

*Вникай в обстоятельства времени.
Ожидай Того, Кто выше времени.*
Священномученик ИГНАТИЙ БОГОНОСЕЦ

ЦЕРКОВЬ И ВРЕМЯ

Научно-богословский и церковно-общественный журнал



Отдел внешних церковных связей
Московского Патриархата

ISSN: 2221-8181

Редакционная коллегия

Главный редактор: митрополит Волоколамский Иларион,
доктор богословия, доктор философии.

Зам. главного редактора: М. В. Первушин, кандидат
богословия, кандидат филологических наук.

Члены редакционной коллегии:

архимандрит Филарет (Булеков), кандидат богословия;

протоиерей Николай Балашов, доктор богословия;

протоиерей Владимир Шмалий, кандидат богословия;

священник Димитрий Агеев;

священник Илия Соловьев, кандидат богословия, кандидат
исторических наук;

диакон Федор Шульга;

А. И. Мраморнов, доцент, кандидат исторических наук.

Ответственный секретарь: А. В. Ковальская

СОДЕРЖАНИЕ

ЦЕРКОВЬ И ОБЩЕСТВО

<i>Патриарх Московский и всея Руси Кирилл.</i> Доклад на Архиерейском Совещании.....	7
---	---

БОГОСЛОВИЕ

<i>Митрополит Волоколамский Иларион.</i> Примат и соборность с православной точки зрения.....	63
<i>Иеромонах Кирилл (Зинковский).</i> Сакраментально-антропологический аспект учения о материи в «Corpus Ageoragiticum».....	81
<i>Иеромонах Мефодий (Зинковский).</i> Диалектическая структура свойств человеческой личности.....	107
<i>Брайан Э. Дейли.</i> В преддверии «последней битвы»: латинская эсхатология в эпоху великих гонений.....	119
<i>В. В. Попов.</i> Основные аспекты учения о молитве святителя Игнатия (Брянчанинова).....	134
<i>К. В. Воробьев.</i> Ветхозаветные паремии Великой четыредесятницы и процесс катехизации в Древней Церкви.....	155

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

<i>Иеромонах Сергей (Барabanов).</i> «Мариологическая» концепция Папы Пия IX.....	171
<i>В. В. Каширина.</i> Дореволюционные работы студентов Московской духовной академии о Феофане Затворнике.....	184

А. Г. Поляков. Рецепция викторианской оппозиции и апология декларации 16/29 июля 1927 года по документам Государственного архива Кировской области.....	211
--	-----

АРХИВ

Священник Димитрий Агеев. Предисловие к публикации воспоминаний С.Н. Большакова.....	227
--	-----

С. Н. Большаков. Обитель преподобных Сергия и Германа Валаамских в Вильмуасоне под Парижем.....	230
---	-----

CONTENTS.....	269
---------------	-----

ЦЕРКОВЬ И ОБЩЕСТВО

Патриарх Московский и всея Руси Кирилл

ДОКЛАД НА АРХИЕРЕЙСКОМ СОВЕЩАНИИ*

Рад приветствовать всех вас в Зале церковных Соборов кафедрального соборного Храма Христа Спасителя.

Несколько месяцев назад Священный Синод имел суждение относительно того, следует ли созывать в 2015 году Архиерейский Собор. После тщательного обсуждения вопроса было принято взвешенное решение ограничиться созывом Архиерейского совещания, которое не имеет уставного, зафиксированного в документах нашей Церкви, характера.

Причин для этого несколько. Во-первых, Архиерейский Собор, состоявшийся два года тому назад, принял ряд важных решений, которые не могли быть реализованы в столь сжатые сроки. Поэтому целесообразнее было бы

* Выступление Предстоятеля Русской Православной Церкви на Архиерейском совещании в Зале церковных соборов Храма Христа Спасителя (2 февраля 2015 г., Москва).

говорить о промежуточных результатах их исполнения. В ходе работы нашего совещания мы с вами их обсудим и подумаем о том, не стоит ли нам что-то скорректировать в осуществляемой нами работе.

Во-вторых, все же была очевидна необходимость расширенной встречи и общения архиереев, поскольку за прошедшие два года Межсоборное Присутствие подготовило несколько документов, которые сегодня нам нужно также обсудить и, если понадобится, отредактировать, с тем чтобы представить на каноническое утверждение Священному Синоду. Кроме того, мы с вами, надеюсь, рассмотрим еще несколько документов, относящихся к внутрицерковному управлению.

В начале своего доклада хотел бы сказать о бедственной ситуации на Украине. Страдания оказавшихся в зоне военных действий архипастырей, клириков и всего православного народа отзываются болью в наших сердцах.

К сожалению, братоубийственная война, развязанная на этих территориях, продолжается донныне. Вместе со всем мирным населением Донбасса от происходящей там гуманитарной катастрофы и вооруженного конфликта страдают верующие нашей Церкви, приходы и обители которой составляют большинство из числа религиозных общин в регионе. Только на территории Донецкой и Горловской епархий пострадало от обстрелов более 60 храмов, из которых более полутора десятков полностью разрушены. Известны случаи, когда снаряды попадали в храмы во время богослужения — убивали и ранили прихожан. В результате артобстрелов и боевых действий пострадали и священнослужители: протоиерей Павел Жученко, протоиерей Владимир Креслянский, иерей Георгий Никишов.

Помимо бедствий, от которых страдает все мирное население зоны конфликта, наши клирики претерпевали и злоключения иного рода. Они неоднократно подвергались противоправным задержаниям со стороны националистических группировок, побоям и допросам

с применением насилия. Мне известно о поступавших угрозах, а в некоторых случаях — и о заочных смертных приговорах, по меньшей мере, десяти клирикам Украинской Православной Церкви. В тех регионах, где наиболее активны националистические группировки, происходили случаи вандализма, поджогов храмов, распространялись листовки и плакаты, разжигающие межконфессиональную и межнациональную рознь.

Стремясь положить предел кровопролитию, Русская Православная Церковь неустанно призывала враждующие стороны к мирному диалогу. Однако чаемый мир не может быть устойчивым — я всегда это подчеркиваю, — если не будут устранены основания для проявления несправедливости и дискриминации по языковому, национальному или религиозному признакам. Мы используем все возможности, чтобы донести до сведения мировой общественности реальную картину происходящего на Украине и привлечь внимание к бедственному положению ее народа.

В августе 2014 года я направил письма Главам Поместных Православных Церквей по данному вопросу, в которых рассказал о случаях притеснения православного духовенства и верующих в зоне вооруженного конфликта и на остальной территории Украины. Означенные письма вызвали живой отклик у Предстоятелей Поместных Церквей, многие из них выразили нам свою поддержку и сочувствие. Мною были направлены и соответствующие письма в ряд международных организаций. Считаю необходимым посредством проповедей и публичных выступлений, а также в ходе работы с различными религиозными, политическими и общественными организациями доносить позицию Русской Православной Церкви в отношении событий на Украине до самого широкого круга людей.

К сожалению, сложной политической обстановкой пытаются воспользоваться раскольнические организа-

ции — прежде всего представители так называемого филаретовского раскола. Только за минувший год раскольники силовым путем незаконно захватили не менее 18 храмов в Ровенской, Винницкой, Тернопольской, Львовской и других областях. Следует отметить, что неудачных попыток захвата храмов было намного больше, что свидетельствует не только о настойчивости раскольников, но и о мужестве и твердости в вере православных верующих Украины.

Говоря о церковной ситуации на Украине, я хотел бы поблагодарить Блаженнейшего митрополита Киевского и всея Украины Онуфрия. Считаю, что мудрая и взвешенная позиция Его Блаженства помогает сохранить каноническое единство Церкви на Украине, несмотря на сложные политические условия, деструктивную деятельность раскольников и внешнее давление. Долг Церкви в настоящее время — не давать политическую оценку какой-либо из сторон вооруженного противостояния, но указывать на необходимость продолжения переговорного процесса и призывать враждующих к миру, обращая внимание на катастрофическое положение мирного населения в зоне конфликта.

Хочу особо отметить мужество и стойкость архипастырей и пастырей, несущих свое служение на территориях боевых действий, тех, кто остался вместе со своей паствой и, невзирая на риск для собственной жизни, несет вместе с ней все тяготы и лишения войны.

Украинская Православная Церковь оказывает гуманитарную помощь мирному населению в зоне вооруженного противостояния. Не остаются в стороне от этого и епархии в Российской Федерации. В частности, был организован сбор денежных средств и гуманитарной помощи для беженцев, число которых, по некоторым данным, еще минувшим летом превышало миллион. Епархии принимали активное участие в приеме и размещении прибывающих из зоны конфликта, оказывали другую возможную поддержку. По моему благословению для координации таковой работы была создана Межве-

домственная комиссия Русской Православной Церкви по организации помощи пострадавшим мирным жителям Украины: этот орган до сих пор продолжает эффективно действовать. Призываю Божие благословение на всех, кто активно трудится на этом поприще.

Воздавая должное почившему Блаженнейшему митрополиту Киевскому и всея Украины Владимиру, я призываю всех вас, дорогие собратья-архипастыри, всегда помнить о его многолетних неустанных трудах по сохранению единства Украинской Православной Церкви, о его усилиях по ограждению ее от волков, пытающихся расхитить стадо Господне, о его непоколебимом стоянии в евангельской истине перед лицом раскола, раздирающего нешвенный хитон Христов. Пропоем почившему архиерею Божию и Предстоятелю Украинской Православной Церкви, а также убиенным в результате гражданского противостояния пастырям нашей Церкви «Вечную память».

* * *

Прежде чем приступить к основной части доклада, считаю необходимым сделать некоторые пояснения относительно его содержания и структуры.

Поскольку Архиерейское совещание не имеет канонического статуса Собора, я счел целесообразным в сегодняшнем своем выступлении не касаться отчетных тем, которые обычно составляют неотъемлемую часть Патриаршего соборного доклада. В частности, не будет подробного изложения информации о деятельности Патриарха, представления подробной статистики, тем более что упомянутые данные изложены в моем недавнем докладе на Епархиальном собрании города Москвы. На очередном Архиерейском Соборе я намерен в своем официальном докладе обобщить всю необходимую информацию о жизни и деятельности Церкви в межсоборный период.

Сейчас лишь кратко упомяну некоторые статистические данные, непосредственно касающиеся участников

настоящего Совещания. Со времени Архиерейского Собора 2013 года я осуществил 46 визитов в епархии, посетив 36 из них (некоторые неоднократно). Мною было совершено 39 архиерейских хиротоний, всего же епископат увеличился на 40 архиереев, с учетом хиротоний, совершенных Блаженнейшим Киевским, но также скончавшихся архиереев и Преосвященных, ушедших на покой. На начало 2015 года численность епископата Русской Православной Церкви составляет 330 человек, то есть на 130 больше, чем в начале 2009 года. Численность епархий увеличилась с 159 в 2009 году до 286 на сегодняшний день. В отношении исчисления приходов мы стали применять новую систему подсчета, связанную с количеством совершаемых Божественных литургий в одной общине. Не сразу эта новая система была освоена всеми епархиями, и понадобилось некоторое время, чтобы выработать точные технологии. Сегодня представляю вам плод этой работы. Число реальных приходов со всеми уточнениями составляет 35 496. С учетом уточненных в епархиях данных, рост со времени Архиерейского Собора 2013 года составляет 4 940 приходов. Должен заметить, что растет число приходов, где литургия совершается раз в месяц или реже. Это объясняется тем, что Архиерейский Собор 2013 года дал указание о том, чтобы во всех без исключения населенных пунктах хотя бы время от времени, но с определенной периодичностью, совершались богослужения. Число клириков Московского Патриархата составляет 38 344 человека, то есть на 4 139 больше, чем в начале 2013 года.

Теперь я хотел бы обратиться к одной из самых важных для всех нас тем — к жизни наших приходов.

Общинный уклад приходской жизни как условие ее развития и подлинного процветания

Во все времена главной и неизменной целью церковной миссии является приведение людей ко Христу,

спасение душ человеческих. Спасение, по премудрому Промыслу Божию, достигается не в одиночку каждым человеком, но сообща — в общине верных. Так определил Сам Господь, Который создал Церковь земную и даровал всем ее членам непреложное обетование, что «врата ада никогда ее не одолеют» (Мф. 16:18). Святые отцы, размышляя об этом Божественном установлении, единодушно свидетельствуют о том, что вне Церкви, вне этой общины верных нет и спасения. Приход же является частью большой церковной семьи, малой общиной верных, где люди, собирающиеся в храме вокруг Евхаристической чаши, обретают настоящее духовное единство — мистическое единство во Христе. И потому развитие общинной жизни и активное вовлечение в нее верующих — задача актуальная и архиважная для Церкви.

Соборное и синодальное законотворчество последних лет, в результате которого были образованы новые епархии, с одной стороны, безусловно, дало сильный импульс к развитию церковной жизни на местах, с другой же стороны, помогло увидеть наличие проблем, решение которых заслуживает общецерковного внимания. Каким должен быть приход XXI века? С каким ожиданием наши современники приходят в храм и встают на путь воцерковления?

В минувшем году совершенствованию приходской жизни были посвящены заседания как Священного Синода (журнал №74 от 25 июля 2014 г.), так и Высшего Церковного Совета (в заседании 17 июня 2014 г.). По их итогам я направил во все епархии послание, посвященное вовлечению прихожан в жизнь приходских общин, вне зависимости от того, как долго человек посещает храм. Я также просил вас, дорогие Владыки, направить свои предложения по данному вопросу. В поступивших ответах вы единодушно свидетельствовали о том, что построение христианских общин на приходах является сегодня одной из главных задач архиерея и священника. Ваши многочисленные предложения и пожелания были учтены при подготовке моего

нынешнего сообщения и, несомненно, будут учитываться в нашей дальнейшей совместной работе.

Главным показателем, основным критерием, по которому можно определить правильность устройства общины, является атмосфера внутри прихода, его микроклимат. «Будьте братолюбивы друг к другу с нежностью; в почтительности друг друга предупреждайте» (Рим. 12:10). Эти слова апостола обращены ведь не только к членам первых христианских общин, но и ко всем христианам во все исторические времена. Примером следования апостольскому призыву должны быть, в первую очередь, мы, архипастыри, в нашем общении с духовенством и с мирянами.

Хотел бы поделиться своими впечатлениями от посещения московских приходов, во время которых удастся неформально побеседовать с приходскими активистами, познакомиться с их трудами. В этом плане важное значение приобретают приходские трапезы, традиционно продолжающие богослужение. Они дают возможность услышать озабоченность прихожан, ответить на их вопросы, совместно поразмышлять. Решение административных вопросов не должно поглощать большую часть времени архиерея. Ведь наша основная задача — быть рядом с людьми, своим личным примером, добрым словом и неравнодушным участием поддерживать и вдохновлять как священнослужителей, так и приходских тружеников. Участие архиерея в общении с прихожанами будет добрым примером и для священнослужителей.

О том, какими способами можно развивать внебогослужебную жизнь прихода, я подробно говорил в своем недавнем докладе на Епархиальном собрании города Москвы: народное пение, совместные чаепития, беседы, общее делание прихожан. Предложил бы вам, дорогие Владыки, ознакомиться с этими моими размышлениями и обсудить их с вверенным вам духовенством.

Отдельно хочу остановиться на теме привлечения мирян к активному участию в епархиальной и приходской

жизни. К моему удивлению, до сих пор бытует мнение, что в Церкви есть как бы два «сословия»: активное — те, кто посвящен в сан, и пассивное — вся паства. Но ведь истинному христианину, являющемуся частью Тела Христова, естественно участвовать в жизни Церкви, в епархиальных и приходских заботах. Настоящему христианину естественно утешать страждущих, помогать обездоленным, делиться своими знаниями о вере с теми, кто этими знаниями еще не обладает. Развитию приходской жизни в епархии весьма способствовало бы, на мой взгляд, создание волонтерских патронажных служб, организация прихожан в группы: например, в родительские комитеты, в молодежные творческие коллективы, в собрания для людей старшего возраста. Конечно, все это должно совершаться по благословению правящего архиерея и под пастырским руководством настоятеля конкретного прихода. Важно при этом соблюсти баланс, чтобы приход не был разделен на «ячейки», которые друг с другом никак не взаимодействуют, ибо приход — это одно Тело, одна духовно единая семья. И именно поэтому так важно всем прихожанам участвовать в воскресных и праздничных богослужениях.

Необходимо поддерживать инициативу прихожан. Если мы дадим возможность людям раскрыть в епархиальной и приходской деятельности свои таланты, то в дальнейшем получим не только мощную поддержку в наших же трудах, но — и это главное — изменение отношения мирян к церковной жизни. Необходимо, чтобы миряне воспринимали приходы не только как место, куда можно прийти помолиться, но и как важную часть своей жизни.

Сравнительно недавно стало активно развиваться волонтерское движение в нашей Церкви. Вначале оно было сосредоточено только на делах благотворительности, в рамках братств и сестричеств соответствующей направленности. И это правильно, дела милосердия — наиболее перспективное направление для добровольчества. Вместе с тем волонтерское движение сегодня уже охватывает и другие направле-

ния церковной работы, в том числе участие в организации крупных мероприятий. Вы могли, к примеру, наблюдать это на юбилейных празднованиях в честь 700-летия рождения преподобного Сергия Радонежского, прошедших в Свято-Троицкой Сергиевой лавре в июле минувшего года.

Особо хотел бы отметить труд волонтеров, поскольку их вклад в общую церковную работу весьма значителен. Свободные от работы и забот минуты они посвящают Господу, жертвуют во славу Божию личным временем, досугом и даже отдыхом. И важно их в этих благих устремлениях всячески поддерживать и добрым словом, и вниманием, а в случае необходимости и реальной помощью. Ведь так непросто в современном мире, мерцающим заманчивыми красками и виртуальными радостями, настраивающим на легкомыслие и беззаботность, жертвовать собой. Мне известно большое количество примеров, когда к Богу и в Церковь человек приходил через участие в каком-то добровольческом проекте, в котором либо он помогал ближним, либо ему кто-то помог в тяжелой жизненной ситуации.

При этом важно не допускать утилитарного подхода к волонтерству. К сожалению, сегодня нередко можно встретить искаженное понимание выражения «во славу Божию», при котором добровольный помощник, трудящийся действительно ради прославления имени Бога и Спасителя нашего, воспринимается как бесплатная рабочая сила. Такое отношение в скором времени может демотивировать тех, кто добровольно желает помогать. Давайте задумаемся о том, какие немалые духовные усилия приложил человек, чтобы вырваться из повседневной суеты жизни и подъять труды ради Церкви, ради ближних. Помня об этом, будем благодарны волонтерам, проповедующим Христа своими делами.

Нам, архиереям, следует сугубо заботиться о том, чтобы волонтерские движения развивались по возможности на каждом приходе, необходимо обсуждать эту тему с настоятелями храмов и с прихожанами. Убежден

в том, что развитие волонтерского движения в Церкви и привлечение мирян к более активному участию в жизни приходов тесно связано с молодежной работой и является важнейшим фактором развития жизни общин и, как следствие, развития церковной жизни в целом.

На этом пути положительную роль могут играть епархиальные и приходские собрания, через участие в которых как клир, так и миряне имеют возможность принимать участие в принятии решений, касающихся, в том числе, и совершенствования приходской деятельности.

Хотел бы обратить ваше внимание еще на один важный вопрос — доброжелательное и гостеприимное отношение к впервые приходящим в храм людям. Необходимо сделать все возможное, чтобы навсегда покончить с совершенно недопустимыми фактами невнимательного, а иногда даже грубого отношения к таковым людям. Следует со вниманием помочь им сориентироваться в храме, внимательно выслушать, если нужно — утешить и поддержать, пригласить прийти в храм снова. К каждому должен быть свой подход. Кто-то готов сразу подключаться к большим проектам и активно участвовать в приходской жизни, даже в хозяйственных работах. А кто-то постепенно начинает общаться с новым кругом знакомых. И такому человеку важны личное внимание священников, ответственных сотрудников, регулярные беседы на духовные темы.

Большинство из вас отмечает, что одной из причин, по которой приходы становятся либо разобщенными сообществами, либо сообществами для «своих», но никак не едиными общинами, является непросвещенность как самих прихожан, так и тех, кто только начал посещать храм Божий, в вопросах веры и сути церковной жизни. Люди часто не понимают, что такое приход, что такое Евхаристия, какое место они занимают в Церкви. Забывая о цели и миссии Церкви как общества, объединенного в любви вокруг Евхаристической чаши, прихожане либо с трудом принимают приходящих извне и замыкаются в

собственном кругу, либо воспринимают хождение в храм как личное дело, не предполагающее активного участия в жизни прихода. Новоначальные же зачастую и вовсе остаются вне общинной жизни.

Целесообразно, думаю, было бы проводить в приходских общинах духовные беседы, лекции, занятия по изучению Священного Писания и святоотеческого наследия, по литургике, догматическому богословию и истории Церкви. Конечно, не в формате учебной семинарской программы, а в более упрощенном варианте. Важно, чтобы духовенство лично участвовало в этом процессе и по возможности привлекало также сведущих мирян. Крупные городские приходы смогут, скорее всего, самостоятельно организовать такую работу, а вот приходы поменьше нуждаются в централизованной поддержке со стороны епархий.

Полезно создавать из просвещенных и духовно образованных прихожан добровольческие службы приходского консультирования. О них, а также об относящейся к приходской просветительской работе предкрещальной катехизации я подробно говорил в своем докладе на Епархиальном собрании города Москвы. Такие службы приходского консультирования могут стать первыми мостиками, помогающими людям войти в жизнь приходской общины. Очень важно простым языком рассказать людям о смысле евангельского послания миру, о христианской вере, о жизни в Церкви.

Существует такой социальный термин — безбарьерная среда. Он применяется в контексте заботы об инвалидах. Памятуя о том, что «не здоровые имеют нужду во врачех, но больные» (Мф. 9:12), что все мы немощны в очах Божиих, уместно использовать эту аналогию в отношении приходской жизни. Мы призваны создать на приходах безбарьерную среду в самом широком смысле этого выражения. Здесь не место отчуждению тех, кто впервые пришел в храм или бывает в нем редко. Не знать что-то — не грешно. А вот если мы не помогли человеку

восполнить незнание, грубо обошлись с ним, проигнорировали его доброе устремление, то трудно нам будет впоследствии оправдаться пред Господом.

Чтобы облегчить людям вхождение в церковную ограду, духовенству важно принимать личное участие в делах благотворительности, в культурной и общественной жизни. Одним словом, нужно выйти за пределы храма, где авторитет священника общепризнан. Несмотря на широкое освещение в СМИ жизни Церкви, а порой и из-за недоброжелательного представления некоторых событий, для многих людей священник так и остается непонятной фигурой.

Важно научиться общаться с теми людьми, которые еще не воспринимают священнослужителя как наставника и человека, обладающего духовным авторитетом. Да, это бывает сложно. Но, невзирая на все трудности, мы призваны Господом «проповедовать слово, увещевать со всяким долготерпением и назиданием, переносить скорби, совершая дело благовестника и исполняя служение свое» (2 Тим. 4:2, 5). С доброжелательной и исполненной апостольским рвением настойчивостью, без чувства превосходства мы должны идти в общеобразовательные заведения, в библиотеки, в учреждения культуры со словами о Боге, творческим отображением присутствия Которого в жизни человека и всего Творения осознанно или даже неосознанно для авторов является подлинное культурное творчество. Мы должны идти в социальные учреждения, где можем делами милосердия и словами сострадания засвидетельствовать евангельское благовестие. Неприемлем здесь какой-либо формализм, когда, к примеру, приехал священник, прочитал по бумажке приветствие, раздал с равнодушием заготовленные для страждущих подарки и уехал. Будьте «сострадательны, братолюбивы, милосерды, дружелюбны, смиренномудры» (1 Пет. 3:8). Каждый священник, идущий на проповедь, особенно во внешнюю среду, должен твердо помнить эти апостольские слова. Посещая больницы и другие социальные учрежде-

ния, тюрьмы желательно минимизировать неизбежную официальную часть и в первую очередь уделить время непосредственному общению с людьми. Следует встречаться с деятелями искусств, с представителями науки и студенческой корпорации, с рабочими коллективами. К сожалению, из-за плотности графика у меня это получается не так часто, как мне хотелось бы. Благодарение Богу, епархий у нас становится все больше, поэтому и у архиереев появляется больше возможностей, чтобы личным примером активной деятельности вдохновлять на эти труды подведомственный клир.

Реалии жизни таковы, что прихожане зачастую не привязаны к конкретному храму. Между тем, испокон веков каждый член Церкви входил в определенную общину. Почему на Руси было так много храмов? Потому что, как только община разрасталась до размеров, при которых нормальная приходская жизнь становилась затруднительной, возникала необходимость строить новый храм. Так сложился совершенно определенный уклад жизни приходских общин. Вернуться к нему в полной мере сегодня невозможно, но некоторые изменения в этом отношении должны быть. Вот почему Священный Синод в июле прошлого года в духе решений Собора 2013 года озаботился закреплением в сельской местности за конкретными приходами определенных территорий. Определение границ приходов будет способствовать адресной работе с людьми. Конечно, нужно учитывать реальные условия: нельзя подходить к вопросу, руководствуясь лишь арифметическим принципом, к примеру, «даем каждому священнику по столько-то населенных пунктов». Следует принимать во внимание расстояния, наличие дорог, транспортные возможности и тому подобное.

Следует также развивать межприходское сотрудничество, устраивать совместные мероприятия в рамках благочиний, а где возможно — с участием разных благочиний. Проведение подобных мероприятий может быть

приурочено, в частности, к церковно-государственным праздникам: например, ко Дню Крещения Руси, Дню народного единства, Дню семьи, любви и верности. И, само собой, крестные ходы, торжественные богослужения с участием соседних приходов должны совершаться в дни престольных праздников. К сожалению, порой считают, что праздник — это там, где архиерей. Между тем праздничные концерты, ярмарки и встречи могут проходить и без архиерея и быть средствами как активизации приходской жизни, так и пробуждения интереса к Церкви тех, кто, быть может, в храм на службу не ходит, а вот концерт на прихрамовой территории с удовольствием посетит.

Исполнение решений Архиерейского Собора 2013 года

Богословское (теологическое) образование. Богословская наука. Завершение процесса реформирования духовных школ является по-прежнему одной из приоритетных задач, стоящих перед нами. Архиерейский Собор 2013 года постановил «ускорить реализацию решений, содержащихся в принятых Священным Синодом 22 марта 2011 года документах» и «обеспечить получение кандидатами в священство образования, предусмотренного Архиерейским Собором 2011 года». Как осуществляется это решение? Если рассматривать текущую ситуацию на примере духовных школ, действующих на территории Российской Федерации, то мы видим, что в настоящее время из двух духовных академий и 34 семинарий России на новые программы перешло лишь 8 учебных заведений. По старым все еще работают 28 семинарий, хотя первоначально всеобщий переход на бакалаврские программы планировался в 2012–2013 учебном году. Высший Церковный Совет за последний год принял ряд документов, подготовленных Учебным комитетом, а также особой рабочей группой под председательством митрополита Волоколамского Илариона, обеспечивающих нормативную

и методологическую основу перехода на бакалавриат. Уже утверждены следующие документы:

— «Правила приема на бакалавриат духовных учебных заведений»;

— «Положение о подготовительном отделении в духовных учебных заведениях»;

— «Положение о порядке проведения практики духовных образовательных организаций»;

— «Положение об индивидуальных наставниках»;

— «Методические рекомендации по организации семинаров и руководству письменными работами студентов в духовных учебных заведениях»;

— «Примерные вопросы к итоговому междисциплинарному экзамену по программе бакалавриата в духовных учебных заведениях»;

— «Регламент участия представителей Учебного комитета в итоговой аттестации выпускников образовательных организаций с использованием дистанционных образовательных технологий»;

— «Положение о приемной, предметной и апелляционной комиссиях духовных учебных заведений».

Также утверждены применительно к Московской духовной академии с учетом возможного дальнейшего расширения опыта на другие духовные учебные заведения:

— «Положение о нормативах времени для расчета учебной и научно-методической работы профессорско-преподавательского состава Московской духовной академии»;

— «Положение об учебно-методическом отделе Московской духовной академии».

Одобрено с некоторыми замечаниями, которые требуют доработки документа, «Положение по церковной аккредитации образовательной деятельности образовательных организаций».

В феврале планируется окончательно утвердить на Высшем Церковном Совете единый Учебный план подго-

товки бакалавра, Учебный план так называемого нулевого курса, календарный график введения единого учебного плана в духовных учебных заведениях и Положение об учебном процессе.

После этого Учебный комитет приступит к реализации принятых решений на практике. Прошу архиереев, в ведении которых находятся семинарии, активно включиться в соответствующую работу.

Кроме того, рабочая группа под председательством митрополита Волоколамского Илариона ведет большую работу по созданию учебников и учебно-методических комплексов для бакалавриата с тем чтобы обеспечить семинарии современными учебниками по всем дисциплинам. Работа, конечно же, громадная и требует времени. Тема находится на постоянном контроле Высшего Церковного Совета.

Собор 2013 года поручил создать в епархиях «систему повышения квалификации, дистанционного обучения и аттестации клириков, с учетом, в том числе, опыта курсов при Новоспасском ставропигиальном монастыре города Москвы». Осуществление этой задачи также сталкивается с трудностями. Полагаю необходимым подключить к этой работе помимо духовных академий и семинарии, имеющие соответствующий потенциал. Прошу Учебный комитет во взаимодействии с епархиальными архиереями к сентябрю 2015 года подготовить нормативную и методологическую базу для реализации этой важной программы.

Во исполнение пункта 23-го Постановлений Собора 2013 года при Синодальной библейско-богословской комиссии учрежден Координационный центр по развитию богословской науки, который в 2014 году разработал следующие документы: «Положение об Общецерковном докторском диссертационном совете Русской Православной Церкви», «Положение о докторских диссертационных советах в Русской Православной Церкви», «Положение о кандидатских диссертационных советах в Русской Право-

славной Церкви». Эти документы будут представлены на рассмотрение Священного Синода.

Подготовка профильных специалистов. В 2013–2014 годах созданной Священным Синодом Межведомственной рабочей группой во главе с Преосвященным митрополитом Ростовским Меркурием была сформирована нормативная база для обеспечения процесса обучения и повышения квалификации помощников благочинных и настоятелей по основным направлениям церковной деятельности: миссионерскому, катехизическому, социальному и молодежному. В настоящее время одобрено десять заявок образовательных организаций на реализацию программ подготовки соответствующих церковных специалистов в рамках полубакалавриата. Сотрудники всех епархий, благочиний, приходов Русской Православной Церкви, а также кандидаты на вакантные места по четырем названным мной направлениям смогут получить профильное образование. Поскольку усвоение новых знаний и умений легче дается молодежи, большинство учащихся этих специализированных курсов, считаю, должны составлять молодые люди. Церковь стремится приобщить юношей и девушек к вере, привлечь их к различным формам служения. И предметом нашего особого внимания должна быть всесторонняя пастырская забота о молодом поколении.

Несмотря на то, что Архиерейскими Соборами принимались постановления о введении штатных единиц помощников благочинных по основным направлениям церковного служения и были утверждены документы, регламентирующие молодежную, социальную, катехизическую деятельность, до сих пор такие должности введены не во всех епархиях. Там же, где они есть, их нередко занимают священнослужители. Между тем Собор при определении на эти должности постановил отдавать приоритет мирянам со специальной подготовкой в образовательных центрах и назначать за эти труды достойную заработную плату. Призываю всех вас как можно активнее вовлекать мирян

в различные сферы церковной жизни, отправлять их на обучение по четырем вышеназванным профилям, дабы в своем служении они руководствовались не просто горячим апостольским порывом, но и соответствующими знаниями.

Если же помощником благочинного назначается священник, для которого это очередное по счету послушание, об эффективности его работы возможно говорить в весьма редких случаях: обычно только когда такой священник обладает какими-то выдающимися способностями. Потому к просветительскому, миссионерскому, молодежному, социальному служению необходимо привлекать священнослужителей, не имеющих большой приходской нагрузки, либо мирян. Дело пастырей: с одной стороны духовное водительство, воцерковление людей, научение их основам веры, с другой стороны — общее руководство упомянутыми выше видами деятельности с привлечением штатных сотрудников и добровольцев.

Воскресные школы и дошкольное образование. Во исполнение поручений Архиерейского Собора 2013 года для воскресных школ (для детей) составляется Единый учебно-методический комплект. В 2014 году изданы учебные пособия и методические руководства по курсам «Основы христианской нравственности» и «История христианской Церкви» для начальной ступени (дети 7–11 лет). Работа в данном направлении продолжается.

В связи с тем, что Собор 2013 года поставил вопрос о необходимости участия Церкви в духовно-нравственном воспитании дошкольников, усилиями Синодального отдела религиозного образования и катехизации подготовлена нормативно-методическая основа, дающая возможность реализации таких занятий в дошкольных образовательных организациях. Чтобы епархии без промедления могли подключиться к данному процессу, Синодальным отделом подготовлены «Рекомендации по организации системной работы с детьми дошкольного возраста по духовно-нравственному воспитанию» и «Православный компонент до-

школьного образования к основной образовательной программе дошкольного образования» с методическими указаниями по его внедрению. Документы разосланы в епархии в качестве рекомендательных. Важно, чтобы они нашли применение на местах. Сегодня всем нам необходимо в полной мере использовать имеющиеся в данной области возможности. Нарботки Синодального отдела учитывают законодательство России, но могут быть использованы и в других странах нашей канонической ответственности применительно к местным законам.

Современное монашество. В течение двух после-соборных лет активно обсуждалась организация жизни монашества на современном этапе. Был создан новый проект «Положения о монастырях и монашествующих». В целях проведения общецерковной дискуссии он был направлен на отзыв в епархии и опубликован в сети Интернет. Его планировалось вынести на обсуждение нынешнего Архиерейского Собрания. Однако было выявлено довольно серьезное расхождение во взглядах на рясофор, на церковно-правовые последствия его принятия.

Согласно одной точки зрения, рясофор приравнен по каноническому статусу к монашеству, ибо является его первой ступенью. Согласно другой, рясофор — это лишь приурочивание к нему. Данную тему мы обсудим сегодня или завтра, и по итогам дискуссии будет продолжена работа над «Положением о монастырях и монашествующих».

Кроме того, в течение двух лет ведется работа по организации системы образовательных курсов для монашествующих Русской Православной Церкви. В настоящее время соответствующий документ проходит согласование на уровне Высшего Церковного Совета. После его принятия он будет направлен в епархии, и правящим архиереям нужно будет претворять его в жизнь.

Память новомучеников и исповедников Церкви Русской. Предметом постоянной заботы Соборов последних лет является распространение почитания новомучеников

и исповедников Церкви Русской. К сожалению, их подвиг пока еще недостаточно известен большинству наших соотечественников. Нам важно предпринимать все необходимые усилия для увековечения в людских умах и сердцах памяти об их жертве, которая воспламеняла бы в наших современниках любовь ко Христу.

Чтобы координировать деятельность по ознакомлению широкого круга людей с житием новомучеников и исповедников XX века, Священный Синод по поручению Архиерейского Собора 2013 года сформировал Церковно-общественный совет при Патриархе Московском и всея Руси по увековечению памяти новомучеников и исповедников Церкви Русской, который возглавляет митрополит Крутицкий и Коломенский Ювеналий. Совет провел большую предварительную работу по сбору информации о том, что уже делается по данному вопросу в епархиях, и осенью прошлого года провел свое первое заседание, во время которого были выработаны определенные рекомендации. Эти рекомендации будут своевременно разосланы. Прошу обратить на них особое внимание.

Культура. Культура является мощным инструментом формирования личности. Архиерейский Собор 2013 года призвал епархии создавать культурно-просветительские и духовно-образовательные центры, разрабатывать программы епархиальных мероприятий, способствующих развитию отечественной культуры. На основании присланных епархиями предложений по этому направлению Издательский совет составил рекомендации, которые были разосланы в епархии. Призываю вас, используя их, заботиться о достойном уровне осуществляемых церковных культурно-просветительских программ. Важно также прилагать усилия по популяризации христианского мировоззрения через книгопечатание, кинематограф, театральное искусство.

На протяжении уже долгого времени проводятся различные православные фестивали, наши епархии стали

активно подключаться к празднованию значимых памятных дат. Однако по-прежнему в организации тех или иных мероприятий отсутствует межъепархиальная кооперация. Нужно насыщать церковную культурную программу совместными проектами, в которых участвовали бы верующие из разных регионов. Это сплотит людей, послужит установлению дружественных связей, будет способствовать обмену опытом и распространению различных инициатив. Таким образом, в условиях глобализации и секуляризации общественного сознания мы сбережем для будущих поколений свою национальную культуру, базирующуюся на духовно-нравственных ценностях Православия.

Сохранение памятников. Милостью Божией многие памятники церковной архитектуры пережили советскую эпоху и сохранились до сего дня.

Патриаршим Советом по культуре проведена большая работа в епархиях, находящихся на территории России. Подготовлен малый реестр из 150 наиболее ценных с точки зрения экспертов памятников церковной архитектуры. Кроме того, для правильного использования, сохранения и восстановления движимых и недвижимых памятников культуры, переданных Церкви, создан реестр всех объектов культурного наследия Российской Федерации с общим количеством памятников церковной архитектуры 12 080 объектов. В настоящее время сформирован список из 37 митрополий и епархий, не входящих в состав митрополий, на территории которых расположено наибольшее число памятников церковной архитектуры. Согласно синодальному решению от 25 декабря 2014 года, в их штат необходимо ввести должность епархиального древлехранителя. На него возлагается контроль за сохранением памятников истории и культуры — объектов недвижимого имущества со связанными с ними произведениями иконописи, живописи, скульптуры, декоративно-прикладного искусства и иными предметами церковного наследия, находящимися в собственности или пользовании епархий.

Правящий архиерей несет особую ответственность за состояние всех храмовых зданий и должен вести начальствующее наблюдение за сохранением памятников церковной архитектуры и искусства во вверенном ему уделе.

Предложил бы Синодам Самоуправляемых Церквей, Белорусского Экзархата и Митрополичьих округов рассмотреть возможность использования опыта Патриаршего Совета по культуре в подведомственных епархиях.

Строительство новых храмов. Во исполнение решения Архиерейского Собора 2013 года ведется создание общецерковной базы проектно-сметной документации по строительству храмов. Финансово-хозяйственным управлением Московского Патриархата приобретены исключительные права на повторное использование семи проектов, прошедших государственную экспертизу, среди которых есть храмы на 200, 300 и 500 прихожан. В большинстве проектов предусмотрена возможность строительства домов причта. Эскизы проектов размещены в свободном доступе на официальном сайте ФХУ. В связи с необходимостью регулярного пополнения создаваемой базы прошу епархии активнее подключиться к этому общепольному делу. На данный момент только Новосибирская епархия проявила готовность поделиться имеющимися у нее храмовыми проектами.

Церковь в мире информации. Мы живем в информационном обществе. Потому и вопросы, касающиеся сферы информации, неизменно обсуждаются на Соборах, заседаниях Священного Синода и Высшего Церковного Совета. Сегодня практически во всех епархиях существуют собственные информационные ресурсы от епархиальных газет, журналов, сайтов до разножанровых СМИ, в том числе радио и телевизионных. Однако по-прежнему во многих церковных СМИ существенное и даже центральное место занимает официальная хроника. Но она обычно малоинтересна широкой аудитории, хотя и является необходимым и полезным материалом.

Люди ждут от нас живого слова о Боге, о Православии, чтобы, прочитав статью или посмотрев выпуск телепрограммы, например, о какой-нибудь яркой личности или о значимом событии, получить ответы на волнующие их вопросы, найти выход из непростой ситуации, всерьез задуматься над собственным бытием. Задача сотрудников епархии, отвечающих за информационное направление, — помогать журналистам находить интересных людей или явления в современной жизни Церкви, а не только в ее прошлом.

Известно, что церковный контекст не всегда привлекает светских журналистов. Но нужно и можно доносить церковное послание и информацию о позиции Церкви светскому обществу. Нужно приглашать людей для участия в дискуссии. Хорошим примером являются площадки региональных отделений Всемирного Русского Народного Собора.

Процесс подготовки Всеправославного Собора. Архиерейский Собор 2013 года выразил особую озабоченность ходом подготовки Всеправославного Собора и, в частности, выразил убеждение, что «все решения, как в ходе подготовки Всеправославного Собора, так и на самом Соборе, необходимо принимать исключительно на основе единогласного волеизъявления всех Поместных Церквей, а не большинством голосов» (пункт 60-й Постановлений).

В марте минувшего года я посетил Стамбул для участия в Собрании Предстоятелей Поместных Православных Церквей, на котором мы обменялись мнениями относительно перспектив созыва Всеправославного Собора. С удовлетворением хотел бы отметить, что после продолжительных и не всегда простых дискуссий позиция Московского Патриархата по принципиальным для нас вопросам была поддержана многими Поместными Церквами. Благодаря этому в итоговом постановлении Собрания Предстоятелей подчеркивается, что все решения, как на самом Всеправославном Соборе, так и на подготовительных этапах к нему, принимаются на основе консенсуса. Данное постановление

гарантирует, что голос каждой Поместной Церкви будет услышан. Это будет способствовать сохранению всеправославного единства. Председателем Собора станет Патриарх Константинопольский, Предстоятели Автокефальных Православных Церквей будут восседать от него по левую и правую стороны. Тем самым видимым образом будет отражена православная экклезиология, согласно которой Предстоятель первой по диптиху Поместной Церкви является первым среди равных.

Собрание Предстоятелей приняло решение о созыве Всеправославного Собора в Константинополе в 2016 году, «если не воспрепятствуют тому непредвиденные обстоятельства». До этого будет созвана Специальная межправославная комиссия, которая уже приступила к работе, но продвигается в своих трудах не так уж быстро. В текущем году должно состояться Всеправославное предсоборное совещание. Комиссии, а затем совещанию нужно пересмотреть и отредактировать принятые ранее проекты соборных документов. Пока состоялось лишь первое заседание комиссии 30 сентября — 3 октября 2014 года в Шамбези. В нем принимала участие делегация Московского Патриархата во главе с Преосвященным митрополитом Волоколамским Иларионом. Второе заседание запланировано на февраль.

Хотел бы отметить, что, к сожалению, не все Поместные Церкви смогли участвовать в работе комиссии: представители Православной Церкви Чешских земель и Словакии не получили приглашение Константинопольского Патриарха и потому отсутствовали на заседании. Между тем, принятый на Собрании Предстоятелей принцип консенсуса в процессе подготовки Всеправославного Собора предполагает участие всех без исключения Поместных Автокефальных Церквей. Памятуя о том, что грядущий Собор призван явить миру единство Православия, считаю, что возникшая проблема должна быть решена как можно скорее.

Не буду увеличивать время своего доклада подробным перечислением моих визитов в Поместные

Православные Церкви и встреч с их Главами. Предлагаю ознакомиться с этой информацией в приложении № 1 к моему докладу.

Ситуация на Ближнем Востоке. Члены Освященного Собора 2013 года выразили «глубокую обеспокоенность в связи с резким ухудшением положения христиан на Ближнем Востоке и в Северной Африке» и определили защиту христиан в этом регионе в качестве одного из приоритетных направлений внешнецерковной деятельности (пункт 62-й Постановлений).

Продолжающиеся преследования христиан в ряде стран мира, особенно на Ближнем Востоке, являются предметом пристального внимания нашей Церкви. Используя жестокие методы, убивая христиан за исповедание веры во Христа, экстремисты пытаются физически уничтожить само христианство, разрушить существующий межрелигиозный баланс. Сотни тысяч верующих стали заложниками сложившейся крайне тяжелой ситуации и были вынуждены покинуть данный регион. На наших глазах происходит подлинная трагедия, настоящий геноцид христианского населения в тех землях, откуда Благая весть распространилась по всему миру. Масштабы этой катастрофы, которую мировые СМИ в большинстве своем обходят молчанием, еще только предстоит оценить.

Русская Церковь, сознавая свою ответственность в деле защиты христиан Ближнего Востока, оказывает разностороннюю помощь страждущим братьям и сестрам. Наши призывы защитить христиан слышны на различных международных мероприятиях и форумах. За минувшие два года эта тема постоянно поднималась мною в ходе многочисленных встреч с государственными и религиозными лидерами. По мере возможности страждущим христианам оказывается и материальная поддержка. В частности в марте 2013 года я благословил сбор средств для народа Сирии. Летом 2013 года в наших приходах и обителях для Антиохийского Патриархата было собрано

1,3 млн. долларов. При участии и содействии Императорского православного палестинского общества в Сирию было отправлено 11 партий вещевой и продуктовой помощи.

Христиане Ближнего Востока сегодня видят в нашей Церкви, а также в России защитницу своих интересов. И мы не должны забывать о нашем долге делать все возможное для сохранения христианского присутствия на Ближнем Востоке. Хотел бы призвать Преосвященных владык обратить внимание на необходимость освещения данной проблематики в местных СМИ.

Межхристианские отношения. В Постановлениях Собора 2013 года выражена озабоченность в связи с расхождением подходов, проявляющихся в процессе развития общеправославно-католического богословского диалога, а также в связи с возникающими сомнениями в соответствии его документов, посвященных теме соборности и первенства во Вселенской Церкви, православной вероучительной и канонической традиции (пункт 66). В сентябре 2014 года в Аммане прошло заседание XIII пленарной сессии Смешанной международной комиссии по богословскому диалогу между Православной и Римско-Католической Церквями. Нельзя сказать, чтобы оно проходило легко, поскольку в центре его внимания находится сложная тема соборности и примата во Вселенской Церкви. Вместе с тем на заседании нашей делегации удалось добиться того, что ранее подготовленный документ, вызывавший у нас серьезное несогласие, был отвергнут и была начата подготовка другого проекта.

Сегодня фактором, вызывающим обеспокоенность в области взаимоотношений с Римско-Католической Церковью, является новое обострение проблемы унии на Украине в связи с последними политическими событиями в стране. Начиная с самых первых протестов в Киеве в конце 2013 года, Украинская Греко-Католическая Церковь поддержала одну сторону конфликта, которая под националистическими и часто русофобскими лозунгами добивалась свержения власти. Руководство и многие

представители УГКЦ выступали с крайне политизированными заявлениями, что не способствовало преодолению гражданского противостояния. Московский Патриархат, со своей стороны, всегда осуждал прямое вмешательство какой-либо Церкви в политику, тем более в той непростой социальной и религиозной ситуации, которая сложилась на Украине. Мы убеждены, что вовлечение Церквей в гражданский конфликт будет способствовать еще более глубокому разделению внутри украинского общества. Вместе с тем хотел бы с удовлетворением отметить, что сам Святой Престол всегда придерживался взвешенной позиции по ситуации на Украине и избегал односторонних оценок, призывая к мирным переговорам и прекращению вооруженных столкновений.

В целом отношения Русской Православной Церкви с Римско-Католической Церковью имеют положительную динамику развития, в первую очередь благодаря ясному осознанию необходимости объединения усилий православных и католиков для защиты традиционных христианских ценностей и противостояния таким вызовам современности, как секуляризация, дискриминация христиан, кризис семьи, размывание нравственных принципов в личной и общественной жизни.

Необходимо также отметить ответственную позицию, занятую Всемирным Советом Церквей в связи с драматическими событиями на Украине. 3 марта 2014 года генеральный секретарь ВСЦ д-р Олаф Фюксе Твейт обратился с призывом к вовлеченным в украинский конфликт сторонам отказаться от насилия и перейти к диалогу.

На состоявшемся в июле 2014 года в Женеве заседании Центрального комитета ВСЦ было принято специальное заявление, в котором выражалась озабоченность сложившейся ситуацией и содержался призыв к прекращению огня на Украине, деэскалации военного конфликта, к переводу его в политическую плоскость и соблюдению верховенства закона.

10 октября 2014 года в Москве состоялась моя встреча с д-ром Твейтом, во время которой я поблагодарил его за взвешенную позицию в отношении конфликта на Украине, занятую Всемирным Советом Церквей. В ходе беседы была отмечена важность координации усилий христианских Церквей и международных христианских организаций для умиротворения украинского кризиса.

Члены Архиерейского Собора 2013 года подчеркнули невозможность диалога «с теми конфессиями, которые открыто попирают библейские нравственные нормы, поэтому оправданным было приостановление двусторонних диалогов с теми протестантскими сообществами, которые узаконили “благословение” “однополых союзов” и рукоположение лиц, открыто заявляющих о своей нетрадиционной сексуальной ориентации». В прошлом году наша Церковь была вынуждена приостановить богословский диалог с Евангелическо-лютеранской Церковью Финляндии, поскольку ее руководство избрало неприемлемую для нас позицию в вопросах семейной этики: глава Финской лютеранской Церкви архиепископ Кари Мякинен одобрил принятый 28 ноября 2014 года Парламентом Финляндии закон о придании однополым союзам статуса брака.

Взаимодействие с общественными организациями. Основными сферами взаимодействия Церкви и общества являются забота о духовно-нравственном состоянии народа, сохранение и возрождение культурных традиций, патристическое воспитание, укрепление межнационального и межрелигиозного мира и согласия, нравственная оценка законотворческого процесса, попечение о верующих в условиях непростой экономической и общественной ситуации.

Церковь стремится быть рядом с теми, кому нужна поддержка и помощь, где бы ни находились эти люди. Но это невозможно сделать эффективно, если не налажено сотрудничество с различными структурами общества — политическими партиями, научными, профсоюзными, предпринимательскими, культурными, молодежными и

иными объединениями. Отрадно, что в последнее время нам удастся вовлекать в церковно-общественную работу, в мировоззренческий и этический диалог все большее число общественных ассоциаций и их членов.

Примером взаимоотношений Церкви с различными общественными кругами стала деятельность Всемирного русского народного собора. Являясь уникальной платформой для широкой дискуссии, он работает ради утверждения и проповеди вечных ценностей в современном мире, не смотря ни на какую политическую конъюнктуру.

Собор 2013 года выработал Позицию Русской Православной Церкви по актуальным проблемам экологии. В связи с этим в прошлом сентябре было принято решение о создании Церковно-общественной природоохранной организации. В условиях повышенного внимания к вопросам экологии видится важной популяризация позиции Церкви в данной области, ее участие в экологических программах, инициирование ею собственных экологических проектов.

В 2013–2014 годах при Синодальном отделе по взаимоотношениям Церкви и общества действовал Совет православных общественных объединений, который включает в себя более пятидесяти общественных организаций, 57, если быть точным. За указанный период из 15 организаций, испросивших церковное одобрение своей деятельности, 4 его получили и были включены в Совет, еще 2 организации были приглашены в Совет в качестве кандидатов. Такое положение дел отчасти связано с тем, что не все организации, подающие заявки, имеют на свою деятельность благословение правящего архиерея и тесно взаимодействуют с Церковью. Также это связано с тем, что деятельность некоторых из них имеет лишь региональный характер.

Церковь активно осуществляет свое служение в самых разных сферах. Отрадно отметить развитие церковно-общественных инициатив, которые в последние годы становятся более заметными и разнообразными,

и, что весьма важно, более организованными. Возникает все больше мероприятий и проектов просветительской, гражданской, культурной, патриотической направленности. Часть из них реализуется при поддержке государства и негосударственных фондов.

Полагаю, что рост активности православных общественных объединений является одним из наиболее перспективных направлений церковной деятельности. Уже сегодня организуются большие проекты, например, по созданию епархиальных учреждений, где бы могли находить помощь будущие мамы, оказавшиеся в тяжелой жизненной ситуации. Налаживаются партнерские отношения и на других уровнях. Так, в районных библиотеках открываются отделы православной литературы и проводятся регулярные встречи со священнослужителями. Еще больше идей реализуется на приходах. Здесь организуются и творческие мастерские при воскресных школах, и выпуск просветительской литературы, и спортивные состязания для жителей окрестных домов. Однако, как часто бывает, для воплощения той или иной мечты не хватает денег или оборудования, или поддержки от властей и общественных организаций. И здесь на помощь может прийти Международная грантовая программа «Православная инициатива».

За те почти пять лет, как она стала реализовываться в общецерковном масштабе, финансовую помощь получило около пятисот проектов. Из своих встреч с людьми, занимающимися ими в епархиях, я вижу, как в обществе постепенно изменяется отношение к делу привлечения средств на те или иные проекты. Люди начинают понимать, что если сидеть и ждать, пока кто-то сам их найдет и даст нужную сумму денег, любая, даже самая полезная инициатива может так и не начать воплощаться на практике. Появляется все больше прихожан, которые, противостоя духовной расслабленности и порожденной ею лени, умеют усердно и регулярно трудиться и находить своим начинаниям поддержку. Работа Координационного

комитета по поощрению социальных, образовательных, информационных, культурных и иных инициатив и курируемый им конкурс «Православная инициатива» способствуют тому, чтобы наши приходы адаптировались к реалиям современного общества и научились находить источники для восполнения материальных нужд, внося каждый свой вклад в миссию Церкви в мире.

Церковь, государство, общество в странах канонической ответственности Русской Православной Церкви

В своих отношениях с государством и обществом Церковь стремится к конструктивному взаимодействию и плодотворному сотрудничеству. Да, Церковь, государство и «мир сей» во многом различны. Эти различия обусловлены как приоритетами, так целями и задачами, стоящими перед ними. Предметом забот государства и большинства общественных объединений является, прежде всего земное благоустройство, предметом заботы Церкви — спасение людей для жизни вечной. Поскольку Церковь — богочеловеческий организм, она не должна становиться в подчиненное, зависимое от власти или какой-либо общественной группы положение. Равноправное и равносубъектное сотрудничество — вот та модель, которая доказала свою дееспособность и эффективность в отношениях Церкви с общественными объединениями и светской властью.

Однако неправы те, кто пытаются непременно противопоставить Церковь, общество и государство, трактуя принцип светскости как обоснование якобы непримиримого конфликта или радикального разделения. Разумеется, управленческие структуры Церкви и государства не следует объединять; общественные ассоциации также призваны сохранять некую автономию и от государства, и от церковных институтов. Но люди в Церкви, государстве и обществе в значительной мере одни и те же.

Очевидно, что задача государства состоит в том числе и в том, чтобы охранять, помимо общественного порядка и физического здоровья граждан, моральные устои, заботиться о сохранении семьи, о возрождении культуры, о взаимопонимании между людьми и народами. Церковь со своей стороны также призвана к тому, чтобы поддерживать в обществе приоритет непреходящих нравственных ценностей, хранить вековые традиции, помогать духовно сориентироваться и народу, и власти.

Сегодня мы все сталкиваемся с навязчивым распространением морального релятивизма и одновременно — с этнорелигиозной и политической нетерпимостью, провоцирующей вражду и разделения. Если мы устраним каркас духовных и нравственных ценностей из здания государственности и общественной жизни, то ни государство, ни общество не смогут устоять под натиском упомянутых вызовов. Мы должны ясно осознать это и действовать с учетом данных обстоятельств.

Далее хотел бы перейти к более частным темам взаимоотношений государства, общества и Церкви в странах ее папской ответственности.

Отрадно отметить, что в Российской Федерации успешно развивается церковно-государственный диалог. Продолжается сотрудничество с Администрацией Президента и аппаратом Правительства, Федеральным Собранием, профильными министерствами и ведомствами, региональными органами власти.

Следует признать позитивным новый формат взаимодействия, обусловленный подписанием соглашений о сотрудничестве Русской Православной Церкви и полномочных представительств Президента Российской Федерации в федеральных округах. В настоящий момент подобные соглашения подписаны с представительствами Сибирского и Уральского федеральных округов. В результате происходит сближение позиций епархий и органов светской власти по целому ряду насущных во-

просов. Среди них — гармонизация межнациональных и межрелигиозных отношений, объединение усилий по противодействию деструктивным культам и неоязычеству, взаимодействие в реализации программ социальной помощи, включая поддержку беженцев с Украины, строительство новых храмов и духовно-просветительских центров, поддержка коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока, проведение мероприятий просветительской направленности, например, реализация миссионерских проектов. Во многих регионах между епархиями и различными ведомствами заключаются дополнительные соглашения, касающиеся вопросов образования и духовно-нравственного воспитания, молодежной работы, сохранения культурных ценностей. Следует также отметить полезность совещаний руководства федеральных округов, регионов и различных органов власти с правящими архиереями епархий Русской Церкви. В 2014 году они прошли в Дальневосточном и в Приволжском федеральных округах. В результате были выработаны совместные планы мероприятий общественно значимого характера. Считаю такой формат церковно-государственного взаимодействия весьма перспективным.

В 2013 году внимание Архиерейского Собора было уделено теме теологического образования. В целях его развития в одиннадцати епархиях созданы советы по теологическому образованию. Некоторым епархиям удалось открыть теологические подразделения в светских высших учебных заведениях, что впоследствии будет способствовать решению кадровых вопросов и расширению присутствия Церкви в жизни общества. В России в настоящее время обсуждается тема увеличения бюджетных мест подготовки theologов в светских вузах. Уже достигнута договоренность с Министерством образования и науки Российской Федерации о создании механизма корректировки контрольных цифр, начиная с 2016 года, приема на бюджетные места по теологии. Наблюдение за этим будет вестись специальным

органом при Межрелигиозном совете России. Этот орган пока находится в стадии формирования.

В июле 2013 года Межрелигиозный совет России обратился к Президенту России Владимиру Владимировичу Путину с рядом просьб, касающихся введения теологии в перечень научных специальностей Российской Федерации. Осенью прошлого года состоялся мой разговор с Председателем Правительства России Дмитрием Анатольевичем Медведевым. Несмотря на поддержку Главы государства и Председателя Правительства, до сего дня теология лишь выделена в самостоятельную укрупненную группу специальностей в свободном перечне направлений подготовки и специальностей высшего образования (на уровне бакалавриата, магистратуры и аспирантуры). К сожалению, существует некое сопротивление введению теологии в новый перечень специальностей научных работников Российской Федерации. Однако мы надеемся на скорое и окончательное решение этого наболевшего вопроса.

С целью дальнейшего развития преподавания модуля «Основы православной культуры» в средних общеобразовательных школах, на протяжении 2013–2014 годов сотрудниками Синодального отдела религиозного образования и катехизации на регулярной основе оказывалась различная консультационная и методическая помощь епархиям, совершались выезды специалистов отдела в регионы. В настоящее время во взаимодействии с Министерством образования и науки Российской Федерации решается вопрос о расширении преподавания курса по «Основам религиозных культур и светской этики» с 4 класса на предыдущие и последующие годы обучения. Направлено письмо министру образования и науки Российской Федерации Д.В. Ливанову с предложением организовать преподавание курса во 2, 3 и 4 классах, а также ввести преподавание религиозных культур или светской этики по выбору семьи школьника в 5–9 классах. Надеемся, что это предложение получит поддержку министерства.

Однако даже в случае положительного решения следует понимать, что введение предметов модуля во 2–4 классах станет возможным не ранее 2016–2017 учебного года, а в 5–9 классах — не ранее 2017–2018 учебного года.

Помимо горизонтального расширения курса «Основы религиозных культур и светской этики» в школьной программе важно решить с федеральным Министерством образования вопрос оплаты труда педагогов, занимающихся практической реализацией модулей курса. В настоящее время из бюджета оплачивается ставка только одного педагога, а в случае выбора родителями нескольких модулей директора школ вынуждены самостоятельно изыскивать средства на их реализацию. Такое положение вещей подталкивает руководство школ влиять на выбор родителей с целью ограничения преподавания только одним модулем.

С 2013 года ведется работа по подготовке предложений к концепции нового учебно-методического комплекса по отечественной истории. По итогам работы круглого стола, в котором принимали участие представители традиционных религий России, православных духовных школ, Российского исторического общества и Администрации Президента Российской Федерации, был сформирован пакет предложений в указанную концепцию. В июле 2014 года мною был утвержден ряд поправок, предложенных экспертами Русской Православной Церкви. Подавляющее большинство этих поправок было поддержано разработчиками концепции.

За последние два года динамично развивался процесс передачи в собственность или пользование Церкви имущества религиозного назначения, находящегося в государственной или муниципальной собственности. В ряде субъектов Российской Федерации были приняты необходимые нормативные акты, дабы процедуры, согласно федеральному законодательству, проходили беспрепятственно. На общецерковном уровне для оказания епархиям содействия в данном вопросе начала работу

Служба имущественных отношений при Финансово-хозяйственном управлении Московского Патриархата.

По имущественным и другим вопросам в Российской Федерации был принят целый ряд изменений в законодательстве, касающемся религиозных организаций. Предлагаю ознакомиться с соответствующей информацией в приложении № 2 к моему докладу.

В 2011 году Архиерейским Собором епархиям и синодальным учреждениям был дан ряд поручений, связанных с возрождением института военного духовенства. При имеющихся на данный момент в Вооруженных силах Российской Федерации 247 штатных вакансиях для православного духовенства вакантными остаются 82 должности. В последние полтора года ситуация улучшилась, но нам следует совместно с Министерством обороны продолжить труды в данной области.

За почти пятилетний период своей деятельности Синодальным отделом по взаимодействию с казачеством налажено конструктивное взаимодействие с войсковыми казачьими священниками, а также с казачьим духовенством на местах. К сожалению, войсковые казачьи священники сталкиваются с определенными трудностями, связанными с тем, что каждая из территорий, на которых располагаются войсковые казачьи общества, охватывает несколько регионов и, следовательно, несколько митрополий и епархий. Как следствие, войсковые казачьи священники выполняют свои обязанности на территории не только тех епархий, в клир которых они входят, но и на территории других епархий. При этом некоторые архиереи препятствуют деятельности войсковых казачьих священников или же создают большие ограничения к этой деятельности. Прошу вас, дорогие владыки, с пониманием отнестись к служению казачьих священников и идти им навстречу в возложенном на них послушании.

Во взаимодействии с Федеральной службой исполнения наказаний продолжает прорабатываться вопрос о

введении института тюремного духовенства на постоянной основе. Епархиям нужно активнее заниматься этой работой. В декабре 2014 года Государственной Думой Российской Федерации принят правительственный законопроект, позволяющий заключенным встречаться со священнослужителями наедине и вне пределов слышимости третьих лиц. Он также прописывает порядок взаимодействия органов уголовно-исполнительной системы с зарегистрированными в установленном порядке религиозными организациями и уточняет порядок проведения встреч со священнослужителями для различных категорий осужденных.

Хотел бы отметить активную работу Межрелигиозного совета России. Важной вехой его деятельности в 2013–2014 годах стала организация религиозных центров в период проведения зимних Олимпийских и Паралимпийских игр в Сочи. В молитвенных помещениях было налажено ежедневное дежурство в общей сложности более 100 духовных наставников и молодых волонтеров из традиционных религиозных общин России. Посетителям молитвенных помещений демонстрировались видеофильмы, раздавались брошюры о мировых религиях на русском и английском языках, иллюстрированный справочник о Православии. Духовное окормление спортсменов и гостей олимпиады, обращавшихся в религиозные центры, осуществляли, в частности, 9 православных священников.

Наконец отмечу, что некоторые церковные организации стали участвовать в различных грантовых программах, реализуемых Российским государством. Как сообщил Синодальный отдел по взаимоотношениям Церкви и общества, в 2013 году финансирование получили 22 проекта на сумму чуть более 64 миллионов рублей, а в 2014 году около 40 проектов на сумму более 110 миллионов рублей. Это хорошая возможность для осуществления социально значимых инициатив нашей Церкви, и мы будем продолжать развивать это направление.

Отдельно следует сказать об особом внимании Президента и органов государственной власти *Украины* к организации траурных мероприятий в связи с кончиной Блаженнейшего митрополита Киевского и всея Украины Владимира, а также с проведением Собора архипастырей Украинской Православной Церкви.

В октябре 2014 года на встрече с представителями Всеукраинского Совета Церквей и религиозных организаций премьер-министр Украины заявил, что для учащихся общеобразовательных школ, начиная с 5 класса, будет введен курс «духовного воспитания». При этом по желанию родителей или лиц, их заменяющих, школа может взаимодействовать с религиозными организациями с целью внедрения духовно-моральных ценностей в учебно-воспитательный процесс. Обучение детей в рамках этого курса предполагается вести на основе выбора родителей. Наряду с этим Верховная Рада Украины приняла закон «О высшем образовании», согласно которому высшим духовным учебным заведениям предоставляется право выдачи дипломов государственного образца.

В этом же году Кабинет министров Украины принял постановление об учреждении службы военного духовенства (капелланской службы) в Вооруженных Силах Украины. Впрочем, к сожалению, при формировании этой структуры приоритет отдается отнюдь не канонической Православной Церкви.

Одновременно нельзя не констатировать, что сегодня на Украине в сфере церковно-государственных отношений есть ряд проблем, решения которых активно добивается Украинская Православная Церковь.

С начала 2014 года активизировалась деятельность раскольников, в частности, так называемого Киевского Патриархата, представители которого, как я уже упоминал выше, захватывают или пытаются захватить храмы канонической Православной Церкви. На сегодня это главная угроза и без того хрупкому межрелигиозному миру на

Украине. Обращения со стороны Украинской Православной Церкви по этому поводу к органам государственной власти и местного самоуправления, к сожалению, не всегда приводят к решению проблем.

На том же упомянутом мною заседании Всеукраинского Совета Церквей и религиозных организаций премьер-министр Украины дал указание органам государственной власти всех уровней препятствовать обострению межконфессиональных отношений, включая захват культовых сооружений. С этой целью при Министерстве культуры Украины создана рабочая группа по вопросам урегулирования актуальных межцерковных конфликтов. Надеюсь на ее эффективную работу.

Другой проблемой церковно-государственных отношений в Украинском государстве остается вопрос возвращения церковной собственности. Украинская Православная Церковь призывает государство принять законодательные акты о моратории на приватизацию бывшего церковного имущества и о возвращении церковного имущества приходским общинам.

В *Республике Беларусь* между Церковью и государством сохраняются конструктивные, взаимоуважительные отношения. Расширяется нормативно-правовая база этих отношений. Белорусский Экзархат своими усилиями содействует укреплению духовных и культурных связей между братскими народами, сохранению традиционных ценностей. Диалог с органами власти общегосударственного и регионального уровня подкрепляется заключением соглашений о взаимодействии. На сегодня число таких соглашений с различными ведомствами достигло пятнадцати.

Несмотря на значительные позитивные результаты церковно-государственного диалога, приходится с сожалением констатировать, что до сих пор остается нерешенным вопрос о включении преподавания основ нравственности в сетку школьной программы.

Развитию церковно-государственного и церковно-общественного взаимодействия способствует деятельность Координационного совета по разработке и реализации совместных программ сотрудничества между органами государственного управления и Белорусской Православной Церковью. В состав совета входят председатели синодальных отделов Белорусского Экзархата, представители министерств и ведомств, органов республиканского и регионального управления. Надеемся на продолжение плодотворного взаимоотношения Церкви и государства, в том числе в рамках этого Координационного совета.

В сфере церковно-государственных отношений в *Республике Молдова* необходимо отметить поддержку органами государственной власти благого дела восстановления многих православных храмов, среди которых есть памятники архитектуры. Развивается церковно-государственное сотрудничество в социальной и культурной областях, укрепляется взаимодействие с Вооруженными Силами, полицией и пенитенциарными учреждениями.

Несмотря на достигнутые положительные результаты, Православная Церковь Молдовы обеспокоена попытками узаконить проведение общественных мероприятий сексуальных меньшинств и внесением изменений в Закон о культах, в соответствии с которым Православная Церковь Молдовы приравнивается к любой другой религиозной организации, принижается ее созидаящая и духовно-культурная роль в историческом становлении молдавского народа. Принимая во внимание серьезность ситуации, Синод Православной Церкви Молдовы в течение прошедшего года несколько раз созывался для проведения внеочередных заседаний, в ходе которых была выражена единая позиция по осуждению попыток деморализации молдавского общества.

В *Латвийской Республике* наблюдается усиление негативного отношения к Церкви со стороны некоторых политических кругов. Впрочем, хотел бы отметить, что государство не забывает многолетний опыт конструктивного

диалога с Латвийской Православной Церковью и придерживается традиции уважительного отношения к ней. На должном уровне реализуются положения уникального для европейского пространства Закона о Латвийской Православной Церкви, принятого в 2008 году. Церковь имеет возможность работать с русскоязычным населением, с общественными организациями. Однако ряд культурных и просветительских церковно-общественных инициатив не получают должного развития и реализации. На этом фоне межрелигиозное и межконфессиональное сотрудничество может стать продуктивной мерой поддержки нравственных норм в обществе.

Взаимоотношения Церкви и государства в *Литовской Республике* можно охарактеризовать как вполне положительные. Православная Церковь Литвы является исторической и пользуется всеми правами, определенными Конституцией страны, наряду с другими историческими религиями и деноминациями. Глава епархии и его представители регулярно приглашаются к участию в мероприятиях, посвященных различным событиям. Мнение православных граждан учитывается при разработке законов, связанных с культурными и просветительскими вопросами. Из государственного бюджета ежегодно выделяются средства на поддержание жизнедеятельности Церкви. На уровне местных администраций также есть примеры помощи в деле сохранения церковного наследия и поддержки жизни общин. В сфере церковно-общественных отношений в Литве наблюдается умеренный прогресс. Особо следует отметить рост церковного участия в жизни диаспор.

В *Эстонской Республике* взаимоотношения Церкви и власти развиваются весьма сдержанно. До сих пор в некоторых политических кругах сохраняется предубеждение, что Эстонская Православная Церковь Московского Патриархата может представлять угрозу для государственности. Ввиду избранного политиками курса на позиционное уда-

ление от России нуждам Эстонской Православной Церкви не уделяется должного внимания со стороны высших светских властей. Вследствие этого почти без изменений на протяжении многих лет сохраняется ситуация с передачей Церкви ее собственности. Сложившееся положение отчасти обусловлено позицией руководства Константинопольского Патриархата, не дающего согласия на возвращение храмов Московскому Патриархату.

Впрочем, на муниципальном уровне с властями выстраиваются конструктивные взаимоотношения. Находившиеся в ведении самоуправлений церковные здания постепенно возвращаются приходам. Со стороны самоуправлений оказывается содействие в реализации социальных, благотворительных, культурных и иных инициатив Церкви. Стоит отметить, что многие церковные здания признаны культурным наследием Эстонии, поэтому часть из них реставрируется за счет различных государственных программ.

Учитывая значительное число православных верующих Эстонии, принадлежащих к Московскому Патриархату, власти приглашают Церковь к сотрудничеству в различных социальных и благотворительных проектах. При этом мероприятия, инициированные Церковью, поддерживаются высшей властью лишь в самых редких случаях.

Церковь имеет возможность окормления учебных, медицинских и исправительных учреждений. В Эстонии создан институт военных капелланов, однако из-за высоких требований к уровню знания эстонского языка преимущественно русскоязычное духовенство Эстонской Церкви не имеет возможности широкого представительства в армейских соединениях.

В *Республике Казахстан* достигнут высокий уровень церковно-государственного и межрелигиозного взаимодействия. Законодательство страны в полной мере обеспечивает защиту от распространения на ее территориях радикальных религиозных течений. Признанные госу-

дарством религиозные организации осуществляют свою деятельность в соответствии с Законом «О религиозной деятельности и религиозных объединениях». Следует отметить, что Православие и ислам ханафитского направления являются традиционными религиями в Казахстане.

При этом контроль государства за миссионерской деятельностью в учебных заведениях, армии, пенитенциарной системе, организациях социальной направленности и больницах не позволяет совершать при них полноценное служение. Пациенты клиник, лица, проживающие в домах престарелых, и заключенные, тем не менее, не лишены возможности общения со священнослужителями признанных религиозных организаций.

В условиях опасности распространения религиозного экстремизма органы государственной власти проводят взвешенную политику противодействия ему, в том числе путем ограничений деятельности отдельных религиозных организаций, что находит понимание у традиционных общин.

Произошли некоторые структурные изменения в органах государственной власти Казахстана. Ранее существовавшее Агентство по делам религий преобразовано в комитет при Министерстве культуры и спорта, наделенный контрольными функциями. Цели структуры остались прежними. Постоянное и конструктивное взаимодействие Митрополичьего округа в Казахстане с образованным комитетом сохраняет свою актуальность.

В рамках Таможенного Союза и дальнейшей евразийской интеграции видится необходимым широкий церковно-общественный диалог в стране. Полагаю, что это благотворно скажется, в том числе, на стабилизации миграционного оттока из Казахстана русскоязычных граждан.

Церковно-государственные отношения в *Азербайджанской Республике* осуществляются на достаточно высоком уровне. Между Церковью и государственной властью сложилось конструктивное сотрудничество, о

чем убедительно свидетельствуют факты передачи Бакинской епархии православных храмов. Показательно, что направленное против религиозного экстремизма законодательство Азербайджана серьезно затрудняет деятельность псевдоисламских и иных деструктивных сект.

Поддерживаются дружеские отношения с Управлением мусульман Кавказа. Значительное содействие Церкви оказывается лично его председателем шейх-уль-исламом Аллахшукюром Паша-заде. Некоторые трудности возникают на уровне взаимодействия с местными органами государственной власти при реализации предлагаемых Церковью инициатив. Надеюсь, что и здесь вскоре произойдут положительные изменения.

В *Республике Узбекистан* действующий закон «О свободе совести и религиозных организациях» не накладывает каких-либо серьезных ограничений на церковную деятельность. Однако следует заметить, что он не предусматривает создания общеобразовательных религиозных школ и ведения миссионерской деятельности. За последние годы Православная Церковь в стране упрочила свои позиции и продолжает развивать совместную деятельность с различными сообществами, с российским, украинским, белорусским посольствами и республиканскими культурными центрами — так, за прошлый год было проведено почти 150 совместных мероприятий. Значительную поддержку оказывает Россотрудничество. Заметно укрепляется приходская инфраструктура, расширяется внебогослужебная деятельность.

Совместно с Комитетом по делам религий при Кабинете министров Республики Узбекистан проводятся лекции для студентов высших и средних специальных учебных заведений, направленные на профилактику религиозного и сектантского экстремизма в среде молодежи.

Относительно положения Церкви в *Кыргызской Республике* следует отметить, что Православие наряду с суннитским исламом воспринимается как исторически устоявшаяся религия.

Отмечается заметное потепление отношений между высшими органами государственной власти и Церковью. За небольшой период существования епархией был накоплен положительный опыт проведения общественно значимых мероприятий разного уровня. Закрепить этот опыт, вне сомнения, поможет дальнейшее развитие церковно-государственного взаимодействия.

В *Республике Таджикистан* продолжают успешно развиваться отношения между государством и Церковью. Регулярные контакты органов власти и епархии позволяют с уверенностью говорить об устойчивом положении Церкви в стране. Дано согласие городских властей Душанбе на предоставление участка земли под строительство кафедрального собора. Для дальнейшего развития приходской жизни необходима поддержка не только высших государственных властей, но и региональных руководителей. Особый потенциал епархии заключается в развитии приходского образования.

Зарегистрированным религиозным организациям, к числу которых относятся приходы Русской Православной Церкви, на основании Закона Республики Таджикистан «О свободе совести и религиозных объединениях» предоставляется право производства, импортирования и распространения религиозной литературы, иных предметов и материалов религиозного назначения. Остается важным сохранение добрососедских отношений между титульной нацией и русскоязычным населением, чему, несомненно, может содействовать деятельность Душанбинской епархии.

Положение Церкви в *Республике Туркменистан* регулируется Законом «О свободе вероисповедания и религиозных организациях», который дает основания для полноценной деятельности церковных учреждений на территории страны. Несомненным достижением является создание духовно-просветительских центров при храмах в Ашхабаде и других городах.

К сожалению, представителям Патриаршего благочиния сегодня не по всем вопросам, связанным с устроением церковной жизни, удается найти понимание у государственных властей. Так, остаются безответными запросы о возвращении храмовых зданий. К сожалению, за последние два года усугубилась негативная ситуация, заложниками которой стали жители страны, имеющие двойное гражданство. Со стороны некоторых органов власти к так называемым бипатридам нередко формируется явно выраженное предосудительное отношение. Остается весьма сложным вопрос о въезде в Туркменистан священнослужителей, прибывающих из-за рубежа. Зачастую въезд оказывается затруднительным.

Надо отметить, что в целом мы с пониманием относимся к сдержанной политике стран Центральной Азии в отношении религиозных влияний из-за рубежа, ибо понимаем, что бесконтрольное развитие ситуации может привести к резкому росту числа адептов экстремистских и сектантских образований, и как результат — к тотальной дестабилизации положения в странах региона, к возможному захвату власти и кровопролитию. Впрочем, хочется надеяться, что при осуществлении вполне резонных ограничительных мер будет проводиться ясное различие между деструктивными религиозными образованиями и общинами, положительно зарекомендовавшими себя в течение веков.

Таков краткий обзор церковно-государственных и церковно-общественных отношений в странах, на территории которых Русская Православная Церковь, Богу содействующу, осуществляет свою спасительную миссию.

* * *

Завершая свое выступление, хотел бы обратиться ко всем вам, дорогие Владыки, со словами благодарности за понесенные усердные труды, а также за молитвенную поддержку, без которой служение Предстоятеля Церкви было бы невозможно. С особой силой я это ощутил вчера,

когда мы «единем усты и едином сердцем» совершали Божественную литургию в Кафедральном соборном Храме Христа Спасителя.

В сей же день, когда «благодатью и изволением Святого Духа» (Деян. 15:28) Преосвященные архипастыри единой Русской Православной Церкви, канонически и духовно объединяющей народ Божий различных стран и континентов, собрались вкупе в Первопрестольном граде Москве для участия в работе Архиерейского Совещания, я приветствую всех вас и молитвенно желаю, чтобы в духе братской любви сообща потрудились мы «к вящей славе Божией», а верным чадам церковным единого духовного пространства Московского Патриархата — на пользу.

Ныне, оглядывая мысленным взором мимошедшее время, мы благодарим Пастыреначальника и Совершителя нашего спасения Господа Иисуса Христа «за вся, яже о нас бывшая»: за годы служения и духовного возрождения, за радость пребывания в лоне Святой Церкви и обретения ищущих спасения душ человеческих, за дар молитвенного общения и хранения церковного единства.

Одному Богу ведомо, сколько было сделано и пережито Церковью за это насыщенное многими событиями и свершениями время. Очевидно главное: все было подчинено двуединой цели — служению Богу и людям. Как и всегда Церковь по-матерински откликалась на вопрошания современников, обращенные к Ней, стремилась дать на них исчерпывающие ответы, сообразуясь с наставлением апостола Петра: «Будьте всегда готовы всякому, требующему у вас отчета в вашем уповании, дать ответ с кротостью и благоговением» (1 Пет. 3:15).

Отрадно видеть, сколь щедро Господь изливает ныне Свои милости на всю Полноту Русской Православной Церкви и на вас, собратья-архипастыри, с любовью и усердием совершающих свое высокое служение, неустанно прилагающих усилия к тому, чтобы по слову апостола Павла, «для всех быть всем, чтобы спасти по крайней мере некоторых» (1 Кор. 9:22).

Миссия Церкви была нелегка во все времена. Но со дня Пятидесятницы и поныне силою, действием и наитием Святого Духа Она неизменно благовествует правду о Христе Распятом и Воскресшем «даже до края земли» (Деян. 1:8).

Испрашивая благословение Божие на начало работы нынешнего Совещания, призываю каждого из вас внести свою посильную лепту в благое дело общецерковного свидетельства о Том, Кто есть «Путь, и Истина, и Жизнь» (Ин. 14:6). Да будут наши совместные труды благоприятны перед Богом и полезны для Единой, Святой, Соборной и Апостольской Церкви.

Приложение I

Текущие взаимоотношения с Поместными Православными Церквями и Патриаршие визиты в страны дальнего зарубежья

Блаженнейший Патриарх Иерусалимский Феофил в мае 2013 года совершил мирный визит в Русскую Православную Церковь. Его Блаженство принял участие в мероприятиях по случаю празднования Дней славянской письменности и культуры, посетил святые места Санкт-Петербурга и совершил паломничество на Валаам.

С 10 по 15 мая 2013 года прошел визит Предстоятеля Русской Православной Церкви в *Китай*. Это было первое в истории страны посещение ее Патриархом Московским и всея Руси. В ходе пребывания в Китае состоялись встречи с Председателем Китайской Народной Республики Си Цзиньпином, религиозными деятелями Китая, директором Государственного управления Китайской Народной Республики по делам религий Ван Цзоанем, руководством провинции Хэйлунцзян и города Шанхая. Были совершены три Божественные литургии, которые собрали большое количество верующих: на территории Посольства Российской Федерации, в Покровском храме города Харбин, в здании бывшего кафедрального собора Шанхая в честь

иконы Божией Матери «Споручница грешных», где священнослужителям Русской Православной Церкви сослужили клирики Китайской Автономной Православной Церкви иерей Михаил Ван и протоиерей Евангел Лу.

В июне 2013 года прошел Патриарший визит в пределы *Элладской Православной Церкви*. Состоялись беседа и сослужение с Блаженнейшим Архиепископом Иеронимом, встречи с Президентом и премьер-министром страны, общественными и политическими деятелями. Отдельно следует отметить состоявшуюся встречу с многочисленной русскоязычной общиной Афин. Следуя сложившейся традиции, посещение Греции было завершено паломничеством на Святую Гору Афон.

Важной вехой в развитии отношений с братскими Поместными Православными Церквами стало участие их Предстоятелей и представителей в торжествах по случаю 1025-летия Крещения Руси 24–30 июля 2013 года. На празднование, в частности, прибыли Предстоятели Александрийской, Иерусалимской, Грузинской, Сербской, Болгарской, Кипрской, Польской Православных Церквей и Православной Церкви в Америке. Главы и представители Православных Церквей приняли совместное заявление, главной темой которого является положение христиан на Ближнем Востоке. На встрече глав делегаций Поместных Церквей с В.В. Путиным в Кремле 25 июля 2013 года текст заявления был передан Патриархом Кириллом от лица присутствующих руководителю Российского государства. Главы делегаций также имели встречи с Президентами Украины и Беларуси.

16–23 июля 2013 года *Святейший Патриарх Сербский Ириней* посетил Русскую Православную Церковь с мирным визитом и участвовал в торжествах по случаю 1025-летия Крещения Руси в Москве, Киеве и Минске. Посещение Патриархом Сербским святынь Москвы, Санкт-Петербурга, Киева и Минска, совместная молитва и братское общение Предстоятелей Русской и Сербской Православных Церквей стали весомым вкладом в развитие многовековых братских отношений между нашими Церквами.

4–7 октября 2013 года вместе с Предстоятелями других Поместных Православных Церквей Святейший Патриарх Кирилл участвовал в торжествах по случаю 1700-летия Миланского эдикта в сербском городе Нише, а также в освящении собора Воскресения Христова в столице Черногории Подгорице. Совместное празднование великой исторической даты Предстоятелями Поместных Православных Церквей явило миру единство мирового Православия и имело большое значение для поддержки канонического Православия в Черногории.

14–16 ноября 2014 года состоялся Патриарший мирный визит в *Сербскую Православную Церковь*, в ходе которого была отдана дань памяти жертвам Первой мировой войны в связи с отмечавшимся 100-летием ее начала. В Белграде Святейший Патриарх Кирилл вместе со Святейшим Патриархом Сербским Иринеем освятили воссозданный Русский некрополь — крупнейшее в Европе захоронение русских воинов, погибших на фронтах Великой войны. Особую значимость имело открытие памятника императору-страстотерпцу Николаю II в центре сербской столицы, который Святейший Патриарх Кирилл освятил в присутствии Патриарха Иринея и Президента Сербии. В 2013–2014 годах Русская Православная Церковь неоднократно оказывала Сербской Православной Церкви братскую поддержку и помощь в испытаниях, выпавших на долю сербского народа. По благословению Патриарха Кирилла в монастырях и епархиях Русской Православной Церкви осуществлялся сбор помощи на нужды православных христиан Косова и Метохии, а также пострадавших в результате катастрофического наводнения на Западных Балканах в мае-июне 2014 года.

24 февраля 2013 года был избран новый *Предстоятель Болгарской Православной Церкви* Святейший Патриарх Неофит. 23–30 мая 2014 года Патриарх Неофит совершил мирный визит в пределы Русской Православной Церкви, в ходе которого посетил святыни Москвы и Санкт-Петербурга. Предстоятели Русской и Болгарской Православных Церквей возглавили торжества по случаю

Дней славянской письменности и культуры. В Москве Святейший Патриарх Неофит освятил закладной камень храма в честь святителя Московского Киприана. 27–30 ноября 2014 года Патриарх Неофит возглавил торжества по случаю 100-летия освящения храма Подворья Русской Православной Церкви в Софии, которое, как и Подворье Болгарской Православной Церкви в Москве, играет важную роль в упрочении связей между Русской и Болгарской Православными Церквами.

11 января 2014 года Поместный Собор Православной Церкви Чешских земель и Словакии избрал ее новым Предстоятелем архиепископа Прешовского Ростислава. В условиях, когда Константинопольский Патриархат не признал избрания нового Предстоятеля, Русская Православная поддержала свою Церковь-Дочь и направила на торжества по случаю интронизации Митрополита Ростислава официальную делегацию. Патриарх Кирилл поздравил Митрополита Ростислава с восшествием на Митрополичий Престол Чешских земель и Словакии.

Приложение II

Юридические изменения для епархий в Российской Федерации

За прошедший период удалось достичь ряда улучшений в сфере правовой регламентации деятельности религиозных организаций. Так, в Земельном кодексе Российской Федерации сохранены нормы бесплатного предоставления в собственность либо безвозмездное пользование религиозным организациям земельных участков, находящихся в государственной или муниципальной собственности и необходимых для эксплуатации объектов религиозного либо благотворительного назначения. Земельные участки будут передаваться религиозным организациям в собственность или безвозмездное пользование без проведения торгов. В кодекс включена также норма, наделяющая субъекты Федерации правом принимать законодательные акты о бесплатной передаче

в собственность религиозных организаций земельных участков, предоставленных им на праве постоянного (бессрочного) пользования для сельскохозяйственного производства. Согласно новой редакции кодекса, земельные участки, находящиеся в государственной или муниципальной собственности, будут предоставляться в безвозмездное пользование религиозным организациям для строительства зданий, сооружений религиозного или благотворительного назначения на срок до десяти лет. Конкретные сроки пользования будут устанавливаться по заявлению религиозных организаций.

Ведется работа по корректировке Федерального закона «Об объектах культурного наследия народов Российской Федерации». С принятием новой редакции закона становится возможным федеральное, региональное и муниципальное финансирование работ по сохранению объектов культурного наследия, находящихся в собственности религиозных организаций. Инициирована разработка подзаконных актов, определяющих порядок федерального финансирования таких работ. Новая редакция закона предусматривает такую разновидность достопримечательных мест как «религиозно-исторические места». Режим религиозно-исторического места позволит рассматривать в качестве единого целого крупные историко-культурные и природные комплексы Троице-Сергиевой лавры, Соловецкого, Валаамского, Ново-Иерусалимского монастырей и т.д. Во взаимодействии с Минкультуры России планируется разработка подзаконных актов, определяющих особенности религиозно-исторических мест.

Минюстом России во взаимодействии с представителями Церкви разработан проект федерального закона, согласно которому отчеты в органы юстиции, в том числе в части расходования полученных пожертвований и иных денежных средств, будут сдавать только те религиозные организации, которые финансируются из иностранных и международных источников. Остальные религиозные организации будут освобождены от обязанности сдавать отчетность в органы юстиции. Финансово-хозяйственная деятельность религиозных организаций будет проверяться

органами юстиции только в том случае, если данные религиозные организации имеют зарубежное финансирование или если есть серьезные основания подозревать их в экстремистской и иной противоправной деятельности.

Ряд изменений, внесенных в статью 16-ю Федерального закона «О свободе совести и о религиозных объединениях», уточняет случаи, когда для проведения религиозных обрядов не требуется предварительное уведомление властей в порядке, установленном Федеральным законом «О собраниях, митингах, демонстрациях, шествиях и пикетированиях».

В минувшем году была отклонена инициатива по внесению корректив в Федеральный закон «О передаче религиозным организациям имущества религиозного назначения, находящегося в государственной или муниципальной собственности», предполагавшая расширение перечня оснований для отказа в передаче указанного имущества.

БОГОСЛОВИЕ

Митрополит Волоколамский Иларион

ПРИМАТ И СОБОРНОСТЬ С ПРАВОСЛАВНОЙ ТОЧКИ ЗРЕНИЯ*

Сегодня я хотел бы поговорить о соборности и примате. Эта тема в последние годы приобрела особую актуальность благодаря работе Смешанной международной комиссии по богословскому диалогу между Православной Церковью и Римско-Католической Церковью. Вопрос этот представляет важность и для межправославных отношений, особенно в контексте подготовки к Великому и Святому Собору Православной Церкви. Особенно же он актуален в свете того, как сейчас в Православной Церкви осуществляется первенство на вселенском уровне. В результате сложившейся ситуации иерархи и богословы Православной Церкви в Америке не принимают участия ни в православно-католическом диалоге, ни в подготовке к Всеправославному Собору.

Позвольте мне начать с разъяснения используемых терминов. Английский термин *synodality*, или *conciliarity*, является переводом русского слова «соборность», которое, в свою очередь, представляет собой неологизм XIX века, созданный славянофилами Киреевским и Хомяковым

*Доклад председателя Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата на Академической конвокации в Свято-Владимирской духовной семинарии в Нью-Йорке (8 ноября 2014 г., США).

для обозначения общения верующих всего мира в лоне единой Церкви. В общении этом принимают участие и живые, и мертвые. Согласно Киреевскому, «вся совокупность христиан всех веков, настоящего и прошедших, составляет одно неделимое, вечно для нее живущее собрание верных, связанных единством сознания столько же, сколько общением молитвы»¹.

В более узком значении термин «соборность» происходит от слова «собор, совет» (*synodos* по-гречески, *concilium* по-латыни) и означает «собрание епископов, несущих определенную ответственность». Так объясняет этот термин спорный Равеннский документ Смешанной комиссии по православно-католическому диалогу². В документе утверждается, что «соборный аспект жизни Церкви является частью ее глубинной природы» и «находится на трех уровнях церковного общения — местном, региональном и вселенском: на местном уровне епархии он вверен епископу, на региональном — группе поместных Церквей с их епископами, которые «признают первого среди них» (Апостольское правило 34), и на вселенском уровне, где первые (*protoi*) в различных регионах вместе со всеми епископами соработают в том, что касается церковной полноты. И на этом уровне *protoi* должны признавать первого среди них»³.

Термин «первенство» в этом контексте указывает на лидерство одного человека, имеющего определенный иерархический ранг на каждом из трех вышеупомянутых уровней. В Равеннском документе утверждается, что «первенство и соборность взаимозависимы»⁴. Согласно этому документу, «в истории Востока и Запада, по крайней мере до IX века, признавался ряд прерогатив — всегда в контексте соборности в соответствии с условиями времени для протоса или главы на каждом установленном церковном уровне: на местном для епископа как протоса своей епархии по отношению к своим пресвитерам и народу; на региональном уровне для протоса каждой митрополии по отношению к епископам своей провинции, и для протоса

каждого из пяти патриархатов в отношении митрополий каждого округа; и на вселенском уровне для епископа Римского как протоса среди патриархов»⁵.

В Равеннском документе нет упоминаний о различиях в экклезиологии между православными и католиками; в этом отношении документ вводит читателей в заблуждение. В тексте говорится о том, как с точки зрения управления организована Церковь в западной и восточной традициях, однако не упоминается о том, что мы имеем дело с двумя разными моделями церковного управления: централизованной, основанной на понимании вселенской юрисдикции папы, и децентрализованной, основанной на понятии общения автокефальных поместных Церквей.

В Равеннском документе делается попытка представить церковные структуры двух традиций как практически идентичные на всех трех уровнях. Если на местном (епархиальном) уровне действительно существует много сходных черт, то в том, как церковные структуры формируются на региональном и вселенском уровнях, между Востоком и Западом существует огромная разница. В православной традиции на региональном уровне, или скорее на уровне автокефальной Церкви, есть синод и предстоятель, обладающие ясными прерогативами. В Католической Церкви примата на региональном уровне нет. Кто, например, является первенствующим в Католической Церкви Польши? Митрополит Гнезненский, который носит почетный титул «примаса», однако не исполняет никаких функций примаса? Или председатель Епископской конференции, который сменяется каждые четыре года? Возможно, это один из старейших кардиналов? Появившиеся сравнительно недавно католические Епископские конференции лишь с большой натяжкой можно сравнивать с Синодами Поместных Православных Церквей.

По сути, в Католической Церкви есть лишь один примат — примат папы. Предполагается, что этот примат установлен *jure divino* и восходит непосредственно к при-

мату святого апостола Петра в коллегии апостолов. Именно папа утверждает решения соборов как региональных, так и вселенских, дает согласие на каждое назначение епископа и является воплощением полноты церковной власти. Никогда такого рода примата не существовало в православной традиции: в ней лишь существует установленный порядок (диптих), в соответствии с которым один из предстоятелей занимает первенствующее положение.

Ни одно из этих очевидных различий не упомянуто в Равеннском документе, принятом в 2007 году не на основании консенсуса и в отсутствие делегации Русской Православной Церкви. Документ не учел критических замечаний, которые представители Московского Патриархата высказывали в ходе диалога при подготовке текста. После заседания в Равенне Смешанная комиссия по православно-католическому диалогу продолжила изучение темы соборности и примата на пленарных заседаниях в Вене в 2010 году и в Аммане в 2014 году, а также в ходе нескольких встреч Координационного и Редакционного комитетов в период с 2008 по 2013 год. Посвятив этому вопросу семь лет, Комиссия так пока и не смогла представить документ, который удовлетворил бы всех ее членов.

Комиссия пыталась подойти к вопросу о первенстве как с исторической, так и с богословской точек зрения. В частности, была сделана попытка рассмотреть вопрос о примате в контексте тринитарного богословия. Утверждалось, что Святая Троица является образом и примата, и соборности, так как в ней есть и монархия Бога Отца, и общение трех Божественных Лиц: Отца, Сына и Святого Духа. Некоторые богословы зашли так далеко, что настаивали на существовании «иерархии» среди трех Лиц. Поддержку своим идеям они нашли в отдельных отрывках из творений святителя Василия Великого, который говорит о *taxis* (порядке) внутри Троицы. Утверждалось, что этот порядок, или иерархия, должен отражаться и в административной структуре Церкви на трех уровнях: местном, региональном и вселенском.

Когда речь шла о местном уровне, ссылались на труды святого Игнатия Антиохийского, в которых он якобы подтверждает эти идеи. Так, в известном отрывке говорится: «Все последуйте епископу, как Иисус Христос — Отцу, а пресвитерству, как апостолам. Дьяконов же почитайте как заповедь Божию»⁶. Епархиальный епископ сравнивается с Богом Отцом, и святой Игнатий Богоносец призывает верующих быть послушными епископу подобно тому, как Иисус был послушен Своему Отцу. Однако основная идея святого Игнатия Антиохийского явно не относилась к области богословских размышлений, и он не пытался перенести тринитарную модель на местный уровень церковного управления (в этом отрывке нет упоминания о Святом Духе). Его волновал вопрос церковного порядка, и он настаивал на том, что епископ занимает центральное положение в местной Церкви.

Сравнение с тринитарной моделью становится еще менее убедительным, когда мы переходим от епархиального уровня к тому, что Равеннский документ называет «региональным уровнем» (группе епархий под управлением одного митрополита или патриарха). Взаимодействие митрополита (или патриарха) и его собратьев-епископов описывается в 34-м Апостольском правиле: «Епископам всякого народа (*ethnos*) подобает знать первого (*protos*) в них, и признавать его как главу (*kephale*), и ничего превышающего их власть не творить без его рассуждения (*gnome*): творить же каждому только то, что касается до его епархии (*paroikia*) и до мест, к ней принадлежащих. Но и первый (*protos*) ничего да не творит без рассуждения всех. Ибо так будет единомыслие (*homonoia*), и прославится Бог о Господе во Святом Духе, Отец, Сын и Святой Дух».

Некоторые на основании этого славословия Троицы доказывали, что административная структура Церкви на региональном уровне тоже отражает (или должна отражать) общение между божественными Лицами Троицы. Текст этого правила, однако, вовсе не допускает такого сравнения: скорее, речь идет о согласии, или гармонии,

которая царит между тремя Ипостасями Троицы, Которая выступает здесь в качестве примера, которому должны следовать епископы на региональном уровне. Что касается самого восхваления Троицы, то оно похоже на многие другие хвалебные гимны, которыми завершаются канонические, догматические и литургические тексты, и, конечно, не предназначалось для того, чтобы проводить прямые параллели между Ипостасями Святой Троицы и рангами церковной иерархии.

В XV веке великий реформатор монашества преподобный Сергей Радонежский посвятил основанный им монастырь Святой Троице, используя образ общения трех божественных Ипостасей в качестве модели единства и согласия для своего монашеского братства. Один из учеников Сергея Радонежского, преподобный Андрей Рублев, написал знаменитую икону, ставшую классическим примером иконографического воплощения важного нравственно-богословского понятия. В отличие от большинства других икон, этот образ не имеет отношения к литургической гимнографии. Изображение следует традиционной схеме, известной с древних времен (в частности, со времени создания в V в. мозаик в Равенне), согласно которой три путника, явившиеся Аврааму, символизируют Святую Троицу и изображаются в виде Ангелов, один из которых всегда помещается в центре композиции.

В более ранней иконографии сидящий в центре Ангел обычно ассоциировался с Богом Сыном, в то время как в двух других фигурах видели сопровождавших Его Ангелов. На иконе Рублева центральная фигура тоже, вероятнее всего, отождествляется с Богом Сыном, однако две другие фигуры, как представляется, символизируют два других Лица Троицы. Современные ученые расходятся во мнениях относительно центральной фигуры: некоторые склонны отождествлять ее с Отцом, основываясь на предположении о том, что первое Лицо Троицы должно занимать центральное место в композиции.

Мне кажется, что преподобный Андрей Рублев намеренно не разъясняет нам, какая фигура символизирует какое Лицо Троицы. Его икона удивительным образом раскрывает тайну триединства, не вдаваясь при этом в детали. На этой прекрасной иконе изображено согласие Лиц Святой Троицы, а не «структура» Триединого Бога, Который, будучи простым и неделимым, несомненно, внутри Себя не имеет ни структуры, ни делений.

Соборность, существующая в Церкви и особенно выражающаяся в институте синодов или соборов, действительно сравнима с гармонией и согласием, царящими в общении между Лицами Святой Троицы. Не следует, однако, идти дальше в попытках провести параллели между человеческими церковными структурами и божественным тринитарным общением. Не должно также объяснять взаимосвязь между приматом и соборностью в Церкви, используя тринитарные аналогии и в связи с этим ссылаться на «первенство» Отца в отношении Сына и Святого Духа.

В Равеннском документе говорится о трех уровнях церковного управления и подразумевается, что то, что верно для одного уровня, может быть автоматически перенесено на другой. Однако это весьма спорно. Именно смешение трех уровней церковного управления в Равеннском документе, а также попытка применить доводы, справедливые для одного уровня, к другому, побудили Синодальную библейско-богословскую комиссию Московского Патриархата предпринять тщательное исследование вопроса о первенстве во Вселенской Церкви. Результатом этого исследования стал документ, принятый Священным Синодом Русской Православной Церкви на заседании 26 декабря 2013 года⁷.

В начале документа указывается, что первенство на каждом из трех уровней Церкви имеет различные источники. Источником первенства епископа в своей епархии является апостольское преемство, сообщаемое через хиротонию. Источником первенства на уровне региональных групп епархий является «избрание первенствующего

епископа Собором (или Синодом), обладающим полнотой церковной власти». На вселенском уровне существует первенство чести, основанное на священных диптихах, т.е. существует официальный порядок Церквей, установленный Вселенскими Соборами⁸.

Кроме того, в Московском документе говорится о том, что первенство на трех уровнях Церкви имеет разную природу. Первенство епископа в своей епархии имеет под собой твердые богословские основания, такие как приведенный далее известный принцип, на который указывал святой Киприан Карфагенский: «Епископ в Церкви, и Церковь в епископе, и кто не с епископом, тот не в Церкви»⁹. Первенство на региональном уровне — вопрос канонического удобства — основано на церковных канонах, особенно на приведенном выше 34-м Апостольском правиле. Что касается «вселенского первенства», то нет такого канонического правила или такого святоотеческого текста, которые описывали бы его¹⁰. Есть лишь каноны, которые устанавливают *taxis* (порядок) для пяти главных патриархатов. Этот *taxis* подразумевает, что один из них будет первенствующим, однако не указывает его прерогатив по отношению к оставшимся четырем патриархам.

На основании этих соображений составители Московского документа настаивают на том, что «функции первенствующего на разных уровнях не тождественны и не могут переноситься с одного уровня на другой». В документе объясняется, что «перенесение функций служения первенства с уровня епископии на вселенский уровень, по существу, означает признание особого вида служения — «вселенского архиерея», обладающего учительной и административной властью во всей Вселенской Церкви. Таковое признание, упраздняя сакраментальное равенство епископата, приводит к появлению юрисдикции вселенского первоиерарха, о которой ничего не говорят ни священные каноны, ни святоотеческое предание»¹¹.

Далее в Московском документе говорится о том, что «порядок диптихов исторически менялся. В течение первого тысячелетия церковной истории первенство чести принадлежало Римской кафедре. После разрыва евхаристического общения между Римом и Константинополем в середине XI века первенство в Православной Церкви перешло к следующей в порядке диптиха кафедре — Константинопольской. С тех пор вплоть до настоящего времени первенство чести в Православной Церкви на вселенском уровне принадлежит Патриарху Константинопольскому как первому среди равных Предстоятелей Поместных Православных Церквей»¹².

Некоторые православные богословы оспаривают это утверждение, ссылаясь на то, что 28-е правило Халкидонского собора, на котором основывается первенство Константинопольского Патриарха, не говорит о нем как о «втором после» Римского епископа, а скорее признает его «равным» последнему. Означает ли это, что во Вселенской Церкви в первом тысячелетии существовало какое-то двойное первенство, что было два папы — один для Запада и другой для Востока? Византийские источники говорят нам только о существовании пентархии. Согласно этой концепции, официально поддержанной императором Юстинианом, вся экумена («вселенная») разделена на пять патриархатов с равными правами и привилегиями. Это равенство нашло свое отражение во Вселенских Соборах и выражалось различными способами: в том, как проводились обсуждения, принимались решения, подписывались постановления.

Некоторые считают само собой разумеющимся, что соборность столь тесно связана с приматом, что синода без первенствующего быть не может. Однако если говорить о практике первого тысячелетия, то в полной мере это можно отнести лишь к региональному уровню. Действительно, на этом уровне был митрополит, который председательствовал на соборе, и ни один собор не мог состояться без его председательства (если только собор не созывался для того, чтобы низложить митрополита; в этом случае место

председателя занимал один из старейших епископов). Что касается епархиального уровня, то на этом уровне не было ни соборов, ни синодов, потому что все соборы периода древней Церкви представляли собой собрания епископов и в каждой епархии был лишь один епископ.

Но что происходило на вселенском уровне? Как примат и соборность осуществлялись на Вселенских Соборах? Созывались они императором, в присутствии которого проводились лишь отдельные заседания некоторых Соборов. Является ли это осуществлением первенства, которое можно объяснить в церковных терминах, или император лишь способствовал проведению дискуссий, дабы удостоверить, что участники соблюдают должный порядок? (Протоколы заседаний Вселенских Соборов, между прочим, свидетельствуют о том, что временами обсуждения были весьма острыми и проходили в атмосфере враждебности, так что какое-то посредничество светских лиц между сторонами было иной раз необходимо.)

Некоторые поддерживают мнение о том, что Константинопольский Патриарх председательствовал на Вселенских Соборах. Если это и верно применительно к некоторым Соборам, то, конечно, это неверно применительно ко всем Соборам. Например, на II Вселенском Соборе должность председателя перешла от Мелетия Антиохийского к Григорию Константинопольскому, а затем к Нектарию Константинопольскому. На III Вселенском соборе ведущая роль принадлежала святителю Кириллу Александрийскому, так как Несторий Константинопольский был низложен. В ходе четырех следующих Соборов Константинопольские Патриархи действительно играли лидирующую роль. Однако не явилось ли это следствием того, что эти Соборы проходили в Константинополе или в городах, находившихся под юрисдикцией Константинопольского Патриарха (Халкидон, Никея)? Не происходило ли так потому, что Константинополь был столицей империи, и император, который созывал соборы, жил там? Кто

председательствовал бы на Вселенском Соборе, если бы он проходил в Риме, Александрии или где-то еще?

Утверждать, что, начиная с IV века, лишь Константинопольские Патриархи председательствовали на Вселенских Соборах, потому что они были вторыми в *taxis* после Римского епископа, — значит развивать мысль о том, что если бы Римский епископ присутствовал на Соборах, он исполнял бы обязанности председателя. Ряд богословов настаивают на том, что так все и было бы, независимо от того, где проводился бы такой Собор, в Константинополе или Риме. Был, однако, случай, когда папа физически находился в Константинополе во время проведения Вселенского Собора: император Юстиниан вызвал Папу Вигилия в столицу Византии. Однако вместо того чтобы председательствовать на V Соборе, Папа провел все время под домашним арестом.

На заседании, проходившем в Аммане (Иордания) в сентябре 2014 года, члены Смешанной богословской комиссии по православно-католическому диалогу размышляли о прерогативах Римского епископа как *primus inter pares* в первом тысячелетии для того, чтобы установить, каковы могли бы быть его прерогативы в гипотетическом случае восстановления полноты общения между Востоком и Западом. Некоторые доказывали, что в подобной ситуации Римский епископ должен был бы быть наделен правом созывать Вселенские Соборы и председательствовать на них. Кроме того, когда председатели автокефальных Церквей собирались бы вместе для совершения литургии, он возглавлял бы Евхаристию. Некоторым членам Комиссии казалось очевидным, что подобные прерогативы являются следствием его примата чести на вселенском уровне. Однако история древней Церкви не дает оснований для подобных утверждений. Как мы видели, не было ни одного случая, когда папа председательствовал бы на Вселенском Соборе. Не было также и такого случая, чтобы папа совершал Евхаристию совместно с Восточными Патриархами и при этом возглавлял бы служение литургии.

На протяжении второго тысячелетия вопрос о первенстве во Вселенской Церкви вызывал разногласия между православными и католиками. В полемике с католиками православные обычно настаивали на том, что во Вселенской Церкви не может быть видимого главы, потому что Сам Христос является Главой Тела Церкви. Я не буду цитировать многочисленные высказывания по этому вопросу, так как они хорошо известны.

Некоторые православные богословы XX столетия, однако, опровергали эту точку зрения. Покойный ректор этой семинарии протопресвитер Александр Шмеман полагал, что «если Церковь представляет собой вселенский организм, то во главе ее должен стоять вселенский епископ как средоточие ее единства и орган верховной власти. Популярная в православной апологетике идея о том, что Церковь не может иметь видимого главы, потому что Христос является ее невидимым главой, абсурдна с точки зрения богословия»¹³.

Однако оценка текущего состояния православно-католического диалога ясно показывает, что большинство православных представителей, скорее, поддерживают тысячелетнюю полемику против папизма, чем взгляды, высказанные отцом Александром. На протяжении последних пятидесяти лет мысль о том, что Вселенской Церкви необходим верховный архиерей, рассматривалась с разных точек зрения, однако православные неизменно приходят к консенсусу относительно того, что примат в том виде, в каком он представлен в западной традиции, был и остается чуждым Востоку. Другими словами, православные не готовы принять папизм ни в какой его форме, даже несмотря на то, что раздаются разные голоса, призывающие к созданию более централизованной структуры на вселенском уровне.

Какой же вселенский примат, в таком случае, является приемлемым для православных, и как в отсутствие Римского епископа в Православной Церкви осуществляется первенство? Официальная позиция Московского

Патриархата по этому вопросу выражена довольно лаконично: «Первенство во Вселенской Православной Церкви, являющееся по самой своей природе первенством чести, а не власти, имеет большое значение для православного свидетельства в современном мире. Константинопольская патриаршая кафедра обладает первенством чести на основании священных диптихов, признаваемых всеми Поместными Православными Церквями. Содержательное же наполнение этого первенства определяется консенсусом Поместных Православных Церквей, выраженным, в частности, на всеправославных совещаниях по подготовке Святого и Великого Собора Православной Церкви. Осуществляя свое первенство, Предстоятель Константинопольской Церкви может выступать с инициативами общеправославного масштаба, а также обращаться к внешнему миру от имени всей православной полноты при условии, что он уполномочен на это всеми Поместными Православными Церквями»¹⁴.

После того, как этот документ был опубликован, он вызвал эмоциональную реакцию со стороны отдельных православных иерархов. Так, митрополит Прусский Элпидофор написал статью, озаглавленную *Primus sine paribus*. В ней он подверг критике Московский документ за то, что в нем примат якобы превращается «во что-то внешнее и потому чуждое лицу первоиерарха». Вместо этого он предложил считать, что любому церковному институту присуща «ипостазируемость личности» и что источником первенства на всех трех уровнях церковной организации является сам первоиерарх¹⁵. Впервые православный архиерей открыто заявил о том, что Вселенский Патриарх является не *primus inter pares*, а *primus sine paribus*, т.е., подобно папе на Западе, Вселенский Патриарх вознесен над всеми остальными предстоятелями Поместных Православных Церквей. Это, несомненно, представляется попыткой насадить римско-католическую еkkлeзиологию на православную почву.

Комментарии в отношении Вселенского Патриарха, представленные в Московском документе, не носят характера богословских заявлений. Не являются они и исчерпывающим описанием прав и прерогатив «первого среди равных» в православной традиции. Скорее, это скромные попытки представить текущую ситуацию во вселенском православии. Ключевым в документе является слово «консенсус», которое означает согласие всех Православных Церквей относительно определенных прерогатив, возложенных на Константинопольского Патриарха как первого среди предстоятелей. Прерогативы эти не богословского характера и не возлагаются, так сказать, автоматически на Патриарший престол Нового Рима. Наоборот, они возникают из согласия Православных Церквей, основанного, в частности, на решениях Всеправославных конференций, проходивших в период с 1960 по 1980-е годы в целях подготовки к Святому и Великому Собору Православной Церкви.

Как вы все знаете, подготовка к этому Собору продолжается уже более полувека, и лишь в марте 2014 года Предстоятели Православных Церквей решили ускорить этот процесс для того, чтобы Собор мог состояться в 2016 году, при условии, что не возникнут никакие непредвиденные препятствия. Было согласовано, что Вселенский Патриарх займет центральное место в президиуме Собора. Вокруг него, справа и слева, разместятся, в соответствии с диптихами, его собратья-предстоятели. Видимый образ Собора будет отражать православную экклезиологию и будет контрастировать с образом Собора Римско-Католической Церкви, в ходе которого папа восседает на специальном троне, отделенный от других епископов.

Крайне важно, что решения на Всеправославном Соборе будут приниматься на основании консенсуса, а не голосованием, и что утверждать их будет все собрание епископов, а не один «вселенский примас». Это еще раз указывает на принципиальное отличие между православным и католическим пониманием соборности и примата.

Католическая экклезиология предполагает, что примат на вселенском уровне стоит выше, чем соборность, потому что именно папа утверждает решения собора (синода); без его утверждения ни одно из постановлений собора не может считаться законным. Для православных соборность выше примата, так как предстоятель подчиняется собору. На региональном уровне есть один предстоятель, который и подчиняется, и подотчетен региональному синоду, даже несмотря на то, что он созывает его и председательствует на нем. На вселенском уровне есть собрание предстоятелей, которое подотчетно остальным епископам. Первенствующий в этом собрании созывает Собор и председательствует на нем, однако делает это вместе с другими равными ему предстоятелями.

Практика осуществления первенства в Православной Церкви на вселенском уровне продолжает оставаться вопросом для размышлений среди православных богословов. Процесс подготовки к Собору выявил определенные различия между автокефальными Церквями в понимании содержательного наполнения этого первенства. Одной из проблем, стоящих на повестке дня в процессе подготовки к Собору, является вопрос об автокефалии. Кто имеет право давать автокефалию? История содержит разнообразные примеры того, как достигалась автокефалия. В большинстве случаев она провозглашалась какой-то одной Церковью и лишь позднее, иногда после длительной задержки, признавалась Константинополем и другими поместными Церквями.

К примеру, Русская Церковь стала де-факто автокефальной в 1448 году, когда митрополит Московский был избран без согласия Константинопольского Патриарха (который в то время находился в унии с Римом). Однако лишь в 1589–1593 годах Восточные Патриархи признали ее автокефалию. Сделано это было посредством двух посланий, подписанных не только Вселенским Патриархом, но и другими Восточными Патриархами. В этих посланиях признавался патриарший статус предстоятеля Русской

Церкви, и Патриарх Московский ставился на пятое место, после четырех Восточных Патриархов.

Задержка между провозглашением автокефалии и ее признанием Константинополем могла длиться и менее двадцати лет, и более семидесяти лет. Элладская Церковь, например, провозгласила автокефалию в 1833 году, однако Константинополь признал ее в 1850 году. Сербская Церковь восстановила свою автокефалию в 1832 году, но признана она была в 1879-м. Румынская Церковь объявила о своей автокефалии в 1865-м, но признания добилась в 1885-м. Болгарская Церковь провозгласила автокефалию в 1872-м, однако Константинопольский Патриарх признал ее лишь в 1945-м, издав Томос. Албанская Церковь объявила о своей автокефалии в 1922 году, а признана она была в 1937-м.

Грузинская Церковь представляет собой особый случай. Автокефалию ей даровал Антиохийский Патриархат в 466 году, однако ее автокефалия была упразднена русским царем в 1811 году и была восстановлена лишь в 1918-м. Московский Патриархат признал ее в 1945-м, в то время как Константинопольский Патриарх официально признал автокефалию Грузинской Церкви лишь в 1989-м, когда Томос об автокефалии был направлен Вселенским Патриархом Католикосу-Патриарху Грузии.

Все упомянутые выше Церкви датируют свою автокефалию тем временем, когда она была фактически провозглашена. По мнению Константинополя, однако, ее необходимо датировать временем, когда Вселенский Престол даровал томос об автокефалии. До недавнего времени Константинопольский Патриарх настаивал на том, что ему принадлежит исключительное право провозглашения автокефалии. Эта точка зрения недавно была высказана митрополитом Элпидофором, который заявил, что «в лице Константинопольского архиепископа мы видим уникальное соединение всех трех уровней первенства, а именно, местного (так как он является архиепископом Константинополя — Нового Рима), регионального (так как он является

Патриархом) и вселенского (так как он является Вселенским Патриархом). Это тройное первенство претворяется в жизнь в виде особых привилегий, таких как право на апелляцию и право даровать и упразднить автокефалии»¹⁶.

В процессе обсуждения этого вопроса в рамках подготовки к Всеправославному Собору было принято решение, что в будущем дарование автокефалии будет проходить на всеправославном уровне и участвовать в этом процессе будут все автокефальные Церкви. Следовательно, на томосе об автокефалии будут стоять подписи всех предстоятелей. Необходимо еще прийти к согласию относительно того, в какой форме будут следовать подписи предстоятелей в томосах, однако, кажется, был достигнут консенсус относительно необходимости участия всех Церквей в принятии решений. Само собой разумеется, упразднить автокефалию тоже нельзя без согласия всех Православных Церквей.

Возможно, этот консенсус подготовит почву для решения болезненного вопроса об автокефалии Православной Церкви в Америке. Ее автокефалия, дарованная Московским Патриархатом в 1970 году, признана лишь некоторыми Православными Церквями, хотя канонический статус ее епископов никогда не подвергался сомнению ни одной из Церквей. Этот вопрос, так же как и другие сходные нерешенные проблемы (такие как канонический статус нынешнего предстоятеля Православной Церкви Чешских земель и Словакии), должны быть решены всей полнотой Православной Церкви. Для решения этих проблем необходимо, чтобы не только первенство, но и соборность осуществлялись должным образом на вселенском уровне. Будем надеяться, что на Всеправославном Соборе принцип соборности будет выражен в полной мере, а первенство будет осуществляться строго в рамках принятия согласованных решений.

В завершение своего выступления я бы хотел процитировать последний параграф документа «Позиция Московского Патриархата по вопросу о первенстве во Вселенской Церкви»: «Первенство в Церкви Христовой

призвано служить духовному единству ее членов и благоустроению ее жизни, ибо Бог не есть Бог неустройства, но мира» (1 Кор. 14:33). «Служение первенствующего в Церкви, чуждое мирского властолюбия, имеет целью созидание тела Христова... дабы мы... истинною любовью все возвращали в Того, Который есть глава Христос, из Которого все тело... при действии в свою меру каждого члена получает приращение для созидания самого себя в любви (Еф. 4:12–16)»¹⁷.

Примечания

¹ Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии. Записка о направлении и методах.

² Экклезиологические и канонические последствия сакраментальной природы Церкви. Церковное общение, соборность и власть. Равенна, 13 октября 2007. Пар. 5. Далее — Равеннский документ.

³ Равеннский документ, 10.

⁴ Равеннский документ, 43.

⁵ Равеннский документ, 44.

⁶ Игнатий Антиохийский, св. Послание к смирнянам, 8.

⁷ Позиция Московского Патриархата по вопросу о первенстве во Вселенской Церкви. Далее — Московский документ.

⁸ Московский документ, 1 (1, 2, 3).

⁹ Киприан Карфагенский, *сщмч.* Ер. 69.8, PL 4, 406A.

¹⁰ Московский документ, 1 (1, 2, 3).

¹¹ Московский документ, 3.

¹² Московский документ, 1 (3).

¹³ Alexander Schmemmann. "The Idea of Primacy in Orthodox Ecclesiology". In: *The Primacy of Peter: Essays in Ecclesiology and the Early Church*. Edited by John Meyendorff. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press. 150–151.

¹⁴ Московский документ, 5.

¹⁵ <http://www.patriarchate.org/documents/first-without-equals-elpidophoros-lambriniadis>.

¹⁶ <http://www.patriarchate.org/documents/first-without-equals-elpidophoros-lambriniadis>.

¹⁷ Московский документ, 6.

*Иеромонах Кирилл (Зинковский)**

САКРАМЕНТАЛЬНО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ УЧЕНИЯ О МАТЕРИИ В «CORPUS AREOPAGITICUM»

В статье опровергается сложившееся в научно-богословской среде мнение о крайне символическом характере sacramентального богословия «Corpus Areopagiticum». На оригинальных текстах показано, что материальные объекты — вода, миро, евхаристические дары, человеческое тело, участвующие в таинствах Церкви, являются не просто символами объектов невидимого мира, но принимают освящение и передают благодать Божию. Подчеркнуто учение о негативных свойствах материи как нравственно-педагогическом действии Промысла Божия, показан имплицитный евхаристический реализм sacramентального богословия памятника.

Ключевые слова: материя, тварный мир, таинства, символы, благодать, освящение.

*Автор — кандидат технических наук, кандидат богословия, докторант Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых Кирилла и Мефодия, клирик храма Казанской иконы Божией Матери в поселке Вырица Санкт-Петербургской митрополии.

Прежде всего хотелось бы отметить слабую разработанность выбранной нами темы в богословской науке. Протоиерей Георгий Флоровский упоминает о материи в учении автора «Corpus Areopagiticum» только в аспекте непричастности последней ко злу. «Ничто из существующего не есть зло, как таковое, — не есть зло и материя. Зло есть разлад, беспорядок, ἀταξία; но чистый разлад невозможен, полное отсутствие вида и порядка равнозначно несуществованию. Материя не есть полный хаос, — она причастна порядку и формам. Она имеет силу рождения и сохранения. Не материя как таковая, но влечение к низшему является причиной зла в душе; — и сама по себе материя не препятствует душам устремляться ко благу» [1. С. 139–140].

Протоиерей Иоанн Мейендорф в своем классическом обзорном труде «Введение в святоотеческое богословие», в главе «Псевдо-Дионисий Ареопагит» вообще не говорит о значении материи в богословской системе «Corpus Areopagiticum». В другом своем сочинении — «Byzantine Theology. Historical trends and doctrinal themes» — он замечает, что, поскольку Дионисий «очень строго придерживался платонических различий между интеллектуальным и материальным порядками, полагая материальное лишь отражением и знамением интеллектуального, — его учение о таинствах несет и чисто символический, и индивидуалистический характер; назначение Евхаристии, к примеру, лишь в том, чтобы знаменовать соединение ума с Богом и Христом» [2; русск. пер.: 3. С. 43]. При этом знаменитый богослов делает ссылку на исследование Р. Роквеса «L'univers dionysien: Structure hiérarchique du monde selon le pseudo-Denys» [4. Р. 267, 269]. Это краткое замечание протоиерея Иоанна будет предметом нашего внимательного обсуждения в ходе изложения полученных нами результатов, однако отметим сразу, что, на наш взгляд, нельзя согласиться с таким выводом при внимательном чтении текстов «Corpus Areopagiticum».

При условии постановки задачи исследования на выявление в богословской системе «Corpus Areopagiticum» учения о материи это становится особенно очевидно. Дело в том, что это учение не имеет систематического характера в корпусе, посвященном в основном учению о Боге и богопознании. Этот факт и объясняет легкость, с которой исследователь может впасть в ошибочное суждение по данному, второстепенному для памятника (по объему материала, но не по богословскому значению), пункту учения.

В современной «Православной энциклопедии» в статье «Ареопагитики» затрагиваются темы творения мира «из ничего», материи как первоосновы мира «воплощающей в себе нематериальные Божественные идеи-образцы», причастности материи «порядку, красоте, форме» [5 (4.28). 729 А]¹ и непричастности ко злу, «ибо зло — это вообще “не-сущее”» [6. С. 204]. Здесь, как мы видим, также совсем не затрагивается тема материи в таинствах.

К изложенным в рассмотренных трудах предыдущих исследователей кратким комментариям по общему учению о материи в «Corpus Areopagiticum» следует сделать несколько дополнительных замечаний и наблюдений.

Общие определения и свойства материи согласно «Corpus Areopagiticum»

Во-первых, необходимо отметить, что в упомянутой статье в «Православной энциклопедии» недостаточно подчеркнут и даже теряется из вида тезис о сугубо потенциальной бескачественности и бесформенности материи.

Текст сочинения «De divinis nominibus»: Εἰ δὲ τοῦτων ἐκτὸς οὐσα ἡ ὕλη, καθ' ἑαυτὴν ἀποιός ἐστι καὶ ἀνείδεος, πῶς ποιεῖ τι ἡ ὕλη ἢ μηδὲ τὸ πάσχειν δύνασθαι καθ' ἑαυτὴν ἔχουσα [5 (4.28) 729 А] — более точно передается сослагательным предложением: «Если бы, пребывая

вне их (вещей), материя была бы бескачественна и безвидна, как могла бы она что-либо причинять, не обладая сама по себе способностью подвергаться воздействию» [7. С. 383–385]².

Когда авторы статьи в «Православной энциклопедии» на основании вышеприведенного оригинального текста говорят о том, что, по представлению «*Corpus Areopagiticum*», «мировая материя, будучи «сама по себе бескачественна и бесформенна» (*καθ' ἑαυτὴν ἄποιός ἐστι καὶ ἀνείδεος*), всегда «причастна порядку, красоте, форме», то, несомненно, несколько искажают акцент оригинала о том, что материя не бывает бесформенной, но всегда причастна «к порядку вещей, к их красоте и виду» [5 (4.28)].

Действительно, такое понимание материи в «*Corpus Areopagiticum*» мы находим в «Схолии» на сочинение Дионисия «*De divinis nominibus*»³: «Материя же никогда ведь не может быть воспринята вне вида и качеств, являющихся ее свойствами» [11 (4.18). 272 С; 7. С. 343, сн. 93]. По мысли комментатора «все сущее <...> являет собой сущности и виды» (*οὐσίαι εἰς καὶ εἶδη*), и только «не сущее» может быть «безвидным и бессущностным», но усматривается оно чисто логически (дословно: «только разумом» — *λόγῳ μόνῳ θεωρητόν*). Такое «не сущее», лишенное вида и образа языческие философы «называли материей» и «предельным безобразием» (*ἔσχατον αἴσχος*) [11. 272 В]. По толкованию автора «Схолии», именно с языческими и гностическо-дуалистическими представлениями о материи («с эллинами и манихеями») «сражается» в текстах главы 4-й автор сочинения «*De divinis nominibus*». Представления последних, отождествлявших материю как носительницу хаоса со злом, противопоставляется учение о том, что «из не сущего изведена <...> Богом и материя, но не — как некоторые люди решили — лишенной вида и образа». Автор «Схолии» нашел необходимым дважды подчеркнуть, что материя, приведенная Богом в бытие

«из ничего», может рассматриваться как лишенная вида, качеств и образа только умозрительно. Эти доказательства направлены на защиту христианского положения о непричастности материи злу.

Более того, в том же тексте «De divinis nominibus» (4.28) материя признается «необходимой для полноты всего мира» (πρὸς συμπλήρωσιν τοῦ παντὸς κόσμου) [5 (4.28). 729 D; 7. С. 386–387], а в соответствующей «Схолии» еще раз, теперь уже в полемике с взглядами на материю неоплатоников, вновь опровергается учение о том, что она «лишена всего, что к ней добавляется, как-то вид и качество».

В конце вышеуказанной «Схолии» на сочинение «De divinis nominibus» (4.18), подводя итог всем рассуждениям, автор еще раз, с помощью других терминов, отмечает различие в понимании материи языческой философией и христианской традицией, представленной в «Corpus Areopagiticum». Материя определяется не как «начало» (ἀρχή) материального мира, «воспринимаемого чувствами», но как «наполнение» (συμπληρωτική) и «своего рода предел и основание» всего сущего (ἐσχάτον τι καὶ ὑποστάμη τῶν ὄντων) [11 (4). 272 B].

Негативные свойства материи

В качестве второго пункта из тех общих представлений о материи, которые мы находим в текстах «Corpus Areopagiticum», следует отметить различные негативные характеристики последней, а также их богословское осмысление. Несмотря на достаточно ясные отрицания причастности материи ко злу в тексте самого «Corpus Areopagiticum», а также пространные дискурсы на эту же тему в «Схолиях», авторы и первых, и последних неоднократно оговаривают также и отрицательные качества материи. Так, например, при описании небесных умных сил их природа противопоставляется как превосходная

природе живых и неживых объектов материального мира. Если первые, как «умопостигаемые и понимающие сущности <...> имеют неиссякающую и неумалюмую жизнь», свободную «от всякого тления», то последние, наоборот, подлежат «смерти, материи», «непостоянству, текучести» и многообразным «изменениям» [5 (4.1). 693 С].

В «Третьей Схолии» на сочинение «De divinis nominibus» (4.19) говорится также, что материя, пришедшая в бытие благодаря благодати Творца, хотя и не является «совершенно плохой, но не может быть названа и «совершенно хорошей» (οὐ πάντῃ κακὸν, οὐτέ πάντῃ ἀγαθόν) [11 (4). 273 С]. В этой «Схолии» особенно отмечается, что «зло-в-собственном-смысле-слова» (αὐτόκακον), или, другими словами, абсолютное зло вовсе не существует в творении. Относительное же зло, которое состоит в недостатке блага (κατ' ἔλλειψιν τῆς ἀγαθότητος) [ibidem. 273 D], приписывается здесь материи. Это не-абсолютное зло состоит в ее неустойчивости (διὰ τὸ ἄστατον· ἔχει μὲν γὰρ τὸ κακὸν ἐν τῷ ἀστάτῳ) [11 (4). 273 С], другая же ее часть добра (μερίδα δὲ τοῦ ἀγαθοῦ), «поскольку произошла от Бога, в Боге и пребывает» [11 (4). 273 С; 7. С. 349].

Объясняя, что даже демоны по своей природе не злы, автор «Corpus Areopagiticum» подчеркивает, что «ничто из сущего не гибнет в существе и по природе, только логос гармонии и соответствия теряет — от недостатка свойственного природе порядка» [5 (4.23)]. Здесь уже речь идет не только о духовных сущностях, но обобщение простирается и на материальный мир, что подтверждается и текстом соответствующей «Схолии», где говорится о зверях, змеях и растениях⁴. Общее положение, выраженное в данном месте «Corpus Areopagiticum», раскрывает ту же самую мысль о зле как недостатке добра. Последнее определяется в данном тексте через категории «способность оставаться прежним» (μέρειν ὡσαύτως ἔχων), «порядок природы», «логос гармонии и соответствия» (τῆς κατὰ φύσιν τάξεως, ὁ τῆς ἀρμονίας καὶ συμμετρίας λόγος) [5. 724 D].

В главе 11-й того же сочинения упоминается о разделении «всеобщей междоусобной войной» (τοῦ παντός πόλεμον) [5 (11.1). 948 D — 949 A; 7. С. 527] объектов тварного мира, которых соединяют «в однородное сообщество» только силы Божественного мира (εἰρήνη). При объяснении соответствующих «Схолий» Дионисий «междоусобной войной» называет здесь «противоположность качеств элементов: горячего и холодного, влажного и сухого и прочих, подобным образом соединяющихся» [11. 389 D; 7. С. 525], или же «природную разсогласованность (φυσικὴν ἀσυμφωνίαν) бестелесного, нематериального, умопостигаемого, с одной стороны, и телесного, материального, воспринимаемого чувствами, с другой» [11. 392 B; 7. С. 527].

Рассуждая о том, что только Бог «всему дает предел и границы, все оберегает и ничему не позволяет, разрушаясь, разливаясь в нечто бесформенное и неопределенное, беспорядочное и непостоянное» (τὸ ἄπειρον καὶ ἄοριστον, ἄτακτα καὶ ἀνίδρυτα) [5. 949 A], автор, безусловно, имеет в виду прежде всего склонность материального мира к потере формы и порядка⁵. Как мы видели выше, именно мир материи в системе Дионисия обладает признаком неустойчивости, в отличие от тварного мысленного мира небесных сил.

Такой интерпретации по преимуществу придерживается и автор сопутствующих «Схолий», когда, защищая материю от нападок манихеев, вновь подчеркивает, что она не есть родительница зла, но подчиняется силе Бога, соединяющего ее воюющие противоположности в дружественный союз (πρὸς φιλίαν καὶ σύστασιν τοῦ παντός) [11. 392 A].

Комментатор «Corpus Areopagiticum» отмечает, что, не отрицая учение языческих философов о врожденной (ἐμφυτον) [ibidem.] естественной борьбе материальных элементов и стихий, которая «приводит к несогласию и разъединению соединенного, так что все разрушается и

уничтожается, кроме простого, т.е. элементов» [11. 392 С; 7. С. 527], Дионисий учит об освобождении Богом мира от закона нарастания хаоса. Творец уничтожает (λύειν) этот закон противоборства, «даруя всему вместо междоусобной войны мир, гармонию и единодушие, все в Себе содержа и умиротворяя» [11. 392 С D; 7. С. 527]. Более того, Сам Творец «премудро изобрел» это противостояние, и Он же «приводит все к любви и гармонии через самые простые элементы»⁶.

Автор сочинения «De divinis nominibus» говорит о том, что все «сущее существует и способно к становлению» (ὑφίστασθαι δύναται) [5 (4.20). 720 В; 7. С. 357]. В отличие от Бога, находящегося выше самих категорий покоя и движения, а тем более всякого становления, весь тварный мир находится в становлении. Сам Бог является становлением всего (Ἔστιν οὖν ὁ Θεὸς πάντων γένεσις) [11 (5.10). 333 С]. Само понятие становления тоже антиномично, т.к., с одной стороны, с необходимостью присуще творению, отражает заложенную в него Творцом красоту (καλλονή) [11 (7.3); 7. С. 460]⁷, свойственно природе и ангельской, и душ человеческих [5 (10.3)]⁸. С другой стороны, становление в мире материальном характеризуется как подвластность категории времени, которое отождествляется с понятиями рождения, тления, непостоянства⁹.

Согласно соответствующей «Схолии», именно земные тела «называют подверженными становлению и гибели (γένεσιν καὶ φθορὰν ὀνομάζουσιν) как существующее на основе материи (ὡς τῆς ὑποστάθης ὄντα τῆς ὕλης) и относящееся к числу более грубого (παχύτερα) под луной» [11 (10.3). 388 D]. Наиболее далеко отстоящими от Творца пределами всего [5 (11.2). 952 А; 11. 396 С], по мысли комментатора, называются «безддушными сущностями» (τὰς ἀψύχους οὐσίας), «в которых не наблюдается ни какого-либо движения, ни роста, ни кормления, ни чего-то другого» [11. 396 С]. Наоборот, чистейшей материей (τῆς καθαρωτάτης, εἰλικρινέστατον ὕλης) обладают небесные тела

материального видимого мира [14 (13.3). 300 C; 11 (10.3). 389 A; 11 (11.2). 396 B; 7. C. 163].

В качестве «оправдания» материи автор «Corpus Areopagiticum» приводит особенно два ряда мыслей. Во-первых, утверждается, что «не существует и не бывает в сущих совершенно непостоянного, беспредельного, неутвержденного и несовершенного» (πάντῃ ἄστατον καὶ ἄπειρον, καὶ ἀνίδρυτον καὶ ἀόπιστον) [5 (11.5). 952 D — 953 A]. Во-вторых, приводится указание на особый промысл Божий, которое вводит нас уже в следующее, антропологическое измерение бытия материи.

Так, в параграфе § 8-м сочинения «De divinis nominibus» говорится о «характерном свойстве» Промысла, в котором отображается «божественная справедливость». Богу свойственно «не прельщать» (μὴ θέλγειν) [5. 896 C] и «не губить мужество лучших людей материальными подаяниями» [5 (8.8); 7. C. 487]. В соответствующем комментарии поясняется, что «несправедливость в отношении материальных дел (περὶ τὰ ὑλικά πράγματα) есть дело божественного Промысла, подвигающего стремиться к более божественному» [11. 365 A; 7. C. 485, сн. 22].

Нравственно-аскетические аспекты

Наконец, рассмотрим рассуждения «Corpus Areopagiticum», которые относятся уже к материи и ее качествам в антропологическом аспекте. По отношению к современному состоянию человеческого тела мы находим в «Корпусе» такие же антиномичные высказывания, как и о самой материи. С одной стороны, рассуждая о том, почему ангелы изображаются антропоморфными, Дионисий говорит с уважением о возвышенных качествах телесного устройства человека — об «устремленности зрительных сил человека вверх», а также о «прямоте и вертикальности фигуры и присущей его природе начальственности и властности» (κατὰ φύσιν ἀρχικὸν καὶ

ἡγεμονικόν) [14 (15.3). 329 D]. Упоминается здесь также и властность его ума над природой — «преимуществом искусства слова и свойственными природе души непорабощаемостью и неподвластностью» [14 (15.3); 7. С. 187].

С другой стороны, при описании последствий грехопадения первых людей в раю в сочинении «De ecclesiastica hierarchia» говорится, что «наследием человеческой природы, издревле безрассудно отпавшей от божественных благ, стали многострастнейшая жизнь (ἡ πολυπαθεστάτη ζωή) и конец в виде тлетворной смерти (τὸ τοῦ φθοροποιοῦ θανάτου πέρας)» [15 (3.11). 440 С; 16. С. 81]. Первоначально пребывавший «под животворящим ярмом» (ζωοποιοῦ ζυγοῦ) человек был предан «тому, что противоположно божественным благам (ἐναντίοις τῶν θείων ἀγαθῶν)» [15 (3.11). 440 С].

Характерно, что при рассуждении об изменении способа и качества телесного бытия человека мы встречаемся в текстах «Corpus Areopagiticum» с ярко выраженным акцентом на понятие справедливости. Так, «имея <...> начало в тленных рождениях (ἐν φαρτικαῖς ἐσχηκῖα γενέσεσιν) <...> человеческая природа по справедливости (εἰκότως) была ведена к соответствующему началу концу» [15 (3.11). 440 D — 441 A; 16. С. 81]. В жизни будущего века «вместе с преподобной душой должно быть почтено и споборствовавшее ей тело за его священные поты» [15 (7.9). 565 В; 16. С. 177]. Божественная справедливость (ἡ θεία δικαιοσύνη) [15 (7.9). 565 В] дарует и душе, и телу «заслуженные ими уделы, поскольку тело — спутник и сопричастник ее преподобной или противоположной жизни» (курсив мой. — Иером. К. З.) [16. С. 177].

Непостоянство и «многострастнейшие изменения» (πολυπαθεστάτην ἀλλοίωσιν) [15 (3.11). 441 A] в человеческом теле рассматриваются автором «Corpus Areopagiticum» в качестве своего рода «неприятелей» (δυσμενεῖς), а схолиаст, в свою очередь, называет их «мучителями» (ταλαιπώρους)

[17. 148 D], направленными Промыслом на человеческое естество с целью возвращения его к праведности, на путь, ведущий «к поистине сущему Богу» [16. С. 83].

Именно в связи с этим в текстах «Corpus Areopagiticum» мы находим многочисленные примеры употребления понятий «материя» и «материальный» в сугубо негативном смысле, отражающем искажение сознания и мировоззрения в падшем человеческом естестве. Так, автор «Corpus Areopagiticum» особенно восхваляет людей, приближающихся «по добродетелям к ангелам», когда они «в стремлении к божественному, по возможности, отходят от пристрастия к материальному» [5 (8.8); 7. С. 585]. И наоборот, «подверженных страстям он называет приверженцами материи (προσύλους), к одному лишь земному привязанными» [11 (8.8). 364 D — 365 A; 7. С. 485, сн. 20].

Этот нравственно-аскетический аспект учения о материи нашел отражение практически во всех сочинениях, вошедших в состав «Corpus Areopagiticum». Так, если демоны, «отпав от равного ангельскому желанию Добра», характеризуются как «приверженные материи» [5 (4.18); 7. С. 345], то ангелам свойственна «любовь к превышающей слово и разум Невещественности» (ὑπὲρ λόγον καὶ νοῦν αἰῶνίας) [14 (2.4). 157 D; 7. С. 61].

Однако ни негативные свойства, приданные по учению «Corpus Areopagiticum» материи Промыслом Божиим, ни множество цитат, отражающих нравственно-аскетическую направленность на борьбу с приверженностью ко всему материальному, не должны ввести нас в заблуждение о статусе и предназначении материи в замысле Творца в богословской системе Дионисия¹⁰.

Кратко, но весьма ясно о положительном онтологическом статусе материи в телесной природе человека и ее предназначении в жизни будущего века особенно свидетельствуют два положения, высказанные в корпусе.

Во-первых, это учение о Боговоплощении, которое, согласно толкованию в «Схолии», содержится в словах о

«видимом Его богоявлении» (ὁρατῆς αὐτοῦ θεοφανείας) [5 (1.4). 592 С; 7. С. 225]. Это высказывание «может быть использовано против несториан, акефалов и тех, кто полагает, что у Господа нет сейчас и не будет плоти; и — что «видимое Его богоявление», т.е. Его одушевленная плоть, это одно, а нечто умопостигаемое, воспринимаемое умом, чего мы тогда причастимся более совершенно, это другое» [11. 197 С D; 7. С. 225, сн. 40]. Та же самая мысль находится и в нескольких других местах, где говорится о Богочеловеке Иисусе, принявшем тело «от девственных кровей» (ἐκ παρθενικῶν αἱμάτων) [5 (2.9). 648 A; 11. 225 D; 18. 532 D]; принявшем тело «земное, а не небесное, как решили некоторые»¹¹; «человеческой природой осуществившемся»; о Иисусе, «который восуществляется естественными для человека истинами» (ἀνθρωποφυϊκαῖς ἀληθείαις οὐσίωται) [19 (3). 1033 A; 20. С. 404]; о Его «ради нас совершенном полном и воистину вочеловечении» (καθ' ἡμᾶς ὀλικῇ πρὸς ἀλήθειαν ἐνανθρωπήσει) [15 (4.3.10). 484 A; 16. С. 109].

Вторым ярким свидетельством является уже упомянутое нами выше рассуждение о совместном воздаянии души и тела праведного христианина. Церковные таинства, и особенно «богоначальное причащение» (τῆς θεαρχικῆς κοινωνίας), освящают «всего человека» (τὸν ὅλον ἄνθρωπον ἀγιάζουσα), священнодействуют «полное его спасение» и возвещают «во всецелом, души и тела, освящении его будущее совершеннейшее воскресение» [15 (7.3.9). 565 B; 16. С. 177].

Рассмотрев общие положения, содержащиеся в представлениях о материи в «Corpus Areopagiticum», перейдем к изучению значения материи в таинствах.

Материя в таинствах

Прежде всего отметим учение «Corpus Areopagiticum» о способности материи воспринимать и передавать освящение. На это свойство здесь указывается как на входившее

в изначальный замысел Бога о творении. Благость Творца, сотворившего все сущее, проявляется в Его желании, «чтобы все было близким <...> и всегда причастным того, что свойственно Ему, соответственно пригодности каждого» [21 (1.10). 1085 D; 16. С. 221]. Излияния неистощимой Силы доходят до людей, животных, растений и всей природы [5 (8.5). 904 A].

Материя, правда, как мы уже видели, признается «наиболее далеко отстоящей от Творца пределами всего» [5 (11.2). 952 A]. Тем не менее «не обманывающие образы небесного» можно «творить и из наименее чтимых частей материи (τῶν ἀτιμωτάτων τῆς ὕλης μερῶν), поскольку и она, получив бытие от истинно Прекрасного, во всяком своем материальном порядке (κατὰ πᾶσαν αὐτῆς τὴν ὑλαίαν διακόσμησιν) имеет некие отзвуки (ἀπηχήματα) умственного благолепия» [14 (2.4). 144 B; 7. С. 63].

В качестве примера того, как «материальному свойственно просвещаться», приводится, в частности, блистание ангела, освещавшего окрестность при Воскресении Господа [22. 45 B]. И хотя степень просвещения, приписываемая материи, признается за меньшую по сравнению с ангельскими силами¹², тем не менее, «будучи последней, она, однако же, причастна Его благодати — как несущая Его» [7. С. 355, сн. 108], хотя и «в предельно малой степени» (ὥς καὶ φέρον αὐτὸν ἐσχάτως) [11 (4.20); 277 D].

В «Схолии» на сочинение «De coelesti hierarchia» (2.4) указывается, что «материальное, все вместе и по частям, имеет возможность соответствующим себе образом воспринимать Промысл Божий и оживать, и может приобретать жизненосную силу (ζωὴ γίνεσθαι δύναται) [22. 45 A]. При этом автор «Схолии» ссылается на библейские тексты: «Да произведет земля душу живую» (Быт. 1:24), «Да произведет вода пресмыкающихся, душу живую» (Быт. 1:20)» [7. С. 63, сн. 40].

Вышеприведенные цитаты из «Corpus Areopagiticum» уже ясно свидетельствуют против мнения Р. Роквес (одо-

бренному, как мы видели, прот. Иоанном Мейендорфом) о том, что взгляд на таинства, представленный в «Corpus Areopagiticum», имеет чисто символический характер интеллектуального единения с Богом.

Для более полного опровержения суждения о торжестве в «Corpus Areopagiticum» субъективного, идеалистического символизма необходимо детально разобрать тексты сочинения «De ecclesiastica hierarchia». Прежде всего обратим внимание на текст 2.3.1: «если бы это обрядовое предание совершающегося при крещении и не заключало в себе ничего более божественного, я думаю, и в этом случае не было бы оно чуждым святыни, с одной стороны, предлагая учение о благоустроенной жизни, а с другой — всецелым естественным очищением тела водою образно знаменуя всесовершенное очищение жизни греховной» [23. С. 37; 15. 397 В].

Здесь мы находим, что называется, доказательство от обратного, когда автор, говоря в придаточном предложении в сослагательном наклонении, подразумевает обратное утверждаемому в нем в качестве несомненной истины.

При внимательном прочтении сочинения «De ecclesiastica hierarchia» оказывается, что материя воды, мира и евхаристических даров, а также материя человеческого тела, принимавшего участие в таинствах Церкви, не просто символизируют высшие понятия невидимого мира но, несомненно, принимают освящение и служат носителями и передатчиками благодати Божией. Так, в параграфе § 2.2.7 упоминается об освящении воды «священными призываниями» (ταῖς ἱεραῖς ἐπικλήσεσι καθαγιάσας) [15. 396 С] и «совершении» (τελειώσας от греч. — τελειώω, τελέω) ее «тремя крестовидными возлияниями всеосвященного мира». Несомненна принадлежность терминов ἐπικλήσις и τελειώω одновременно к христианской и языческой традициям таинств и мистерий, соответственно [см.: 24. Р. 526, 1386–1387]. Сам Дионисий прямо учит о «действующих

в них», т.е. в призываниях Святого Духа, «посылаемых от Бога силах» (ἐνεργουμένως ἐκ Θεοῦ δυνάμεις) [15 (7.3.10). 565 С].

При описании таинства миропомазания автор «Corpus Areopagiticum» замечает, что «усовершенствующее помазание усовершенного миром делает его благоуханным» (εὐώδη ποιεῖ τὸν τέτελεσμένον) [15 (2.3.8). 404 С; 16. С. 51], отождествляя снисхождение мысленного благоухания Святого Духа с благоуханием вещественного мира на теле крещаемого. «Священное усовершенное богорождения», под которым здесь нужно, по-видимому, понимать полноту благодати, поданной посредством чувственных составляющих в таинствах крещения и миропомазания, «единит усовершенное с богоначальным Духом» (ἐνοῖ τὰ τελεσθέντα τῷ θεαρχικῷ Πνεύματι) [15 (2.3.8). 404 С].

Безусловно, источником божественных благоуханий признается Сам Богочеловек Иисус (πηγαῖον ὄντα τῶν θεῶν εὐωδῶν) [15 (4.3.4). 480 А; 16. С. 103], а радость и наслаждение, подаваемые Им, направлены прежде всего на умы и умные чувства христиан [ibidem.]. Тем не менее, идея соответствия и «симметрии» освящения духовного и телесного явно прослеживается и в других рассуждениях о таинствах, связанных с освящением миром божественного жертвенника, а также самого мира. Так, взаимное соответствие друг другу (ἐν συμμετρίᾳ κατάλληλον) [15 (4.3.4). 477 D] благоухание мира и чувства обоняния уподобляется соответствию неповрежденного духовного чувства и «богоначального благоухания» (τῆς θεαρχικῆς εὐωδίας) [ibidem.].

Само возведение освящения мира не к одной только божественной природе, но именно к «богоначальнейшему Иисусу», который сошел «в свойственное нам <...> чтобы быть освященным», конечно же, по человечеству¹³, указывает на соединение в освящении природ умного и чувственного (материального и нематериального). Главный же богословский смысл возведения освящения мира к Иисусу состоит в необходимости домостроительства во-

площения для освящения материально-телесной природы человека и всего материального космоса. «Всесвятейший Иисус Сам Себя ради нас освящает и нас исполняет всяческим освящением того, что на Нем домостроительно освящается, а в нас, как богорожденных, затем благодетельно переходит» [15 (4.3.12). 485 А; 16. С. 113].

Миро освящается само, а затем само используется для освящения жертвенного алтаря¹⁴, «божественным миром пользуется иерарх при совершеннодействии всего священного» [15 (4.3.10)]. «Совершеннодействующий дар и благодать священного богорождения и осуществляются в божественнейших свершениях мира» (ἐνταῖς τοῦ μύρου τελεῖται θειοτάταις τελειώσεσιν) [15 (4.3.10). 484 В; 16. С. 109].

Наконец, в таинстве Евхаристии умозрение божественного воплощения опять становится обоснованием богословского понимания совершаемого в таинстве. Основанием евхаристического дара единения христиан между собою и со Христом выставляется представляется не что иное, как то, что Бог Слово соединил «свойственное нам скудное со свойственным Ему божественнейшим» (τὰ καθ' ἡμᾶς ταπεινὰ τοῖς θειοτάτοις αὐτοῦ) [15 (3.3.12). 444 В; 16. С. 87]. «Единство, простота и сокровенность Иисуса», как «богоначальнейшего Слова», по Его благодати и человеколюбию, через «Его ради нас вочеловечение <...> непреложно перешли в сложность и видимость» (σύνθετόν τε καὶ ὁρατόν) телесной природы, через которую и осуществилось «единотворящее общение» (ἐνοποῖον κοινωνίαν) нас с Ним [15. 444 А; 16. С. 87].

Не случайно и в предыдущем параграфе сочинения «De ecclesiastica hierarchia» (3.3.11) автор говорит о «тленном рождении», в котором начинает в нынешнем веке свое существование естество человеческое. Соединение природ во Христе еще более ярко усматривается в этом контексте как средство для «совершенного очищения от тлетворного зла» природы человеческой (παντελῇ τῆς φθοροποιοῦ κακίας ἀποκάθαρσιν) [15 (3.3.1). 428 В; 16. С. 59].

Весьма реалистично звучит и описание совершенного таинства Евхаристии в сочинении «De ecclesiastica hierarchia» (3.2): «воспев священные богодействия, иерарх священнодействует божественнейшее и предлагает лицезрению всех то, что воспевается через священнопредложенные символы»¹⁵. Хотя речь здесь идет о символах, но, во-первых, само понятие символа в «Корпусе» было недавно уточнено в тщательном исследовании В.В. Аврамова, где было показано, что в объем категории «символ» здесь включается все «многообразие тварных предметов — означающих, включенных в ситуацию, в которой они становятся выявителями иной реальности»¹⁶. Во-вторых, Святые евхаристические Дары здесь отождествляются с воспеваемым в литургических песнопениях Богом. Сами Дары называются «дары богодействий» (τὰς δωρεὰς τῶν θεουργιῶν) [15.425 D]. Это словосочетание, несомненно, не только подчеркивает действие Божией благодати на сами материальные хлеб и вино, изначально предложенные в таинстве, но и задает четкую взаимосвязь святой Евхаристии с таинством Боговоплощения.

По замечанию протоиерея Э. Лаута, посвятившего отдельную статью сравнительному исследованию понятий языческой и христианской теургии, тщательный анализ последних приводит к поразительному факту, по крайней мере «для тех, кто привык к распространенному мнению о том, что христианство Дионисия затмил его неоплатонический энтузиазм»: в «Corpus Areopagiticum» «литургия есть торжественное празднование Божественных актов, особенно и прежде всего Божественных действий, явленных в воплощении Иисуса» [26. Р. 434].

Евхаристические «дары богодействий», или «богодейственные таинства»¹⁷, непосредственно отождествляются с новозаветным исполнением пророчеств Ветхого Завета о Боговоплощении, с «богодеяниями Иисуса» [15 (3.3.4; 3.3.5)]. Сам Новый Завет называется Дионисием богодействием (ἡ θεουργία) [15 (3.3.5)]. И хотя в самом

общем понятии схолиаст и поясняет, что «богодейственным» Дионисий называет «либо то, что оканчивается Богом, причастующим этому, либо то, что Богом сделано» [7. С. 839]¹⁸, но Боговоплощение, несомненно, является, по Ареопагиту, апогеем всякого «богодействия». «Богодействия», празднуемые в литургии, подразумевают действия Бога в сотворении мира и искуплении, но фокусируются и кульминируют именно на факте Воплощения.

Проведенный анализ позволяет говорить об обоснованности отождествления в богословской системе «Corpus Areopagiticum» понятий евхаристических «даров богодействия» и «даров Боговоплощения», хотя последнее словосочетание и не встречается в оригинальных текстах, являясь только нашей интерполяцией. Трижды в тексте 3-й главы сочинения встречается упоминание о том, что в Евхаристии иерарх «делает видимым», «приводит пред зрение» (ὁπ' ὅψιν ἄγει) «воспеваемое» (τὰ ὑμνημένα) [15 (3.2). 425 D; 15 (3.3.10). 440 B; 15 (3.3.12). 444 A], а в самом конце главы употребляется тот же самый оборот по отношению к самому Иисусу Христу: «поставляя пред очи Иисуса Христа, сокровенного по Божеству, во всесовершенном же и неслитном вочеловечении ради нас человеколюбно принявшего наш образ <...> и по благотворному человеколюбию призывающего род человеческий к причастию Его и благ Его» [15 (3.3.13); 23. С. 90]. Таким образом, можно смело говорить об имплицитном евхаристическом реализме «Corpus Areopagiticum».

Несколько сильных аргументов против оспариваемой нами позиции идеалистического символизма в толковании «Corpus Areopagiticum» мы находим также в главе 7-й, где дается описание чина погребения. Здесь упоминаются «чистые (καθάρá) тела священных душ <...> несшие одно с ними бремя и прошедшие один с ними путь, к ним приписанные» [15 (7.1.1). 553 A; 16. С. 155]. Тела христиан, «соединившись с душами, с которыми они были соединены в этой жизни, став как бы членами

Христа (ὡς μέλη Χριστοῦ) <...> получают боговидный, нетленный, бессмертный и блаженный удел» в воскресении [15. 553 В; 16. С. 155–157]. Само уподобление тел христиан с членами тела Христова уже встречалось при описании таинства Евхаристии¹⁹. Требование приобщения Христу через мысленное воззрение «на Его божественнейшую жизнь во плоти» (κατὰ σάρκα ζωὴν) [15. 444 В; 16. С. 87] вместе с богословием освящения христиан как членов тела Христова, вновь вводит нас в умозрение гармоничного единства в освящении составной человеческой природы.

Таким же образом понимается текст о погребении в «Схолии», что и Дионисий в данном описании, где автор опровергает тех, кто считал, что «материальное недостойно быть совечным душе, и душа одна существует бессмертно». Объясняя, что это мнение происходит от «басней еретиков» (Симона Мага, Менандра, Валентина, Маркиона и Манента, Оригена), автор «Схолий» называет последних «ненавидимыми Богом и людьми здравомыслящими» [11. 176 А; 7. С. 157].

В контексте вышесказанного упоминания Дионисия о том, что воскресшие тела «будут уверенно и вечно владеть обретенной красотой» [15 (7.1.2). 553 D; 16. С. 159], слова о блаженном во Христе скончании (ἐν Χριστῷ μακαρίαν τελείωσιν) [15 (7.2). 556 D] задают перспективу «богоподражания» (θεομίμητον) [15. 557 А] воплощенному Богу по телу и по душе. Наиболее ярко это учение выражено в главе 7 (3.9) сочинения «De ecclesiastica hierarchia», где ясно определяется, что богообщение дается «душе — в чистом созерцании и знании совершаемого, телу же — посредством божественнейшего, словно в образе, мира и священнейших символов богоначального приобщения» [16. С. 177]. Таким образом достигается освящение «всего человека <...> души и тела», и возвещается «его будущее совершеннейшее воскресение» [15 (7.3.9). 565 В; 16. С. 177]. Залогом будущего воскресения является, конечно же, воскресение Самого Христа, дары которого передаются

христианам двояко — чисто духовным образом и через Святое Причастие²⁰.

Выводы

На основе проделанного исследования можно говорить о необходимости внесения поправок в сложившееся в научно-богословской среде мнение о чисто символическом характере сакраментального богословия «*Corpus Areopagiticum*». При внимательном прочтении корпуса оказывается, что материя воды, мира и евхаристических даров, а также материя человеческого тела, принимавшего участие в таинствах Церкви, не просто символизируют высшие понятия невидимого мира но, несомненно, принимают освящение и служат носителями и передатчиками благодати Божией. По отношению к главному церковному таинству сделан вывод об имплицитном евхаристическом реализме «*Corpus Areopagiticum*». Христоцентричность богословия «*Corpus Areopagiticum*» делает их систему качественно отличной от неоплатонической философской традиции.

Отметим, что мы не одиноки в такой оценке богословской системы рассмотренного корпуса. Известный современный богослов протоиерей Эндрю Лаут в своем сравнительном исследовании неоплатонической теургии и христианских таинств в системе «*Corpus Areopagiticum*» [26] делает вывод о том, что «в сакраментальном богословии Дионисия есть место для подлинной сакраментальной действенности». Последняя подразумевает «двойную действенность таинств, воздействующих на душу духовно <...> и на тело физически» [26. Р. 438].

Чрезвычайно важным для оценки богословия материи в системе «*Corpus Areopagiticum*» является комментарий схолиаста на слова Дионисия «взаимосвязь равных» (ἀλλήλουχίαι... τῶν ὁμοστοιχῶν) [11 (4.7). 256 В], где говорится, что здесь подразумевается взаимосвязь двух

миров, видимого и умопостигаемого, — устройство, «при котором по мере снижения умножающиеся из единой сущности материи твердые тела взаимосвязаны словно цепью» (ἐκ μιᾶς οὐσίας τῆς ὕλης εἰς σώματα πληθυνθεῖσαι στερεωμάτων, καὶ οἷον εἰ σειρά) [ibidem]. Совместно с учением о том, что чувственные, материальные предметы и символы называются «священными отображениями» умопостигаемого (ἱερὰ τῶν νοητῶν ἀπεικονίσματα), руководителями и путем к последним (ἐπ' αὐτὰ χειραγωγία καὶ ὁδός), а умопостигаемое называется «началом и знанием» вещей чувственных (τῶν κατ' αἴσθησιν ἱεραρχικῶν ἀρχὴ καὶ ἐπιστήμη) [15 (2.3.2). 397 С; 16. С. 39], это место свидетельствует также в пользу главного вывода нашего исследования об онтологическом единстве двух миров в системе «Corpus Areopagiticum».

К аналогичным выводам приходил и В.Н. Лосский, когда писал: «Дионисиевские δυνάμεις (или энергии) — не умаленные эманации Божественной природы, которые нисходят «в истощении», имея своим началом единство этой природы, вплоть до самых последних степеней тварного. Дионисий настаивает на целостной полноте божественных исхождений, на каждом уровне сопричастности им». На каждой ступени лестницы тварного бытия «единение с Богом осуществляется во всей своей полноте» [29. С. 226–227].

На основании текстов схолиаста, которые В.Н. Лосский относил к преподобному Максиму Исповеднику, знаменитый профессор так говорит о богословской системе «Corpus Areopagiticum»: «нам представляется, что чувственное и умопостигаемое более не окажутся противопоставляемыми друг другу — в качестве различных уровней познания, потому что, как говорит святой Максим, будучи обоженными, “мы соделаемся единовидно единым” (ἐνοειδῶς ἓν), “свободными от противоположностей”», необходимо присущих сложному (τῶν κατὰ σύνθεσιν ἑτεροτήτων ἡμῶν) [11. 197 D; 7. С. 225].

Обращаясь к современности, важно отметить, что традиционное убеждение протестантских ученых о полной зависимости «Corpus Areopagiticum» от философии неоплатоников и даже гностиков приводит подчас к отказу некоторых христиан от своей веры²¹. Утверждения о том, что Дионисий якобы некритично воспринял «немало понятий и концепций, происходящих из гностического оккультизма», опровергались православными исследователями и ранее. В настоящем же исследовании сделана попытка впервые, на наш взгляд, достаточно подробно и опровергнуто суждение о том, что благодаря влиянию «Corpus Areopagiticum» в христианстве мог укрепиться отрицательный взгляд на материю.

Литература

1. Флоровский Г., *прот.* Византийские отцы V–VII вв. Минск: Белорусский экзархат. 2006.
2. Meyendorff Jh., *rev.* Byzantine Theology. Historical trends and doctrinal themes. URL: http://www.holytrinitymission.org/books/english/byzantine_theology_j_meyendorf.htm (дата обращения 28.05.2012).
3. Мейендорф, И., *прот.* Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы. Минск: Лучи Софии, 2007.
4. Roques R. L'univers dionysien: Structure hierarchique du monde selon le pseudo-Denys. Paris, Aubier, 1954.
5. S. Dionysius Areopagita. De divinis nominibus // Patrologia Graeca, accurante J. P. Migne. Paris, 1857–85 (далее PG). Т. 3.
6. Дионисий (Шлёнов), *иером.*, Фокин А.Р. Ареопагитики // Православная энциклопедия. М.: Московской Патриархии, 2001. Т. 3. С. 195–214.
7. Дионисий Ареопагит. Соч. Максим Исповедник. Толкования / Пер. Г. М. Прохорова. СПб.: Алетейя, 2002.
8. Шичалин Ю. А. Заметки о переводах Ареопагитского корпуса в серии «Основания христианской культуры» // Пути российского образования и православие. Сб. статей. М., 1999. С. 64–77.

9. *Scazzoso P.* Ricerche sulla struttura del linguaggio dello Pseudo-Dionigi Areopagita // Pubblicazioni della università cattolica del Sacro Cuore (PUCSC). Scienze filologiche e letteratura. Mil., 1967. N 14.

10. *Grondijs L. H.* Sur la terminologie dionysienne // Bull. de l'association G. Budé (BAGB). P., 1959. N 18. P. 438–447; CPG. Vol. 3, N 6600–6635.

11. *S. Maximus Confessor.* Scholia in librum de divinis nominibus. PG 4.

12. *Дионисий Ареопагит.* О Божественных именах / Пер. игум. Геннадия (Эйкаловича). Буэнос Айрес, 1957.

13. *Дионисий Ареопагит.* О Божественных именах / Пер. Л.Н. Лутковского. Киев, 1984.

14. *S. Dionysius Areopagita.* De coelesti hierarchia. PG 3.

15. *S. Dionysius Areopagita.* De ecclesiastica hierarchia. PG 3.

16. *Дионисий Ареопагит.* О Церковной иерархии. Послания / Пер. Г. М. Прохорова. Под ред. В. М. Лурье. СПб.: Алетейя, 2001.

17. *S. Maximus Confessor.* Scholia in librum de ecclesiastica hierarchia. PG 4.

18. *S. Maximus Confessor.* Sholia in Epistolam IV Dionysii Areopagitae. PG 4.

19. *S. Dionysius Areopagita.* De mystica theologia. PG 3.

20. *Дионисий Ареопагит.* О мистическом богословии // Он же. Корпус сочинений с приложением толкований преп. Максима Исповедника / Пер. Г. М. Прохорова. СПб., Изд. О. Абышко, 2006.

21. *S. Dionysius Areopagita.* Epistola VIII Demophilo monacho. PG 3.

22. *S. Maximus Confessor.* Scholia in librum de coelesti hierarchia. PG 4.

23. Святого отца нашего Дионисия Ареопагита книга о Церковной иерархии // Писания святых отцов и учителей Церкви, относящиеся к истолкованию православного Богослужения. СПб. 1885. Т. 1.

24. *Lampe G. W. H.* A Patristic Greek Lexicon. Oxford, 1961.

25. *Аврамов В. В.* Общее понимание категорий «символ» (τὸ σύμβολον) и «образ» (ἡ εἰκών) в Ареопагитском корпусе. URL: http://www.bogoslov.ru/data/2011/06/02/1233938424/Avramov_V_Obschee_ponimanie_kategorii_sim.._korpuse_aprobatsionnaja_stat_ja.pdf (дата обращения 02.06.2011).

26. Louth A. Pagan Theurgy and Christian Sacramentalism in Denis the Areopagite // J Th St. 1986. Vol. 37. P. 432–438.

27. S. Dionysius Areopagita. Epistola IX Tito episcopo. PG 3.

28. S. Maximus Confessor. Sholia in Epistolam IX Dionysii Areopagitae. PG 4.

29. Лосский В. Н. Святой Дионисий Ареопагит и святой Максим Исповедник / Пер. В. А. Решиковой, Ю. Малкова // Он же. Богословие и Боговидение. М.: Свято-Владимирского братства, 2000. С. 222–237.

30. Хофманн М. В. Путешествие в ислам: Дневник немецкого дипломата. Киев, Ансар Фаундейшн, 2008. URL: <http://islam.com.ua/media/books/64> (дата обращения 28.05.2012).

Примечания

¹ В ссылках на источники в круглых скобках даны номер главы и номер раздела сочинения, далее следует указание на колонку в издании «Patrologia Graeca» Ж.-П. Миня.

² В библиографии отражены использованные переводы «Corpus Areopagiticum» и «Схолий». Вопрос о точности и компетентности переводов требует отдельного исследования и не входит в задачи данной работы. См. об этом: [8; 9; 10]. При работе над статьей мы повсюду пользовались оригинальными текстами. В случаях отсутствия ссылки на русское издание и переводчика перевод принадлежит нам.

³ Главным автором «Схолий» принято было считать преп. Максима Исповедника, но по мнению современной науки это свт. Иоанн Скифопольский.

⁴ «Не для всего и не всегда тление зло, например, в том, что касается зверей, змей и вредных растений» [11. 288 С].

⁵ Однако можно смело говорить, что разбираемые строчки «De divinis nominibus» относятся также и к небесным умам. Само начало главы упоминает о соединении тех, кто имеет разумное желание к Богу (πάντα αὐτῆς ἐφίεται) [5 (11.1). 948 D]. Чуть далее говорится об объединении божественных умопостигаемых умов «со своими мыслями и мыслимым» и восхождению их «к неведомому соединению с тем, что находится выше ума»

[5 (11.2). 949 С]. Это признает и комментатор, когда в «Третьей Схолии» на сочинение «De divinis nominibus» (11.1) поясняет, что «старейшими силами он называет не просто чин серафимов, но чин, имеющий старшинство в деле соединения или связи» [11. 392 А].

⁶ Здесь преп. Максим приводит наглядные примеры когда «сами противоположности пребывают в мире друг с другом, как, например, вода и земля, т.к. окруженная водой земля не разрушается, и небо, сущее из воды, и эфир, не разрушающий неба» [11. 393 С; 7. С. 529].

⁷ В отличие от других переводов в некоторых случаях καλλονή переводится в издании Г. М. Прохорова как «очарование», см.: [12; 13].

⁸ «Посредствующими между сущим и возникающим он назвал ангелов и души, как некоторым образом причастных и вечности, по причине нетленности и бессмертия, и времени, как существующих в становлении во времени. Поэтому и называет он их и временными, и вечными» [11. 389 В С], о том же см.: [5 (11.2)].

⁹ В полемике с языческими представлениями о совечности материального мира и Бога дается определение времени, в котором существует мир материи [5 (10.3)]. «Временем же называют то, что связано с рождением, тлением, изменением и пребыванием то в том, то в другом состоянии» [5. 937 D].

¹⁰ «Не от материи в душах зло, но от бесчинного греховного движения» [5 (4.28); 7. С. 387].

¹¹ ὅτι γήϊνον τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ, καὶ οὐχὶ οὐράνιον [18. 533 А; 16. С. 197].

¹² «Претерпевающая материя» (ἡ ὑλὴ πάσχουσα) признается обладающей «последним отзвуком» (ἀπήχημα ἔσχατον) [22. 45 В] благодати Бога; чем ближе творение опускается к более грубому и материальному (τὸ παχύτερον καὶ ὑλικώτερον), тем меньше — по мере лишения и оскудения блага — причастует Добру, — словно в малом и предельно слабым отголоске (ὡς ἐξ ἀμυδροῦ καὶ ἐσχατοῦ ἀπηχήματος) [11. 280 А].

¹³ «Видя Его подобающим человеку образом освящаемого Отцом, Им Самим и Духом» [15 (4.3.10). 484 А; 16. С. 109].

¹⁴ Жертвенник «совершеннодействуется» (τελετουργεῖ) все-

святыми возлияниями святейшего мира (τοῦ ἱερωτάτου μύρου)» [15 (4.3.12). 484 С].

¹⁵ καὶ ὑπ' ἅψιν ἄγει τὰ ὑμνημένα διὰ τῶν ἱερῶς προκειμένων συμβόλων [15. 425 D; 16. С. 57].

¹⁶ Обратим внимание читателей на выводы статьи В.В. Аврамова «Общее понимание категорий “символ” (τὸ σύμβολον) и “образ” (ἡ εἰκὼν) в Ареопагитском корпусе». Здесь на основе подробного текстологического анализа делается уточнение к понятийному объему категории «символ» в «Corpus Areopagiticum» и показано, что символ понимается здесь либо как предмет, включенный в вышеуказанную ситуацию взаимодействия в качестве означающего; либо как «взаимодействие, или, более конкретно, как ситуация взаимодействия означающего и созерцателя (реципиента) посредством означающего». В объем категории «символ» в данном случае включается все «многообразие тварных предметов — означающих, включенных в ситуацию, в которой они становятся выявителями иной реальности, а также Божественные энергии, как нетварные выявители трансцендентной Божественной сущности», см.: [25].

¹⁷ τὰ θεουργὰ μυστήρια [27. 1108 A].

¹⁸ ἢ τὰ παρὰ Θεοῦ εἰργασμένα [28. 564 D].

¹⁹ ὥς μέλη σώματι, [15 (3.3.12). 444 B].

²⁰ «Заметь, что невозможно стать совершенным без причащения» [15 (3.1)]. “Οτι ἀδύνατον τελεθῆναι δίχα τῆς μεταλήψεως [16. 136 A].

²¹ См. напр., книгу М. В. Хофманн, где утверждается, что именно благодаря Дионисию в христианстве прижились манихейские умозрения о том, что «материя в целом и то, что касается чувственного восприятия человека в частности, имеют низшее и даже злое начало» [30. С. 125].

*Иеромонах Мефодий (Зинковский)**

ДИАЛЕКТИЧНАЯ СТРУКТУРА СВОЙСТВ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ЛИЧНОСТИ

Статья посвящена описанию свойств человеческой личности, рассматриваемой как образ личного начала в Боге. Выделяются несколько пар синтетически взаимодополняющих характеристик личности, отвечающих диалектической схеме «тезис — антитезис — синтез»: несводимость и неотделимость личности от природы; открытость, перихоретичность в общении и самоидентичность; свобода и нравственность; творческий потенциал и восприимчивость; имманентные динамичность и покой; логосность и иррациональность.

Ключевые слова: личность, природа, единая онтология, комплементарный, свойства личности, Святая Троица.

Известно, что понятие «личность» человека как в богословии, так и в философии интерпретируется очень

*Автор — кандидат технических наук, кандидат богословия, докторант Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых Кирилла и Мефодия, клирик храма Казанской иконы Божией Матери в поселке Вырица Санкт-Петербургской митрополии.

разносторонне и толкуется различными мыслителями весьма противоречиво. Палитра разнообразных определений понятия «личность» оказывается не просто пестрой, но зачастую практически несовместимой. Впрочем, для христианского богословия этот факт не становится предметом смущения, ибо мысль, основанная на библейском Откровении, видит в трудноуловимости принципа личностного бытия отражение сообразности человека своему одновременно трансцендентному и трехличному Творцу.

Модель бытийного Идеала и понятие «личность»

Ясно, что смысловое наполнение рассматриваемой нами категории «личности» в человеке принципиально зависит от модели бытийного Идеала, от описания Абсолюта, которые принимаются за основополагающие, т.е. составляют парадигматическую схему, согласно которой будет выстраиваться описание личности в человеке.

В христианском богословии изначальной данностью является троичный догмат, утверждающий наличие в Боге единой природы, или сущности, наряду с тремя ипостасями, или личностями (мы оставляем за рамками рассмотрения вопрос о соответствии между древнегреческим термином «ипостась» и славяно-русскими терминами «лик» и «личность», отсылая читателя к богатому наследию русскоязычного богословия XIX – начала XX веков [1], работам В.Н. Лосского, а также к нашей статье об этимологии слова «личность» [2]). Если категории «природа» и «сущность» призваны описывать общее начало в едином Абсолюте, то понятия «ипостась» и «личность» соответствуют началу отличительному, началу уникальности или индивидуальности. При этом присутствие в Идеале начала природного не должно приводить к стиранию личностной уникальности, точно так же, как признание в Абсолюте начала личностного не ведет к утрате его единства.

При всей апофатичности, присущей понятию «личность», взвешенный богословский анализ свойств личности позволяет выделить, по крайней мере, несколько пар таких характеристик личностного начала, которые являются комплементарными, взаимодополняющими, отвечающими диалектической схеме «тезис — антитезис» и позволяющими сформулировать синтетические следствия.

Тезисно-антитезисная структура личных свойств и синтетические выводы из тезисно-антитезисной парадоксальности

Среди тезисно-антитезисных свойств личности нам удалось выделить шесть парных свойств и вытекающих из них синтетически выводимых следствий.

а) Несводимость личности человека к его природе и неотделимость личности от природы

Сведение понятия «личности» к частной природе, характерное для различных вариаций современного «аристотелевского» натурализма или эмпиризма, означало бы ее смысловое слияние с природным началом в его ограниченной реализации, отождествление с конкретным индивидуумом общей природы или с модусом бытия этой частной природы. Отделение личности от природы, столь популярное в современном экзистенциализме, приводит, как это ни парадоксально может показаться на первый взгляд, также к утрате, исчезновению личного начала, которое превращается сначала в абстракцию, в неуловимую идентичность, а потом фактически в ничто. Достаточно вспомнить здесь мысль Ж.-П. Сартра, что лишь «постоянная смена Я» является показателем «аутентичности жизни». Действительно, «с точки зрения теоретиков постмодернизма, когда-то ранее «Я» существовало и выражало особенности индивидуальной жизни в условиях определенной культуры», но «ныне, по их мнению, Я исчезло, и

с этим уже нельзя ничего поделаться» [3. С. 500–501]. Крайности еще раз удивительным образом сходятся, приходя к одному выводу о невозможности признать какую-либо самостоятельность за понятием «личности», сводя ее, при всем различии подходов, к описанию самой природы, к чисто природной онтологии.

Тем не менее тезис о несводимости личного начала к природному не должен превращаться в отрыв этого начала от природного, в котором сотворенное личное начало существует и реализует себя. Антитезис о неразрывности личного и природного начал, в свою очередь, не должен вести к слиянию и отождествлению понятия «личность» с понятием «частная природа» или «индивидуум», что произошло, например, в ходе развития схоластической мысли, в которой индивидуальная разумная природа, или модус ее существования, отождествлялись с понятием «персоны». Фома Аквинский, пытаясь разрешить противоречие определения персоны как частной разумной сущности с триадологическим догматом триединства, похоже, пришел к пониманию персоны как модуса существования. Эту идею активно развивают ряд мыслителей и в XX веке: М. Хайдеггер, Х. Яннарас, С.С. Хоружий и др.

По мысли А.Г. Чернякова, совсем не случайно то, что «один из самых значительных русских православных богословов XX века Владимир Лосский» в своем наброске понятия «личности», покоящегося на богословском основании, «прежде всего стремится отличить личность от индивидуума», опираясь «на метафизику восточного христианства» [4. С. 310, 313]. Раскрытию тайны личного начала в бытии, по мнению Чернякова, может способствовать «трудная работа по истолкованию и философскому освоению метафизики восточной патристики» [5. С. 254].

Тезис о несводимости личности человека к его природе наряду с антитезисом о неотделимости личности от природы ведут в результате синтеза к выводу об утверждении единства природно-личной онтологии,

субъектно-объектной органичности человека. Причем речь идет не только и не столько об отдельно рассматриваемом индивиде, но о человеческом роде в целом. Всякая человеческая личность несводима ни к своей частной, ни к общей человеческой природе и одновременно неотделима и не может мыслиться в отрыве как от своей частной, так и от общей человеческой природы. Это означает одно-временное отличие и неотделимость каждой личности от других человеческих личностей, что противоречит идущим еще от Декарта и очень развитым в современном индивидуалистическом социуме представлениям, что человеческое «Я» в своем существовании безотносительно к существованию других «Я» [3. С. 497].

В рамках субъектно-объектного философского языка можно сказать, что каждый человеческий субъект не сводится к своей природной составляющей, включая высшую часть ее — разум, но и неразрывен в своем бытии с природным началом, которое составляет для субъекта его объект. Здесь подразумевается объектность как собственной сложной природы, так и объектность частных природ других субъектов человеческого рода.

б) Открытость, перихоретичность человеческой личности в общении и самотождественность, или самоидентичность личности

Тезис об открытости личности в ее отношении к другим личностям и частным природам сразу представляет нашей мысли опасность утраты в этой самой открытости самоидентичности отрывающегося. Впустить «в себя», в свое бытие, другое или другого — не может ли означать рано или поздно потерю уникально-«своего»? С точки зрения материальной плоскости бытия, приходит на память выражение Гиппократ о том, что «мы есть то, что мы едим», а в более тонком плане вспоминается буддистский тезис о том, что «мы есть то, что мы думаем», т.е. каким мыслям открываем свое сознание. Антитезис о самоидентичности или самотождественности личности

для обыденного сознания, наоборот, предполагает некую степень «закрытости» к внешним воздействиям в целях сохранения своей «самости».

Святоотеческий термин *περιχώρησις* употреблялся как для описания динамической открытости трех Лиц Троицы внутри единой Сущности друг ко другу, так и для описания взаимодействия и открытости свойств двух природ друг ко другу внутри единой личности Христа. Поэтому «перихоретичность», или «открытость», личного начала может подразумевать как общение личностей посредством природы и природных энергий (в случае, если речь идет об обожении тварных личностей), так и общение гетерогенных природ посредством воипостазирования их в одной личности.

Понятие «открытость» стало широкоупотребляемым в богословии XIX–XX веков, начиная со С. Кьеркегора, размышлявшего об «открытости» человеку его собственной жизни, но не сумевшего преодолеть душевное «одиночество» экзистенциализма, А. Бергсона, говорившего об «открытой морали», ориентированной на личностные нравственные и религиозные ценности, К. Ранера, называвшего Бога и человека открытыми реальностями, но исчерпывающее понимание «открытости», на наш взгляд, лежит именно в святоотеческой категории «перихоресиса». С нашей точки зрения, категория «открытости» возводится также к христианскому богословию образа, к перихоретическому отношению-кинонии ипостасей, что нашло свой отклик, например, в представлениях Г. Лейбница об отношении монад и об «отражении одного человека в другом».

Именно переосмысленная христианской философией категории «ипостаси» позволяет разрешить противостояние понятий «открытости» и «самотождественности». Ипостасность, позволяющая ввести в описание бытия Абсолюта категорию отношений одновременно абсолютно различных и единосущных Лиц, является обоснованием

не теряющей идентичность открытости и незамкнутой самотождественности. Тезис об открытости, перихоретичности человеческой личности в общении, и антитезис о ее самоидентичности разрешаются в синтетическом положении о неизбежно религиозном характере человеческой личности. Будучи образом Троиственного Бога, человек как личность находит свой онтологический базис и актуализацию в Творце, в участии в Его личностном открыто-самоидентичном существовании.

в) Свобода человеческой личности и ее нравственность

Тезис о свободе человеческой личности представляется противостоящим антитезису о ее нравственности, вписанности в этические нормы сосуществования в поле интересов иных личностей. С точки зрения естественной философии, наличие бытия других индивидуумов с их энергиями, интересами и просто факт занятия ими физических и временных пространств представляют собой взаимное «сужение» объемов свободы, понимаемой как неограниченность самовыражения или самоявления.

Свобода человеческой личности и ее нравственность, образуя, с логической точки зрения, противоречивую пару, тем не менее, обретают синтетическое разрешение в категории «бытие для другого». Дело в том, что святоотеческое богословие личности дает возможность взглянуть на понятие свободы не как на степень «неограниченности» самовыражения или энергий движения, не как на возможность ограничения свободы иных и степень влияния и определения поведения окружающих индивидуумов, что очевидно противоречит нравственному идеалу, но как на степень самореализации посредством исполнения этического принципа самоотдачи, или существования «для другого» или «через другого».

Личное начало в человеке актуализирует себя и свою свободу не иначе, как только отдачей своих сил и энергий другим личностям, но при этом не утрачивая,

согласно закону сохранения, «жизненные объемы», но восстанавливая в себе такой «образ существования», который гармонирует с образом бытия трех Лиц Троицы. Таким образом, субъект получает восполнение и умножение жизненных «объемов» не только и не столько за счет этически обусловленного возвращения энергий от реципиентов к донору, но более всего за счет «включения» в свое бытие неограниченных нетварных энергий Творца.

г) Творческий потенциал человеческой личности и ее восприимчивость

Тезис о творческом характере человеческой личности, предполагающий ее активное участие в жизненных процессах и выстраивание личных отношений с Богом, другими людьми и окружающим миром, противостоит антитезису о ее способности к пассивному восприятию и усвоению творческих импульсов, исходящих от других личностей и, в первую очередь, от трех Лиц Святой Троицы. Активность и пассивность личности могут показаться, на первый взгляд, несовместимыми понятиями. Однако богословское понимание личности позволяет говорить о творческой активности в страдательном залоге: восприятие творческих импульсов Бога и подобных человеку иных личностей может быть рассмотрено как творческая их обработка и усвоение. С другой стороны, творческая активность личности не может опираться исключительно на «самое себя», но должна исходить из факта своего воздействия на другие личности и включенности в поле восприятия другими своих действий.

Творческий потенциал личности и ее восприимчивость синтезируются в принципе ипостасной уникальности в структуре соборной иерархичности. Уникальность личности актуализируется в творческом сочетании субъектной активности, учитывающей творческую и свободную природу окружающих и воспринимающих эту активность личностей, и субъектной восприимчивости,

позволяющей инкорпорировать в личное бытие творческий потенциал иных личностей. Сочетание личного творческого новаторства и восприимчивой чуткости к логосам бытия позволяет избежать крайностей абстрактного «фантазерства», с одной стороны, и механического «считывания» заданной информации — с другой. Уникальная симфония личных творческих инноваций и личной восприимчивости к логосам природных данностей и к палитре множественных энергий, проистекающих от личной активности других субъектов, позволяет каждой личности своим неповторимым образом встроиться в совокупность, или собор, тварных и нетварных личностей.

д) Имманентные динамичность и покой личности

Тезис о присущей личности неустранимой динамичности предполагает, на первый взгляд, некий гераклитовский недостаток покоя и устойчивости. Не случайно неоплатоническая мысль отказывается приписывать какую-либо динамику Единому, тогда как динамика всякого низшего бытия стремится найти свое разрешение в покое Абсолюта. Философская проблематика мирового движения подвигает мысль Платона к инобытию как источнику всемирной динамики, Аристотеля — к Перводвигателю, но в обеих системах не находится объяснения онтологии динамичности Первопричины. При этом динамика низших уровней бытия неизбежно приобретает пассивно-подчиненный, если не ущербный и даже возможно тоталитарно-обреченный характер. Вспомним, что у Аристотеля материя занимает некое среднее положение между сущей формой и не-сущей лишенностью формы. Движение в рамках античной мысли в лучшем случае понимается как стремление к полноценному существованию, «рывок к бытию» в оттолкновении от меонического состояния.

Антитезис о личностном покое, с одной стороны, наоборот, нависает над естественным мышлением тенью смерти и небытия, а с другой — манит своим блаженством успокоенности от волнений.

Богословское понятие «личности» позволяет воспринять движение как личностную категорию, укорененную в вечной динамике рождения Сына и изведения Духа во внутритроичном бытии Святой Троицы и одновременно парадоксально не лишенную составляющей покоя, свойственного библейскому Богу. Это позволяет нам постулировать, что имманентная динамичность и покой личности разрешаются в понятиях ее целостности, подразумевающей одновременно покой гармоничного устройства воипостазируемых личностью природы и энергий, а с другой стороны, динамическую целеустремленность к «прибавке в бытии», собственному личностному развитию, не нарушающему уже наличествующий покой внутренних природных сил, но лишь усугубляющему его при условии верного направления вектора развития.

Остается добавить, что динамическо-покойная природа человеческой личности может обрести свою целостность и целеустремленность лишь ипостасно открывшись и гармонически вписавшись в цельно-родовую динамику себе подобных личностей.

е) Логосность личности и ее иррациональность

Утверждение о логосности человеческой личности представляет собой опасность для нашего мышления отождествить личность с индивидуальной разумной природой, не проводя четкого различия между понятием частной рациональной природы — высшей составляющей в человеческой комплексной природе — и собственно понятием «личность». Антитезис об иррациональности личности, неполной выразимости личного начала в терминах человеческих логики и философии подвергает нас другой опасности — уйти в лабиринты интуитивного экзистенциализма, отрывающего понятие «личности» от всяческих природных фундаментов.

Богословское понятие «личность» позволяет избежать опасностей обеих крайностей и говорить, с одной

стороны, о логосности личности как ее очерченном, оформленном ипостасном отличии наряду с признанием условности наших языковых приемов и терминов, применяемых для обозначения этого личного отличия, а с другой стороны, выражать иррациональность и невозможность полноценно охватить нашим мышлением категорию «личности» в человеке, тем не менее, посредством словесного инструментария.

Тезис о логосности личности и антитезис о ее иррациональности выливаются в синтетические категории ее диалогичности, когнитивности и сознательности. Категория когнитивности, столь часто смешиваемая с чисто природной активностью мозга, согласно богословскому представлению о личности, покоится на ипостасных различиях и рождающемся отсюда понятии «знания», которое, вопреки своему словесному выражению, всегда сохраняет за собой и некий компонент неисчерпаемости и неполной выразимости.

Самосознание позволяет человеку отличать себя от себе подобных и от собственных природных аспектов, включая даже ум, самоанализ деятельности которого тоже возможен. Формулировка этого отличия предполагает его логосное осмысление и одновременно представляет серьезные трудности в ясном словесном выражении.

Постуляция логосности личности и ее иррациональности позволяет говорить одновременно о словесно-познавательной природе личностного начала и о его структурно-смысловой неисчерпаемости.

Заключение

Синтетические свойства человеческой личности, сформулированные нами в процессе анализа диалектической структуры личностных свойств, позволяют говорить о единстве человеческой лично-природной онтологии, корнящейся и зависящей от Божественного плана бытия

трех Личностей Троицы, существующих друг для друга. Это онтология целостного и целеустремленного, каждый раз уникального образа личного бытия, вписанного в соборную иерархию сосуществования с другими личностями и отражающая диалогическую, когнитивную и сознательную способности личного начала.

Литература

1. *Мефодий (Зинковский), иером.* Понятие «личности» в русском богословии XIX — начала XX в. // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. СПб., 2014. Т. 15. Вып. 1 (в печати).
2. *Мефодий (Зинковский), иером.* Понятие «личность» как религиозно-философский и лингвистический концепт // Вестник Московского областного государственного университета. Серия «Философские науки». М., 2014, № 2. С. 103–110.
3. *Лекторский В.А.* Я // Новая философская энциклопедия. В 4-х тт. / Ред. В. С. Степин и др. М., 2010. Т. 4. С. 497–502.
4. *Черняков А.Г.* Хайдеггер и «русские вопросы» // Историко-философский ежегодник, 2006 / Институт философии РАН. М., 2006. С. 305–319.
5. *Черняков А.Г.* В поисках основания онтологии: субъект или ипостась? // Ежегодник по феноменологической философии. Т. 1 (2008), М., 2008. С. 237–261.

Брайн Э. Дейли*

В ПРЕДДВЕРИИ «ПОСЛЕДНЕЙ БИТВЫ»: ЛАТИНСКАЯ ЭСХАТОЛОГИЯ В ЭПОХУ ВЕЛИКИХ ГОНЕНИЙ

Согласно учению святителя Викторина Петавийского и Лактанция, история мира и человечества подходит к своему завершению, т.к. заканчивается 6000 лет существования Вселенной. После этого последует «первое воскресение» праведников, или истинно верующих, тысячелетний период царствования святых со Христом на земле (т.н. хилиазм, или миллениаризм), «второе воскресение» всего рода человеческого и Страшный суд, на котором и решится окончательная участь грешников. Следовательно, святитель Викторин Петавийский и Лактанций дают

*Автор — доктор философии, профессор богословия университета Нотр-Дам (США). Пер. с англ. Е.С. Поляковой — старшего преподавателя кафедры европ. языков Института лингвистики Российского гос. гуманитар. университета под ред. Н.А. Хандоги — кандидата богословия, соискателя степени доктора богословия кафедры богословия Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, по изд.: Daley B.E., prof. The hope of the early Church: a handbook of Patristic eschatology. 2-ed. Cambridge, 1993. Chapter 6: The dawn of the final conflict: Latin eschatology in the Great Persecution (303–313). P. 65–68; 238–239 (комментарии).

ответ современникам на злободневный вопрос: какая участь ожидает праведников и грешников после смерти?

Ключевые слова: святитель Викторин Петавийский, Толкование на Апокалипсис, «О сотворении мира», «Толкование на 24-ю главу Евангелия от Матфея», Лактанций, «Божественные установления», «Извлечения Божественных установлений», Второе пришествие Христово, тысячелетнее Царство, Страшный Суд, праведники, грешники.

Тот, кто первый в становлении человека пришел
в тайне, через некоторое время придет открыто,
в величии и славе, чтобы явно судить.
*Святитель Викторин Петавийский*¹

В последние годы третьего — первое десятилетие четвертого столетия, ознаменовавшегося жестокими гонениями на христиан (303–313), в латинской (т.е. в западной части. — *Н.Х.*) Церкви снова возродился интерес к апокалиптическим размышлениям подобно тому, как пятьюдесятью годами ранее он преобладал в беспокойное десятилетие епископства Киприана (т.е. с 248 по 258 г. — *Н.Х.*)². Внешние обстоятельства, побудившие эти чаяния, были злободневны и практически универсальны: политический конфликт, социальная нестабильность внутри римского общества, а также возобновившиеся попытки со стороны светских властей уничтожить христианские образования, представлявшие, с их точки зрения, угрозу общественному порядку. Страдания, претерпеваемые Церковью, были, на ее взгляд, абсолютно сходны с теми скорбями, которые традиционно предсказывались народу Божию в конце времен. Тем не менее два главных западных выразителя апокалиптических упований в начале IV столетия: Викторин, епископ Петавийский, или Петавский (Петавий, или Птуй, в современной Словении), и новообращенный ученый-мирянин Лактанций — видели эти чаяния совершенно по-разному и формулировали их в абсолютно отличных друг от друга категориях.

Викторин Петавийский

Викторин, претерпевший мученическую кончину в начале Диоклетиановых гонений (304 г.), был, согласно Иерониму (Hieronymus. De viris illustribus 74), носителем греческого языка³. Вероятно, он был родом из Азии и сформировался в духе той же самой миллениаристской традиции, из которой Папий, Ириней и совсем недавно Мефодий (т.е. во второй половине III в. — Н.Х.) черпали эсхатологические надежды Церкви. Будучи, однако, епископом говорящей на латыни римской провинции Норик (точнее, римской провинции Паннонии. — Н.Х.), он был, безусловно, вынужден тщательно изучить и латинский, и стал впоследствии первым христианским автором, писавшим на латыни экзегетические трактаты. Из его многочисленных комментариев (см.: Hieronymus. De viris illustribus 74) до нас дошло только «Толкование на Апокалипсис» (Commentarii in Apocalypsin) — подробный труд, представляющий собой комментарий апокалиптического видения Иоанна в несколько аллегорической форме, свидетельствующей о влиянии на нее Оригена⁴ (а также святителей Иринея Лионского и Ипполита Римского — Н.Х.)⁵.

Комментарии на 20-ю и 21-ю главы Апокалипсиса представляют собой буквальное понимание содержащегося в них обетования «первого воскресения», когда праведники вернуться к жизни и вместе со Христом будут царствовать над всеми народами, а также «второго воскресения» 1000 лет спустя, когда все мертвые воскреснут для суда. «Вторая смерть», которая последует после суда для осужденных грешников, есть, по Викторину, вечное наказание в аду (Victorinus. Commentarii in Apocalypsin 20, 2). Тем не менее, краски, которыми Викторин рисует образы грядущего тысячелетия, не столь ярки по сравнению с теми, которыми изображают их Папий и Иереней (см., напр. Victorinus. Commentarii in Apocalypsin 21, 5). Викторин привлекает некоторое количество иных библейских

текстов, с тем чтобы подтвердить свои апокалиптические размышления, и аллегорически раскрывает особенности нового Иерусалима, о которых говорится в 21-й главе Апокалипсиса (Victorinus. *Commentarii in Apocalypsin* 21, 6).

Небольшой трактат Викторина о семи днях творения «О сотворении мира» (*De fabrica mundi*) также толкует седьмой день (Быт. 2:2) как своего рода «седьмое тысячелетие, в котором Христос будет царствовать с избранными» (Victorinus. *De fabrica mundi* 6). Однако Викторин не продолжает эту тему дальше⁶. Это сочинение, как и «*Commentarii in Apocalypsin*», свидетельствует прежде всего о тонком взаимовлиянии азиатского реализма и духовной экзегезы Александрии⁷.

Небольшой латинский трактат «Толкование на 24-ю главу Евангелия от Матфея» (*Commentarium in Evangelium Matthaei* 24), хранящийся в рукописном варианте в Амброзианской библиотеке в Милане и опубликованный независимо друг от друга сначала в 1903 года Г. Меркати (G. Mercati)⁸, а чуть позже, в 1904 году С.Х. Тюрнером (C.H. Turner)⁹, вполне может быть частью утерянного комментария Викторина на Евангелие от Матфея (см.: Hieronymus. *Commentarum in Evangelium Matthaei, praefatio*; *Translatio Homiliarum XXXIX Origenis in Evangelium Lucam, praefatio*)¹⁰. Несмотря на то, что данное сочинение представляет собой практически краткий пересказ Апокалипсиса от Матфея, автор в какой-то момент выступает против слишком материалистического подхода к интерпретации миллениаристических чаяний (Anonymus. *Commentarium in Evangelium Matthaei* 24, 11–13). Он настаивает на том, что тысячелетие будет исполнением библейской субботы и прежде всего, даст праведникам покой и свободу от тления (Anonymus. *Commentarium in Evangelium Matthaei* 24, 12). Они не будут проводить время в ястии и питии, поскольку воскресение дарует телу бессмертие, а потому избавляет его от потребности в пище и необходимости в ее удовлетво-

рении (Anonymus. Commentarium in Evangelium Matthaei 24, 11). В конце этого тысячелетнего Царства дьявол и его споспешники будут выведены из темницы и посрамлены Христом. После этого вместе с материальным миром они будут уничтожены огнем. Что же касается тех созданий, которые останутся, то «все вернется к Богу и преобразится в нечто лучшее». И здесь начнется «восьмой день», или восьмерица (ogdoad) (Anonymus. Commentarium in Evangelium Matthaei 24, 13).

Автор возражает и тем, кто утверждает, что слова «первое воскресение» в 20-й главе Апокалипсиса следует относить к крещению. «Мы знаем это “верой, а не видением» (per fidem, non per speciem) [см. 2 Кор. 5:7], — отвечает он своим оппонентам. — Принявшие крещение все равно с нетерпением ожидают исполнения той жизни, которую они приняли в крещении, и “первое воскресение” святых в начале грядущего тысячелетия будет “реальным не только на словах, но и на деле”» (Anonymus. Commentarium in Evangelium Matthaei 24, 15).

Лактанций

Лактанций (умер после 325 г. — Н.Х.), родом из Африки, был профессиональным оратором, впоследствии ставшим придворным учителем латинского красноречия в столице Диоклетиана — Никомедии (Азия). Перейдя в христианство, в результате гонений 303 года он был вынужден оставить пост. Во время этой вынужденной отставки, в период с 304 по 313 год, им был написан обширный апологетический труд «Божественные установления» (Divinae Institutiones)¹¹. Седьмая, заключительная книга сочинения, позднее кратко изложенная в 64–68 главах его «Извлечений» (Epitome), — живое и подробное изложение христианских апокалиптических упований. Это систематический синтез ранних латинских эсхатологических размышлений, азиатской миллени-

аристской традиции, а также широкого спектра трудов античных философов и литературных изысканий на тему загробной жизни¹². Седьмая книга «*Divinae Institutiones*», будучи написанной для образованной публики автором, который чувствовал себя более уверенно в классической литературе, чем в Библии, есть настойчивый призыв читателю вступить в борьбу за будущее бессмертие и блаженство, которые могут быть достигнуты лишь посредством подвигов и трудов (Lactantius. *Divinae Institutiones* 7, 5). Основная цель для последующей латинской эсхатологии состояла в том, чтобы представить христианскому сознанию изображение величайшего события, которое должно случиться¹³.

Рассмотрение Лактанцием в «*Divinae Institutiones*» (Lactantius. *Divinae Institutiones* 7, 14–27) апокалиптической драмы начинается с известного замечания о том, что недуги современного общества — признак «глубокой старости увядающего и разрушающегося мира» (Lactantius. *Divinae Institutiones* 7, 14). Конец истории, по его мнению, должен настать после того, как мир просуществует 6000 лет (там же). До этого момента, по расчетам Лактанция, оставалось 200 лет (Lactantius. *Divinae Institutiones* 7, 25)¹⁴. После периода всемирной несправедливости и насилия, в течение которого «зло будет становиться все сильнее», крепкая власть Рима падет, и «снова Восток будет править, а Запад служить» (Lactantius. *Divinae Institutiones* 7, 15), что будет означать приход череды тиранов. Первые десять борющихся друг с другом царей будут одновременно стремиться захватить власть над миром. Потом «сильнейший враг придет с далекого Севера», во времена которого наступит разрушение естественного мира, окружающего человека (Lactantius. *Divinae Institutiones* 7, 16). В конце же всего придет царь сирийский, сын дьявола, «ниспровергатель и разрушитель человечества» (Lactantius. *Divinae Institutiones* 7, 17). Этот царь и будет антихрист (Lactantius. *Divinae Institutiones* 7, 19), требующий поклонения себе,

творящий великие чудеса и убивающий пророка, которого пошлет Бог, чтобы объединить народ Свой (Lactantius. *Divinae Institutiones* 7, 17). Однако после 3,5 лет гонений «пошлет Бог с небес Великого Царя» спасти верных и уничтожить антихриста со всеми его силами (Lactantius. *Divinae Institutiones* 7, 17–19).

Блистательная победа Христа положит начало периода мира для народа Божия. Сначала живые сожгут идолов и языческие храмы (Lactantius. *Divinae Institutiones* 7, 19). Затем все мертвые, «ходившие в вере Божией», т.е. истинно верующие, восстанут на суд. Те же, кто не узнал Бога, «уже осуждены и приговорены» (Lactantius. *Divinae Institutiones* 7, 20), а потому должны пребывать в смерти, ожидая второго и окончательного воскресения. Грешники из среды «тех, кто познал Бога», чьи злые дела, несмотря на веру, перевесят их добрые дела (Lactantius. *Divinae Institutiones* 7, 20), будут приговорены к наказанию в огне вечном, «божественном», который «живет сам по себе» и восстанавливает то, что пожирает (Lactantius. *Divinae Institutiones* 7, 21)¹⁵. Фактически по схеме Лактанция все, кто восстанут, должны будут пройти через этот огонь как часть суда: те, кто чист от греха, не пострадают от него, «потому что будут иметь в самих себе нечто от Бога, что отталкивает и отражает силу пламени» (Lactantius. *Divinae Institutiones* 7, 21).

После этого суда над верующими, который, как настаивает Лактанций, не случается непосредственно после смерти, но произойдет исключительно во время пришествия Христова (Lactantius. *Divinae Institutiones* 7, 21), — праведники будут царствовать со Христом над оставшимися на земле народами на протяжении 1000 лет покоя и дивного благоденствия (Lactantius. *Divinae Institutiones* 7, 24). В основу своего лирического описания тысячелетнего царства Лактанций кладет Вергилиеву «Четвертую Эклогу», восьмую книгу «Пророчеств Сивиллы» и другие христианские источники. Грядущий мир станет миром удивительной красоты природы и изобилия, в кото-

ром святые будут собраны вместе в Божественном святом граде (т.е. в новом Иерусалиме. — *Н.Х.*) и будут «давать в бесконечном множестве» новые отрасли святых (т.е. праведники будут вступать в брак и рождать детей. — *Н.Х.*), которые будут царствовать вместе с ними (Lactantius. *Divinae Institutiones* 7, 24)¹⁶. Во время этого тысячелетия «князь бесовский» будет находиться в темнице, скованный цепями. Однако к исходу 1000 лет его выпустят на свободу, чтобы он возглавил последнюю безуспешную битву против народа Божия (Lactantius. *Divinae Institutiones* 7, 26). Он потерпит поражение, поскольку Господь снова уничтожит мир и непокорных жителей. За разгромом сатаны для святых последует 7 мирных лет, а затем всецелое изменение естественного хода вещей. Здесь живые станут как ангелы и «настанет второе, всеобщее воскресение мертвых», когда неверующие «восстанут, чтобы принять наказание бесконечное» (Lactantius. *Divinae Institutiones* 7, 26).

Лактанций представляет свое описание конца истории как «учение святых пророков», тайную традицию, бережно хранимую исключительно христианами (Lactantius. *Divinae Institutiones* 7, 26). По содержанию оно, однако, — любопытный гибрид христианского апокалиптизма и размышлений поздней языческой «пророческой» литературы: нехристианских «Пророчеств Сивиллы», алхимического трактата «Асклепий», а также эллинизированного зороастрического источника «Пророчества Гистапа»¹⁷. Этот эклектицизм, несомненно, частично вызван апологетическими и популяристскими намерениями Лактанция при написании данного сочинения, а также свидетельствует о развитии широко распространенного впоследствии явления — смешивания библейской эсхатологии с элементами народной религии, оккультизма и позднеантичной литературной традиции в живой и довольно конкретной картине индивидуальных и общественных судеб. С этих пор апокалиптический

миф Лактанция с его христианскими и нехристианскими элементами начинает жить своей жизнью¹⁸.

Примечания

¹ *Victorinus Petavionensis. Commentarii in Apocalypsin 1* / Ed. J. Haussleiter // *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Vindobonae*, 1916. Vol. 49. P. 18.

² В связи с этим справедливо замечание современного белорусского историка: «Третий период гонений на христиан отличался особой жестокостью. Он начался в 250 г. с гонения императора Декия, а завершился Миланским эдиктом 313 г., который не только легализовал христианскую религию, сделав ее религией дозволенной, но и объявил религиозную свободу. С 250 г. римская власть впервые взяла на себя инициативу по обнаружению, поиску христиан». *Акимов В.В. История Христианской Церкви в доникейский период. Минск: Ковчег, 2012. С. 78.*

³ Еще в начале XX столетия архиепископ Сергей (Спасский) в 22-м приложении к своему исследованию «Полный месяцеслов Востока» без каких-либо объяснений помещает святителя Викторина Петавийского в список восточных святых, не находящиеся «ныне в месяцесловах Восточной Церкви и внесенные в них не подлежащие» (*Сергий (Спасский), архиеп. Полный месяцеслов Востока: В 2-х тт. Т.1. Восточная агиология. Изд. 2-е, испр. и много дополн. Владимир, 1901. С. 639*). Поэтому в начале XXI в. ведущий отечественный специалист в области латинской патристики А.Р. Фокин в своей монографии «Латинская патрология» пишет: «Хотя мы не нашли точного подтверждения факту канонизации Викторина Петавакского, но, исходя из того, что он, бесспорно, был епископ-мученик, мы будем называть его, подобно свт. Киприану, святителем» (*Фокин А.Р. Латинская патрология. Т.1. Период первый: Доникейская латинская патрология (150–325 гг.). М., Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2005. С. 260, сноска 8*). Ситуация изменилась только в 2013 г., когда в дополнительном месяцеслове Русской Православной Церкви под 2/15 ноября

появилось имя священномученика Викторина, еп. Петавского (см.: Месяцеслов дополнительный имен святых, не содержащихся в календаре Русской Православной Церкви. М.: Изд-во Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2013. С. 24).

⁴ Иероним указывает на эту зависимость несколько раз: *Epistolae* 61, 2; 84, 7; *Apologia adversus libros Rufini* 3, 14; *Commentarius in Ecclesiasten* 4, 13. В общем, он с почтением относится к Викторину как мученику и человеку Церкви, только критикует его несовершенный (букв. бедный) латинский стиль (*De viris illustribus* 74) и простодушную готовность (*simplicitas*) оставаться в тени великого александрийца (*Apologia adversus libros Rufini* 1, 2).

⁵ См.: Хандога Н.А. Святитель Викторин Петавийский — первый латинский экзегет // Скрижали. 2014. Вып. 7. С. 51–80, особенно с. 64.

⁶ Хотя упоминает о «восьмом дне» (т.е. воскресении согласно еврейскому календарю) как «Дне Господнем» — времени, когда христиане Петавия причащались Тела и Крови Христовой, а также ожидали начало Страшного Суда. См.: Братож Р. Епископ Викторин и христианская община Петавия (вторая пол. III в.) / Пер. с нем. С.К. Кобриной под ред. Н.А. Хандоги // Христианское чтение. 2014. № 2–3. С. 33. — Н.Х.

⁷ См.: *Curti C. Il regno millenario in Vittorino di Petovio* // *Augustinianum*. 1978. Vol. 18. P. 419–433, особенно p. 431.

⁸ *Anonymi Chiliastae in Matthaeum XXIV Fragmenta* // *Varia Sacra* (= *Studi e Testi*). Rome, 1903. Vol. 11. P. 3–45.

⁹ *An Exegetical Fragment of the Third Century* // *Journal of Theological Studies*. 1904. Vol. 5. P. 218–227.

¹⁰ Современный русский исследователь Д. В. Зайцев, ссылаясь на монографию Ч. Мартини (см.: *Martini C. Ambrosiaster: De auctore operibus, theologia*. Rome, 1944), считает что это сочинение, состоящее из трех экзегетических отрывков (на Мф. 24:20–24, 27–30, 32–35), можно «атрибутировать Амброзиастру на основании сходства стиля и богословских идей» (Зайцев Д.В. Амброзиастер [Амброзиаст, Псевдо-Амвросий] // Православная энциклопедия. 2001. Т. 2. С. 105). Кроме того, Амброзиастер является латинским христ. писателем, исповедующим «умеренный милленаризм» (Хандога Н.А. Судьба хилиазма в лат. патристике и роль

блаженного Августина Гиппонского в его переосмыслении // Церковь и время. 2013, № 4 (65). С. 131). Поэтому, возможно, здесь представлены хилиастические воззрения, господствовавшие на латинском Западе во второй половине IV в., т.к. время жизни Амброзиастра, или Псевдо-Амвросия, приходится на понтификат папы Дамаса (364–384). — *Н.Х.*

¹¹ «Особенностью этого сочинения является то, что в нем почти нет ссылок на Писание, что согласуется с задачей, поставленной перед собой автором, — разить язычников их собственным оружием, т.е. философией, которой они гордятся более всего. Сходный материал, отмечает Лактанций, рассматривал и Киприан в трактате «К Деметриану», но он, опровергая язычников, приводил в качестве доводов свидетельства Священного Писания, которые сами язычники считали лживыми и лишенными смысла. По мнению Лактанция, Киприану следовало бы опираться на сочинения своих идейных противников (5, 4)». *Дуров В. С.* Латинская христианская литература III–V вв. СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2003. С. 44.

¹² В связи с этим справедливо замечание современного греческого богослова: «Церковь уже с самого начала своего существования жила как эсхатологическая общность, в которой начинается, обновляется и переживается эсхатологическая жизнь». *Скутерис К.* Богословие чаяния. Богословские заметки по поводу эсхатологии Никео-Константинопольского Символа веры // Эсхатологическое учение Церкви. Москва, 14–17 ноября 2005 г. М.: Синодальная Богословская Комиссия, 2007. С. 54. — *Н.Х.*

¹³ Серафино Прете (Serafino Prete) в *La Escatologia e parentesi negli scrittori cristiani Latini* (Bologna, 1966), p. 38, охарактеризовал Лактанция как «более интеллектуального, чем библейского христианина». Т.е., по мысли Прете, его интерпретация апокалиптической традиции «подавляется» собственным учением (там же, p. 102). «Egli... dimostra, a nostro avviso, come l'apocalittismo fosse caro a gruppi religiosi, a cercoli eruditi, ma non riesce a penetrare nelle comunità cristiane, delle quale solo alcune l'avevano accolto per tradizione» (там же). Это суждение, однако, не учитывает того влияния, которое оказала позднее на латинскую эсхатологию схематизация Лактанцием

апокалиптической и миллениаристической традиций в седьмой книге его «Божественных установлений».

¹⁴ См.: *Kötting B.* Endzeitprognosen zwischen Lactantius und Augustinus // *Historisches Jahrbuch.* 1958. Bd. 77. S. 125–139.

¹⁵ Обсуждение природы этого огня, а также источники понимания его Лактанцием см.: *Perrin M.* L'Homme antique et chrétien: l'anthropologie de Lactance — 25–0325. Paris, 1981. P. 529 и далее. Источники его теории о способности бессмертной души испытывать боль (20) см.: *Doignon J.* Le 'Placitum' eschatologique attribué aux Stoïciens par Lactance ('Institutions divines' 7, 20) // *Revue de Philologie.* 1977. Vol. 51. P. 43–55.

¹⁶ См.: *Swift L. J.* Lactantius and the Golden Age // *American Journal of Philology.* 1968. Vol. 89. P. 144–156; *Fabrega V.* Die chiliastische Lehre des Laktanz. Methodische und theologische Voraussetzungen und religionsgeschichtlicher Hintergrund // *Jahrbuch für Antike und Christentum.* 1974. Bd. 17. S. 126–146.

¹⁷ По поводу этого документа см.: *Hinnells J. R.* The Zoroastrian Doctrine of Salvation in the Roman World: A Study of the Oracles of Hystaspes / Ed. E. J. Sharpe and J. R. Hinnells // *Man and his Salvation* (= *Studies in Memory of S. G. F. Brandon*). Manchester, 1973. P. 125–148. По поводу источников седьмой книги «*Divinae Institutiones*» прежде всего см.: *Rooijen-Dijkman H. W. A.* De vita beata. Het zevende Boek van de *Divinae Institutiones* van Lactantius. Analyse en Bronnenonderzoek. Assen, 1967.

¹⁸ Преимущественно, в западной части Церкви, но недолго (не больше трех поколений, т.е. 75 лет). «Начиная с IV в., с александрийских отцов (т.е. святителей Александра и Афанасия Александрийских. — *Н.Х.*) — на Востоке (и блж. Иеронима Стридонского. — *Н.Х.*) и блж. Августина — на Западе, вера в близость пришествия Господня теряет свою напряженность и, так сказать, жгучесть, и самое пришествие отодвигается в неизвестное, но уже далекое будущее». *Страхов В., свящ.* Вера в близость «парусии», или Второго Пришествия Господа в первохристианстве и у св. апостола Павла. Сергиев Посад, 1914. С. 15. — *Н.Х.*

Источники

Anonymi Chiliastae in Matthaeum XXIV Fragmenta // *Varia Sacra* (= *Studi e Testi*). Rome, 1903. Vol. 11. P. 3–45.

An Exegetical Fragment of the Third Century // *Journal of Theological Studies*. 1904. Vol. 5. P. 218–227.

Hieronymus Stridonensis. *Apologia adversus libros Rufini* / Ed. J. P. Migne // *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*. Paris, 1845. T. 23. Col. 397–492.

Hieronymus Stridonensis. *Commentarius in Ecclesiasten* / Ed. J. P. Migne // *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*. Paris, 1845. T. 23. Col. 1009–1116.

Hieronymus Stridonensis. *Commentarum in Evangelium Matthaei* / Ed. J. P. Migne // *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*. Paris, 1845. T. 26. Col. 15–218.

Hieronymus Stridonensis. *De viris illustribus* / Ed. J. P. Migne // *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*. Paris, 1845. T. 23. Col. 601–720.

Hieronymus Stridonensis. *Epistolae* / Ed. J. P. Migne // *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*. Paris, 1845. T. 22. Col. 325–1224.

Hieronymus Stridonensis. *Translatio Homiliarum XXXIX Origenis in Evangelium Lucam* / Ed. J. P. Migne // *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*. Paris, 1845. T. 26. Col. 219–306.

Lactantius. *Divinae institutiones* / Ed. S. Brandt // *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*. Vindobonae, 1890. Vol. 19. P. 1–672.

Lactantius. *Epitome* / Ed. S. Brandt // *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*. Vindobonae, 1890. Vol. 19. P. 675–761.

Victorinus Petavionensis. *De fabrica mundi* / Ed. J. Haussleiter // *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*. Vindobonae, 1916. Vol. 49. P. 3–9.

Victorinus Petavionensis. *Commentarii in Apocalypsin* / Ed. J. Haussleiter // *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*. Vindobonae, 1916. Vol. 49. P. 16–154.

Литература

Curti C. Il regno millenario in Vittorino di Petovio // Augustinianum. 1978. Vol. 18. P. 419–433.

Doignon J. Le 'Placitum' eschatologique attribué aux Stoïciens par Lactance ('Institutions divines' 7, 20) // Revue de Philologie. 1977. Vol. 51. P. 43–55.

Fabrega V. Die chiliastische Lehre des Laktanz. Methodische und theologische Voraussetzungen und religionsgeschichtlicher Hintergrund // Jahrbuch für Antike und Christentum. 1974. Bd. 17. S. 126–146.

Hinnells J.R. The Zoroastrian Doctrine of Salvation in the Roman World: A Study of the Oracles of Hystaspes / Ed. E. J. Sharpe and J. R. Hinnells // Man and his Salvation (= Studies in Memory of S. G. F. Brandon). Manchester, 1973. P. 125–148.

Kötting B. Endzeitprognosen zwischen Lactantius und Augustinus // Historisches Jahrbuch. 1958. Bd. 77. S. 125–139.

Martini C. Ambrosiaster: De auctore operibus, theologia. Rome, 1944.

Perrin M. L'Homme antique et chrétien: l'anthropologie de Lactance – 250-325. Paris, 1981.

Rooijen-Dijkman H. W. A. De vita beata. Het zevende Boek van de Divinae Institutiones van Lactantius. Analyse en Bronnenonderzoek. Assen, 1967.

Serafino P. La Escatologia e parenesi negli scrittori cristiani Latini. Bologna, 1966.

Swift L. J. Lactantius and the Golden Age // American Journal of Philology. 1968. Vol. 89. P. 144–156.

Акимов В. В. История Христианской Церкви в доникейский период. Минск: Ковчег, 2012.

Братож Р. Епископ Викторин и христианская община Петавия (2-я пол. III в.) / Пер. с нем. С.К. Кобриной под ред. Н.А. Хандоги // Христианское чтение. 2014. № 2–3. С. 14–45.

Дуров В.С. Латинская христианская литература III-V вв. СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2003.

Зайцев Д.В. Амброзиастер [Амброзиаст, Псевдо-Амвросий] // Православная энциклопедия. 2001. Т. 2. С. 104–108.

Месяцеслов дополнительный имен святых, не содержащихся в календаре Русской Православной Церкви. М.: Изд-во Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2013.

Сергий (Спасский), архиеп. Полный месяцеслов Востока: В 2-х тт. Т. 1. Восточная агиология. Изд. 2-е, испр. и много дополн. Владимир, 1901.

Скутерис К. Богословие чаяния. Богословские заметки по поводу эсхатологии Никео-Константинопольского Символа веры // Эсхатологическое учение Церкви. Москва, 14–17 ноября 2005 г. М.: Синодальная Богословская Комиссия, 2007. С. 51–61.

Страхов В., свящ. Вера в близость «парусии», или Второго Пришествия Господа, в первохристианстве и у св. апостола Павла. Сергиев Посад, 1914.

Фокин А.Р. Латинская патрология. Т. 1. Период первый: До-никейская латинская патрология (150–325 гг.). М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2005.

Хандога Н.А. Святитель Викторин Петавийский — первый латинский экзегет // Скрижали. 2014. Вып. 7. С. 51–80.

Хандога Н.А. Судьба хилиазма в латинской патристике и роль блаженного Августина Гиппонского в его переосмыслении // Церковь и время. 2013. № 4 (65). С. 125–145.

В. В. Попов*

ОСНОВНЫЕ АСПЕКТЫ УЧЕНИЯ О МОЛИТВЕ СВЯТИТЕЛЯ ИГНАТИЯ (БРЯНЧАНИНОВА)

Святитель Игнатий (Брянчанинов), разрабатывая в своих трудах учение о молитве, уделял внимание главным аспектам умно-сердечной молитвы: в чем заключается суть молитвы, как ее правильно творить, чтобы не впасть в прелесть. В отношении структуры молитвы святитель проводит классификацию молитв по степеням благодати, т.к. почти каждая молитва содержит в себе аспект покаяния, благодарения, прошения и славословия. Святитель Игнатий утверждает, что молитва для человека обязательна. Это связано с нашей падшей природой: после грехопадения мы отпали от Бога, потеряли блаженство, и т.к. сейчас стремимся обрести утерянное, обращаемся к молитвенному деланию.

Ключевые слова: учение, молитва, патрология, святитель Игнатий Брянчанинов, степень, духовное заблуждение, молитва Иисусова.

* Автор — магистр богословия, аспирант II курса Московской духовной академии, преподаватель Русской патрологии в Перервенской духовной семинарии, сотрудник объединенного секретариата Юго-Восточного московского викариатства, викариатства новых территорий г. Москвы, благочиния Савропигиальных приходов и Патриарших подворий в Московской области.

Введение

Среди подвижников веры и духовных писателей XIX века, чьи труды способствовали возрождению свято-отеческого учения об Иисусовой молитве и умном делании, видное место занимает святитель Игнатий (Брянчанинов); (1807–1867). Огромная заслуга и несравненное историческое значение святителя Игнатия заключается в том, что он очертил образ христианской жизни и показал направление духовного пути в то тяжелое для Церкви время, когда русская богословская наука еще находилась под сильным влиянием католической схоластики.

В своих трудах он точно и подробно описывает, что такое молитва и какую роль она играет в деле спасения каждого христианина. В его трудах виден идеал духовной трезвости и рассуждения, в них он раскрывает образ правильного прохождения молитвенного делания.

1. Сущность молитвы и путь ко спасению

Прежде чем говорить о молитве, необходимо остановиться на цели существования человека и пути к этой цели по учению святителя Игнатия, т.к. этим определяется необходимость и существо молитвы. Святитель пишет: «Назначение человека — быть сосудом и орудием Божества. Только при выполнении этого назначения добродетельное жительство может быть истинно добродетельным и богоугодным»¹. Ведь путь восхождения к Богу и есть путь совершенствования в молитве.

Человек обязан постоянно стремиться к Богу, т.к. не может существовать без Бога: «как жизнь тела — от присутствия в нем души, так и жизнь души — от присутствия в ней Святаго Духа»².

После грехопадения мы отпали от Бога, потеряли блаженство и сейчас стремимся обрести утерянное. Вследствие падения разнородные части нашего есте-

ства — ум, сердце и тело — «рассечены, разъединены, действуют разногласно, противодействуют одна другой; тогда только действуют в минутном богопротивном согласии, когда работают греху»³. Душевные силы испорчены, находятся в дисгармонии, препятствуют самому человеку, созданному как целостное существо, восходить к богообщению. Сердечная чистота стала для человека неестественной, в сердце вошло скотоподобное вожделение, которое не рождает святых чувств и является источником наших порочных и страстных желаний.

Святитель Игнатий говорит о трех частях сердца: в *верхней части* расположена его словесная сила, в которой сосредоточены духовные ощущения совести, страха Божия, духовной любви, покаяния, смирения. Эта словесная сила помещается в верхней части телесного органа — сердца, против левого сосца, около сосца и несколько выше его. В *средней части сердца* расположена сила ревности, а в *нижней части сердца* — сила желания, воли или естественное вожделение, силы имеются и у животных⁴.

Отсюда следует, что существенным моментом в повреждении нашего естества является то, что со времени падения прародителей диавол получил свободный доступ к человеку, его воле, уму, к самому его сердцу. Поэтому святитель Игнатий утверждает: молитва для человека обязательна. Молитва есть «обращение падшего и кающегося человека к Богу. Молитва — плач падшего и кающегося человека пред Богом. Молитва — излияние сердечных желаний, прошений, воздыханий падшего, убитого грехом человека пред Богом»⁵. И чем больше человек упражняется в молитве, тем ближе становится к Богу.

Святитель Игнатий подчеркивает, что молитвенного состояния должны искать все люди. Молитва есть дело не только монахов, но и всех христиан.

Святитель Игнатий говорит, что Святому Духу должна быть подчинена главным образом духовная, разумная сторона человека. Если подчинятся Богу ум и сердце,

тогда, естественно, обителью Его станут и душа, и тело. Когда же ум и сердце находятся вне общения с Богом, тогда весь человек пребывает в духовном растлении. От того, что содержится в душе человека, зависит образ его жизни и его мысли.

2. Степени молитвы

Как духовная жизнь имеет свои степени (младенчество, юношество и зрелость), так и молитва имеет свои степени. Начиная с низшей, общедоступной, и заканчивая высшей, духовной. Чем выше человек в своем нравственном развитии, чем выше он поднялся по ступеням добродетелей — тем выше и чище его молитва. Будучи у новонаначального рассеянным детским лепетом или корыстной молитвою, она у человека преуспевшего в добродетелях переходит в непрерывную, чистую, чуждую помыслов, бескорыстную. Очень важно понять, что, не избавив своего сердца от страстей, человек не сможет принять благодать Божию.

Нужно также отметить, что чем ниже степень молитвы, тем более она характеризуется участием чисто внешних приемов, каковы суть соответствующие телодвижения, поклоны, молитвенное правило и т.д. Высшая же ступень молитвы, наоборот, отличается необязательностью их наличия и часто проявляется без них, становясь молитвою не внешнею, но исключительно внутреннею. Хотя внутреннее не отменяет внешнего.

Несмотря на трудность и продолжительность достижения высшей, непрестанной духовной молитвы, все же молитва доступна всякому человеку.

Первая степень

Первая степень — внимательная молитва. На этой начальной степени человек произносит слова громко или шепотом, в соответствии со своей надобностью, за-

ключая ум в слова молитвы. И при молитвенном подвиге постоянно отвергает все помыслы и мечтания, не только греховные и суетные, но и благие. Святитель советует начинать творить внимательную молитву сначала гласно, потом шепотом, и потом уже про себя.

Эта степень для новоначальных, т.е. для тех, кто только стал на путь преуспевания в молитве. У человека сердце еще в грехе, возгревается страстями и не дает уму сосредоточиться. А без внимания он не может ни свои мысли, ни самого себя направить на правильный путь.

Здесь молящейся, как мы уже отмечали, в основном делает акцент на внешних упражнениях, которые помогают настроиться на молитву внимательную.

На этой стадии необходимо как можно чаще прибегать к молитве, где важно не количество, а качество. Так святитель пишет: «Непрестанная молитва не может быть достоянием новоначального инока; но, чтоб сделаться способным в свое время к непрестанной молитве, он должен приучиться к частой молитве. Частая молитва в свое время сама собой перейдет в непрестанную молитву. Как при непрестанной молитве всего удобнее совершать молитву Иисусову, то новоначальный должен как можно чаще обращаться к молитве Иисусовой. Выпало ли тебе кратчайшее свободное время? Не убей его, употребив на какое-либо несбыточное и пустейшее мечтание, на какое-нибудь суетное, ничтожное занятие! Употреби его для упражнения молитвою»⁶. Также необходимо пребывание в евангельских заповедях, терпение и долготерпение в борьбе против страстей, совершение молитвенного правила.

Человек, который хочет научиться молитве, должен читать о ней книги. Святитель Игнатий приводит такой пример: как человек, не обученный грамоте, не может читать книг, так и молящийся не достигнет молитвы, если не будет читать святых отцов, писавших о молитве.

Тем, кто посвятил себя молитвенному подвигу, святитель Игнатий рекомендует читать труды преподобного

Иоанна Лествичника, наставления преподобного Серафима Саровского, сочинения Паисия (Нямецкого) и друга его, схимонаха Василия. После изучения этих писаний, можно обратиться к книге преподобного Нила Сорского, предисловиям схимонаха Василия к трудам отцов «Добротолюбия», «Цветнику» священноинока Дорофея и др.

Для занятия следующих двух степеней (умной, сердечной и душевной), предупреждает святитель Игнатий, необходим уже «духовно зрелый возраст»⁷.

Вторая степень

При постоянном упражнении в устной молитве при внешних приемах и телесных подвигах ум станет прислушиваться к словам молитвы и постепенно очищаться от рассеянности и мечтательности. И новоначальный тогда достигает следующей степени в молитве — *молитвы умной*, когда человек произносит молитву умом с глубоким вниманием, при сочувствии сердца.

На этой степени молитва еще расхищается мечтаниями и помыслами. Ум еще до конца не освободился от пристрастий, впечатлений, попечений и способен предаваться мечтаниям. Поэтому необходимо более внимательно удерживать ум в словах молитвы.

Ум привыкает сосредотачиваться на словах молитвы, внимание ума становится более глубоким, при этом уму не может не сочувствовать и сердце. Сердце здесь соучаствует в молитве «при внимании ума чувствами сокрушения, покаяния, плача, умиления»⁸.

Закон душевного делания состоит в том, что вначале только ум должен покориться Спасителю. Но ум покоряется не сразу, а только после долгой и упорной борьбы, в достижении исцеления его благодатью Божией. Когда ум достигает покоя, он направляет волю к Богу.

Но это еще не есть очищение сердца, действующего отдельно от ума. Сердце может быть исцелено, так же как и ум, только благодатью Божией.

Учение святителя Игнатия о молитве для приступивших к молитвенному деланию можно выразить в следующих словах: «Заключайте ум в слова молитвы», не ища преждевременно сердечной молитвы. Если будете все правильно делать, то Господь Сам откроет вам сердечную, а затем и душевную молитву.

При соединении ума и сердца, отмечает святитель, удобнее всего заниматься *памятию Божиею*, в особенности *молитвою Иисусовою*. Должно читать Священное Писание, книги отеческие, псалмы и прочие молитвословия.

Из вышесказанного видно, что на первых двух степенях молитвы святитель рекомендует развивать и усиливать естественные чувства, те чувства, которые молящийся может ощутить в своем падшем состоянии: покаяние (покаяние и плач) и вера (непрестанная память о Боге и страх Божий).

Отношение к художественному методу

«Художество» — это состояние молящегося, когда он стоит сознанием, вниманием в сердце, произнося непрестанно: «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя», без всякого «образа и лика», по вере, что Господь зрит тебя и внимает тебе⁹. Это понятие художества присутствует в книге святителя Феофана Затворника «Путь ко спасению» и считается наиболее точно передаваемым определением понятия «художества».

Святые отцы термин «художество» применяют к молитве Иисусовой. Делание Иисусовой молитвы есть «наука из наук и искусство из искусств». Умение вниманием стоять в сердце при творении молитвы Иисусовой есть великое искусство.

«Художество» многие связывают с «художественным методом». «Художественные метод» — искусственное соединение ума с сердцем (опускание ума в сердце), при помощи внешних приемов: когда молящийся придерживает

дыхание, выговаривает слова молитвы не касаясь языком зубов и т.д. Такой метод описан в основном в славянском «Добротолюбии», переведенном преподобным Паисием Величковским. До начала XIX века в русской традиции умного делания «художественный метод» был одобряем (свв. Паисий Величковский, Нил Сорский и др.).

Святитель Игнатий не отрицает «художественного метода», но считает, что приступить к соединению ума и сердца можно лишь при двух обязательных условиях:

1. Это может быть только преуспевший в молитвенном подвиге человек, немалое время занимавшийся внимательной молитвой по методу преподобного Иоанна Лествичника и ощутивший обильное осенение своего подвига благодатью.

2. Преуспевший, приступив к художественному методу, должен делать его со страхом Божиим и великой осторожностью.

Святитель Игнатий (Брянчанинов) пишет далее: «Милосердые отцы, видя, что я желаю заняться Иисусовой молитвою, притом видя, что я жив для мира, что он сильно действует на меня чрез мои чувства, советуют мне для моления войти в уединенную, темную келью, чтоб таким образом чувства мои пришли в бездействие, прервано было мое сообщение с миром, облегчено было мне углубление в себя <...> Отцы советуют мне закрывать глаза для сохранения себя от рассеянности, потому что мое зрение живо для вещества, и едва открою глаза, как начнут тотчас напечатлеваться на уме моем видимые мною предметы, отвлекут меня от молитвы. Много и других внешних пособий, найденных делателями молитвы для вещественного вспомоществования духовному подвигу»¹⁰.

Святитель делает вывод, что «художественный метод» может быть опасным для новоначальных и предназначен для подвижников, достигших совершенства, способных к безмолвию.

Епископ Игнатий говорит, что многие неправильно понимают суть и назначение этих приемов и поэтому впадают в прелесть. Он разбирает эти приемы и разъясняет их, чтобы многих уберечь от этого прелестного состояния. Как показала практика, многие во время использования художественного метода повредили себе легкие из-за неправильного применения неспешного дыхания. Святитель Игнатий (Брянчанинов) в своих сочинениях описывает и истолковывает художественные методы преподобных Нила Сорского, Григория Синаита, Никифора Афонского и других святых.

В качестве примера рассмотрим истолкование святителем Игнатием «художественного метода» святого Григория Синаита. Святитель обращает внимание на следующую рекомендацию святого Григория: «С утра, сев на стулец, высотой в пядь, низведи ум от головы в сердце и держи его в нем, наклонившись болезненно, и очень болезнующую грудью, плечами и шеей, непрестанно взывай умом или душой: «Господи, Иисусе Христе, помилуй мя». Удерживай несколько и дыхание, чтоб не дышать неосторожно, и, опустив голову вниз и ум собирая в сердце, — если отверзлось тебе твое сердце — призывай в помощь Господа Иисуса. Боля плечами и часто подвергаясь головной боли, претерпевай это с постоянством и ревностью, взыскав в сердце Господа, потому что Царство Небесное есть достояние понуждающих себя, и понуждающие себя “восхищают его” (Мф. 11:12). Господь указал, что истинное тщание заключается в претерпении этих и им подобных болезней. Терпение и ожидание во всяком делании есть родитель болезней душевных и телесных»¹¹. Святой Григорий Синаит предлагает соединение ума с сердцем через дыхание, т.к. через дыхание ум попадает прямо в сердце.

Святитель Игнатий (Брянчанинов) обращает внимание на две особенности. Первая: возникновение определенных болезней при совершении умного делания.

Под болезнью святитель понимает преимущественно сокрушение духа подвижника, его болезнь и страдание от ощущения своей греховности; это страдание духа передается и сердцу, и телу, как неразрывно с духом связанным¹². «Учение преподобного Синаита, — продолжает святитель, — о болезненности, сопровождающей истинное делание умной молитвы безмолвника, может показаться странным, как оно и показалось для плотского и душевного разума, не знакомого с опытами монашеской жизни. Приглашая таковых обратить внимание на сведения, обретенные опытностью, мы свидетельствуем, что не только делание умной молитвы, но и внимательное чтение глубоких о ней отеческих писаний производит головные боли. Сердечное сокрушение по причине открываемой молитвою греховности, плена и смерти так сильно, что оно производит в теле страдания и болезни, о существовании и о возможности существования которых вовсе не известно не знакомому с молитвенным подвигом. Когда сердце исповедуется Господу в греховности своей, в своем бедственном состоянии, тогда тело распинается»¹³.

Вторая особенность учения преподобного Григория Синаита, отмечаемая святителем Игнатием, — механическое низведение ума в сердце. Святитель так говорит об этом: «В учении святого Григория о молитве замечается та особенность, что он уставляет ум сосредоточивать в сердце. Это и есть то делание, которое отцы называют «художественным деланием» молитвы, которое они воспрещают новоначальным инокам и мирянам, к которому нужно значительное предуготовительное обучение, к которому и предуготовленные иноки должны приступать с величайшим благоговением, страхом Божиим и осторожностью. Повелев сосредоточивать ум в сердце, преподобный присовокупляет: «если отверзлось твое сердце». Это значит: соединение ума с сердцем есть дар Божественной благодати, подаваемый в свое время по усмотрению Божию,

а не безвременно и не по усмотрению подвизающегося. Дар внимательной молитвы обыкновенно предшествуется особенными скорбями и потрясениями душевными, низводящими дух наш в глубину сознания нищеты и ничтожности своей. Привлекается дар Божий смирением и верностью к Богу, выражаемой ревностным отвержением всех греховных помыслов при самом появлении их. Верность — причина чистоты. Чистоте и смирению вручаются дарования Духа»¹⁴.

Владыка считает, что ум не стоит искусственно опустить в сердце, и для того чтобы достичь умно-сердечной молитвы, не обязательно использовать «художественный метод», прописанный в славянском «Добротолюбии». И так как он не обязателен, то лучше им вообще не заниматься. Многие не понимали значения его в творении умного делания, и святитель Игнатий стал запрещать заниматься «художественным методом», посчитав его опасным. Но поскольку в первой половине XIX века множество молящихся стало заниматься умным деланием и во многих монастырях распространилась практика творить молитву Иисусову именно таким образом (пример этого — «Откровенные рассказы странника»), то святитель Игнатий в своих творениях описывает эти «художественные методы» и их истолковывает применительно к своему времени.

Третья степень

Третья степень — сердечная молитва. На этой стадии человек молится соединенными умом и сердцем, причем ум как бы нисходит в сердце и из глубины сердца воссылает молитву.

Поднявшийся на третью степень молитвы достигает такого состояния, когда «благодать Божия являет ощутительно свое присутствие и действие, соединяя ум с сердцем, доставляя возможность молиться непарительно или, что то же, без развлечения, с сердечным плачем и теплотою; при этом греховные помыслы утрачивают насильственную власть над умом»¹⁵.

Состояние, когда ум, наконец, соединяется с сердцем, достигается лишь редкими подвижниками, по особому благоволению Божию. Такая молитва называется священнодействием ума в сердце.

Первоначально при постоянном заключении ума в слова молитвы сердце молчит, но потом начинает принимать участие в молитве, сочувствует вниманию и тишине ума духовным ощущением умиления, «которое есть благочестивое чувство, соединяющее в себе печаль с тихим, кротким утешением»¹⁶.

Когда ум и сердце исцелятся, тогда «они и соединятся о Господе. Образуется в свое время, в отделе сердца, где помещается сила словества или дух, чудный, нерукотворенный, духовный храм Божий, Святая Святых: туда нисходит ум, хиротонисанный Святым Духом во священника и архиерея для поклонения Богу Духом и Истиною. Тогда познает христианин блаженным опытом сказанное в Священном Писании: “Вы храм Бога живого, как сказал Бог: вселюсь в них и буду ходить в них; и буду их Богом, и они будут Моим народом” (2 Кор. 6:16)»¹⁷.

Четвертая степень

Четвертая степень — душевная молитва. На последней степени молитва уже произносится молящимся от всей души, с участием самого тела, когда совершается из всего существа, причем все существо соделывается как бы едиными устами, произносящими молитву.

В предыдущих степенях тело еще не участвовало в молитве, но на этой ступени тело принимает активное участие. «Когда ж, по неизреченному милосердию Божию, ум начнет соединяться в молитве с сердцем и душою, тогда душа, сперва мало-помалу, а потом и вся начнет устремляться вместе с умом в молитву. Наконец устремится в молитву и самое бренное наше тело, сотворенное с вожделением Бога, а от падения заразившееся вожделением скотоподобным. Тогда чувства телесные остаются в бездействии: глаза

смотрят и не видят, уши слышат и вместе не слышат. Тогда весь человек бывает объят молитвою: самые руки его, ноги и персты, несказанно, но вполне явственно и ощутительно участвуют в молитве и бывают исполнены необъяснимой словами силы»¹⁸.

Душевной молитве свойственно благодатное духовное ощущение страха Божия, благоговения и умиления, которое переходит в *любовь*.

Здесь ум, сердце, душа, тело, которые до этого были автономны, внезапно соединяются воедино о Господе. За этим соединением или вместе с соединением следуют духовные дарования. Первое из них — это *мир Христов*. А вслед за миром Христовым подвижнику подаются и все остальные дары Христовы и плоды Святого Духа, которые апостол Павел исчисляет так: любовь, радость, мир, долготерпение, благость, милосердие, вера, кротость, воздержание¹⁹.

О молитве Иисусовой

Молитву Иисусову: «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя, грешного!», — святитель Игнатий считал установлением Божественным и говорил, что она заповедана Самим Господом. «После Тайной Вечери, между прочими возвышеннейшими, окончательными заповеданиями и завещаниями, Господь Иисус Христос установил моление Его именем, дал этот способ моления как новый, необычный дар, дар цены безмерной»²⁰.

Вообще учение о молитве и есть прежде всего учение о молитве Иисусовой. Святитель Игнатий пишет об этом: «Собственно молитвою святые отцы называют молитву Иисусову»²¹, а «также молитву мытаря и другие самые краткие молитвы»²²: «Боже, очисти мя грешного»; также равносильную ей «Господи, помилуй»²³; молитва преподобного Антония Великого: «Господи Иисусе Христе, помилуй меня», «Господи Иисусе Христе, помоги мне»,

«Славлю Тебя, Господь мой, Иисус Христос»; преподобного Исаака, безмолвника египетского скита: «Боже, в помощь мою вонми, Господи, помощи ми потщися» (Пс. 69:2); преподобного аввы Дорофея «Господи Иисусе Христе, помилуй мя» и «Сыне Божий, помоги мне»²⁴ и др.

Вообще же умной молитвой может быть всякая молитва, аналогичная по содержанию Иисусовой молитве и в том числе по краткости.

Ведь существенным признаком молитвы Иисусовой является не сама формула, но ее краткость и глубина содержания. Так, эта молитва, содержит в себе призывание имени Иисуса Христа, в ее кратких словах заключается глубокий смысл. Это и исповедание Иисуса Христа Сыном Божиим, смирение и сокрушение в своей греховности и вместе с этим — любовь к Богу и надежда на Его помощь и помилование. И поэтому святитель Игнатий считал лучшей, удобнейшей и превосходнейшей из всех кратких молитв молитву Иисусову, заключающую в себе осознание своих грехов и немощи, отвержение собственного падшего достоинства и прошение милости Божией, которая есть «благодать Всесвятаго Духа»²⁵.

Особую благодатную силу святитель Игнатий видит в самом Божественном имени Господа: «Господь наш Иисус Христос есть единственный источник нашего спасения, единственное средство нашего спасения; человеческое имя Его заимствовало от Божества Его неограниченную, всесвятую силу спасти нас»²⁶.

О прелести

Чтобы молитва была услышанной, необходимо, чтобы она творилась правильно. Всякие отклонения от правильной молитвы приводят к различным бедствиям, вплоть до состояния прелести, почему и требуется для всякого начинающего молитвенный подвиг и опытный наставник.

Святитель подчеркивает, что прелесть имеет различные виды и степени. Так, «прелесть бывает по большей части прикрыта, а иногда и явна, нередко поставляет человека в состояние расстроенное, вместе смешное и самое жалостное, нередко приводит к самоубийству и конечной гибели душевной»²⁷. И в ее явных последствиях прелесть должна быть изучаема, постигаема в самом ее начале: в мысли ложной, служащей основанием всех заблуждений и бедственных душевных состояний.

В самом начале, считает святитель Игнатий, грех, прелесть укореняются в образе мыслей человека, извращает их, а затем распространяется и на сердечные ощущения²⁸. Приносимые врагом помыслы и ощущения всегда отвлекают подвижника от внимательной молитвы, лишают его покаяния.

Святитель Игнатий говорит о том, что сочиняемые изображения мира невидимого делают ум как бы вещественным, переводят его из страны Духа и Истины в страну вещества и лжи. При этом сердце оказывается неспособным к покаянию, поскольку оно начинает услаждаться образами мнимодуховного мира. Если человек укрепляется в таком состоянии, «то являющиеся ему образы получают чрезвычайную живость и привлекательность. Сердце при явлении их начинает разгорячаться и наслаждаться беззаконно, или, по определению Священного Писания, прелюбодействовать (Пс. 72:73). Ум признает такое состояние благодатным, божественным: тогда близок переход к явной прелести бесовской, при которой человек теряет самовластие, делается игральщиком и посмешищем лукавого духа»²⁹.

Как пример прелести святитель Игнатий приводит «духовные упражнения» Игнатия Лойолы, учредителя католического ордена иезуитов. Лойола, по собственному признанию, мог только захотеть и употребить некоторое усилие, как его взору тут же являлись ад или рай.

Много сочинений святитель пишет в противовес пространенному католическому учению, столь распростра-

ненному и излюбленному в дворянской прослойке общества. Особенно в противовес книге Фомы Кемпийского «О подражании Христу». Святитель излагает православное святоотеческое учение о молитве и монашестве и уделяет огромное внимание мечтательности, выступая против нее. Чувствуется противоборство с мистическими влияниями той эпохи. Для святителя это была прелестная и мнимая духовность, нетрезвая, отравленная гордыней, слишком торопливая. Поэтому он не одобрял и чтения инославных мистических книг.

3. Путь к достижению молитвы

Способы навыкновения молитве, и в том числе молитве Иисусовой, у разных подвижников бывают разные. Так, например, способ обучения этой молитве можно встретить в «Откровенных рассказах странника», где описывается, как странник научился Иисусовой молитве от своего сердца, в течение немногих дней произнося ее ежедневно от трех до двенадцати тысяч раз в день. С другим способом можно ознакомиться в книге «На горах Кавказа», где пустынный рассказывает о себе: живя в монастыре и проходя обычные монастырские послушания, он в течение 15 лет произносил только Иисусову молитву. Святитель Игнатий (Брянчанинов) предлагает нам свой метод изложения учения о молитве.

Вообще, любой метод в отдельных частных случаях не может не сообразоваться с особенностями того или другого делателя молитвы, в зависимости от его личных свойств, меры его духовного возраста и условий его жизни. Поэтому и необходимо при прохождении Иисусовой молитвы иметь опытного наставника, который в своих советах и наставлениях был бы способен подстроиться под индивидуальные особенности своего ученика. И поэтому святитель Игнатий указывает на необходимость иметь наставника для ближайшего руководства в этом

делании и для разрешения возникающих трудностей. Святитель Игнатий пишет: «Всякая книга, хотя бы исполненная благодати Духа, но написанная на бумаге, а не на живых скрижалях, имеет много мертвости: не применяется к читающему ее человеку! Потому-то живая книга — бесценна!»³⁰.

Из жизни святителя Игнатия известно, что для себя духовного руководителя он не нашел. И считал, что сейчас духовного руководителя, которому полностью можно довериться, нет: «Этот подвиг не дан нашему времени. Его нет не только посреди мира христианского, нет даже в монастырях»³¹. «Не утомляй себя напрасно исканием наставников: наше время, богатое лжеучителями, крайне скудно в наставниках духовных»³². Епископ Игнатий считал, что наставник молитвенного делания должен быть не только начитанным в святых отцах, но и иметь существенное преуспевание в своем личном делании. Наставник должен стяжать особое помазание Духа Святого для руководства во внутреннем делании других, т.е. он должен быть боговдохновенным. В связи с тем, что духовных руководителей нет, святитель считает нужным учиться молитве по Священному Писанию и трудам святых отцов, писавших о молитве. На сегодняшний день это единственные возможные руководители. Поэтому святитель Игнатий в своих трудах излагает систематизированное, *общее учение для всех*. Святитель пишет для читателя, решительно настроенного встать на путь спасения. Он четко и подробно описывает последовательность этого пути: что за чем следует в духовной жизни и в умной молитве.

Качества, заложенные воспитанием в детстве и юности святителя, также отразились на его учении о молитве.

Так, для трудов святителя Игнатия характерно стремление все обосновать.

Епископ Игнатий принадлежал к древнему дворянскому роду Брянчаниновых. Вырос в образованной ари-

стократической семье и получил блестящее образование в Главном инженерном училище, которое закончил с успехом. Карьере офицера он предпочел принятие монашества и подал прошение об отставке, которая была удовлетворена только после его тяжелой болезни.

В своих трудах святитель Игнатий стремится определить, что такое истинное монашество и истинная молитва. Каждое его слово обоснованно и логично, и его литературная деятельность соответствует требованиям современной ему действительности.

Святитель Игнатий постоянно старается переосмыслить всякое учение и делание, аргументировано доказывая, полезно ли оно для человека и соответствует ли Священному Писанию и Преданию. В учении о молитве святитель Игнатий тщательно анализирует, что спасительно, а что нет. Каждое написанное слово проверено им на личном опыте. Святитель приходит к вере в основном через чтение трудов святых отцов, т.е. через ум. В своем учении о молитве святитель Игнатий призывает в основном заключать внимание в слова молитвы по методу преподобного Иоанна Лествичника, считая этот метод наиболее безопасным. Нельзя сказать, чтобы святитель Игнатий считал участие сердца в молитве недоступным. Ум, заключаясь в словах молитвы, привлекает сердце в сочувствие себе. Это сочувствие сердца уму выражается умилением. Епископ Игнатий пишет: «Величайшее достоинство способа заключается в том, что он, при всей своей удовлетворительности, вполне безопасен»³³.

Пребывая более 20 лет в Сергиевой пустыни, святитель Игнатий не упускал возможности нравственно и духовно воздействовать на умы столичного общества. Многие выдающиеся люди России искали знакомства с Игнатием (Брянчаниновым) для духовных советов и наставлений (Гоголь, Достоевский, адмирал Нахимов и др.). Всех привлекало в святителе благородство, особая одухотворенность, степенность и рассудительность.

Мы видим, что для святителя Игнатия одной из важнейших добродетелей является внутренняя дисциплинированность. Для него характерна постепенность, взвешенность суждений, осторожность, четкость в исполнении. Все эти качества отразились и в учении о молитве. В нем святитель также требует от молящегося самодисциплины: постепенности, осторожности и т.д.

Наука о спасении — наука точная. Есть закон физический, а есть закон духовный. Не зная физических законов, человек не может влиять на элементы мира материального, не может регулировать свою земную жизнь. Точно так же человек, не знающий духовных законов, не может действовать в духовном мире, не может вести жизнь духовную. Святитель Игнатий пишет: «Спасение не есть изобретение человеческое, но дар Божий. Не можем сказать Богу: спаси меня так или иначе, мы “спасаемся так, как того хочет Бог”»³⁴.

Каждый человек подчинен духовному закону. А духовный закон включает в себя постепенность (есть, правда, исключения, когда на человека чудесным образом нисходит благодать Божия). В духовной жизни человек, не пройдя низшие ступени, не может перейти на высшие. А если попытается это сделать, то рискует погубить свою душу и впасть в прелесть. Святитель делает акцент на постепенности в преуспевании духовной жизни и молитвы. Святитель Игнатий говорит: «Неполезно тебе преждевременное получение сердечной, благодатной молитвы! Неполезно тебе преждевременное ощущение духовной сладости! Получив их преждевременно, не приобретя предварительных сведений, с каким благоговением и с какою осторожностью должно хранить дар благодати Божией, ты можешь употребить этот дар во зло, во вред и погибель души твоей»³⁵.

Молитва помогает собрать воедино в человеке автономные части души — ум, волю и сердце — и подчинить их Богу, чтобы в человеке смогла действовать благодать Божия.

Святитель учит, что без искреннего покаяния человек не увидит своей греховности и беспомощности, не обратится к Господу за помощью и не сможет обрести спасения. Чтобы достигнуть какого-либо результата в духовной жизни, нужно отречься от своей воли и предаться воле Божией.

Заключение

Многие еще при жизни святителя обращались к его трудам: епископ Игнатий уже тогда пользовался огромным авторитетом. И до сегодняшнего дня его труды являются любимым чтением для православных христиан. Благодаря святителю Игнатию (Брянчанинову) в России в XIX–XX веках «художественный метод», изложенный в славянском «Добротолюбии», не получил распространения. К заслугам святителя можно справедливо отнести и обережение многих христиан от прелести в духовной жизни.

Святитель Игнатий (Брянчанинов) глубоко изучил труды древних отцов и, пройдя высокий путь духовной жизни, смог переложить эти святоотеческие творения на тот язык, который доступен нашему бедному духовному состоянию.

В наш век рационализма и эгоцентризма, когда люди зачастую пытаются решить постигающие их духовные проблемы без Бога, без помощи таинств Церкви, особенно актуально будет обратиться к наставлениям святителя Игнатия (Брянчанинова), в которых преподан идеал духовной трезвости и рассуждения, указывающий нам путь к Богу, и показан образец правильного прохождения молитвенного делания.

Примечания

¹ *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Приношение современному монашеству. М.: Изд. Сретенского монастыря, 1998. Т. 5. С. 433

² *Он же.* Аскетическая проповедь. Изд. Сретенского монастыря. М., 1997. Т. 4. С. 48.

³ Он же. Аскетическая проповедь. Изд. Сретенского монастыря. М., 1997. Т. 2. С. 122.

⁴ Он же. Приношение современному монашеству. Т. 5. С. 116.

⁵ Он же. Аскетическая проповедь. Т. 1. С. 140–141.

⁶ Он же. Приношение современному монашеству. Т. 5. С. 119.

⁷ Он же. Аскетическая проповедь. Т. 2. С. 216.

⁸ Там же. Т. 2. С. 262–263.

⁹ Феофан Затворник, свт. Путь ко спасению. Изд. Сретенского монастыря. М., 2011. С. 323.

¹⁰ Игнатий (Брянчанинов), свт. Аскетические опыты. Т. 2. С. 311–312.

¹¹ Он же. Аскетические опыты. Т. 2. С. 281–282.

¹² Там же. С. 282.

¹³ Там же. С. 283–284.

¹⁴ Там же. С. 284.

¹⁵ Там же. С. 163.

¹⁶ Там же. С. 249.

¹⁷ Он же. Приношение современному монашеству. Т. 5. С. 116.

¹⁸ Он же. Аскетические опыты. Т. 2. С. 229.

¹⁹ Там же. С. 231.

²⁰ Там же. С. 234–235.

²¹ Он же. Приношение современному монашеству. Т. 5. С. 107.

²² Он же. Аскетические опыты. Т. 2. С. 187.

²³ Собрание писем свт. Игнатия, еп. Кавказского / Сост. Марк (Лозинский), игум. М.; СПб., 1995. С. 532–533.

²⁴ Игнатий (Брянчанинов), свт. Душеполезные поучения. Изд. Сретенского монастыря. М., 1997. С. 16.

²⁵ Он же. Аскетическая проповедь. Т. 4. С. 31.

²⁶ Он же. Аскетические опыты. Т. 1. С. 217.

²⁷ Там же. Т. 2. С. 165.

²⁸ Там же. Т. 1. С. 231–232; Т. 5. С. 298.

²⁹ Там же. Т. 2. С. 165.

³⁰ Собрание писем... С. 318–319.

³¹ Там же. С. 441.

³² Там же. С. 334.

³³ Он же. Аскетические опыты. Т. 2. С. 126.

³⁴ Там же. Т. 1. С. 181.

³⁵ Там же. Т. 2. С. 124.

К. В. Воробьев*

ВЕТХОЗАВЕТНЫЕ ПАРЕМИИ ВЕЛИКОЙ ЧЕТЫРЕДЕСЯТНИЦЫ И ПРОЦЕСС КАТЕХИЗАЦИИ В ДРЕВНЕЙ ЦЕРКВИ

В статье рассматривается связь ветхозаветных паремий Великой четырехдесятницы с процессом оглашения в Древней Церкви. Показана лекционная система Древней Церкви по иерусалимским и константинопольским источникам относительно чтения Ветхого Завета в период Великой четырехдесятницы. Проводится сопоставление и анализ литургических и иных источников с целью определения степени влияния ветхозаветных паремий на процесс катехизации потенциальных членов Церкви.

Ключевые слова: Великий пост, Четырехдесятница, паремии, оглашение, катехизация, крещение, лекционная система, лекционари, Священное Писание, богослужение.

Согласно ныне действующему Типикону, за седмичным богослужением Великого поста положено чтение отрывков из книги Бытия и Притчей на вечерне и чтение из Книги пророка Исаии на 6-м часе [1. С. 860]. Данные чтения рассматриваются как отзвуки Константинополь-

* Автор — магистрант кафедры церковно-практических дисциплин Московской православной духовной академии (Сергиев Посад).

ской системы оглашения. Считается, что ранее они были направлены для научения людей, готовящихся ко крещению [2. С. 172; 3. С. 34]. Таким образом объясняется происхождение и смысл паремий Великой четыредесятницы.

Распределение ветхозаветных чтений рассматриваемого периода весьма интересно, т.к. отрывки из них организованы по принципу последовательного чтения от начала книги до конца (*lectio continua*). Обращая внимание на такой простой порядок великопостных чтений в византийском профитологии и на то, что эти чтения порой нельзя толковать в типологическом смысле, как в праздничные дни в течение года, профессор Санкт-Петербургского государственного университета А.А. Алексеев приходит к выводу, что распределение ветхозаветного материала происходило за один раз [2. С. 172].

Стоит так же отметить, что из трех ветхозаветных книг, читаемых за богослужением в период Великой четыредесятницы, опускается значительная часть текста¹. Отметим самые крупные пропуски. Из книги Бытия опускаются следующие моменты.

19:1–21:34; 22:19–26:35. Данный фрагмент охватывает библейскую историю от оказания гостеприимства Лотом двум ангелам до рождения Исаака. После этого следует повествование о том, как Авраам приносил Исаака в жертву. Затем опускается фрагмент, охватывающий библейскую историю от смерти Сарры до пребывания Исаака в Гераре.

С описания благословения Исава и Иакова снова возобновляется чтение книги Бытия. Далее опускается история Исаака и частично история Авраама (по преимуществу связанная с Исааком), и остается лишь повествование о жертвоприношении Исаака, вероятно, ввиду того, что оно имеет прообразовательное значение.

31:17–43:27. Этот фрагмент охватывает библейскую историю от переселения Иакова в Ханаан до встречи с Иосифом.

46:8–49:31. Этот отрывок охватывает библейское повествование от встречи Иосифа со своей семьей в Египте до смерти Иакова.

Таким образом, из чтений книги Бытия на вечернях Великого поста изъята большая часть истории Иакова и частично истории Иосифа.

Самый большой отрывок, который опускается из книги Притчей, — 24:6–31:7. Этот фрагмент включает в себя множество назиданий, например, против безумия и его проявлений, против лености, самохвальства и ревности, против угнетения бедных и т.д.

При чтении Книги пророка Исаии исключаются следующие фрагменты.

15:1–24:21. Этот фрагмент повествует о суде над народами и о будущем маовитян (15:1–6:14), а также Дамаска (17:1–14), Эфиопии и Египета (18:1–20:6), Вавилона (21:1–10), Едома (21:11–12), Аравии (21:13–17), Иерусалима (22:1–25) и города Тира (23:1–18).

24-я глава повествует о неизбежности дня Господня. Она является как бы связующей между пророчествами о суде над народами и изображением торжества Божественного спасения, которое начинает описываться с 25-й главы, говорящей о радостном преображении всей земли.

29:23–37:32. Этот фрагмент повествует о тщетности надежды на Египет (30–31), судьбе Ассирии (33), об опустошении Иудеи Вавилоном при Навуходоносоре (32), о Божием суде, который Исаия возвещает всем народам, в частности, говорит о судьбе Едома (34), об осаде Сенахиримом — Иерусалима (36:1–37:38). Однако в отрывке имеются и указания на будущие мессианские времена.

49:11–(57:21 и 58:12)–65:7. Из указанного фрагмента читается 58:1–11, где говорится о посте, который избрал Господь. Самое примечательное, что в этот отрывок входят некоторые песни Раба Господня, пророчества, ясно повествующие о страданиях Христа. Это третья песнь Раба Господня (50:4–9), где делается акцент на страданиях Его.

Четвертая песнь (52:13–53:12) — наиболее яркое мессианское пророчество о страданиях, унижении и конечном торжестве Раба Господня².

Существует следующее мнение профессора А.А. Алексеева относительно упомянутых пропусков.

Отсутствие в чтениях из книги Бытия таких важных моментов, как повествование о Мелхиседеке (Быт. 17:10–22), явление Аврааму трех странников (Быт. 18:1–19), видение Иаковом лестницы, восходящей на небо (Быт. 28:10–22), может объясняться наличием указанных чтений в другие дни года. В случае принятия данного предположения распределение ветхозаветного материала по седмичным дням Великой четырехдесятницы становится вторичным по отношению к тому же действию в праздничные дни. Однако это предположение не абсолютно, т.к. некоторые чтения великопостного периода повторяются и в другие дни года (например, чтения начала книги Бытия на Рождество и Богоявление).

Пропуск мест из жизни патриархов связан с тем, что некоторые сюжеты могут выставить их в неблагоприятном свете (например, эпизод, когда Авраам выдает Сарру за свою сестру и др.). Из книг Ветхого Завета, читаемых в рассматриваемый период, опущен ряд мест, вероятно, из-за кажущейся непристойности (например, история Содома, Лота и его дочерей) [2. С. 178–179]. Принятие подобного тезиса говорит о том, что в некоторых его местах распределители библейского материала видели соблазн. Однако это не совсем понятно, т.к. к предполагаемому времени составления лекционной системы на период Великой четырехдесятницы Церковь имела уже достаточно большой опыт экзегезы Писания, в том числе и на подобные места³.

Относительно смысловой мотивации отбора книг встречается несколько мнений. Для протопресвитера Александра Шмемана книга Бытия объясняет смысл истории как истории спасения, которая завершается Хри-

стом. Чтение же Книги пророка Исаии Великим постом должно раскрыть перед слушающими тайну спасения через страдание и жертву Христову. Книга Притч — итог нравственного учения Ветхого Завета — моральный закон и норма [3. С. 34–35].

По мнению профессора Санкт-Петербургской духовной академии Ивана Карабинова, избрание книги Бытия для Четырехдесятницы связано с тем, что она наиболее подходящая из законоположительных книг ввиду ее чисто исторического (а не законоположительного) характера. Также история о грехопадении, потопе и жизни людей, изгнанных за грех из рая, соответствуют покаянному характеру Великого поста. Книга Притч выбрана ввиду ее нравственно-назидательного смысла. Относительно Книги пророка Исаии упомянутый профессор считает, что перикопы из книги описывают персидскую войну при императоре Ираклии и подобраны в память о ней [4. С. 66–67; 84–85].

Для того чтобы понять источники лекционной системы, где задействованы три рассмотренные ветхозаветные книги, а также для того, чтобы более точно узнать о мотивациях пропусков некоторых мест Писания, необходимо рассматривать формирование системы чтений в историческом контексте. В частности, рассмотрим взаимосвязь чтений указанных библейских книг с системой катехизации оглашенных. Более точное разъяснение относительно упомянутой взаимосвязи поможет узнать, можно ли принимать вышеописанные предположения относительно мотивации выбора книг или же эти предположения требуют более тщательного рассмотрения в историко-литургическом контексте.

Лекционная система, используемая в настоящее время в период Великой четырехдесятницы, зафиксированная в Постной Триоди, и аналогичная система Константинопольской церкви святой Софии, зафиксированная в синаксаре последней, идентичны [5. Р. 5–63].

Подобная идентичность говорит о зависимости используемой нами последовательности чтения Священного Писания в период Великой четырёхдесятницы от такой же последовательности, имевшей место в Константинопольском кафедральном соборе.

При анализе и сравнении литургических памятников, в том числе и иерусалимских лекционариев, остается не до конца ясной связь паремийных Великопостных чтений и процесса оглашения в Древней Церкви.

В данной статье путем сравнения различных литургических источников и привлечения косвенных свидетельств осуществлена попытка более глубокого анализа паремийных чтений как наследников катехизаторской практики, служивших для библейского образования оглашенных.

С апостольских времен можно проследить тот факт, что основные элементы катехизации опираются на писания и пророчества из Ветхого Завета.

Интересно, что одну и ту же подборку изречений из Ветхого Завета можно найти в Евангелии, Деяниях апостолов и их Посланиях. Также стоит отметить тот факт, что в Кумране был найден иудейский сборник мессианских пророчеств. Большое совпадение его содержания и ветхозаветных цитат, используемых в Новом Завете, наводит на мысль, что данный сборник использовался первыми христианами, в том числе и для наставления в вере (катехизации). Подборка цитат в них не случайна, все они освещают одну из мессианских тем: «Христос — Камень» (Пс. 117:22; Ис. 28:16; 8:14); «Страдания» (Ис. 53; Пс. 21; 118:20; Зах. 13:7); «Крест» (Чис. 21:8–9); «Воды Крещения» (Пс. 1:3; Иез. 47; Иер. 2:13; Ис. 33:16; Ис. 45:2–3); «Усыновление через Христа» (Пс. 109; Ис. 45:1; Пс. 23) [6. Р. 82–84].

Институт оглашенных с установившимся процессом катехизации в течение Великой четырёхдесятницы существовал уже в IV веке в Иерусалиме. Об этом свиде-

тельствует Эгерия, паломница, совершившая в это время путешествие на Святую землю и оставившая подробное описание упомянутого процесса [7. Р. 304–312].

В своих заметках Эгерия говорит о том, что оглашение проводилось в течение Сорокадней каждый день и прекращалось только ко времени Страстной седмицы. Для научения желающих принять крещение изыскивались по порядку все книги Священного Писания, начиная с книги Бытия. При этом подобное научение слушали не только оглашенные, но и верные, по желанию. Подобные беседы проходили между первым и третьим часами, т.е. за пределами суточного богослужебного круга; их длительность составляла три часа. Только по окончании беседы епископ с оглашенными шел в Анастасис (*ad Anastase*) где был отпуст (*missa*) третьего часа [7. Р. 309–311].

При изучении другого известного памятника, освящающего иерусалимское богослужение V века, — армянской версии иерусалимского лекционария, можно увидеть весьма интересную подборку ветхозаветных паремий, читаемых за богослужением в период Великой сорокадней (табл. 1) [8. Р. 239–255].

Таблица 1. Лекционарная система рассматриваемого периода согласно армянской версии иерусалимского лекционария (V в.)

СЕДМИЦЫ		Понедельник	Вторник	Среда	Четверг	Пятница
	1			Исх. 1:1-2:10; Иоиль. 1:14-20.		Втор. 6:4-7:10; Иов. 6:2-7:13; Ис. 40:1-8.
	2	1 Цар. 1:1-23; Прит. 1:2-33; Иерем. 1:1-10.	1 Цар. 1:23-2:26; Прит. 2:1-3:10; Иерем. 1:11-2:3.	Исх. 2:11-22; Иоиль. 2:1-11; Мих. 4:1-7.	1 Цар. 3:21-4:18; Прит. 3:11-4:14; Иерем. 2:31-3:16.	Втор. 7:11-8:1; Иов. 9:2-10:2; Ис. 40:9-17.
	3			Исх. 2:23-3:15; Иоиль. 2:21-2:32.		Втор. 8:11-9:10; Иов. 12:2-13:6; Ис. 42:1-8.
	4			Исх. 3:16-22; Иоиль. 3:1-8.		Втор. 9:11-24; Иов. 16:2-17:16; Ис. 43:22-44:8.
	5			Исх. 4:1-21; Иоиль. 3:9-21.		Втор. 10:1-15; Иов. 19:2-29; Ис. 45:1-13.
	6			Исх. 4:21-5:3; Зах. 9:9-16.		Втор. 11:10-25; Иов. 21:2-34; Ис. 46:3-47:4.

Из приведенной таблицы видно, что в течение Великого поста (за исключением 2-й седмицы) только среда и пятница имели свои особые ветхозаветные чтения на богослужении. Эти два дня с древнейших времен выделялись постом и особым литургическим последованием [8. Р. 185–186].

Как видно из приведенной таблицы, вторая седмица Великого поста имеет особые чтения на каждый день, причем книги, предлагаемые памятником в понедельник, вторник и четверг указанной седмицы, не соответствуют книгам, предлагаемым к чтению в другие дни (т.е. в среду и пятницу). Этот факт, а также то обстоятельство, что Страстная седмица тоже имеет особые паремии на каждый день, привело А. Рену (А. Renoux) к выводам, что ранее вторая седмица была начальной седмицей Великого поста (до 417–439 гг.). Лекционарная система в понедельник, вторник и четверг рассматриваемой второй седмицы соответствует доникейскому периоду богослужения в Иерусалиме. Перикопы же в среду и пятницу соответствуют более позднему временному периоду и составляют единое целое с чтениями в среду и пятницу других седмиц Четыредесятницы [8. Р. 184–185].

Таким образом, если принять выводы вышеназванного исследователя, то в доникейский период (по крайней мере, в начале поста) имелось последовательное чтение (*lectio continua*) Первой книги Царств, Притчей и Книги пророка Иеремии.

Помимо вышеуказанного, из таблицы следует, что система чтений Священного Писания, предлагаемая нам рассмотренным богослужебным памятником, указывает на некоторые расхождения между богослужебными паремиями и уроками для оглашенных, преподаваемых при храме Воскресения Христова в Иерусалиме в IV веке, которые описала Эгерия:

– за богослужением паремии читаются только по средам и пятницам (за исключением второй седмицы Великого поста), в то время как оглашение с чтением Писания проходило каждый день;

– богослужебные чтения специально подобраны из отдельных книг так, что их можно толковать в прообразовательном смысле, а для оглашенных быстро изъяснялось все Писание, начиная от книги Бытия.

До усиления церковных и административных позиций Иерусалима и Константинополя (сер. V в.) Антиохийская богослужебная традиция оказывала на эти города весомое влияние. Это связано с тем, что она являлась крупным церковным и административным центром Римской империи, из которого началось распространение христианства по ее территории. Палестина же имела прямую церковно-административную зависимость от Антиохии [9. С. 380].

Святитель Иоанн Златоуст, известный проповедник этого города, в своих гомилиях (IV в.) затрагивает богослужебные традиции Антиохии. Свои беседы на книгу Бытия он произносил Великим постом. Об этом свидетельствуют объемные вступления к экзегезе Писания, посвященные посту [10. Р. 11–12, 138–148].

В цикле из 67 гомилий содержится упоминание о том, что Бытие читалось до начала проповеди [11. Т. 53. Col. 27]. Так как данный цикл бесед (вернее, 37 гомилий) произнесен Великим постом, то мы можем заключить, что в антиохийской практике существовал обычай чтения и комментирования Бытия в указанный период. Святитель Иоанн Златоуст толковал эту книгу последовательно, но не успел до конца Поста изложить весь материал, поэтому и продолжал его излагать после Пятидесятницы.

В VII книге «Апостольских постановлений» — литургического памятника, созданного в Антиохии около 380 года и отражающего местную традицию, встречается набор тем, которые должны быть изъяснены оглашенным. Среди них жизни ветхозаветных патриархов, Моисея, Иова и других людей, участвовавших в библейской истории [12. Р. 93–94]. Такие темы можно изъяснить только при известной последовательности чтения книг Священного Писания.

Ввиду литургической зависимости иерусалимского богослужения от антиохийского вполне возможно, что

святитель Иоанн произносил свои слова для оглашенных, которым и читалась книга Бытия, а за богослужением прочитывались другие тексты из Священного Писания.

Удостовериться в верности тезиса по прямым источникам на данный момент не представляется возможным, т.к. сохранилось достаточно мало литургических памятников, описывающих антиохийское богослужение, в частности, в научном обороте нет антиохийского лекционария.

Можно предположить, что примерно в IV–V веках в Иерусалиме и, возможно, Антиохии в период Великой четырёхдесятницы существовала отдельная система чтения Священного Писания, которая использовалась для наставления оглашенных за пределами богослужения. На богослужении же прочитывались иные тексты, которые можно было толковать типологически.

Необходимо отметить, что в упоминаемой армянской версии иерусалимского лекционария (V в.) перед рубрикой, посвященной Великому посту, имеется отдельное указание на 19 библейских текстов для оглашенных, которые соответствуют огласительным словам святителя Кирилла Иерусалимского⁴. Наличие подобного указания, а также несоответствие богослужебных чтений и чтений для оглашенных еще раз подтверждает существование двух разных систем чтения Священного Писания в Велікопостный период и на то, что богослужебные чтения не служили в полной мере для огласительных целей.

В более поздней грузинской версии иерусалимского лекционария (VII в.) мы находим практически идентичные чтения для оглашенных на пятой и шестой седмицах Великого поста [13. Р. 68–79]. В данном памятнике они привязаны к богослужению 3-го часа, который, по свидетельству Эгерии, в Иерусалиме совершался только Великим постом [7. Р. 260]. Рассматриваемые чтения имеют достаточно глубокий смысл и толковались для оглашенных в типологическом значении, изъясняя суть Крещения⁵.

Данные чтения для оглашенных указаны с пятой седмицы поста [13. Р. 68]. Вероятно, это связано с получением

ими так называемого «Символа». Подобное происходило после пяти недель общих поучений, как это отмечает Эгерия [7. Р. 308, 310]. Подобную связь подтверждает и тот факт, что святитель Кирилл Иерусалимский в своих огласительных гомилиях, начиная с восьмой беседы, объясняет изречения из Символа веры [11. Т. 33. Col. 625–1060]. Вместе с тем святитель Кирилл толкует и чтения Писания.

Интересно, что в грузинской версии иерусалимского лекционария данные чтения совершались у дверей храма [13. Р. 68]. Ввиду указанного места их совершения, думается, они едва ли были частью богослужения, что еще раз говорит о разных чтениях из Священного Писания за богослужением и для оглашенных.

Рассмотрим еще один богослужебный центр — Константинополь. Вначале он был под влиянием антиохийской богослужебной традиции. Памятников, описывающих богослужение в Константинополе в доиконоборческий период (325–726), сохранилось крайне мало. Считается не сохранившимся Константинопольский лекционарий доиконоборческого периода. Богослужение же Нового Рима в рассматриваемый период реконструируется по косвенным источникам [9. С. 382].

В VII–VIII веках в Константинополе сложилась особая богослужебная книга — профитологий. Она содержала в себе ветхозаветные чтения, использовавшиеся, в том числе, и Великим постом [14. Р. 1737]. Во время послеиконоборческой эпохи (843–1204) лекционарная система в период Великой сорокадней представляла последовательное чтение трех книг: Бытия, Притчей и пророка Исаии, что и вошло в нынешнюю богослужебную практику.

Являлись ли эти чтения константинопольской системой оглашения или же для оглашенных подразумевалось другие чтения?

Синаксари Великой Церкви (*Patmos 266, Sainte-Croix 40, Dresde A 104*) указывают некие чтения от окончания утрени до начала тритекти. *Patmos 266* и *Dresde A 104* в рубрике, посвященной среде сыропустной седмицы (где

впервые описывается тритекты) уточняется, что чтения между утреней и тритекты — это Ветхий Завет [15. С. 111, 113 ; 5. Р. 4, 12 ; 16. С. 62].

Тритекты начиналось в 6-м часу. Таким образом, для указанных чтений оставался большой временной зазор. Поэтому, вполне возможно, что между утреней и тритекты прочитывалось Священное Писание не просто, а с комментариями, на что указывает длительность чтения. Рассматриваемое чтение как раз и подходило бы для катехизации оглашенных, ведь примерно одной трети материала из книг Бытия и пророка Исаии и двух третей материала из книги Притчей явно не хватит для наставления оглашенных [17. С. 240].

Таким образом, оглашение в Константинополе (IX–XII вв.) включало чтение Священного Писания с комментариями за рамками богослужения. В этом нет ничего удивительного, если учесть тот факт, что подобное было уже в иерусалимской практике.

Лекционная система Великой четырехдесятницы, используемая за богослужением, не была в полной мере способом катехизации потенциальных членов Церкви, потому что, как было показано выше, подобное мероприятие проходило за пределами богослужебного круга как в Иерусалиме (IV–V вв.), так и в Константинополе (IX–XII вв.).

Более того, Иерусалимская практика имела другой набор чтений из Писаний для оглашенных, нежели тот, который читался за богослужением. В связи с этим в период Великой четырехдесятницы существовало два набора чтений из Священного Писания. Первое служило для наставления оглашенных, второе существовало в богослужебном круге и не имело прямого отношения к оглашенным. Конечно, мы не можем полностью отрицать связь между богослужебными чтениями и наставлениями оглашенных, но в то же время мы не можем утверждать с полной уверенностью, что богослужебные чтения являлись частью процесса катехизации.

В свете вышесказанного можно предположить, что чтения Священного Писания в период Великой четы-

редесятницы, использующиеся в современной богослужбной традиции, не являются перенятой огласительной практикой Константинопольской Церкви. Они представляют особые самобытные чтения, относящиеся к великопостному периоду. Если эти чтения имели отношения к оглашенным, то, скорее всего, второстепенное. Принимая данное утверждение, можно сказать, что наличие паремий в богослужении Четыредесятницы не выглядит как нечто отжившее и не имеющее отношения к современности.

Данный вопрос требует более тщательной разработки. В частности, исследование стоит проводить с большим количеством лекционариев, в том числе и западных. Также необходимо рассмотреть более широкий спектр патристических свидетельств, касающихся чтения и толкования Писания.

Примечания

¹ По подсчетам А. Алексеева, из 1533 стихов Книги Бытия прочитываются 402 стиха; из 1291 стиха Книги Исаии — 380; из 915 стихов Книги Притчей — 607 [2. С. 177].

² Первая и вторая песнь Раба Господня (42:1–9; 49:1–7) прочитываются частично.

³ В частности, можно упомянуть экзегетические творения свт. Амвросия Медиоланского. С его экзегетическими методами можно ознакомиться в следующей работе: *Феодорит (Тихонов), иеродиак*. Источники и методы экзегезы святителя Амвросия Медиоланского (на примере его толкования истории патриарха Авраама) // Диссертация на соискание уч. степени канд. богословия. Сергиев Посад, 2010.

⁴ Ис. 1:16–20; Иезек. 18:20–23; Рим. 6:3–14; Кол. 2:8–3:4; Евр. 11: 1–31; Ис. 45: 16–26; Ефес. 3:14–4:13; Иер. 39:19–44; Иов. 38:2–40:5; 1 Кор. 8:5–9:23; Евр. 1:1–2:1; Ис. 53:1–54:5; 1 Кор. 15:1–28; Дан. 7: 2–27; 1 Кор. 12:1–7; 1 Кор. 12: 8–27; 1 Тим. 3:14–16 [8. Р. 233–237].

⁵ Например, огласительные слова свт. Кирилла Иерусалимского [11. Т. 33. Col. 369–1060].

Литература

1. Типикон. М., 2011.
2. Алексеев А. Библия в богослужении. Византийско-славянский лекционарий. СПб., 2008.
3. Шмеман А., *протопресв.* Великий пост. М., 1993.
4. Карабинов И. Постная Триодь. Исторический обзор ее плана, состава, редакций и славянских переводов. М., 2004.
5. Mateos J. Le Typicon de la grande église. V. 2. Le cycle des fêtes mobiles. Roma, 1963. (Series: OCA, 166).
6. Daniélou J. La catéchèse aux premiers siècles. Paris, 1968.
7. *Égérie*. Journal de voyage (Itinéraire): introduction, texte critique, traduction, notes, index et cartes / Ed. P. Maraval. Paris, 1982 (SC. N° 296).
8. Renoux A. Le Codex arménien Jérusalem 121, II. Édition comparée du texte et de deux autres manuscrits, Introduction, textes, traduction et notes. Turnhout, 1971 (PO. T. XXXVI, fasc. 2, N° 168).
9. Пентковский А. Византийское богослужение // Православная энциклопедия. Т. VIII. М., 2004. С. 380–388.
10. Brottier L. Sermons sur la Genèse: introduction, texte critique, traduction et notes. Paris, 1998 (SC. N° 433).
11. Migne J. Patrologia Cursus Completus. Series graeca. T. 1–161. Paris, 1857–1866.
12. Metzger M. Les Constitutions Apostoliques: introduction, texte critique, traduction et notes. T. III. Livres VII et VIII. Paris, 1987 (SC. N° 336).
13. Tarchnischvili M. Le Grand Lectionnaire de L'Église de Jérusalem (V–VIII siècle). T. I Louvain, 1959 (CSCO. Vol. 189).
14. The Oxford Dictionary of Byzantium. Vol. 3. New York, 1991.
15. Дмитриевский А. Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках православного Востока. Т. I. Киев. Типограф. 1895.
16. Акентьев К. Типикон Великой Церкви (cod. Dresde A 104). Реконструкция текста по материалам архива А. А. Дмитриевского. СПб., 2008.
17. Арранц М. Как молились Богу древние византийцы. Суточный круг богослужения по древним спискам Византийского евхология. ЛДА., 1979.

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

*Иеромонах Сергей (Барабанов)**

«МАРИОЛОГИЧЕСКАЯ» КОНЦЕПЦИЯ ПАПЫ ПИЯ IX

К 160-тию лет догмата о непорочном зачатии Девы Марии

Статья посвящена известному мариологическому догмату Римско-Католической Церкви, который стал не только начальным этапом противоречивых реформ Папы Пия IX, но и переходным моментом к догматизации привычного для католицизма учения о примате Римских Первосвященников в вопросах веры и морали. В дополнение к уже имеющимся в отечественном богословии изысканиям по этому вопросу в статье говорится о мало затрагиваемой ранее теме — личном участии Пия IX в этом процессе и о редком для православной традиции взгляде на Лурдские явления Девы Марии, расцениваемые Ватиканом как доказательство этого догматического новшества.

Ключевые слова: Дева Мария, Пресвятая Богородица, догмат, непорочное зачатие, Папа Римский, Римско-Католическая Церковь, мариология, Пий IX, католицизм, папство, папский магистериум, критика католицизма, догматические реформы, Лурд, русская богословская мысль, отечественное богословие.

*Автор — выпускник Московской духовной академии 2013 г., настоятель церкви Спаса на Городу, г. Ярославль.

Уходящий 2014 год, отмеченный рядом значительных юбилейных дат, является памятным и по причине иного свойства — в связи со 160-летием догмата о непорочном зачатии Девы Марии, который был провозглашен Римским Папой Пием IX 8 декабря 1854 года. Какая реальность стоит за этой догматической «истиной» и как должны относиться к этой доктрине мы, православные христиане третьего тысячелетия? На эти вопросы необходимо дать соответствующие ответы.

В отличие от христологических догматов, являющихся положительной реальностью в жизни разделенных христиан, и той областью богословия, где христианские Восток и Запад едины, католическое учение о Деве Марии претерпело серьезные изменения, пройдя длинным путем богословских диспутов, победой в которых стал отнюдь не здравый смысл, имеющий основание в Священном Писании, а личные предпочтения и вмешательство пап, из числа коих Пий IX оказался наиболее активным.

Необходимо отметить сразу, что наибольшую активность при подготовке этой догмы он проявил во время своего вынужденного пребывания в Гаэте после бесславного бегства из мятежного Рима в ноябре 1848 года. Обращаясь к теме непорочного зачатия, Пий IX надеялся посредством такого «прославления» Препоблагословенной Девы обрести прежнее величие власти. В этой связи он публикует энциклику *Ubi primum*, где открывает епископату свое «набожное желание» объявить о том, что Дева Мария «была зачата без пятна первородного греха» [1].

Здесь стоит особенно остановиться на личном вкладе этого папы в процесс догматизации, изучением чего отечественная богословская наука специально не занималась, между тем этот момент истории весьма показателен.

Началось все с того, что еще в пятилетнем возрасте будущий понтифик, отпрыск древнего графского рода Мастаи-Ферретти, едва не утонул. Спасение от потопления

его родители приписали заступничеству Девы Марии, но из-за падения в реку у юного Джованни (так звали Пия IX в детстве) начались припадки эпилепсии. Однако, после посещения богородичного санктуария «Святого дома» в Лорето, они заметно ослабели. Поэтому, став Папой Римским, Пий IX считал своим долгом особо отметить значение Богородицы для человеческого рода. Толчком для этого послужили и весьма таинственные, признанные лишь Римско-Католической Церковью, явления Богоматери в Ла Салетт (Савойя, 1846 г.), случившиеся в самом начале его понтификата. Будучи уверенным в том, что и его стремительная церковная карьера стала следствием особого покровительства Божией Матери, Пий IX все больше укреплялся в мысли о провозглашении нового мариологического догмата.

О реальной же стороне его пути к верховной власти в Римско-Католической Церкви нам говорит внимательный анализ его биографии. Будучи крещеным своим дядей, впоследствии епископом города Пезаро, Пий IX получил в его лице надежного покровителя, много содействовавшего головокружительной карьере своего племянника [2]. Папа Пий VII, родственник семьи Мастаи-Ферретти, также покровительствовал молодому графу, разрешив его хиротонию в священный сан вопреки припадкам опасной болезни. Сменивший Пия VII Папа Лев XII, при котором 33-летний священник Мастаи-Ферретти стал каноником престижной Римской Церкви Санта-Мария ин виа Лата, в свою бытность кардиналом был назначен епископом Сенигаллии (родины Пия IX), и хотя период его управления этой епархией был совсем незначительным, он был очень дружен с семейством Мастаи-Ферретти, одной из самых известных фамилий в городе. Стоит отметить и то, что рукоположение в сан епископа по указанию Льва XII над будущим Пием IX совершил кардинал Кастильоне — в дальнейшем Папа Пий VIII [3].

Все это в совокупности сформировало в сознании Пия IX особое мистическое ощущение своего исключительного избранничества, которое к тому же подогревалось иезуитским окружением. В качестве примера можно привести слова Папы-реформатора, восторженно приводимые апологетом католицизма Л.П. Карсавиным, которые наиболее ярко характеризуют личность Пия IX, — «Я и есть Предание» [4]. Поэтому неудивительно, что католическим епископам было предложено лишь выразить свое мнение по отношению к готовящемуся догмату, а не оспаривать и тем более не осуждать его.

Фактически сам тон опубликованной Пием IX энциклики *Ubi primum*, ярко свидетельствовавший о намерениях этого Папы, заранее predetermined результаты ответов, полученных в Риме: из 603-х католических иерархов 546 епископов высказались положительно, несогласные же ограничились лишь общими неопределенными фразами, т.к. противоречить официальной позиции Понтифика было бы небезопасно. Протестующее меньшинство не было услышано совершенно.

Опубликовывая эту энциклику, Папа одновременно привлек к себе взоры миллионов католиков и, еще будучи в Гаэте в качестве изгнанника, сумел отчасти вернуть себе престиж главы Римско-Католической Церкви, утраченный им во время антипапских выступлений, так как Пий IX имел и вполне земные намерения, заключавшиеся в том, «...чтобы занять умы христианские этою новостью и выставить пред ними свою набожность и стремление к чему-то особенному» [5].

Отмечая определенное давление Понтифика на несогласных, преподобный Иустин (Попович) писал, что когда Пий IX стал Папой, даже доминиканцы, извечные противники этой теории, были вынуждены принять учение о непорочном зачатии, а некоторые из них, отступив от позиции томизма, даже высказывались за то, чтобы это учение догматизировать [6].

По данному поводу писал и историк Церкви А.С. Мерзлюкин: «Пий IX и его кардиналы, преимущественно из ордена иезуитов, тщательно устраняли всякое сопротивление. Для возведения в догматическое верование существовавшее учение о непорочном зачатии, Римский Папа никакого собора, ни вселенского, ни поместного, не созывал [7]. Таким образом, приобретая все больше сторонников, поддерживающих догматизацию «отвлеченных рассуждений», Пию IX «осталось лишь окончательно провозгласить.., что непорочное зачатие Пресвятой Девы есть догмат Римской Церкви» [8].

Уделяя догматизации упомянутого учения огромное внимание, папа вникал во все тонкости процесса, в том числе лично разработал порядок совершения торжественной понтификальной мессы в день его провозглашения. Весьма показательно и то, что сам текст нашедшей буллы *Ineffabilis Deus*, провозгласившей новый догмат, с художественно выведенным инициалом и изящной заставкой, написанный четким каллиграфическим почерком, является полностью плодом деятельности собственноручно его написавшего Пия IX [9].

Используя теорию Дунса Скота о «предискуплении» в качестве «богооткровенной истины», данным догматом Пий IX объявил и о личной безгрешности Девы Марии, заранее дарованной Ей еще не родившимся и не страдавшим Христом.

Как по этому поводу справедливо замечает современный сербский богослов епископ Афанасий (Евтич), это положение, следуя «только средневековому пиетизму Запада», через отрицание первородного и личного греха у Богородицы фактически «отвергло и Ее телесную смерть», являющуюся, как известно, неизбежным следствием греха [10].

Понимая, что данное учение основано лишь на папском магистериуме и не имеет никакого основания в Священном Писании и Предании, а также осуждается вы-

дающимися католическими богословами средневековья, Пий IX, желая предотвратить возможную критику догмы, заведомо включил в текст буллы грозное предупреждение тем, «у кого хватило бы сомнений иметь чувство, противоположное тому, что Мы только что определили» [11]. Этим Пий IX ясно дал понять, что любая критика провозглашенного им догмата будет расцениваться как каноническое преступление со всеми вытекающими из этого последствиями, вплоть до экскоммуникации, т.е. вплоть до отлучения от Церкви. Этим хитрым ходом Папа заранее пресек любые попытки открытой богословской критики данного учения в среде передовых католических богословов, прекрасно понимавших всю несостоятельность доктрины. Наоборот, с принятием нового догмата перед католическим богословием была поставлена нелегкая задача обосновать его любым путем. За неимением серьезной богословской базы западные теологи искали основание этому противоречивому догмату в таких отвлеченных понятиях, как высокое почитание Божией Матери в христианской Церкви среди святых и в их благоговении к Деве Марии, одновременно умалчивая о противоречивых высказываниях этих же святых в адрес непорочного зачатия.

На фоне этих сомнительных усилий никакие угрозы и предупреждения Пия IX не смогли предотвратить критики догмата в православной среде, особенно после опубликования текста новой доктрины во Львове на русском языке (1855). В контексте этих событий становится понятным, с какой радостью в Риме были восприняты известия о знаменитых Лурдских событиях 1858 года¹.

Можно предположить, почему подавляющее большинство отечественных авторов, принадлежавших к духовному сословию, умалчивали о столь интересном моменте истории, связанном с темой непорочного зачатия. Первая причина заключается в том, что чередой военных экспансий, многочисленные унии, прозелитизм на исконно православных территориях Руси исторически сформировали

у подавляющего большинства россиян врожденную неприязнь ко всему, что так или иначе имеет отношение к западной католической традиции и папству. Подобные тенденции восприятия католицизма присущи большому числу представителей современного православного духовенства, монашествующих и мирян. В большей мере, как об этом пишет В.Н. Лосский, это бывает обусловлено «весьма понятным чувством ревности к Истине» [12], но подчас православные считают своим долгом осуждать *a priori* любые положения западной традиции как в вероучении, так и во внешней обрядности только лишь потому, что это связано с враждебным латинством.

Другая причина объясняется и тем, что высшее руководство Римско-Католической Церкви, вначале весьма скептически относившееся к видениям юной жительницы Лурда, впоследствии стало воспринимать эти явления как подтверждение правоты «деяний» Пия IX, расценивая слова Богородицы: «Я есть непорочное зачатие», — сказанные больной девочке, в качестве сверхъестественного свидетельства Самой Девы Марии в пользу Папы-реформатора, остро нуждавшегося в совершенно отсутствующем богословском фундаменте для недавно провозглашенной доктрины.

Два православных автора: В.Н. Лосский и А.С. Мерзлюкин, желая лишить папистов единственного «аргумента» в пользу нового догмата, выступили в защиту этих явлений. То, что слова Девы Марии «Я есть непорочное зачатие», услышанные Бернадетт Субиру, были произнесены Богородицей в праздник Благовещения (25 марта), это дало возможность отнести их не к лицу Божией Матери, как это сделали католики, а к Ее Божественному Сыну, непорочное зачатие Которого, являющееся «величайшей славой Пренепорочной Девы», отмечается в этот день [13].

Дополняя Лосского, Мерзлюкин также приводит диалог юной простушки с местным настоятелем — аббатом Луисом Пейрамалем, утверждавшим, что Богородица должна

была бы сказать иначе: «Я есть плод непорочного зачатия». Однако подлинные слова Девы Марии, противоречащие учению о непорочном зачатии, к тому же произнесенные на «варварском» окситанском наречии, которое считалось языком простонародья, по мнению Мерзлюкина, первоначально способствовали холодному отношению руководства Римско-Католической Церкви к лурдским явлениям, признанным лишь тогда, когда в них «поверила уже вся Франция с Наполеоном III во глав» и «когда стали происходить чудеса от воды, открытой Бернадетт по слову Богородицы». Только тогда, как пишет этот автор, «Римская Церковь соизволила все это дело взять в свои руки, а Бернадетту отправить в монастырь» [14].

Последние публикации Ватиканских архивов, изданные Папским Престолом в 2009 году, могут свидетельствовать в пользу рассуждений этих авторов. Так, епископ города Невера Франсуа де Ладу (Ladoüe) попросил Бернадетт, ставшую к тому времени уже монахиней Марией Бернардой, написать Пию IX письмо. Известно, что это письмо, далекое от полемики, вызванной ее историей, претерпело, чтобы обрести нужное для определенного круга людей содержание, целых четыре коррективы, произведенные монастырским секретарем Жозефиной Форестье (Josephine Forestier). Не является тайной и тот факт, что до самой смерти в 35-летнем возрасте (1879) юную визионерку Марию Бернарду постоянно преследовали различными допросами и выяснениями, не в состоянии до конца согласиться с буквальным смыслом слов Девы Марии. В связи с этим можно предположить, что письмо Бернадетт, написанное в Невере 17 декабря 1876 года и претерпевшее четыре редакции, по всей видимости, заканчивается отнюдь не словами едва грамотной, только в монастыре научившейся читать монахини: «Преблагословенная Дева Мария обратит Свой материнский взор на Вас, Святой Отец за то, что Вы объявили Ее непорочной» [15].

Такая редакция письма не могла не обрадовать Пия IX, пребывавшего в упоении собственной непогрешимостью, но не имевшего истинного представления о цели Лурдских явлений Девы Марии, ставших к тому моменту, благодаря казуистике католических богословов, самым весомым «аргументом» в пользу догмата 1854 года.

Для общей картины при разговоре о Лурде стоит сказать, что не только Лосский и Мерзлюкин таким положительным образом понимали значение этих событий для христианского Запада. В качестве ценного свидетельства для нас интересны и впечатления посетившего Лурд митрополита Евлогия (Георгиевского), который изложил их в своих воспоминаниях «Путь моей жизни», опубликованных в 1947 году. По этому поводу он писал: «Посещение Лурда привело меня к убеждению, что действительно это место благодатное, избранное Матерью Божией для благодеяний бедному человеческому роду» [16].

Рассматривая эти аргументы, можно сделать вывод о том, что Лурдские события идут вразрез с догматической политикой Пия IX, отвергшего все то, что еще оставалось «наиболее здорового в богословском предании отделившегося Запада» [17], при этом необходимо отметить, что, помимо Лурда и Ла Салетт, в понтификат Пия IX произошло еще три признанные только Римско-Католической Церковью явления Девы Марии, так или иначе связанные с темой непорочного зачатия, однако по данным событиям православное богословие еще не выразило своего определенного мнения².

Исходя из вышесказанного, православному читателю должно быть понятно, что превращение римского католицизма в мариано-христианство, в котором почитание Богоматери приобрело поистине гипертрофированные формы, во многом является «заслугой» Пия IX, проложившего, по мнению святителя Иоанна (Максимовича), широкую дорогу для дальнейших вероучительных искажений, т.к. основная проблема догмата о непорочном зачатии состоит

не в нем самом, а в последствиях его провозглашения, что и было доказано временем [18]. Именно догматическое властвование Пия IX, как писал другой отечественный богослов протоиерей С. Булгаков, предвосхитило в дальнейшем провозглашение следующего, совершенно антихристианского положения о папской непогрешимости [19].

С этим можно абсолютно согласиться. Подобный тон рассуждения можно встретить и у иностранных авторов. Так, немецкий церковный историк Август Хаслер констатировал: «Уже в 1854 году Пий IX осмелился из собственного всевластия провозгласить учение о непорочном зачатии <...> Этим он эффектно продемонстрировал собственную “непогрешимость”. Поскольку протест фактически отсутствовал, он мог теперь считать, что Церковь будет идти в этом направлении и дальше» [20]. Таким образом, безропотное признание Римско-Католической Церковью нового догмата утвердило Пия IX в безошибочности своего учительства, придав этому Папе решимость в дальнейшем продвижении своих амбиций, что привело к весьма плачевным последствиям как для католицизма, так и для межхристианского диалога.

Однако совершенно очевидно, какой огромный вес придавался и придается этой доктрине в католической среде³ несмотря на обилие критики и полное понимание Западной Церковью того, что учение о непорочном зачатии является одним из препятствий к сближению и церковному единству Востока и Запада. Проявляя в данном вопросе несомненное упорство, Римская Церковь не пожелала сформулировать приемлемую формулировку этого учения на Втором Ватиканском Соборе, который вполне мог бы стать прекрасной возможностью это сделать. Данный факт является ярким доказательством истинности прогнозов о том, что Римско-Католическая Церковь, ставшая благодаря папским амбициям жертвой собственных заблуждений, зашла настолько далеко, что в данное время не представляется никакой возможности самостоятельно справиться с последствиями лжеименного разума (1 Тим. 4:20) Папы-реформатора.

Литература

1. Энциклика *Ubi primum*. <http://www.ewtn.com/library/encyc/p9ubipr2.htm>
2. *Fabrizio Cannone*. Il papa scomodo. Storia & retroscena della beatificazione di Pio IX. Milano: Edizioni Ares. 2012. С. 42–43.
3. Il Pio IX naskosto. Esempio di preghiera, umilta e carita. Camerata Picena: Copyright, 2000. С.27.
4. *Карсавин Л.П.* Католичество. <http://fanread.ru/book/7988540>
5. Взгляд православного на новый догмат Римской Церкви о непорочном зачатии Пресвятой Девы Марии // Христианское чтение, 1857. Т.2. С.4.
6. *Иустин (Попович), npr.* Краткий обзор и критика римско-католического учения о непорочном зачатии Святой Девы Марии. Собр. соч. Т.2. Догматика Православной Церкви. http://azbyka.ru/otechnik/?Iustin_Popovich/sobranija-tvorenij-tom2=14_1
7. *Мерзлюкин А.С.* О католическом догмате 1854 г. Париж, 1960. С.14.
8. *Иоанн (Максимович), свт.* Как святая Православная Церковь чтит и чтит Божию Матерь. http://azbyka.ru/otechnik/?Ioann_Maksimovich/kak-svjataja-pravoslavnaja-tserkov-chtila-i-chtit-bozhiju-mater
9. The dogma of the Immaculate conception. The Vatican secret archives. VdH Books, 2009. С.200.
10. *Афанасий (Евтич), ep.* Учение о Пресвятой Богородице у святого Иоанна Дамаскина. <http://lib.pravmir.ru/library/readbook/165>
11. Булла «*Ineffabilis Deus*» папы Пия IX (08.12.1854 г.) // Христианское вероучение. Догматические тексты учительства Церкви (III–XX вв.): СПб.: Изд-во св. Петра, 2002 г. С. 229.
12. *Лосский В.Н.* Догмат о непорочном зачатии. http://www.odinblago.ru/lossky_neporochnoe_z
13. Там же.
14. *Мерзлюкин А.С.* О католическом догмате 1854 г. Париж, 1960. С.46.
15. Letter of sr. Bernadette to Pius IX. The Vatican secret archives. VdH Books, 2009. С.87–88.
16. *Мерзлюкин А.С.* О католическом догмате 1854 г. С.47.

17. Лосский В.Н. Догмат о непорочном зачатии. http://www.odinblago.ru/lossky_neporochnoe_z

18. Иоанн (Максимович), *свт.* Как святая Православная Церковь чтит и чтит Божию Матерь. http://azbyka.ru/otechnik/?Ioann_Maksimovich/kak-svjataja-pravoslavnaia-tserkov-chtila-i-chtit-bozhiju-mater

19. Булгаков Сергей, *прот.* Купина неопалимая. Опыт догматического истолкования некоторых черт в православном почитании Богоматери. Католический догмат непорочного зачатия Богоматери. <http://www.odinblago.ru/kupina/3>

20. Hasler August Bernhard. Wie der Papst unfehlbar wurde. Macht und Ohnmacht eines Dogmas. Zürich, 1981. С. 17.

Примечания

¹ Город Лурд в юго-западной Франции, недалеко от границы с Испанией, получил широкую известность благодаря 18 явлениям Девы Марии, тяжело больной 14-летней жительнице этого города Бернадетт Субиру с 11 февраля по 16 июля 1858 г. Эти явления происходили в каменном гроте Массабель на берегу горной реки Гав. Во время девятого явления (25 февраля) на глазах у множества свидетелей (около 500 человек) в гроте забил источник, сразу прославившийся большим количеством исцелений безнадежных больных. На данный момент официальная статистика РКЦ говорит о 6500 таких случаев.

Самое интересное с позиции темы явление Богородицы произошло в праздник Благовещения (25 марта), когда на четырехкратную просьбу Бернадетт назвать себя Дева Мария «надевает Свои четки на правое запястье и протягивая руки, соединяет ладони на высоте груди и, наконец, устремив взгляд к небу, произносит: “Я есть непорочное зачатие”». По самым приблизительным подсчетам, ежегодно Лурд посещает от 5 до 8 миллионов паломников, в том числе страдающих различными заболеваниями, для которых несколькими религиозными организациями (преимущественно Мальтийским орденом) устроена хорошо организованная инфраструктура социальной помощи.

² Помимо явлений Богородицы в Ла Салетт и в Лурде, в ночь на 17 января 1871 г. в небольшом селении Понтмен во французском кантоне Майен во время франко-прусской войны Дева Мария, как гласит официальная версия, одновременно явилась двум братьям — 12-летнему Эжену и 10-летнему Жозефу Барбадэт в образе улыбающейся «прекрасной дамы в звездном платье». После признания явления Римско-Католической Церковью это место отдали на попечение ордену Облатов Непорочной Девы Марии. Этот орден превратил Понтмен в одно из мест культа непорочного зачатия, как и в случае с Лурдом. Следующее явление Девы Марии произошло в ночь с 14 на 15 февраля 1876 г. в селении Pellevoisin, опять во Франции, но на этот раз уже не детям, а 33-летней умирающей от туберкулеза Эстелле Фагет. Череда из 15 явления Богоматери, по свидетельству уже исцелившейся от своей тяжелой болезни визионерки, закончилась в католический праздник непорочного зачатия Девы Марии (8 декабря).

Последние явления Богоматери в понтификат Пия IX, как сообщает официальная католическая традиция, произошли уже в Польше, в местечке Гетжвальд в 200 км от Ольштина с 27 июня по 16 сентября 1877 г. двум девочкам — Юстине Шафрыньской и Барбаре Самульовской. Как и в случае с Бернадетт Субиру, Дева Мария говорила с детьми на местном (польском) языке, тогда запрещенном на оккупированной Пруссией польской территории. Это было время, когда Польша не существовала как отдельное государство.

Как видно из описания, данные явления весьма похожи друг на друга.

³ Для наглядного примера можно привести длинный перечень католических приходов на территории Российской Федерации, посвященных непорочному зачатию Девы Марии. Храмы с таким посвящением находятся в Москве (кафедральный собор), Кемерово, Рязани, Орле, Пензе, Хабаровске, Челябинске, Новосибирске, Перми, Смоленске, Ялте, Октябрьском (Люберцы) и в других российских городах. В настоящее время церковь «Непорочного зачатия» построена в Баку.

8 декабря 2012 г. архиепископ Паоло Пецци в праздник Непорочного зачатия посвятил архиепархию Божией Матери в Москве Пресвятой Богородице.

*В. В. Каширина**

ДОРЕВОЛЮЦИОННЫЕ РАБОТЫ СТУДЕНТОВ МОСКОВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ О ФЕОФАНЕ ЗАТВОРНИКЕ

Святитель Феофан Затворник (1815–1894) — один из самых видных теологов и духовных писателей XIX века. В статье дается обзор кандидатских и магистерских диссертаций студентов Московской духовной академии в дореволюционный период, посвященных анализу различных аспектов духовного наследия святителя Феофана Затворника: назидательной теологии, экзегезы, вопросов морали и сравнительного богословия. Среди рецензентов — известные профессора академии: епископ Феодор (Поздеевский), архимандрит Иларион (Троицкий), Владимир Страхов и др.

Ключевые слова: святитель Феофан Затворник, Московская духовная академия, епископ Феодор (Поздеевский), архимандрит Иларион (Троицкий).

* Автор — доктор филологических наук, член Научно-редакционного Совета по изданию творений святителя Феофана, Затворника Вышенского (Москва).

В составе рукописного фонда Московской духовной академии находятся дореволюционные работы студентов и магистрантов академии, относящиеся к святителю Феофану, Затворнику Вышенскому, а также отзывы рецензентов на эти работы¹. Анализ работ позволяет говорить не только о богословском наследии святителя, но и прежде всего о том, как это наследие оценивалось его современниками.

В данной статье мы проанализировали эти работы, используя только те из них, которые посвящены исследованию духовного наследия святителя и исключив те, где содержатся краткие цитаты и ссылки на его работы².

Работы студентов относятся к следующим разделам:

- гомилетика,
- экзегетика,
- нравственное богословие,
- сравнительное богословие,

(после разбираемых работ помещаются сохранившиеся отзывы рецензентов),

- отзывы на отдельные работы.

I. Гомилетика. Отзывы на работы

Святитель Феофан всячески поощрял священников к проповедованию Слова Божия. И прежде всего — собственным примером. По мнению известного исследователя духовного наследия святителя Феофана архимандрита Георгия (Тертышникова), «проповеди Феофана Затворника представляют собой не продукт сухой умственной работы, а живое и непосредственное излияние чувствующего сердца проповедника» [1. С. 50].

Проповедь святитель Феофан считал особым даром: «Проповедничество с церковной кафедры — особый дар. Рассуждающих добре и пишуших добрые рассуждения много. Но в проповеди рассуждение занимает служебное место, а пишет и говорит авторски иной деятель <...> и

тут чем меньше рассуждения, тем лучше. Самая хорошая проповедь та, которая сама склеивается и выливается» [2. С. 134].

Первая работа студента LXXI выпуска Московской духовной академии Александра Кузнецова «Преосвященный Феофан (Говоров) как проповедник» [3] была написана в 1895 году, т.е. через год после кончины святителя. Уже в это время автор осознал, что проповеди святителя являются значительным явлением в истории русского богословия XIX века.

В первой главе раскрывается влияние духовного устройства святителя на его проповедническую деятельность. Проповеди святителя, по утверждению автора, позволяют увидеть «то богатство духовной жизни, какое он носил в себе, тот свет христианства, который ярко горел в его душе» [3. С. 63]. Таким образом, они становятся источником для характеристики личности святителя. В свою очередь, и наоборот, духовное устройство самого святителя также определяет основную тематику его проповедей: «Тесная связь проповедничества Преосв^ященного Феофана с его высокой личностью имела своим естественным последствием то, что проповеди его получили строго индивидуальный характер. Если всякое литературное произведение известным образом отображает своего автора, то тем более это нужно сказать о проповеди вообще и в частности о проповедях Преосвященного Феофана, изливавшихся из его благочестиво настроенного духа» [3. С. 63–64].

Во второй главе раскрывается основная тематика проповедей. Главная тема — «идея спасения как начало, объединяющее все проповеди святителя». В проповедях содержится систематическое решение вопроса о спасении: «Спасайтесь и спасайтесь о Господе!» — эти слова следует поставить эпиграфом ко всем проповедям Преосв^ященного Феофана. Идея спасения, проходя чрез все его проповеди, постепенно раскрывается все более и более, почти каждая проповедь привносит что-либо новое

к ее уяснению, а все вместе они представляют подробное, полное и ясное раскрытие ее» [3. С. 74].

В третьей главе раскрывается предмет церковной проповеди, отличительные черты проповеднической деятельности, язык и форма проповедей.

Отличительные черты проповедей святителя Феофана — «независимость от внешних побуждений; отсутствие полемического элемента, слабое проявление обличений. «Вообще же не внешние обстоятельства давали Преосвящ^{енному} Феофану предмет для проповеди, а он сам износил его из глубины своего духа, больше пользовался случаем, чтобы пробудить в других те чувства, которыми он был сам исполнен, вызвать те настроения, которые его воодушевляли, и утвердить те мысли, которые руководили им. Такая независимость в обнаружении своего внутреннего мира производила то, что не только самое содержание проповедничества Преосв^{щенного} Феофана, но и другие отличительные черты его носят на себе печать личности проповедника» [3. С. 201]. «Он берет не лица, а человеческую природу, и изображает не частные недостатки, а общечеловеческие пороки. Поэтому те картины греховности, какие иногда рисует нам проповедник, никого не раздражают, но у всякого способны пробудить чувство сокрушения. Не суровый тон обличителя, а нежный голос любящего отца слышится во всех проповедях Преосвященного Феофана» [3. С. 224].

Язык проповедей — образный, яркий, метафорический. «Живое воображение Феофана в связи с обширной начитанностью, зоркой наблюдательностью и большой опыtnостью доставляло ему богатство образов, живость и наглядность, так сказать, выпуклость плодам даже самой отвлеченной умственной работы» [3. С. 248]. Святитель Феофан мыслит преимущественно образами. Например, сошествие Святого Духа он сравнивает с вдыханием воздуха. Церковь — легкие, в которых совершается это вдыхание, каналы в легких — божественные таинства

Святой Церкви. Колебание груди — годовое движение всех священнодействий Церкви.

«Однако эта образность языка проповедей Преосв <ященного> Феофана не есть только риторическая пышность; в ней нет той искусственности и фальши, какие замечаются у иных проповедников. Образы и сравнения, которыми пользуется Преосвященный Феофан, помогают рельефности, выпуклости его мысли, они уясняют многие из тех духовных предметов, о которых говорит наш проповедник, и при этом сообщают картинность и художественность его речи. Вот почему образы эти не утомляют и не отталкивают, а напротив, содействуют ясности и живости речи, составляют некоторое достоинство и украшение языка проповедей» [З. С. 252].

В проповедях много языковых особенностей: наличие славянизмов, устаревших, иноязычных слов (атмосфера, стихия, прогресс, гуманность, филантропия, коалиция, меланхолия и др.).

Язык проповедей «отличается простотой и безыскусностью; это — чисто русская речь, чуждая как книжной сухости и тяжеловесности, так и уличной тривиальности» [З. С. 255].

В четвертой главе показано место проповедей святителя в контексте гомилетики XIX века. В период проповедничества святителя Феофана в гомилетике существовало два основных направления: догматическое и жизненно-практическое.

Автор относит святителя к представителям догматического направления церковной проповеди, т.к. проповеди святителя Феофана не связаны с исторической эпохой, а имеют общехристианское значение, характеризуются преобладанием нравственного элемента, что, по мнению автора, сближает их с проповедями святителя Тихона Задонского и архиепископа Херсонского и Таврического Иннокентия (Борисова) [З. С. 316]. В заключении А. Кузнецов отмечает, что проповедь святителя Феофана «есть живое

искреннее слово христианина-подвижника, имеющее свою целью пробудить в слушателях то, чем он сам был полон, вызвать в них жажду спасения и утвердить их на определенном пути к этому спасению. Как слово живое, его проповедь преступала границы подробных гомилетических правил и двигалась свободно, естественно, повинувшись более внутреннему течению внутренней жизни самого проповедника, чем внешним побуждениям» [3. С. 321].

Сохранился отзыв на эту работу экстраординарного профессора Московской духовной академии по кафедре гомилетики Василия Федоровича Кипарисова (1899), автора сочинения «Митрополит московский Макарий (Булгаков) как проповедник» (Сергиев Посад, 1893) [4]. По-видимому, это черновые записи, т.к. рукопись содержит множественную правку. По оценке профессора, А. Кузнецов «сумел рельефно изобразить особенности и личности, и проповедничества Феофана» [4. Л. 1]. Сочинение оценено в 4, 5 балла.

Проповедям святителя посвящено и кандидатское сочинение студента LXIX курса *Гавриила Лобова «Феофан, епископ Тамбовский, как проповедник»* [5]. Сочинение Г. Лобова написано в 1914 году, т.е. через 10 лет после кончины святителя.

В работе проповедь также рассматривается в тесной связи с личностью святителя Феофана, где следует «искать ключ к уяснению ее свойств и особенностей; лишь тогда он должным образом поймет ее, проникнет в ее дух и в самое внутреннее ее существо и не смешает ее с проповедями других проповедников» [5. С. 3]. Поэтому первая глава сочинения посвящена биографии святителя, формированию его богословских и духовных воззрений.

Во второй главе проанализирована содержательная сторона проповедей. Отдельные главы посвящены анализу нравственно-аскетического, догматического и экзегетического элементов в проповедях, анализу формы.

По утверждению автора, проповеди святителя Феофана «следует назвать современными в смысле близости к сердцу слушателей, в психологической основе их ответственности» [5. С. 186–187].

В заключении работы определяется место Преосвященного Феофана в истории русской проповеди. Г. Лобов, как и А. Кузнецов, выделяет два направления в гомилетике: московское, или догматико-теоретическое, представителем которого являлся митрополит Московский и Коломенский Филарет (Дроздов), и киевское — практическое, жизненное, где большее внимание уделялось влиянию проповеди на чувства слушателя, представителем которого был архиепископ Херсонский и Таврический Иннокентий (Борисов). По мнению автора, проповеди святителя сближаются с «церковным учительством митрополита Филарета» [5. С. 260], на святителя Феофана как проповедника также большое влияние оказали преподаватели Киевской духовной академии: ректор академии Иеремия (Соловьев, 1799–1884), архимандрит Димитрий (Муретов, 1811–1883), Яков Космич Амфитеатров (1802–1848), которые обращали особенное внимание «на глубину мысли и чувства, на святоотеческий дух» [5. С. 259].

Сохранилось два отзыва на кандидатское сочинение Г. Лобова:

1) доцента Василия Петровича Виноградова (1885–1968) [6].

2) экстраординарного профессора Московской духовной академии Дмитрия Ивановича Введенского (1873–1954) [6].

Отмечая описательный характер работы Гавриила Лобова, отсутствие достаточной теоретической базы при анализе гомилетического наследия святителя, путанностью суждений, тем не менее, рецензенты видят заслугу автора в раскрытии основного содержания проповедей святителя и оценивают работу на 5–, что дает автору право на искомую степень кандидата богословия.

II. Экзегетика. Отзывы на работы

Среди работ, посвященных экзегетике, можно указать на работу А. Вороничева *«Труды Феофана Тамбовского (Говорова) по истолкованию Нового Завета»*. Это черновик диссертации, который хранится в составе двух различных единиц хранения [7, 8].

В научно-исследовательском отделе рукописей Российской государственной библиотеки эта работа не атрибутирована. Определить автора и состав работы стало возможно благодаря двум сохранившимся отзывам, которые приводятся ниже.

В первой главе кандидатского сочинения «Подробный анализ комментариев епископа Феофана на послания апостола Павла. Указание приемов толкований» [7. С. 1–39], А. Вороничев, отмечая связь экзегезы святителя Феофана с экзегезисом отцов и учителей Церкви, характеризует самостоятельные экзегетические приемы святителя, заключающиеся в особом «идеологическом» истолковании посланий апостола соответственно теме апостольской речи. Автор использует те приемы, которые применял и святитель Феофан при экзегезе: в начале каждого апостольского послания даются довольно подробные исагогические сведения о писателе послания, о религиозно-нравственном состоянии или обстоятельствах христианского общества или лица, к которому направлено послание, о времени, месте, побуждении и цели его. После исагогико-исторических сведений святитель Феофан определяет общее содержание послания и представляет идейное его разделение, приводит текст из Апостола на церковнославянском языке, изъясняя каждое слово.

А. Вороничев отмечает, что характерной чертой экзегезы святителя является опора на святоотеческую традицию [7. С. 9] и высоко оценивает труды святителя по истолкованию Нового Завета: это «достойный плод его возвышенного ума, отличавшегося редкой, тонкой про-

ницательностью в самую сущность исследуемых фактов, явлений, понятий, — плод его необычайной трудоспособности и духовного опыта [7. С. 11 об.]; святитель «является тонким исследователем внутренней стороны Писаний, их духа, старающимся проникнуть и в самое святое святых богодухновенных писателей — в их душу» [7. С. 13].

В работе описывается методика исследования святителя — «прежде детальных изъяснений текста посланий апостола Павла, определяет тему апостольской речи и цель ее. Затем, ведя толкования, зорко следит за самим развитием темы в соотношении с целью ее. Здесь епископ вскрывает и душу апостола, тщательно наблюдает за движением его ума и сердца, и из глубины их с искусством износит то, что недоступно многим» [7. С. 13].

Продолжение работы находится в другой единице хранения [8].

Автор отмечает, что при анализе языка посланий святитель Феофан использует историко-грамматический метод, т.е. исследование корня известного греческого термина, определение его смысла в Новом Завете, церковно-богослужебных книгах, современном греческом языке. «Исторический характер метода сказывается в тех толкованиях епископа Феофана, где он, не останавливаясь на поверхностном уяснении смысла слова Божия, стремится проникнуть в самый дух его, и даже более того — в самый ум и душу писателя-апостола и толкует слово Божие в прямом его соотношении к историческим психологическим условиям его происхождения. Грамматический характер метода сказывается в свойственном епископу Феофану обыкновении давать текстуальный, буквальный смысл Священного Писания, при самом строгом наблюдении за логическим развитием апостольской речи, стройной не только в целом виде, но и в частях» [8. Л. 7 об.].

Вторая глава работы, вызвавшая наибольшее замечания рецензентов, посвящена исследованию догматического элемента толкований. Изъясняя догмати-

ческие вопросы об оправдании и спасении человека, о Священном Писании и Священном Предании, о Церкви, иерархии и таинствах, святитель раскрывает и обличает заблуждения инославных христианских исповеданий, главным образом — протестантизма, поэтому диссертант отмечает полемический характер экзегезиса святителя. В этой же главе автор рассматривает учение о трехчастном составе человеческой природы (трихотомии) и о последних судьбах мира (эсхатологию), указывая особенности их раскрытия в трудах святителя Феофана.

В третьей главе «Нравственно-назидательный элемент толкований епископа Феофана на послания апостола Павла» [8. Л. 83–155] экзегеза святителя Феофана характеризуется со стороны нравственного содержания. Обращаясь к анализу трудов святителя Феофана по истолкованию Нового Завета, автор отмечает две цели: истолковательную и назидательную. В главе выделены следующие подразделы: христианская жизнь, благодать, призвание к христианству, путь восхождения к Богу, жизнь христиан — новая жизнь, аскетический характер толкований, образ совершенного христианина.

В Заключении [8.Л. 156–157] подводятся итоги исследования и указывается на актуальность трудов святителя Феофана для богословской науки: «Для современных экзегетов пользование комментариями святителя Феофана является делом прямой необходимости как по связи их с толкованиями древнеотеческими, так и по особым их оригинальным достоинствам: по полноте, ясности, точности изложения, смысла священного текста. Неоспоримую ценность указанные экзегетические труды епископа Феофана имеют для Церкви. Существенная задача Церкви и трудов епископа Феофана одна и та же: она заключается в приведении христиан спасительным путем к Богу. Труды епископа Феофана способствуют осуществлению указанной задачи в силу присущего им особо ценного нравственно-назидательного элемента» [8. Л. 68 об.].

Сохранилось два отзыва на кандидатское сочинение А. Вороничева:

1) Иларион, архимандрит. Отзыв о кандидатском сочинении студента 71-го курса священника Александра Ворончева «От трудах Преосвященного Феофана Затворника по изъяснению Нового Завета». 1916 год, апрель 28. 4 л. [9].

Отзыв написан экстраординарным профессором по кафедре Нового Завета архимандритом Иларионом (Троицким), впоследствии священномучеником.

Сочинение диссертанта, по мнению рецензента, «свидетельствует именно о хорошем изучении истолковательных трудов Преосвященного Феофана. Эти труды изучены разносторонне, не только со стороны внешней, но и со стороны их внутреннего содержания» [9. Л. 1].

Архимандрит Иларион отмечает, что диссертант извлекает из экзегетических трудов святителя целую систему христианского нравоучения, христианского учения о жизни и о спасении, поэтому наиболее полно написана третья глава.

В качестве недостатка работы архимандрит Иларион указывает на то, что автор часто пишет о воззрениях святителя Феофана вне связи их с экзегезой, забывая главную тему работы. В работе были взяты только труды святителя без всякой связи с его личностью, нет ни краткой биографии, ни характеристики святителя. По мнению оппонента «было бы очень важно по всем имеющимся данным проследить самое появление истолковательных трудов епископа Феофана, поставить их в связь с личностью их автора и с современными ему потребностями русского церковного общества» [9. Л. 2]. Также «нет никакого сравнения истолковательных трудов епископа Феофана с какими-либо другими экзегетическими трудами, которые были бы написаны иначе, иным методом, и с иными целями» [9. Л. 2].

Несмотря на указанные недостатки, архимандрит Иларион отмечает, что диссертант обнаружил хорошее

знакомство с трудами святителя, поэтому заслуживает искомую степень кандидата богословия. Работа была оценена 4, 5 балла.

2) Страхов В. Отзыв о кандидатском сочинении А. Ворончева «О трудах преосвященного Феофана Затворника по изъяснению Нового Завета». 2 л. [10].

Отзыв написан 7 мая 1916 года экстраординарным профессором по кафедре Священного Писания Нового Завета Московской духовной академии отцом Владимиром Николаевичем Страховым (с 1922 г. и вплоть до закрытия — ректор Московской духовной академии).

К недостаткам работы В.Н. Страхов относит некорректную методику анализа, выбранную А. Вороничевым. По его мнению, было бы лучше, если бы диссертант рассмотрел «христологию, сотериологию, учение о благодати, о Церкви, этики и эсхатологию святого апостола Павла в освящении и изъяснении Преосвященного Феофана и указал, в каком отношении стоит здесь епископ Феофан к своим предшественникам и преемникам. При таком методе работы экзегезис епископа Феофана выступил бы перед нами во всей его идейной особенности и оригинальности» [10. Л. 2]. Во второй главе рассмотрены не все догматические вопросы (например, не указано учение апостола Павла о Боге, о Христе, о Святом Духе, об ангелах, о благодати, о Церкви, о последнем суде).

А. Вороничев заслуживает степени кандидата богословия, его работа оценивается в 4,5 балла.

III. Нравственное богословие

Кандидатская работа студента LXVI выпуска священника *Александра Матвеевича Никольского* «Процесс духовного христианского совершенствования по изображению епископа Феофана» [11], написанная в 1911 году, посвящена анализу нравственных вопросов в трудах святителя.

Процесс духовное совершенствования человека святитель Феофан делит на три стадии: обращение к Богу, очищение или самоисправление, освящение. Следуя этой логике, диссертант выделяет три основных главы.

В первой главе «Общие богословские воззрения Преосвященного Феофана как основания его взглядов на христианское совершенствование» [11. С. 55–66] анализируется процесс обращения человека к Богу как начало духовного христианского совершенствования. Основная задача христианина, по мысли святителя Феофана, — это «Богообщение, живой союз с Богом». И поэтому в работе необходимо ответить на вопрос, что надо сделать человеку для приготовления себя для вселения Бога, построения невидимого храма в сердце человека.

Вера, по святителю Феофану, составляет основу и сущность личного момента действительного участия христианина в усвоении ему спасения Христова. В работе автор ставит вопрос: «В чем же выражается и проявляется внутренняя работа самого благодетельствованного человека?» [11. С. 31–32]. Для христианского совершенствования необходим внутренний подвиг: «...все, что человек предпринимает для своего спасения — действия, упражнения, труды, — сводится к тому, что он должен предпринять в новой жизни подвиг, притом подвиг должен быть в жизни христианина не случайным явлением...» [11. С. 33–34], чтобы противостоять врагам спасения: плоти, миру и диаволу. Средства спасения для христианина заключаются в Церкви: иерархия, слово Божие, таинства и обряды [11. С. 43].

Во второй главе «Начало духовного христианского совершенствования: обращение человека к Богу» [11. С. 67–97] описан путь восхождения человека по духовной лестнице добродетелей.

Третья глава «Необходимость трудничества, или подвига, при духовном христианском совершенствовании после обращения» [11. С. 97–104] содержит три раздела.

В первом разделе третьей главы «Выражение трудничества в положительном делании, или самопри-
нуждении / хранении духа ревности и упражнении сил
в добре» [11. С. 105–151] говорится о необходимости
ревности в христианской жизни, с которой «должно
быть тесно связано терпение, которое, по определению
Преосвященного Феофана, имеет две стороны: будучи
обращено внутрь, оно есть постоянство в добре, — и в
этом отношении не условливается ничем внешним, а
есть нераздельная и всегдашняя черта доброго настро-
ения. Будучи же обращено вовне, оно есть сносливость,
перенесение всех трудностей, встречаемых на добром
пути или при исполнении созревающих внутри добрых
начинаний» [11. С. 108].

Святитель Феофан выделяет три главные силы души — ум, волю и чувство, поэтому и духовное совер-
шенствование, по мысли А. Никольского, должно быть
подразделено на три вида, вести соответственно к об-
разованию ума, воли, сердца и чувства [11. С. 117].

«Образования ума должно состоять в том, чтобы
напечатлеть в нем истины веры так глубоко, чтобы они
составляли существенную потребность его духовной
природы, без которых он не мог бы обходиться. Упраж-
нения эти следующие: чтение и слушание слова Божия,
отеческих писаний, житий святых отцев, взаимное со-
беседование и испрошение совета у опытных людей»
[11. С. 118]. «Образование воли состоит в напечатлении
в ней, путем упражнения в частных добродетелях, сми-
рения, кротости, терпения, воздержания и пр., — на-
строения, противоположного главным немощам воли:
своеволию, непокорности, нетерпению ига. Общее к тому
средство — самоотверженная покорность воли Божией —
выражается с одной стороны, в исполнении по порядку
в каждый день, возможных по положению каждого, с
другой — в навыке узнавать и исполнять волю Божию
во всех случаях жизни» [11. С. 120].

«Образование сердца состоит в воспитании в нем вкуса ко всему божественному, духовному, с равнодушием или даже отвращением ко всему другому» [11. С. 140], однако сам «процесс образования сердца долог и труден. Сочувствие к плотскому, страстному, самоугодному долго еще прорывается из сердца и по обращении, и после опытов трудничества над очищением сердца. На первых порах сочувствие все лежит на стороне прежней страстной жизни; оно только удерживается в пределах силою решимости. Потом начинает являться сочувствие к добру; далее оно уравнивается с противоположным сочувствием к страстному; после берет верх над сим последним; затем сочувствие к страстному умирает, а наконец и все страстное, плотское, самоугодливое становится неприятным, душа начинает мерзить им. Средство или делание, направленное к образованию сердца, — все вообще наше священнослужение во всех его видах — и общее, и частное, и домашнее, и церковное, а главным образом — движущийся в нем дух молитвенный» [11. С. 141].

Во втором разделе третьей главы «Выражение трудничества в отрицательных занятиях — подвиги самопротivления, или борьба со страстями и похотями» [11. С. 152] дается определение страстей, рассматривается процесс их образования. Святитель Феофан определяет страсти как «худое настроение воли». «Более частное деление страстей — это деление их на телесные и душевные. Источное начало первых — плотоугодие. Виды его: похоть блудная, чревоугодие, сластолюбие, леность, изнеженность, блуждание чувств, говорливость, рассеянность, непоседливость, вольность во всем, смехотворство, празднословие, сонливость, дремание зениц, жажда приятного и всякого рода творения угождая плоти в похоти» [11. С. 158].

Душевные страсти А.М. Никольский вслед за святителем Феофаном подразделяет на три части:

а) в умственной части — своеумие, вера в свой только ум, прекословие, восстание на ум Божий, сомнение, над-

мение и кичение, пытливость, расхищение ума, блуждание помыслов;

б) в части желательной — своеволие, непокоривость, властолюбие, жестокость, предприимчивость, самонадеянность, себе присвоение, неблагодарность, любообладание, лихоимание;

в) в части чувствующей — потрясающие покой и мир сердца страсти или разного рода приятности и неприятности: гнев, зависть, ненависть, злоба, месть, осуждение, презорство, славолюбие, тщеславие, тоска, печаль, скорби, уныние, радости, веселости, страхи, надежды, ожидания [11. С. 159].

В третьем разделе третьей главы «Телесные подвиги и порядок внешней жизни у обратившегося к Богу по духу жизни новой» автор утверждает, что «не только духовная сторона подвижника, но и его телесная природа должны принимать непосредственное, активное участие в подвиге христианского совершенствования, так как последняя есть приемник созревающего в душе» [11. С. 181]. Средства к стеснению плоти — пост, бодрствование, труд и нравственная чистота [11. С. 182].

Четвертая глава «Предел духовного христианского совершенствования в достижении бесстрастия. Живое Богообщение как следствие бесстрастия, или чистоты сердца подвижника» [11. С. 207] посвящена изложению третьей степени христианской жизни — это указание предела духовного христианского совершенствования, которое выражается в бесстрастии, следствием или плодом которого бывает живое Богообщение — цель всех трудов и подвигов христианина.

В Заклучении дана характеристика святителя Феофана как богослова-нравоучителя, указано на значение его трудов для нравственного и аскетического богословия и христианской психологии.

Как отмечает А. Никольский³, «имя Преосвященного Феофана тесно связано с именем науки православно-хри-

стианского нравоучения. В каждом труде по нравственному богословию можно найти на видном месте его имя, выдержки из его сочинений, а в некоторых трудах целые отделы излагаются по его сочинениям» [11. С. 230].

IV. Сравнительное богословие

В кандидатской работе студента LXXII курса Н. Суворова «О подражании Иисусу Христу» Фомы Кемпийского и «Путь спасения» Феофана епископа, 1917 год [12], предпринята попытка сравнительного анализа разных типов религиозной жизни. Опираясь на святоотеческое учение о подвижничестве, автор раскрывает проблемы аскетической жизни, а также понимания христианской аскетики, характерные для этих двух богословов и в целом для католичества и Православия, и показывает принципиальную разницу подходов к подвижничеству у той и другой стороны, демонстрирует ряд ложных положений католической аскетики, во многом базирующейся на выводах схоластики, а не на опыте святых отцов.

Работа состоит из трех разделов. В первом анализируются взгляды Фомы Кемпийского (1379–1471) [12. Л. 1–14] на методы спасения, во втором — Феофана Затворника [12. Л. 14–31], в третьем приводится сравнение их взглядов [12. Л. 31–33 об.]. К сожалению, работа производит впечатление незавершенной.

Наиболее интересной представляется третья часть работы, где приводится сравнение взглядов средневекового богослова и богослова Нового времени, воспитанных в разных традициях — западной и восточной.

По мнению автора, Фома Кемпийский определяет «все те же чувства и порывы человеческой души, стремящейся к Богу но средства к достижению столь недостижимой для обыкновенного смертного высоты никаких не предоставляет. Он, так сказать, дает и правила «обыденной» жизни во Христе, и аскетику — но опять, в простой

форме, как они являются у простого человека, не знакомого с «ядом» греха, не сражающегося с врагом за святость жизни, а мирно почивающего на одной благодати. Епископ Феофан очень полно и подробно излагает «лестницу» вознесения на небо человека, возвращающегося вновь к Богу. Он широко и глубоко анализирует и освящает все психические и психо-физические движения и извороты души, сперва отклоняющейся от Бога и потом снова возвращающейся от смерти моральной в жизнь. Далее рисует тайники и описывает тончайшие изгибы и разветвления, могущие встретиться грешной душе при обращении и восхождении на высоту своего призвания, — разъясняя, между тем, как «диавол, яко лев, рыкая, ходит иский, кого поглотити», и может завлечь человека, безвыходно в свои сети «при всяком новом духовном состоянии», и как, наконец, благодать содействует человеку побороть козни и коварство лукавого клеветника и обольстителя, под условием свободного действия со стороны человека» [12. Л. 31 об.].

У Фомы Кемпийского нет упоминания о церковных таинствах, в отличие от святителя Феофана, который считает, что человек спасется через благодать, подаваемую в таинствах крещения, покаяния и причащения. Правила аскетики у Фомы Кемпийского выражены «в сухой форме правил обыкновенной монастырской жизни», у святителя Феофана — «в форме глубоко психологического анализа всей лестницы духовного возбуждения и восхождения к Богу» [12. Л. 32].

В работе упоминается и сочинение святителя Игнатия Брянчанинова «О молитве Иисусовой. Беседа старца с учеником», вошедшее в «Аскетические опыты», в котором помещен разговор старца с учеником, где говорится о том, что Фома Кемпийский писал свою книгу в состоянии самообольщения, или «мнения» [13. С. 235–239].

Вывод автора практически повторяет слова святителя Игнатия, высказанные им в «Аскетических опытах».

Сравним в работе Н. Суворова: «Фома указал только одну цель, куда идти и кем стать, но каким образом достичь высшего христианского состояния, т.е. самый-то путь подражания неубедителен, безжизненен, несмотря на сентиментализм. <...> Он <...> ведет своего читателя прямым путем к Богообщению, к соединению с Ним, без предварительного искуса, подвига и предпочищения покаянием, почему и возбуждает только услаждение и сочувствие к себе в тех, кои не предуготовлены и не предохранены учением св. отец и учителей Вселенской церкви и не знакомы с ее покаянным путем ко спасению» [12. Л. 33–33 об.].

У святителя Игнатия: «Это — самообольщение! Это — прелесть! Составилась она из ложных понятий; ложные понятия родились из неправильных ощущений, сообщенных книгою. В книге жительствоует и из книги дышит помазание лукавого духа, льстящего читателям, упоевающего их отравой лжи, услажденной утонченными приправами из высокоумия, тщеславия и сладострастия. Книга ведет читателей своих прямо к общению с Богом без предпочищения покаянием: потому и возбуждает особенное сочувствие к себе в людях страстных, незнакомых с путем покаяния, непредохраненных от самообольщения и прелести, ненаставленных правильному жительству учением святых отцов Православной Церкви. Книга производит сильное действие на кровь и нервы, возбуждает их, — и потому особенно нравится она людям, поработанным чувственности: книгою можно наслаждаться, не отказываясь от грубых наслаждений чувственностью. Высокоумие, утонченное сладострастие и тщеславие выставляются книгою за действие благодати Божией» [13. С. 236–237].

На данную работу сохранился отзыв епископа Волоколамского, викария Московской епархии *Феодора (Поздеевского)*, который с 1909 до 1917 года был ректором Московской духовной академии, профессором аскетики

по кафедре пастырского богословия [14]. Владыка утверждает, что «автор хорошо ознакомлен с обоими сочинениями и уловил сущность различия в понимании духовной жизни у того и другого писателя» [14. Л 1] и вполне заслуживает искомой степени кандидата богословия.

V. Отзывы на отдельные работы

Отзыв о [магистерском] сочинении *Н. Мальцева «Психология нравственного влияния одной личности на другую (Опыт православного христианского решения вопроса на основании морально-психологических данных в произведениях епископа Феофана и Ф.М. Достоевского)*. Казань, 1902. Автограф с правкой. 2 л. [15].

По мнению рецензента, сочинение, состоящее из пяти глав, «небольшое по объему, но предмет исследован с достаточною полнотою» [15. Л. 1], автор заслуживает степени магистра богословия.

Работа с тем же названием, напечатанная в типографии Казанского университета, вышла отдельным изданием в 1902 году.

В работе Н. Мальцева творения святителя Феофана и произведения Ф.М. Достоевского рассматриваются как источники нравственного влияния на людей: «Вопрос о нравственном влиянии одной личности на другую был очень близок к центру жизненных задач и деятельности обоих писателей. Мало того, — при одинаковости запросов и целей, при обширности духовного опыта и богатства натур Преосвященный Феофан и Достоевский имели цельное, устойчивое и хорошо сформированное мировоззрение, которое утверждалось на прочных основах чистого православия и глубоком сознании его важности и силы» [16. С. 17].

Нравственное влияние нельзя рассматривать только как научение, для автора необходимо постоянное личное самосовершенствование, правдивость, сострадание, любовь

и религиозная вера «как основа любви, гарантирующая ее от извращений и сообщающая ей чистоту и постоянство».

И Феофан Затворник, и Достоевский, по мнению Н. Мальцева, «одинаково твердо убеждены в безусловной обязанности каждого христианина — заботиться о духовном спасении каждого из своих ближних. Другими словами — оба они настаивают на необходимости нравственно воздействовать на окружающих...» [16. С. 35].

Работ о святителе Феофане, написанных в дореволюционной Московской духовной академии, не так много, однако они охватывают различные стороны богословского наследия святителя.

Рецензентами кандидатских и магистерских работ выступили известные профессора академии, многие из них затем прошли нелегкий путь исповедничества и мученичества: ректор Московской духовной академии епископ Волоколамский, викарий Московской епархии Феодор (Поздеевский), экстраординарный профессор архимандрит Иларион (Троицкий), экстраординарный профессор отец Владимир Страхов, профессор В.Ф. Кипарисов, доцент В.П. Виноградов, экстраординарный профессор Д.И. Введенский.

Некоторые студенческие работы имеют недостатки (обилие описательности, отсутствие аналитического и сопоставительного анализа), однако они компенсируются широким обзором творений Феофана Затворника, фундаментальным их знанием, желанием ввести духовное наследие своего старшего современника в духовный и богословский контекст XIX века.

Эти работы явились хорошим фундаментом для дальнейших исследований, которые были продолжены в Московской духовной академии уже в советское время.

Приложение

Содержание работ

Кузнецов Александр

Преосвященный Феофан (Говоров) как проповедник — студенческая работа. 1895. (Студент 4 курса LXXI вып.). 171 л. (НИОР РГБ. Ф. 172. К. 279. Ед. хр. 9)

Предварительные замечания.

Глава I. Большое количество проповедей Преосвящ<енного> Феофана как доказательство его богатой проповеднической производительности. Связь этой производительности с возвышенным взглядом Феофана на проповедь. Проповедь — священная обязанность всех пастырей. Проповедь — могучее орудие воздействия на людей. Недостаточность одного высокого взгляда на проповедь для объяснения богатой проповеднической производительности Преосв<ященного> Феофана. Высота духовного развития Феофана как главная причина его проповедей. Общий очерк богословских воззрений и жизни Преосвящ<енного> Феофана. Проповедничество Феофана как естественный плод его высокоразвитой личности. Индивидуальный характер проповедей Преосвящ<енного> Феофана (С. 5–65).

Глава II. Идея спасения как начало, объединяющее все проповеди Преосвящ<енного> Феофана. Систематическое раскрытие этой идеи. Характеристика грешника, мучительность его положения, попытка выйти из него путем религии. Боговоплощение как необходимое условие спасения грешника. Необходимость личных усилий человека для восприятия благ, принесенных искупительной смертью Христа. Неизбежное посредство этого восприятия — Св<ятая> Церковь. Таинство крещения как дверь, которою входят в Церковь. Крещение в зрелом и младенческом возрасте. Условия, благоприятствующие росту благодатного семени в душе крещенного младенца. Условия восстановления человека, падшего после крещения: благодатная помощь и личные усилия грешника. Самопознание и раскаяние как условия благотворности таинства покаяния. Таинство причащения. Дальнейший

путь спасающегося. Сохранения жара ревности о Богоугождении. Подвиги самопринуждения или пересоздание всех сил души, всех отправлений тела и всего порядка внешней жизни по духу христианской жизни. Подвиги самопротивления, или борьба со своими страстями. Тяжесть этой борьбы вначале. Постепенное поражение страстей, завершающееся полным преданием себя Богу и блаженным единением с Ним. Молитва как выражение общения с Богом. Заключительные замечания (С. 66–178).

Глава III. Глубокое единство проповедничества Преосв<ященного> Феофана, как факт, освещающий наиболее важный вопрос гомилетики о предмете — церковной проповеди. Решение этого вопроса в наших гомилетиках; несостоятельность этого решения. Предмет церковной проповеди по Феофану. Отличительные черты проповедничества Преосв<ященного> Феофана: независимость от внешних побуждений; отсутствие полемического элемента, слабое проявление обличений. «Текст» в проповедях Феофана; их внешнее построение; язык. Действие проповедей Преосв<ященного> Феофана на слушателей, их форма (С. 179–264).

Глава IV. Преосв<ященный> Феофан среди современных ему проповедников. Два направления проповеди: догматическое и жизненно-практическое. Представители первого: митр<ополит> Платон, митр<ополит> Филарет, архиеп<ископ> Иннокентий. Представители второго — Иоанн, епископ Смоленский, митр<ополит> Московский Макарий. Отношение Преосвящ<ященного> Феофана к этим направлениям. Публицистический элемент в его проповедях; ограниченный размер этого элемента, особенно в виду характера времени Феофана. Преобладание в проповедях Преосв<ященного> Феофана христианских истин, освещающих наше спасение. Преосв<ященный> Феофан — последователь догматического направления проповеди. Более частное определение положения Преосвящ<ященного> Феофана среди современных ему проповедников этого направления. Значение проповедничества Преосвящ<ященного> Феофана... (С. 264–324).

Лобов Гавриил

Феофан, епископ Тамбовский, как проповедник

Кандидатское сочинение студента LXIX вып. Машинопись. 273 л. (НИОР РГБ. Ф. 172. К. 293. Ед. хр. 1).

Введение (С. 1–5).

Глава I. Биографические сведения Преосвящен^{ного} Феофана (С. 6–75).

Глава II. Взгляд Преосв^{ященного} Феофана на проповедь. Проповеди Преосвящен^{ного} Феофана со стороны содержания (С. 76–83).

Глава III. Нравственно-аскетический элемент в проповедях (С. 94–138).

Глава IV. Догматический элемент в проповедях (С. 139–163).

Глава V. Экзегетический элемент в проповедях (С. 164–183).

Глава VI. Современность проповедей Преосвящен^{ного} Феофана (С. 184–230).

Глава VII. Проповеди Преосвящен^{ного} Феофана со стороны формы (231–256).

Заключение. Место Преосвящен^{ного} Феофана в истории русской проповеди (С. 257–263).

Никольский Александр Матвеевич

Процесс духовного христианского совершенствования по изображению епископа Феофана

1911. 138 с. (НИОР РГБ. Ф. 172. К. 318. Ед. хр. 9).

Вместо предисловия (С. I–X).

Введение (С. 1–15).

Глава I. Общие богословские воззрения Преосвящен^{ного} Феофана как основания его взглядов на христианское совершенствование (С. 15–66).

Глава II. Начало духовного христианского совершенствования: обращение человека к Богу (С. 67–97).

Глава III. Необходимость трудничества, или подвига при духовном христианском совершенствовании после обращения (С. 97–104).

Отдел I. Выражение трудничества в положительном делании или самопринуждении / хранении духа ревности и упражнении сил в добре (С. 105–151).

Отдел II. Выражение трудничества в отрицательных занятиях — подвиги самопротивления, или борьба со страстями и похотями (С. 152).

Отдел III. Телесные подвиги и порядок внешней жизни у обратившегося к Богу по духу жизни новой (С. 181).

Глава IV. Предел духовного христианского совершенствования в достижении бесстрастия. Живое Богообщение как следствие бесстрастия, или чистоты сердца подвижника (С. 207).

Заключение. Характеристика Преосвященного Феофана как богослова-нравоучителя (С. 229).

Приложения:

1. Список сочинений Преосвящ^{енного} Феофана, которыми пользовался автор настоящего труда, с указанием года издания их.

2. Книги, брошюры и журнальные статьи, которыми пользовался автор труда как пособиями.

Вороничев А.

Труды Феофана Тамбовского (Говорова) по истолкованию Нового Завета (НИОР РГБ. Ф. 172. К. 516. Ед. хр. 14 и Ф. 172. К. 458. Ед. хр. 3).

Введение (С. 1–3).

Глава I. Подробный анализ комментариев еп <ископа> Феофана на послания ап<остола> Павла. Указание приемов толкований (1–39).

Глава II. Догматический элемент толкований еп<ископа> Феофана на послания ап<остола> Павла (с. 40–82).

Глава III. Нравственно-назидательный элемент толкований еп<ископа> Феофана на послания ап<остола> Павла (С. 83–155).

Заключение (С. 156–157).

Примечания

¹ Работы были выявлены экспертом Научно-редакционного совета по подготовке собр. творений свт. Феофана, Затворника

Вышенского, главным архивистом Научно-исслед. отдела рукописей Российской гос. библиотеки (НИОР РГБ) Д. А. Чудиновым.

² Напр.: Сочинение об истории и толкований посланий апостола Павла. 116 л. Без титула // НИОР РГБ. Ф. 172. К. 520. Ед. хр. 7; [Негорьевский Иван] Сочинение о послании апостола Павла к филиппийцам. Без начала. 139 л. // НИОР РГБ. Ф. 172. К. 522. Ед. хр. 3; Изъяснение на послание св. апостола Павла. Сочинение неуст. автора. Б.д. 218 л. // НИОР РГБ. Ф. 172. К. 523. Ед. хр. 22.

³ В настоящее время правнук священномученика кандидат филологических наук, постоянный автор журнала «Церковь и время» профессор Евгений Владимирович Никольский продолжает дело прадеда, работая в Издательском совете Русской Православной Церкви как эксперт по изданию полного соб. соч. свт. Феофана, Затворника Вышенского. Благодаря совершенному владению украинским языком Е.В. Никольский сделал важные открытия в киевских архивах, он занимается также изучением эстетических воззрений свт. Феофана.

Литература

1. *Георгий (Тертышников), архим.* Святитель Феофан Затворник и его учение о спасении. М.: Правило веры, 1999.

2. Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника. Собр. писем. Изд. Свято-Успенского Псково-Печерского монастыря. Изд. Паломник. Вып. 1. М., 1994.

3. *Кузнецов Александр.* Преосвященный Феофан (Говоров) как проповедник // НИОР РГБ. Ф. 172. К. 279. Ед. хр. 9. 171 л.

4. НИОР РГБ. Ф. 172. К. 279. Ед. хр. 10. 1895. 2 л.

5. *Лобов Гавриил.* Феофан, епископ Тамбовский, как проповедник // НИОР РГБ. Ф. 172. К. 293. Ед. хр. 1. 273 л.

6. НИОР РГБ. Ф. 172. К. 293. Ед. хр. 2.

7. *Вороничев А.* Труды Феофана Тамбовского (Говорова) по истолкованию Нового Завета // НИОР РГБ. Ф. 172. К. 516. Ед. хр. 14 и Ф. 172. К. 458. Ед. хр. 3.

8. *Вороничев А.* Труды Феофана Тамбовского (Говорова) по истолкованию Нового Завета // Ф. 172. К. 458. Ед. хр. 3.

9. *Иларион, архим.* Отзыв о кандидатском сочинении студента 71-го курса священника Александра Вороничева «О трудах пре-

освященного Феофана Затворника по изъяснению Нового Завета». 1916 г., апрель 28. 4 л. // НИОР РГБ. Ф. 172. К. 215. Ед. хр. 9.

10. *Страхов В.* Отзыв о кандидатском сочинении А. Ворончева «О трудах преосвященного Феофана Затворника по изъяснению Нового Завета». 2 л. // НИОР РГБ. Ф. 172. К. 215. Ед. хр. 10.

11. *Никольский А.М.* Процесс духовного христианского совершенствования по изображению епископа Феофана. 138 с. // НИОР РГБ. Ф. 172. К. 318. Ед. хр. 9.

12. *Суворов Н.* О подражании Иисусу Христу» Фомы Кемпийского и «Путь спасения» Феофана епископа. 1917 г. // НИОР РГБ. Ф. 172. К. 408. Ед. хр. 1.

13. Полное собрание творений святителя Игнатия. В 8 тт. М., 2001. Т. 1.

14. НИОР РГБ. Ф. 172. К. 408. Ед. хр. 2.

15. Отзыв о [магистерском] сочинении Н. Мальцева «Психология нравственного влияния одной личности на другую (Опыт православного христианского решения вопроса на основании морально-психологических данных в произведениях епископа Феофана и Ф.М. Достоевского). Казань, 1902. Автограф с правкой. 2 л. // НИОР РГБ. Ф. 172. К. 503. Ед. хр. 5.

16. *Мальцев Н.* Психология нравственного влияния одной личности на другую: Опыт православно-христианского решения вопроса на основании морально-психологических данных в произведениях епископа Феофана и Ф.М. Достоевского. Казань, 1902.

А. Г. Поляков*

РЕЦЕПЦИЯ ВИКТОРИАНСКОЙ ОППОЗИЦИИ И АПОЛОГИЯ ДЕКЛАРАЦИИ 16/29 ИЮЛЯ 1927 ГОДА

по документам Государственного архива Кировской
области

В статье на основе архивных материалов, публикации отрывка документа описывается критика викторианской оппозиции и апология церковно-политического курса митрополита Сергия (Страгородского).

Ключевые слова: Декларация 1927 года, викторианское течение в Русской Православной Церкви, епископ Виктор (Островидов), апология, митрополит Сергей (Страгородский), епископ Никифор (Ефимов).

Вплоть до начала 1990-х годов официальная позиция руководства Русской Православной Церкви (РПЦ) и отечественной церковной историографии сводилась к

*Автор — кандидат исторических наук, помощник директора Кировского филиала Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации (Киров).

оправданию линии митрополита Сергия (Страгородского) по отношению к советской власти и осуждению «расколов», вызванных неприятием Декларации 1927 года.

Отчасти сохранилась эта тенденция и в настоящее время, однако с определенной корректировкой в сторону значительного смягчения оценок и оправдания «правых» разделений. Они уже не трактуются так однозначно негативно, что ведет к сближению позиций по этому вопросу с Русской Православной Церковью за границей (РПЦЗ) и ее историографией, которые и ранее развивали тезис о правомерности позиции неприятия Декларации. В результате чего лидер викторианской оппозиции епископ Виктор (Островидов) через 19 лет после создания РПЦЗ был прославлен в лике святых на Юбилейном Архиерейском соборе Русской Православной Церкви 2000 года.

Викторианское течение в Русской Православной Церкви — первая и наиболее радикальная из «правых» церковных оппозиций политическому курсу заместителя патриаршего местоблюстителя митрополита Сергия (Страгородского), направленного на легитимацию светской власти и ее политики.

Ее лидер — епископ Ижевский и Вотский Виктор (Островидов) не позднее сентября 1927 года отказался принять Декларацию от уполномоченного специально для этого лица. Епископ Виктор увидел в этом документе угрозу внутренней духовной свободе Церкви, вынужденной ради легализации вновь следовать за прагматическими интересами светской власти, вместо того чтобы придерживаться принципов аполитичной лояльности даже в ущерб возможности устроить внешнюю жизнь Церкви как социального института. Епископ Виктор проигнорировал распоряжение о переводе его на викарную Шадринскую кафедру, означавшее понижение в должности. Преимущественно викторианство было распространено в Вятской губернии и частично в Вотской автономной области. В октябре 1928 года епископа Виктора в Вятской губернии

поддерживало 150 из 554 (340 — сергианских, 64 — обновленческих) или почти 1/3 всех приходов. При этом имело место примерное количественное равенство сторонников епископа Виктора и митрополита Сергия (по некоторым сведениям, не менее 200 тыс. человек).

10 (23) декабря 1927 года митрополитом Сергием и Синодом епископ Виктор был отстранен от управления Шадринским викариатством и Свердловской епархией, предан каноническому суду епископов, запрещен в священнослужении до соборного суда над ним либо до его раскаяния [1. С. 606].

Кредо епископа Виктора в отношении официальных церковно-государственных отношений в тезисной форме можно свести к следующим положениям:

1. С религиозной точки зрения, появление Декларации и Московской Патриархии вызвано принципиальным эклезиологическим заблуждением митрополита Сергия о спасении. С гражданской позиции — желанием иерархов избавиться от контрреволюционного прошлого, или, по меньшей мере, сочувствия дореволюционному порядку.

2. Церковь в первую очередь и главным образом является мистическим образованием, а не внешней политической организацией, которой, по сути, является государство. Во втором случае она возможна только как подсобное орудие светской власти. Это имело место до Октябрьской революции и не является нормальным, так как государство определяет внешнюю жизнь людей, а Церковь — исключительно духовные нужды верующих.

3. Синод был созван неправоммерно, без одобрения патриаршего местоблюстителя митрополита Петра. Деятельность Синода извращает сущность Церкви, поскольку направлена на ее консолидацию со светской властью. Поэтому нужно отрицательно относиться к Синоду и его платформе.

4. Политическая позиция верующих по отношению к существующей гражданской власти должна основываться

на недопустимости смешения церковного с гражданским; искренности отношений Церкви и государства; избегании верующими поводов для обвинений их в политических преступлениях.

5. Принципы социалистической революции как оказание помощи бедным и угнетенным являются истинными. Создание и укрепление советского государства является справедливым, но с условием, что это укрепление окончательно не стеснит репрессиями православную веру.

6. Неприятие сергианства — это индивидуальное дело, так как касается личного спасения своей души каждым верующим. Оно заключается в отказе от духовного руководства над собой митрополита Сергия, потому что он сошел с пути спасения. Сам епископ Виктор предполагал держать себя обособленно от Синода до тех пор, пока к церковному управлению фактически не приступит митрополит Петр или Кирилл.

7. Противостояние митрополиту Сергию не должно выходить за рамки Церкви, а также носить нелояльный к светской власти, а тем более антиправительственный, характер.

Епископ Виктор предлагал православному сообществу действовать вне формата церковно-государственных отношений, установленных РПЦ и государством в Декларации, изолироваться от деятельности сергианской Церкви. Его практически не меняющиеся религиозно-политические убеждения, по сути являвшиеся традиционалистскими, вступили в резкую конфронтацию с адаптирующимися к реальной социально-политической конъюнктуре взглядами митрополита Сергия, вектор которых, в отличие от епископа Виктора, соответствовал политическим интересам государственной власти.

Как только стали заметны устойчивые тенденции одобрения массами традиционалистского викторианства, спецслужбы «изолировали» (арестовали 4 апреля 1928 г.) его лидера, епископа Виктора. С мая 1928 года и до самой

своей кончины 2 мая 1934 года епископ Виктор отбывал наказание в ссылке, оставаясь верным своим религиозно-политическим убеждениям.

Апологеты курса митрополита Сергия оценивали викторианство в качестве раскола (и даже ереси), лидер которого епископ Виктор перестал подчиняться законному высшему церковному управлению, занявшему гражданско-патриотическую позицию по отношению к советской власти, установившей правильный политико-правовой фундамент для отношений между государством и Церковью [2].

Подробнейший анализ сущности викторианства в середине 1928 — январе 1929 года сделал по «горячим следам» временно исполняющий обязанности управляющего Вятской епархией епископ Котельничский Никифор (Ефимов) в документе под названием «Письмо Котельничского епископа к благочинным церквам Котельнической епископии о расколе викторианстве и его характеристика». В Государственном архиве Кировской области в фонде Вятской духовной консистории находится машинописная копия на 51 листе, заверенная факсимиле и печатью епископа Никифора. На первой странице документа в верхнем правом углу находится угловой штамп «Епископ Котельничский, викарий Вятской епархии», на документе стоит дата: 1 февраля 1929 года [3]. Письмо было растиражировано и имело хождение на территории Вятской епархии. Его копия также содержится в Вятском епархиальном архиве.

Документ состоит из следующих 15 разделов, их названия соответствуют обвинительным тезисам:

I. Викторианство есть неверие в Церковь, т.е. нарушение 9-го члена Символа веры.

II. Викторианство есть раскол.

III. Викторианство есть преслушание Церкви.

IV. Викторианство в практическом его проявлении есть кошунство и хула на Святаго Духа.

V. Если рассматривать викторианство как явление церковно-историческое, оно есть бунт против законной церковной власти, т.е. против Патриаршего Местоблюстителя Петра Крутицкого, его заместителя митрополита Сергия Нижегородского и местных православных архипастырей Вятской епархии.

VI. Ниспровергая канонический и церковный строй, викторианство ввело в церковную жизнь и управление новые принципы, которые сводятся к подмене божеского человеческого, к замене благодатно-иерархического начала мирским.

VII. Викторианство есть систематическая ложь, хула и клевета на своих архипастырей.

VIII. Викторианство есть злоумышление и ковы священников-викторианцев против своих собратьев-пастырей, с целью отнять у них лучшие приходы или места, или создать себе имя и славу на их унижении, или присвоить себе пасомых ради удовлетворения своего самолюбия и для гнусного прибытка.

IX. Викторианство есть систематический обман мирян относительно событий в церковной жизни.

X. Викторианство есть ниспровержение основ церковной дисциплины.

XI. Викторианство есть извращение понятия церковной организации.

XII. Викторианство есть систематическая ложь о высшей церковной власти и хула на нее.

XIII. Викторианство есть систематическое извращение послания митрополита Сергия и Патриаршего Священного Синода от 16/29 июля 1927 года в части, касающейся отношения к государственной власти.

XIV. Викторианство есть попрание ясного повеления слова Божия о молитве за властей.

XV. Викторианство есть не только вполне оформившийся раскол, но оно содержит в себе и признаки ереси.

Ниже мы приводим текст из XIII раздела, самого большого 11-страничного раздела этого документа, от-

ражающего восприятие частью сторонников митрополита Сергия (Страгородского) сущности викторианской оппозиции и позиции Московской Патриархии по отношению к государству.

ХІІІ. Викторианство есть систематическое извращение послания митрополита Сергия и Патриаршего Священного Синода от 16/29 июля 1927 года в части, касающейся отношения к государственной власти

Церковь есть «царство не от мира сего», она создана Господом для спасения душ человеческих чрез преподавание евангельской божественной истины и чрез возрождение и освящение людей благодатью Божией во святых таинствах. Дела, относящиеся к устройению внешней жизни человеческого общества, — политические, экономические, социально-правовые, — хотя и соприкасаются с областью нравственно-религиозной (поскольку религия есть религиозное понимание всего мира и всей жизни, религиозная идеология и религиозный кодекс нравственных законов), но и области собственно церковной эти дела не принадлежат, ибо не касаются существа Церкви как благодатного объединения людей, верующих во Христа. Они относятся к другому — гражданскому — объединению людей, к государству.

Государство может состоять из различно верующих людей, в нем могут быть и совсем неверующие люди, поэтому государство и Церковь по составу своих членов не совпадают, и каждое из этих объединений живет своей отдельной жизнью сообразно с природой того или другого.

Для церкви общественно-государственная жизнь, гражданское законодательство и т.д. есть дело «внешнее». Оно небезразлично для Церкви, но ее влияние может и должно проявляться не в виде непосредственного вмешательства в это дело, а только чрез воздействие на общественную нравственность, чрез внедрение христианских

идей и понятий в общественную жизнь, причем самое воздействие достигается посредством проповеди христианского учения и достойной жизни членов Церкви. Сила Церкви здесь чисто моральная, а не внешнеобязательная.

В своей же внутренней жизни Церковь неизменно и исключительно руководствуется своими законами и уставами, не подчиняясь никому. Неизменную основу и внутреннюю свободу Церкви как благодатного, неизменного и неделимого Тела Христова, иначе свободу своей религиозной совести, свободу жить по уставам и учению и уставом Церкви, христиане всегда отстаивали и должны отстаивать даже ценою своей жизни. Что же касается внешней организации Церкви, то она изменяется в соответствии с условиями времени и места. <...> Да и в самой России внешне организационная церковная жизнь на протяжении времени изменялась. Даже на наших глазах она заметно изменилась сравнительно с тем, что было 11 лет тому назад: Церковь отделена от государства, введено выборное начало, учреждаются приходские советы, составляются группы верующих, заключаются договоры на получение храмов и богослужебного имущества в арендное пользование у органов государственной власти, — чего прежде не было и в помине. <...>

Не касается существа церкви и характер ее отношений к государству. Если государство желает считаться с Церковью и содействовать ей в осуществлении ее дела Христова на земле, Церковь может быть в союзе с государством. При ином отношении Церковь отделится от государства. Но в том и другом случае Церковь будет существовать в государстве, а не вне его, почему ей неизбежно придется выработать и установить правильные отношения к государству и государственной власти.

В чем же должны заключаться эти правильные взаимоотношения? А в том, чтобы обеспечивалась внутренняя свобода Церкви от вторжения государственной власти и чтобы Церковь, в свою очередь, не вторгалась в сферу деятельности государственной власти и в своей внешней организации соотносилась с гражданскими законами. Современное отношение Церкви к государству

в СССР заключается в трех положениях: 1) Церковь отделена от государства, в своей внутренней жизни является независимой и самоуправляющейся, 2) она существует в государстве на положении частного общества, т.е. во внешней своей организации соотносится с церковными канонами и вместе с тем — гражданскими законами о частных обществах и 3) она вне политики, аполитична. Только при выполнении этих положений и Церковью, и государством возможны нормальные и правильные отношения между ними. <...>

Об этом послании раскольники вопиют, будто бы оно изобличает митрополита Сергия в каких-то тяжких погрешениях против Церкви и Православия. И именно этими «погрешениями» митрополита Сергия они пытаются оправдать свои раскольнические деяния. Здесь узел всех неправд епископа Виктора и его сообщников. Выяснить, что в послании нет никакой «измены», «предательства», «отречения», отступничества от Христа», и вообще нет никакой вины, это значит лишить раскольников поводов к расколу, идейно обезоружить их, а морально пристыдить за их деяния. <...>

В устных выступлениях раскольники в слепой злобе говорят: «Вы поклонились и служите диаволу в лице безбожной власти. Ни митрополит Сергий, ни прочие православные архипастыри Русской Патриаршей Церкви “безбожной власти” и не помышляли кланяться и служить. Они только лояльны в отношении к государственной власти, т.е. не ведут противной борьбы. И это совсем не потому, что действия и распоряжения, от которых приходится страдать верующим (заккрытие храмов, монастырей и проч.) одобряется нами. Нет, они в нас вызывают скорбь и недовольство. А не ведем мы против власти борьбу потому, что если она дана, значит мы того и заслужили у Господа Бога, ибо всякая власть от Бога, по слову апостола (Рим. 13:1). Не бороться нам надо, а смириться, вразумиться, на опыте убедиться в необходимости христианства для жизни — и использовать этот урок истории для созидания духовной жизни в мире и прежде всего в самих себе. Многие хотят хри-

стианизировать других, забывая о самих себе, тогда как с себя-то и надо начинать». Борьба против власти есть уже политика, т.е. дело постороннее для спасения душ. Люди спасались и при самых ярых врагах и гонителях христианства, какими были языческие власти, служившие бесам чрез идолов (см. 1 Кор. 10:20–21; Втор. 32:17) и, стало быть, хуже неверующих.

«Лояльность наша выражается в том, что мы подчиняется законам и распоряжениям государственной власти в делах и вопросах, касающихся внешней стороны церковной жизни (разрешения на приходские собрания, крестные ходы, регистрация приходских общин, уплата налогов и сборов, соблюдение порядка о получении храмов и богослужебного имущества в пользование по договорам, недопущение в храмах речей политического содержания, недопущение в храмах сборов на политические цели и т.п.). Так ведь тоже самое делают и викторианцы и все вообще религиозные объединения в СССР. Да так и полагается по Священному Писанию (Рим. 13:1; 1Пет. 2:13) повиноваться гражданской власти. Если бы власть стала вмешиваться в чисто духовные предметы, тогда ее требования мы отвергли бы, хотя бы за это нам и смерть грозила. Но такового вмешательства в чисто религиозную жизнь нет. Мы должны помнить примеры первых христиан. Святой великомученик Пантелеймон, Георгий, Иоанн Воин, Дмитрий Солунский, Евстафий Плакида и многие другие святые христиане отказались повиноваться власти, когда она потребовала изменить вере, и мученическую смерть приняли. А пока таких требований власть им не предъявила, они подчинялись ей, служили, например, в войске гонителей христианства, и служили добросовестно, ибо их даже ставили на посты военачальников. Во время монгольского ига святители российские (например св. митрополит Алексий) повиновались татарским ханам-язычникам, являясь по их требованиям в ставку, обращались к ханам с ходатайством, платили дань, даже получали от них утверждения на митрополию, — и это нисколько не пятнало чистоты их православия. Мы глубоко страдаем от закрытия храмов

и монастырей и умножения безбожия. Но против этих явлений мы находим возможным прибегать только к одному оружию — к молитве Всемогущему Богу. Христиане должны знать, что их брань не против плоти и крови, а против духов злобы поднебесных. И орудие в этой борьбе — не вещественное, а духовное, и прежде всего — нравственное совершенствование самих себя (Еф. 6:12–27). Дьяволу служат те, кто вносит в церковную жизнь соблазны, смуту и разделения. А это как раз и делают епископ Виктор и его единомышленники. Они обвиняют митрополита Сергия и православную иерархию в разрушении Церкви, а между тем не имеют ни одного факта в подтверждение этого обвинения. Факты же разрушительной деятельности их самих у всех нас перед глазами».

«Между прочим, говорят они, что лояльность означает признание власти, а признание власти есть обновление. Действительно, обновленцы все время именно так и писали о нас, будто вся разница между «тихоновцами» и обновленцами заключается только в том, что обновленцы признали советскую власть, а мы не признаем. Теперь же эту ложь начинают за обновленцами повторять викторианцы...».

«Не мы, а именно сами викторианцы уподобляются обновленцам в своих беззакониях и церковных преступлениях: в попрании церковных канонов, в бунте против церковной власти, в хулении Церкви и ее иерархии. А в чем состоит лояльность...».

«Отреклись от Христа, предали Церковь, подписались за власть, соединились в власть, превратили Церковь в политическую организацию, антицерковники, коммунисты, социалисты, партийные, красные», — все эти оскорбления выводят раскольники для нас из того же послания митрополита Сергия. Где же и кем из нас проповедуется социализм? Где же и кто занимается политикой? Какое дело или выступление наше давало бы раскольникам основание так хулить нас? О, жалкие, обьюродевшиеся от злобы и бесстыдства ругатели и бусловы! <...>

Послание есть осуществление деланий и указаний святителей Патриарха Тихона и митрополита Петра, не изменение, а продолжение их линии. В нем говорится о внешней церковной организации, а внутренняя благодатная природа Церкви совершенно не задета.

В послании лишь выявлена политическая лояльность церковных деятелей, а это сделать было совершенно необходимо в ограждение от неосновательных подозрений и обвинений как церковных деятелей, так и всей церковной организации, чтобы они могли спокойно и успешно вести церковно-созидательную работу.

Послание может быть неприемлемым для тех, кто мечтает совершенно отгородиться от государства в церковной жизни и не иметь к нему никакого отношения. Для таких лояльность не нужна. Но так можно именно только мечтать, потому что в действительности ни уйти из государства, ни изолироваться от него нельзя.

Послание может быть неприемлемо еще и для тех, кто желает превратить Церковь в орудие политической борьбы против государственной власти, т.е. желает толкать церковный народ на политические выступления, а самому прятаться за спину этого народа. Таким лояльность ненавистна. Они желают, чтобы Церковь служила их политическим стремлениям и желаниям. Именно они-то и усиливаются сделать ее невестой земною, из Невесты Христовой сделать ее своей мирской служанкой. Митрополит Сергей является для них помехой, потому что ведет церковный корабль не по стихиям мира, а по Христу.

«Для него и для нас быть православными — это веровать и действовать в согласии со словом Божиим и канонами церковными. Для них быть православным — это отвергать лояльное отношение к существующей власти». И выходит, что их «православие» — то же самое обновленчество, политиканство, только с другой стороны. Обновленцы отделились от Церкви из-за того, что она будто бы контрреволюционная организация. Викторианцы отделяются из-за того, что она будто бы «соединилась» с революцией. Те хотят, чтобы Церковь

была «красною», а эти хотят, чтобы она была «белою». «А мы хотим, по указанию Патриарха Тихона, чтобы она не была ни красною, ни белою, а Христовою, чтобы чада ея узнавались по исповеданию православной веры и по делам христианского благочестия, а не по политическим убеждениям».

Раз в послании 16/29 июля 1927 года нет ничего церковно-преступного, и выводы, мнения и суждения епископа Виктора и его единомышленников об этом послании неосновательны и ложны, то и весь раскол не имеет для себя решительно никаких церковно-канонических оснований. И держится он только упорством самолюбивых, ожесточением фанатичных, стараниями церковно-преступных (захвативших места, зло учинивших своим собратьям и повинных в кощунствах и бесчинствах), невежеством и ревностью не по разуму одних (особенно мирян), слабостью и малодушием других, а больше всего желанием некоторых использовать Церковь для сведения счетов с государственной властью в ущерб и явный вред как для Церкви, так и своему спасению. Не потому обвиняют митрополита Сергия и все Священноначалие, что они виноваты, а потому, что без обвинений нельзя от них отделиться, а отделиться раскольникам надо: их к тому склонил «вселукавый, который покушается безумием раскольников рассеять Тело Христово» (XIII правило Двукратн. Собора). Раскольники принимают вид ревнителей Православия, благочестия и истины, но это обманывает только тех, кто забывает, что «лжеапостолы, лукавые делатели принимают вид апостолов Христовых. И неудивительно, потому что сам сатана принимает вид Ангела света. А потому не великое дело, если и служители его принимают вид служителей правды; но конец их будет по делам их» (2 Кор. 11:13, 15). Когда говорят они о себе, будто здраво исповедуют православную веру, то притворяются: если бы здраво исповедовали, то не стали бы устраивать собраний против правильно поставленных православных епископов и отделяться от них. Таких притворщиков 6-е правило Второго Вселенского Собора прямо называет еретиками.

Источники

1. Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве церковной власти 1917–1943 гг. / Сост. М.Е. Губонин. М., 1994. С. 606.
2. *Поляков А.Г.* Викторианское течение в Русской Православной Церкви. Киров, 2009.
3. Государственный архив Кировской области. Ф. 237. Оп. 77. Д. 92. Л. 1–51.

АРХИВ

*Священник Димитрий Агеев**

ПРЕДИСЛОВИЕ К ПУБЛИКАЦИИ ВОСПОМИНАНИЙ С. Н. БОЛЬШАКОВА

Русскому читателю С.Н. Большаков известен прежде всего как автор небольшой книги «На высотах духа», в которой он рассказал о своих встречах и беседах со старцами православных монастырей.

Сергей Николаевич Большаков родился 27 июля 1901 года в Санкт-Петербурге и покинул Россию после революции в 1918 году. Учился в Тартуском университете, а в 1946 году защитил в Оксфордском университете докторскую диссертацию по философии на тему «Единство Церкви согласно учению Хомякова и Мелера». По своей натуре Большаков был странником и много путешествовал. Он никогда не состоял на государственной службе и большую часть жизни провел в католических монастырях, оставаясь при этом православным¹. Жил он там на правах гостя², пользуясь гостеприимством настоятелей и братии. Такой статус позволял Большакову заниматься литературой, чтобы «знакомить Запад с Востоком, а Восток с Запа-

*Автор — клирик храма Иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость» на улице Большая Ордынка г. Москвы.

дом» — в этом он видел свое призвание. В конечном итоге группа аббатов бенедиктинских монастырей договорились между собой о совместном несении финансового содержания русского историка, отдавая тем самым дань уважения его служению делу единства Церквей. Примечательно, что после смерти С.Н. Большакова в его личных вещах нашли записную книжку, в которой он подробно описывал все посещенные им монастыри, отмечая каждый из них разным количеством звездочек, как обычно классифицируют отели. Какие критерии были положены им в основу этого списка, автор, к сожалению, не указал.

С.Н. Большаков был участником многих экуменических встреч и симпозиумов. В 1960 году в составе делегации Западноевропейского Экзархата посетил СССР, побывав в Москве, Ленинграде, Троице-Сергиевой Лавре и Псково-Печерском монастыре. Он опубликовал несколько книг и около полусотни статей по церковной истории на разных языках³. На протяжении всей своей жизни С.Н. Большаков состоял в переписке с большим количеством людей и оставил после себя богатейший архив, который еще ждет своих исследователей. Это многочисленные письма разным людям, это и эссе о секретаре Священной конгрегации по делам Восточных Церквей и активном участнике Второго Ватиканского Собора кардинале Эжене Тиссеране, это и воспоминания о своем участии в межхристианских встречах, и альманах «Письма к собеседникам»⁴, который Большаков издавал самостоятельно на ротаторе тиражом несколько десятков экземпляров и рассылал своим друзьям. Последние годы жизни С.Н. Большаков провел в цистерцианском аббатстве Отрив (*Abbaye d'Hauterive*) в Швейцарии. Там же он умер и был похоронен.

Во время работы в библиотеке бенедиктинского монастыря Шеветонь (Бельгия), нам удалось ознакомиться с частью архива С.Н. Большакова, хранящегося там. Публикуемые ниже воспоминания «Об обители препо-

добных Сергия и Германа Валаамских в Вильмуасоне под Парижем» представляли собой несколько машинописных листов с рисунками в тексте, отпечатанных на ротаторе. Сколько было сделано всего экземпляров этой работы и кто были ее читателями, нам не известно. Мы оставили без изменений авторский текст, прокомментировав в примечаниях некоторые сведения об упоминаемых людях и событиях.

Примечания

¹ С.Н. Большаков жил сначала в бенедиктинском монастыре Амэ (Бельгия), затем в траппистском монастыре Нот-Дам де Домб (Франция), в англиканском монастыре Нашдом (Великобритания), а после в цистерцианском аббатстве Отрив (Швейцария).

² Сам С.Н. Большаков любил называть себя паломником, восстанавливающим традиции русского паломничества.

³ После смерти С.Н. Большакова была опубликована его библиография, включающая 14 книг на разных языках, 29 неизданных рукописей, 53 статьи и множество писем. См. Bibliography of Dr Serge Nikolaevitch Bolshakoff: Books, Manuscripts, Articles, Solitude (Letters to his friends), Correspondence. Compiled by: Hans Smith, Holland, Victor Gareau, Canada, Dr Anthony Spalding, Great Britain. Private Publication, 1994, Holland.

⁴ Альманах издавался С.Н. Большаковым с 1939 по 1990 г. и на протяжении этого периода несколько раз менял свое название: The Bulletin (1939–1952), The Church and the World (1953–1964), Letter to Sobesedniks (1965–1974), Solitude. Letter to Sobesedniks (1974–1990). Альманах публиковался первоначально на английском, а затем на французском языках, выходил с разной периодичностью — шесть, четыре, а в конце — два раза в год тиражом 60 экз.

С. Н. Большаков

**ОБИТЕЛЬ ПРЕПОДОБНЫХ СЕРГИЯ И ГЕРМАНА
ВАЛААМСКИХ В ВИЛЬМУАСОНЕ
ПОД ПАРИЖЕМ***

Предисловие

Я был частым гостем Вильмуасонской обители с ее основания в 1958 году до весны 1963 года, в период ее расцвета. Я посещал обитель и позже. В ноябре 1973 года обитель была закрыта. Дом, в котором она помещалась, бывший отделением Русского дома в Сент-Женевьев де Буа, был закрыт. Оставшиеся престарелые монахи и пансионеры Дома были переведены в Русский дом в Сент-Женевьев де Буа.

В течение пяти лет обитель играла значительную роль в жизни известной части русской диаспоры во Франции и вне ее. В этот период обитель была центром Западноевропейского Экзархата Русской Патриархии¹.

* Публикация и примечания священника Димитрия Агеева.

В ней находилась также Трехсвятительская духовная семинария. Летом приезжали гости из разных стран, и не только православные. Настоятелем братии был Экзарх митрополит Корсунский, Владыка Николай (Еремин)². Хотя ядро братии составляли всего три монаха, она была значительно больше. Некоторые члены братии были рукоположены во священство и отправлены позже на приходы ввиду острого недостатка священников в диаспоре. Жили в братии, и подолгу, монахи, постриженные в других местах. Кроме братии и учащихся, в духовной семинарии в Вильмуасоне проживали миряне и многочисленные гости.

После ухода на покой основателя обители митрополита Николая обитель стала хиреть. Семинария была закрыта. Центр Экзархата переместился в Париж уже в 1960 году. А в 1973 году, за закрытием дома, Вильмуасонская обитель закрылась, просуществовав 15 лет. Она может и возродиться, но уже в другом месте.

Сергей Большаков
Успенский монастырь в Отрив.
Швейцария, 1975 г.

Глава 1

Краткая история обители

Историю Вильмуасонской обители следует начинать с начала тридцатых годов. В это время Преосвященный Вениамин (Федченков)³, бывший некогда епископом Севастопольским в Крыму, а позже, в эмиграции, сначала в Русской Зарубежной Церкви, а потом, в Экзархате митрополита Евлогия, пришел к выводу, что ему следует оставить эмигрантские церковные группировки и войти в юрисдикцию митрополита Сергия (Страгородского), тогда исполнявшего обязанности Патриаршего Местоблюстителя в Москве.

К Преосвященному Вениамину присоединилось некоторое число единомышленников, и общими усилиями

они устроили приход в Париже, ведомства Московской Патриархии. Последняя находилась тогда в крайне затруднительном положении. Монастыри и приходы закрывались во множестве. Многие епископы и духовные лица томились в ссылках и тюрьмах. Никакой помощи оказать новому начинанию Патриархия не могла. В это же время воспоминания Гражданской войны и кровопролитной революции жили еще со всей силой в эмиграции, и всякие сношения с Москвой, хотя бы и церковные, рассматривались с крайней враждебностью.

Инициативная группа отыскала все же место для своего прихода — в подземном гараже на улице Петель, в 15-м арондисмане⁴ Парижа. В гараже устроили почти совсем темную церковь, а в домике над гаражом — местожительство для духовенства и залу для собрания. Я знал Владыку Вениамина с 1927 года, когда он еще преподавал в Сергиевском Богословском институте.

Проездом через Париж я посетил с одним приятелем Трехсвятительское подворье, только что устроенное Владыкой Вениамином. После литургии Владыка Вениамин пригласил нас в трапезную на первом этаже. Все было очень бедно. Простой досчатый стол, ничем не покрытый, топорной работы скамейки. Трапеза была очень бедная, как в Валаамских скитах. Владыка сам читал житие дневного святого, стоя перед аналоем.

Я посетил Подворье еще раз летом 1933 года. Владыка Вениамин был уже в Америке. В это воскресенье служил Литовский митрополит Елевферий (Богоявленский)⁵, брата которого, кафедрального протоиерея в Ревеле, отца Иоанна Богоявленского, я хорошо знал. Отец Иоанн был позже первым ректором восстановленной Духовной академии в Ленинграде и скончался в Ревеле епископом Таллинским и Эстонским⁶.

Прошло 22 года, как я посетил снова Трехсвятительское подворье в марте 1955 года, в конце моего долгого путешествия по Югославии, Турции, Греции и Италии.

Период между 1933 годом и 1955 годом мне мало известен. Трехсвятительский приход продолжал свое существование. Духовенство в нем было белое и монашествующее. Вскоре после окончания Второй мировой войны архимандрит Николай (Еремин), с которым я встретился впервые в Оксфорде в 1948 году, был назначен настоятелем Трехсвятительского подворья. Новый настоятель немедленно озаботился о приведении в порядок запущенного во время войны здания, а затем возымел намерение основать монашеское братство для обслуживания подворья.

Желающие вступить в такое братство нашлись. Это были люди уже пожилые, выходявшие на пенсию после многих лет работы на заводах, благочестивые, желавшие посвятить остаток дней своим молитве и служению Церкви. Некоторые из охотников желали, кроме того, удостоиться священства, которого намечался уже крайний недостаток. Для этих лиц архимандрит Николай, ставший к тому времени уже архиепископом и Патриаршим Экзархом в Западной Европе, учредил богословско-пастырские курсы при подворье.

Обстоятельства для Московской Патриархии также изменились против тридцатых годов: советское правительство дозволило избрание Патриарха еще во время войны, открытие духовных академий и семинарий, восстановление Троице-Сергиевой Лавры под Москвой и т.д. У Патриархии появились значительные средства, составившиеся из пожертвований верующих. Патриархия могла уже помогать нуждающимся приходам за границей.

Экзархат, братия и учащиеся на богословско-пастырских курсах могли бы оставаться в старых условиях еще немалое время, если бы владельцы гаража не продали его на слом строительному обществу, желавшему воздвигнуть на его месте многоэтажный дом с квартирами. Приходилось уходить волей-неволей. После долгих переговоров строительное общество согласилось воздвигнуть на месте гаража новую церковь со значительным

помещением при ней, а в новом доме — просторное помещение для Экзархата. Средства уплатить за все это нашлись, но нужно было перевести на время постройки Экзархат, братию и учащихся на курсах в другое место до окончания постройки.

После некоторых поисков нашли подходящее место для переселения жильцов с улицы Петель в местечке Вильмуасон, в 25 км от Парижа к югу. Это была усадьба с большим барским домом, сильно запущенным. Усадьба с площадью земли около двух гектаров с заросшим парком принадлежала богатой англичанке мисс Пэджет⁷, но еще до начала Второй мировой войны была ею передана в распоряжение дирекции Русского дома для престарелых в Сент-Женевьев де Буа. С управляющей Русским домом княгиней Антуанеттой Мещерской⁸ был заключен договор о предоставлении этой усадьбы и дома на определенных условиях для пользования Экзархатом. Во время войны дом был занят русским приютом для детей, переведенных затем в Монжерон⁹. Дом был в запустении, и жили в нем разные лица, неизвестно как туда поселившиеся. В эту усадьбу на улице Ферранд, № 5, в Вильмуасоне, братия и учащиеся и переселились.

Глава 2

Вильмуасонская обитель

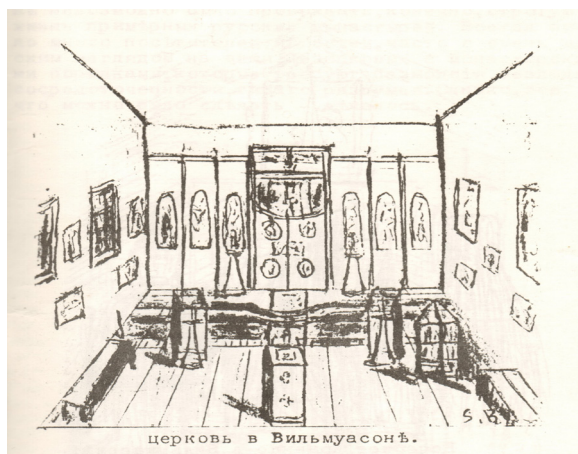
Я прибыл в Вильмуасонскую обитель в первый раз в июне 1958 года. Стоял жаркий летний день. После пыльного и душного Парижа с его толчеей, шумом и отравленным всякими газами воздухом в Вильмуасоне было тихо и привольно. Конечно, Вильмуасон был уже совсем не то, как он был, когда я бывал в тех местах лет 30 ранее, но, тем не менее, он сохранил еще характер дачного места, и некоторые фермы оставались на своих местах по-прежнему. Однако Париж уже надвигался на деревню, и места на север от Вильмуасона уже обращались в предместья французской столицы.

Я прибыл в Вильмуасон поездом из Парижа. Выйдя с вокзала, я направился в обитель по указанному мне пути. Дорога была живописная и пролегла мимо прекрасного замка XVIII века, некогда принадлежавшего либеральному аристократу Эро де Сейшелю, написавшему в эпоху Французской революции Декларацию прав человека и гражданина. Поднявшись на горку, я нашел улицу Ферранд, на которой и помещалась обитель.

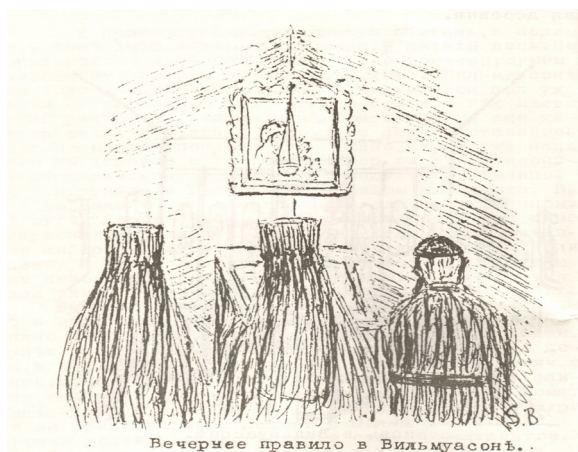
Братия занимала старый барский дом, построенный в царствование Наполеона III, огромный, но сильно запущенный. Дом был окружен большим садом, вернее, парком, также запущенным. У входа стоял домик, в котором жил пожилой уже генерал Г.И. Шевич¹⁰ с женой, дочерью и внуком. В глубине парка были флигеля, где жили некоторые пансионеры Русского дома. Последний был основан еще в начале русской эмиграции на средства мисс Пэджет с целью доставить сносные условия существования старых эмигрантов.

Я позвонил на крыльце барского дома и был встречен почтенным послушником, уже в годах, Семеном Ивановичем Макаренко, которого я уже встречал на Трехсвятительском подворье в Париже. Мне отвели келью в верхнем этаже, а затем Семен Иванович показал мне церковь, помещавшуюся в саду, в перестроенном домике. Церковь была небольшая, но уютная. Вокруг нее были цветущие кусты, цветы на клумбах и вдоль стен. В открытые окна можно было видеть только развесистые деревья парка: настоящая деревня.

Я посетил в их кельях двух знакомых мне монахов: отца Тихона и отца Митрофана, а затем отца иеромонаха Корнилия. К вечерне приехал Владыка Николай. Служили долго, без выпусков. Отец Митрофан пел очень хорошим тенором, хотя он был далеко не молод. После вечерни была трапеза, простая, но сытная, по монастырскому обычаю. Вскоре же за трапезой служили повечерие с вечерним правилом.



Церковь в Вильмуассоне (здесь и далее рис. автора)



Вечернее правило в Вильмуассоне

Поднявшись к себе, я посмотрел в окно на окрестность, большой парк усадьбы, вдали местечко, а за ним голубые холмы Иль де Франс¹¹. Было тихо, где-то пел соловей. Мне вспомнились невольно далекие русские монастыри: Псково-Печерский, Валаам, Коневец; безмолвие и раздумье.

Я бывал затем много раз в Вильмуассоне и храню о нем хорошие воспоминания: русский православный уголок под

самым Парижем. В Вильмуасоне невозможно было проводить, конечно, строгую жизнь примерных русских монастырей. Всегда было много посетителей и гостей, часто с очень мирским взглядом на вещи, не знакомых с монастырскими порядками, которые требуют безмолвия, безлюдья, сосредоточенности, тихого раздумья. Однако все, что можно было сделать, — делалось.



*«Слава Тебе, показавшему нам свет...»
(Утренняя в Вильмуасоне)*

Вставала братия рано, часам к пяти утра. Сначала служили утреннее правило и полунощницу в одной зале, в доме, а затем шли в церковь служить утреню через парк, где пели птички. Утреню служили полностью без пропусков и сокращений. Часто ее служил сам Экзарх. За утреней служили литургию, тоже без всяких сокращений, столь принятых в приходах. После литургии пили чай, а затем направлялись по своим делам. Часы читались обычно во время проскомидии. Вечером служилась вечерня, а по субботам и накануне праздничных дней — всенощная. Повечерие с вечерним правилом служились в доме. Весь круг служб.

Посты соблюдались строго, включая еженедельные — в среду и пятницу. Великопостные службы были

очень продолжительны и пост строгий. По возможности соблюдались русские обычаи на святках, на Масленицу, в Страстную и Светлую седмицы и в другие праздники. Кроме братии, на службах присутствовали гости, жившие в обители, и посетители из Парижа, и местные. По воскресеньям и праздникам было полно.

Пение значительно улучшилось с тех пор, как поселился в обители отец Николай Шкарин¹², бас-октава, имевший замечательный слух и знавший Устав как редко кто знал. Отец Николай был красочной личностью, реликвия давно минувших дней. Юношей он поступил послушником в Троице-Сергиеву Лавру, где был сразу принят в хор ввиду его замечательного голоса и музыкального чутья. Революция закинула его сначала в Сибирь, а затем в Манчжурию и Китай. Он был уже иеродиакон. Затем Франция, Марокко и настоятельство в большом русском храме в Рабате, а оттуда на покой в Вильмуасон. С отцом Николаем я любил беседовать: он много знал и много видел. Проповедовал он просто и хорошо.

Когда в Вильмуасоне появились семинаристы, хор стал совсем хоть куда. Экзарх любил служить, а больше пел на клиросе в Вильмуасонской церкви. Родом из донских казаков, он попал в эмиграции в Константинополь, оттуда в Чехословакию, затем в Болгарию в монастырь святого Кирика, где Преосвященный Дамиан¹³, епископ Царицынский, открыл Богословско-пастырскую школу, по окончании которой возвратился в Прагу.

Находясь в Чехословакии, он нередко посещал православную миссию в восточной Словакии и некоторое время работал наборщиком и корректором в типографии преподобного Иова Почаевского, организованной известным миссионером и печатником архимандритом Виталием¹⁴. Незадолго до Второй мировой войны Степан Еремин приехал в Париж, где поступил, уже далеко не молодым, в Сергиевский богословский институт, который и окончил с отличием. В свое время он был рукоположен

во священство, пострижен в монашество, возведен в сан архимандрита и назначен настоятелем Трехсвятительского подворья. В 1953 году был хиротонисан во епископа, сделан архиепископом, назначен Экзархом и, наконец, митрополитом Корсунским. В эту эпоху Экзархат объединял два теперешних Экзархата: Среднеевропейский и Западнеевропейский, а также приходы, теперь непосредственно подчиненные Патриархии, как, например, в Марокко. После второй войны многие приходы находились в трудном положении: дела было много, и экзарх должен был ездить то в Берлин, то в Вену, то в Рабат и т.д.

Семинария в Вильмуасоне просуществовала всего несколько лет, но она дала несколько священников. Преподавательский состав был на достаточной высоте. В семинарии преподавали такие известные лица, как профессор В.Н. Лосский¹⁵, патролог Преосвященный Василий (Кривошеин)¹⁶, ныне архиепископ Брюссельский, профессор В.Н. Ильин¹⁷, ранее преподававший в Сергиевском институте, протоиерей Лев Липеровский¹⁸ и др. Учились в семинарии немцы, американцы, итальянцы. Хотя всех их нельзя было назвать собственно семинаристами. В семинарию или, вернее, в Вильмуасонскую обитель приезжали нерусские, чтобы ознакомиться с православным богослужением и богословием в беседах с преподавателями. Из них двое позже священствовали: один в Англии, архимандрит Варнава (Бертон)¹⁹, а другой — в Голландии — доктор отец Иоанн Хавеман²⁰, преподававший социологию в Гронингском университете. В Вильмуасоне также жил долгое время архимандрит Алексей Ван-дер Менсбрюгге²¹, ученый и полиглот. Бельгиец из Гента, он был бенедиктинским монахом, сначала в монастыре святого Андрея в Брюгге, а затем в Амэ²². Перейдя в Православие, он долго жил в Англии, пока не переехал в Вильмуасон. Ныне он архиепископ Дюссельдорфский в Германии. Он также преподавал в Вильмуасоне в семинарии.

Одно время в Вильмуасоне находилось издательство Экзарахата, издававшее «Вестник Экзархата», серьезный

ученый журнал, в котором писал и я. Некоторые мои статьи, как «Преподобный Нил Сорский», «Иеросхимонах Иероним Соломенцев, возобновитель русского монашества на Афоне», были изданы отдельно. Экзархат издал также прекрасную работу Л.А. Успенского об иконах²³. В Вильмуасоне, когда открылась семинария, собралась довольно порядочная богословская библиотека на разных языках, главным образом, на русском. Кроме того, экзарх имел хорошую личную библиотеку, а также отец Николай Шкарин. В Вильмуасоне можно было почитать немало хорошего и полезного. Это был своеобразный русский уголок, которых теперь не осталось за рубежом, только в Америке.

Глава 3

Вильмуасонская братия

Как я уже писал выше, собственно вильмуасонская братия была весьма немногочисленна. Их было всего трое: монахи Тихон и Митрофан и послушник Семен Иванович Макаренко. Хотя Владыка Экзарх числился настоятелем обители, многосложные и срочные дела не позволяли ему ни жить в обители постоянно, ни вникать много в ее дела. Живали в Вильмуасоне и там постриглись другие монахи, позже рукоположенные во священство, как отец Вениамин (Дзергач)²⁴, из латвийских белорусов, и отец Серафим (Сурренси)²⁵, американец из Нью-Йорка, который уже приехал в священном сане, и другие. Но они все оставались в Вильмуасоне сравнительно на короткое время и потом назначались или переезжали в другие места. Я знал их сравнительно мало.

Отец Митрофан, родом из Хвалынского уезда Саратовской губернии, прошел обычную для русских военных эмигрантов эпопею. Отбыв воинскую повинность в своем полку, где за хороший голос он был запевалой в хоре, отец Митрофан, тогда Михаил, вернулся к себе, женился

и занялся сельским хозяйством, но ненадолго. Вспыхнула Первая мировая война, и Михаил вернулся в полк. За войной с Германией последовала война Гражданская, в результате которой Михаил очутился в эмиграции, в Лигоне, где поступил на завод рабочим. Человек церковный и благочестивый, Михаил, когда услышал, что в Париже образовывается монашеское братство, решил вступить в него, тем более что он уже выходил на пенсию. Постригли его с именем Митрофана, в честь Воронежского святителя.

Как монах отец Митрофан был полностью, по сердцу известного русского духовного писателя прошлого века Преосвященного Феофана Затворника (Говорова), который писал одному из своих корреспондентов: «Уж если в монастырь, то на одиночество. Церковь да келья. Куда как хорошо». Отец Митрофан строго следовал такому пониманию монашества. По природе молчаливый, он избегал праздных разговоров. Из кельи направлялся в церковь, а из нее снова в келью, где занимался своими делами или душеполезным чтением.

Послушник Семен Иванович Макаренко имел другой характер. Он был человек общительный, весьма трудолюбивый и хозяйственный. Он развел себе в парке настоящий огород с разными овощами и ягодами. Кубанский казак, он служил в начале века в Варшаве, в конвое генерал-губернатора, генерал-адъютанта Скалона. Затем занимался хозяйством в своей станице и семьей. Призванный в действующую армию в 1914 году, он проделал в рядах ее Первую мировую войну, а затем Гражданскую. В свое время Семен Иванович очутился в Париже, где много лет был шофером такси. У него появилось желание постричься в монахи еще до Второй мировой войны, и он подумывал поступить на Валаам или на Афон, но тот и другой были тогда закрыты для русских эмигрантов местными властями. В конце концов Семен Иванович попал в Трехсвятительское подворье, а затем в Вильмуасон, где и прожил 15 лет и был пострижен в монашество с именем Германа.

Я любил беседовать с Семеном Ивановичем. Он был человек бывалый и рассказывал очень интересно о жизни кубанских казаков. В делах религиозных он был строгий последователь традиций и недолго любил богословствования лиц без соответствующего образования.

Я ближе всего сошелся со старшим монахом отцом Тихоном (Воиновым), человеком во всех отношениях замечательным. Он родился в 1882 году в Новочеркасске в дворянской казачьей семье. Его отец был номинально православным, а его мать, полька, номинально католичкой. Никакого религиозного воспитания Николай Воинов не имел, кроме уроков Закона Божия в кадетском корпусе. Из Николаевского кавалерийского училища Николай Воинов был произведен в офицеры лейб-гвардии Атаманского полка в Петербурге.

Светская жизнь в Петербурге закружила молодого гвардейского офицера, который часто приглашался на придворные балы в Зимнем дворце, о которых он хорошо рассказывал. Прослужив в полку положенное время, Воинов поступил в Николаевскую академию генерального штаба в Петербурге же. В это время он увлекся одной англичанкой, разведенной женой одного петербургского немца, и женился на ней. Светская жизнь отвлекала все время молодого офицера от его занятий. В результате он вышел из Академии только по второму разряду: путь в Генеральный штаб закрылся. Воинов поступил тогда в интендантство и был направлен в Забайкальское казачье войско. Там он обнаружил беспорядки и злоупотребления, о которых сообщил куда следует. Сильные люди обвинили Воинова в подрыве дисциплины и отдали его под суд за опорочение начальства. Суд, однако, признал его совершенно невиновным. За претерпленные трудности Воинов был произведен раньше срока в следующий чин, и в 1914 году стал самым молодым полковником в Русской армии. Уже тогда Воинов понял обманчивость мирской суеты и тленность мирских успехов. До возвращения к вере было

еще, однако, далеко. В подавленном и неудовлетворенном состоянии полковник Воинов прожил Первую мировую войну, а за ней — Гражданскую. Много он мне порассказал из событий того времени. В эмиграции он очутился в Париже и поступил на завод, выделявавший шины для автомобилей. В Париже он встретился с женой, выбравшейся из Советского Союза, но заболевшей эпилепсией из-за пережитых ужасов.

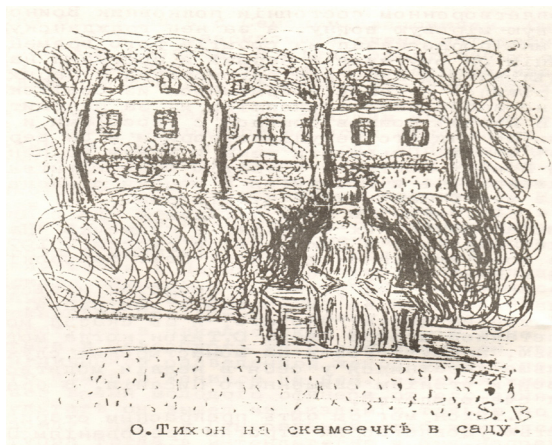
В Париже Воинов сошелся с теософами и сектантами, но они его не удовлетворили, и он вернулся к вере отцов. По смерти жены и выйдя на пенсию, Николай Воинов поступил в братию Трехсвятительского подворья, где и постригся в монахи с именем Тихона, в честь Задонского чудотворца.

Об отце Тихоне и моих беседах с ним я писал в моих американских статьях, в книжечке «На высотах духа», изданной в Брюсселе по-русски в 1971 году²⁶, и в моей итальянской книге «Свет Фаворский», изданной в Риме в 1972 году.

Отец Тихон был одним из немногих известных мне делателей Иисусовой молитвы в эмиграции. В молитве этой он достиг многого, я бы сказал молитвы непростанной и дара слез. Отец Тихон, когда мог, по здоровью, присутствовал на монастырских службах, а больше упражнялся у себя в келье молитвой Иисусовой и чтением Священного Писания. В братии он вел счетоводство.

Отец Тихон мог бы быть прекрасным старцем. Он полностью удовлетворял строгим требованиям Печенгского схиигумена отца Иоанна²⁷ на Дальнем Севере, валаамского старца, который мне говорил в 1954 году: «Ищи себе старца тихого, доброго, смиренного, пребывающего в мире совести и внутреннем безмолвии, то есть никого не осуждающего. А тех, которые всех осуждают, всем недовольны, да еще сребролюбивы — от таковых беги, ибо с ними сам еще развратишься. Да помни еще и то, что со старцем жить можно до поры до времени, а как научился

деланию молитвы да блюдению помыслов, то зачем тебе и старец? Нельзя все время быть ребенком, а с годами сам за все должен отвечать. Да и сам ты можешь старцем быть, когда время придет».



Отец Тихон на скамеечке в саду

Кроме молитвенности и неосуждения других, в отце Тихоне было полное нестяжание. Все, что он получал из пенсии, за вычетом необходимого, он сразу же раздавал другим. Ходил он очень бедно, весь в заплатах. Один старец говорил мне однажды: «Сергей Николаевич, не забывайте, что на Страшном Суде нас не будут спрашивать, кого мы препрели в спорах и как мы богословствовали, а будут спрашивать, кого мы накормили и напоили, кого одели, кого приютили. Вот от этих-то дел мы осудимся или оправдаемся». Отцу Тихону на этот счет беспокоиться было нечего.

Мне пришлось встретиться со старцами на Афоне и на Валааме у русских и у греков. Все они были люди смиренные, никого не судившие, чуждые споров и прений, милостивые. Они учили не словами, а делом, своей жизнью. И нужно сказать, что почти все они были из «простого народа». Только отец Тихон был из дворян и человек образованный. Обычно знание, богатство,

знатное происхождение надмевают человека, делают его самолюбивым, заносчивым, жестким и очень часто к тому же и стяжателем. Схиигумен Иоанн Печенгский объяснил мне все это весьма убедительно. Об отце Тихоне я мог бы написать целую книгу.

Я виделся с ним в последний раз весной 1963 года перед отъездом в Рим. В следующем году он скончался и погребен на Русском кладбище в Сен-Женевьев де Буа.

Заключение

Русское Зарубежье небогато монастырями и из существующих лучшие, то есть наиболее жизненные и многочисленные по составу, принадлежат к русской церковной группировке, называемой обычно Русской Зарубежной Церковью. У них находится Троицкий монастырь в Джорданвилле, в Соединенных Штатах, чудный собор, многочисленная братия, прекрасно оборудованная семинария, большое хозяйство, русское кладбище и русский поселок. Ничего подобного больше нигде нет. Джорданвилльский монастырь называют иногда заграничной Лаврой или новой Белой Криницей. Там же находится образцовая типография и издательство богослужебных и духовных книг. Махопанский монастырь, там же, в Америке, хотя меньше, однако тоже жизненный. Оба эти монастыря можно назвать продолжением монастыря, основанного в начале эмиграции архимандритом Виталием (Максименко) из Почаевской Лавры, в Ладомировой в Чехословакии, откуда после Второй мировой войны монахи перебрались в Америку. Большинство братии было из «простых», интеллигентов было мало. В Америке имеются еще два женских монастыря, оба довольно многолюдные: Новое Дивеево в восточных штатах и Богородицко-Владимирский в Калифорнии, ранее в Харбине и Шанхае. Все они в Зарубежной Церкви.

Попытки основать монастыри в Канаде и Бразилии не удались. В Австралии имеется небольшой женский мона-

стырь. В Харбине архимандрит Ювеналий²⁸, скончавшийся архиепископом Иркутским в Сибири, основал Казанский мужской монастырь в самом начале эмиграции. Монастырь этот оказал большие услуги Русской Церкви на Дальнем Востоке. С Владыкой Ювеналием я был в сношениях многие годы. Это был выдающийся монах, тоже из «простецов». Его сподвижник отец Петр²⁹ скончался в Троице-Сергиевой Лавре схиархимандритом и духовником братии, Патриарха и студентов академии и семинарии в 1971 году. Я его знал.

В Западной Европе, где между двумя войнами было средоточие русской эмиграции, серьезных попыток основать монастырь не было. Русская интеллигенция, которая преобладала в Западной Европе, была если и не враждебна к вере, то равнодушна или рассматривала ее как осколок русской культуры, не больше. Подлинной жертвенности, подобной простому народу в Штатах или на Дальнем Востоке, не было. Сергиевский институт всегда был только семинарией. Попытка известного Афонского иеромонаха Алексия (Киреевского), споры которого с другим интеллигентом, отцом Антонием (Булатовичем), привели к имябожической смуте еще до Первой мировой войны и послужили началом к запустению русского Афона, основать скит в Мурмелоне, где погребены русские солдаты, сражавшиеся во Франции в Первую мировую войну, не удалась. Маленький скит Святого Духа под Парижем³⁰ всегда был малолюдным. Есть еще во Франции два женских монастыря: один в Нормандии, переселившийся из Югославии, Леснинский³¹, и другой, поменьше, теперь в юрисдикции Константинопольской Патриархии³². Леснинский монастырь, единственный за рубежом, эмигрировал за границу общиной. Он принадлежит Зарубежной Церкви.

Представляется удивительным, как в такой духовной пустыне митрополит Николай (Еремин) смог все же собрать некоторое монашеское братство, которое существовало 20 лет, из которых 15 в Вильмуасоне. Оно в известной форме существует и теперь, так как, кроме

Владыки Николая, двое еще живут, и все они находятся в том же месте в Сент-Женевьев де Буа. К сожалению, им всем за 80 лет, и в этом возрасте начинать что-либо новое трудно, разве только эти старцы наподобие известного рославльского отшельника иеродиакона Мельхиседека³³ доживут до 125 лет и при его же крепости и здоровье.

Когда братия жила в Вильмуасоне и там же существовала семинария, приезжали гости, собиралась библиотека, можно было надеяться, что оснуеться нечто подобное Джорданвилльскому монастырю в Штатах. После ухода на покой митрополита Николая его преемники по причинам, им лучше известным, перестали интересоваться Вильмуасоном, а занялись другими занятиями. Вильмуасонская эпопея закончена, и восстановить ее уже невозможно.

Вскоре после кончины владелицы усадьбы в Вильмуасоне мисс Пэджет и отказа косвенных ее наследников от вступления во владение этим имуществом, сопряженного с уплатой государству налогов, установленных для таких случаев, митрополит Николай, еще будучи Экзархом Патриарха Московского, обращался дважды в Отдел внешних церковных сношений Патриархии с просьбой приобрести эту усадьбу в собственность Православной Русской Церкви, для чего нужно было уплатить только государственный налог и понести нотариальные расходы по покупке владения. Ему было сказано, что приобретение усадьбы в Вильмуасоне не входит в планы Патриархии. В конце концов французскими властями усадьба была передана как выморочное имущество Русскому дому в Сент-Женевьев на том основании, что Русский дом в течение более тридцати лет платил за нее государственные налоги. Теперь владельцем усадьбы является Русский дом в Сент-Женевьев де Буа.

Это не значит, однако, что вильмуасонская идея — русского православного центра во Франции — обанкротилась. Она может быть осуществлена в другом месте и другими людьми, к каковым могут примкнуть и старые насельники, посетители и почитатели Вильмуасонской обители, кото-

рая возродится когда, как феникс из пепла. Место значит мало. Некоторые монастыри на Афоне и на русском Севере не раз меняли свое местопребывание. Не следует только удаляться чересчур далеко от первого обиталища. Гораздо важнее, избрав основную идею, развивать ее планомерно, не уклоняясь ни налево, ни направо, строя распорядок в кадре избранной идеи и не запутывая его всякой отсебятиной и чужеродными привнесениями.

В этом плане восстановление Вильмуасонской обители в Сент-Женевьев де Буа весьма желательно. В этом местечке находился большой русский заграничный некрополь и Русский дом, которые братия могла бы обслуживать. Если даже и в этом им было бы отказано, они могли бы заняться присматриванием за кладбищем заупокойными службами о похороненных на кладбище православных русских. Братии понадобился бы и храм, где служить. Позже можно было бы собрать русскую библиотеку, составить описание русских могил с краткими биографиями погребенных и т.д. Приезжавшие на кладбище могли бы посещать и, несомненно будут, такой монастырек для бесед с монахами, особенно, если найдутся среди них люди духовные. А дальше видно будет. Нужно отметить и то, что в Америке Джорданвилльский монастырь, а также и Свято-Тихоновский³⁴, имеют большие кладбища.

Восстановленный при русских могилах монастырек, естественно, должен быть русским со славянским богослужебным языком, как в Джорданвилле.

История всех эмиграций, а я ее изучал серьезно, показывает, что рано или поздно, самое позднее в 4-м поколении, она совершенно денационализируется, если нет притока с Родины. А иностранцам какой интерес смотреть за чужими могилами? Следовательно, монастырек должен бы постоянно пополняться братией с Родины, по возможности быть или ставропигиальным или «приписным» к большому монастырю на Родине. Другого выхода я не вижу. Русских меньшинств, какие существовали в

Балтике, Румынии и Польше до второй войны больше нет, если не считать старообрядцев — «липован» в Румынии, которые и поныне имеют там свои епархии и монастыри.

В Америке, несомненно, создастся со временем объединенная Православная Церковь с английским богослужебным языком, но она будет американская по национальности, характеру и интересам. Создание подобной Церкви в Западной Европе невозможно ввиду существования многих языков, национальностей и культур. Могут существовать, да и то с трудом, отдельные национальные епархии — и только.

Я очень желал бы восстановления монастырька подобного Вильмуасонскому, хотя в Сент-Женевьев-де-Буа. В этом случае опыт вильмуасонской братии весьма бы пригодился, и многих ошибок, сделанных по незнанию и по обстоятельствам, можно было бы избежать. Будущее принадлежит Господу Богу, и если есть на то воля Божия, то и обитель Вильмуасонская возродится в форме, Ему угодной.

Слава Богу за все.

Приложение 1

Учебные предметы и преподаватели семинарии

1. Священное Писание Нового Завета: епископ Антоний (Блум), протоиерей Лев Липеровский, протоиерей Александр Туринцев³⁵.
2. Священное Писание Ветхого Завета: иеромонах Петр (Л'Юилье)³⁶.
3. Догматическое богословие: проф. В.Н. Лосский, архимандрит Ван-дер-Менсбрюгге.
4. Сравнительное богословие: проф. В.Н. Лосский, архимандрит Алексей (Ван-дер-Менсбрюгге).
5. Патрология: епископ Василий Кривошеин, архимандрит Алексей (Ван-дер-Менсбрюгге).
6. Апологетика: профессор В.Н. Лосский, протоиерей Димитрий Соболев, профессор В.Н. Ильин.

7. Литургика: протоиерей Иоанн Церетели³⁷, архимандрит Алексей (Ван-дер-Менсбрюгге).
8. Агиология: иеромонах Софроний (Сахаров)³⁸, иеромонах Силуан (Стрижков)³⁹.
9. Церковная история: иеромонах Петр (Л'Юилье).
10. Каноническое право: архимандрит Николай (Еремин), иеромонах Петр (Л'Юилье).
11. Пастырское богословие: архимандрит Николай (Еремин), протоиерей Димитрий Соболев⁴⁰.
12. Иконография: иконописец Л.А. Успенский⁴¹.
13. Церковный Устав: священник Всеволод Палашковский⁴², архимандрит Сергей (Шевич)⁴³, иеромонах Силуан (Стрижков).
14. Славянский язык: священник Всеволод Палашковский.
15. Французский язык: иеромонах Петр (Л'Юилье).
16. Русский язык: священник Всеволод Палашковский.
17. Церковное пение: священник Н. Шкарин, Ф.С. Паторжинский⁴⁴, А.А. Ольгин⁴⁵, А.П. Жаворонков⁴⁶.

Приложение 2

Учившиеся на Богословско-пастырских курсах Духовной семинарии в 1952–1963 гг.

1. Михаил Фосберг (немец) — ныне иеродиакон Прокопий в монастыре архим. Софрония в Англии.
2. Роланд Дюпюи (француз) — ныне архим. Бенуа, настоятель монастыря святителя Николая во Франции.
3. Диакон Гавриил (Унферрихт) (немец) — скончался иеромонахом Николаем.
4. Боря Балин (русский эмигрант) — скончался архимандритом Владимиром.
5. Иоанн Веснер (немец) — будучи рукоположен в священнический сан, прекратил священнослужение.

6. Павел Юнгман (немец) — скончался в Западной Германии.
7. Сергей Семейников (русский эмигрант) — не окончив курса, возвратился в Латвию.
8. Иеродиакон Стефан (Траилеску) (румын) — прекратил священнослужение.
9. Пастор Михаил Венк (немец) — не окончив курса, возвратился в Западную Германию.
10. Иоанн Террадес (испанец) — не окончив курса, перешел к группе евангелистов.
11. Георгий Вуткович (итальянский гражданин) — не окончив курса, уехал в Америку.
12. Иеродиакон Серафим (Кисцио) (немец) — ныне архидиакон в Берлине.
13. Рафаил Мельке (немец) — не окончив курса, скончался в Берлине.
14. Димитрий Фристетт (финский гражданин) — ныне архимандрит Корнилий в Брюсселе.
15. Алексей Смагин (русский эмигрант) — не окончил курса.
16. Луиджи Кастилионе (итальянец) — не окончил курса. Пострижен в монашество с именем Леон. Рукоположен в иеродиаконы в Италии.
17. Вячеслав Дзергач (белорус) — ныне игумен Вениамин в Гааге.
18. Священник Григорий Суренси (американец) — ныне архимандрит Серафим в Нью-Йорке.
19. Англиканский пастор Иоанн Бертон (англичанин) — ныне архимандрит Варнава в Англии.
20. Вильфрид Паппе (немец) — не окончив курса, возвратился в Западную Германию.
21. Шарль де Эртобизе (француз) — не окончил курса, ставши «бродячим» епископом Восточной Церкви.
22. Александр Павлов (эмигрант) — не окончил курса.

23. Дени Карни (француз) — выбыл через 2–3 недели.
24. Иоанн Тардэ (француз) — выбыл примерно через месяц.
25. Виктор Спицын (русский эмигрант) — не окончил курса.
26. Нафанаил Рейии (американец) — пробыл один учебный год.
27. Антоний Шилкович (канадец) — ныне священствует в Канаде.
28. Амвросий (Мельци) (итальянец) — рукоположен в сан иеромонаха. Ныне возвратился в католичество.
29. Санто Паче (итальянец) — пострижен с именем Евсевий, рукоположен в сан иеромонаха. Перешел к украинцам.
30. Григорий Чемпион (американец) — не окончил курс по причине закрытия семинарии.
31. Николай Халенслебен (немец) — не окончил по той же причине.
32. Иоанн Касаткин (американец, гражданин) — не окончил по той же причине. Ныне священствует в Нью-Йорке.
33. Михаил Кириллов (американ. гражданин) — пробыл один учебный год. Ныне священствует в Сирийской Церкви в Америке.
34. Николай Бер (англ. гражданин) — пробыл один учебный год. Ныне священствует в Англии.

Ко времени ухода митрополита Николая (Еремина) на покой в декабре месяце 1962 года, в семинарии состояло 9 стипендиатов: иеромонах Варнава, иеромонах Вениамин, иеродиакон Амвросий, Антоний Шилкович, Григорий Чемпион, Вильфрид Паппе, Николай Халенслебен, Иоанн Касаткин, Николай Бер.

Примечания

¹ Западноевропейский Экзархат Московского Патриархата был учрежден решением Священного Синода Русской Православной Церкви.

славной Церкви Московского Патриархата 7 сентября 1945 г. Первым Экзархом был митр. Евлогий (Георгиевский). Затем последовательно: митр. Серафим (Лукиянов), архиеп. Виленский Фотий (Тапиро), архиеп. Берлинский Борис (Вик), митр. Корсунский Николай (Еремин), митр. Сурожский Антоний (Блум), митр. Ленинградский и Новгородский Никодим (Ротов), митр. Минский и Слуцкий Филарет (Вахромеев), митр. Ростовский и Новочеркасский Владимир (Сабодан). В 1947–1989 гг. в Париже издавался ежеквартальный журнал «Вестник Русского Западно-европейского Патриаршего Экзархата» (*“Messenger de l’Exarchat du Patriarche Russe en Europe Occidentale”*). В состав Экзархата входили епархии: Сурожская (Лондон), Брюссельская (Бельгия), Цюрихское викариатство (Швейцария), Гаагская (Нидерланды), Корсунская (Париж, Франция). Решением Архиерейского Собора РПЦ от 30–31 января 1990 г. в числе прочих зарубежных Экзархатов РПЦ Западноевропейский Экзархат был упразднен, а входившие в него епархии подчинены Патриарху и Синоду через управление Отделом внешних церковных сношений.

² *Николай, митр. Корсунский (Степан Павлович Еремин, 1982–1985)* — Экзарх Московской Патриархии в Западной Европе. Родился в станице Тепикинская, Царицинской губернии. Был женат. В 1920 г. выехал в Грецию, а оттуда переехал в Болгарию. В 1938 г. переехал в Париж и поступил в Свято-Сергиевский богословский институт. В феврале 1940 г. был рукоположен в диакона, а в октябре 1942 г. — в сан священника в юрисдикции Экзархата православных русских церквей (Константинопольский Патриархат). В 1943 г. окончил Свято-Сергиевский православный богословский институт в Париже. В 1943–1947 гг. был библиотекарем института, в 1944–1947 гг. преподавал там славянский язык и практическую канонику. В марте 1945 г. пострижен в монашество с именем Николай. После окончания Второй мировой войны вместе с митрополитом Евлогием (Георгиевским) перешел в юрисдикцию Московского Патриархата. В сентябре 1947 г. возведен в сан архимандрита и назначен настоятелем Трехсвятительского подворья в Париже. В декабре 1953 г. хиротонисан в епископа Клишиисского. С ноября 1954 г. — Экзарх Московской Патриархии в Западной Европе (с местопребыванием в Париже) с возведением

в сан архиепископа. В январе 1960 г. возведен в сан митрополита с присвоением титула Корсунского. Через три года ушел на покой по собственному прошению. Пока позволяли силы, ежедневно служил в храме, устроенном в доме, где он жил, или в Трехсвятительском подворье и в Никольском храме Русского дома для престарелых в Сент-Женевьев де Буа. Скончался в январе 1985 г., похоронен на русском кладбище в Сент-Женевьев де Буа.

³ *Вениамин, митр. (Иван Афанасьевич Федченков, 1880–1961)* — видный иерарх Русской Православной Церкви. После революции 1917 г. с войсками Белой армии эмигрировал в Европу. С ноября 1933 г. — Экзарх Московского Патриархата в Америке. В 1948 г. вернулся в СССР, управлял различными епархиями.

⁴ Париж разделен на 20 муниципальных округов (арондисман, фр. *arrondissements*)

⁵ *Елевферий, митр. (Дмитрий Яковлевич Богоявленский 1868–1940)*, видный иерарх Русской Православной Церкви, митр. Ковенский и Литовский, затем Виленский и Литовский. В 1930-е гг. окормлял эмигрантские русские приходы, остававшиеся в юрисдикции Московской Патриархии, возглавляемой митр. Сергием (Страгородским)

⁶ *Исидор, еп. (Иван Яковлевич Богоявленский, 1879–1949)* — еп. Таллинский и Эстонский. Младший брат митр. Елевферия (Богоявленского). В 1905 г. рукоположен в сан священника. Служил в Гдове, Кронштадте и Гатчине. В 1919 г. эмигрировал в Эстонию, где служил сначала в Александро-Невском соборе, а после 1936 г. в храме свв. Симеона и Анны. Преподавал Закон Божий в ряде учебных заведений Таллинна. В 1930-х г. руководитель Богословско-пастырских курсов. В 1946 г. назначен ректором Ленинградской духовной академии и семинарии. После смерти жены в 1947 г. был пострижен в монашество и возведен в сан архимандрита. В июне 1947 г. хиротонисан во еп. Таллинского и Эстонского. Похоронен на Александро-Невском кладбище в Таллинне.

⁷ *Пэджет Дороти (Dorothy Wyndham Paget, 1905–1960)* — богатая англичанка, которая воспитывалась в парижском пансионе кн. Мещерской и полюбила изгнанников из России. В знак благодарности и дружеских чувств в качестве подарка В.К. Мещерской поместье Коссонри. Княгиня отклонила это личное пред-

ложение и отдала поместье приюту русских беженцев. Дороти Пэдджет содержала Русский дом вплоть до Второй мировой войны, затем над ним взяло опеку французское государство.

⁸ Имеется в виду княгиня Вера Кирилловна Мещерская, урожденная Струве (1876–1949) основательница Русского дома в Сент-Женевьев де Буа.

⁹ Детский приют для детей-сирот русских эмигрантов второй волны был основан активной деятельницей русской эмиграции во Франции С.М. Зерновой. Первоначально он располагался в Вильмуассоне. В 1954 г. на пожертвования было приобретено поместье в Монжероне, куда и был переведен детский дом.

¹⁰ *Шевич Георгий Иванович (1871–1966)* — русский генерал, командир лейб-гвардии Гусарского Его Величества полка. Окончил Пажеский корпус в чине корнета. Начинал службу в лейб-гвардии Гусарском Его Величества полку. Поручик (1897), штабс-ротмистр (1900), ротмистр (1904), полковник (1905), генерал-майор (за отличие, 1913), генерал-майор Свиты (1915). Участвовал в Белом движении. В эмиграции жил во Франции. Похоронен на кладбище Сент-Женевьев де Буа.

¹¹ Регион Иль-де-Франс охватывает г. Париж и его ближайшие пригороды. Это историческая область Франции и регион в центральной части Парижского бассейна, между реками Сена, Марна, Уаза.

¹² *Шкарин Николай Павлович, свящ. (1881–1964)*. В юности был послушником в Троице-Сергиевой Лавре. Работал в городском адресном отделении в Москве. Эмигрировал в Китай. В 1927 г. был пострижен в монашество и рукоположен в сан диакона. Служил в Харбинской епархии, затем исполнял обязанности псаломщика при военно-приходской церкви в Шанхае. В 1931 г. переехал во Францию, принят в клир Экзархата православных русских церквей (Константинопольский Патриархат). В 1932 г. направлен в приход Воскресения Христова в Рабате (Марокко). Руководил церковным хором. В 1954 г. был рукоположен во священника. В 1955 г. вернулся во Францию, был настоятелем домово́й церкви при Русском детском приюте в Вильмуассоне.

¹³ *Дамиан, архиеп. (Дмитрий Григорьевич Говоров, 1855–1936)* — иерарх Русской Православной Церкви Заграницей, еп.

Царицынский. В годы Гражданской войны оказался на территории, занятой войсками Добровольческой армии, активно поддержал Белое движение. Вместе с остатками Русской армии Врангеля покинул Крым, поселился в Болгарии. Начальник и организатор Пастырско-богословского училища в монастыре свв. Кирика и Иулитты в Болгарии. Похоронен на русском кладбище в Софии.

¹⁴ *Виталий, архим., впоследствии архиепископ (Василий Иванович Максименко, 1873–1960)* — иерарх Русской Православной Церкви Заграницей. В эмиграции жил в Чехословакии. Основал в селе Ладомирово на Пряшевской Руси монастырь св. Иова Почаевского и типографию при нем. В 1948 г. избран настоятелем Свято-Троицкого монастыря в Джорданвилле. Основал при монастыре духовную семинарию.

¹⁵ *Лосский Владимир Николаевич (1903–1958)* — известный православный богослов, основоположник «неопатристического» синтеза в богословии. В 1922 г. семья Лосских была выслана из России. Жил в Праге (1922–1924), где работал с Н.П. Кондаковым. С 1924 г. в Париже. Учился в Сорбонне (1924–1927). В 1925–1926 гг. вступил в Свято-Фотиевское братство. В 1940–1944 гг. участвовал во французском Сопротивлении. Занимался научно-исследовательской работой и преподавал догматическое богословие и историю Церкви в Институте св. Дионисия в Париже. С 1945 по 1953 гг. — декан института. Стараниями В.Н. Лосского был открыт первый франкоязычный православный приход на улице Сент-Женевьев в Париже. Один из руководителей Содружества св. Албания и прп. Сергия.

¹⁶ *Василий, архиеп. (Всеволод Александрович Кривошеин, 1900–1985)* — иерарх Русской Православной Церкви, архиеп. Брюссельский и Бельгийский. Ученый-патролог. Учился в Петроградском университете. В годы Гражданской войны воевал в Добровольческой армии, эмигрировал в Каир, затем переехал в Париж. Участвовал в деятельности Русского христианского студенческого движения. В 1925 г. совершил паломничество на Афон, после которого остался послушником в Свято-Пантелеимоновом монастыре. Принял монашество. С 1951 г. жил в Оксфорде, где был рукоположен в сан иеромонаха. В 1957 г.

возведен в сан архимандрита. В июне 1959 г. хиротонисан во еп. Волоколамского, викария Патриаршего Экзарха в Западной Европе. С 1960 г. — еп. Брюссельский и Бельгийский. В июле 1960 г. возведен в сан архиепископа.

¹⁷ *Ильин Владимир Николаевич (1891–1974)* — русский философ, богослов, литературный и музыкальный критик, композитор. Окончил Киевский университет и Киевскую консерваторию по классу композиции. С 1918 г. — приват-доцент Киевского университета. В 1919 г. эмигрировал в Константинополь, затем в Берлин и Париж. С 1925 г. — профессор Богословского православного института в Париже. Преподавал различные дисциплины в Берлине, Париже, а после войны — в Институте св. Дионисия в Париже.

¹⁸ *Липеровский Лев Николаевич, прот. (1887–1963)*. Родился в Москве в семье священника. Окончил медицинский фак. Московского университета. Студентом-медиком вступил в библейский кружок и занимался миссионерской работой в Москве. Вольнопрактикующий врач в деревне (1913). В Первую мировую войну — на фронте. После революции уехал с семьей в Сибирь, эмигрировал в Китай, затем в Чехословакию. Активный член Русского студенческого христианского движения. Рукоположен в сан диакона. В 1925 г. переехал в Париж. Член учредительного комитета Свято-Сергиевского подворья в Париже. В 1934 г. рукоположен в сан священника. Служил в храме при Русском доме в Сент-Женевьев де Буа. После Второй мировой войны перешел в юрисдикцию Московского Патриархата. С 1947 г. — настоятель Успенской церкви при русском кладбище в Сент-Женевьев де Буа, затем настоятель Свято-Никольской церкви при Русском доме.

¹⁹ *Варнава, архим. (Ян Бертон, 1915–1996)*. Родился в Среднем Уэльсе, изучал богословие в Лампетере. В 1939 г. был рукоположен в сан священника Церкви Англии. В 1949 г. перешел в лоно Римско-Католической Церкви. В 1960 г. присоединился к Православной Церкви, приняв монашеский постриг в Западноевропейском экзархате Московского Патриархата с именем Варнава. Был членом монашеской общины западного обряда, существовавшей в те годы в Париже под руководством о. Дионисия (Шамбо) В 1965 г. вернулся в Великобританию. 1967 г.

основал монастырь св. пророка Илии в юрисдикции Сурожской епархии Русской Православной Церкви. В 1975 г. оставил монастырь и переехал в Уэльс в надежде основать там новую общину.

²⁰ *Иоанн (Ян) Хавеман, свящ. (Jan Haveman, 1907–1993)*. Родился в Голландии. Изучал богословие и философию в Утрехтском университете. В 1952 г. защитил докторскую дисс. В 1956 г. после встречи с архим. Дионисием (Лукиным) перешел в Православие. Работал доцентом на факультете социологии Гронингского университета. В 1959 г. был рукоположен в сан диакона, а в 1961 г. — в сан пресвитера. Служил на приходе св. Марии Магдалины в Гааге. Основал приходы в Гронингене, Маастрихте и Хасселте (домовая часовня в его доме в Бельгии). В 1968 г. возведен в сан протоиерея. В 1974 г. с приходом в Маастрихте перешел в юрисдикцию Константинопольского Патриархата, в 1976 г. вновь вернулся в лоно Матери-Церкви. Автор переводов богослужебных текстов на нидерландский язык. Скончался и похоронен в Маастрихте.

²¹ *Алексий, архиеп. (Альберт ван дер Менсбрюгге, 1899–1980)* — иерарх Русской Православной Церкви, архиеп. Дюссельдорфский. Бельгиец по рождению, получил классическое образование и поступил в аббатство св. Андрея (бенедиктинский орден), где принял монашество. Окончил Папский Восточный институт в Риме со специализацией в области патристики и древней литургии. Был рукоположен в сан священника, интересовался Православием и восточным обрядом. В апреле 1929 г. был принят митр. Евлогием (Георгиевским) в Православие с признанием монашества и наречением имени Алексий. Служил в Великобритании. После окончания войны в 1945 г. вместе с митр. Евлогием воссоединился с Матерью-Церковью и был назначен в новообразованный приход в Амстердаме. С 1946 г. был профессором кафедры патристики и истории литургии Богословского института св. Дионисия. 24 ноября 1946 г. был возведен в сан архимандрита и назначен инспектором института. В 1953 г., вслед за Евграфом Ковалевским, уклонился в раскол, в основанную последним «Французскую Кафолическую Православную Церковь», однако в 1959 гг. вернулся в юрисдикцию Московского Патриархата. С конца 1950-х гг. преподавал патристику, литургику и догматическое богословие в семинарии

в Вильмуассоне близ Парижа. В ноябре 1960 г. хиротнисан во еп. Медонского, викария Корсунской епархии. В 1968 г. был назначен еп. Филадельфийским, викарием Нью-Йоркской епархии. В апреле 1970 г. возведен в сан архиепископа и вскоре переведен на служение в Германию. С апреля 1979 г. пребывал на покое из-за тяжелой хронической болезни. Погребен на семейном участке кладбища в Синт-Никласе, Бельгия.

²² Амэ-Шеветонь, католический бенедиктинский монастырь восточного обряда, был основан в 1926 г. в городке Амэ, на берегу реки Маас в Бельгии, отцом Ламбером Бодуэном. Задачей монастыря изначально стало знакомство с духовной и литургической традицией православного Востока или, как говорил сам основатель, «узнать, понять, оценить, полюбить наших отделенных братьев и проникнуться уважением к ним». В 1939 г. монастырь переместился в предгорья Арденн, близ небольшого селения Шеветонь. Среди Церквей христианского Востока Русская Православная Церковь в глазах монахов Амэ с самого начала заняла преимущественное положение, хотя не были забыты и другие Поместные Церкви. В советские годы Шеветоньский монастырь, единственный среди католических монастырей, установил теплые отношения с русской эмиграцией. Богослужение в монастыре совершается одновременно по западному и восточному обряду.

²³ Первое изд. книги: *La theologie de l'icone dans l'Eglise orthodoxe*. Paris: Ed. De l'Exarchat Patriarcal Russe en Europe Occidentale, 1960. Впоследствии книга многократно переиздавалась на разных языках.

²⁴ *Вениамин, иг. (Вячеслав Дзергац, ? — после 1980)*. Родился в Латвии. В эмиграции жил в Париже. В 1960 г. пострижен в монашество и рукоположен в сан иеродиакона. В 1969 г. возведен в сан игумена. Служил на Трехсвятительском подворье в Париже, а также временно в Амстердаме.

²⁵ *Серафим, архим. (Альберт Харт Сурренси, 1926 — ?)*. Родился в Манчестере (Англия), где окончил колледж, затем учился в Бостонском университете (США), где получил степень магистра искусств. В 1948 г. принял Православие с именем Григорий и поступил в Свято-Владимирскую семинарию (США). В 1950 г.

окончил семинарию и был рукоположен в сан иерея (целибат), служил на различных приходах Экзархата Московского Патриархата в Северной Америке. В 1953–1955 гг. служил православным капелланом на флоте. В 1960–1962 гг. учился на Богословско-пастырских курсах в Вильмуасоне. В 1961 г. принял монашеский постриг с именем Серафим, в 1962 г. вернулся в США и был клириком Свято-Николаевского собора в Нью-Йорке. В 1970-х годах был настоятелем храма Воздвижения Креста в г. Хакетстаун (США).

²⁶ «На высотах духа» — самая известная книга С.Н.Большакова, в которой он описал свои встречи и беседы со старцами и монахами Коневецкого и Псково-Печерского монастырей, Александро-Невской Лавры, Афона. Будучи впервые опубликована на русском языке в издательстве «Жизнь с Богом» (Бельгия), книга многократно переиздавалась впоследствии и была переведена на другие языки.

²⁷ *Иоанн, схигумен.* (Иван Алексеевич Алексеев, 1873–1958). Родился в крестьянской семье в Тверской губернии, 16-летним юношей попал на Валаам и остался в Спасо-Преображенском монастыре. К братии причислен в 1907 г., через три года пострижен в монашество с именем Иакинф. В 1921 г. рукоположен во иеродиакона, затем в иеромонаха. В том же году возведен в сан игумена и назначен настоятелем Печенегского монастыря. Через десять лет игумен Иакинф снова вернулся в Спасо-Преображенский монастырь, где вел хозяйство Предтеченского скита. В 1933 г. принял схиму с именем Иоанн, однако в затвор не ушел: был монастырским духовником, окормлял валаамских монахов и многих мирян. Скончался и погребен в Ново-Валаамском монастыре в Финляндии.

²⁸ *Ювеналий, архиеп., в схиме Иоанн* (Иван Кельсиевич Килин, 1875–1958) — архиерей Русской Православной Церкви, архиеп. Ижевский и Удмуртский. Родился в крестьянской семье. В 1896 г. поступил послушником в Белогорский мужской монастырь Пермской епархии. В 1900 г. пострижен в монашество и рукоположен в сан иеродиакона, в 1902 г. — в сан иеромонаха. В 1916 г. возведен в сан архимандрита и назначен благочинным мужских и женских монастырей Пермской епархии. В 1920 г. эмигрировал в Харбин, где служил в кладбищенском храме. В

1923 г. перебрался в Сербию, где состоял настоятелем Сербского мужского монастыря (Витовница). С февраля 1924 г. — настоятель мужского монастыря в поселке Гандатенском (Новом Мадегоу) на Дальнем Востоке. Его трудами создана типография и больница при монастыре для братии и бедного населения. В феврале 1935 г. хиротонисан во еп. Синьцзянского (Китайский Туркестан), второго викария Русской Духовной Миссии в Китае (РПЦЗ). Из-за противодействие китайских властей проезду новопоставленный епископ не смог соединиться с врученной ему синьцзянской паствой. В течение года Владыка продолжал настоятельство в Харбинской Казанской обители. Помогал еп. Иоанну (Максимовичу) в делах Миссии. В мае 1941 г. был вновь назначен настоятелем Казанско-Богородицкой обители в Харбине с подчинением ему монашеской общины в Трехречье и присвоением ему титула еп. Цицикарского, второго викария Харбинской епархии. В октябре 1945 г. принят в лоно Русской Православной Церкви Московского Патриархата. С июня 1946 г. — еп. Шанхайский. В январе 1947 г. вернулся в СССР, где был последовательно еп. Челябинским и Златоустовским, архиеп. Иркутским и Читинским, Омским и Тюменским, Ижевским и Удмуртским. Перед кончиной принял схиму.

²⁹ *Петр, архим., в схиме Серафим (Семеновых Роман Сергеевич, 1878–1971).* Монашество принял в Фаворской Спасо-Преображенской пустыни на Белой горе в Пермском крае. Сподвижник и друг архиеп. Ювеналия (Килина). С 1920 г. был в эмиграции в Китае, служил в Харбине. В 1940 г. возведен в сан игумена. После репатриации в 1946 г. вновь жил в Лавре, был духовником братии.

³⁰ Свято-Духовский скит основан прот. Андреем Сергеевко в 1933 г. в местечке Ле-Мениль-Сен-Дени, в небольшой долине Поммере близ Парижа. В лесу были построены храм и дом. После окончания Второй мировой войны прот. Андрей вернулся в СССР, где занял должность профессора сначала Ленинградской, а затем Московской духовной академии. Перед отъездом руководство скитом прот. Андрей поручил архим. Сергию (Шевичу), настоятелю прихода в Ванве. Храм скита расписан известным иконописцем монахом Григорием (Кругом), который прожил в обители более 20 лет.

³¹ Богородицкий Леснинский монастырь (Леснинская обитель) — женский монастырь, находящийся ныне в юрисдикции неканонической РИПЦ, до 2007 г. был в юрисдикции Русской Зарубежной Церкви. Был основан в 1885 г. в местечке Лесна Константиновского уезда Седлецкой губернии (ныне Польша) на границе России с Австро-Венгрией. В 1907 г. в обители насчитывалось 18 монахинь и 100 послушниц. Первая мировая война в 1915 г. заставила обитель (около 500 монашествующих и более 600 учащихся) перебраться вглубь страны. Большая часть сестер и дети приюта отправились в Понетаевский монастырь (Н.Новгород). Меньшая часть (около 140 чел.) во главе с игуменьей поехала в Петроград, где одни нашли приют в Новодевичьем Воскресенском монастыре, а другие — в Иоанновском. В столице сестры оставались до середины августа 1917 г., когда по приглашению архиеп. Кишиневского Анастасия (Грибановского) обе игуменнии и 70 сестер уехали в Жабкинский монастырь на Днестре. После аннексии Бессарабии Румынией в 1920 г. сестры отказались принять румынское подданство и вести богослужения на румынском языке. Община переехала в Сербию, а в 1950 г. — во Францию, где пребывали под омофором РПЦЗ. Сестры во главе с игуменьей отказались признать Акт о каноническом общении РПЦЗ и РПЦ МП и уклонились в раскол, присоединившись к т.н. Русской истинно православной Церкви.

³² Имеется в виду Покровский женский ставропигиальный монастырь Западноевропейского экзархата русских приходов Константинопольского Патриархата в местечке Бюсси-ан-От во Франции. Монашеская община была основана в 1938 г. игуменьей Евдокией (Мещеряковой) совместно с монахиней Бландиной (Оболенской) и монахиней Феодосией (Соломянской) в местечке Муазен (Франция) в 50 км от Парижа. В 1946 г. община переехала в пожертвованное ей адвокатом Василием Ельяшевичем имение «Вишневы сад», расположенное в селе-нии Бюсси-ан-От в Бургундии.

³³ *Мелхиседек, схииеродиак. (в миру Максим, 1715–1840)*. Родился в Харьковской губернии в семье купца. В 25 лет отец решил его женить, но случайная встреча Максима с неизвестным старым монахом изменила эти планы. Максим отправился на богомолье

в Киево-Печерскую Лавру и остался там послушником на пять лет. Затем, сменив несколько монастырей, в 1760 г. оказался в Белобережской пустыни под Брянском, где принял постриг с именем Михаил. Через несколько лет он постригся в великую схиму с именем Мелхиседек и был рукоположен в иеродиакона. 50 лет провел Мелхиседек в Белобережской пустыни, но вдруг, как пишет его биограф, по непонятным причинам, в 1810 г. решил покинуть обитель. 95-летний старец решил идти в рославльские леса, чтобы поселиться там в лесной келье. Скончался в возрасте 125 лет. Схиеродиакон Мелхиседек Белобережский, Рославльский прославлен в лике местночтимых святых Брянской земли.

³⁴ Свято-Тихоновский монастырь расположен в Саут-Кейнانه, штат Пенсильвания (США). Находится в юрисдикции Православной Церкви в Америке. Основан святителем Тихоном, будущим Патриархом Московским и всея Руси. В 1938 г. при Тихоновском монастыре открылась одноименная семинария.

³⁵ *Туринцев Александр Александрович, прот. (1896–1984)*. Родился в г. Пушкино под Москвой. Учился в гимназии в г. Владимире, затем на юридическом факультете Московского университета. Принимал участие в сражениях Первой мировой и Гражданской войны. Артиллерийский офицер. С 1919 г. жил в Варшаве, с 1922 г. — в Праге, где окончил Русский юридический факультет (1925). Поэт, писатель и журналист. В конце 1920-х гг. переехал в Париж. В 1927 г. поступил в Свято-Сергиевский богословский институт и окончил его в 1931 г. Принял священство в 1949 г. в юрисдикции Московского Патриархата. С 1953 г. — настоятель Трехсвятительского подворья в Париже. Похоронен на кладбище Сент-Женевьев де Буа под Парижем.

³⁶ *Петр, иером. (Поль Л'Юилье, 1926–2007)* — архиеп. Нью-Йоркский и Нью-Джерсийский (Православная Церковь в Америке). Родился в Париже. С юных лет интересовался Восточным христианством и посещал православные богослужения, по окончании школы поступил в Православный богословский институт св. Дионисия (Московский Патриархат), одновременно обучался на религиоведческом отделении «Школы высших наук» при Сорбонне. В 1945 г. принял Православие. В 1949 г. окончил богословский институт, а в 1949–1950 гг. был в нем

преподавателем. В 1954 г. был пострижен в монашество с именем Петр и рукоположен в священный сан. Служил в Париже. В сентябре 1968 г. был хиротонисан во еп. Корсунского. В 1979 г. перешел в юрисдикцию Православной Церкви в Америке. Был викарным еп. Бруклинским, преподавал в Свято-Владимирской семинарии (Нью-Йорк). С 1981 г. стал правящим епископом (с 1990 г. — архиеп.) Нью-Йоркским и Нью-Джерсийским. С 2005 г. пребывал на покое по состоянию здоровья.

³⁷ *Церетели Иоанн Филимонович, прот. (1875–1961)*. Родился в Варшаве. Окончил курс Николаевской академии Генерального штаба. Воевал, дослужился до чина полковника. Эмигрировал во Францию. Принял священнический сан и служил настоятелем храма св. Александра Невского в г. Биаррице (Франция). Оормлял также православный приход в г. Монтаржи. Позднее переведен в Ниццу. В 1949 г. упомянут как находившийся за штатом. Похоронен на кладбище Сент-Женевьев де Буа под Парижем.

³⁸ *Софроний, архим. (Сергей Семенович Сахаров, 1896–1993)*. Духовный писатель и иконописец. Автор книги «Старец Силуан». Родился в Москве. Эмигрировал в 1921 г. Учился в Свято-Сергиевском богословском институте в Париже (1925–1926). В 1926 г. принял монашеский постриг на Афоне, где был ближайшим учеником прп. Силуана Афонского. В 1932 г. был рукоположен в сан иеродиакона, а в 1941 г. — в сан иеромонаха. После тяжелой болезни вернулся во Францию в 1947 г. Служил в Свято-Никольском храме при Русском доме в Сент-Женевьев де Буа под Парижем. Переехал в Великобританию, где в 1958 г. основал монастырь святого Иоанна Предтечи в Эссексе.

³⁹ *Силуан, архим. (Роман Борисович Стрижков, 1911–1995)*. Родился в г. Тавастгусе (Финляндия) в семье офицера. В 1914 г. с родителями переехал в Крым. В 1920 г. семья эмигрировала в Грецию. Там он работал чертежником. В 1931 г. уехал на Афон, где встретился с преп. Силуаном Афонским. С 1933 по 1940 г. жил в Белграде и учился на богословском факультете Белградского университета. В 1944 г. возвратился на Афон и вступил в братию русского Свято-Андреевского скита. После окончания Второй мировой войны переехал в Париж и поступил в Свято-Дионисиевский богословский институт, находившийся в юрисдикции

Московской Патриархии. Был рукоположен в сан иеромонаха. С 1948 г. служил в Свято-Никольском храме при Русском доме в Сент-Женевьев де Буа близ Парижа в юрисдикции Московского Патриархата. В 1958 г. возведен в сан игумена. В 1965 г. возведен в сан архимандрита. До конца дней служил на кладбище Сент-Женевьев де Буа под Парижем.

⁴⁰ *Соболев Димитрий Николаевич, прот. (1888–1961)*. Родился в Москве. С родителями эмигрировал после революции в Берлин, где окончил философский факультет. В 1922 г. был рукоположен во священника еп. Вениамином (Федченковым). Служил на сербских приходах в Пакрачской епархии (1924–1925). Затем переехал во Францию и был принят в юрисдикцию митр. Евлогия (Георгиевского). Служил на разных приходах во Франции. В 1931 г. был уволен от приходской службы за нарушение церковной дисциплины. Был законоучителем при детском приюте в г. Шавонь. Перешел в юрисдикцию Московского Патриархата и в 1936–1942 гг. служил на Трехсвятительском подворье в Париже. Во время оккупации Парижа немцами помогал преследуемым евреям, за что был арестован и сослан в лагерь Дора. После войны вновь служил на Трехсвятительском подворье. В 1954 г. возведен в сан протоиерея. В последние годы жизни был настоятелем домово́й церкви при русском доме для престарелых в г. Нуази-ле-Гран (в пригороде Парижа). Похоронен на кладбище Сент-Женевьев де Буа.

⁴¹ *Успенский Леонид Александрович (1902–1987)*. Родился в Воронежской губернии в крестьянской семье. После окончания гимназии принимал участие в Гражданской войне. Эвакуировался в Галлиполи, затем переехал в Болгарию, где работал шахтером (до 1926 г.). В 1927 г. приехал во Францию. В 1929 г. поступил в Русскую художественную академию Т.Л. Сухотиной-Толстой. Под влиянием иконописца Григория Круга обратился к иконописи. Совместно с Г. Кругом принимал участие в росписи храма Трехсвятительского подворья в Париже. С 1944 г. преподавал иконописание в Богословском институте св. Дионисия. С 1954 г. преподавал иконоведение (как богословскую дисциплину) на Богословско-пастырских курсах при Западноевропейском Экзархате Московского Патриархата в Париже, а также в Ленинградской духовной академии. Скончался в Париже и похоронен на кладбище Сент-Женевьев де Буа.

⁴² *Палашковский Всеволод Сергеевич, прот. (1904–1979)*. Родился в Санкт-Петербурге. В 1911 г. выехал с матерью в Ниццу, затем переехал в Париж. В 1923 г. окончил Русскую гимназию в Париже, затем историко-филологический факультет Сорбонны и в 1932 г. Свято-Сергиевский Богословский институт. В 1947 г. был организатором и руководителем курсов псаломщиков при Объединении «Православное дело». В 1950–1953 гг. был профессором литургики, греческого языка и патристики во Французском православном институте св. Дионисия. В 1953 г. был рукоположен в сан диакона, а в 1955 г. — в сан священника. В 1967 г. возведен в сан протоиерея, был настоятелем церкви при Русском доме в Нуази-ле-Гран.

⁴³ *Сергий, архим. (Кирилл Георгиевич Шевич, 1903–1987)*. Родился в Нидерландах в семье русского дипломата. После революции, в 1920 г., семья эмигрировала. После краткого пребывания в Швейцарии и двух лет в Берлине в 1923 г. поселился в Париже. В молодости был членом движения «младороссов». Переписывался с прп. Силуаном Афонским. В годы немецкой оккупации Парижа был арестован и после освобождения в ноябре 1941 г. (по другим данным, в концлагере) принял монашество. В 1945 г. был рукоположен в сан иеромонаха. Был настоятелем Свято-Троицкого храма в г. Ванв (Франция) в юрисдикции Московского Патриархата. Одновременно был настоятелем Свято-Духовского скита в Мениль-Сен-Дени.

⁴⁴ *Паторжинский Федор Сергеевич (1901–1968)* — активный деятель русской эмиграции. Родился в Запорожской губернии в семье священника. Учился в Екатеринославской духовной семинарии. В годы Гражданской войны бежал из дома, поступил в казачий хор и вместе с Белой армией покинул Россию. Обосновался в Париже, где создал хор. Был талантливым хормейстером, хотя и не имел музыкального образования, и хорошим организатором. Дружил с Ф. Шаляпиным и Б. Христовым. Был регентом Трехсвятительского подворья в Париже. В 1958 г. вернулся в СССР и работал дирижером в Киеве.

⁴⁵ *Ольгин А.А.* — сведений найти не удалось

⁴⁶ *Жаворонков А.П.* — сведений найти не удалось.

CONTENTS

CHURCH AND SOCIETY

- Patriarch Kirill of Moscow and All Russia*
Report presented at the Bishops' Conference.....7
 Moscow, Hall of Church Councils at the Cathedral of Christ the Saviour, 2 February 2015.

THEOLOGY

- Metropolitan Hilarion of Volokolamsk*
Primacy and Synodality from an Orthodox Perspective.....63
 Paper presented at St Vladimir's Theological Seminary during the Academic Convocation on 8 November 2014.

- Hieromonk Kirill (Zinkovskiy), Candidate of Technical Sciences, Candidate of Theology, a doctoral student of St Cyril and Methodius Theological Institute for Post-Graduate Studies, a cleric of the Church of the Kazan Icon of the Mother of God in the village of Vyritsa, St Petersburg Metropolia.*
Sacramental and Anthropological Aspect of Teaching on Matter in Corpus Areopagiticum.....81
Synopsis: The article refutes the opinion, wide-spread in the scholarly theological milieu, regarding extreme symbolism of Corpus Areopagiticum's sacramental theology. Analysis of the original texts shows that tangible objects, such as human body, Eucharistic gifts, chrism, water, used in the sacraments of the Church, are not mere symbols of objects of the invisible world, but are being consecrated and impart God's grace.
Keywords: matter, creation, sacraments, symbols (tokens), grace, consecration.

- Hieromonk Methody (Zinkovskiy), Candidate of Technical Sciences, Candidate of Theology, a doctoral student of St Cyril and Methodius Theological Institute for Post-Graduate Studies, a cleric of the Church of the Kazan Icon of the Mother of God in the village of Vyritsa, St Petersburg Metropolia.*
Dialectic Structure of Human Personality Traits.....107
Synopsis: The article describes the traits of human personality, viewed as the reflection of the Divine Personhood.
Keywords: personality, nature, united ontology, complementary, personality traits, Holy Trinity.

- Brian E. Daley, PhD, Professor of Theology at the University of Notre Dame, USA.*
The Dawn of the Final Conflict: Latin Eschatology in the Great Persecution.....119

Synopsis: Translated by Ye.S. Polyakova and N.A. Khandoga from: Daley B.E., prof. The Hope of the Early Church: a Handbook of Patristic Eschatology. 2-ed. Cambridge, 1993. Chapter 6: The Dawn of the Final Conflict: Latin Eschatology in the Great Persecution (303-313). P. 65-8; 238-9.

Keywords: St Victorinus of Poetovio, Millennium Kingdom, Last Judgment, righteous man, sinner.

Vadim Popov, Master of Divinity, second-year post-graduate student of the Moscow Theological Academy, professor of Russian Patrology at the Pererva Theological Seminary, a staff member of the joint secretariat of the Moscow South-Eastern suffragan-
cy, the suffragan-
cy of the new territories of Moscow, and of the deanery of Stavropegic parishes and Patriarchal Metochions in the Moscow Region.

Main Aspects of St Ignatius (Brianchaninov)'s

Teaching on Prayer.....134

Synopsis: Developing in his works the teaching on prayer, St Ignatius (Brianchaninov) focused on the following main aspects of the prayer of the heart: what the essence of prayer is, how to achieve it, and what is the right way to pray in order to avoid spiritual deception. St Ignatius' classification of prayers is based on the stages of grace, since almost every prayer has aspects of repentance, thanksgiving, supplication, and glorification. St Ignatius says that prayer is obligatory for a human being due to our fallen nature: having fallen away from God and lost the bliss, we are now turning to prayer, trying to find what we have lost.

Keywords: teaching on prayer, Russian patrology, St Ignatius (Brianchaninov), stages of prayer, spiritual deception, Jesus Prayer.

Kirill Vorobyov, a master's student of the Moscow Theological Academy.

Old Testament Lenten Proverbs and Catechization

Process in the Early Church.....155

Synopsis: The article examines the relation between the Old Testament Lenten proverbs and catechumenate in the Early Church.

Key words: Lent, proverbs, catechumenate, catechization, baptism, lectionary, Holy Scripture, divine service.

CHURCH HISTORY

Hieromonk Sergiy (Barabanov), rector of the Church of the Saviour in Yaroslavl, Russia.

Mariology of Pope Pius IX (To the 160th Anniversary of the Dogma of the Immaculate Conception).....171

Synopsis: The article focuses on the mariological dogma of the Roman Catholic Church, which not only initiated the controversial reforms of Pope Pius IX, but also led to the dogmatization of the Catholic teaching on the primacy of Roman pontiffs in the issues of faith and morals. The article also dwells upon Pope Pius IX's personal involvement in the process and the Marian apparitions in Lourdes, viewed by the Vatican as an apology of this dogmatic novelty.

Keywords: Virgin Mary, Most Holy Mother of God, dogma, Immaculate Conception, Pope of Rome, Roman Catholic Church, Mariology, Pius IX, Catholicism, papacy, Pope's Magisterium, criticism of Catholicism, dogmatic reforms, Lourdes, Russian theological thought.

Varvara Kashirina, Doctor of Philology, member of the Academic and Editorial Board for Publishing Works by St Theophan the Recluse (Moscow).

Pre-Revolutionary Works about St Theophan the Recluse by Students of Moscow Theological Academy.....184

Synopsis: St Theophan the Recluse (1815–1894) was one of the most prominent theologians and spiritual writers of the 19th century. The article examines the candidate's and master's theses written by students of the Moscow Theological Academy in the pre-revolutionary period. The students' theses were devoted to various aspects of St Theophan's spiritual heritage: homiletic theology, exegetics, moral and comparative theology. Among the reviewers were well-known Academy professors, such as Bishop Feodor (Pozdeevsky), Archimandrite Hilarion (Troitsky), and Vladimir Strakhov.

Keywords: St Theophan the Recluse, Moscow Theological Academy, Bishop Feodor (Pozdeevsky), Archimandrite Hilarion (Troitsky).

Alexey Polyakov, Candidate of Sciences (History), Assistant Director of the Kirov branch of the Russian Academy of National Economy and Public Administration under the President of the Russian Federation (Kirov, Russia).

Reception of "Victorian" Opposition and Apology for the Declaration of July 16/29, 1927, according to documents of State Archive of Kirov Region.....211

Synopsis: The article describes to what criticism the opposition led by Bishop Victor (Ostrovidov) was subjected and tells about the apology for the church policy of Metropolitan Sergius (Stragorodsky).

Keywords: Declaration of 1927, "Victorian Movement" in the Russian Orthodox Church, Bishop Victor (Ostrovidov), Metropolitan Sergius (Stragorodsky), Bishop Nicephorus (Efimov).

ARCHIVE

Rev. Dimitry Ageyev, a cleric of the Church of the 'Joy to All the Afflicted' Icon of the Mother of God in Bolshaya Ordynka Street, Moscow.

On the Publication of Memoirs by Sergei Bolshakov.....227

Sergei Bolshakov

Abode of Ss Sergius and Herman of Valaamo in Villemoisson near Paris.....230

Synopsis: The memoirs about the abode of Ss Sergius and Herman of Valaamo, located near Paris, consisted of several typewritten pages with drawings, printed on a rotary stencil duplicator. The author's text has been left unchanged. Comments and data about the people mentioned in the memoirs were made by Rev. Dimitry Ageyev.

Keywords: Church, Russia, abode, monastery, war, brotherhood, Moscow Patriarchate, Patriarch, Exarchate, revolution, Villemoisson, emigration, France.

Формат 60х90/16. Тираж 1000 экз.

Отпечатано в типографии "Буки Веди"

115093, г. Москва, Партийный переулок, д. 1, корп 58.

Тел./факс: + 7 495 926 63 96, e-mail: Info@bukivedi.com

www.bukivedi.com