

*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 философских наук

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

Члены редакционной коллегии:

протоиерей Николай Балашов, доктор богословия

архимандрит Филарет (Булеков), кандидат богословия

протоиерей Сергей Звонарев, кандидат богословия

протоиерей Игорь Якимчук, кандидат богословия

священник Димитрий Сафонов, кандидат богословия,
кандидат исторических наук

священник Алексей Дикарев, доктор миссиологии, кандидат
богословия

священник Димитрий Агеев

иеромонах Стефан (Игумнов)

диакон Феодор Шульга

Ответственный секретарь: А. А. Макарова

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Патриарх Московский и всея Руси Кирилл.</i> Совершать дело Божие.....	5
---	---

БОГОСЛОВИЕ

<i>Митрополит Волоколамский Иларион.</i> Теология как воспитательный ресурс.....	29
---	----

<i>Священник Михаил Красильников.</i> Экклезиология единства первоначальной Церкви как ответ секулярному миру.....	40
--	----

<i>В. В. Ершов.</i> Зло в свете христианской традиции: антропологический аспект.....	58
--	----

<i>Протоиерей Дионисий Толстов.</i> Об избавлении от первородного греха в таинстве святого крещения.....	69
--	----

<i>Игумен Трифон (Михайловский).</i> Влияние мировоззренческих идей на результаты исследования религиозно-философских основ китайских психофизических практик.....	79
---	----

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

Е. Г. Малюта.

«Негативные» чудеса святителя Григория Турского
в контексте вопроса об авторском замысле корпуса
Libri miraculorum (на примере книг De gloria martyrum
и De Gloria confessorum).....113

Е. В. Никольский.

Деятельность первопечатника Ивана Федорова:
становление типографского искусства
и духовно-просветительское служение.....137

CONTENTS.....217

Патриарх Московский и всея Руси Кирилл

СОВЕРШАТЬ ДЕЛО БОЖИЕ*

Дорогие владыки, отцы и матушки игумении, братья и сестры!

Очень рад видеть всех вас сегодня лицом к лицу, так, как это было многие годы и, надеюсь, будет впредь. Прошрое епархиальное собрание проходило в дистанционном формате и, при понимании того, что это было необходимо по обстоятельствам времени, я бы не хотел повторить этот опыт. Мне дорого наше живое общение, возможность выслушать ваши вопросы, поразмышлять вместе с вами о церковной жизни Первопрестольного града. К сожалению, ради соблюдения санитарных ограничений, а именно так называемого социального дистанцирования, сегодня очно присутствует только часть клира Москвы: Преосвященные викарии и отцы благочинные, наместники и игумении ставропигиальных обителей, руководители епархиальных отделов и комиссий, а также настоятели приходов и

* Доклад Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла на епархиальном собрании г. Москвы 22 декабря 2021 года. Печатается с небольшими сокращениями.

подворий Московской епархии. Другие клирики Москвы имеют возможность участвовать в епархиальном собрании посредством его прямой трансляции на официальном сайте Русской Православной Церкви.

Размышляя над нынешней ситуацией, над тем, как страна и Церковь длительное время живут в условиях разного рода ограничений, мы понимаем, что до конца привыкнуть к жизни в режиме чрезвычайных обстоятельств невозможно. Поэтому мы, конечно, продолжаем надеяться на то, что в ближней или в средней перспективе большинство ограничений будет снято. Да, профилактические меры всё еще применяются, в том числе в храмах. Вполне понимаю, что некоторые из них могут быть неприятны, как, например, длительное ношение масок. Призываю всех еще потерпеть ради сохранения возможности участия всех нас в богослужении и в первую очередь в Божественной Евхаристии — самом ценном даре Господа Своей Церкви. Упомянутые меры являются временными, и я надеюсь, что в обозримом будущем мы сможем от них отказаться, тем более что к настоящему времени как специалисты, так и рядовые граждане уже хорошо информированы о способах передачи и последствиях коронавирусной инфекции и о разумных и достаточных мерах предосторожности. Накоплен значительный опыт лечения заболевших. Очевидно, что благодаря этому ограничения, введенные осенью этого года государственной властью, были намного более гибкими, чем это было в самом начале эпидемии, и это несмотря на то, что число выявленных заражений было гораздо выше в последние месяцы, чем весной 2020 года. Гибкий подход к определению необходимых профилактических мер будет применяться и нами в наших внутренних решениях по этому поводу.

Так или иначе, даже если произойдет возвращение к большей части привычных внешних обстоятельств жизни, мы понимаем: мир за прошедшие два года изме-

нился столь существенно и подчас столь стремительно, что можно говорить о «смене эпох». Как я уже говорил на прошлом епархиальном собрании, грядущему Архиерейскому Собору предстоит подробно обсудить эти изменения, дать им всестороннюю и глубокую богословскую и пастырскую оценку. По причине обострения этой осенью эпидемической обстановки Священный Синод принял решение перенести сроки Архиерейского Собора с изначально запланированных в ноябре. Богу содействующу, Собор состоится весной наступающего года.

Сегодня еще раз хочу поблагодарить всех клириков, монастырских и приходских тружеников, несущих свое служение в нынешних непростых условиях. Отдельную благодарность выражаю духовенству, трудящемуся там, где ведется небезопасная борьба за жизнь заболевших, там, где люди лишены возможности находить утешение в общении с родными и близкими — в так называемых больничных красных зонах. Да вознаградит Господь и врачей, медицинских работников и добровольцев за их самоотверженный труд.

Призываю всех с осторожным вниманием следить за своим здоровьем, прислушиваться к рекомендациям специалистов. Знаю, что многих волнует тема вакцинации от коронавирусной инфекции и что в среде духовенства и мирян, точно так же, как и во всем обществе, есть разногласия по этому поводу. Кто-то считает, что вакцинация должна быть обязательной для всех, кто-то — что она должна быть полностью добровольной. Кто-то и вовсе считает ее ненужной или даже неприемлемой. В мае этого года в Москве силами секретариата Межсоборного Присутствия было организовано обсуждение данной темы с привлечением компетентных специалистов. По итогам этой встречи была сформулирована достаточно взвешенная позиция. С одной стороны, было вновь подчеркнуто, что «Русская Православная Церковь последовательно придерживается принципов защиты свободы выбора

человека в использовании или неиспользовании новых и быстро развивающихся технологий, в том числе в сфере медицины». В то же время участники встречи напомнили, что «исторический опыт Русской Православной Церкви знает примеры активного участия священнослужителей в распространении практики вакцинации», благодаря которой многие известные в прошлом эпидемии сошли на нет.

Как вам известно, сам я вакцинировался еще в прошлом году на основании рекомендации врачей. При этом убежден, что вакцинироваться или нет — это вовсе не вероучительный вопрос. Это вопрос сугубо медицинский, дело личного выбора и ответственности человека, его жизненного опыта. В связи с этим совершенно недопустимым является злоупотребление пастырской властью по этому и подобным вопросам. И уж тем более вакцинацию никак нельзя рассматривать как признак апостасии. Даже если весь мир станет ареной сегрегации по иммунному признаку, Церковь должна оставаться свободной от такой сегрегации и принимать всех стремящихся ко Христу людей.

При этом грехом лжи следует назвать как намеренное недостаточное и недостоверное информирование людей об эффектах вакцин, так и распространение непроверенных слухов и мифов относительно последствий вакцинации.

С темой вакцинации в настоящее время тесно связан вопрос о присвоении гражданам электронных сертификатов о прохождении медицинской процедуры, о состоянии здоровья — так называемом иммунном статусе с использованием QR-кодов. Оставляя за скобками весьма важные темы сохранения медицинской тайны, а также высокого риска утечек данных, следует отметить, что проблема представляется куда более широкой. И мы видим, что она тревожит огромное число людей.

Священный Синод в своем прошлогоднем послании

25 августа с обеспокоенностью отметил: «Использование цифровых идентификаторов, автоматизированное принятие решений, могущих повлечь поражение людей и целых сообществ в правах, широкий сбор личных данных, в том числе сведений о здоровье, а также обработка этих данных — всё это требует контроля со стороны общества, в том числе со стороны Церкви как общественного института».

Выраженная Священным Синодом озабоченность в полной мере сохраняется и сегодня. О возможных рисках, связанных с цифровизацией, Церковь неоднократно предупреждала и ранее, в частности, предупреждения содержатся в решениях Архиерейского Собора 2013 года. Нарастающий по охвату и объему сбор сведений о частной жизни человека, в том числе о его здоровье, а также накопление и обработка соответствующих данных открывает возможность невиданного прежде контроля за жизнью людей — за их перемещениями, покупками, предпочтениями, даже за содержанием их общения. А ведь возможность контроля — это и возможность ограничений деятельности человека практически по любому произвольно избираемому признаку и даже принуждения к тому, что человек не признает необходимым либо считает бесчестным или греховным. Мы видим, что в праве и политической практике многих стран мира сегодня стали приниматься в качестве обязательных идеи и представления, прямо противоречащие Божией правде — библейскому учению о человеке, его достоинстве, о его взаимоотношениях с другими людьми. Несложно предвидеть, что нелояльность таким идеям очень скоро в целом ряде стран может повлечь за собой соответствующую реакцию неумолимого аппарата принуждения, оснащенного могуществом цифровых технологий. Милостью Божией в нынешнее время в России важность сохранения и защиты традиционных религиозных и нравственных ценностей подчеркивается на самом высоком уровне государствен-

ной власти, и мы твердо надеемся, что такое положение будет сохраняться и далее. Однако многие люди в нашей стране обеспокоены самим риском того, что использование технологии, однажды узаконенное в качестве временной меры и в исключительных обстоятельствах, впоследствии может быть возобновлено, существенно расширено и приведет к ограничению основных прав и свобод, а также к вмешательству в частную и личную жизнь людей. Люди обеспокоены введением механизма «разрешительного» порядка предоставления таких прав и возможностей, которые ранее никем не подвергались сомнению и были общедоступными. Фактически возникает простой и, что важно, внесудебный механизм отлучения человека от базовых прав — таких, например, как свобода передвижения или нахождения в общественных местах, пока данный человек не выполнит условия выдачи QR-кода. Другими словами, вопрос не в связи между вакцинацией и QR-кодами, а в том, как эта система может быть использована в будущем.

Пользуясь случаем, с удовлетворением отмечу, что по итогам первого чтения на прошлой неделе законопроекта, касающегося использования в общественных местах QR-кодов, выдаваемых в связи с вакцинацией от коронавирусной инфекции, было предложено исключение для посещения храмов (наряду с другими жизненно необходимыми для людей местами). Конечно, было бы совершенно немыслимо, чтобы для входа в храм от прихожанина требовалось предъявление QR-кода или какого-либо иного гражданского разрешительного документа.

Но, как я уже сказал, вопрос носит намного более широкий характер. Мне уже довелось говорить на тему рисков цифровизации с высокой трибуны Государственной Думы Российской Федерации в ходе парламентских чтений в мае нынешнего года. Мы твердо надеемся, что государственная власть, в первую очередь ее законодательные органы прислушаются к мнению людей, обеспо-

коенных изменениями, которые могут произойти в жизни общества вследствие всё нарастающей цифровизации. Важно помнить, что любые технологии только тогда могут приносить пользу, когда они подконтрольны человеку, а не когда человеческая жизнь ставится в зависимость от обезличенной технологии. Более того, использование инструментов, могущих затронуть личную жизнь и свободу каждого человека, должно проистекать из общественного консенсуса и контролироваться обществом.

При этом должен сказать, что неуместными и греховными являются рассуждения о вакцинации или о присвоении в связи с ней QR-кода как о будто бы «печати антихриста». Грехом является и сеяние паники. Такие рассуждения уводят людей от понимания того, что поражение антихристу состоит в отказе от верности Господу в своих делах, словах, в отказе от пребывания в Церкви, а пресловутая «печать» является лишь внешним знаком, видимым выражением совершившейся апостасии, от которой будем твердо хранить себя в любви ко Христу.

Обзор деятельности Патриарха в 2021 году

Распространение коронавирусной инфекции, продолжившееся в истекающем году, как и в прошлом, не могло не наложить определенные ограничения на мою деятельность. Число совершенных мною в этом году богослужений составит 113. Среди этих богослужений — два великих и одно малое освящения храмов, совершенных мною в других епархиях. В уходящем году я совершил 6 визитов в 5 епархий, в то время как в 2020 году такой визит был лишь один. Поскольку посещение епархии или прихода Патриархом с совершением богослужений влечет за собой большое скопление людей, причем в условиях, когда соблюдение санитарной дистанции явно затруднительно, сегодня было бы неразумно и немилосердно увеличивать количество таких богослужений.

Сокращение количества богослужений, совершаемых при стечении богомольцев, привело к увеличению числа богослужений, совершаемых мною в храме святого благоверного князя Александра Невского в одноименном скиту, ставшем местом моего постоянного пребывания. Скорблю об отсутствии личных встреч с духовенством, монашествующими и мирянами епархий, московских обителей и приходов. С надеждой также ожидаю возможности вновь осуществлять визиты в епархии и особенно — посещать московские приходы.

Очень важным был для меня визит в Казанскую епархию, где 21 июля 2021 года, в праздник явления иконы Пресвятой Богородицы во граде Казани, я совершил великое освящение воссозданного собора Казанской иконы Божией Матери Казанского Богородицкого мужского монастыря, а затем возглавил Божественную литургию в новоосвященном храме. Памятными стали также богослужения и мероприятия, посвященные 800-летию со дня рождения святого благоверного великого князя Александра Невского: освящение 11 сентября на берегу Чудского озера мемориального комплекса «Князь Александр Невский с дружиной» и церемония его открытия с участием Президента России Владимира Владимировича Путина; торжества 12 сентября в Александро-Невской Лавре и на площади Александра Невского в Санкт-Петербурге; великое освящение 19 сентября Александро-Невского собора в Волгограде.

В условиях упомянутых ограничений по посещению епархий и приходов большинство встреч с иерархами нашей Церкви, с государственными, общественными и религиозными деятелями проходило в Москве — очно или с использованием современных средств видеосвязи.

Традиционно на протяжении года я несколько раз встречался с Президентом России Владимиром Владимировичем Путиным, а также обсуждал с ним текущие вопросы по телефону. 21 апреля я присутствовал на оглаше-

нии Президентом Послания к Федеральному Собранию; 12 июня, в День России, совместно с главой государства посетил выставку в Третьяковской галерее, посвященную 800-летию Александра Невского, а 11 сентября, как я уже упомянул, принял участие в церемонии открытия памятника на берегу Чудского озера.

В прошлом месяце, в связи с моим юбилеем, в Кремле мне был вручен Президентом высший государственный орден России — Андрея Первозванного. Убежден, что высокая оценка руководства страны деятельности Патриарха является государственным признанием места Церкви в современной жизни и имеет отношение и ко всем иерархам, клирикам, монашествующим и верным чадам церковным, разделяющим со мной своими молитвами и неленистыми трудами высокое и ответственное Предстоятельское служение.

В истекшем году, как и в предыдущие, я неоднократно встречался с главами регионов России и с епархиальными архиереями, в том числе провел отдельную встречу со всем епископатом Молдовы. Кроме того, состоялась весьма плодотворная видеоконференция с архиереями Дальневосточного федерального округа России. Памятной и обогащающей стала для меня беседа со священниками, несущими служение в «красных зонах» больниц в разных регионах России. Несмотря на то, что коммуникация через видео-конференц-связь является далеко не совершенной формой общения и имеет много изъянов, должен заметить, что использование удаленных форм работы, с учетом географических условий нашей Церкви, позволяет укрепить как связи епархий с Предстоятелем, так и оперативное взаимодействие между епархиями.

Среди важных очных мероприятий, в которых я принял участие, назову: пленарное заседание IX Парламентских встреч в Государственной Думе Федерального Собрания Российской Федерации 18 мая; Пленум Межсоборного Присутствия с 26 по 28 мая; двусторонние и

совместную встречу в Москве с Верховным Патриархом и Католикосом всех армян Гарегином II и с председателем Управления мусульман Кавказа шейх-уль-исламом Аллахшукюром Пашазаде 12 и 13 октября.

В 2021 году под моим председательством прошло четыре заседания Священного Синода, между которыми ряд срочных решений принимался членами Священного Синода путем переписки. Состоялись три заседания Высшего Церковного Совета. Ожидается, что в текущем году пройдет еще одно заседание Священного Синода и одно совместное заседание Священного Синода и Высшего Церковного Совета.

Среди прочих определений Священный Синод принял важное решение для Москвы и Московской области. До апреля этого года Московская епархия включала в себя Москву и Московскую область. Правящим архиереем всей этой громадной епархии был Патриарх. При этом городской частью епархии Патриарх управлял непосредственно сам при помощи викариев, а областной частью — через Патриаршего заместителя Московской епархии, действовавшего на правах епархиального архиерея. Часто можно было даже слышать такое не соответствующее уставу именованию как «Московская городская епархия» и «Московская областная епархия», хотя на самом деле епархия одна. Упомянутая система управления восходит еще к установлениям Собора 1917–1918 годов, который определил, что «Патриаршую область составляют град Москва и вся Московская епархия, а также ставропигиальные монастыри Российской Церкви. Для облегчения Патриарха в его попечениях об общецерковных делах патриаршею областью управляет, по указаниям Патриарха, Патриарший заместитель, с титулом Архиепископа Коломенского и Можайского» (вскоре после Собора титул был изменен на «Крутицкий»). В советское время и в последние годы такая система управления фактически привела к тому, что в Московской области два архиерея имели права епархи-

альных — Патриарх и митрополит Крутицкий, что стало очевидной канонической коллизией. Чтобы уйти от нее и ради улучшения системы управления сотнями областных приходов было принято решение выделить из Московской епархии пять новых епархий Московской области, объединив их в митрополию. Таким образом с апреля этого года Московская епархия — это город Москва (и просил бы более не употреблять неправильное выражение «Московская городская епархия»), а Патриарх является епархиальным архиереем только города Москвы. При этом Патриарх является также митрополитом Московской области, а митрополит Крутицкий и Коломенский помогает ему в управлении митрополией как Патриарший наместник таковой, будучи при этом также епархиальным архиереем Коломенской епархии. Истекшие несколько месяцев показали, что все эти преобразования уже служат пользе церковной жизни в Московской области — архиереи стали более доступными для общения с духовенством и мирянами, получили возможность реального участия в жизни приходов. Этим преобразованием завершилась реформа церковного управления на территории России. До сегодняшнего дня я избегал или максимально ограничивал употребление слова «реформа» применительно к церковной жизни, памятуя о том, что появление церковных расколов в нашей Церкви всегда было связано с некими реформаторскими деяниями. Но совершенно очевидно, что предпринятые преобразования, о которых идет речь, лишены протестного потенциала, потому что имеют обоснование в истории Православия и несомненно воспринимаются как благо всеми, кого касаются.

Среди прочих решений Священного Синода также обращу ваше внимание на установление 30 октября, в государственный День памяти жертв политических репрессий, ежегодного поминовения всех православных христиан, безвинно богоборцами убиенных или безвинно пребывавших в заключении. Мы уже многие годы чтим

память новомучеников и исповедников Церкви Русской. При этом мы отдаем дань памяти и всем людям, безвинно убиенным или умершим без вины в тюрьмах и лагерях, по каким бы причинам им ни выносился несправедливый приговор: по политическим, сословным и прочим. А о тех из них, которые принадлежали Православной Церкви, Священный Синод определил совершать особые заупокойные богослужения. Прошу вас, владыки и отцы, неукоснительно совершать это поминовение ежегодно 30 октября, сопровождая поминальные богослужения подобающими словами проповеди, напоминая о трагедии нашего народа, но и без политизации этой памяти.

Наконец, упомяну о том, что Священный Синод избрал новым архиереем Владикавказской епархии многолетнего клирика нашей епархии, насельника Свято-Троицкой Сергиевой Лавры архимандрита Герасима, затем служившего в Японии, а последний год — в Москве. В праздник Покрова совместно с другими архипастырями я совершил его хиротонию. Всего сегодня в Русской Православной Церкви 389 архиереев и 319 епархий.

О поддержании высокого уровня пастырского служения столичных священнослужителей

Прежде чем поделиться своими размышлениями на эту тему, хотел бы рассказать остораживающих результатах исследования, которое мы провели летом и осенью этого года в 22 приходах с разными характеристиками: это центральные храмы и храмы из густонаселенных окраинных районов, храмы с большой и малой площадью. Исследование показало, что по сравнению с 2019 годом число прихожан, снизившееся в 2020 году в среднем на 30%, осталось в 2021 году на этом же невысоком уровне, а в летние месяцы их число и еще уменьшилось.

У этого явления есть разные причины, в числе которых — и выросшая, к сожалению, смертность, и опасения

за здоровье, и соблюдение санитарной дистанции, и переезд целых семей из Москвы в пригород, и известные всем ограничения для людей старшего возраста, и, как ни прискорбно, утрата доброго навыка ходить на богослужения.

В связи с этим мы должны в полной мере осознать, что такая ситуация накладывает на каждого из нас тем большую пастырскую ответственность за каждого приходящего в храм. В упомянутых условиях пастыри призваны быть особенно внимательны к себе и своему облику, должны опасаться оттолкнуть брата или сестру во Христе равнодушием, надменностью и невнимательным отношением к порученному делу и к приходящим в церковное собрание людям.

Священник призван соблюдать присущее сану достоинство как в храме и в быту, так и в Интернете, должен быть в буквальном смысле слова безупречным — образцом для верных в слове, в образе жизни, в вере, в чистоте (ср. 1 Тим. 4:12).

Столичные клирики находятся на особом положении, и мне хорошо известно, что подавляющее большинство из вас, дорогие отцы, с честью и достоинством трудятся в винограднике Христовом. Содержательные, тщательно подготовленные проповеди, качество которых существенно возросло за последние годы, готовность приумножать свои знания, благоговейное совершение богослужений, стремление делать всё для облегчения понимания службы Божией людьми — всё это должно быть характерными чертами московского священнослужителя. Во-первых, Первопрестольный град уже в силу своего столичного статуса должен быть образцом устройства церковной жизни в епархиях. Во-вторых, стремительные изменения уклада жизни современного общества в Москве происходят опережающими темпами, и с вызовами, перед лицом которых сегодня стоят московские клирики, через какое-то времени встретятся служители Церкви в других регионах. В числе таких вызовов — присутствие в нашем

городе большого количества иностранных граждан, так называемых гастарбайтеров, в большинстве своем выросших в рамках иной религии и иной культуры.

В связи с этими и иными обстоятельствами, связанными с пастырским служением в Москве, к вступающим в клир Первопрестольного града предъявляются высокие требования. В конце прошлого года мною по представлению епархиального совета были утверждены указания относительно порядка рассмотрения прошений священнослужителей об их принятии в столичный клир, уточнено и дополнено положение о подготовке ставленников, регламентирована очень важная и ответственная деятельность экзаменационной комиссии. Не так давно Священным Синодом был утвержден новый порядок распределения выпускников духовных школ московского региона.

Все это делается для того, чтобы, во-первых, перемещение клириков в Москву совершалось только в случае действительно серьезной необходимости и не обескровливало церковную жизнь в иных епархиях, где люди так же, как и в Москве, нуждаются в пастырском окормлении, а во-вторых — затем, чтобы принимаемые в братство столичного духовенства клирики были достойны своих собратьев, имели высокий образовательный и культурный уровень, содействовали развитию, а не умножению проблем церковной жизни Москвы.

Очевидно, что высокие требования относятся не только к кандидатам в клир, но и к действующим священнослужителям. Особенно это касается образовательного уровня духовенства.

В 2020 году на базе Перервинской духовной семинарии возобновились курсы повышения квалификации клириков нашего града. Руководителем курсов повышения квалификации и Центра образования духовенства назначен ректор Перервинской духовной семинарии иеромонах Аполлинарий (Панин). Прошедший год стал

десятым годом работы курсов. С этого момента на курсах прошли подготовку 5 групп клириков, занимавшихся по 12 предметам. Всего за данный период повысили свою квалификацию 190 священнослужителей Московской епархии. В 2020–2021 учебном году в связи с эпидемической ситуацией Центр образования духовенства стал реализовывать образовательные программы в дистанционном формате, что позволило в меньшей степени «отрывать» слушателей курсов от богослужебной жизни приходов. В том числе благодаря этому удалось достичь наибольшего за время существования курсов показателя по количеству прошедшего обучение духовенства — 157 клириков.

Повышение квалификации священнослужителей — дело, не имеющее аналогий не только в истории Русской Церкви, но и в истории всей семьи Поместных Православных Церквей. Убежден в том, что потребность в открытии таких курсов во всех епархиях, где это возможно, давно назрела. Пастырь и по смыслу самого слова, и по внутреннему наполнению своего служения есть тот, кто шествует сам и ведет за собой народ Божий к Господу Иисусу. Безусловно, лучшим способом такого христианского церковного лидерства является личное благочестие и стремление к осуществлению идеалов Евангелия в своей жизни. Но поскольку все мы находимся только на пути к этому, то и уровень образованности, компетентности, способности отвечать на вызовы времени каждого конкретного священнослужителя является чрезвычайно важным во всякую эпоху и в наше непростое время в особенности. Знания, полученные когда-то в духовных учебных заведениях, у некоторых священнослужителей и ранее не всегда отличались достаточно высоким уровнем. Я могу вполне обоснованно судить об этом на основании регулярных докладов Учебного комитета. У других же клириков за текущими хозяйственными и административными заботами некогда полученные знания и навыки

могли подзабыться за годы, прошедшие после получения образования. Кроме того, буквально каждый год нашей жизни приносит прежде невиданные вызовы, о которых и помыслить не могли преподаватели и студенты духовных школ десять-пятнадцать лет назад. А ведь очень многие из этих вызовов требуют современного пастырского ответа!

Каждый клирик города Москвы должен знать, что постоянная работа над самообразованием, вдумчивое чтение, размышление над Священным Писанием и святоотеческим наследием, сознательное и деятельное участие в процессе переподготовки и повышения квалификации, который будет осуществляться в различных формах, — это часть его обязанностей. Уверяю вас: прилежное отношение к качеству своих знаний, сочетаемое с ревностным служением, будет замечено Священноначалием. Мне известно, что большинство священнослужителей охотно идут на курсы повышения квалификации, с достаточным успехом осваивают предлагаемые там дисциплины, живо участвуют в семинарах и практических занятиях.

Возвращаясь к теме заботы о приходящих в храмы людях и пастырскому вниманию к ним, призываю вас, Преосвященные владыки и дорогие отцы, освежить в своей памяти все те практические рекомендации, которые мы с вами подробно обсуждали на прошлых епархиальных собраниях и которые становятся сегодня еще более актуальными. Речь, в частности, идет об организации дежурств катехизаторов-консультантов в храмах, распространения просветительских листовок на самые востребованные темы (к примеру, о крещении, отпевании; о значении святой воды и тому подобные), относительно раздачи текстов праздничных канонов или полных праздничных служб с параллельным переводом на русский язык, об использовании аудиооборудования в храмах, о необходимости обращать усиленное внимание на четкость произношения богослужебных текстов

клириками и чтецами, о внятном и благозвучном пении церковных хоров.

Следует заботиться и о том, чтобы приходское расписание было удобным для молящихся. Наша традиция предусматривает участие мирян в богослужениях суточного круга накануне причащения Святых Христовых Таин, но не всегда занятый на работе человек имеет возможность присутствовать в храме и вечером, и утром, особенно в будни. Если некто был занят на своей работе или был обременен неотменимыми семейными попечениями, а не предпочел посещению вечернего богослужения развлечения, то это не может стать препятствием для причащения Святых Христовых Таин. Не вижу ничего худого в том, чтобы, например, там, где это сочтет полезным настоятель, в седмичные дни Литургия предварялась совершением утрени, как это делается в Успенском Патриаршем соборе Московского Кремля и в ряде приходских храмов Москвы. Не следует и неоправданно затягивать богослужение, равно как и допускать раздражающую многих прихожан спешку. Богослужение всегда, и в праздники, и в будни, следует совершать благоговейно. Ничто не должно омрачать его красоту.

Будем всегда помнить о нашей ответственности за всех приходящих в храмы и монастыри, чтобы помолиться, получить утешение, оторваться от ежедневных будничных забот и посвятить свое время общению с Господом и Спасителем.

О пастырской работе с подростками

Отдельное и особенное внимание требуется обратить на пастырскую заботу о детях, вступивших в пору взросления. Прошлогоднее епархиальное собрание определило одной из тем викариатских пастырских конференций следующую: «Пастырская коммуникация с подростками». По итогам этих конференций предложу

Вам некоторые свои мысли.

Подростковый возраст — один из самых сложных периодов в жизни молодого человека. В это время подросток переживает серьезные изменения, причем не только в области физиологии; перестраивается его душевное и духовное мировосприятие — он переходит от детской модели поведения ко взрослой. Порой приходится встречаться с мнением, в том числе среди пастырей, что именно вопросы взросления в телесном смысле и взаимоотношения с противоположным полом занимают центральное место в так называемом подростковом кризисе. Между тем не менее важными являются острые и, подчас кажущиеся молодым людям неразрешимыми, вопросы справедливости, взаимоотношений со сверстниками, обретения самостоятельности от родителей, учебы, выбора будущей профессии или рода занятий, даже финансовые проблемы. Упомянутые обстоятельства оказывают существенное влияние на все стороны жизни подростка, в том числе и на его отношение к Церкви. В частности, с болью в сердце мы наблюдаем охлаждение веры или даже уход подростка за церковную ограду, несмотря на предшествующий положительный церковный опыт. Именно в этом возрасте подростку необходимо пережить опыт самостоятельного сознательного осмысления своей веры, обрести новые убедительные свидетельства ее истинности. Далеко не всегда этот кризис роста проходит быстро, иногда его завершения приходится терпеливо ожидать многие годы и наступает оно во взрослом возрасте.

В период, когда прежние жизненные ориентиры переосмысляются, необходимо дать молодым людям то, в чем они нуждаются больше всего в данный момент: опору, поддержку, понимание, доверие, безусловную любовь без навязчивости и без снисходительного высокомерия. Пастырь и приходская община должны являть любовь ко всем в нее приходящим, в том числе и к подростку, ибо «по тому узнают все, что вы Мои ученики, если будете

иметь любовь между собою» (Ин. 13:35).

Взрослеющие молодые люди обычно стремятся к свободе в своих действиях, к самостоятельности в принятии решений и требуют к себе уважительного отношения. Должен сказать, что это требование вполне закономерное и обоснованное, а потому именно в этом возрасте с ними уже следует говорить как со взрослыми, проявляя внимательность и осторожность. Фальшь, неверно выбранная интонация могут породить протест и даже отторжение. Современный подросток нередко болезненно реагирует на порицание. Не всегда ему хватает терпения и готовности прилагать усилие и работать над собой. «Волшебные» психологические марафоны и подобные им мероприятия становятся более привлекательными и интересными. Поэтому Церковь должна стать местом, где с подростками будут разговаривать искренне, без какого-либо формализма, без излишней назидательности, с уважением, с предельной чуткостью. В этом возрасте такое общение становится крайне важным, особенно в ответственные периоды их жизни — во время различного рода соревнований, отчетных концертов, экзаменов, в дни глубоко переживаемых личных событий. Призываю вас, дорогие отцы, не тяготиться таким общением с подростками, даже если оно бывает сопряжено с неприятием вашей позиции, с проявлением неблагодарности или просто представляется скучным и утомительным. В такие моменты полезно честно и беспристрастно вспоминать себя в том же возрасте. Даже если наше взросление с высоты прожитых лет кажется нам простым и безоблачным, будем терпеливы и снисходительны к чадам, по апостольскому слову: «Отцы, не раздражайте своих чад, чтобы они не унывали» (Кол. 3:21).

Не следует забывать и о личном примере, ибо детям свойственно заимствовать образ жизни старших. Никакие увещания подростку отказаться от электронного устройства и выйти в реальный мир не будут иметь успеха,

если начинающие взрослеть дети будут видеть собственного отца погруженным целыми вечерами в смартфон или планшет. Едва ли подросток сам возгорится благоговением к богослужению, если увидит небрежное и неблаготворное поведение священнослужителя во время службы. Такие примеры, к сожалению, не являются единичными.

Следует иметь в виду еще одно соображение. Сложности характера подростка бывают обусловлены взаимоотношениями между родителями. Период «бури и натиска» для подростка можно сделать менее опасным, если вовремя деликатно обратиться к его родителям и осторожно призвать их задуматься об образе жизни, об отношениях друг с другом, о мире в семье. Далеко не всегда священник обладает такой возможностью и не следует создавать ее искусственно, без разрешения вмешиваясь в жизнь других семей, но если такая возможность есть, то пренебрегать ею не следует.

Приходские общины могут предпринять и некоторые практические действия, направленные на вовлечение подростков в приходскую жизнь. Вообще не следует стесняться поручать им серьезные и ответственные дела, конечно, с поправкой на возраст и способности. Где это позволяет инфраструктура прихода, состав приходских сотрудников или активистов, полезно создавать кружки и объединения, обеспечивающие связь и преемственность между воскресной школой и молодежным движением прихода. Это могут быть подростковые сообщества разной направленности: творческие, театральные, добровольческие, спортивные, туристические, скаутские, военно-патриотические, созидательно-трудовые, а также библейские кружки и киноклубы. Такие объединения создадут среду доброго христианского общения, а в глазах подростка подчеркнут его важность и ценность. Одним из проявлений совместной деятельности могут быть и социальные проекты (хотя бы и ограниченные в настоящее время по противоэпидемическим соображениям): корм-

ление бездомных в составе взрослых групп милосердия, посещение больниц, домов престарелых, интернатов и других мест, где молодой человек сможет проявить свое деятельное участие в жизни других, любовь и заботу о них. По доходящим до меня сведениям, с большой охотой подростки участвуют в локальных мероприятиях, которые мы раньше назвали бы субботниками, а сегодня именуют экологическими акциями: это уборка общественных территорий, сбор и сортировка мусора, макулатуры. Очень хорошо, когда нынешнее поколение вовлекается в заботу о творении Божиим. При этом считаю важным избегать политизации таких акций и направлять внимание и усилия молодежи именно на заботу об окружающей среде.

Все эти добрые и объединяющие подростков дела не должны затмевать собой то главное, ради чего мы трудимся. В конечном итоге пастырская приходская работа, как и любая сфера деятельности прихода, должна выстраиваться вокруг молитвы, вокруг Евхаристии, вокруг Христа. Задача пастырского окормления подростков — открыть молодым людям путь ко спасению, привить им любовь ко Христу и Его Церкви.

Важно при этом каждому из нас научиться терпению, снисхождению, любви и молитве за тех, кто претерпевает «болезни роста». Не всё, посеянное сеятелем, всходит и плодоносит сразу; быть может, сказанные нами добрые слова Господь приведет на память сегодня «колючему» и не слишком покладистому подростку через много лет, во взрослом возрасте. Итак, нам надлежит делать что должно, и да свершится над всеми нами всеблагая воля Божия.

Дорогие владыки, отцы и братья, матушки игумении!

Весь мир, наша страна и наша Церковь в прошлом переживали периоды, куда более сложные и тяжелые, чем

нынешний. Тем не менее мы естественно сравниваем текущую ситуацию с недавним прошлым и оцениваем переживаемые обстоятельства, исходя из знакомых нам благополучных времен. Поэтому сегодня многие люди испытывают смятение и тревогу за будущее. Но у нас, священнослужителей и монашествующих, нет никакой неопределенности. Мы совершенно точно знаем, что именно каждый из нас может и должен делать. У каждого из нас есть то, что остается неизменным и непреложным в любых условиях: это наше служение. Для монашествующих в монастырях — это усиленная личная молитва, и — весьма желательно — ежедневное участие в богослужении, и совершение добрых дел. Для диаконов — это благоговейное призывание людей на общую молитву, забота об алтаре Господнем и помощь настоятелю в трудах по организации приходской жизни. А для всех нас, дорогие архипастыри и пастыри — это то, что так прекрасно и исчерпывающе сформулировано в молитве на пресвитерскую хиротонию, которая когда-то была прочтена над нами. А именно: что бы ни происходило в мире, мы должны с неизменной ревностью предстоять жертвеннику Великого Бога, возвещать Евангелие Царствия Его, священнодействовать слово истины Его, приносить Ему дары и жертвы духовные, обновлять людей Божиих через купель пакирождения.

Да хранит всех нас Пастыреначальник и Господь наш Иисус Христос в верности и любви к тому великому делу, которое Он вручил нам, и да совершится Его сила в нашей немощи! (ср. 2 Кор. 12:9). Аминь.

БОГОСЛОВИЕ

Митрополит Волоколамский Иларион

ТЕОЛОГИЯ КАК ВОСПИТАТЕЛЬНЫЙ РЕСУРС*

В начале своего выступления хочу всем нам пожелать, чтобы мы сохранили здоровье и весь наш рабочий потенциал, чтобы мы продолжили работать над теми темами, которые остаются открытыми, чтобы мы давали ответы на те вопросы, которые ставит перед нами время, чтобы Господь всех нас сохранил для дальнейших трудов. Хотел бы всем нам пожелать, чтобы тяжелая пандемия, которая сейчас накрыла весь мир, поскорее прошла, и чтобы мы могли благополучно вернуться к нашему обычному графику, а из того, что с нами происходит в этот момент, извлекли соответствующие выводы.

Полагаю, выводы эти должны заключаться в том, что вне зависимости от религиозной конфессии, к которой принадлежим, и даже вне вопроса о том, принадлежим

* Выступление председателя Отдела внешних церковных связей митрополита Волоколамского Илариона на IV Всероссийской научной конференции «Теология в научно-образовательном пространстве: задачи и решения». Москва, 2020 год.

ли мы к какой-нибудь религии, все люди нуждаются в помощи свыше. А это значит, что все мы находимся в одной лодке, что все мы — пред очами Всевышнего, и задача каждого из нас — познавать не только то, что происходит в этом мире, но и то, что связывает нас с миром иным.

Этим трансцендентным измерением теология и отличается от многих других наук. Если мы возьмем естественные науки, то они все связаны с тем, что происходит в видимом мире. И как только представитель тех или иных естественных наук начинает касаться того, что происходит за пределами видимого мира, он попадает в сферу гипотез и предположений.

Теология помогает наводить мосты между науками, которые, казалось бы, совершенно не связаны между собой, между представителями естественнонаучного и гуманитарного знания.

А если говорить о месте теологии в системе гуманитарных наук, думаю, это место совершенно невозможно отрицать и нет смысла оспаривать, как это пытались сделать некоторые люди еще в недавнем прошлом. Теология естественным образом вплетается в ту систему гуманитарных наук, которая складывалась на протяжении столетий и сложилась к настоящему времени.

Приведу лишь один пример. Мы все и в школах, и в университетах изучаем русскую литературу. Но разве возможно понять ее без осознания того, какое значение играла христианская православная вера в истории России и в жизни людей? Прочитайте стихотворение Пушкина «Пророк». Как можно понять смысл этого произведения, если не знать, откуда поэт взял основной образ и как этот образ из книги пророка Исаяи он переплавил в горниле своего творческого гения, создав бессмертное творение? Вне теологического дискурса это уникальное поэтическое произведение просто лишается своего смысла. Так же можно разобрать и многие другие произведения художественной литературы.

А если говорить об истории России, об истории мира, то, опять же, как мы можем игнорировать религиозный фактор, подлинными специалистами по которому являются теологи? Как мы можем оценить развитие человечества, игнорируя религиозную составляющую?

Большинство присутствующих здесь, представители старшего и среднего поколения, помнят, как в советское время нам внушали, что религия отмирает, уходит, что религия — это феномен прошлого: пройдет еще немного времени, и от нее ничего не останется. Нам говорили, что в церковь ходят только бабушки, доживающие свой век, что молодежи это не может быть интересно. И вот сейчас мы видим, насколько возросла роль религии в жизни нашего общества, какое важное место она занимает. Это можно увидеть и по числу открывающихся храмов, мечетей и синагог, культовых зданий других конфессий, и по развитию духовного образования в наших религиозных конфессиях, и, конечно, по развитию теологии.

Кафедры теологии не создавались по указке сверху — никто подобные разрядки никому не рассылает. Тем не менее всё новые и новые университеты вступают в Научно-образовательную теологическую ассоциацию. Уже насчитывается более шестидесяти участников НОТА, а начиналось всё с нескольких университетов, которые собрались вместе и решили создать наш общий корабль.

Теология является важнейшей отраслью знания, которая соприкасается и со многими естественнонаучными отраслями, и со многими гуманитарными науками. Думаю, неслучайно в приветствии Президента Российской Федерации в адрес нашей конференции, которое мы сегодня слышали, говорится о содействии сбережению духовно-нравственных ценностей и богатейшего культурного наследия России. И, конечно, теология непосредственным образом участвует в этом процессе.

Надо отметить, что религиозные конфессии непосредственно занимаются сбережением культурного

и духовного наследия России, однако делают это иным образом, чем, например, музеи. Музейный работник заботится о том, чтобы тот или иной объект сохранился, не исчез и не испортился, а музей, собственно, создается для того, чтобы люди могли приходить и наблюдать эти объекты. То есть музейные работники всегда связаны с прошлым и передают это прошлое нынешним и будущим поколениям. Если же говорить о религиозных традициях, то каждая из них развивается, и помимо вклада, который она внесла в развитие культуры в прошлом, она продолжает вносить свой вклад и в настоящем.

Приведу пример. Мы восхищаемся памятниками церковной архитектуры: приезжаем в Рим и идем к собору Святого Петра, в Париже хотим увидеть Нотр-Дам, люди посещают Москву, желая посмотреть на соборы Московского Кремля. Все это культурное достояние, которое создала Церковь, одна из религиозных конфессий. Но Церковь продолжает жить и продолжает созидать это культурное достояние. Мы продолжаем строить храмы, и те церкви и соборы, что возводятся сейчас, когда-нибудь также будут восприниматься не только как выдающиеся памятники той или иной религиозной конфессии, но и как памятники культурного и духовного наследия народа.

Религиозные традиции не только сохраняют духовно-культурное наследие, но также постоянно созидают его. Это очень важный аспект нашей работы, и хотелось бы, чтоб о нем все помнили.

В каких направлениях развивается теология? Как мы подчеркивали на каждой нашей конференции, с самого начала теология развивалась как межконфессиональный проект: в ее развитии участвуют традиционные религии Российской Федерации, прежде всего, православие, ислам и иудаизм. Сначала появился обобщенный паспорт теологической специальности, но очень скоро по просьбе традиционных конфессий он был разделен на три самостоятельных паспорта: «Православная теология», «Ис-

ламская теология» и «Иудейская теология». И сейчас эти три направления развиваются самостоятельно, хотя и не изолированно одно от другого. И то, что все мы участвуем сейчас в конференции, а также тот факт, что в состав нашей Ассоциации входят и православные духовные учебные заведения, и исламские учебные заведения, и представители иудейской теологии, и светские университеты, — всё это показывает, что проект начинался и продолжается как межконфессиональный и межрелигиозный.

Не случайно и то внимание, которое оказывается развитию теологии Межрелигиозным советом России. Внутри него теперь даже имеется подразделение, которое призвано координировать наши усилия в сфере теологии.

Хотел бы обратить внимание на то, что в состав Научно-образовательной теологической ассоциации входят, в частности, ведущие педагогические университеты: МПГУ, РГПУ имени А.И. Герцена, Нижегородский педагогический университет имени К. Минина, Ярославский педагогический университет имени К.Д. Ушинского и другие. Думаю, очень важно, чтобы в дальнейшем развитии теологии мы не упустили из виду педагогическую составляющую. Я хотел бы ее особо выделить, поскольку, когда мы говорим о теологии и о ее развитии в нашем Отечестве, неизбежно встает вопрос о востребованности теологов: где именно будут востребованы люди с этой специальностью? Уверен, что прежде всего теологи должны быть и будут востребованы в сфере образования. Причем в данном случае речь идет и о высшем, и о среднем образовании.

Сейчас в России сложилась своеобразная ситуация. У нас в школах преподается предмет «Основы религиозных культур и светской этики» либо предмет «Основы духовной культуры народов России». Этот культурологический предмет самым непосредственным образом соприкасается и с религиоведением, и с теологией, его преподавание требует специальных знаний в области

религии и теологии. Но чаще всего мы наблюдаем, что в школах вести эти уроки поручают людям, которые не являются профильными специалистами. Это может быть преподаватель физики или химии, литературы или истории, физкультуры или чего-то еще — в дополнение к его основному предмету педагогу поручают преподавать детям эти два культурологических предмета, которые требуют специальных знаний. Для не имеющего необходимой подготовки преподавателя это часто бывает дополнительной и ненужной нагрузкой. Для учеников же такие уроки могут превратиться в тяжкое бремя, потому что они получают знание не от специалиста в данной области, который мог бы рассказать интересно и вдохновенно, а от человека, который для этой сферы знания является случайным. С такими прецедентами мы сталкиваемся сплошь и рядом.

С другой стороны, имеются определенные вопросы, связанные с востребованностью тех, кто окончили теологические факультеты и кафедры. Куда им идти? Где преподавать? Есть, конечно, система преподавания в религиозных конфессиях. Но, как правило, эта система сама воспроизводит своих преподавателей: сначала человек учится в духовной семинарии, в духовной академии, потом где-то стажировается и затем туда же возвращается преподавателем. Система светского теологического образования, конечно, тоже имеет потенциал воспроизводства кадров, однако этим нельзя ограничивать возможности для выпускников теологических вузов и кафедр. Поэтому педагогический аспект мне представляется очень важным для дальнейшего развития теологического образования, и я бы хотел призвать ректоров, представителей тех наших вузов, которые имеют педагогическую составляющую, обратить особое внимание на этот фактор, который может помочь сделать теологию востребованной в системе высшего и среднего образования.

За последние годы мы смогли создать каркас тео-

логического образования, необходимый для планомерного развития нашей отрасли. Во-первых, мы добились признания этой отрасли как научной специальности. Мы создали диссертационные советы, которые присуждают научные степени по теологии; и эти научные степени признаются государством. В качестве примера хотел бы привести работу диссертационного совета, который создан на базе Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова, Российской академии народного хозяйства и государственной службы (РАНХиГС) и двух церковных вузов — Общецерковной аспирантуры и докторантуры и Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Этот межвузовский диссертационный совет уже регулярно выпускает докторов теологии и кандидатов теологии. Их дипломы признаются государством. Таким образом, мы вносим свой вклад в наполнение воссозданной научной отрасли необходимыми для нее научными знаниями, причем работа ведется на высоком современном уровне.

Своим правом присуждать ученые степени пользуется ведущий российский университет с особым статусом — Санкт-Петербургский. В СПбГУ также прошли уже защиты по теологии.

Хотел бы отметить недавнее открытие диссертационного совета на базе РГПУ им. А.И. Герцена при поддержке Санкт-Петербургской духовной академии. Появление этого совета — своего рода ответ на критику представителей других отраслей науки, которые говорили, что у нас слишком мало диссертационных советов — всего лишь один. Теперь уже не один. Я также знаю о планах создания и других советов, в том числе по исламскому богословию. Вполне естественно, что с развитием этой научной отрасли создаются и новые диссертационные советы.

Кстати, по ходатайству Совета по исламскому образованию мы в Научно-образовательной теологической ассоциации обучили и аккредитовали группу экспертов в

области исламской теологии, так что теперь у нас девять экспертов по исламу, а всего на данный момент насчитывается 44 эксперта Научно-образовательной теологической ассоциации.

Хотелось бы также сказать несколько слов о перспективах НОТА в региональном аспекте. Очень важно, чтобы мы создавали единые информационные ресурсы, а наша Ассоциация помогала кафедрам теологии в регионах, чтобы мы обменивались опытом, создавали библиотечные системы, привлекали научных руководителей, оказывали методическую взаимопомощь.

Несмотря на то, что в текущем году пандемия очень сильно сковала наши возможности, у нас имеется целый ряд инноваций, о которых я хотел бы кратко рассказать. Например, о теологической онлайн-школе Курского государственного университета. Это цифровая платформа, цель которой — транслировать знания о теологии как особой отрасли научного знания обучающимся в средних общеобразовательных организациях, их родителям, а также педагогам, преподающим предметы, дисциплины и модули, направленные на получение обучающимися знаний о духовно-нравственной культуре народов России. Эти знания транслируются также педагогам-предметникам, реализующим программы внеурочной деятельности в образовательных организациях; заместителям руководителей образовательных организаций по учебной и воспитательной работе; специалистам районных отделов образования; методистам муниципальных методических кабинетов дополнительного педагогического образования, районных и городских методических служб. С 14 по 18 декабря пройдет зимняя сессия, посвященная подготовке обучающихся средних образовательных организаций Курской области к региональной олимпиаде по основам православной культуры.

Другой пример инноваций — республиканский проект «Диалоги» в Мордовии в рамках кластера трех вузов:

Мордовского государственного университета им. Огарева, Мордовского педагогического университета им. Евсевьева и Саранской духовной семинарии. Сегодня видеозапись мастер-класса в Мордовском государственном педагогическом университете была размещена на канале нашей Ассоциации на платформе YouTube, ее можно посмотреть.

Приведу также в качестве примера электронную библиотеку нашей Ассоциации на площадке научной библиотеки Бурятского государственного университета.

Таким образом, наша научная отрасль динамично развивается в различных направлениях при участии представителей конфессий и при поддержке государства. Приветствие Президента Российской Федерации, которое мы сегодня слышали, в очередной раз подчеркивает внимание, оказываемое российским государством на самом высоком уровне развитию научной отрасли «Теология»; это внимание мы ощущали на каждом этапе развития отрасли.

Я вспоминаю одну из конференций, когда мы имели возможность собраться в очном формате. На том заседании присутствовали три министра образования и науки — один действующий и два бывших, и я вспоминал, как при каждом из них мы делали какие-то шаги для развития отрасли «Теология». Это говорит о том, что вне зависимости от личного фактора развитие нашей научной отрасли все эти годы шло поступательно. И я надеюсь, что это поступательное развитие продолжится и далее.

Хотелось бы особо сказать о тех, кто внес в это свой вклад. Мы глубоко благодарны Президенту Российской Федерации, представителям Министерства науки и высшего образования, Министерства просвещения, Рособнадзора, представителям тех структур, которые сегодня представлены на нашем заседании и чьи приветствия прозвучали. Я хочу поблагодарить всех, кто принимает непосредственное участие в развитии нашей научной отрасли: ректоров духовных школ и ректоров универси-

тетов, профессорско-преподавательский состав высших учебных заведений. Думаю, мы все понимаем, что выполняем важную и насущную задачу, которая имеет значение для развития всего общества.

На предыдущих конференциях мы много говорили о том, что развитие теологии имеет прямое отношение к вопросу безопасности нашего государства, в том числе в связи с теми событиями, которые происходят сейчас во всем мире и, к сожалению, в нашей стране — я имею в виду процесс, который связан с определенной радикализацией взглядов людей, в том числе молодежи. Иногда, к сожалению, радикализации способствуют определенные религиозные или псевдорелигиозные проповедники: они выдают за учение той или иной традиционной религии постулаты, которые таковыми не являются либо представляют собой радикальное извращение этого учения. Мы с подобными случаями встречались уже неоднократно.

В данной ситуации особенно важно, чтобы наши учащиеся и на уровне высшего образования, и на уровне школьного образования получали адекватные знания о религии, чтобы они знали, чему конкретно учит та или иная религиозная традиция. Это необходимо, чтобы никакой авантюрист или проходимец, никакой террорист или преступник не мог совращать умы молодых людей, внушая им под видом религиозного учения ту или иную террористическую идеологию.

Поэтому еще раз повторю то, что говорил неоднократно на наших заседаниях и на предыдущих конференциях: развитие теологии — это веление времени, это вопрос, непосредственно связанный с безопасностью нашего государства и людей. В таком аспекте развитие теологии приобретает особую важность в нынешнее время.

Хотел бы завершить свое выступление пожеланием, чтобы следующая, пятая Всероссийская научная конференция «Теология в научно-образовательном про-

странстве: задачи и решения», как и другие наши встречи, проходила уже не в дистанционном режиме. Хочу пожелать, чтобы пандемия, которая сейчас уносит всё новые и новые жизни, как можно скорее прекратилась, и мы смогли вернуться к нормальному ритму работы. Желаю всем вам и вашим близким здоровья, крепости сил, помощи Божией, и пусть сила Всевышнего сохраняет нас всех в это непростое время.

Священник Михаил Красильников*

ЭККЛЕЗИОЛОГИЯ ЕДИНСТВА ПЕРВОНАЧАЛЬНОЙ ЦЕРКВИ КАК ОТВЕТ СЕКУЛЯРНОМУ МИРУ

В статье рассказывается о значении единства и его источниках в церковной экклезиологии. Автор отмечает, что именно целостность Вселенской Церкви является ответом секулярному миру, в котором общество имеет колоссальное разделение. Однако сегодня существуют угрозы раскола и среди православных христиан, вызванные противоправными деяниями Патриарха Варфоломея (Архондониса) и его сподвижников. В статье сделана попытка обратить взор читателя к первоначальной экклезиологии единства и роли в этом Иерусалима.

Ключевые слова: Экклезиология, единство, Вселенская Церковь, Поместные Церкви, Апостольский собор, Иерусалим, соборность, Константинопольский Патриархат, раскольники.

* Автор — студент 2 курса магистратуры заочного отделения Московской духовной академии, клирик Казанского храма г. Грязи Липецкой епархии.

Церковь Христова несет служение в этом земном мире уже не первое тысячелетие. Христиане за это время пережили и гонения со стороны язычников, и вооруженные притеснения со стороны исламского мира, выдержали влияние эпохи просвещения и борьбу воинствующего атеизма, а сегодня мы столкнулись с секулярным мироустройством. Эта новая угроза включает в себя идеологию не свободы личности, а свободы греха. Тема прав человека в секулярном обществе при этом несет в себе не защиту мирового порядка, а напротив, размывает понятия добра и зла. Такие современные условия жизни создают новые вызовы для ответа Церкви.

Одним из важных ответов секулярному миру является реальная жизнь христиан согласно слову Божию. Однако может возникнуть видимое противоречие или даже лицемерие, если между самими христианами не будет внутреннего единства и любви во Христе. Секулярный мир, который пронизан жадной наживы, ищет только лишь выгоды для отдельной личности, невзирая на нравственные границы, не смотрит в историю, не замечает родственные связи народов. Такие процессы создают только расслоение в человеческом сообществе. Секулярный мир не способен быть целостным: даже если его объединяет культ греха, он обречен на народные противостояния и междоусобную борьбу.

Однако именно сейчас, когда требуется единство Вселенской Церкви, православный мир переживает раскол между братьями из-за того, что Константинопольским Патриархом Варфоломеем и его единомышленниками что был нарушен канонический порядок церковной жизни.

С одной стороны, экклезиологические вопросы о первенстве и автокефалии, которые занимают главное место в возникшем расколе, имеют решение, и оно кажется весьма ясным. Глава Церкви — Христос, и все Поместные Церкви равны и едины как члены Тела Христова. Но с другой стороны, именно эти понятия препятствуют един-

ству Церкви в современном мире, где многие политики стали использовать «церковный вопрос» в своих целях. Поэтому нам необходимо определить, как происходило развитие данных понятий с самых первых дней жизни Церкви Христовой.

Единство Церкви при ее рождении

Иисус Христос Своим служением на земле созидал Церковь и даровал ей Святого Духа, Который пребывает в ней до сегодняшнего дня. Профессор А.И. Сидоров в статье «Становление первохристианской Церкви» различает понятие «рождения» от «создания» и говорит, что «Тело Христово, завершив указанное „внутриутробное развитие“, явилось в мир» [1. С. 105]. То есть экклезиология возникла не в апостольскую эпоху, не после Христа, а установлена непосредственно Самим Спасителем. Господь заложил ее основы не в юридических кодексах и не в сложных нормативно-правовых актах, а во внутреннем состоянии Церкви — в любви и единстве ее членов. Именно такие чувства испытывали ученики Христовы в день Пятидесятницы и в последующие дни. Дееписатель говорит, что первоначальная Церковь имела одно сердце и одну душу (см. Деян.4:32).

Это единство прежде всего выражается в Евхаристии. Она становится главным делом христиан, которое приобщает их к Телу Христову и содействует реальными братьями и сестрами между собой. Даже закон Моисеев теперь предстает недостаточным и утрачивает свою силу перед этим Таинством. Теперь не совет старейшин, не авторитетные первосвященники объединяют общину верующих, а незримо повторяющаяся Тайная Вечеря. «Апостолы, верные завету Господа, совершали вечерю Господню одновременно и нераздельно с ежедневной братской трапезой. Последняя являлась, таким образом, как бы живым воспроизведением Тайной Вечери и потому

сама имела богослужебный характер» [2. С. 27].

Евхаристической экклезиологии посвящены труды протопресвитера Николая Афанасьева. В его статьях «Церковь, председательствующая в любви», «Единое евхаристическое собрание Древней Церкви», «Экклезиология. Вступление в клир» содержатся тезисы, которые говорят о том, что именно евхаристическая экклезиология объединила многочисленные общины в одно целое. «Евхаристическое собрание выявляет Церковь Божию во Христе во всей полноте ее единства. Поэтому оно является единственным принципом единства местной церкви и единства Церкви Божией, существующей в каждой местной церкви» [3. С. 188]. В данной статье мы не исследуем особенности работ отца Николая, но главный смысл его трудов служит нам напоминанием того, что вся последующая экклезиология начинается именно от Евхаристии.

В Сионской горнице, где была установлена Евхаристия, мы можем найти ответы на вопросы о первенстве и о национальности в Церкви. «Был же и спор между ними, кто из них должен почитаться бóльшим. Он же сказал им: цари господствуют над народами, и владеющие ими благодетелями называются, а вы не так: но кто из вас больше, будь как меньший, и начальствующий — как служащий». (Лк. 22:24–26). Христос отмечает различие экклезиологии и государственного устройства. Он сразу говорит о том, что апостолы Церкви должны стремиться не к первенству и руководству, а быть меньшими друг перед другом. Эти слова Господа утверждают во Вселенской Церкви обязательство служения, в котором нет места для первого, но есть последние. Вполне естественно, что такой ответ решил данный вопрос и предотвратил дальнейшие распри вокруг примата того или иного апостола. Иначе бы после Вознесения Иисуса Христа Церковь стала бы именоваться не Христовой, но по имени одного из Его «преемников». Собственно, такую теорию со временем

выработали римо-католики, которые превратили Церковь из христоцентричной в папоцентричную. Также и сегодня мы наблюдаем попытки некоторых греческих иерархов переформатировать Вселенскую Православную Церковь по римскому примеру. Возвращаясь в Сионскую горницу, мы видим противоположное: перед нами образ единства Вселенской Церкви, в которой пребывает ее Глава — Христос. Малая по числу, но великая по ее составу Церковь является учебным пособием по экклезиологии для каждого поколения христиан.

Еще один важный вопрос, решаемый в Сионской горнице, это вопрос наднациональности Церкви. Община Иисуса Христа не является национальным собранием, оно чуждо сословности, в ней нет борьбы за независимость (автокефалию). Апостол Павел пишет: «Нет уже иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужеского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе» (Гал. 3:28). Также и апостол Петр утверждает: «Но вы — род избранный, царственное священство, народ святой, люди, взятые в удел, дабы возвещать совершенства Призвавшего вас из тьмы в чудный Свой свет; некогда не народ, а ныне народ Божий; некогда непомилованные, а ныне помилованы». (1 Пет. 2:9–10). Святые апостолы указывают нам, что во Христе мы один род, вследствие чего и называем друг друга братьями и сестрами.

Протопресвитер Александр Шмеман говорил: «Все уверовавшие соединены между собою новой связью, составляют новое единство. И единственная основа, единственное содержание этого единства — Сам Христос» [4]. Действительно, ни один из учеников не смог бы подлинно объединить весь мир. Это невозможно ни выдающемуся богослову, ни политику, ни военачальнику, ни благотворителю. Любой, даже добрый человек будет иметь свой национальный код, и только во Христе все нации получают возможность стать одним целым — народом Царства Божия.

После Вознесения Господа нашего Иисуса Христа, как благовествует апостол и евангелист Лука, ученики Спасителя собрались в горнице вместе с Пресвятой Богородицей и другими женами: «Все они единомысленно пребывали в молитве и молении» (Деян.1:14). В горнице пребывали они и в день Пятидесятницы, когда произошло сошествие Святого Духа. Не каждый апостол по отдельности, но все вместе они обрели силу проповеди.

После того как ученики получили дары Святого Духа, они стали проповедовать Евангелие во всех сторонах мира. Их миссия, распространение веры не происходило под координацией одного или другого апостола, ими руководил Дух Святой, который неизменно пребывает во Вселенской Церкви и объединяет ее. Не помешали единству Церкви и гонения. После мученической кончины архидиакона Стефана христиане находились уже не только в Иерусалиме, но и в пределах Иудеи, Самарии и других стран. Несмотря на дальние расстояния, невозможность регулярного сообщения между собой, члены Вселенской Церкви были едины.

Даже разногласия не были поводом к расколу, как, например, в споре о жизни язычников, принявших Крещение. Апостол Павел горячо обвинял своего собрата: «Когда же Петр пришел в Антиохию, то я лично противостоял ему, потому что он подвергался нареканию» (Гал. 2:11). Или другой пример, когда апостол Павел расстается с апостолом Варнавой: «Отсюда произошло огорчение, так что они разлучились друг с другом; и Варнава, взяв Марка, отплыл в Кипр» (Деян. 15:39). Профессор В.Н. Мышцын говорит, что несмотря на духовное единство апостолы не имели формат единой «коллегии» и «в большинстве случаев выступают порознь, как самостоятельные деятели и проповедники» [5. С. 20-21]. Но инакомыслие не было поводом к их духовному разделению. Преподобный Макарий Великий говорит: «Вот и духовные терпят искушения; потому что в них остается еще произвол, и нападают на

них враги, пока в этом они веке» [6. С. 187]. Из этих слов мы видим, что даже самые первые члены Церкви имели искушения, они не находились в «тепличных условиях», но именно единство во Христе помогало устранить все возникающие противоречия. Поэтому стоит опасаться не возникновения разных точек зрения, а того, когда члены Церкви не готовы помнить о своем единстве. Каждый из апостолов был полноценной частью одной Вселенской Церкви, что можно увидеть и в проведенном ими Соборе в Иерусалиме.

Апостольский Собор

Во всей христианской Церкви принято считать первым Вселенским Собором Никейский, который состоялся в 325 году. Это общепринятая точка зрения исторической науки. Государство в этот момент возложило на себя функции защиты Церкви не только от гонений, но и от внутренних нестроений. Роль Византии в укреплении Церкви безусловно имеет яркую сторону, но в этом есть и ее некоторые особенности. По своей сущности еще до издания Миланского эдикта Церковь уже являлась Вселенской, она была открыта для всех народов, а при получении свободы и поддержки императора обретает новый колоссальный масштаб и возможности для своей проповеди. Поэтому несмотря на признание первым Вселенским Собором Никейский, образцом и идеалом решений спорных ситуаций является самый первый Апостольский Собор в Иерусалиме. По разным источникам он состоялся с 49 по 51 год из-за возникшего вопроса — нужно ли соблюдать обрядовый закон Моисеев крещеным из язычников.

Именно Иерусалимский Собор впервые повторяет ту форму Сионской горницы, в которой Вселенская Церковь едина и ее члены пребывают вместе во Христе. Апостольский Собор по словам доцента Муравьева «представляет собой образец, прототип последующих церковных со-

боров как органов Высшего Церковного Управления, как лучшее выражение жизни церковного организма, возглавляемого Самим Христом Спасителем и одушевляемого и руководимого Святым Духом» [7. С. 37]. В этом собрании на первом месте находится апостольский авторитет. В последующих Вселенских Соборах ключевую роль играет император. Профессор А.В. Карташов говорит, что государственное влияние «едва ли этим оказало верную услугу Церкви, лишив ее свободы внутреннего изживания своих разномыслий и их локализования» [8. С. 7]. Здесь важно отметить именно исторический контекст. На этапе церковной истории, когда существовала православная империя, государственный созыв Вселенских Соборов не наносил никакого ущерба. Такая практика обретает недостатки в другой политической конъюнктуре. На современном этапе, когда мы живем в эпоху многополярного мира и отсутствия православной империи, возникает потребность в обращении именно к первоисточнику всех Вселенских Соборов — Апостольскому.

Именно с Иерусалимского Собора берет свое начало выражение «Изволися Духу Святому и нам» (Деян. 15:28), которое становится маркером постановлений и правил, принятых на последующих Соборах. Данные слова подчеркивают руководство прежде всего Божественного начала, а потом уже человеческого. Отсюда и единство Церкви у апостолов после принятых решений было основано не в юридических актах, а во взаимной любви.

Святитель Иоанн Златоуст отмечает это внутреннее единство, несмотря на разные взгляды: «В Церкви не было никакой надменности, но великое благочиние. И смотри: после Петра говорит Павел, и никто не останавливает его; Иаков ожидает и не выступает вперед, хотя ему предоставлено было первенство. Ничего не говорит здесь Иоанн, ничего и прочие апостолы, и хотя молчат, но не огорчаются: так душа их была чужда тщеславия!» [9. Т. 9. С. 297]. Великий Златоуст восхищается той атмосферой,

которая наполняла бытие Церкви первого века. Это не случайно. Ведь спорные ситуации могут возникать всегда. Но именно Апостольский Собор являет пример такой экклезиологии, которая основана именно на евангельском учении любви. В ходе Иерусалимского собрания не было вражды, корыстных целей, политических интриг, а было желание решить спор и сохранить богозаповеданное единство Вселенской Церкви.

В последующих Вселенских Соборах, как отмечает протопресвитер Иоанн Мейендорф, имеются следующие особенности: «Римскому государству хотелось, чтобы соборы функционировали и принимали постановления с юридической ясностью и регулярностью римских судов, но это никогда не было достигнуто ... Для империи Вселенский Собор созывался императором, чтобы снабдить его постановлением, которое могло бы стать имперским законом. Для Церкви же Собор не имел этого утилитарного значения, но должен был стать свидетельством об Истине» [10. С. 78–79]. Именно поэтому Апостольский Собор напоминает, что единство Церкви возможно не только в эпоху империй. Для решения спорных ситуаций не требуется обязательного наличия императора и столичной кафедры. Для Вселенской Церкви важно одно: быть всем вместе со Христом. Это будет свидетельством об Истине и на современном этапе истории, когда мир скоротечно меняется и становится всё более и более разделенным.

Участниками Апостольского Собора были непосредственно очевидцы жизни Иисуса Христа. Кто более точно может нам передать экклезиологию Собора? Естественно, что главным источником является книга Деяний святых апостолов. Согласно этой книге в обсуждении спорной темы приняли участие члены Церкви: «Апостолы и пресвитеры собрались для рассмотрения сего дела» (Деян. 15:6). Безусловно, эта тема не могла оставить равнодушным никого, так как на этом собрании происходило разграничение иудейства и христианства. На Апостольском

Соборе формировалось то решение, которое должно было сохранить христиан во взаимном общении между собой. Это достигалось не легко. Как пишет историк протоиерей Петр Смирнов, апостол Петр говорил «по долгом (предварительном) рассуждении» [11. С. 26], то есть. участники Собора имели «предсоборную подготовку», которая при этом не затягивала время решения возникшего спора. После того как апостол Петр доказал «независимость христианского возрождения от закона Моисеева, а святые апостолы. Павел и Варнава явлениями знамений Божиих среди обращенных ими язычников удостоверили и подтвердили основное положение речи святого апостола Петра» [12. С. 36]. Мы видим, что участники Собора не просто высказывали свое мнение, но и приводили доказательства, аргументировали свою позицию. На этом основании было принято общее решение, которое последним выражал святой апостол Иаков. Он являлся Предстоятелем Иерусалимской части Вселенской Церкви и по общему мнению историков был председателем Собора. В своей речи он вновь выражает свидетельство, а также ссылается на ветхозаветные слова пророка Амоса: «Потом обращусь и воссоздам скинию Давидову падшую, и то, что в ней разрушено, воссоздам, и исправлю ее, чтобы взыскали Господа прочие человеки и все народы, между которыми возвестится имя Мое, говорит Господь, творящий все сие» (Ам. 9:11–12). Исходя из этого следует, что его речь выражала не собственные взгляды, предпочтения, а была основана на Божественном Откровении, содержащемся в Священном Писании.

В конечном решении Апостольский Собор постановил, что на крещеных из язычников не следует налагать сложных требований Закона, которые утратили свою актуальность, но обязал их воздерживаться от вкушения идоложертвенных продуктов, удавленины, крови животных и блуда. Стоит отметить, что эти ограничения не были простым разменом или легкой уступкой. Для язычников

это было неотъемлемой частью жизни, и такой отказ ради Церкви был настоящим духовным подвигом на пути к спасению.

Таким образом, Иерусалимский Собор является главным источником для экклезиологии всех последующих собраний. Для сохранения единства Церкви не требуются определенные исторические условия. Представители Поместных Церквей, как и апостолы Христовы, имеют право общего собрания для решения спорных ситуаций во Вселенской Церкви не только по указанию Константинопольского Патриарха, но и во Святом городе Иерусалиме. Актуальность данной темы на сегодняшний день обретает новую силу, связанную с тем, что греческие иерархи стали заявлять о сверх-правах своей кафедры, в том числе и в разрешении споров. Поэтому Апостольский Собор дает в этом направлении неопровержимый ответ и заставляет вернуться стороны к поиску единства.

Роль Иерусалима в единстве Церкви

Иерусалим как реальный, а не мистический центр Вселенской Церкви существовал в первом веке недолго. В 70 году сбылось предсказание Иисуса Христа о разрушении этого города, о котором также говорили и ветхозаветные пророки. В падении Иерусалима мы видим суд Божий над народом Израиля, который был наказан за свое отношение к Спасителю. Но что значило падение Святого города для первоначальных христиан, для тех, кто уверовал в Господа и последовал за ним?

Как свидетельствует об этом историк Сульпиций Север, римляне стремились «искоренить веру иудеев и христиан; потому что эти два вида веры, хотя враждебны один другому, имеют одно и то же основание: христиане произошли из иудеев, и если истребить корень, то легко погибнет и ствол дерева» [13. С. 73]. То есть положение христиан не было лучше, чем иудеев. Потеря духовного

центра несмотря на все печальные события не сломило Церковь Христову. «Торжество веры произошло во многом благодаря тому, что язычники боролись с Церковью как с организацией, но не с твердой и единой Вселенской Церковью» [14. С. 244]. Если бы Церковь была только там, где находился захваченный римлянами город, а не везде, где возносилось имя Христово, тогда бы христиане просто исчезли бы с лица земли. Но Господь основал не национальную Церковь Израиля, а наднациональную для всего мира. Поэтому несмотря на то, что после 70 года от Иерусалима остались одни камни и развалины, эта трагедия никак не отразилась на самой вере христианской.

Иудеи ждали, что совсем скоро будет восстановлен их величественный Иерусалимский храм, возникали восстания против римлян, но они жестоко пресекались. На месте Иерусалима в 130 году возник новый город — Элия Капитолина, обустроенный стараниями императора Адриана. При нем на месте Святая Святых был возведен языческий храм в честь Юпитера. Беды израильского народа не прекращались. Но это не было наказанием для христиан. Их Иерусалим был и остается неразрушенным, их невидимый мистический храм Тела Христова невозможно разрушить ни язычнику, ни атеисту, ни иноверцу.

Уже спустя несколько столетий, когда прекратились гонения на христиан и состоялся Первый Вселенский Собор, то в 7-м правиле мы видим упоминание Иерусалима, который еще именуется как Элия Капитолина: «Поскольку утвердился обычай и древнее предание почитать епископа Элии, то да имеет он последование чести с сохранением за митрополией собственного достоинства» [15. Т. 2. С. 32]. Этот канон имеет два толкования, связанный с правами епископа данного города. Однако здесь необходимо отметить и другую особенность. Мы отмечаем именно сам факт того, что разрушение или захват города влияет на последующее значение его епископа для Вселенской Церкви. На момент борьбы с ересью Ария Предстоятель

Иерусалимской Церкви уже не мог созвать Собор в своем городе по примеру Апостольского. То есть для Вселенской Церкви первоочередным значением было не соблюдение прав чести Святого города, а искоренение ереси и возникающих угроз. Поэтому императоры созывали соборы там, где это было более удобно для самой империи и епископов.

Иерусалим снова обретает свое подлинное значение при императоре Константине Великом. Это произошло несмотря на то, что в этот исторический этап уже Константинополь со своими храмами внешне выглядит более значимым. К этому времени набирает свой авторитет и Константинопольский епископ как предстоятель светской столицы. Но именно Иерусалим теперь вновь является тем местом, которое духовно объединяет Церковь.

Святой город притягивает к себе как источнику рождения Церкви, ее духовному вертепу. Сам император Константин оказывает личное внимание и заботу об этом городе. Он разрушает языческий храм и воздвигает христианскую святыню. В Иерусалим он приглашает всех епископов Церкви на торжества в 335 году, которые связаны с освящением христианского храма и других священных мест. Также этот год был ознаменован и тридцатилетним юбилеем самого Константина. Император решает отметить этот праздник в Святом городе. Евсевий Кесарийский пишет об этом следующее: «Он считал теперь время своего тридцатилетия самым приличным для принесения благодарения Всевышнему Царю всяческих, и потому заблагорассудилось ему праздновать освящение храма, усердно построенного им со всем изяществом в Иерусалиме» [16. Кн. 4. С. 258].

Однако эти праздничные события для единства Церкви имели лишь внешнюю форму. Нужно обратить внимание и на то, как при императоре Константине Иерусалим сыграл и практическую роль в объединении Вселенской Церкви. Борьба с арианством была не просто

недавней церковной историей, а несла реальную угрозу разделения христиан, даже несмотря на то, что в 325 году собор в Никее уже осудил ересь Ария. Император Константин приглашает епископов в Иерусалим, но говорит им о необходимости заранее провести Собор. Местом избирается приморский Тир, расположенный неподалеку от Святого города. Здесь можно отметить фактор удобства этого места для проведения Собора, но для нас примечательны слова императора, которые передает Евсевий Кесарийский: «...потому что не позволительно приступать к богослужению, не согласившись между собой во мнениях: божественный закон предписывает, чтобы находящиеся в ссоре не прежде приносили дары Богу, как соединившись любовью и примирившись друг с другом» [17. Там же]. Таким образом, Иерусалим для Вселенской Церкви вновь становится объединяющим местом, в которое войти можно только в духе любви и соборности.

Единство Церкви в эпоху секулярного мироустройства

Сегодня мы переживаем эпоху, когда мир во главу угла ставит не духовные ориентиры, а личную выгоду и прибыль. Религии в такой парадигме становятся не нужными и опасными. Более того, вера, в том числе христианская, объединяет, а для секулярного общества удобнее разделять народы для реализации своих коммерческих и политических проектов. Именно поэтому, когда в XXI веке возникает кризис, то враг рода человеческого ищет новые попытки разделения Вселенской Церкви, чтобы христианские ценности не имели поддержки в современном мире.

На современном этапе Вселенская Церковь переживает угрозу раскола, который возник в 2018 году из-за противоправных деяний представителей Константинопольского Патриархата. Предстоятель этой Поместной Церкви, уклоняясь в «экклезиологическое арианство»,

совершил вторжение в пределы чужой канонической территории, признал раскольников-националистов своими братьями и таким образом сам стал раскольников. Разрыв евхаристического общения с теми «греческими» епископами, которые признали раскольников, несмотря на всю боль для Вселенской Церкви, был тем не менее необходимым шагом. Этот ответ на нарушение канонов утвердили святые отцы Вселенских Соборов не просто так. Нет ни одного повода думать, что они искали способ разделить Церковь, но наоборот, в разрыве евхаристического общения кроется попытка уберечь ее от новых посягательств на целостность христиан.

История с расколом 2018 года выглядит очевидным примером того, как секулярный мир с его политикой «разделяй и властвуй» пытается вторгнуться в пределы Церкви. Ведь когда внутренний вопрос Поместной Русской Православной Церкви был соборно решен согласно каноническому праву, то это постановление письменно принял сам Патриарх Варфоломей. «Более того, Филарет после низложения прибыл на прием к Патриарху Варфоломею, о чем тот сам сообщает в своем письме. ... Патриарх Варфоломей направил в Киев митрополита Пергамского Иоанна (Зизиуласа), ведущего богослова и умудренного опытом иерарха, и епископа Всеволода (Коломыйцева-Майданского), иерарха «Украинской Православной Церкви в США» в юрисдикции Константинопольского Патриархата. Следовательно, его решение о согласии с низложением Филарета было взвешенным и обдуманым» [18]. А уже в 2018 году Патриарх Варфоломей принимает новое решение по тому же вопросу. Каким бы ни был ответ и оправдание, в данном случае очевидным становится тот факт, что именно действия Константинопольского Патриарха стали причиной разделения. Мы видим, что экклезиология единства была предана некоторыми «греческими» отцами.

Данное нарушение, естественно, не будет послед-

ним, потому что мировые секулярные элиты не заинтересованы в единой Вселенской Церкви, а тот, кто себя уже запятнал антиканоническими деяниями и не принес за это покаяния, очень часто в истории совершает всё новые преступления. Конечно, любой грех совершается индивидуально, поэтому говорить о том, что во Вселенской Церкви духовно пал сам Константинопольский Патриархат, не совсем верно. Православный греческий народ, духовно единый со всеми другими православными верующими, ждет излечения раскола. Для этого необходим диалог, который по историческим примерам, указанных нами выше, имеет право начинаться именно в Святом Иерусалиме.

26 февраля 2020 года в Аммане состоялось Соповещение Предстоятелей и представителей Поместных Православных Церквей, которое созвал Иерусалимский Патриарх Феофил. На данном собрании вполне естественно отсутствовал Константинопольский Патриарх, который утверждает свое исключительное право созывать такие встречи. Тем не менее участники Соповещения отметили, что важно прежде всего искать богозаповеданное единство, а не выяснять второстепенное: «Это собрание имело целью укрепить дружеские связи между братьями и их Церквями, содействовать отношениям мира во Христе между ними, защитить единство Православных Церквей и возобновить диалог в молитвенной надежде на примирение там, где существует раздор» [19]. Мы видим, что сегодня Иерусалим вновь становится духовной столицей не только в сакральном, но и в практическом смысле.

Святой город сегодня, несмотря на многочисленные сложности из-за пандемии COVID-19, военные провокации, тем не менее имеет больше возможностей для продолжения подобных встреч. Власти Израиля понимают, что Иерусалим хранит истоки рождения трех авараамических религий — иудаизма, христианства и ислама. Поэтому христианские святыни находятся в общем доступе и привлекают к себе множество паломников. Чего нельзя

сказать о Константинополе. Сам город уже давно имеет другое название — Стамбул. Главный собор христианской цивилизации — храм Святой Софии, Премудрости Божией, в 2020 году вновь стал мечетью. Мы видим, что власти Турции, решая свои внутренние вопросы, не учитывают голос Предстоятеля Константинопольской Церкви, который имеет свою резиденцию в их стране, не боятся возмущений среди общества. А для Вселенской Церкви нет одного единственного физического места пребывания. Поэтому, когда существует возможность диалога в Иерусалиме, то и использовать ее необходимо как дар Божий.

Таким образом именно диалог, покаяние раскольников, в том числе и признавших их, взаимное осознание ответственности «всех перед всеми» за единство Вселенской Церкви может привести к обретению мира тогда, когда от нас этого не ждут. Иерусалим, как место, где родилась Церковь, где находили между собой согласие апостолы и их приемники, и сегодня должен вновь осознать свою важную роль. Народ Израиля ждет восстановления своего земного храма, а народ Вселенской Православной Церкви ждет единства всех братских народов вокруг небесного Иерусалима. Именно это станет победным ударом секулярному миру и свидетельством об Истине.

Литература

1. *Сидоров А.И.* Становление первохристианской Церкви // Богословский Вестник. 2015. № 16–17. С. 98–124.
2. *Мышцын В.Н.* Устройство христианской Церкви в первые два века. Сергиев Посад, 1909.
3. *Афанасьев Н., протопресвитер.* Единое евхаристическое собрание Древней Церкви // Церковь Божия во Христе. М.: ПСТГУ, 2015.
4. *Шмеман А., протопресвитер.* Беседы на радио «Свобода». Таинство Таинств. URL: <https://azbyka.ru/biblia/in/?Gal.3:28&t> (дата обращения: 10.07.2021).

5. *Мышцын В.Н.* Устройство христианской Церкви в первые два века. Сергиев Посад. 1909.
6. *Макарий Великий, прп.* Духовные беседы, послания и слова. М.: изд. Сретенского м-ря., 2004.
7. *Муравьев Н.* Журнал Московской Патриархии. 1951. № 10. С. 35–37.
8. *Карташов А.В.* Вселенские соборы. Минск, 2018.
9. *Иоанн Златоуст, свят.* Творения. С.-Петербург: изд. С.-Петербургской духовной академии, 1903.
10. *Мейендорф И., прот.* Православие в современном мире. Нью-Йорк, 1981.
11. *Смирнов П, прот.* История Христианской Православной Церкви. Петроград: Типо-литография М.П. Фроловой, 1916.
12. *Муравьев Н.* Журнал Московской Патриархии. 1951. № 10. С. 35–37.
13. *Сульпиций Север.* Сочинения. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 1999.
14. *Красильников М., священник.* Влияние исторических процессов на территориальные границы Поместных Православных Церквей // Пракисис. 2020. № 2(4). С. 242–252.
15. Пидалион: Правила Вселенских соборов. Екатеринбург: Изд-во Александро-Невского Ново-Тихвинского женского монастыря, 2019.
16. *Евсевий Кесарийский.* О жизни блаженного василевса Константина // Сочинения. Санкт-Петербург, 1850.
17. Там же.
18. *Маркович К., протодиак.* «Признавая полноту исключительной компетенции Вашей Святейшей Русской Церкви...». URL: <https://mospat.ru/ru/articles/87853/> (дата обращения: 14.08.2021).
19. Диалог и единство. Пресс-релиз по итогам братской встречи Предстоятелей и делегаций Православных Церквей. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5598016.html> (дата обращения: 19.08.2021).

В. В. Ершов*

ЗЛО В СВЕТЕ ХРИСТИАНСКОЙ ТРАДИЦИИ: АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

В статье с точки зрения православной антропологии рассматривается вопрос: откуда в человеке зло и как оно уживается с его добрым началом. Появление и наличие в человеке зла находится в противоречии с тем, что духовная основа человеческой личности изначально сопряжена с Богом еще в акте творения, и критерием в определении добра и зла является соотношение поступков человека с волей Божией. Любое бытие и жизнь, согласные с волей Божией, есть высшая форма добра, а все явления, энергии и действия, которые способствуют развитию жизни по Божественному Промыслу, являются добрыми. Зло есть то, чему не следовало быть и что не входило в Божественный план мироздания, и явными формами его проявления будут диаметрально противоположные добру разрушение, беспорядок, уничтожение, смерть. Зло не имеет субстанциональности, но оно онтологично: человек, в котором укоренено зло, имеет бытие, дарованное Богом, но оскверненное грехопадением. Поэтому он имеет

* Автор — бакалавр теологии, магистр государственного и муниципального управления, насельник Московского Сретенского ставропигиального мужского монастыря.

все шансы сохранить свое божественное достоинство и реализовать главную цель христианской жизни — обожение. Ключевые слова: христианская антропология, добро и зло, образ Божий в человеке, грехопадение, обожение, свобода воли, противоление злу.

Христианская антропология воспринимает образ Божий в человеке как личностное начало или основу человеческой личности, которая не может быть разрушена или упразднена никоим образом, «ибо дары и призвание Божии непроложны» (Рим. 11:29). Русский религиозный мыслитель Н.А. Бердяев так рассуждал об этом: «Ибо личность и есть образ и подобие Божие в человеке. Личность есть реализация в природном индивидууме Его идей, Божьего замысла о нем»¹. Человеческая личность, по мысли святителя Иустина (Поповича), неуловима для «человеческих понятий, картин, символов», тайна всех тайн, «фокус вечных проблем», «поприще всех противоречий»². Сама по себе категория «личность» апофатична с богословской точки зрения. Как невозможно полностью раскрыть понятие образа Божия в человеке, так же и невозможно выразить совершенно точно и ясно понятие человеческой личности.

Святоотеческая традиция рассматривает образ Божий в человеке как способность отражать божественные совершенства. Например, Бог есть абсолютный разум — человек тоже есть существо разумное; Бог — Существо духовное, человек тоже имеет в себе нематериальную составляющую — душу; Бог вечен — и человек имеет в себе потенциал бессмертия. Отцы Церкви обращают внимание на то, что образ — это вовсе не регулирующая или инструментальная идея, но определяющий принцип человеческого существа³.

У человека есть назначение по отношению к самому себе и к окружающему его миру. Первая задача заключается в деятельном устремлении к Первообразу для дости-

жения возможной меры богоподобия, или обожения. Сама цель человеческой жизни выражается в познании Бога и соединении с Ним. По отношению к окружающему миру с точки зрения христианской антропологии перед людьми стоит задача привести тварный мир в единую гармонию через усвоение божественной благодати. Апостол Павел говорит, что *«тварь с надеждою ожидает откровения сынов Божиих: потому что тварь покорилась суете не добровольно, но по воле покорившего ее, — в надежде, что и сама тварь освобождена будет от рабства тлению к свободе сынов Божиих. Ибо знаем, что вся тварь совокупно стенает и мучается донныне»* (Рим. 8:19–22).

Но остается вопрос: откуда в человеке зло и как оно уживается с его добрым началом? Проблема зла есть одна из труднейших проблем в православной антропологии, так как появление и наличие в человеке зла находится в противоречии с тем, что духовная основа человеческой личности изначально сопряжена с Богом еще в акте творения. В.В. Зеньковский замечает по этому поводу следующее: «Идея образа Божия как божественного дара, данного человеку, так трудно совмещается в нашем сознании с реальностью влечения ко злу, как оно предстает нам во всей его мучительной, страшной силе, что отсюда и возникло то полуотрицание учения образа Божия в католической догматике, которое в протестантизме превратилось в чистое его отрицание... Православное сознание тоже глубоко ощущает грех, но не боится его, не слепнет от него, не отрекается от сознания образа Божия»⁴.

Христианское богословие утверждает, что добро есть то, чему следует быть, а зло — то, чему быть не следует. Единственный критерий в определении добра и зла — соотношение с волей Божией, которая является благой, угодной и совершенной (См.: Рим. 12:2). Уже на первых страницах Библии под добром разумеется то, что входит в Божественный план, получило свое бытие непосредственно от Бога и руководствуется Его Промыслом. Поэтому

любое бытие и жизнь, согласные с волей Божией, есть высшая форма добра, а все явления, энергии и действия, которые способствуют развитию жизни по Божественному Промыслу, являются добрыми. Если добро есть нечто необходимое в субстанциальном плане, явившееся в этом мире от Источника всего благого — Бога, то зло есть нечто случайное, не имеющее своей субстанциальной сущности, это то, чему не следовало быть и что не входило в Божественный план мироздания. Если зло то, чему не следовало быть, то явными формами его проявления будут диаметрально противоположные добру разрушение, беспорядок, уничтожение, смерть⁵.

Отклонение человека от добра породило зло. При чем этот акт был добровольным, так как человеческая свобода — непреложный божественный дар. Этот выбор человека в пользу зла по своей природе оказался противоестественным и в силу этого навязал ему противоестественное существование, выраженное в потере блаженной связи с Богом и враждебные отношения с окружающим миром. Зло внесло внутренний разлад в совершенный мир.

Греховный выбор имел свои конкретные последствия:

— отчуждение человека от Бога как источника жизни. Разрыв благодатной связи и кардинальное изменение отношений между Богом и человеком. Если до грехопадения в человеке была радость от Божественного присутствия, то после вызывает страх (См.: Быт. 3:10);

— разрушение соподчиненения и гармонии души и тела, *«ибо плоть желает противного духу, а дух — противного плоти: они друг другу противятся»* (Гал. 5:17);

— тление, выраженное в подверженности естества страдательным состояниям (болезни, усталости, физической боли) и телесной смерти;

— враждебность между людьми. «В результате природа дробится на множество индивидов, каждый из

которых живет лишь для себя, — индивидов, вероломных по отношению друг к другу и оспаривающих друг у друга право на жизнь»⁶, — пишет греческий богослов Х. Яннарс;

— потеря живой связи между человеком и окружающим миром.

Итак, христианская антропологическая традиция в отношении зла основывается на онтологическом монизме и отрицании его субстанциональности. Мир един и целостен, он есть творение всеблагого Бога, порождение Абсолютного Добра. Зло есть трагическое последствие отпадения от Источника Жизни и есть «несущее», которого субстанциально нет. В связи с этим возникает необходимость в отказе от установки на грубое, физическое уничтожение зла. Русский религиозный мыслитель С. Франк писал, что «всё горе и зло, царящее на земле, все потоки пролитой крови и слез, все бедствия, унижения, страдания, по меньшей мере на 99% суть результат воли к осуществлению добра, фанатичной веры в какие-либо священные принципы, которые надлежит немедленно насадить на земле, и воли к беспощадному истреблению зла; тогда как едва ли и одна сотая доля зла и бедствий обусловлена действием откровенно злой, непосредственно преступной и своекорыстной воли»⁷.

Во-вторых, нравственное отрицание зла сменяется его христианским осмыслением, постижением его смысла — как это ни парадоксально, некоторого его позитивного, благого содержания. У Н. Лосского находим следующее: «В системе мирового бытия, руководимой Провидением, даже зло используется так, что среди следствий его находятся какие-либо виды добра, так что зло никогда не бывает абсолютным. Если подавить у человека любовь к собственности, не развив в нем более высоких мотивов к труду, если отнять у мыслителя честолюбие, не заменив его чистою любовью к истине, то в душе человека образуется пустота, леность и тупое безразличие; вместо восхождения вверх получится падение»⁸.

В-третьих, есть онтологическая основа зла. В этом утверждении также заключен великий парадокс зла. Зло не имеет субстанциональности, но оно онтологично: человек, в котором укоренено зло, имеет бытие, дарованное Богом, но оскверненное грехопадением. Поэтому он имеет все шансы сохранить свое божественное достоинство и реализовать главную цель христианской жизни — обожение.

Рассмотрим более подробно эту внутреннюю дезинтеграцию, вызванную грехопадением. Древняя святоотеческая традиция выделяет следующие главные перемены внутренней сущности человека:

- восстание внешних чувств против единого внутреннего чувства души, ума и сердца;
- восстание воли против ума;
- восстание ума против духа.

Перерождение отдельных сил души и духа привело к тому, что они потеряли свои изначальную простоту, разумность и духовность. Произошла внутренняя раздробленность, хаос, потеря субординативного и гармоничного начала. Православный антрополог А. Позов писал: «Ослабление взаимной связи и зависимости частей привело их к ощущению свободы. Каждая часть почувствовала себя независимой и самостоятельной. Со стороны иерархически высших сил это выразилось в потере руководящей роли, потере чувства ответственности. Свобода оказалась мнимой, она была куплена ценой порабощения одних сил другими, паразитизмом одних за счет других... Гедонизм есть внутренняя причина всех человеческих стремлений, влечений, вожелений, желаний и страстей. Гедонизмом поражены все силы триметрии от высших до низших»⁹.

Одной из причин вражды может стать элементарная человеческая отчужденность, которая появилась сразу после грехопадения. До преступления заповеди Божией Адам и Ева были единым целым, жизнь одного была тесно связана с жизнью другого. После содеянного зла эта еди-

ная сущность рассекалась, каждая личность замкнулась сама в себе, при этом сохраняя некогда единые фрагменты общей природы.

До грехопадения праотцы «были наги и не стыдились» (Быт. 2:25). После у них появилось чувство стыда. Это «выражает сознание того факта, что устремленный на меня взгляд принадлежит не любящему и не любимому существу, к которому я питаю доверие, а к чужому... Ощущение наготы означает разрыв личного отношения, отрицание любви, потребность в самозащите от опасности, которого с этого момента воплощает в моих глазах другой человек»¹⁰.

Причин вражды может быть много, но чаще всего ее проявлением становится именно гнев. Православная антропология утверждает, что человеческая душа имеет три силы: разумную, желательную и раздражительную. Последняя «отвечает» за гнев. Но гнев имеет вариации, он может быть не только греховным, но и праведным. Изначальная задача раздражительной силы души — противостояние злу, отклонение от него и стремление к Богу. «Имеется естественный гнев, без которого невозможно приобрести чистоту: невозможно приобрести ее, если не будем гневаться на всё, всеваемое нам врагом»¹¹. Праведный гнев ярко проявился у Христа, когда он изгонял торгующих из храма. Праведным гневом могли воспользоваться Адам и Ева для отражения искушения. Апостол Павел призывает христиан к праведному гневу: *«Братия, укрепляйтесь Господом и могуществом силы Его. Облекитесь во всеоружие Божие, чтобы вам можно стать против козней диавольских, потому что брань наша не против плоти и крови, но против начальств, против властей, против мироправителей тьмы века сего, против духов злобы поднебесных».* (Еф. 6:10–12).

В новозаветные времена концепция борьбы со злом претерпела некоторые изменения по сравнению с временами ветхозаветными. В Нагорной проповеди

Христос объявляет: *«Вы слышали, что сказано: око за око и зуб за зуб. А Я говорю вам: не противься злему. Но кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую; и кто захочет судиться с тобою и взять у тебя рубашку, отдай ему и верхнюю одежду; и кто принудит тебя идти с ним одно поприще, иди с ним два. Просящему у тебя дай, и от хотящего занять у тебя не отвращайся»* (Мф. 5:38–42). Нагорная проповедь не требует и не призывает оставлять безнаказанными тех, чьи деяния направлены против имущества, здоровья и жизни других людей. Общество обязано противостоять насилию, будь то насилие внешнее (военное противостояние) или внутреннее (разбои, грабежи, убийства и т.д.). Каждый отдельный человек призывается в проповеди Христа к отказу от отстаивания своих прав и от мести за их нарушение. Если внимательно посмотреть на контекст, в котором сказано повеление Спасителя, то можно обнаружить, что оно регламентирует только межличностные отношения, за обиду в которых человек не должен мстить. Святитель Феофилакт Болгарский так объясняет повеление Спасителя в Нагорной проповеди о непротвлении злу: «Злым называет здесь диавола, действующего посредством человека, показывая сим, что бьющий распаляется диаволом. Итак, неужели диаволу не должно противиться? Должно, только не обратными ударами, а терпением, ибо огонь гасится не огнем, а водою. Впрочем, не думай, что здесь говорится только об ударе в щеку: нет, но и о всякой другой обиде»¹². Архиепископ Аверкий (Таушев) говорил об этом предмете следующим образом: «Господь воспрещает нам восставать с ответной злобой против человека, причинявшего нам зло, но ко всякому злу как к таковому христианин должен быть неприимирим и должен бороться со злом всеми доступными ему мерами, не допуская только зла в собственном сердце»¹³.

Что значит «противиться» в библейской (новозаветной) традиции? Греческий глагол *ἀντιστηναι* означает противоборство, противостояние, часто военного или су-

дебного характера. Юридический контекст задан стихами 25–26 той же главы: «*мирись с соперником твоим скорее, пока ты еще на пути с ним, чтобы соперник не отдал тебя судье, а судья не отдал бы тебя слуге, и не ввергли бы тебя в темницу; истинно говорю тебе: ты не выйдешь оттуда, пока не отдашь до последнего кодранта*» (Мф. 5:25-26). Это своего рода ответ на то же вопрос о непротивлении злу: не судись со злодеем, так как еще не известно, сможет ли человек, решившийся на суд, выйти из него оправданным.

В Новом Завете этот глагол встречается еще в некоторых местах и в основном в значении активного противостояния: «*А Елима волхв ... противился им, стараясь отворотить проконсула от веры*» (Деян. 13:8). То есть не просто возражал, но предпринимал некие контрмеры, боролся за свою идею. Очень интересную параллель можно найти у апостола Павла: в, где этот глагол использован целых три раза: «*Посему противящийся власти противится Божию установлению. А противящиеся сами навлекут на себя осуждение*» (Рим. 13:2) Подобные высказывания Павла не раз вызывали в истории вопросы относительно рамок покорности государственной власти, особенно если ее действия расходятся с Божьими заповедями. Из истории Церкви известно, что святые мученики отказывались приносить жертву языческим богам по требованию законных властей. Но не противиться и не противостоять еще не значит во всем соглашаться. Мученики отказались выполнять требования государственных управленцев, но они не поднимали бунтов, а мирно отстаивали свою позицию, жертвуя часто собственной жизнью. Иными словами, они не боролись со злом методами зла.

У апостола мы читаем слова, которые как будто противоречат евангельской заповеди: «*Итак покоритесь Богу; противостаньте диаволу, и убежит от вас*» (Иак. 4:7). Даже глагол в этом месте употреблен тот же самый, *ἀντιστηναι*. Что же, апостол Иаков советует нечто противоположное тому, чему учил Христос? Ведь диавол и есть самое высшее

проявление зла, так что противостоять ему и значит противостоять злу в наивысшей степени, поэтому здесь нет и не может быть противоречия. Противодействовать нужно именно диаволу, тому самому древнему змею, который искушал прародителей в раю, — злему волевому началу, сознающему себя и навязывающему себя человеческой личности. Этому деланию посвящена вся христианская аскетика, одно из направлений которой — стяжание рассуждения — способности отличать добро от зла и выбрать правильные методы борьбы со злом.

Таким образом, мы видим, что генезисом человеческой вражды является зло, которое он добровольно принял. При принятии зла произошла личностная дезинтеграция, выраженная в нарушении иерархии душевных сил, которые проявляются прежде всего во внутриличностном конфликте и духовном дискомфорте. Испытывая внутреннюю разобщенность, человек переносит ее на внешний мир и сталкивается с ситуациями, которые он часто не может адекватно оценить и принять, что в свою очередь порождает вражду как с окружающим миром, так и с конкретными людьми. Более того, это может быть вражда и с Самим Богом — *«Итак, кто хочет быть другом миру, тот становится врагом Богу»* (Иак. 4:4).

Литература

1. *Аверкий (Таушев), архиеп.* Четвероевангелие. — М., 2000.
2. Архимандрит Киприан (Керн). Антропология святого Григория Паламы. — М., 1996.
3. *Бердяев Н.А.* Философия свободного духа. — М., 2009.
4. *Зеньковский В.В.* Проблема воспитания в свете христианской антропологии. — М., 2010.
5. *Иустин (Попович), свт.* Подвижнические и богословские главы. — СПб., 1999.
6. *Лосский Н.О.* Условия абсолютного добра. — М., 1998.
7. *Позов А.* Основы древне-церковной антропологии. — М., 2002.

8. Тимофей Буткевич, прот. Зло, его сущность и происхождение. (Электронная версия).

9. Феофилакт Болгарский, блж. Толкование на Евангелие от Матфея. – М., 2000.

10. Франк С.Л. Крушение кумиров // Соч. – М., 1990.

11. Игнатий (Брянчанинов), свт. Авва Исайя // Полное собрание творений. – Т. VI. Отечник. – М., 2004.

12. Яннарс Х. Вера Церкви. – М., 1992. (Endnotes)

Примечания

¹ Бердяев Н.А. Философия свободного духа. – М., 2009. С. 297.

² Иустин (Попович), свт. Подвижнические и богословские главы. – СПб., 1999. С. 136.

³ См.: Архимандрит Киприан (Керн). Антропология святого Григория Паламы. – М., 1996.

⁴ Зеньковский В.В. Проблема воспитания в свете христианской антропологии. – М., 2010. С. 87.

⁵ Тимофей Буткевич, прот. Зло, его сущность и происхождение. (Электронная версия).

⁶ Яннарс Х. Вера Церкви. – М., 1992. С. 129.

⁷ Франк С.Л. Крушение кумиров // Соч. – М., 1990. С. 128.

⁸ Лосский Н.О. Условия абсолютного добра. – М., 1998. С. 256.

⁹ Позов А. Основы древне-церковной антропологии. – М., 2002. С. 182.

¹⁰ Яннарс Х. Вера Церкви. – М., 1992. С. 128.

¹¹ Цит. по: Игнатий (Брянчанинов), свт. Авва Исайя // Полное собрание творений. – Т. VI. Отечник. – М., 2004. С. 156.

¹² Феофилакт Болгарский, блж. Толкование на Евангелие от Матфея. – М., 2000. С. 73.

¹³ Аверкий (Таушев), архиеп. Четвероевангелие. – М., 2000. С. 120–121.

Протоиерей Дионисий Толстов*

ОБ ИЗБАВЛЕНИИ ОТ ПЕРВОРОДНОГО ГРЕХА В ТАИНСТВЕ СВЯТОГО КРЕЩЕНИЯ

В статье на основе Предания Церкви обосновывается истина об избавлении от первородного греха в таинстве крещения. Утверждается взаимозаменяемость западного термина «первородный грех» и восточного «наследие ветхого Адама». Разбирается одна из молитв требника с чином крещения, которая говорит о возрождении к новой жизни. Далее следуют ответы на вопросы современности. 1. Как передаётся первородный грех детям крещёных родителей? 2. Почему крещёные умирают так же, как и не крещёные, ибо, если устранена причина, то должно быть уничтожено и следствие этой причины. От верующего требуется подвиг, смотреть на всё не в понимании очевидности, а очами веры, преодолев испытание этой очевидностью. Вывод — каждый крещёный человек возвращается таинством святого крещения в состояние первозданного Адама.

Ключевые слова: Первородный грех, наследие ветхого Адама, таинство крещения, избавление, испытание очевидностью, спасение, сотериология, обновление падшего Адама.

* Автор — кандидат богословия.

Таинство святого крещения возводит человека в состояние первозданного Адама и дарует ему новую жизнь во Христе. Это один из главных тезисов богословия, поскольку он определяет собой содержание всей сотериологии, так как целью спасительной миссии Богочеловека является обновление падшего Адама для вечной блаженной жизни. Обоснованию этой истины и предназначена настоящая статья.

Возведение человека во образ Создавшего его — это цель евангельского благовестия, заключающая в себе этапы спасительного домостроительства Божия по спасению рода человеческого, раскрываемая в Священном Писании и служащая при этом основанием для исповедания многих богословских истин и отправной точкой в логике как святоотеческого наследия, так и любых спекулятивных размышлений, посвящённых теме нашего спасения.

Христос — это корень нового, без греха, человечества. Откровение Нового Завета безкомпромисно свидетельствует о начале новой жизни во Христе, которая даруется каждому в таинстве святого крещения, кардинальное изменение в человеке называется возрождением и раскрывается в понятиях жизни и смерти. Именно так пишет св. апостол Павел в послании к римлянам: «Мы погреблись с Ним крещением в смерть, дабы, как Христос воскрес из мёртвых славою Отца, так и нам ходить в обновлённой жизни». (Рим. 6: 4) Таким образом человеку Богом даруется, а в моральном плане от него требуется, совершенное изменение прошлой жизни и начало принципиально иной жизни, без греха. Святая Церковь в Своём Предании твёрдо хранит и светоносно свидетельствует об этой истине. Сын Божий силой своей Искупытельной Жертвы даровал нам возможность вернуться к первозданному образу, совершенно очистившись от наследия ветхого Адама и избавившись от клятвы. На этот счёт есть соборное постановление, так 124 правило Карфагенского собора однозначно говорит нам о том, что таинство

крещения избавляет нас от наследия ветхого Адама: «...через пакирождение очистится в них то, что они заныли от ветхого рождения»¹, — это сказано о крещении младенцев, но безо всякого сомнения относится ко всем, а не только к детям. В этих словах соборного определения однозначно говорится об омовении первородного греха водами крещения. Всё то, что возникло с грехопадением, изглаживается в святой купели. В требнике чин таинства содержит в себе молитвы в которых очень ярко отражена сущность священнодействия. «Ты даровал еси нам свыше паки рождение водою и Духом: явися Господи на воде сей и даждь претворитися в ней крещаемому, во еже отложить ветхого человека, тлеемого по похотем прелести, облечися же в нового, обновляемого по образу Создавшего его»². Эта молитва очень красноречиво со всей силой догматического исповедания назидает нас в истине. Крещение — это исчезновение старого и появление качественно нового. Изменение происходит из тления в нетление, качество прошлой жизни меняется на новое. Священник просит Бога преобразить человека по образу Создавшего его. Крещаемый просвещается силою свыше, не силой этого мира, потому что в этом мире нет такой силы, которая была бы способна дать вечные блага, а силой этому миру неведомой, поэтому и качество, в которое возводится человек в таинстве крещения, так же этому миру неведомо, поскольку Христос говорит: «Царство Моё не от мира сего» (Ин. 18:36), поэтому крещёные не от мира сего, но в мире сём, отсюда непримиримая вражда между миром и стадом Христовым.

Догматическое учение Православной Церкви свидетельствует о том, что первородный грех уничтожается в таинстве святого крещения, об этом однозначно говорят такие прославленные догматисты, как митрополит Макарий Булгаков и протоиерей Николай Малиновский. Вот их слова: «В таинстве крещения, родившись от Духа, мы становимся чистыми от прародительского греха»³, —

говорит митрополит Макарий Булгаков, то же мы находим и у протоиерея Николая Малиновского: «Действие благодати Божией на крещаемого состоит прежде всего в оправдании или очищении его от грехов, как от первородного, так и от всех личных, содеянных до крещения»⁴.

Если мы утверждаем, что первородный грех смывается святым крещением, возникает законный вопрос, как этот грех передаётся детям крещёных родителей? Для более удобного ответа на этот вопрос, во-первых, следует термин «первородный грех» заменить другим, более традиционным для восточного богословия термином «наследие ветхого Адама», а во вторых необходимо обратиться к очень важному понятию в универсуме богословских знаний «благодати» и её действию в Церкви. Прежде чем говорить о действии благодати в таинствах Церкви, скажем о ней в общих чертах.

Благодать не является принадлежностью тварного естества, а как животворящая сила даруется извне. Бог, сотворив человека, хотел, чтобы он жил вечной и блаженной жизнью, но люди, отвергнув волю Творца, лишили себя этой благодати и оказались смертны. Таким образом благодать — это сверхъестественная сила, без которой невозможна жизнь. За подтверждением этой истины обратимся к святоотеческому наследию. По учению святителя Афанасия Великого существенным следствием грехопадения прародителей явилось лишение их благодати, в результате чего вошла в мир смерть. «Человек, — по словам святителя — как сотворённый из ничего по природе смертен, но, по причине подобия Сущему, если бы сохранил оное устремление к Нему ума своего, мог замедлять в себе естественное тление и пребыл бы нетленным»⁵. И ещё одна очень чёткая цитата: «по природе они были тленны, но свойственного им по природе избегали бы по благодати, как причастники Слова»⁶. Итак совершенно ясно, что первозданное качество человеческой природы, её чистота и безгрешность образа Божия в человеке и его бессмертие

поддерживается силой благодати вопреки естественной склонности нашего естества к тлению. Именно эта благодать недоступна новорожденным, поэтому они находятся в состоянии «ветхого рождения».

Возрождающая благодать таинства крещения не передаётся путём обычного рождения, поэтому дети крещёных родителей оказываются в безблагодатном состоянии, а значит в качестве ветхого Адама. Исцелённая, как и неповреждённая природа, может мыслиться только под действием благодати, поскольку в отрыве от благодати невозможно исцеление человеческого естества.

Следующий богословский вопрос, который следует рассмотреть: почему остаётся смерть, если таинством крещения изглаживается первородный грех, ведь если устранить причину, то не будет и следствия? На это просто ответить, опираясь на святоотеческое наследие.

Евангелие утверждает, что Крестная Жертва Спасителя кардинальным образом изменила мир, но при этом в окружающей жизни мы не видим каких-либо изменений среди обыденных вещей, поверхностный взгляд на мир нам как будто не свидетельствует ни о каких переменах, людьми движут всё те же пороки, смерть так же безраздельно господствует в этом мире. Адаму было сказано, что он будет в поте лица добывать хлеб свой, земля произрастит ему терния; если наша вера утверждает, что Христос избавил нас от клятвы, то почему тяготы жизни, о которых говорится в проклятии, остались неизменными? Ведь по логике вещей теперь над освобождённым человеком не должны довлеть последствия первородного греха.

Но посмотрим на всё с точки зрения библейских истин. В наших рассуждениях на данную тему будем отталкиваться от проклятий, данных первым людям при изгнании их из рая. Обратим внимание на проклятие, данное Еве: «в болезни будешь рождать детей» (Быт. 3: 16). Эти слова Судии, как и все остальные, определили реалии жизни человека, но Воскресший Христос отменяет эти

проклятия. В таком понимании святитель Кирилл Александрийский толкует утешение Христом Марии Магдалины. Но действительное утешение показано Святителем не в рамках обычных человеческих эмоций, а в свете библейской логики грехопадения и спасения. Самое незаурядное явление человеческой жизни, соприкоснувшись с личностью Богочеловека, приобретает смысл всеобщности для всего человеческого рода, став в цепь последовательности событий, определяемых историей грехопадения и его ближайшими последствиями, «Ибо в этом действии Спасителя мы видим отмену проклятия жене. Поэтому было необходимо через голос Осудившего уничтожить и тяжесть его истинного проклятия, когда Спаситель наш Иисус Христос, уже прекращая плач этой женщины или, вернее, сказать всего женского рода в лице Марии как в начатке»⁷. Под клятвой святитель подразумевает проклятие, полученное Евой при изгнании из рая, теперь же, после совершения Крестной Смерти и Воскресения, эта клятва отменена. Но образ появления на свет человека остался тем же в болях матери, видимым образом ничего не изменилось, но изменилось сущностно. Теперь рождение детей в муках вменяется христианке в мученичество, не будучи следствием древнего проклятия, как раньше. Таким образом, прежние реалии жизни силой Христовой наполняются новым и даже противоположным смыслом. Отцы Церкви нас учат тому, что внешние обстоятельства оставлены для воспитания в нас смирения.

Теперь в рамках той же логики можно рассудить о смерти, ибо смерть появилась также в результате грехопадения. Если мы утверждаем, что святым крещением изглаживается первородный грех, то смерть как его следствие тоже должна быть упразднена. Но смерть, так же как и проклятия, служит теперь иным целям, будучи наполнена новым содержанием. Для того, чтобы это понять, сравним смерть ветхого человека грешника и смерть святого.

«Смерть грешника люта» (Пс. 33:22), ибо — это пре-

сечение всех его желаний, чаяний, стремлений и начало вечной гибели. Иначе — смерть праведника. Смерть праведника называется успением, ибо для него смерть — приобретение, встреча с Богом и начало вечной блаженной жизни. Внешне всё выглядит совершенно одинаково, обоих одевают, кладут в гроб, закапывают, насыпают могилу, но духовно между первым и вторым нет ничего общего.

Христианское погребение содержит глубочайший смысл. Наполненная светом христианского благовестия о вечной жизни, наша мысль проникает сквозь скорбную картину удручающей реальности и, окрылённая предвечной надеждой, торжественно заявляет, что даже плач по усопшему превращается в победную песнь над смертью: «Надгробное рыдание творяще песнь аллилуия, аллилуия, аллилуия». Такое смелое исповедание победы жизни над смертью наполняет торжествующим духом веры над очевидностью невидимую сокрытую жизнь Церкви.

В Церкви все вещи наполняются новым смыслом, самый яркий пример тому — это Крест Господень. До распятия на нём Христа он был орудием казни, но после Воскресения Христова этот знак смерти стал знаком жизни. Таким же образом меняется значение смерти.

Церковь прославляет святых мучеников, которые были изранены и убиты за веру. Внешне всё выглядит так, как будто они потерпели поражение, но в действительности они одержали победу, поскольку даже самые страшные пытки не смогли заставить их отступить от истины, оставшись же твёрдыми в вере, своей смертью они прославили Бога, поэтому они победители, а не побеждённые.

Многие церковные праздники связаны с переходом в Горний Мир, например Успение Пресвятой Богородицы. Для посторонних глаз этот праздник непонятен, ведь с их точки зрения Дева Мария в этот день умерла, поэтому следует скорбеть, а не радоваться. Святая же Церковь

празднует торжественное восхождение её на небо к Своему Сыну. Очами веры мы прозреваем надмирные истины. Так же и в таинстве крещения внешне ничего не меняется, видимым образом мы ничего не наблюдаем, смерть остаётся в своих правах, но в действительности происходит возрождение крещаемого к новой блаженной жизни, смерть же остаётся как для смирения, так и для получения лучшего воскресения.

Какова цель жизни христианина и в чём заключается спасение души, если рассуждать об этом в рамках библейской логики как возрастания в человеке святости от первоначальной данности к определённом совершенству? Первозданные люди, получив начаток благодати, должны были преумножить в себе этот дар, достигнув святости. Такая цель стояла перед Адамом и Евой в раю, поскольку они должны были через соблюдение заповеди «не вкушать с древа познания добра и зла» достичь совершенства. Но нарушением заповеди они совершили акт апостасии и вместо преумножения образа Божия в себе исказили его. Крещение же возвращает человеку потерянный шанс и ставит его в исходное положение, теперь он должен пройти не пройденный Адамом путь, поэтому спасение души — это путь от образа к подобию, которое является целью христианской жизни. Неправильно думать, что целью жизни христианина является восстановление в себе первоначального образа, искаженного грехом. Этот образ восстанавливается крещением, а достигнуть он должен подобия Божия путём добродетельной жизни. В Церкви каждая личность поставляется в состояние первозданного человека и осуществить, то, что должен был сделать Адам, то есть возрастить в себе данный изначально образ, но только иным путём. Первые люди должны были пройти этот путь в раю, соблюдая лишь одну заповедь. Современные же христиане идут к той же цели, но в других условиях и другими средствами.

В заключение хочется ответить на последний во-

прос. Почему просвящённые Благодатью Святого Духа по-прежнему остаются способными грешить, не доказывает ли это присутствие в них первородного греха? Способность грешить говорит о свободе воли, а не о первородном грехе, ибо первые люди были созданы без всякой скверны, но согрешили, а значит крещёный если и согрешает, то согрешает не в Адаме, а как Адам⁸.

Евангелие от нас требует и ждёт совершения подвига веры, и мы должны вопреки обыденности падшего мира проявить волевой акт и заставить себя смотреть на вещи не обывательским взглядом, но пройдя испытание очевидностью, всё должны представлять себе в свете Божественного Откровения. Окружающий мир нам как будто не свидетельствует ни о чём новом, телесными очами мы не замечаем никаких перемен, но они происходят невидимо. Во Христе мы новая тварь, — говорит святой апостол Павел. А значит, таинство святого крещения возводит нас в состояние первозданного Адама.

Список литературы

1. Библия.
2. Книга правил. Издание Свято-Троицкой Сергиевой Лавры. 1992.
3. Требник. М., 2013.
4. *Свт. Афанасий Великий*. Творения М., 1994.
5. *Свт. Кирилл Александрийский*. Библиотека отцов и учителей Церкви. Т. X. Толкование на Евангелие от Иоанна. *Cyr. Alex. Coment in Joann. 3, 115: 11.* (ed. Pusey, P. E. Oxford, 1872. TLG 4090/2).
6. *Макарий (Булгаков) митр.* Православно-догматическое богословие. М., 1999.
7. *Малиновский Николай прот.* Очерк православного догматического богословия. М., 2003.
8. *Василиадис*. Таинство смерти. Перевод с новогреческого. Свято-Троицкая Сергиева Лавра. 1998.

Примечания

¹ Книга правил. Издание Свято – Троицкой Сергиевой Лавры. 1992. С. 232.

² Требник. Чин таинства крещения. М., 2013. С. 47.

³ Макарий (Булгаков) митр. «Православное-догматическое богословие». М., 1999. Т. II С. 330.

⁴ Малиновский Николай прот. «Очерк православного догматического богословия». М., 2003. С. 149.

⁵ Свт. Афанасий Великий «Творения в четырёх томах». М., 1994. Т. I С. 196.

⁶ Там же С. 197.

⁷ Сур. Alex. Coment in Joann. 3, 115: 11. (ed. Pusey, P. E. Oxford, 1872. TLG 4090/2).

⁸ Василиадис Н. «Таинство смерти» перевод с новогреческого. Свято – Троице Сергиева Лавра. 1998. С. 196.

*Игумен Трифон (Михайловский)**

ВЛИЯНИЕ МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИХ ИДЕЙ НА РЕЗУЛЬТАТЫ ИССЛЕДОВАНИЯ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИХ ОСНОВ КИТАЙСКИХ ПСИХОФИЗИЧЕСКИХ ПРАКТИК

В статье отмечена актуальность темы распространения традиционных школ восточных боевых искусств и связанных с ними психофизических, энергетических практик цигун, по мнению адептов являющихся одним из путей достижения духовного совершенства, «просветления» и «бессмертия» как его понимают сторонники китайских боевых искусств. Впервые в российском сектоведении дается обзор литературы и научных статей по китайским боевым искусствам. Рассмотрено влияние мировоззренческих идей авторов на результаты исследований религиозно-философских основ китайских психофизических духовных практик. Показаны различия православного мировоззрения и восточного оккультизма по отношению к основам психофизических китайских практик. Намечены аспекты православной критики религиозно-философских оснований данных практик на основе идеи о том, что совершенное овладение мастерством китайских боевых искусств позволяет человеку вступить в контакт с миром падших духов, а также научиться (как самостоятельно, так и с помощью этих духов) манипулировать различными тонкими

* Автор — аспирант 4 курса Московской духовной академии.

тварными энергиями. При этом для человека остаются недостижимыми действия нетварных божественных энергий, так как ему чужд опыт покаяния перед Творцом и вытекающая из него добродетель смирения, а также человек не может стать причастным к Искупительной Жертве Христовой и Его Славному Воскресению, тем самым достигнув истинного бессмертия. В результате внешнее совершенство (телесная крепость и долголетие, победа над врагами) доминирует над душевными добродетелями, а подлинная жертвенная любовь к ближнему, основанная на духе Христовой любви, оказывается невозможной. В описанной православной критике и заключается научная новизна статьи.

Ключевые слова: традиционные школы китайских боевых искусств, ушу, китайские психофизические практики, цигун, энергия ци, религиозно-философские основы.

Боевые искусства и цигун осмысливается в литературе с позиции апологетики и популяризации, с одной стороны, и с позиции критики — с другой стороны. Это нормально для науки: занимать отстраненную позицию по отношению к изучаемому предмету, но вопрос заключается в том, на какой основе возникает отстранение. Апологеты считают, что такой основой является недостаточность отечественной культурной и духовной традиции и необходимость дополнения ее теми знаниями о мире и о человеке, которые накоплены соседней цивилизацией, ради развития новых способностей в современных русских людях, позволяющих им на более глубоком уровне понять себя и бытие в целом. Такая точка зрения характерна для исследователей А.А. Маслова, А.О. Миланюка, Р.М. Зиганьшина, В.В. Малявина, М.Ф. Казючица, Т.Е. Носовой и др.¹ Также имеется группа людей, которые изучают китайские боевые искусства исходя из интереса осмысления культурного кода китайской цивилизации и религиозно-философских истоков этих практик, которые предстают в этом случае как разновидности духовных практик. Такая позиция характерна для Е.Б. Поршневой,

Е.А. Торчинова, Т.В. Ермаковой, Д.П. Ленкова и др.²

Критики показывают, что недостаточны опыт и знания сами по себе, необходимо также исследовать, каков дух этого знания, принесет ли оно благо как самому человеку, так и миру в целом, а также понять, каким образом истины другой цивилизации могут быть согласованы с духовными ценностями, накопленными российской цивилизацией за тысячелетия ее развития, чтобы не произошло забвение последних в угоду поверхностному усвоению чужеземного знания и практики. Таких исследований в настоящее время немного. Наиболее глубоко, по нашему мнению, освятил эту проблему А.Г. Юркевич³. Но небольшой объем его статьи не позволяет дать с православной точки зрения полную оценку практик и учений ушу. Эту работу частично проводили А.Р. Комлев и Ю.Б. Никифоров.⁴

Имеется также довольно большой объем литературы, уделяющей главное внимание практическим сторонам боевых искусств: они по сути дела являются учебными руководствами по выполнению упражнений как чисто физических, так и психофизических, которые должны идти рука об руку с первыми и закладывать фундамент для надежного прогресса адепта в этой области, чтобы он становился по-настоящему искусным (а не был бы простым исполнителем техник). Это такие авторы, как Мантэк Цзя (Чиа)⁵, Лян Шоуюй⁶, Ян Цзюньмин⁷, Вон Кью-Кит⁸, Гард П.⁹, Медейрос И.¹⁰, Митчелл Д.¹¹, Смит Р.¹², Гилби Д.¹³, Долин А. А., Попов Г. В.¹⁴, Трескин А. А.¹⁵, Красулин И.А.¹⁶ и др.

Отечественные востоковеды, заинтересовавшиеся темой китайских боевых искусств в 80-90-е гг. XX в., с самого начала были ориентированы на постижение их религиозно-философских основ. Но при этом данная группа, которую мы уже обозначили как апологетов, никак не привлекает христианское мировоззрение к анализу этих основ. Ее представителям ничего не говорит евангельское

откровение о Боговоплощении, Распятии и Воскресении Сына Божиего ради всего человечества, поэтому они оказываются полностью в плену китайского традиционного понимания духовной жизни с позиции манипулирования природными энергиями (обозначенными термином *ци*); и целью жизни оказывается не обожение, а здоровье и долголетие, переходящие в специфически понимаемое бессмертие, причем допустимо использовать помощь духов и вступать с ними в общение, не спрашивая, с каким конкретно духовным миром адепт взаимодействует. Это заставляет считать их исследования популяризацией этих учений и связанных с ними китайских боевых искусств, тем более что некоторые из них (А. Маслов, А. Милянчук, В. Малявин и др.) являются учениками китайских мастеров боевых искусств.

Из англоязычных авторов отметим П. Гарда и Вон Мина — авторов книги «Восточные методы ментального и физического фитнеса» (1977)¹⁷. В 70-е гг. на Западе в связи с распространением офисной культуры большое внимание стало уделяться борьбе с гиподинамией, поэтому данное исследование идет в русле коммерческого тренда на оздоровление через физическую активность. Авторы изучают культуру тела и в связи с этим рассматривают ее проявления в разных традициях, в том числе и в боевых искусствах. Они показали, что боевые искусства берут начало в мифической древности, формируясь на основе ритуальных танцев, различных воинских празднеств. Далее они обращаются к воздействию даосизма, которое сводят к влиянию местных культов на «мистическую направленность» боевых искусств. Последнюю они связывают прежде всего с обретением необычных способностей через работу с дыхательными техниками. Анализируя китайские традиции, авторы делят их на 4 группы: 1) пестование жизненной силы (*ян цзин*), 2) пестование духа (*ян шень*), 3) сосредоточение на Едином (Воле) (*шоу и*), 4) собственно дыхательные практики (*гун фу*)¹⁸.

В 60–70-е гг. исследователь Р.У. Смит выпустил ряд работ¹⁹, посвященных различным стилям ушу. В своей книге «Ба-Гуа: китайский бокс восьми триграмм» (русский перевод 2002 г.) Смит сделал интересные замечания о природе боевых искусств, отметив глубокую связь внутренних школ ушу с ритуальными танцами. Так, именно с последними автор соотносит схему передвижения «девяти дворцов», характерную для школы багуачжан. Смит пишет, что «ритуальный танец нашел свое применение в боксе Ба-гуа в качестве практического средства для развития скорости перемещений»²⁰. Само же понятие «девять дворцов» «возникло из древней даосской космогонии и танцев»²¹. Под дворцами в древности понимались не роскошные дома правителей, а ворота, проходя через которые адепт попадал в сакральное пространство. В нем совершались ритуальные танцы, которые представляли собой круговые движения, воспроизводившие архаические космогонические и космологические представления, моделирующие отождествление человека и всего мироздания, микрокосма и макрокосма, а в завершении их происходило так называемое запечатывание ворот от проникновения чужого извне. Данные танцы были перенесены в ушу в виде строгого комплекса движений (называемых таолу²²). Также Смит придерживается разделения школ на внешние и внутренние, причем боец внешних стилей сравнивается с устрашающей боевой машиной, которая со временем изнашивается и ломается.

Особое место в трудах англоязычных авторов занимают произведения тех исследователей, что имеют китайские корни и занимаются фактически донесением своей традиции до англосаксонской публики. Так, Ян Цзюньмин в своей работе «Корни Китайского цигун: секреты успешной практики» рассказывает об истории древних практик цигун, дает общее определение цигун, говорит о его основных направлениях и методах и о трех «корнях»: энергиях ци (жизненная энергия), цзин (семя)

и шэнь (дух), причем подробно описываются сами каналы — меридианы (цзин), по которым двигается энергия ци. Большая часть работы посвящена практике цигун, посредством которой, по мнению автора, человек достигает здоровья, долголетия, приобретает способность целительства, совершенство в боевых искусствах, достигает просветления. Автор рассматривает религиозно-философские истоки цигун в традиционной китайской триаде: даосизм, буддизм, конфуцианство.

Обращает на себя внимание честное предупреждение: «Автор и издатель настоящей книги не несут никакой ответственности за любые нарушения здоровья, возникшие вследствие чтения изложенного материала или его практического использования. Описанные в этой книге физические и иные упражнения могут оказаться непосильными или даже опасными для некоторых людей»²³.

Работы Вон Кью-Кита, китайского мастера цигун из буддийского монастыря Шаолинь, также идут в русле упомянутой цели. Он рекламирует «знаменитую во всем мире технику цигун» в своей книге «Искусство цигун (многовековой опыт китайских мастеров)»: «молодость, долголетие, внутренняя сила боевых искусств и чудодейственное сознание ... и эзотерическое искусство владения энергетикой»²⁴ — это ее ожидаемые результаты, причем не требуется дополнительной подготовки для понимания основных концепций цигун. Однако внимательный читатель тут же наталкивается на противоречие: с одной стороны, автор утверждает, что искусство цигун не религиозно, но одновременно признается, что «на более высоком уровне искусство цигун приобретает духовность, выходит за пределы телесного»²⁵. Вон Кью-Кит считает, что «высшее достижение цигун — духовное совершенство, которое выражается в активизации, посредством цигун, врожденного бессмертия»²⁶. На этой основе автор рассчитывает выразить цели религиозных практик всего человечества: «Если вы христианин и практикуете цигун,

вы достигаете Царствия Божия. Мусульманин вернется к Аллаху. Индус соединится с Брахманом. Буддист достигнет нирваны. Адепт даосизма соединится с космосом. Даже если вы утверждаете, что не верите в Бога, вы почувствуете благодать от духовного погружения в Высшую Реальность»²⁷. Однако более пристальное внимание к философским взглядам автора позволяет заключить, что ему свойственно скорее пантеистическое мировоззрение. Так, он пишет о «предсказаниях по „Книге перемен“ с помощью медной монеты, подобно гаданиям римлян, гаданиям по зеркалам или посредством „магического кристалла“ у цыган — это проникновение нашего подсознания в безграничную мудрость Разума Вселенной»²⁸. Никаких критических исследований того, что же может содержаться в подсознании такого участника гаданий, а также с каким именно аспектом «вселенского разума» он может вступить в контакт, автор не предлагает. Он использует такие категории, как «экстрасенсорные способности», «растворение в Абсолюте», «единение с Космосом», «контакт со вселенским разумом», причем не ставит важный вопрос, сохраняется ли личностное сознание участника таких практик, хотя и в преобразованном виде (вероятно, отождествляя любое личностное сознание с ложным эго, скрывающим от нас абсолют). А ведь еще В. Чернышев отмечал, что отрицание религиозности может маскировать религиозность оккультного характера, поскольку любое сообщество, которое создает какое-либо всеобъемлющее мировоззрение, имеет какой-либо объект поклонения (в данном случае тех или иных духов, «Космический разум», «информационное поле Земли», «вселенское знание», «сакральную науку» и т.д.), является религиозным²⁹, и весь вопрос состоит именно в том, с кем или с чем конкретно совершается такое эзотерическое общение. Если же используются такие словосочетания, как «Космический разум», «информационное поле Земли», «вселенское знание», то можно с полной уверенностью

говорить об отождествлении сакральной сферы со сферой тварных энергий окружающего мира и обожествлении их, что свидетельствует, как минимум, о неспособности адептов такого мировоззрения подняться к Творцу и даже осознать Его бытие.

Теперь отметим в одном абзаце основные публикации по нашей теме в Германии за последние десятилетия. Прежде всего следует привести написанную в форме дневника книгу немецкого мастера М. Альбрехта (в обработке этого текста принял участие известный журналист Ф. Рудолф, поэтому он — соавтор книги), прошедшего полный курс обучения китайским боевым искусствам и описывающего свой опыт, в том числе и духовный, а также попытавшийся провести параллели между китайской, японской и европейской культурами на тему духовного самосовершенствования⁵⁰. Немецкоязычные читатели при этом подготовлены для восприятия подобных текстов, поскольку ранее были опубликованы солидные монографические исследования, в которых был предложен целостный обзор основных школ китайских боевых искусств, рассмотрено их влияние на военное искусство и медицину, изложены их философские основания и на этой основе исследована глобальная тема: какой вклад вносят боевые искусства в поддержание китайской социокультурной идентичности — в качестве примера можно привести монографию К. Филипиака⁵¹. Также хотелось бы отметить магистерскую диссертацию Т. Шмидта-Герцога, посвященную исследованию соотношения подлинной практики современных китайских боевых искусств и ее изображения в романах гонконгского писателя Джин Йонга⁵².

Проблематика восточных и, в частности, китайских боевых искусств и цигун в отечественной литературе разрабатывается с середины 70-х гг. XX в. Появление первых отечественных публикаций связано с деятельностью ежегодной научной конференцией «Общество и государство

в Китае». Систематические исследования относятся к началу 90-х гг. Среди старейших исследований назовем работы Н.В. Абаева, В.В. Малявина и более поздние работы А.А. Маслова, А.Г. Юркевича, О.А. Милянюка и др.

В отечественной науке первые исследования боевых искусств как культурного феномена принадлежат Н. Абаеву, открывшие эту новую исследовательскую тему³³. Конечно, они содержали определенные недостатки, как отмечает А. Маслов: «Были использованы лишь западные публикации, не имеющие научного характера, при этом китайские источники остались в стороне. Версии развития ушу брались целиком из работ Р. Хаберзетцера»³⁴. История ушу излагалась, с одной стороны, крайне отрывочно, без упоминания ряда действительно ключевых фигур китайских боевых искусств, с другой — изложение изобиловало большим количеством фактических ошибок³⁵. С другой стороны, как пишет уже М. Казючиц, Н. Абаеву удалось реализовать целостный методологический подход, поскольку «в анализе ушу (автор применяет термин «военно-прикладные искусства») внимание уделяется главным образом психотехникам, а также проблеме измененных состояний сознания»³⁶, причем прослеживается чань-буддистская и даосская подоплека данных психологических состояний. Метким является выражение Абаева о том, что одним из главных смыслов ушу для китайского народа является «уменьшение меры энтропии в окружающем мире»³⁷. Мы же отметим, что, хотя занятие боевыми искусствами социализировало и окультуривало в некой степени китайский этнос, в критические периоды истории они же (боевые искусства и их адепты) выступали грозным оружием, уничтожающим в стихийных порывах духовных сил всех несогласных с ними, что приводило к массовым кровавым восстаниям огромной разрушающей силы³⁸. Н. Абаев первым в отечественном востоковедении поставил вопрос о связи ушу с древним даосизмом³⁹, а также с деятельностью тайных религиозных политических движе-

ний, вовлекавших в общественную жизнь широкие слои народных масс, особенно в переломные эпохи⁴⁰. Но в то же время, по мнению М. Казючица, надо было бы более четко выделить два направления боевых искусств: внешние (вай цзя) и внутренние (нэй цзя), поскольку последние (к которым относятся Тайцзи цюань, Багуа чжан, Синьи цюань) очень хорошо демонстрируют даосские истоки⁴¹.

По мнению кандидата философских наук Р. Зиганьшина, «Абаев Н.В. провел фундаментальное историко-психологическое исследование чань-буддизма, даосизма, конфуцианства, в том числе в контексте китайских боевых искусств, показав их значение для формирования методик психофизиологической саморегуляции»⁴².

Лишь с начала 80-х г. XX в. ушу и связанные с ним психофизические практики цигун стали объектом профессионального научного исследования в нашей стране. Отметим, что ряд востоковедов (Н. Абаев, В. Малявин, А. Маслов, А. Милянук), изучавших ушу и психофизические практики цигун, были знакомы с живыми носителями традиции и практиковали и практикуют цигун и ушу. Часть их работ представлена в нашем списке литературы: в основном те, в которых, так или иначе, показывается связь ушу с цигун и подчеркиваются их оккультные корни. Причем в последнем отечественные востоковеды не видят ничего критичного. Так, например, в состоянии одержимости падшими духами в момент транса у берсерков, шаманов и адептов боевых искусств Р. Зиганьшин не видит ничего плохого, только с сожалением отмечая, что «экстатической составляющей боевых искусств почему-то уделено незаслуженно мало внимания, либо не уделено вообще ... и механизм достижения «божественного экстаза» еще подлежит самому тщательному изучению. То, что знали наши предки, практически полностью утрачено. Современные разработки по этой проблеме, если они и ведутся, то засекречены, так как имеют отношение к национальной безопасности. Можем лишь предположить,

что и здесь секреты берсерков полностью не раскрыты, и акцент делается больше на достижениях современной фармакологии, чем на достижениях в исследовании психологии. Экстатический характер боевые искусства имели и в Китае, это нашло свое отражение в некоторых методах тренировок, сохранившихся и по настоящее время. Изучая эти методы, мы сможем в некоторой степени раскрыть утраченные методы подготовки берсерков, так как предполагаем, что и у наших предков, и у древних китайцев было много общего»⁴³. Следует отметить, что интерес к реалиям духовного мира и их сущностям, называемыми в Православии «падшими духами», характерен для большинства авторов, чьи работы мы цитируем. Дар различения духов в богооткровенной религии является одним из самых ценных. Его-то мы и не видим в исследованиях данных авторов. Языческие опыты и обыденное общение с падшими духами они выставляют как нечто ценное, сакральное и ведущее человечество к «совершенству» и «истине». В наших дальнейших исследованиях мы планируем более подробно освятить пагубность увлечения адептов и популяризаторов китайских боевых искусств тайными оккультными магическими знаниями.

С изучением методов психофизических практик, характерных для ушу, тесно соприкасаются работы и известного китаевода Е.А. Торчинова, посвященные средневековому даосизму⁴⁴. Тему цигун востоковед раскрывает в своем обширном исследовании «Даосизм. Опыт историко-религиоведческого описания». Он подробно описывает психофизические практики, связанные с манипулированием энергией ци, в так называемой «внутренней алхимии» (нэй дань), практики визуализации различных даосских божеств и др. Особенно значим взгляд петербургского ученого на ранний даосизм как на часть традиционного китайского мировоззрения, генетически связанную с архаическими шамано-магическими культурами⁴⁵. Помимо упомянутой монографии, Е. Торчи-

нову принадлежит целый ряд переводов и исследований, в которых он на базе подробного текстологического и исторического анализа китайских источников не только раскрыл общие основы доктрины и религиозной практики даосизма и буддизма в Китае, но и показал специфику различных сект, школ и направлений. Им раскрывались аспекты даосско-буддийского взаимодействия, которые были особенно видны в связи с развитием практической методологии «ян шэн» (вскармливание жизни)⁴⁶. В монографии «Даосизм» Е. Торчинов определенное внимание уделяет и воинским искусствам ушу, правда, рассматривает их в общих чертах, но именно под углом зрения «ян шэн»⁴⁷.

Отметим также работы известного востоковеда В. Малявина, в которых рассматривается традиция внутренних школ ушу. По существу, именно с его работ началось серьезное изучение исторических оснований внутренних школ ушу, под которыми обычно имеются в виду тайцзицюань, багуачжан, синьцицюань. Также В. Малявину принадлежат переводы текстов мастеров ушу и классических философских памятников («Чжуанцзы», «Лецзы», «Даодэцзин»). Из его работ, относящихся к кулачным искусствам, отметим «Традиция „внутренних школ“ ушу» (1993), «Багуачжан, или ладонь восьми триграмм» (1999), «Боевые искусства: Китай, Япония» (2002)⁴⁸. В целом основные результаты научной деятельности В. Малявина заключаются в том, что он обосновал ритуальную природу ушу (в качестве символического акта), имеющую мифологическую подоплеку, а также связал ушу с символизмом в художественной литературе и живописи Китая⁴⁹. Ритуал есть внутренне осмысленное действие, распространяющееся на всех членов сообщества практикующих ушу, целью которого является единение человека, коллектива и космоса, а символическим выражением этого единения является классическая для китайской культуры мифология «небо — человек — земля»⁵⁰.

В работах А.А. Долина и Г.В. Попова «Традиции ушу» (1989) и «Кэмпо — традиция воинских искусств» (1990)⁵¹ представлен обширный материал по основным направлениям восточных боевых искусств, их типологий и классификаций. Авторы рассматривают отдельные религиозно-философские аспекты воззрений внутренних школ ушу, показывая роль «учения перемен (И-цзин)» и особенности его трактовки в школах тайцзицюань и багуачжан, эстетические особенности основных внутренних направлений ушу и их соотношение с некоторыми аспектами традиционной космологии и пр. В концептуальном отношении авторы некритически принимают построения традиционной китайской историографии, что является, по мнению М.Ф. Казючица, недостатком⁵².

Опыту реконструкции традиции ушу посвящен ряд работ профессора А. Маслова. Его исследования по боевым искусствам появились в начале 90-х, и на сегодняшний день автор продолжает активно разрабатывать свою концепцию. Среди публикаций выделим: «Синьциюань: Единство формы и воли» (1993); «Небесный путь боевых искусств» (1995); «Энциклопедия восточных боевых искусств в 2-х томах» (2000); «Танцующий Феникс. Тайны внутренних школ ушу (2003); «Боевая добродетель: секреты боевых искусств Китая» (2004)⁵³.

Докторская диссертация А. Маслова «Социально-исторические и политические аспекты ушу и его роль в культурной традиции Китая» и его работа «Небесный путь боевых искусств» (переработанный для издания вариант диссертации) представляют собой исследование различных аспектов ушу и цигун в их историческом развитии. Предметом данной работы являются как внешняя история ушу (упоминаемая в хрониках, не связанных с традицией ушу), так и внутренняя история (хроники храмов, а также полевые исследования на основе интервьюирования носителей традиции). При этом автор придерживается концепции, согласно которой происходит становление

школы через внешнюю к внутренней, а параллельно имеет место мифологизация и сакрализация ее истории, выражающиеся в появлении легендарных фигур Бодхидхармы (которому приписывается роль основателя шаолиньских школ ушу), Чжан Саньфэна (как основателя тайцзицюань) и др. Важным критерием перехода от внешних к внутренним школам является интерес к даосской космологии и космогонии, а также к даосскому учению о бессмертии, достижение которого, с точки зрения даосов, возможно с помощью внутренней алхимии (нэй дань). Также появляется новый тип трансляции традиционных знаний от учителя к ученику, имеющий свою особенность: некое энергетическое взаимодействие, описываемое как передача «от сердца к сердцу» (чжэнь-чуань — «передача истины») или обмен специфическими «силовыми» аспектами ушу (энергия — ци, воля — и).

Что касается связи ушу с архаическими ритуалами, то они выражаются в том числе в групповом способе передачи знаний. Маслов выделяет здесь пять характерных моментов, подчёркивающих эту связь: 1) Монотонность, многократное повторение базовых элементов всей группой; 2) Организация исполнения нормативных комплексов на ритмической основе; 3) Малые расстояния между партнерами («ощущали волоски на коже соседа»); 4) Предел числа занимающихся — от 20 до 50 человек; 5) Изменения психического состояния членов групп (массовое аффективное поведение). Автор указывает на существенное взаимодействие ушу и ритуального танца. Оно проявляется в виде ритмических хлопков, возгласов в процессе занятий. Народную культуру, содержащую элементы архаической традиции (танцы, игрища, в которых задействованы и боевые искусства), исследователь определяет как «особый вид сублимации природного чувства, которое реализуется в нашем случае через боевые действия ушу»⁵⁴.

А. Маслов рассматривает традиционные для Китая

классификации ушу: 1) Разделение стилей на «Длинный кулак» и «Короткие удары»; 2) Разделение на «шаолиньское», «уданское» и «эмейское» направления; 3) Разделение на «южные» и «северные» стили. Исследователь приходит к выводу, что классификации невозможно обосновать с рациональной точки зрения, так как они не имеют рационального основания. Соответственно, становится очевидным: указанные традиционные способы деления стилей ушу классификациями в западном понимании не являются. Здесь задействованы особые психологические и этноспецифические факторы.

Рассмотрим диссертационное исследование А. Милянюка⁵⁵. Оно носит явный апологетический характер, вытекающий из того факта, что данный востоковед является практикующим адептом китайских боевых искусств. В его работе дан основательный анализ первоисточников, и заметно стремление автора найти религиозно-философские истоки основных психофизических практик, приводящих к трансформации сознания, или, как считает А. Милянюк, к некоему «эволюционному преобразению жизненного процесса» (хуа шэн), т.е. «достижению через занятия ушу святости и совершенства»⁵⁶. Это позволяет нам в рамках нашей задачи совершить опыт православного переосмысления исходных мировоззренческих ориентиров таких практик.

Так, из диссертации А. Милянюка мы видим, что, предназначение человека, с точки зрения даосов, состоит во вскармливании некоего «внутреннего я» (взрачивании «внутреннего младенца»), что высвободится из тела после физической смерти. Задачи человека, стремящегося к мудрости, по мнению востоковеда заключаются в том, чтобы сделать этот процесс сознательным, что подразумевает возвращение к дао, к постижению естественности (цзы жань) человеческой жизни в контексте круговращений самой Вселенной. Что же касается ориентаций китайской духовности, то автор много пишет о дыхательных,

энергетических упражнениях, идущих из древности, о дыхании и питании жизни, которое должно быть ровным и естественным, и этим предопределяется духовное состояние человека⁵⁷. Мы видим, что адепты китайских боевых искусств, глубоко осознавая происходящие физиологические процессы и связывая их с космическими циркуляциями энергии ци (жизненной силы), в то же время стремятся соединиться с естественными законами дао, причем последним подчиняется духовно-нравственное состояние человека, идущего путем дао.

По нашему мнению, китайские практики являются парадоксально телесно-духовными. С одной стороны, как мы сказали, огромное внимание уделяется дыханию, накапливанию энергии ци и контролю ее движения по так называемым «энергетическим каналам» (цзин) в теле адепта, физическим упражнениям, даосской гимнастике, диетологии, сексуальным практикам. С другой стороны, все эти физиологические процессы и физические действия они связывают с духовным совершенствованием, которое должно привести к трансформации сознания и даосскому бессмертию.

Христос же учит: «Ищите же прежде Царства Божия и правды Его, и это все приложится вам» (Мф. 6:33). Исполнение заповеди о любви к Богу и ближнему есть главное в учении Христа, что делает человека подлинно бессмертным и наследником Царства Божия.

В китайских же психофизических практиках и связанных с ними учениях мы не находим ничего, что вывело бы за пределы тех тварных материальных и энергетических круговоротов и взаимопревращений, которые происходят в материальном мире. Нет там и какого-либо представления о Боге-Творце, о Его любви и жертвенном служении Сына Божия, о действии нетварных Божественных энергий, соединяющих творение с Творцом.

Читая диссертацию А. Милянюка под этим углом зрения, мы можем отметить, что, например, автор пишет

о совершаемом мастером отборе учеников на основе их причастности к благой силе жизни Дэ, что проявляется в моральных устоях ученика, а также о подстерегающей ученика опасности выхода из-под контроля разума (шэнь) накапливаемой при занятиях боевыми искусствами жизненной энергии (ци). На определенных этапах тренинга ее (ци) надо купировать через выработку в ученике «способности к самообузданию, к преодолению гордыни и чувственности»⁵⁸, что еще не позволяет говорить о благодатном перерождении адепта боевых искусств. Точно так же и испытания моральных устоев заключаются в проверке сыновней преданности ученика в конфуцианском духе, что само по себе еще не гарантирует от идолопоклонства уже по отношению к наставнику⁵⁹. Также мастер должен был научить последователя управлять накапливаемой энергией ци. В противном случае человек мог оказаться на грани помешательства или стать блудником и убийцей⁶⁰. Впрочем, ученики испытывали преданность учителю до тех пор, пока не ощущали, что приобщились к неким секретам школы, тогда они даже могли вступить в поединок с учителем, вплоть до смертельного⁶¹. Поэтому среди последних была распространена практика не открывать ученикам свои самые важные умения⁶² — все эти факты свидетельствуют о том, что описываемое смирение является во многом внешним, оно может питаться скрытой гордыней, также и со стороны учителя (чего стоит легенда о кошке, которая научила тигра всему, кроме лазанья по деревьям, а когда тот вызвал ее на поединок, она забралась выше и помочилась на ученика). Наконец, когда А. Миллянюк говорит о некоей глубинной практике передачи знаний от сердца к сердцу на третьем (заключительном) этапе ученичества, то он ссылается на способности к восприятию мира и воздействие на него при помощи всепроникающей силы сознания мастера, для объяснения которой привлекается учение о Великом Пределе, пяти первоэлементах, ритуале Ли и многое другое⁶³. По

нашему мнению, подобная методология связана с тем, что в китайских боевых искусствах и связанных с ними психофизических практик основа духовного развития рассматривается как взаимодействие адепта с тварными энергиями, наполняющими вселенную.

Таким образом, диссертация А. Милянюка дает нам представление об архаических истоках китайских единоборств в русле идеи о вскармливании жизни, то есть пробуждения скрытых телесных способностей за счет управления многообразными энергиями в самом человеке и в окружающем мире. При этом те нравственные добродетели, которые появляются в душе христианина по мере его обожения, присутствуют в восточной оккультной традиции боевых искусств как бы в искаженном состоянии: говорится о смирении, но имеется в виду уничижение перед наставником до того, как получишь от него какие-то сверхспособности, после чего ученик становится опасным для самого учителя, а учитель не раскрывает секреты ученикам; говорится о моральных устоях, а имеется в виду способность контролировать себя разумом или совершать некие ритуалы (инициации), позволяющие приобщиться к некому духовному телу школы и т.п. Поэтому данное исследование дает нам много материала для православной критики религиозно-философских основ китайских боевых искусств.

Таким образом, исследования ведущих специалистов по религиозно-философским основам китайских боевых искусств доставляют нам хороший материал для христианского переосмысления китайской традиции. Критика последней признает объективные достижения, но указывают на ограниченность этой традиции, которая заключается в привязанности к материальному и жизненно-энергетическому аспекту бытия, в котором они совершили множество открытий. Однако в силу отсутствия откровения о личном Боге адептам ушу оказывается непонятным христианская идея о конечности тварного мира

и о грядущем Преображении, а также пути к нему, состоящем в сораспятии со Христом и преображении человека посредством действия Святого Духа. При этом человек будет подчиняться уже не законам высшей естественности тварного мира, а пойдет путем исполнения Заповедей Блаженств, открытых Господом Иисусом Христом в Назаретской проповеди. И встретит не наполненную энергиями безличную пустоту, а Христа как Спасителя мира от греха, проклятия и смерти. Поэтому трудно искать в духовных практиках ушу подлинные нравственные аспекты.

Однако вся литература о боевых искусствах в России страдает существенным недостатком, который осознается наиболее глубокими исследователями: «Мы даже не всегда располагаем достаточным количеством фактов, чтобы связать воедино всю разнообразную картину боевых искусств Восточной Азии, а поэтому настоящее изучение этого явления, далекое от спекуляций и выдумок, только начинается»⁶⁴. С этим надо согласиться, добавив, что подлинно научный взгляд предполагает также критическую дистанцию по отношению к изучаемому предмету, не ведущую к отвержению позитивного содержания последнего, но позволяющую соотнести чужую культурную традицию с основными содержаниями отечественной для того, чтобы выработать более взвешенный подход, отличающийся от апологетического. В связи с этим именно православная духовная культура может предложить нам точку отсчета для такой работы по критическому переосмыслению. Однако в этой области исследователи продвинулись явно недостаточно, и только отдельные авторы представили на суд научной общественности результаты такой работы.

В связи с этим необходимо отметить статью востоковеда Александра Юркевича «Китайские боевые искусства и православное сознание (к постановке проблемы)», опубликованную в журнале «Китайский благовестник», № 1 за 2000 г. Юркевич Александр Геннадьевич — член Рос-

сийского философского общества, Российской ассоциации китаеведов, заведующий отделом идеологии и философии журнала «Проблемы Дальнего Востока» — был в 90-х гг. XX в. апологетом цигун и даже написал на эту тему книгу, где он пропагандировал «возможности традиционных систем оздоровления, связанных с дальневосточными боевыми, или воинскими искусствами»⁶⁵. Теперь же автор встает на позицию православного христианина. Он прослеживает связь между ушу и системой цигун и утверждает, что названные явления представляют собой не просто прикладные боевые методики рукопашного боя, обогатившие арсенал физической культуры и здравоохранения Запада, но имеют оккультную природу, поскольку эти практики направлены на развитие паранормальных способностей и на духообщение, а также имеют архаические истоки, восходящие к тотемизму и культу предков. Видя популярность ушу как среди российской молодежи, так в самом Китае и в диаспоре, и осозная, что оно (ушу) является важной частью культурной традиции Китая и предметом национальной гордости, автор акцентирует внимание на важность знания и учета особенностей феномена боевых искусств при катехизаторской и миссионерской работе с молодежью, интересующейся данной традицией, а также при свидетельстве о Православии в среде этнических китайцев⁶⁶. Автор поднимает вопрос, который можно сформулировать таким образом: «В каких формах и в какой части китайские боевые искусства как культурный феномен могут быть приняты православным сознанием, что в этом явлении может рассматриваться как ступень, с которой возможен переход к научению основам веры, и что представляет прямое препятствие для него?»⁶⁷.

В работе А.Р. Комлева «Боевые искусства Востока. Православный взгляд» представлена попытка дать оценку воинских искусств с духовной точки зрения, в том числе указывая на явное влияние духов злобы на данную тра-

дицию. Автор рассматривает дыхательные упражнения, медитацию и релаксацию — неотъемлемые части практики цигун, указывая на них как на «инструменты, которые являются «„проводником“ для бесов, превращаются в их орудия» и приводят к духовной прелести⁶⁸.

В сборнике «Последнее искушение («Тайное знание» в свете Православия)» одна глава посвящена православному взгляду на восточные боевые искусства и практику цигун. Указывается, что это — не только работа с «энергиями», но и с духами. Углубленные занятия этими техниками приводят к одержимости демонами. «Буддийские медитации, тантрические сексуально-энергетические техники, „выходы в космос“, обретение сверхчеловеческих сил в цигун, раджа-йога — всё это пути, ведущие в мир духов, запретные для человека. Это — возврат к язычеству, от которого освободил Господь Иисус Христос»⁶⁹. Автор считает, что «ушу является в первую очередь традиционной восточной ритуально-мистической практикой, глубоко чуждой Православию. Культурный, боевой, оздоровительный аспект ушу — лишь внешнее проявление этой мистической основы»⁷⁰. Также А. Комлев отмечает, что боевые искусства вобрала в себя множество различных философско-религиозных доктрин: даосизм, буддизм, конфуцианство. «В системе психофизического воспитания бойцов применялись воинские приемы, медитативная практика, таолу — комплексы упражнений, восходящие к ритуальным танцам, посвящения с магической атрибутикой, алхимические методики укрепления тела, цигун — работа с энергиями и трансовые техники, близкие шаманству»⁷¹. Объем данной главы не позволяет автору более подробно раскрыть историю и религиозно-философские основания цигун. Указывая на демоническую природу этого явления, автор не аргументирует критический православный взгляд.

Несмотря на эти работы, в церковной полемической литературе отсутствуют специальное исследование, глу-

боко раскрывающее православный взгляд на традиционные школы китайских боевых искусств.

Таким образом, в нашей статье мы показали влияние мировоззренческих идей авторов на результаты исследований религиозно-философских основ китайских боевых искусств. И отметили различия православного мировоззрения от восточного оккультизма по отношению к феномену психофизических практик традиционных школ китайских боевых искусств.

Впрочем, задачи христианского осмысления боевых искусств Востока нами пока только намечены. Более серьезные результаты можно получить тогда, когда будут проанализированы религиозно-философские основы традиционных китайских боевых искусств и связанных с ними психофизических практик и дана оценка духовно-религиозных феноменов этих практик с точки зрения православного богословия.

Источники

1. Библия: Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – М.: Российское Библейское общество, 2019. 1536 с.

Литература

1. *Абаев Н.В.* Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае. Новосибирск, 1989. С. 272.

2. *Абаев Н.В.* Даосские истоки китайских ушу // Дао и даосизм в Китае. – М.: Главная редакция восточной литературы, 1982. С. 244 – 257.

3. *Васильев Л.С.* История религий Востока. М.: Университет, 2000. С. 704.

4. *Вон Кью-Кит.* Искусство цигун / Пер. с английского А. Дробышева. М.: Фаир-Пресс, 2009. С. 320.

5. *Вон Кью Кит.* Искусство кунг-фу монастыря Шаолинь / Пер. с англ. Ю. Бондарева. М.: Фаир-Пресс, 2004. С. 315.

6. *Долин А.А., Попов Г.В.* Кэмпо-традиции воинских искусств. – 2-е изд. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1990. С. 429.

7. *Долин А. А., Попов Г. В.* Традиции ушу. М.: Прометей, 1989. С. 126.

8. *Комлев А.Р.* Боевые искусства Востока. Православный взгляд. М.: Русский Хронографъ, 2000. С. 224.

9. *Корсаков В.В.* Пекинские события. Личные воспоминания об осаде в Пекине: май – август 1900 года. СПб.: Типография А.С. Суворина, 1901. С. 393.

10. *Красулин И.А.* Жесткий цигун: управление жизненной энергией в практике боевых искусств. М.: Энергоатомиздат, 1994. 150 с.

11. *Лян Шоуюй, Ян Цзюньмин; У Вэньцин.* Эмэйская школа багуачжан. Теория и практика / Пер. с англ. – Киев: София, 1997. С. 400.

12. *Мантэк Чиа.* Цигун железная рубашка / Пер. с англ. – Киев: София, 2015. С. 352.

13. *Мантэк Чиа, Маниван Чиа.* Целительный свет Дао: базовые практики для пробуждения энергии ци / Пер. с англ. – Киев: София, 2014. С. 480.

14. *Маслов А.А.* Китай. Колокольца в пыли. Странствия мага и интеллектуала. – М.: Алетейя, 2005. С. 376.

15. *Маслов А.А.* Китай: Укрощение драконов. Духовные поиски и сакральный экстаз. М.: Алетейя, 2003. С. 480.

16. *Маслов А.А.* Небесный путь боевых искусств. М.: Текс, 1995. С. 495.

17. *Маслов А.А.* Социально-исторические и теоретические аспекты ушу и его роль в культурной традиции Китая: дисс ... докт. ист. наук: 07.00.03. – М.: МГУ им. М.В. Ломоносова, 1995. С. 743.

18. *Маслов А.А.* Танцующий Феникс. Тайны внутренних школ ушу. – Ростов-на-Дону: Эксперимент. колледж Кубанской ГАФК, Феникс, 2003. С. 440.

19. *Маслов А.А.* Энциклопедия восточных боевых искусств: В 2-х тт. Т. 1.: Традиции и тайны китайского ушу. М.: ГАЛА Пресс, 2000. С. 520.

20. *Милянук А.О.* Традиция «взрачивания жизни» и ее место в

китайской культуре // *Духовная культура Китая. Энциклопедия: В 5-ти тт. / Гл. ред. Титаренко М.Л. Институт Дальнего Востока РАН. – М.: Восточная литература, 2006 – 2009. Т. 5. Наука, техническая и военная мысль, здравоохранение и образование. / Ред. Титаренко М.Л. и др. – М., 2009. С. 1087.*

22. *Милянук А.О. Учение о «вскармливании жизни» в традиционном Китае. Дисс. ... канд. ист. наук: 07.00.03. – М., МГУ им. М.В. Ломоносова, 1994. С. 139.*

23. *Последнее искушение («Тайное знание» в свете Православия). / Составитель В.И. Кремень. М.: Даниловский благовестник. 1999. С. 268.*

24. *Смит Роберт У., Питтман Аллен. Ба-гуа. Китайский бокс восьми триграмм / Пер. с англ. – Киев: София, 1997. С. 197.*

25. *Смит Роберт У., Питтман Аллен. Син И. Китайский внутренний бокс. / Пер. с англ. Курчакова А. Ростов-на-Дону: Феникс, 2002. С. 112.*

26. *Торчинов Е.А. Даосизм. Опыт историко-религиоведческого описания. – СПб.: Изд. Андреев и сыновья, 1993. С. 310.*

27. *Торчинов Е.А. Путь золота и киновари. Даосские практики в исследованиях и переводах. СПб.: Пальмира, 2017. С. 472.*

28. *Трескин А.А. Боевые искусства в системе военно-физической подготовки в Китае и Японии с древнейших времен до конца XIX столетия. Дисс... канд. пед. наук. М., 1999.*

29. *Трифон (Михайловский,) иером. История формирования религиозно-философской доктрины цигун в школах боевых искусств Китая / Магистерская диссертация МДА. Сергиев Посад, 2018. С. 207.*

30. *Чернышев В.М. Сектоведение. Часть 3 (методы и формы вовлечения в деструктивные культы). Киев: Общество любителей православной литературы; Изд. им. святителя Льва, папы Римского, 2010. С. 464.*

31. *Юркевич А.Г. Уроки китайской гимнастики. Выпуск 4. М.: Советский спорт, 1991. С. 96.*

32. *Ян Цзюньмин. Корни Китайского цигун: Секреты успешной практики / Пер. с англ. – М.: София, 2014. С. 336.*

33. *Ян Цзюньмин. Цигун для здоровья и боевых искусств / Пер. с англ. – М.: София, 2009. С. 192.*

34. *Albrecht, Maik; Rudolph, Frank*. Wu. Ein Deutscher bei den Meistern in China. – Chemnitz: Palisander Verlag, 2011. S. 368.

35. *Filipiak, Kai*. Die chinesische Kampfkunst. Spiegel und Element traditioneller chinesischer Kultur. – Leipzig: Leipziger Universitätsverlag, 2001. S. 395.

36. *Huard P., Wong M.* Oriental methods of mental and physical fitness. – N.Y., 1977. P. 272.

37. *Medeiros E.* The complete history and philosophy of Kung Fu. – Rutland: Charles E. Tuttle Co., Inc., 1974. P. 118.

38. *Mitchell D.* Shaolin temple Kung-fu. – London: Stanley Paul, 1990. P. 173.

39. *Smith P.* Pa-kua: Chinese Boxing. – Tokyo, 1967. P. 359.

40. *Smith P.* Secrets of Shaolin Temple Boxing. – Tokyo, 1975. P. 72.

Ресурсы удаленного доступа

1. *Иустин Попович, прп.* Толкование на 1-ое соборное послание святого апостола Иоанна Богослова. [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Iustin_Popovich/tolkovanie-na-pervoe-sobornoe-poslanie-ioanna-bogoslova/ (дата обращения: 09.09.2020).

2. *Абаев Н.В.* Критический анализ древних китайских систем психофизической подготовки (у-шу). [Электронный ресурс]. URL: https://lib.uni-dubna.ru/search/files/rel_vna38/rel_abaev_kranaliz.pdf (дата обращения: 26.08.2018).

3. *Гилби Д.Ф.* Секретные боевые искусства мира. – Лондон, 1962. [Электронный ресурс]. URL: <http://cclib.nsu.ru/proiects/satbi/satbi/books/gilbey/index.html> (дата обращения: 10.10.2016).

4. *Долин А.А.* Личность мастера в философии боевых искусств. // Философско-психологические аспекты восточных единоборств: Материалы Всероссийской научно-практической конференции (Хабаровск, Усурийск, Владивосток, 15-19 мая 2013 г.). / Под ред. О.А. Рудецкого. – Хабаровск: Изд-во ДВГУПС, 2013. С. 8–15. [Электронный ресурс]. URL: <https://ki-aikido.ru/files/materiali-conferencii.pdf> (дата обращения: 10.12.2018).

5. *Зиганшин Р.М.* Духовно-религиозные основы боевых искусств традиционного Китая: дисс. ... канд. фил. наук: специ-

альность 09.00.13. – М., Российская Академия Государственной службы при Президенте Российской Федерации, 2006 [Электронный ресурс]. URL:<http://cheloveknauka.com/duhovno-religioznye-osnovy-boevyh-iskusstv-traditsionnogo-kitaya> (дата обращения: 14.03.2016).

6. *Казючиц М.Ф.* Философско-религиозные основания внутренних школ ушу: дисс. ... канд. филос. наук: специальность 09.00.13. – М.: МГУ имени М.В. Ломоносова, 2006 [Электронный ресурс]. URL: <http://cheloveknauka.com/filosofsko-religioznye-osnovaniya-vnutrennih-shkol-ushu> (дата обращения: 14.03.2016).

7. *Маслов А.А.* Тайный код китайского кунфу. [Электронный ресурс]. URL: https://www.koob.ru/maslov_aleksej_aleksandrovich/secret_code (дата обращения: 10.12.2018).

8. *Носова Т.Е.* Философско-педагогические аспекты боевых искусств Востока. Дисс.... канд. филос. наук: 09.00.11. Архангельск, Поморский гос. пед. ун-т, 2006. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.dslib.net/soc-filosofia/filosofsko-pedagogicheskie-aspekty-boevyh-iskusstv-vostoka.html> (дата обращения: 26.08.2018).

9. *Поршнева Е.Б.* О месте «Гунфу» в народной сектантской традиции на материале буддийских сект. [Электронный ресурс] URL: <http://rutlib2.com/book/2036/p/11> (дата обращения 10.10.2016).

10. *Юркевич А.Г.* Китайские боевые искусства и Православное сознание (к постановке проблемы). Журнал «Китайский благовестник», № 1, 2000 г. [Электронный ресурс] URL: <http://www.chinese.orthodoxy.ru/russian/kb3/Tradition2.htm> (дата обращения: 14.03.2016).

11. *Schmidt-Herzog, Thomas.* Fakt und Fiktion in der chinesischen Kampfkunst: Untersuchung von Fakt und Fiktion in der chinesischen Kampfkunst anhand eines Vergleichs von kontemporärer Kampfkunstpraxis in China mit ihrer Darstellung in den Romanen des Hongkonger Autoren Jin Yong. / Magisterarbeit in der Geschichte. Vorgelegt an der Universität Heidelberg. – Heidelberg, 2003. URL: http://www.markowetzlab.org/KaL/Magister_Schmidt-Herzog.pdf (дата обращения: 04.07.2021 г.).

Примечания

¹ *Казючиц М.Ф.* «Философско-религиозные основания внутренних школ ушу»: дисс. ... канд. филос. наук: 09.00.13. МГУ имени М.В. Ломоносова. М., 2006; *Милянук А.О.* Учение о «Вскармливание жизни» (ян шэн) в традиционном Китае: дисс. ... канд. ист. наук: 07.00.03. М., 1994; *Маслов А.А.* Социально-исторические и теоретические аспекты ушу и его роль в культурной традиции Китая: дисс ... докт. ист. наук. М., 1996; *Малявин В.В.* Традиции «внутренних школ» ушу. М., 1993; *Носова Т.Е.* Философско-педагогические аспекты боевых искусств Востока: дисс. ...канд. фил. наук: 09.00.11., Архангельск, 2006; *Зиганьшин Р.М.*, Духовно - религиозные основы боевых искусств традиционного Китая: дисс. ... канд. филос. наук: 09.00.13. М., 2006. и др.

² *Поршнева Е.Б.* О месте «Гунфу» в народной сектантской традиции на материале буддийских сект. [Электронный ресурс] URL: <http://rutlib2.com/book/2036/p/11> (дата обращения 10.10.2016); *Козлов А.М.* История боевых искусств Востока. М., 2008; *Майер Б.О.* О философии и психофизиологии «внутренних» школ ушу // Электронный журнал «Вестник Новосибирского государственного педагогического университета». [Электронный ресурс] URL: <http://vestnik.nspu.ru/> (дата обращения 09.10 2016); *Ленков Д.П.* Традиционные буддийские и даосские психофизические практики в Китае: перспективы антропологического подхода // Розенберговский сборник: востоковедные исследования и материалы / Сб. ст. Ред.-сост. Ермакова Т.В. СПб., 2014. С. 131–137. *Торчинов Е.А.* Путь золота и киновари. Даосские практики в исследованиях и переводах. СПб., 2017; и др.

³ См.: *Юркевич А.Г.* Китайские боевые искусства и православное сознание (к постановке проблемы) // Электронный журнал «Китайский благовестник», №1, 2000г. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.chinese.orthodoxy.ru/russian/kb3/Tradition2.htm> (дата обращения: 14.03.2016).

⁴ *Комлев А.Р.* Боевые искусства Востока. Православный взгляд. М., 2000; *Последнее искушение («Тайное знание» в свете Православия)* / Составитель Кремень В.И. М., 1999; *Никифоров*

Ю.Б. Будь крепок духом и телом. Православный взгляд на физическую культуру. М., 2003.

⁵ *Мантэк Чиа*. Цигун железная рубашка. Киев, 2008; *Мантэк Чиа, Маниван Чиа*. Целительный свет Дао: базовые практики для пробуждения энергии ци. Киев, 2014.

⁶ *Лян Шоууй, Ян Цзюньмин, У. Вэньцин*. Эмэйская школа багуачжан. Теория и практика. М., 1997.

⁷ *Ян Цзюньмин*. Корни Китайского цигун: Секреты успешной практики. М.: София, 2014; Ян Цзюньмин. Цигун для здоровья и боевых искусств. М., 2009.

⁸ *Вон Кью-Кит*. Искусство цигун / Пер. с англ. А. Дробышева. М., 2009; *Вон Кью-Кит*. Искусство кунг-фу монастыря Шаолинь / Пер. с англ. Ю. Бондарева. М., 2004.

⁹ *Huard P., Wong M.* Oriental methods of mental and physical fitness. N.Y., 1977.

¹⁰ *Medeiros E.* The complete history and philosophy of Kung Fu. Rutland: Charles E. Tuttle Co., Inc., 1974.

¹¹ *Mitchell D.* Shaolin temple Kung-fu. London: Stanley Paul, 1990.

¹² *Смит Р. У. Син-И: Китайский внутренний бокс.* / Пер. с англ. Курчинова А. Ростов-на-Дону, 2002.

¹³ *Гилби*. Секретные боевые искусства мира. Лондон, 1962. [Электронный ресурс]. URL: <http://cclib.nsu.ru/projects/satbi/satbi/books/gilbey/index.html> (дата обращения: 10.10.2016).

¹⁴ *Долин А.А., Попов Г.В.* Традиции ушу. М., 1989.

¹⁵ *Трескин А.А.* Боевые искусства в системе военно-физической подготовки в Китае и Японии с древнейших времен до конца XIX столетия. Дисс... канд. пед. наук. М., 1999.

¹⁶ *Красулин И.А.* Жесткий цигун: управление жизненной энергией в практике боевых искусств. М., 1994.

¹⁷ *Huard P., Wong M.* Oriental methods of mental and physical fitness.

¹⁸ See: *Huard P., Wong M.* Oriental methods of mental and physical fitness. p. 51.

¹⁹ *Smith P.* Secrets of Shaolin Temple Boxing. Tokyo. 1975; *Smith P.* Pa-kua: Chinese Boxing. Tokyo. 1967.

²⁰ *Роберт У. Смит, Аллен Питтман*. Ба-гуа. Китайский бокс восьми триграмм / Пер. с англ. – М., 2002. С. 49.

- ²¹ Там же. С. 45.
- ²² Таолу – букв.: «комплекс дорожек» – комплекс приемов ушу, исполняемый в одиночном варианте с оружием или без него.
- ²³ Ян Цзюньмин. Корни Китайского цигун. С. 11.
- ²⁴ Вон Кью-Кит. Искусство цигун. С.4-5.
- ²⁵ Там же. Искусство цигун. С.6.
- ²⁶ Там же. С. 14.
- ²⁷ Там же. С. 15.
- ²⁸ Там же. С. 17.
- ²⁹ Чернышев В.М. Сектоведение. Часть 3 (методы и формы вовлечения в деструктивные культы). Киев, 2010. С. 428.
- ³⁰ Albrecht, Maik; Rudolph, Frank: Wu. Ein Deutscher bei den Meistern in China. – Chemnitz: Palisander Verlag, 2011.
- ³¹ Filipiak, Kai: Die chinesische Kampfkunst. Spiegel und Element traditioneller chinesischer Kultur. – Leipziger Universitätsverlag, 2001.
- ³² Schmidt-Herzog, Thomas. Fakt und Fiktion in der chinesischen Kampfkunst: Untersuchung von Fakt und Fiktion in der chinesischen Kampfkunst anhand eines Vergleichs von kontemporärer Kampfkunstpraxis in China mit ihrer Darstellung in den Romanen des Hongkonger Autoren Jin Yong. / Magisterarbeit in der Geschichte. Vorgelegt an der Universität Heidelberg. – Heidelberg, 2003. URL: http://www.markowetzlab.org/KaL/Magister_Schmidt-Herzog.pdf (дата обращения: 04.07.2021 г.)
- ³³ Абаев Н.В. Даосские истоки китайских ушу // Дао и даосизм в Китае. М., 1982; Абаев Н.В. Чань-буддизм и ушу // Народы Азии и Африки. 1983. № 3; Абаев Н.В. Психофизические упражнения ушу. Улан-Удэ, 1989.
- ³⁴ Долин А.А., Попов Г.В. Кэмпо-традиции воинских искусств. М., 1990; Долин А.А., Попов Г.В. Традиции ушу. М., 1989.
- ³⁵ См.: Маслов А.А. Танцующий Феникс. С. 21.
- ³⁶ См.: Казючиц М.Ф. «Философско-религиозные основания внутренних школ ушу»: дисс....канд. филос. наук: специальность 09.00.13. – М.: 2006 [Электронный ресурс]. URL:<http://cheloveknauka.com/filosofsko-religioznye-osnovaniya-vnutrennih-shkol-ushu> (дата обращения: 14.03.2016).
- ³⁷ Абаев Н.В. Даосские истоки китайских ушу // Дао и даосизм в Китае. М., 1982. С. 244.

³⁸ См. об этом: *Корсаков В.В.* Пекинские события. Личные воспоминания об осаде в Пекине. Май – Август 1900 года. СПб., 1901; *Маслов А.А.* Энциклопедия восточных боевых искусств: В 2-х тт. – Т. 1.: Традиции и тайны китайского ушу. М., 2000. С. 427.

³⁹ См.: *Казючиц М.Ф.* Философско-религиозные основания внутренних школ ушу: дисс....канд. филос. наук: специальность 09.00.13. – М., 2006 [Электронный ресурс]. URL:<http://cheloveknauka.com/filosofsko-religioznye-osnovaniya-vnutrennih-shkol-ushu> (дата обращения: 14.03.2016).

⁴⁰ См.: *Абаев Н.В.* Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае. Новосибирск, 1989. С. 73.

⁴¹ *Казючиц М.Ф.* Философско-религиозные основания внутренних школ ушу: дисс....канд. филос. наук: специальность 09.00.13.–М., 2006 [Электронный ресурс]. URL:<http://cheloveknauka.com/filosofsko-religioznye-osnovaniya-vnutrennih-shkol-ushu> (дата обращения: 14.03.2016).

⁴² *Зиганьшин Р.М.*, Духовно-религиозные основы боевых искусств традиционного Китая: дисс. ... канд. филос. наук: специальность 09.00.13. – М., 2006. [Электронный ресурс]. URL:<http://cheloveknauka.com/duhovno-religioznye-osnovy-boevyih-iskusstv-traditsionnogo-kitaya> (дата обращения: 14.03.2016).

⁴³ *Зиганьшин Р.М.* Духовно-религиозные основы боевых искусств традиционного Китая: дис. ... канд. фил. наук: 09.00.13. – М., 2006. [Электронный ресурс]. URL:<http://cheloveknauka.com/duhovno-religioznye-osnovy-boevyih-iskusstv-traditsionnogo-kitaya> (дата обращения: 14.03.2016).

⁴⁴ См.: *Торчинов Е.А.* Даосские практики. СПб., 2001; *Торчинов Е.А.* Путь золота и киновари. Даосские практики в исследованиях и переводах. СПб., 2017.

⁴⁵ См.: *Торчинов Е.А.* Даосизм. Опыт историко-религиоведческого описания. СПб., 1993.

⁴⁶ «Ян шэн», согласно китайским традиционным воззрениям — комплекс методик по управлению жизненной энергией ци с целью обретения долголетия и бессмертия.

⁴⁷ См. *Милянук А.О.* Учение о «вскармливании жизни» в традиционном Китае. С. 9.

⁴⁸ *Малявин В.В.* Традиция «внутренних школ» ушу. М., 1993; *Малявин В.В.* Багуачжан, или ладонь восьми триграмм». Классическая школа китайского ушу. М., 1999; *Малявин В.В.* Боевые искусства: Китай, Япония. М., 2004.

⁴⁹ Об этом см. *Казючиц М.Ф.* Философско-религиозные основания внутренних школ ушу: дисс. ...канд. филос. наук: специальность 09.00.13. – М., 2006 [Электронный ресурс]. URL:<http://cheloveknauka.com/filosofsko-religioznye-osnovaniya-vnutrennih-shkol-ushu> (дата обращения: 14.03.2016).

⁵⁰ *Казючиц М.Ф.* Философско-религиозные основания внутренних школ ушу: дисс. ...канд. филос. наук: специальность 09.00.13. – М., 2006 [Электронный ресурс]. URL:<http://cheloveknauka.com/filosofsko-religioznye-osnovaniya-vnutrennih-shkol-ushu> (дата обращения: 14.03.2016).

⁵¹ *Долин А.А., Попов Г.В.* Кэмпо-традиции воинских искусств. М., 1990; *Долин А.А., Попов Г.В.* Традиции ушу. М., 1989.

⁵² См.: *Казючиц М.Ф.* Философско-религиозные основания внутренних школ ушу: дисс. ...канд. филос. наук: специальность 09.00.13. – М., 2006 [Электронный ресурс]. URL:<http://cheloveknauka.com/filosofsko-religioznye-osnovaniya-vnutrennih-shkol-ushu> (дата обращения: 14.03.2016).

⁵³ *Маслов А.А.* Синъицюань: Единство формы и воли. М., 1993; *Маслов А.А.* Небесный путь боевых искусств. М., 1995; *Маслов А.А.* Энциклопедия восточных боевых искусств: В 2-х тт. М., 2000; *Маслов А.А.* Боевая добродетель: секреты боевых искусств Китая. Ростов-на-Дону, 2004; *Маслов А.А.* Танцующий Феникс. Тайны внутренних школ ушу. Ростов-на-Дону, 2003.

⁵⁴ *Маслов А.А.* Небесный путь боевых искусств. С. 107.

⁵⁵ *Милянюк А.О.* Учение о «вскармливании жизни» в традиционном Китае. Дисс. ... канд. ист. наук: 07.00.03. – М., 1994.

⁵⁶ *Милянюк А.О.* Ратные традиции Китая в контексте учения о «вскармливании жизни» (яншэнсюэ). [Электронный ресурс]. URL: <https://milyanyuk.ru/2017/02/27/> (дата обращения: 29.06.2021).

⁵⁷ См.: *Милянюк А.О.* Учение о «вскармливании жизни» (ян шэн) в традиционном Китае. С. 44.

⁵⁸ *Милянюк А.О.* Учение о «вскармливании жизни» (ян шэн) в традиционном Китае. С. 96.

⁵⁹ См. об этом: *Маслов А.А.* Танцующий Феникс. С. 83–91.

⁶⁰ См.: *Милянюк А.О.* Традиция «взрачивания жизни» и её место в китайской культуре // *Духовная культура Китая. Энциклопедия: В 5-ти тт. / Гл. ред. Титаренко М.Л. М., 2006 – 2009. – Т. 5. Наука, техническая и военная мысль, здравоохранение и образование / Ред. Титаренко М.Л. и др. М., 2009. С. 489.*

⁶¹ См.: там же. С. 490.

⁶² См.: *Милянюк А.О.* Учение о «вскармливании жизни» (ян шэн) в традиционном Китае. С.100.

⁶³ См.: *Милянюк А.О.* Учение о «вскармливании жизни» (ян шэн) в традиционном Китае. С.99.

⁶⁴ *Зиганьшин Р.М.* Духовно-религиозные основы боевых искусств традиционного Китая: дис. ... канд. фил. наук: 09.00.13 – Российская Академия Государственной службы при Президенте Российской Федерации. – М., 2006. [Электронный ресурс]. URL:<http://cheloveknauka.com/duhovno-religioznye-osnovy-boevyh-iskusstv-traditsionnogo-kitaya>(дата обращения: 14.03.2016).

⁶⁵ *Юркевич А.Г.* Уроки китайской гимнастики. Выпуск 4. М., 1991. С. 5.

⁶⁶ См.: *Юркевич А.Г.* Китайские боевые искусства и Православное сознание (к постановке проблемы). Журнал «Китайский благовестник», № 1, 2000 г. [Электронный ресурс]URLURL:<http://www.chinese.orthodoxy.ru/russian/kb3/Tradition2.htm> (дата обращения: 14.03.2016).

⁶⁷ *Юркевич А.Г.* Китайские боевые искусства и православное сознание (к постановке проблемы). Журнал «Китайский благовестник», № 1, 2000 г. [Электронный ресурс]URLURL:<http://www.chinese.orthodoxy.ru/russian/kb3/Tradition2.htm> (дата обращения: 14.03.2016).

⁶⁸ *Комлев А.Р.* Боевые искусства Востока. Православный взгляд. М., 2000. С. 68.

⁶⁹ Последнее искушение («Тайное знание» в свете Православия)/ Составитель В.И. Кремень. М., 1999. С. 152.

⁷⁰ Там же. С.161.

⁷¹ Там же. С.161.

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

Е. Г. Малюта*

**«НЕГАТИВНЫЕ» ЧУДЕСА
СВЯТИТЕЛЯ ГРИГОРИЯ ТУРСКОГО
В КОНТЕКСТЕ ВОПРОСА ОБ АВТОРСКОМ
ЗАМЫСЛЕ КОРПУСА LIBRI MIRACULORUM
(на примере книг De gloria martyrum
и De Gloria confessorum)**

Данная статья посвящена обзору и типологизации чудес-наказаний в книгах Григория Турского. Избранные для анализа книги «De gloria martyrum» и «De Gloria confessorum» насыщены сюжетами о посмертных чудесах как галльских, так и иных святых, информация о которых была получена Григорием Турским как непосредственно, так и из многочисленных источников разного типа. Наблюдения о характере чудес приводят исследователя к выводу о значимости для автора изложения подобного типа чудес в качестве композиционной составляющей указанных книг «Libri miraculorum».

Ключевые слова: Григорий Турский, агиография, Галлия, Средневековье, чудеса, святость, сборники.

При выборе источниками для обзора и типологизации сверхъестественных событий значительнейших агиографических трудов корпуса «Книг о чудесах» Григория Турского нетрудно заметить, что их содержание в целом

* Автор — магистр богословия, преподаватель кафедры филологии Московской духовной академии.

не столь сильно разнится от корпуса его же «Истории франков», как это может представиться при первом ознакомлении, хотя и имеет иные акценты, обусловленные спецификой композиции. Чудеса в качестве событий фактологического характера вписаны в историческую концепцию автора, а уж тем более не противоречат ей. Кроме того, сам Григорий позиционирует повествования «Книг о чудесах» как описания сверхъестественного порядка, не противопоставляя их обыденной реальности, но дополняя ее. Значение изложения чудесных событий для осмысления автором единого исторического процесса не следует недооценивать: если чудеса знамения силы Божией через святых, то, преимущественно невероятные и немислимые, они не только не невозможны, но и необходимы и, более того, необходимо регулярны как проявление постоянства этой силы. Реальность проявления сверхъестественного у автора LM буквально пронизывает течение времени: этому есть объяснение в классическом понимании автором истории франков как ветви единой всемирной истории, начинающейся библейским повествованием и органически включающей в себя повествования о чудесах, являвшихся частью «распрей злодеев и жития праведников»¹ — не менее маловажной, чем ключевые моменты человеческой истории, пусть и более локального значения и масштаба. В конечном счете Григорий соединяет воедино хроники минувшего не для создания полного исторического летописного свода как конечной цели ... но ради тех, кто страшится приближения конца света². Турский епископ начинает свою «Историю франков» уверением читателей в собственном православном вероисповедании³, в первоочередном порядке акцентирует свою заботу о том, «...чтобы придерживаться без всякого лицемерия и душевных сомнений веры, провозглашаемой Церковью...»⁴ Таким образом с точки зрения изучения всех трудов Григория Турского как источников агиографических⁵, представляет известный

интерес как авторское изложение и характеристика исторического процесса, так и сюжетное построение источника летописного характера: повествование, в котором деяния королей перемежаются с подробным описанием собственных диспутов Григория с арианами и иудеями⁶, а, кроме того, отметим особо, пространными житиями святых⁷, совершенно сходных по манере повествования с аналогичными житиями в VP. Более того, некоторые главы GC представляют собой сжатый пересказ соответствующих мест из «Истории франков»⁸.

Таким образом, в качестве промежуточного вывода следует отметить, что сам Григорий несколько не умаляет важности своих агиографических работ в сравнении с историческими; его задача как епископа — укрепить читающего в истинной вере и надежде на Промысл Божий — необходимо должна быть решаемая в любом из его произведений⁹.

Таким образом, в качестве гипотезы возможно утверждать, что отличие рассматриваемых книг от HF в контексте авторского замысла преимущественно состоит в фокусе внимания: в них факты исторического характера композиционно структурированы и упорядочены для решения основной задачи — фиксации проявлений Божией силы (через прославление его святых) преимущественно в Галлии.

Немаловажно характеризовать и самого автора в контексте указанной проблематики, а именно, его усилия по поиску, структуризации и оценке указанных исторических, как думается, с его точки зрения, фактов¹⁰. При чтении книг о чудесах становится очевидным стремление автора интерпретировать чудо, увиденное либо записанное им. Классическое сетование на собственную простоту и невежество не дает ему в данном контексте, однако, права в глазах аудитории обходиться как без верификации сверхъестественного события, так и без гомилетических пассажей для выражения авторской, «ка-

нонической» интерпретации, как и в случае установления почитания новых святых, подкрепленной епископским авторитетом. Таким образом Григорий, хотя бы в качестве апологетической составляющей данных книг, снимает с себя обвинения как в легковёрности, так и в неполноте предоставленной информации — слава мучеников и исповедников не должна оставаться в забвении. Следовательно, конкретное чудо для автора — факт, не подлежащий сомнению, тем более что каждый скептик может убедиться в постоянной силе святых, и факт, не лишенный конкретного смысла и адресации. Подавился ли еретик горячей едой или облысела голова короля-«нечестивца», поднялись ли гробницы святых на поверхность или супруг обнял супругу в посмертном уже объятии — всё это слава праведности, слава святым, чудесно решающим земные проблемы в соответствии с законами «мира святых» или предлагающим новые «чудеса-загадки» для интерпретации, следственно, участия самого интерпретирующего в бытии чуда в личном мировоззрении. Следует заметить, что интерпретация, предложенная Григорием, в большинстве случаев не единственно возможна, как признает и он сам (к примеру, таяние снега на могиле святого или стая голубей в день смерти праведной девы). Общие мотивы Григория как агиографа относительно чудес как явлений иного порядка и иной реальности представляются в указанных книгах имеющими более дедуктивный характер: чудеса не бесполезны, знамения являются лишь достойным¹¹, а просящий поучает просимое, если оно ему действительно полезно¹².

Таким образом, в данном контексте представляется, что разделение чудес на более и менее «значимые» нехарактерно для Григория Турского. Действительно, наряду с возвышенными повествованиями о том, как святые изменяют погоду, помогают королям в битвах, спасают от кораблекрушения, мы увидим и чудо умножения хмельного напитка ангелами¹³, и детальное описание процесса

варки курицы, посвященной храму, и многие-многие другие «повседневные» чудеса. Такая множественность и почти обыденность чудес может многое сказать о самом святителе Григории, его способности увидеть значимость чуда. Если каждый рассказ о чуде способен послужить ... *ad corroborandum fidei*¹⁴, то, конечно, он постарается изложить по возможности несколько таких чудес самого разного характера святых разных регионов областей и сопредельных государств. Таким образом, изложение самых, как представляется, малозначимых либо непонятных событий — потери ключей и их неожиданной находки, разрушения деревянных часовен, собственного падения с коня — отражение проявления чудесной силы во всех событиях человеческой жизни. Немаловажно, что чудесная сила снова и снова позиционируется Григорием не ограниченной ни географически, ни хронологически. С другой стороны, мощи святых и их реликвии, находящиеся в таком значительном количестве мест и регионов, позволяют сделать вывод о восприятии аудиторией его книг как собрания свидетельств и отражения патроната друзьями Божиими, соответственно, над каждым регионом и местом, в частности, Галлии. Корпус агиографических трудов Григория Турского, таким образом, свод не только проявлений чудесной силы, но и отображение такого патроната, и даже путеводитель по галльским святыням¹⁵. Небольшие упоминания¹⁶, как сам он говорит, складываются в значительный свод, структурированный географически¹⁷ и сюжетно.

Следовательно, гомилетический акцент книг о славе мучеников и исповедников как собрания описаний непрерывного действия Божественной силы в мире (в отличие от основной мысли о подражании добродетельной жизни святых, описанной в VP со времени воплощения Христа до самого Григория), может объяснить компоновку содержания данных трудов, являющихся, по всей вероятности, первым опытом собрания кратких повествований

о чудесах на Западе¹⁸

Как пишет сам святитель Григорий, основной мотив написания им книг — благоговение и любовь ко Христу¹⁹, и он не может умолчать о славе святых. Вновь классическое вступление служит обоснованием возможности интерпретации приведенного факта в самом контексте изложения. Авторская логика представляется здесь достаточно прямолинейной: если достоверность, актуальность и важность фиксации чудес для самого Григория не подлежит сомнению еще и потому, что эти чудеса либо являются прямым повторением евангельских чудес, либо иллюстрируют истинность вероучения и необходимость соблюдения заповедей. Как кажется, для этого в *De Gloria martyrum* помещена глава значительного объема, в которой просто перечислены чудеса Христа в сжатом изложении и лишённые сколько-нибудь подробного комментария²⁰. Чудесные знамения подтверждаются им библейскими цитатами о уже происходивших таких событиях и, как видится, автору вполне этого достаточно, чтобы данное знамение было возведено в ранг несомненного исторического факта. Конечно, нужно отметить, что там, где в поле зрения автора попадает письменный источник, он, как и в НФ, принимает его во внимание и цитирует его порой дословно, однако Григорий склонен довериться устным сообщениям, приобретающим в устах *fidelis*²¹ ту же ценность, что и предыдущие. И, как любой исторический факт, чудо должно быть описано во всевозможной точностью, а, кроме того, интерпретировано правильно²². Большое значение, как уже было указано, придавалось не только истинности чуда, но и постоянству проявления чудесной силы друзей Божиих. Достаточно часто Григорий ограничивается одним перечислением различных исцелений на могиле одного святого или пересказывает лишь одно из множества, аргументируя отсутствие необходимости более пространного изложения стабильным повторением изложенного в конкретном

месте — погребения святого²⁵.

Таким образом, значение рассматриваемых агиографических трудов максимально высоко оценивается прежде всего самим автором: фактологическая ценность сборника чудес сопоставима для него с ценностью описания деяний королей²⁴, а гомилетическая ценность — выше, ведь здесь он на соответствующем материале может стоять изложение как епископ своей пастве. Эта пастырская деятельность, как видится, понимается им столь отчетливо, что распространяется и на будущие поколения читающих: не этим ли, в том числе, вызвано запрещение Григорием Турским вносить изменения в свои книги как в HF, так и в LM. По этим же причинам, как думается, автор сознательно пишет LM на «вульгарной латыни»²⁵, понятной сколь можно более широким слоям не только галло-римского общества, но и варварской аудитории, а детальное описание чудес и ситуаций предполагает восприятие, так сказать, «визуальное»²⁶ и с помощью общеизвестных понятий и образов должным образом усвоенное²⁷.

Названия обеих книг приводят к размышлению о причине таких наименований и цели автора, назвавшего «славой» повествования о чудесах и объединившего такие рассказы именно по подвигу святых: «Слава мучеников», «Слава исповедников». Если GC и не рассматривалась автором как единое целое с GM, то мыслилась как непосредственное продолжение последней. В пользу данного предположения говорит как и время написания обеих книг, так и кольцевое расположение их в перечне Книг о чудесах, составленным самим автором, поместившим в середину четыре книги о святителе Мартине, покровителе Турской кафедры²⁸. Однако для правильного осмысления выбора по определенной тематике и в определенной композиции необходимо в каждом конкретном случае выявить, в каком ключе автор повествует о подвиге святых и их чудесной силе и какие непосредственно гомилетические выводы делает вследствие этого. Обзор повествований о

«негативных» чудес в указанных книгах, как думается, может дать необходимый материал для обоснования подобной интерпретации цели составления подобных сборников, так как отображает специфику умонастроений аудитории, для которой эти книги и были предназначены, и реалий современного Турскому епископу общества со стороны, менее отраженной в НФ, — отношения общества к реальности, выражающей иные законы взаимоотношений среди его членов (и с этой реальностью приходилось, как мы увидим, весьма серьезно считаться). Кроме того, такой обзор и оценка позволят сделать некоторые выводы о характере авторского изложения самого Григория, тем более что в подавляющей части таких повествований имеется пояснение святителя Григория, содержащее оценку причин и следствий чуда²⁹.

«Современный анализ иногда может создать впечатление, что люди раннего средневековья часто манипулировали культами святых в своих интересах, но на самом деле, при всем своем покровительстве и почтении, они, конечно, не контролировали эти культы. Реликвии были подобны радиоактивным элементам, буквально слишком горячим, чтобы обращаться с ними без мер предосторожности»³⁰, пишет один переводчик и один из крупнейших исследователей агиографических трудов Григория Турского R. Van Dam. Что порождает такие «негативные» чудеса — благоговение или мистический страх? Думается, и то и другое. Мысль об имеющем практическое значение действии конкретного святого, укрепляемая наводящими страх чудесами, необходимо становилась уверенностью, предметом веры в силу святого и порой становилась основой житейского расчета; однако чудеса наказания, порой кажущегося несообразным с тяжестью преступления или не имеющего однозначной интерпретации, могли заставить относиться к мощам и реликвиям со всевозможной опаской.

Рассмотрим основные группы таких «негативных»

чудес в указанных книгах. Прежде всего, значительным количеством глав иллюстрируется идея о неотвратимой каре за оскорбление, нанесенное Богу и его святому путем совершения злодеяния, повествующих о чудесном наказании за грабеж церковного имущества. Иногда сам автор находит нужным прямо указать на именно такой характер причины, признаваемой и самими преступниками³¹. Среди рассказов можно отметить как описание возмездия за *тайное* хищение имущества Церкви, так и за *явное* разграбление и разорение ее вражескими войсками, вторгшимися на территорию области³².

Сообразно тяжести совершенного греха, возмездие настигает совершивших его немедленно, порой еще на стадии совершения, и часто весьма оригинально³³. Но если эти чудеса обнаруживают *совершаемый грех* человека и предают его позору и людскому суду, то меры наказания совершенных грехов более суровы. Очевидно, что это не наказание, а кара за совершенное злодеяние. Для Григория очевидна важность донесения до читающих абсурдности мысли о том, что можно украсть что-либо у святого. Имущество Церкви, равно как и имущество, отданное под защиту святого³⁴, приобретает исключительность не столько в силу посвящения как наделения сакральным смыслом, реального попечения святых о конкретном месте, человеке, имуществе. В силу этого автор рассматривает такую кражу церковного имущества в первую очередь как оскорбление мученика, замечая, что святой может быть и мстителем³⁵.

Показательно повествование об исцелении бесноватой дочери императора Льва³⁶: диакон, исцеливший ее, отказывается от награды, и тогда благодарный отец посвящает эту награду Богу — отдает золото на изготовление священных сосудов в церковь, где служил тот праведный человек. Дар был только посвящен и только изготовлен, когда доверенный человек властителя решает подделать дар и привезти серебряную копию вместо золотого ори-

гинала. Возмездие настигает не тогда, когда он решается на преступление или когда отдает сосуды на переплавку, и не при вручении подделки епископу, но при разделе добычи. Таким образом: а) карается уже обдуманное и совершенное зло; б) ценность дара как посвящения Богу не умаляется из-за потери первоначальной материальной ценности, но карается попытка обмана Бога. Здесь особо следует отметить, что, согласно мысли Григория, совершение преступления не влечет за собой неотвратимой смерти.

Цель таких описаний чудес недвусмысленно позиционирована: *Sit hoc populis documentum, ut nullus res ecclesiae aut appetere aut fraudare nitatur; nam videbit Dei iudicium super se velociter imminere*³⁷. Эта «наглядность» наказаний как проявления силы святого как силы, восстанавливающей справедливость и побеждающей зло, как можно заключить из обилия таких чудес, была одной из ключевых в Книгах о Чудесах.

Что крышка гробницы могла случайно упасть на расхитителя, а человек, ограбивший церковь, не узнал в темноте дороги — этого, неоднократно испытывавший на себе силу святых, Григорий не допускает: так, упав с коня, он понимает, что причиной его падения была собственная гордость. Здесь Турского епископа трудно заподозрить в избирательности повествования; факт несомненной подвластности божественному правосудию людей любого сословия — первостепенной важности для аудитории (в контексте повествования НГ о характере внутренних взаимоотношений франкского социума в конце VI века). Несомненно, в случае злодеяния и оскорбления святому он сообщит читателю обо всех последствиях³⁸. Таким образом мысль о неприкосновенности церковного имущества как имущества наиболее авторитетного современного общественного института последовательно утверждается Григорием Турским, и авторитет этот, как видится, не уступает даже авторитету имущества верхов-

ной региональной власти. Помимо набегов неприятелей³⁹, такие негативные примеры открытого захвата имущества Церкви демонстрировал порой сам король, и тем более это самоуправство проявлялось «на местах». В некоторых случаях власть имущие считают уместным придать своим действиям некую форму законности⁴⁰. Порой, однако, грабители не стремились придать своим действиям какую-либо законную форму, не принимая во внимание увещания священнослужителей, основным доводом которых был следующий: имущество Церкви — достояние бедных, а ее управлению это имущество поручено Богом и святым того места⁴¹. (Следовательно, кара постигает на совершающих такой грех именно за последующий голод бедных⁴².) Остановимся подробнее на действиях осужденного на конфискацию церковного имущества епископа. Само обращение с молитвой к святому — это уже требование наказать обидчика, хоть и самого короля⁴³. Такое требование, «вынуждающее» святого совершить «негативное» чудо, усиливается символическим выражением оскорбления святого, нанесенное ему королем через оскорбление его служителей и расхищение имущества⁴⁴. Важно в данном случае отношение к святому как пребывающему в месте своего погребения, а также прекращение его прославления в качестве аргументации. Следовательно, взаимоотношение покровителя и имеющего покровительство в данном случае воспринимаются обоюдно значимыми!

Не следует смешивать, однако, такое символическое выражение оскорбления святого с народным «магизмом» в отношении к святым и святыням⁴⁵.

Автор LM, как кажется, одобряет поведение епископа: святой отвечает на молитву немедленно, болезнь короля продолжительна и ужасна (автор описывает ее весьма выразительно, проводя красочные параллели смерти телесной и душевной⁴⁶). Такое выразительное описание производит впечатление, и автор описанием такого

скорого чуда добивается разностороннего понимания факта наказания: помимо мысли о недопустимости захвата церковного имущества здесь акцентирован скорый отклик святого на такую просьбу клирика, а также факт, что запоздалое раскаяние Хильдерика бесполезно.

Схоже описание чуда в 78 главе GM: так же епископ молится святому, так же грабитель внезапно заболевает, так же с его смертью имущество возвращается Церкви. Однако есть существенное различие: церковное имущество расхищает еретик. Захватывая поле, по-видимому, он считает себя защищенным от угроз епископа; заболев и исцелившись по молитве последнего, он всё же не верит в силу мученика, *проявленную по молитвам православного священнослужителя*.

Таким образом, можно выделить четыре аспекта проявления сверхъестественной силы одного святого — болезнь, исцеление и смерть нечестивца иллюстрируют мысль автора о том, что: а) карающая сила не слепа; б) наказание может быть отменено покаянием; в) продолжение греха влечет за собой еще более суровое наказание⁴⁷; г) покаяние возможно при осознании своего греха, а не под страхом одного магического наказания. Последнее наблюдение гипотетично, так как в LM можно встретить и чудеса «карательные», дающие предмет для размышлений об отсутствии законченного шаблона негативного чуда.

Далее, автор не делает различия между собственно церковным имуществом и имуществом, вверенным Церкви⁴⁸. Святые одинаково справедливы ко всем, наказание может постигнуть и за курицу, если она посвящена Церкви⁴⁹. Показательна в этом отношении глава о некоей знатной Юлиане, выложившей золотом свод церкви, чтобы оно, посвященное таким образом мученику Полиевкту, не было отобрано в казну⁵⁰ (GM, 102). Таким образом, само наказание — будь то болезнь, смерть или разрушение злого намерения, является видимым следствием главного чуда, а именно, проявления небесной силы, защиты свя-

того в целом, сверхъестественного вмешательства.

Наряду с прямыми преступлениями: грабежом и захватом церковного имущества, немало глав повествуют о чудесах наказания за отсутствие благоговения по отношению к святым и святыням. Причем если действия священнослужителей, явившиеся следствием скорби и ревности обращения⁵¹ не предосудительны, то эта дерзость иного характера: неблагоговение, а порой и глумление над святынями, недоверие чуду и поиск его естественных причин⁵². Кощунство как оскорбление святому, насмешка над его чудесной силой невозможно, по мысли автора, без немедленного отпущения, будь оно совершено словом⁵³ и, тем более, делом — немедленные наказания автор описывает в деталях, отмечающих сомнения в том, что святые способны карать⁵⁴.

Композиция таких сюжетов привлекает внимание «соотношением» степени кощунства и меры наказания. Таковы сюжеты двух типов.

Типа предупреждения:

- умерший муж явился жене и рассказал о том, что иподьякон украл вино, отданное по обету в церковь⁵⁵;
- люди отнеслись к мощам праведников без должного уважения и не могли завершить начатое дело⁵⁶;
- нищий залез на гробницу святого и сброшен им⁵⁷.

Типа наказания:

- за работу в воскресенье женщине опалается правая рука⁵⁸;
- советник короля предложил понизить церковь, мешающую удачному пейзажу и потерял зрение⁵⁹;
- унесший надгробие с гробницы святого наказан параличом⁶⁰.

Помимо вышеизложенного любое сверхъестественное событие, по мнению автора, имеет смысл как предмет убеждения сомневающихся и, в более широком смысле, «утверждения Церкви»⁶¹, что также объясняет композицию обеих книг как сборников таких чудес.

Однако сомнения в святости конкретного подвижника имели свои причины. Малоизвестность⁶² святого, отсутствие связанных с ним агиографических текстов, малозначимость в конкретном историческом политическом контексте места⁶³, где он погребен и покровителем которого, соответственно, является — все эти обстоятельства могли повлиять на мнение обывателя о его силе, в том числе силе наказать за отсутствие уважения к нему. Кроме того, были и иные, более косвенные причины отсутствия благоговения, например, оправдание необходимыми занятиями в поле⁶⁴.

Как уже было отчасти сказано, необходимость благоговения перед святым как проводником чудесной силы⁶⁵ предлагалась автором в контексте более широкой темы важности благоговейного отношения как мирян, так и клириков⁶⁶ к сфере сакрального: богослужению, реликвиям, местам подвижничества. Этой теме в том числе посвящена серия глав GC⁶⁷; обстоятельство, что чудеса в указанных главах не связаны с конкретными святыми, также может указывать на присутствие их в книгах как отвечающих вышеуказанной цели автора-епископа. Отметим, что чудо-наказание в таком случае не единственно в качестве возможного способа это благоговение восстановить⁶⁸.

Наконец, представление о святых как образцах праведной жизни необходимо подразумевало обращение к ним как помощникам в поиске справедливости в самом утилитарном, житейском смысле. Такие чудеса подчеркивают «внимание» прославленного Богом могущественного праведника к любой, даже мелкой нужде и просьбе обращающихся⁶⁹ и, таким образом, указывают на необходимость такого призывания святого. Так в текстах Григория Турского святой выступает гарантом исполнения клятв и, в целом, выразителем справедливого суда, подразумевавшего, в частности, наказание неправой стороны. «Салическая правда» предписывала очищение

клятвой в случае обвинения в ряде преступлений и давая, таким образом, возможность избежать наказания⁷⁰. Клятва перед святым такой возможности, как настаивает автор, не давала. Этим, как думается, следует объяснить тот факт, что наказанию за клятвопреступления посвящено подавляющее количество глав о «негативных» чудесах⁷¹. Нередко чудеса сопровождаются общей оценкой сложившейся таким образом ситуации специфического отношения к клятвам в храме конкретного святого⁷².

О бытующей в народном сознании устойчивой «специализации» конкретного святого на «обнаружении правды» порой упоминает сам автор⁷³. С одной стороны, ужас перед наказанием заставляет приносить правдивую клятву, с другой — многократные наказания клятвопреступников побуждают требующего клятву приходиться с клянущимся именно в конкретный храм. Своеобразным «апогеем» такого отношения следует, пожалуй, считать рассказ о том, как сам король, желая увидеть такое «обличительное» чудо, заставляет заведомо лживого священника принести клятву перед гробницей святителя Максимиана⁷⁴.

Наконец, ряд глав посвящен обличению пороков посредством чудес. В силу этого, вероятно, такие обличительные чудеса, подобно чудесам наказания за отсутствие благоговения, преимущественно анонимны⁷⁵, главы о них неизменно содержат выраженные гомилетические элементы и даже порой цитирование античных авторов с той же целью⁷⁶, наконец, такие главы композиционно выделены автором в качестве заключительных глав, не привязанных к топонимике и персоналиям.

Таким образом, можно с уверенностью утверждать, что главы, содержащие сюжеты «негативных чудес», предстают важным композиционным элементом LM, последовательно позиционируемым автором в качестве важной составляющей общей концепции понятия *virtus*-чудесной силы святых как прямого и постоянного регулирования

границ сакральной сферы и взаимоотношений самого разного порядка в социокультурной реальности современного ему общества.

Библиография

1. Bailey 2012 – Within and Without: Lay People and the Church in Gregory of Tours' Miracle Stories // *Journal of Late Antiquity*, V.5, № 1, 2012, pp. 119-144.

2. Bonnet 1890 – M. Bonnet. *Le latin de Grégoire de Tours*, Paris 1890.

3. Corbett, J. The saint as patron in the work of Gregory of Tours. // *Journal of Medieval History* V.7, p 1-13. 1981

4. De Nie 1998 – Nie, Giselle de. *Visies op St. Radegunde's "vlammende geest": zesde- en twintigste-eeuwse gevoelspatronen in ideaal, verhaal en beeldspraak. Emoties in de Middeleeuwen*. Ed. R.Stuip. *Utrechtse Bijdragen tot de Mediëvistiek*, 15.

5. De Nie 2003 – Nie, Giselle de. *Word image and experience: dynamics of miracle and self-perception in sixth-century Gaul*. Aldershot, 2003

6. Heinzelmann 1997 – "Adel" und Societas sanctorum: soziale Ordnungen und christliches Weltbild von Augustinus bis zu Gregor von Tours. Ed. Otto Gerhard Oexle and W Paravicini (*Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte*, 133). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 1997

7. Kitchen 2016 – Kitchen, J. *Gregory of Tours, Hagiography, and the Cult of the Saints in the Sixth Century // A companion to Gregory of Tours*. (*Brill's companions to the Christian tradition*, 63) Leiden, 2016. P. 375–427.

8. Shanser 1998 - Shanser, D. «So Many Saints-So Little Time... the *Libri Miraculorum* of Gregory of Tours, Bern (1998).

9. Van Dam R. 1993 – Van Dam R. *Saints and their miracles in Late Antique Gaul*. Princeton University Press, 1993.

10. Vieillard-Troiekouff 1976 – Vieillard-Troiekouff, M. *Les Monuments religieux de La Gaule d'après les oeuvres de Gregoire de Tours*. P., 1976.

11. Wood. I 2002 – Wood, I. Constructing cults in early medieval France: local saints and churches in Burgundy and the Auvergne 400-1000. *Local Saints and Local Churches in the Early Medieval West*. Ed. Thacker A. and Sharpe R. Oxford University Press, 2002.

12. Ауэрбах 1976 – Ауэрбах, Э. Мимесис. Изображение действительности в западноевропейской литературе. (Auerbach, E. *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*). М. 1976.

13. Гуревич 1990 – Гуревич А.Я. Средневековье: культура безмолвствующего большинства (Gurevich A.Y. *The Middle Ages: the Culture of the Silent Majority*). М. 1990.

Источники и переводы

1. De gloria confessorum 1969 – Gregorius Turonensis. Liber in gloria confessorum / Ed. V. Krusch, MGH SRM I.2. Hanover, 1885; rev. rpt. 1969.

2. De gloria martyrum 1969 – Gregorius Turonensis. Liber in gloria martyrum, ed. Bruno Krusch, MGH SRM 1.2 Hanover, 1885; rev. rpt. 1969.

3. Libri historiarum 1951 – Gregorius Turonensis. Historiarum libri X / Ed. V. Krusch, W. Levison, MGH SRM I.1. Hanover, 1937–1951.

4. Van Dam 2004 – Gregory of the Tours. *Glory of the confessors* / Transl. Van Dam. R. Liverpool, 2004.

5. Савукова 1987 – Григорий Турский. История франков / Пер. В. Савуковой; М. 1987.

6. Салическая правда 1950 – Правда Салическая. Пер. проф. Н.П. Грацианского. Под ред. В. Ф. Семенова. М., Образцовая тип. им. Жданова. – 1950.

Примечания

¹ Libri historiarum 1951, praef. Цит. по: Савукова 1987. С. 5.

² Там же. С. 7

³ Исповеданием Символа веры с пояснениями.

⁴ Libri historiarum 1951, I, praef. Цит. по: Савукова 1987. С. 7.

⁵ Более подробно об этом см.: Kitchen 2016. P. 390–391.

⁶ *Libri historiarum* 1951, VI, 5–6. Цит. по: Савукова 1987. С. 160–162.

⁷ См, напр.: *Libri historiarum* 1951 X, 29. VIII, 15.

⁸ Ср.: *Libri historiarum* 1951 I, 47. и *De gloria confessorum* 1969 Cap. 32. Даже сам Григорий нередко замечает: «Мы же вспоминаем о них в книге о Чудесах».

⁹ Так писали до него Евсевий Кесарийский, Иероним и Павел Орозий, так после него напишет свою «Церковную историю народа англов» Беда Достопочтенный.

¹⁰ Более подробно о дискуссии относительно феномена «исторического факта» у Григория Турского см.: Wood. I 2002, p. 124.

¹¹ *De gloria martyrum*. 1969. Cap. 1. P. 38. См. подр. о достойных: M. Heinzelmann 1997, p 322.

¹² *De gloria confessorum* 1969 Cap., 36. P. 321.

¹³ Ср. с известным чудом умножения вина Христом на браке в Кане Галилейской.

¹⁴ *De gloria martyrum*. 1969. Cap. 9. P. 44.

¹⁵ М. Вьелар-Троекурофф (M. Vieillard-Troiekoureff) упоминает 39 галльских населенных пунктов, которые по тем или иным причинам посетил сам Григорий Турский. См.: *Vieillard-Troiekoureff* 1976. P. 456. Святых, упомянутых в книгах *De gloria martyrum* и *De gloria confessorum*, по нашим подсчетам, более двухсот (не считая отождествлений и непоименованных святых).

¹⁶ «...pausa memoravi» (*De gloria martyrum*. 1969. Cap. 9. P. 44).

¹⁷ В частности, книга *De gloria confessorum* в значительной своей части структурирована географически: по основным значительным культурным центрам региона. См.: Van Dam 1985, p. VI.

¹⁸ За несколько лет до «Диалогов» свт. Григория Великого.

¹⁹ *De gloria martyrum* 1969. praef. P. 38. P. 72.

²⁰ Впрочем, можно говорить и об акцентировании автором Христовых чудес в данных книгах LM по мотивам адресации малограмотной аудитории, имевшей отдаленное представление о содержании самих Евангелий.

²¹ *De gloria confessorum* 1969. praef. P. 298.

²² К примеру, автор может серьезно сокрушаться о том, что

конь пресвитера был лишен человеческой речи и не мог описать силу небесного воздействия на него (De gloria confessorum 1969 Cap. 8) И в этом для Григория нет ничего удивительного, ведь проговорила же Валаамова ослица о преступившем хозяину путь ангеле — почему же конь был лишен такой возможности?

²³ Ср.: De gloria martyrum 1969 Cap 6. P. 42.

²⁴ Отметим кстати, что нередко чудеса, причем самые разнообразные — от предсказания о победе (De gloria confessorum 1969 Cap. 12. P. 305.) до ослепления слуги (De gloria martyrum. 1969. Cap. 91. P. 99) касаются их самих, и даже чаще, чем людей низших сословий, как имеющих большую ответственность и, следовательно, нуждающихся в большем направлении их действий.

²⁵ Ср.: «Повсюду в его слоге можно подметить стихию народной разговорной речи. Письменная латынь Григория не только грамматически и синтаксически находится в состоянии упадка, издавна продолжающегося, но она им применяется для таких целей, для которых она первоначально, по крайней мере в период своего расцвета, была совсем мало приспособлена, — для воспроизведения конкретной действительности». Ауэрбах 1976. С. 104.

²⁶ Подробнее о методах повествования свт. Григория для достижения этой «визуальности» понимания, а также восприятию слушающими рассказов о чудесах, см.: De Nie 2003, p.174.

²⁷ De Nie, 1998, p. 149.

²⁸ I.Wood пишет об этом достаточно подробно. См.: World of Gregory of the Tours (2002), p. 230.

²⁹ И даже в случаях, когда самому Григорию неизвестна причина, он говорит об этом читателю, например: «У одной девушки, не знаю за какой грех, высохла рука» (De gloria confessorum 1969 Cap. 28. P. 315), либо: «...я, войдя внутрь, думаю, по причине мглы моих грехов, обнаружил, что свет, которому я удивлялся из дома, исчез» (De gloria martyrum. 1969. Cap. 8. P. 43). (Здесь и далее перевод мой. М.Е.)

³⁰ Van Dam R. 1993. p. 150.

³¹ Например, «Multi enim ex his confitebantur, se iudicio Dei ob iniuriam martyris fuisse morti pessimae obstinatos» (De gloria martyrum. 1969. Cap. 104. P.109). О этом свидетельствует и сам

автор, лично знавший тех наказанных святотатцев.

³² Ibid. Cap. 104.

³³ — человеку, решившему украсть что-либо из святых мощей упавшая крышка гробницы придавливает голову (De gloria martyrum. 1969. Cap. 43. P. 67), иподиакон, проникший в крипту, чтобы украсть серебряные сосуды из могилы святого, не найдя выхода, трое суток не может выйти наружу (De gloria martyrum. 1969. Cap. 37. P. 61), наконец, сам святой удерживает глаза и разум человека, вздумавшего предложить ему часть награбленного взамен на помощь в сокрытии драгоценностей (De gloria martyrum. 1969. Cap. 91. P. 99).

³⁴ «мох, insequente ultione divina, quattuor in seditioibus interfecti sunt (De gloria martyrum. 1969. Cap. 65); «...obtectis sanguine oculis, excaecatus est» (там же), «...graviter trucidari et usque ad vitae praesentis amissionem intolerabilium dolorum cruciatu torqueri» (De gloria martyrum. 1969. Cap. 104. P.109).

³⁵ Ibid, cap.104: «in pervasoribus rerum suarum plerumque ultor severus existit».

³⁶ De gloria martyrum 1969 Cap. 62. P.80.

³⁷ «Да будет это предостережением людям, чтобы никто не смел тайно или явно присвоить имущество церкви. Если же кто сотворит (это преступление) — скоро испытает на себе Божий суд». De gloria confessorum 1969 Cap. 62. P. 335. Опасение живым провалиться в ад (De gloria confessorum 1969 Cap. 64. P. 336) или страдать от проказы и опухолей (De gloria martyrum. 1969. Cap. 58 P.78) будет, по мысли автора, весьма действенным средством остановить читателей от совершения такого преступления, если соображения тяжести греха сами по себе не имеют на них должного воздействия.

³⁸ Желающих присвоить себе церковное имущество находилось немало, как видно из многочисленности таких повествований. Глав о сверхъестественном наказании тех, кто, пользуясь своей властью или влиянием, открыто, не смущаясь обличениями духовных лиц, отнимал владения Церкви, значительно больше, чем чудес о наказании грабивших тайно.

³⁹ См. Также: De gloria martyrum. 1969. Cap. 68. P. 83; Cap. 71. P. 85. Расплатой во втором тексте является и утрата золота, и

гибель слуги.

⁴⁰ См.: *De gloria confessorum* 1969. Cap. 70. P. 338. Автор замечает, что в данном случае осужденный епископ уже на самом несправедливом суде предупреждал короля о возможных последствиях, в том числе для него самого: «*Scio enim virtutem Metrii viri beati, quod velociter in pervasorem suum inrogat ultionem*».

⁴¹ Понимание святого как покровителя и защитника, «патрона» места хранения его мощей либо человека, обладающего его реликвиями, подтверждается примерами чудес, граничащих с понятием «негативных», например, невозможностью переноса мощей или реликвий без согласия святого. Таковы *De gloria martyrum*. 1969. Cap. 13. P. 47; *De gloria confessorum* 1969 Cap. 40. P. 323; *De gloria martyrum*. 1969. Cap. 85. P. 95. См. подр.: Corbett, J. 1981.

⁴² Такой акцент на важность социальной деятельности Церкви нередко очевиден при описании свт. Григорием ситуаций отнятия этого имущества: «*Relinque, o fili, res pauperum, quas ordinationi nostrae Dominus commendavit, ne tibi sit noxium, et a lacrimis egentium, qui de fructibus eius alere consueverant, eneceris*» (*De gloria martyrum*. 1969. Cap. 78. P. 90), либо «*Dei res hae sunt et ad reficiendos pauperes sancto martyri sunt conlatae, ne famem pessimam patiantur*» *De gloria martyrum*. 1969. Cap. 60. P. 79).

⁴³ Особенность сюжета о чуде в том, что сам просящий... ставит условия: «*Non hic accenditur lumen, neque psalmorum modolatio canitur, gloriosissime sancte, nisi prius ulciscaris servos tuos de inimicis suis*».

⁴⁴ «*Sentes cum acutis aculeis super tumulum proiecit; egressusque, clausis ostiis, similiter in ingressu alias collocavit*». Но, конечно эта угроза Божия суда не смущает захватчиков, порой еще и угрожающих насилием священнослужителю.

⁴⁵ Так, больной приказывает силой отвести епископа в церковь, полагая, что исцеление зависит от механического совершения обряда и святого тоже можно принудить проявить свою чудесную силу (*De gloria martyrum*. 1969. Cap. 78 P. 90). Также можно вспомнить некоего «вождя варваров», пожелавшего умыть ноги в церковных сосудах (*De gloria martyrum*. 1969. Cap. 84).

⁴⁶ «Interea labitur caesaries cuncta cum barba, et ita omne caput remansit nudum, ut putaris eum olim sepultum» (sic!)

⁴⁷ Отметим и еще один момент — епископ отказывается вторично молиться о заболевшем еретике: не верит в его искренность? не дерзает более беспокоить святого? помнит о нанесенном ему оскорблении? Автор передает издевательские слова уже раз исцеленного захватчика: «Sile, sile decrepitate; nam infrenatum te loris circuire urbem super asinum faciam, ut sis in ridiculo omnibus qui te aspexerint» (De gloria confessorum 1969 Cap. 78. P. 345)

⁴⁸ Более подробно см. Bailey 2012. P 143-144.

⁴⁹ De gloria martyrum. 1969. Cap. 94. P. 102.

⁵⁰ Ibid. 1969. Cap. 102. P. 105-106.

⁵¹ Показателен в этом отношении сюжет о том, как после исцеления мучеником иудея больные христиане в ярости принимают крушить лампы у гробницы святого. Но, как видно из повествования, последний не считает эту ярость дерзостью, а исцеляет и их (De gloria martyrum. 1969. Cap. 99. P. 104).

⁵² Там же Григорий поясняет, что «Romanos vocitant nostrae homines relegionis» как подчиняющихся Римской кафедре.

⁵³ «Non mittit hodie hic Lupus manum suam de sepulchro, ut eruat te de manibus meis». (De gloria martyrum. 1969. Cap. 66. P. 83).

⁵⁴ Cp.: «...compressis testiculus, lancea in latere defixa, exanimis est inventus, compressis testiculus, lancea in latere defixa, exanimis est inventus (De gloria martyrum. 1969. Cap. 71. P. 85) Также см.: De gloria martyrum. 1969. Cap. 66. P. 83

⁵⁵ De gloria confessorum 1969 Cap. 64. P. 336.

⁵⁶ De gloria martyrum. 1969. Cap. 64. P. 81

⁵⁷ Ibid. 1969. Cap. 24. P. 52.

⁵⁸ De gloria confessorum 1969 Cap. 35. P. 320.

⁵⁹ De gloria martyrum. 1969. Cap. 24. P. 52

⁶⁰ Ibid, cap. 17. P. 49.

⁶¹ «<Debet> ...scribere atque loqui, quae ecclesiam Dei aedificent et quae mentes inopes ad notitiam perfectae fidei instructione sancta faecundent» (De gloria martyrum. 1969, praef. P. 38).

⁶² Характерна глава о том, как человек отказался идти на службу святому, заявив, что лучше заниматься домашней работой,

чем почитать как святого неизвестного человека, умершего от падения с дерева. De gloria confessorum 1969 Cap. 80. P. 348.

⁶³ Так, аргументом архидиакона для перенесения мощей в город было заявление о малоизвестности места, где они находились, (однако, такой довод в устах клирика городского может трактоваться многозначно).

⁶⁴ «Et hic quem colitis operarius fuit» (De gloria confessorum 1969 Cap. 97 P. 360).

⁶⁵ Хотя автор неоднократно подчеркивает, что по молитвам святых творит чудеса Бог, очевидно, в народном сознании святой сам являлся источником сверхъестественной силы, имеющим свои предпочтения и особенности характера. См. об этом: Гуревич, 1990. С. 290.

⁶⁶ См., напр., о наказании клирика, который в нетрезвом состоянии вознамерился возглавить рождественскую службу, пользуясь знатностью своего рода и собственным значимым положением. (De gloria martyrum. 1969. Cap. 86. P. 96)

⁶⁷ De gloria confessorum 1969 Cap. 84–88. P. 352–534. Автор поместил их рядом как отвечающих общей тематике рассказа «de temerariis» (De gloria martyrum. 1969. Cap. 88. P. 97). Некоторые исследователи отмечают это обстоятельство в моделях композиции рассматриваемых книг свт. Григория. См Shanser 1998, p 38–39.

⁶⁸ Чудеса состоят и в предупреждении о наказании. Так, святые будят людей, дремлющих во время богослужения (в том числе самого Григория) и выгоняют из церкви занятых неуместными разговорами (De gloria confessorum 1969 Cap. 90. P. 355); бесноватые указывают прихожанам на ошибки в праздновании памяти святого (De gloria martyrum. 1969. Cap. 89. P. 98).

⁶⁹ См., к примеру, чудесное разрешение спора относительно кражи на базаре по случаю праздника мч. Евгения (De gloria confessorum 1969 Cap. 57. P. 330), в частности, реакцию ограбленного купца.

⁷⁰ Салическая правда 1950, гл. 14, § 2; гл. 11, § 1.

⁷¹ Таковы главы 19, 33, 38, 52, 57, 73, 102 De gloria martyrum; 28, 32, 67, 91, 91, 92 De gloria confessorum.

⁷² «Nam ferunt, plerosque iuxta basilicas apostolorum sive

aliorum martyrum commanentes non alibi pro hac necessitate nisi templum expetere beati Panchrati, ut, eius severitatis censura publice discernente, aut veritatem audientes credant, aut pro fallatia iudicium martyris beati experiantur». De gloria martyrum. 1969. Cap. 38. P. 52.

⁷³ «Poliocetus martyr ... in periuribus tamen praesens ultor existit. Nam quicumque, ut adsolet, occultum scelus admiserit et data suspitione ad hoc perductus fuerit templum, aut statim quod admisit virtute martyris perterritus confitetur (De gloria martyrum. 1969. Cap. 102 P. 106)».

⁷⁴ De gloria confessorum 1969 Cap. 91. P. 356. Термин «варвар» в языке VI в. не имел презрительного оттенка, он употреблялся для обозначения не-римлянина, в данном случае франка. (Салическая правда 1950, гл. 14, § 2; гл. 11, § 1)». См. прим. Савуковой к НФ. III, 15 (Савукова 1987. С. 374).

⁷⁵ Таковы главы 104-105 De gloria martyrum; 108-110 De gloria confessorum.

⁷⁶ О подробном заимствовании Григорием Турским, в частности, из «Энеиды» Вергилия см.: Bonnet 1890, p. 5052. Ср.: «O terque quaterque exsecranda cupiditas, quae luci fraudans homines dimergit in tenebris!» (De gloria martyrum. 1969. Cap. 58. P. 78).

Е. В. Никольский*

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ПЕРВОПЕЧАТНИКА ИВАНА ФЕДОРОВА: СТАНОВЛЕНИЕ ТИПОГРАФСКОГО ИСКУССТВА И ДУХОВНО-ПРОСВЕТИТЕЛЬСКОЕ СЛУЖЕНИЕ

В статье рассматривается наследие деятеля русской культуры — первопечатника, диакона Ивана Федорова. Отдавая дань памяти этому замечательному просветителю и типографу, вполне актуальным представляется обзор основных вех его деятельности на поприще развития духовной культуры трех восточнославянских народов. В данной работе исследуется его вклад в сокровищницу мирового книгопечатания, рассматривается художественная и идейная ценность его наследия, и прослеживается влияние его на развитие духовной культуры славянских народов, изучаются судьбы наследия первопечатника. При этом рассматривается деятельность и совместные творения еще с одним из первопечатников — Петром Мстиславцем. В финале отмечается громадное значение деятельности Ивана Федорова для восточно-славянских народов.

Ключевые слова: книгопечатание, старопечатные книги, просветительское служение, панславизм, Иван Федоров, эпоха митрополита Макария, Иван Грозный, Максим Грек, князя Острожские, Великое княжество Литовское, Острожская Библия, Краковский университет, Львовское братство.

* Автор — доктор филологических наук, профессор, кафедра русистики Института Прикладной Лингвистики Варшавского Университета (г. Варшава, Польша).

Четкие рамки нашей статьи не дают возможности проследить все коллизии, сопутствовавшие началу книгопечатания в Европе. Мы исходим уже как из данного: основоположником книгопечатания в Европе был Иоганн Гуттенберг. Исторически сложилось так, что первая восточнославянская кирилличная типография была образована на территории Польского королевства — в его столице Кракове. В тот период в этом городе проживало много украинцев и белорусов [1, с. 16].

Здесь в конце XV века увидели свет четыре книги, напечатанные кириллицой на старославянском языке. Две из них — Часослов и Октоих — напечатаны в 1491 году мещанином Швайпольтом Фиолем. Тем же шрифтом напечатаны Триодь постная и Триодь цветная. Страница с обозначением фамилии Фиоля сохранились в экземпляре Триоди цветной, найденном в румынском городе Брашове. [2, с. 66].

Спорным является вопрос относительно инициаторов изданий Фиоля. Некоторые авторы считают, что это инициатива университетских профессоров и студентов украинского происхождения. Однако средневековые университеты, не смотря на наличие в них определенного количества не католиков, все-таки оставались католическими учреждениями. В действительности же наибольший интерес в издании церковнославянских книг проявляла иерархия украинско-белорусской православной церкви, а если более точно, то Перемышльской епархии, территория которой доходила до западных границ украинской этнической территории (в юго-восточной части Краковского воеводства) и включала в себя украинские закарпатские земли.

В 80–90-е годы XV века во главе перемышльской кафедры стоял очень деятельный и благочестивый епископ Иона. С ним сотрудничали другие епархиальные очаги (Владимиристо-волинский, Холмский, Луцкий), митрополит Киевский и всея Руси Симеон (1481–1488). Сочувственно

относились к деятельности украинско-белорусской иерархии отдельные украинские и белорусские магнаты, а также господа Молдавии. В первой четверти XVI века возникло национальное белорусское книгопечатание, которое достигло высокого уровня, стало мощным фактором развития белорусской культуры. Это имело большое значение и для других славянских культур, и, прежде всего, украинской.

В Праге 6 августа 1517 года выходит в свет славянский Псалтырь. В 1517–1519 годах выходят 19 отдельно изданных книг Библии (Книга Иова, Притчи Соломона, Книга Иисуса Сирахова и др.) в переводе на славянский язык. В начале 20-х годов XVI века белорусский первопечатник Скорина переносит издательскую деятельность в город Вильну, где в доме бурмистра Якуба Бабича была построена типография. Первым выпущенным здесь изданием была «Малая подорожная книжка». В ее состав входили Псалтырь, Часословец, 8 акафистов, 9 канонов, Шестодневцец, и Сборник. В 1525 году Скорина выпускает Апостол. Отметим, что с Апостола началась самостоятельная типографско-издательская деятельность Ивана Федорова. В библейских книгах, выпущенных в Праге, Скорина впервые среди славянских типографов применил полистную фолиацию кирилловскими числами. Аналогичным способом впоследствии нумеровал листы и Иван Федоров.

Российский первопечатник без сомнения был знаком с изданиями Скорины. Отношение к ним со стороны официальной церкви всегда было отрицательным, поскольку в этих книгах усматривали пропаганду протестантизма. А.М. Курбский, например, говорил: «... аз сам видел Библии Лютеров перевод, согласующ по всему Скориным Библием» [3, с. 8].

Тем не менее, издания Скорины встречаются в библиотеках Йосифо-Волоколамского, Соловецкого, Тихвинского, Кирилло-Белозерского, Владимирско-Рождествен-

ского, Новоспасского монастырей, в личных книжных собраниях купцов Строгановых и в других [4, с. 30].

Издания Скорины никак не устраивали московитов того времени. По их представлениям, Священное Писание следовало читать и истолковывать только духовным пастырям. Внецерковное чтение и истолкование ветхозаветных книг, преобладающих среди изданий Скорины, с точки зрения иосифлянской доктрины, было явным признанием ереси «жидовствующих».

Иосифлян настораживала необычайная редакция Библии Скорины, широкое использование западных источников, «фряжское» или «немецкое» оформление его книг, проникновение народного языка в Библию. Главное состояло в том, что новый свод Библии был подготовлен не высшим духовенством, а рядовым светским лицом, предназначавшим свои издания прежде всего светским читателям.

Важно отметить, что книгоиздательская деятельность Скорины сыграла большую роль в развитии духовной культуры всех восточнославянских народов, в ознакомлении их с печатной книгой, ее огромными возможностями. Издания Скорины содействовали развитию языковых процессов в белорусской и украинской литературе и письменности, росту национального самосознания восточнославянских народов, расширению их культурных взаимосвязей.

Организация книгопечатания в Москве. Преподобный Максим Грек и Святитель Макарий

Печатные книги на территорию Московского государства проникли уже с конца XVI века. Это были книги на славянском, греческом и латинском языках. Знакомство с латинскими книгами обнаруживается в работах по составлению полного текста Библии на славянском языке, которые велись под руководством новгородского

святителя, архиепископа Геннадия.

Именно в этот период были сделаны решительные шаги для введения книгопечатания, что стоит в тесной связи с теми социально-экономическими и духовными сдвигами, что происходили в Московском государстве того времени. Здесь следует остановиться на деятельности таких духовных подвижников, способствовавших началу книгопечатания в Москве, как Преподобный Максим Грек и Святитель Макарий, митрополит Московский и всея Руси.

Преподобный Максим (в миру Михаил Грек) родился вскоре после 1470 года в древнем городе Арте. Он происходил из древнего и знатного рода Триволисов. С 1498 по 1502 год Михаил Триволис находился на службе у Джованни Франческо Пико делла Мирандолы. В 1502 году Михаил Триволис вернулся во Флоренцию и постригся в доминиканском монастыре св. Марка, где незадолго до этого жил Иероним Савоноролла, проповеди которого не раз слушал Михаил.

Но духовно вскормленный Православной Церковью грек Михаил, ища подлинной спасительной мудрости, тянется мысленно к Востоку. В 1505 году принимает постриг в имени Максим в честь Максима Исповедника в Благовещенском Афонском Ватонедском Монастыре.

15 марта 1515 года Московский великий князь Василий Иванович отправил на Афон грамоту, в которой просил прислать в Москву старца Савву. Цель приглашения — первый Толковый Псалтырь и разбор библиотеки московских князей. Так как Савва был стар и немощен, выбор пал на Максима. Он приехал в Москву 4 марта 1518 года и остался до последних дней своей жизни. Максим хорошо изучил русский язык. Его перу принадлежали 365 произведений, 164 из которых не изданы [3, с. 10].

Как отмечается в «Житии Преподобного Максима Грека»: «За обиду принимали русские люди укоризны Максима Грека, касающиеся издания или истины веры и

несоблюдения заповедей Христовых, исполнения внешнего обряда без духовного подвига, в суетной надежде на спасение через одно только внешнее благочестие» [5, с.167]. Эти обличения давали повод для обвинения в ереси. Наконец, размолвка с мещанами, влиятельными в церковной иерархии и при дворе, которая и привела к ссылке в Йосифо-Волоколамский монастырь.

Шесть лет провел страдалец в сырой, тесной, смрадной и угарной келье. В 1531 году его снова судили и сослали в Тверской Отрочь Монастырь. Освобожден он был в 1547–1548 годах. Последние годы преподобного прошли в Троице-Сергиевском монастыре, игуменом которого в 1551 году стал Артемий, впоследствии активно участвовавший в идеологической подготовке начала книгопечатания на Руси. Умер Максим Грек в 1565 году. Его современник князь Андрей Курбский назвал почившего святым и преподобным. Церковь же на протяжении более четырех веков почитала Преподобного, а мощи его стали объектом поклонения. Канонизация его произошла на Поместном Соборе Русской Православной Церкви 6–9 июля 1988 года. В «Деянии» Собора отмечается: «Являясь автором разнообразных творений, Преподобный изложил в них богопросвещенные истины православных догматов и как духовный целитель углубил святоотеческую традицию» [5, с. 60].

Во многих сочинениях Преподобного говорится об исправлении богослужебных книг. Он писал о необходимости редактирования канонических текстов, указывая источники ошибок.

Для ряда исследователей знакомство Ивана Федорова и Максима Грека является несомненным фактом, поскольку в послесловиях к изданиям первопечатника выявлены текстуально-стилистические совпадения с сочинениями преподобного. Не исключено, что, готовя к печати свои первые книги, Иван Федоров руководствовался советами Максима Грека.

Преподобный считал исправление богослужбных текстов необходимой предпосылкой книгопечатания и приводил в этой связи близкие ему западные параллели. Князь Андрей Курбский, считавший Максима Грека своим учителем, передает его слова о венецианских типографах, которые правили тексты перед типографиями их воспроизведением по греческим рукописям: «И переводят книги всех учителей наших, елико их обрели, от еллинския беседы на римскую, по чину и разуму грамматическому, не отменяющее нималейше. И предложившие их на язык свой, дают в друк на печатование и размножают много и посылают продавающе легкою ценою не точию в Италии, но и по всех странах западным, на исправление и просвещение народов христианских» [3, с. 9]. Здесь прослеживается важная мысль: книгопечатание позволит удешевить книгу.

Мысли Преподобного о просвещении, о важности «книжного учения» соответствовали духу идеологической подготовки накануне возникновения первой Московской типографии.

Важную роль в подготовке славянского книгопечатания сыграли централизаторские мероприятия в области культуры, связанные с деятельностью Святителя Макария, митрополита Московского.

Святитель родился в Москве около 1482 года в семье благочестивых родителей и при крещении был наречен Михаилом. Есть мнение, что он был наречен именем Макара по фамилии Леонтьев. Род его не отличался знатностью, но в нем было много людей духовного сословия.

После смерти отца и пострижения матери в инокини юный Михаил решает посвятить себя служению Богу и удаляется послушником в монастырь преподобного Пафнутия Боровского. Приняв постриг с именем Макарий, будущий Святитель начинает свои первые монашеские подвиги, деяния, смирения, молитвы и послушания; общается к книжной мудрости русского устного монаше-

ства; имея перед глазами иконы, писанные православным иконописцем Дионисием, приобретает навыки иконописания. 15 февраля 1523 года инок Макарий поставляется на самую древнюю архиерейскую кафедру — архиепископом Великого Новгорода и Пскова. Заняв митрополичий стол, святитель творил «людям заступление велие, а сиротам кормитель бысть».

Мечтая о духовном обновлении общества, Макарий выдвинул задачу по собиранию воедино все «святые книги, чтимые, что в Русской земле обретаются». Прежде Минеи четьи содержали почти исключительно Жития святых и некоторые поучения. Святитель объединил усилия книжников, переводчиков и писцов, чтобы собрать из разных городов, сделать переводы и «исправления», переработать или сочинить заново десятки и сотни священных книг, слов, житий, посланий и церковных актов. В предисловии к Минеям Макарий сообщает, что собирал и объединял «святые великие книги» 12 лет со многими помощниками. Первый экземпляр был изготовлен в Новгороде для Софийского дома.

В 1542 году святитель был избран Митрополитом Московским. После возведения в сан митрополита, работа над Минеями набирает более широкий размах. Власти поддерживали его начинания. Опираясь на царский указ, Макарий произвел своего рода разверстку между книжными мастерскими различных городов и монастырей. Ему удалось привлечь к работе таких русских и славянских писателей, как Ермолай-Еразм, Василий Тучков, дьяк Дмитрий Герасимов, Илья Пресвитер, сербский писатель-монах Лев Филолог и др.

Великие Минеи четьи включали Священное Писания с толкованиями Евангелия, патерики, книги Иоанна Златоуста, [Василия Великого](#), Йосифа Волоцкого и др., Кормчую книгу, ряд церковных актов, «Иудейскую войну» Йосифа Флавия, сочинения о Вселенной — «Космографию» Кузьмы Индикоплова, апокрифы «Жития новых

московских чудотворцев, канонизированных в середине XVI века». Минеи состояли из 12 рукописных томов объемом более 13 тыс. листов большого формата.

В 1551 году 23 февраля в Москве начал свою работу Собор, **созванный митрополитом Макарием, — знаменитый Стоглав. Вопросы, которые рассматривал Собор, разнообразны: это и внешность христианина, и его поведение, и церковное благочиние и дисциплина, церковная живопись, духовное просвещение и многие другие. Собор осудил многие непорядки в церковной практике. В частности он обратил внимание на переписчиков книг «писцов по городам», продававших книги с испорченными церковными текстами. По соборному постановлению переписчики должны были писать книги с хороших, исправных текстов и «править» (исправлять) их текст в случае ошибок [6, с. 97]. Но такое постановление невозможно было выполнить.**

Было неясно, какие тексты церковных книг являются «добрыми». Кроме того, тщательная правка переписанных книг иногда была даже не по силам и не по средствам переписчиков. В силу этого, единственным средством для введения единообразия в церковные тексты могло служить книгопечатание. Как отмечалось самим Иваном Федоровым, первые книги в Москве были напечатаны «повелением царя» и «благословлением» митрополита Макария [7, с. 216].

Святитель Макарий скончался в конце 1553 года. Канонизация его состоялась в 1988 году. В «Деянии» о канонизации говорится в частности: «Его церковная деятельность отмечена прославлением Русских святых, собиранием духовных сокровищ Русской церкви (Великие Макаровские Четьи-Минеи) и поднятием уровня духовного просвещения» [7, с. 217].

Исследователи истории книгопечатания в России пришли к выводу, что в 50-х годах XVI века существовала в Москве типография, основанная в доме благовещен-

ского священника Сильвестра, одного из руководителей «Избранной рады» неофициального правительства Московского государства в 40–50-х годах XVI века. Кроме Сильвестра в нее входили также видимые святители того периода, как А.Ф. Адашев, святитель Макарий, Митрополит Московский, князь А.М. Курбский, и др. Они были сторонниками компромисса между различными слоями феодалов. «Избранная рада» провела реформы центрального и местного аппарата.

Хотя и нет документальных свидетельств, но это исследователи доказывают цепью логических умозаключений [8, с. 62]. И действительно, целый ряд изданий анонимного характера были изданы в этот период в Москве. Учитывая близость священника Сильвестра к Святителю Макарию и Блаженному Максиму Греку, его неустанные труды в области духовного просвещения («Домострой» и другие), большой интерес к книгоиздательству, целиком правомерно можно отождествлять первую московскую типографию с его домом.

Из типографии вышла группа изданий, которые не имеют выходных сведений, предисловий или послесловий, принадлежность типографии тому или иному владельцу и имя печатника. В группу входит семь изданий: узкошрифтное Четвероевангелие, Триодь постная, среднешрифтное Четвероевангелие, среднешрифтные Псалтырь, Триодь цветная, широкошрифтное Четвероевангелие и широкошрифтный псалтырь.

Биографические сведения об Иване Федорове и Петре Мстиславце. Апостол, Часовник и Евангелие — их первые печатные издания

Исследования конца XX — начала XXI века открыли целый ряд неизвестных страниц жизни и деятельности Ивана Федорова и Петра Мстиславца. Если в XIX веке их считали ремесленниками, то теперь мы видим в них цер-

ковных деятелей, просветителей, писателей, педагогов, художников, редакторов [9, с. 23-34].

Нет документов, которые свидетельствовали бы о времени и месте рождения первопечатника. Существуют только предположения.

Одни предположения берут за основу геральдические построения — типографический знак Ивана Федорова, известный в трех графических вариантах. На гербовом щите помещено изображение «ленты», изогнутой в форме зеркального латинского «S», увенчанной сверху стрелой. По сторонам «ленты» размещены буквы, образующие в одном случае имя Иван, а в другом — инициалы ИФ.

Некоторые исследователи еще в начале XXI века указывали на сходство типографического знака с польскими дворянскими гербами «Шренява» (или «Сренява») и «Дружины». В конце концов была установлена идентичность этого знака с гербом «Шренгва» белорусского дворянского рода Рагоза. Отсюда вывод, что первопечатник принадлежал к этому роду.

Как правило, типограф именовал себя на страницах изданий в Заблудове, Львове и Остроге по-разному: «Иван Федоровичъ Москвитянин», «Иоанн Федоровичъ Друкаръ Москвитин», «Иван Федоров сын Москвитин», «Иоанн Федоровичъ печатник з Москвы». Печатник называет город, откуда он прибыл — «з Москвы». Но это совсем не говорит, что фамилия его происходит от имени «Москва». XVI–XVII веках встречались многочисленные Москвитины как в Московском государстве, так и в Великом княжестве Литовском [10, с. 8] Герб «Шренява», которым пользовался Иван Федоров, был присвоен представителям нескольких десятков белорусских, украинских и польских фамилий, но Москвитиных среди них не было.

По мнению Е. Немировского, фамильным прозвищем первопечатника было не Москвитин, а Федорович или его русский вариант — Федоров. В Великом княжестве Литовском бытовал шляхетный род Федоровичей. Этот

книговед, историк восточнославянского книгопечатания все больше склоняется к мысли о том, что Иван Федоров является уроженцем Беларуси. [11, с. 67]. Эта мысль Немировского основана на двух записях, выявленных в материалах Краковского университета. В альбоме вступительных записей под 1529 год вписан Иван сын Федора из Петкович, расположенных в Краковской епархии. А в книге «промоций» (присуждения ученых степеней) отмечено, что в 1532 году степень бакалавра получил «Иван Федоров Москвитин, каноник красноставский». Приписка о канонике внесена позднее, как и другие подобные записи в этой книге: администрация Краковского университета следила за духовной карьерой некоторых бывших студентов.

По мнению Е. Немировского, речь в обоих случаях идет об одном лице, уроженце Петкович (в Белоруссии или Литве), ошибочно отнесенных к территории Краковской Епархии. Между тем сведения не стыкуются: уроженец Петкович не мог быть назван Москвитином. Студентов, прибывших из Белоруссии и Литвы, записывали обычно «литвинами» или «русинами». Указание на Краковскую епархию в альбоме вступительных записей, однозначно свидетельствует о том, что Иван сын Федора прибыл из Петкович Сандомирского повета, действительно расположенного в этой епархии [1, с. 37]. Записи о студентах, прибывших из Петкович, имеются и в других местах альбома. Однако, сомнительно, чтобы во времена Ивана Грозного, лицо, обучающееся в католическом университете, служило дьяконом в кремлевской церкви. Этот факт ему пришлось бы тщательно скрывать, но, возможно, именно этим обстоятельством и обусловлена его эмиграция и успех в Речи Посполитой.

Если Иван Федоров и обучался в Краковском университете, то как раз в пору его расцвета. Ректором университета в 1531–1533 годах был профессор Станислав Быль, по национальности украинец, никогда не забывавший

прибавлять к своему имени эпитет Ruthenus т.е. русин.

В университете в этот период вводят преподавание античной литературы. Вводится также обязательное изучение греческого языка, знатоком которого был Иван Федоров. В краковских типографиях печатаются учебники по грамматике греческого языка, классические произведения греческой литературы. Позднее, издавая греческие тексты, первопечатник называл себя «типографом греческим и славянским».

К этому времени относится и развитие Краковском университете гебраистики. В 1530 году был издан учебник по древнегреческому языку. Знания в области гебраистики помогли Ивану Федорову при подготовке к печати знаменитой Острожской Библии.

Возможно предположить, что типографскому делу Иван Федоров обучался в Кракове, где в ту пору действовало несколько типографий. В его деятельности прослеживаются определенные связи с краковскими типографиями того времени. Например, орнаментальные украшения, полностью идентичные заставкам Часовника 1565 года находим в Краковской Библии, вышедшей в 1561 году. Применил первопечатник заставку из книг, изданных во Вроцлаве [12, с. 47].

Если действительно Иван Федоров пребывал в Краковском университете, то последнее упоминание о нем встречается в 1534 году. В Москве источники регистрируют пребывание его с 1563 года. Но как мы упоминали в предыдущем параграфе, он был здесь еще с начала 50-х годов, когда закладывалась первая в Москве анонимная типография.

В послесловиях к Апостолу 1564 года и к Часовнику 1565 года Иван Федоров назван «диаконом» «Никола чудотворца Гостуньского». Церковь св. Николая существовала в Московском Кремле уже в XV столетии. К началу XVI века деревянная церквушка обветшала и ее снесли. В июне 1506 года был заложен кирпичный собор вели-

ким князем Василием Ивановичем на месте деревянной церкви. На церемонии освящения каменной церкви митрополитом Симоном великий князь Василий Иванович поставил в «церкви икону святого и великаго чудотворца Николу Гостунского, украсив ю златом и каменею драгим и бисером, от нея же много исцеления быша» [13, с. 46]. По иконе получила название и церковь. Впоследствии название церкви связывали с селом Гостунь Лихвинского уезда Калужской губернии, что дало повод выводить происхождение Ивана Федорова с этих краев.

Кирпичная церковь простояла до 1816 года, когда была снесена. Об архитектуре церкви можно судить по гравюре 1795 года. Это был одноглавый храм, стены которого завершены полукруглыми закомарами. С северной стороны к церкви был пристроен дополнительный одноглавый предел с алтарем. В южной части — крытая паперть. В восточной части — три полукруглые апсиды, центральная — несколько выше и шире боковых.

Следует подчеркнуть, что храм Николы Гостуньского и его служители играли значительную роль в церковных делах Московского государства середины XVI века. Безусловно, это позволяло дьякону церкви Ивану Федорову быть в курсе последних событий в области внутренней политики царя и митрополита. Был близок к церкви и Святитель Макарий, который еще будучи архиепископом Новгородским, в 1535 году дважды служил у Николы Гостуньского. В послесловии к Апостолу 1564 года Иван Федоров напишет, что Макарий одобрил идею создания типографии в Москве.

Именно в эти годы начинает работать первая русская типография, история возникновения которой таит в себе загадку. С какого времени и как долго работал в ней Иван Федоров, пока неизвестно. Но всемирную славу ему принесла работа в государственной московской типографии. Эту славу по праву разделяет с ним Петр Тимофеевич Мстиславец.

Биографические сведения о нем отсутствуют. Судя по фамилии или прозвищу, он был уроженцем города Мстиславля в Восточной Белоруссии. В документальных материалах Великого княжества Литовского середины XVI века встречается немало подобных имен, связанных с этим городом [4, с. 39].

Литературный памятник 30-х–40-х годов XVII века «Сказание известно и написание вкратце» сообщает, что оба печатника были опытными мастерами, «смыслени к таковому хитрому делу», «изысканы» стараниями Ивана IV и митрополита Макария. В Сказании говорится, что учредители типографии стремились наладить книгопечатание по примеру других стран, в том числе и «Белой Руси» и «Литовской земли» [1, с. 38]. В середине XVII века в Московском государстве под «Белой Русью» понимаем обычно белорусские, а иногда и белорусско-украинские земли.

Белорусское происхождение Мстиславца послужило поводом для создания гипотезы о его непосредственных связях со Скориной [14, с. 81].

Большинство исследователей эту точку зрения считают маловероятной, учитывая хронологический разрыв в деятельности виленской и московской типографий и оригинальный художественный облик московских изданий. Однако, Мстиславец мог ознакомиться с книгопечатанием в какой-либо из типографий в Белоруссии в середине XVI века.

Первая государственная типография находилась в Китай-городе на Никольской улице с левой стороны, если идти от Никольских ворот Кремля. Напротив Печатного двора стояла церковь Жен Мироносиц, снесенная в XIX веке. Это была приходная церковь первой московской типографии. Документы XVII века рассказывают, что перед началом печатания каждой книги священники церкви служили молебен на Печатном дворе. По-видимому, так было и при Иване Федорове. В этом же здании и были

напечатаны московские издания первопечатников.

Первого марта 1564 года вышла в свет первая, точно датированная московская печатная книга Апостол Ивана Федорова. В наше время известны местонахождения 61 экземпляра этой книги. Старейшая вкладная запись на экземплярах Апостола относится к 1565 году. Она гласит: «Сию книгу глаголенный ап[осто]ль печатной положил у Н[ико]лы у чудотворца с[ы]нь Третьяков лета 7070 трет[ье]». Скорее всего, речь идет о Церкви Николы Гостуньского, где Иван Федоров служил дьяконом. Орнаментальное убранство Апостола 1564 года отличается высокой художественностью. В основе композиции удивительно красивых заставок лежат образцы, взятые из рукописных книг школы Феодосия Изографа [15, с. 302]. Эта книга положила начало новому стилю орнаментики, который впоследствии господствовал в печатной книге. Часовник стал второй книгой, отпечатанной Иваном Федоровым и Петром Тимофеевичем Мстиславцем в государственной московской типографии в 1565 году.

Интересно отметить, что если в Предисловии к Апостолу говорится о нещадных выдачах «делателям» из царской казны «на составление к печатному делу и их упокоению» [7, с. 215], то в Послесловии Часовника не упоминается о какой-либо помощи печатникам. Часовник был напечатан «подвиги и тщанием, труды же снисканем» Ивана Федорова и Петра Мстиславца [7, с. 220]. Это свидетельствует о том, что «штанба» была уже принадлежностью самих первопечатников.

После Часовника все сведения о работе первопечатников пропадают.

Между тем, первопечатники уже в июле 1568 года оказываются в Заблудове, в имении литовского гетмана Григория Александровича Ходкевича.

Переезд Ивана Федорова и Петра Мстиславца к гетьману Ходкевичу

В период после 29 октября 1565 года первопечатники покинули Москву. О причинах этого отъезда можно узнать из послесловия к Апостолу 1574 года. Там Иван Федоров пишет, что в Москве нашлись люди, которые захотели «благое во зло преваратити и божие дело вконец погубить», на первопечатников «зависти ради многия ереси умышляли». Первопечатники открыто не называют своих преследователей. Но эти обвинения исходили «не от самого государя, но от многих начальников и духовных властей и учителей» [7, с. 235]

Причина преследований звучит неопределенно: что происходит «как это обычно для злонравных, невежественных и неразвитых людей, которые ни в грамматических тонкостях навыка не имеют и духовным разумом не наделены, но без основания и напрасно распространяют злое слово. Ибо такова зависть и ненависть, сама измышляющая клевету и не понимающая, куда идет и на чем основывается» [7, с. 234]. Эти преследования заставляют первопечатников покинуть Москву: «эти обстоятельства привели нас к изгнанию из нашей земли и отечества и от нашего рода и заставили переселиться в иные, неизвестные страны» [7, с. 238].

М.Н. Тихомиров высказывает предположение, что переезд Ивана Федорова и Петра Мстиславца в Литву был осуществлен с согласия царя, а может быть по его прямому поручению, для поддержания православия в Великом княжестве Литовском [7, с. 239]. При этом он опирается на свидетельство полемикального «Ответа» середины XVIII века, согласно которому «Григорий Александрович Ходкевич просил наияснейшего благочестивого царя и великого князя Ивана Васильевича, чтобы тот послал ему в Польшу друкарню и друкаря, по его просьбе вышешепоменованный царь московский ... прислал к нему целую друкарню и типографа именем Иоанна Федоровича; из той друкарни вышла книга на русском, называвшаяся Апостол, где издано очень обширное предисловие в по-

хвалу тому Ходкевичу».

Кроме того, М. Н. Тихомиров среди причин, заставивших Ивана Федорова покинуть Москву назвал семейные дела. По его мнению, Иван Федоров, будучи дьяконом церкви Николы Гостунского, к тому времени овдовел. Вдовство его, по мнению Тихомирова, могло быть одной из причин, по которой оставление его во главе печатного дела в Москве было неудобным. Но этот довод не совсем не убедителен, поскольку Иван Федоров мог принять постриг и оставаться на своем посту.

Следует еще учесть, что за указаниями Стоглавого собора, вдовы священники могли и не постригаться в монаха. Так, в начале XVII века одним из мастеров Московского печатного двора был вдовый поп Никон Дмитриев [8, с. 114]. В целом можно предположить, что поводом для ухода первопечатников из Москвы были политические причины, которые создавали неблагоприятную обстановку для деятельности первой государственной типографии. Накануне создания опричнины Иван Федоров и Петр Мстиславец посчитали за благо покинуть Москву.

В послесловии Апостола 1574 года Иван Федоров рассказывает о том торжественном приеме, который устроил первопечатникам польский король Сигизмунд Август. Далее первопечатник сообщает, что «Григорий Александрович Ходкевич, пан виленский, верховный гетман Великого княжества Литовского, староста гродненский и могилевский усердно упросив государя, милостиво принял нас под свое покровительство и покоил немало времени и снадил нас потребным для жизни» [7, с. 235].

Григорий Ходкевич происходил из киевского боярского рода Ходкевичей. Он имел немалые воинские заслуги, отличился в Ливонской войне и в 1566 году стал наивысшим гетманом — военным министром и главнокомандующим Великого княжества Литовского. Григорий Ходкевич оставался всю жизнь сторонником православия и родного языка, способствовал культурным взаимоотно-

шениям Украины и Беларуси с Московским государством. Жена гетмана Екатерина Вишневецкая, сестра основателя замка на малой Хортице, также принимала участие в культурно-просветительской деятельности.

Официальной резиденцией Ходкевичей с 1525 года был укрепленный замок в Заблудове — небольшом местечке в 18 верстах от Белостока.

Создание типографии в Заблудове находилось в русле просветительской деятельности Ходкевичей, отвечало их политике поддержки православной церкви. 6 июля 1567 года Григорий Ходкевич основал в Заблудове церковь Успения Богородицы и св. Николая, пожертвовав 3 злуки земли, то есть около 50 га. Он учредил при церкви больницу «для убогих людей как греческого, так и римского закона» [10, с. 122].

Кроме того, активная издательская деятельность адептов реформационного движения повлияла на принятое решение православных ортодоксальных магнатов о создании собственной типографии, с помощью которой можно было бы вести борьбу не только против лютеранства, но и против католицизма. Для этого необходим был православный мастер-печатник и хорошо выверенные оригиналы религиозных текстов. За такими оригиналами и был направлен в 1561 году в Москву Иоаким (в монашестве Исаия), «родом русин от области Киевския, родился в Каменец-Подольском». Ему было поручено раздобыть список Библии, который можно было бы использовать для публикации этой книги «нашему народу христианскому, да и повсюду всем православным христианам, иже в Болгарах, и в Сербях; в Мылтянах и Волосях» [1, с. 40]. К сожалению, миссия Исаии в Москву окончилась неудачно.

Когда московские первопечатники прибыли в Великое княжество Литовское, Григорий Ходкевич пригласил их в Заблудов. Гетман принял их очень радушно и, чтобы жили типографы безбедно, подарил им деревню.

Не исключено, что некоторое время Иван Федоров

исполнял в Заблудове и дьяконские обязанности. Так, в акте от 6 июля 1567 года, которым Г. Ходкевич учредил церковь Успения Богородицы, сказано о том, что в Церкви были поставлены «священником на имя Остафея Григоревича, а диакона имя Ивана брата его». Украинский исследователь И. Мыцко доказывает, что здесь речь идет об Иване Федорове [10, с. 24].

Шрифт, гравированные доски заставок, концовок и буквиц, а также несложный инструментарий печатники привезли с Москвы. Не было типографического станка — по указанию типографов его изготовили плотники. Встал вопрос о том, на каком языке печатать книги: на старославянском, или на народном.

В силу того, что род Ходкевичей связан одновременно с Беларуссией и Украиной, близость Заблудова к белорусско-украинской этнической границе — все это привело к тому, что в понимании Г. Ходкевича и Е. Вишневецкой «народный язык» обозначал своеобразное белорусско-украинское «койне», свойственное многим литературным памятниками того периода. Вот как объясняет это сам Григорий Ходкевич: «Помышлял было и о том, чтобы переложить книгу эту на простой язык, чтобы была понятна простым людям, и весьма о том старался. И посоветовали мне мудрые люди, понимающие в таких книгах, что при переводе древних выражений на новыя немало бывает ошибок, как это наблюдается в книгах нового перевода. А потому велел эту книгу напечатать так, как она была написана в древности, потому что она каждому доступна и понять ее нетрудно, и чтение ее полезно...» [3, с. 128].

Заблудовские издания первопечатников

По поручению гетмана Г. Ходкевича в Заблудовской типографии Иван Федоров и Петр Мстиславец осуществили еще одну совместную работу. Это было

«Евангелие учительное», над подготовкой к изданию которого первопечатники трудились с 8 июля 1568 года по 17 марта 1569 года. Учительное Евангелие — это сборники поучений на темы евангельских текстов, которые провозглашались по воскресеньям и праздникам. В Заблудове опубликовано тот его разновид, уложение которого приписывается патриархам Филофею или Каллисту I. Перевод осуществлен из греческого на церковнославянский язык, вероятней всего, в 1407 году одним из приближенных киевского митрополита Киприана. Кроме произведений византийских и болгарского происхождения, здесь помещено «Кирилла недостойного мниха слово на вознесение Господне» — произведение одного из наиболее значимых представителей литературы Киевской Руси Туровского епископа Кирилла [11].

«Евангелие учительное» являло собой большой труд (814 страниц), отличающийся, как и московское издание, высокой культурой печати. Книге предпослано два предисловия, при чем хотя и второе написано от имени издателя Ходкевича, но, несомненно, выражает взгляды Ивана Федорова и Петра Мстиславца. В этом втором предисловии рассказана история и цель создания типографии в Заблудове, значение издаваемой книги — для того, чтобы «научение людям ... ширилося».

До настоящего времени сохранилось 40 экземпляров «Евангелия учительного» Ивана Федорова и Петра Мстиславца. Большинство из этих экземпляров сохраняются в хранилищах городов Москвы, Минска, Киева и Львова. Отдельные экземпляры сохраняются в библиотеках Санкт-Петербурга, Нижнего Новгорода, Петрозаводска, Владимира. За рубежом они сохраняются в библиотеках Вильнюсского (Литва), Варшавского (Польша), Гравардского (США) университетов, в Библиотеке Матицы сербской в городе Новы-Сад (Сербия), в библиотеке архиепископа Марша в Дублине (Ирландия).

Сохранились записи XVI века на экземплярах

Евангелия учительного 1569 года. Старейшая — через 11 месяцев после выхода книги — сделана на Украине, свидетельствует, что книга продавалась на торжищах Великого княжества Литовского.

Хронологически следующая запись принадлежит вдове гетмана Г. Ходкевича Екатерине Вишневецкой и напоминает о трагедии в семье Ходкевичей: вслед за гетманом 12 ноября 1572 года умирают сыновья его — Андрей и Александр, которых хорошо знал Иван Федоров.

Сохранились записи, сделанные в Московском государстве. Одна из них относится к 1579–1580 годам. «Лета 7088 в дом святе живоначальной Троици на Сылву сию книгу Евангелие толковое положил Семен Аныкеев сын да Максим Яковлев сын Строгановы» [12, с. 103].

На титульном листе заблудовского издания наименование книги, сведения об издателе, времени и месте издания предлагаются читателю в виде связного текста. Титул венчает заставка. На обороте титула — декоративная геральдическая композиция, выполненная в технике ксилографии. В проеме арки в окружении окантованной листвы помещен гербовый щит, увенчанный рыцарским шлемом с перьями. Над шлемом помещена латинская монограмма владельца герба Г.А.Ходкевича, под ними — его имя и титулы.

Художественное убранство книги еще содержит три заставки, отпечатанные из двух досок, шесть концовок — с трех досок, две буквицы — с двух досок и 78 малых инициалов — с 21 формы. Заставки встречались ранее в московском Апостоле. В 1570 году в Заблудове увидел свет Псалтырь с Часословцем. Это была последняя работа Ивана Федорова в белорусских землях. Петр Мстиславец раньше, в 1569 году, уезжает в Вильно. Сохранилось 3 экземпляра этого издания 1570 года: во Львове, Москве и в резиденции Кентерберийских епископов (Великобритания). Последний экземпляр наиболее полный. Для набора основного текста книги использован московский шрифт

Ивана Федорова. Здесь есть первый табличный набор в отечественном книгопечатании: на листах 60 об.–62 помещена пасхалии в таблицах.

В Псалтыре 1570 года встречаются ошибки, объяснить которые можно спешкой при печатании книги. Возможно, это объясняется решением Г. Ходкевича закрыть типографию. В этой книге помещены две цельностраничные гравюры. Прежде всего, это герб Г.А. Ходкевича. На второй из гравюр изображен легендарный автор Псалтыри — царь Давид на троне, стоящем на полу.

В состав художественного убранства книги входит также 31 заставка — с пяти досок, 4 концовки — с трех досок и большое количество инициалов, отпечатанные с 21 доски. Над текстовыми полосами размещены рядные орнаментальные рамки, служащие обрамлением колонтитулов.

Все доски, с которых отпечатаны иллюстрации и орнаментика книги, изготовлены Иваном Федоровым специально для этого издания. Исключение составляют лишь концовки, которые встречаются в московских Апостоле и Часовнике. Доски заблудовского орнамента создавались Иваном Федоровым применительно к определенному формату, который в дальнейшем им не использовался, но они были увезены во Львов, где в дальнейшем использовались во Львовских изданиях вплоть до середины XVIII века [8, с. 134]. Что касается пребывания Петра Мстиславца в Вильно, то его приезд совпал с появлением там первого отряда иезуитов. Вместе с Мамоничами он создает типографию, которая должна была служить делу борьбы с развернувшимся наступлением католической реакции.

Примерно в 1569–1574 годах Мстиславец занимался изготовлением шрифта и оборудованием типографии. Как и Федоров, он был мастером на все руки: работал гравёром-резчиком, вырезал пунсоны, гравировал по дереву; литейщиком — отливал литеры; столяром — изготавливал

типографское оборудование; наборщиком, печатником и переплетчиком. Вместе с тем Мстиславец теперь выполнял сложные обязанности редактора, комментатора, автора предисловий.

Всего Петр Мстиславец выпустил в Вильно три книги: «Евангелие», «Псалтырь» и «Часовник». **Первая книга — «Евангелие»** — печаталась с 14 мая 1574 года и окончена 30 марта 1575 года. Книга издана форматом в лист. В ней 808 страниц по 17 строк на странице, по 20–23 знака в строке. В печатании употреблена киноварь. Каждые из четырех евангелий начинается черной фигурной буквой. Текст напечатан специально изготовленным круглым красивым шрифтом. Поля широкие. Абзацев в тексте нет. После точек чаще всего ставятся строчные буквы, запятые употребляются сравнительно редко. На полях даны сноски в столбец, отпечатанные киноварью.

В начале книги употреблены широкие заглавные рисованные буквы, а в предисловиях — длинные узкие прописные буквы. Имеются пышные заставки, а на полях даны геральдические рисунки в виде цветов различных форм, исполненные очень изящно. Помещено четыре гравюры во всю страницу каждая. На гравюрах с большим искусством изображены составители Евангелий.

Книга сопровождается послесловием, характеризующим как самого печатника, так и лиц, помогавших ему. Книга издана, говорит Петр Мстиславец, «умышлением и промышлением» казначея Великого княжества Литовского Ивана Семеновича Зарецкого и брата его виленского бурмистра Зенона. О Козьме и Лукаше Мамоничах сказано, что они предоставили свой дом для типографии и создали условия для успешной работы Мстиславца. Мамоничам он благодарен за то, что они «с благоволением нас приемлющи, и почихом в дому их сие дело строих, и в всем на уповаху». Перечислив роль Зарецких и Мамоничей, печатник скромно добавляет: «но молим вы и нас не забываюте трудившихся много

грешного Петра Тимофеева, сына Мстиславца...».

В послесловии содержится намек на современные политические события: «... в нынешнее время лукавое посреде рода строптива, и развращенна». Здесь он мог иметь в виду такие факты, как Варфоломеевская ночь во Франции, испано-нидерландскую войну, выступления иезуитов, особенно их въезд в Литву, начавшиеся бесчинства и т.д. [13, с. 51].

Второй книгой в Вильно Петр Мстиславец издал «Псалтырь». Она вышла 16 января 1576 года форматом в лист. Страница набора содержит 17 строк. Шрифт одинаковый с «Евангелием». Заголовки, отдельные заглавные буквы, сноски на поля, некоторые строки, а также большинство точек в тексте выделены красным. Заглавный лист оформлен широкой заставкой одинакового стиля с «Евангелием». В тексте заставок нет.

Поскольку книга содержит много отдельных произведений (псалмов), печатник решил ограничиться заглавными буквами. Черные буквы-гравюры вполне замещают заставки и в смысле оформления являются шагом вперед по богатству и пышности рисунка. В большом количестве употреблены заглавные рисованные продолговатые буквы. Несколько узких заставок растительного орнамента помещены перед началом новых частей.

Отпечатана книга на хорошей бумаге с водяными знаками четырех видов чаще всего с изображением кабана.

В отличие от «Евангелия», «Псалтырь» напечатана с полями, поэтому она кажется меньше первого, квадратнее.

В заключение помещено послесловие Мстиславца, в котором он говорит о сложности предпринятого дела печатания книг и неизбежных трудностях, невзирая на которые и «смотря беды», проистекающие отсюда, он «дерзнул» взяться за него. Он обращается к читателем благосклонно принять его труд, если даже там окажется

«ненаучна съгрешение, аще точно не от лености происходит». Затем говорится: «... повсему повинуюся вашему повелению» (панов Зарецких), «молюся вашим заповедям покорившуеся, и приемлющу послушания». На сей раз в предисловии не упомянуты имена Мамоничей. Возможно, это уже свидетельство конфликта с ними, начавшегося у печатника.

Третьей книгой, изданной Мстиславцем в Вильно, был «Часовник», являвшийся в то время наряду с «Псалтырью» не только церковнослужебной, но и одной из основных учебных книг.

В библиотеках Москвы и Санкт-Петербурга хранятся три неполных экземпляра этого издания, не имеющих исходных данных. Один экземпляр хранится в Бодле-рянской библиотеке Оксфорда. Все они, в результате анализа шрифта, заставок, бумаги отнесены к середине 1570-х годов, как книги, выпущенные в Вильно Петром Мстиславцем.

Этой книгой завершается книгопечатная деятельность Петра Мстиславца. Между ним и Мамоничами возник конфликт. В 1576 году в результате судебного процесса все нераспроданные книги были переданы Кузьме Мамоничу, имущество типографии осталось за печатником. Его типографические материалы (шрифты, орнаменты) прослеживаются в изданиях Острожской типографии конца XVI — начала XVII веков [4, с. 43].

Есть предположение, что Петр Мстиславец мог быть одним из анонимных мастеров этой крупной украинской типографии. Но документальных подтверждений этой версии пока не найдено.

Напечатанные Петром Мстиславцем в Вильно книги неоднократно переиздавались. Так, «Псалтырь» Мстиславца, начиная с 1577 года была не раз переиздана в Москве. Книги, выпущенные Мстиславцем в Вильно, широко распространились в Литве и Белоруссии. Они шли в Москву и на Украину. Проникали эти книги и в другие

славянские государства. Например, экземпляр виленской «Псалтыри» 1576 года имеется в Пловдивской библиотеке в Болгарии. Мстиславец создал свою школу гравюры, своеобразный стиль фигурных изображений. Стиль его присущ ряду Острожских, киевских и московских изданий.

Издание во Львове Иваном Федоровым Апостола и первого восточнославянского Букваря

Вскоре после выхода в свет Псалтыри с Часословцем заблудовская типография прекратила свою деятельность.

В послесловии к львовскому Апостолу Иван Федоров сообщает, что основной причиной закрытия типографии была старость Г.А. Ходкевича: «Когда же он достиг глубокой старости и стал страдать от головной болезни, то повелел нам прекратить работу и оставить искусство рук наших» [7, с. 235]. Гетман предложил первопечатнику остаться в Заблудове «и в селении за земледелием проводить жизнь этого мира». В ответ на предложение Ходкевича Иван Федоров сказал: «Но не пристало мне ни пахотою, ни сеянием семян сокращать время моей жизни, потому что вместо плуга я владею искусством орудий ручного дела, а вместо хлеба должен рассеять семена духовные по вселенной и всем по чину раздавать духовную эту пищу» [7, с. 236].

Таким образом, вместо возможности вести безбедную жизнь шляхтича-земледельца, Иван Федоров решил иначе: собрал типографические инструменты, шрифты, нехитрые пожитки и направил стопы свои во Львов, где в скором времени основал типографию, первую в украинских землях.

Но этот уход в/на Украину следует еще увязать с Люблинской унией 1569 года. Согласно этому акту, подписанному 1 июля 1569 года Великое княжество Литовское и земли польской короны сливались в одно государство — Речь Посполитую. Начался процесс полонизации и окато-

личевания. Началось также падение политического влияния Г.А.Ходкевича, а за ним — и финансовые затруднения.

Путь Ивана Федорова во Львов не был легким. Как он сам вспоминает: «на пути постигли ... многие скорби и беды, не только в силу длительности странствия, но и по причине сильнейшего морового поветрия, которое препятствовало моему путешествию; а просто говоря — беды и невзгоды всяческие и самые злейшие» [7, с. 237]. Поскольку эпидемия свирепствовала в 1572 году, исследователи пришли к выводу, что Иван Федоров приехал во Львов осенью 1572, хотя первое упоминание о его пребывании здесь датировано 26 января 1573 года [1, с. 47].

Чтобы основать типографию, нужны были немалые средства. Иван Федоров прежде всего обратился за помощью к зажиточным горожанам «сердечно каплющими слезами ноги им омывал». Мольбы успеха не имели. Тогда Иван Федоров попросил священника объявить в церкви о приезде в город типографа и его нуждах — «всем вслух поведать повелел». [1, с.246]

Нашлись люди, поддержавшие Ивана Федорова. В послесловии к Апостолу 1574 года первопечатник называет их: «некоторые из меньших людей священнического чина да незнатные из мирян, которые подавали помощь». «Незнатные» — это ремесленники — украинцы, не очень богатые, но все же достаточно зажиточные, чтобы ссудить Ивану Федорову необходимую сумму. Одно из имен можно назвать точно — Семен Каленикович, чаще называемый в документах Семеном Седляром. В 1573 году он дал в долг типографу 700 злотых [1, с. 23]. По тем временам это была большая сумма. Бык в ту пору стоил 4 злотых, а корова — 2 злотых. В Львовских актовых книгах сохранились документы, рассказывающие о многосторонней деятельности Семена Седляра. У него был собственный дом в Подзамчье. В доме этом, видимо, нашел приют Иван Федоров тотчас же по приезде во Львов. Зять Калениковича, Сенько Луцкий, свидетельствовал в 1598 году, что

«друкарь Иван пользовался великой благосклонностью от отца нашего и жил в его доме» [1, с. 116]. В 1577 году Семен Седляр помогал Ивану Федорову завязать связи с краковскими изготовителями бумаги.

Этот купец и ремесленник поддерживал тесные связи с культурно-просветительным белорусско-украинским кружком Великого княжества Литовского. Известно письмо Андрея Михайловича Курбского к Седляру. «О превозлюбленный мой брате, — пишет он, — правоверием украшенный. Епистолию твою приях, и прочтах, и выразумех, и познах в тебе искры от божественного огня возгорением явленья». В переписке шла речь о толковании спорных мест из писаний Иоанна Златоуста. По просьбе Семена Курбский перевел толкования Златоуста на послания апостола Павла: «Желание твое исполним без закоснения, — пишет он, — не фолгуючи или нащадячи старость и недуга, мне надлежащего, и протчих приключившихмися напастей, вскоре приложимом от римского языка во словенско.. и послахом к твоей честности, брату моему любимому и другу единоверному» [10, с. 142].

Как явствует из письма А. Курбского, писанного в январе 1580 года, он неоднократно встречался с Семеном Седляром — они любили «усты к устам беседовати». Возможно, что в этих беседах принимал участие и Иван Федоров. Курбскому по различным делам приходилось бывать во Львове. Князь приглашал Седляра «наведати» его в имени Милянновичи, неподалеку от Ковеля. Тот «божественный огонь», который заметил в Семене Седляре Курбский, видимо, и побудил богатого ремесленника помочь Ивану Федорову. Ссудив типографу колоссальную по тем временам сумму, Седляр не требовал ее возврата. Взыскивать остатки долга с печатника стал сын Седляра Сацько уже после смерти отца, скончавшегося в 1580 году. Семен Каленикович, один из образованнейших людей своего времени, сыграл положительную роль в основании первой украинской типографии. Его подлинный об-

лик имеет очень мало общего со сложившимся в нашей популярной литературе образом «ростовщика Сеньки Сидельника», который «опутывал Ивана Федорова ростовщическими сетями».

В письмах А. Курбского Семену Седяру упомянут некий отец Мина, которого князь также приглашал в Миляновичи. Этот человек, возможно, был среди тех «из меньших людей священнического чина», которые, по словам Ивана Федорова, помогли ему основать типографию. Впоследствии Мина учился у первопечатника, в его мастерской постигал основы типографического искусства. Был Мина монахом Онуфриевского монастыря. После смерти первопечатника он принимал участие в основании Ставропигийской братской типографии. В 1585 году епископ Гедeon Балабан посылал его собирать средства у ростовщиков заложенного Иваном Федоровым имущества. Документ от 21 июля 1588 года называет Мину Друкарем, ставшим первым управителем братской типографии. В дальнейшем, когда братство поссорилось с Балабаном, Мине пришлось претерпеть немалые мучения: «набожного, и в святом письме ученого друкаря нашего Мину, ченца с монастыря нашего св. Онуфрия» епископ «приказал своим слугам выволочь ... за шею, оковать цепями и вывезти в Галич, где держал его в цепях два месяца» [10, с.144]. Еще следует назвать одно лицо духовного звания — отец Леонтий, настоятель Онуфриевского монастыря. Он оказывал помощь Ивану Федорову. В начале 80-х годов он ссудил первопечатнику 80 золотых под залог 40 экземпляров Апостола 1574 года [1, с. 99].

Известно место, где устроил Иван Федоров типографию во Львове. Сохранилась книга, на страницах которой регистрировался сбор налогов. Среди ремесленников, живших в доме бондаря Адама на Краковской улице и заплативших налог, упоминается «русский друкар» [1, с. 18].

Налог начали собирать 11 марта 1573 года. Апостол же стали печатать 18 февраля 1573 года. Можно пред-

положить, что в самом начале 1573 года Иван Федоров съехал с квартиры в доме Семена Седляра и снял для себя просторное помещение в доме бондаря Адама. Он жил здесь и 28 ноября 1574 года, когда начали собирать налог — «простой городской шос», в списке уплативших назван «типограф Иван». Следующий раз налог изымали 19 августа 1574 года. На этот раз типограф в книгах не упоминается.

Первым львовским изданием Ивана Федорова был Апостол, который он печатал с 25 февраля 1573 года по 15 февраля 1574 года. Книга вышла без титульной страницы, но за своим содержанием это «Деяния и Послания апостольские». Начинается книга страницей с изображением на обороте герба Г.А. Ходкевича, далее идут 14 нумерованных страниц и 264 страницы, нумерованные кириллическими буквами в правом нижнем углу лицевой стороны каждой страницы. Полные страницы состоят из 25 строчек текста. Текст львовского Апостола повторяет московское издание, только в самом начале размещены три дополнительные объяснительные статьи (листы 1–9), а московское послесловие замещено новым — автобиографически-публицистическим сочинением Ивана Федорова (листы 260–264).

Во второй половине XVI века уже существовали переводы Апостола на украинский язык того времени. Примером может служить известный краковский Апостол. Апостол Ивана Федорова, как и его предыдущие книги, напечатан церковнославянским языком. Это был язык, который использовали не только в литургической практике, но и в литературной жизни восточнославянскими и южнославянскими народами, молдаванами и волохами. При этом следует помнить, что в различных странах церковнославянские тексты произносились по-разному соответственно фонетическим системам различных славянских языков.

Заслуживает на внимание правописание этого из-

дания. В отличие от московского, восстановлено написание с «Ъ» в префиксах въ, въз, съ и в предлогах, хотя есть исключения. Таким образом, Иван Федоров приблизил текст до того правописания, которое было общепринятым на Украине.

Большинство ударений повторяет ударения Московского Апостола; отдельные отклонения внесены, по видимому, украинскими сотрудниками первопечатника. Бумага, на которой напечатан Апостол, имеет различное происхождение. Чаще всего используется бумага, изготовленная в городе Буске на Львовщине. Встречается также бумага, произведенная в Ливчицах под Львовом и в Пронднику возле Кракова.

Шрифт львовского Апостола — тот же, что и в московском издании (высота 10 строк 85 мм). Графику шрифта разработано на основе полуустава русских рукописных книг XV — первой половины XVI века. Этот шрифт был воспринят украинской книгой не только благодаря своим художественным ценностям, но и потому, что тогдашнее украинское и русское полууставное письмо возникло с одного основания, и в дальнейшем развитии их было немало общих явлений и взаимовлияний, обусловленных интенсивностью культурных взаимоотношений между народами.

Широко использовалось киноварь, которой выделены заглавия вязью, колонтитулы, первые буквы каждого зачала, На полях черными буквами обозначена нумерация разделов, а красными — их частей. Название зачал также обозначено на полях киноварью с добавлением букв «зач». Здесь красная краска употребляется не с декоративной целью, как в венецианских кириллических изданиях, а для облегчения пользования книгой. Как и в московском Апостоле, двухцветная печать используется из одной формы в два «прогона», сначала красной, а затем черной краской, что видно из наложения на красные черных знаков и междурядных частей букв.

Художественное оформление львовского Апостола разнообразнее его предшественника. На его страницах выявлено 51 заставку (из 31 досок), 23 инициала (из 6 досок), 47 концовок (из 11 досок).

Заставки, которые мало употреблялись на Западе, традиционно были основным компонентом украшения рукописных книг Византии, а позже — закавказских христиан, восточнославянских и балканских народов.

В восточнославянском книгопечатании заставки (с белым растительным орнаментом на черном фоне) и сам термин «заставиця» внедрил Скорина. Как указывает Я. Запаско, употребляемые во Львовском Апостоле заставки с растительным орнаментом можно разделить на две группы. Первая — заставки и инициалы, отбитые из привезенных с Москвы досок или скопированных с них. Здесь на черном фоне выделяются энергично вогнутые очертания широколистных трав, нередко дополненных стилизованными цветами, шишками и другими плодами [13, с. 57].

Ко второму типу относятся заставки, созданные преимущественно на Украине. В то время на Украине широко использовался в рукописных книгах растительный орнамент, в котором традиции народного искусства соединялись с элементами западного ренессансного декора. Уместно напомнить растительный орнамент в оформлении страниц пересопницкого Евангелия (1556–1561). У некоторых заставок львовских изданий Ивана Федорова обнаруживаются общие черты с украшениями этой знаменитой рукописной книги. Характерные мотивы заставок, которые появились в львовских изданиях первопечатника, — стилизованные ветви клена или винограда, профильные изображения листов дуба или аканта. Формы более округленные и спокойные, больше места занимает черный фон.

Что касается инициалов, то один из них повторяет рисунок инициала заблудовского Часослова, другой —

рисунок инициалов московского Апостола. Часть их отбита из московских клише, другие же — из новых досок, изготовленных по московским образцам.

Новым элементом оформления в Львовском Апостоле стало широкое использование заставок. В московском Апостоле одна концовка отбита только в незначительной части тиража. В львовском Апостоле для концовок использованы кроме одной московской и трех небольших плетенчатых заставок из Часовника, семь новых заставок.

На обороте первого нумерованного листа — герб Г.А. Ходкевича в архитектурной рамке. Это оттиск из двух досок: рамка — из гравюры Луки в московском Апостоле, герб — из заблудовского Псалтыря.

Рамка повторяется вновь на обороте второго листа: здесь она оформляет изображение Луки. Рамка снова та же, что и в московском издании, но изображение Луки исполнено совершенно в иной манере, без сомнения другим гравером. Фигура вырезана искусно. Ореол вокруг головы обозначен не лучами, а двумя кольцами, что более характерно для византийской традиции. Изображение головы довольно реалистично, одежда и мебель (стол, скамейка) имеют более условные формы, характерные иконам. Вопрос о значении наличных на гравюре монограмм WS, АП (АП? АН?) и до настоящего времени дискутируется в научной литературе [15, с.1 51]. Печатный знак Ивана Федорова впервые в его издательской практике появляется именно во львовском Апостоле. Под ним — шрифтовая подпись: «Іоанн Федорович друкар москвитин». Внизу изображена рука, держащая стебель, от которой разветвляется растительный орнамент. В обрамлении ветвей с листиками и цветами — два одинаковых каруша. На первом изображен герб города Львова (лев у открытых ворот городской стены с тремя башнями), на другом — герб самого печатника (змейка, подобна зеркальному изображению буквы S со стрелой наверху).

О значении личной эмблемы (герба) Ивана Федоро-

ва высказывались разнообразные гипотезы. Некоторые авторы считают ее подобием изображений дельфина в изданиях Альдо Мануция. Другие видели в стреле символ печатного прямоугольника. Как считает Я. Исаевич, знак Ивана Федорова следует увязывать не со шляхетными, а с мещанскими гербами («гмерками») в то время распространенными на Западной Украине. Гмерки изображались на печатях, портретах, надгробиях, украшали фасады домов. [1, с. 59].

Львовские издания занимают особое место в наследии Ивана Федорова. Во Львове он выступил как самостоятельный предприниматель, независимый от заказчика и «покровителя». Он выступает как яркая, самобытная личность, глубоко преданная любимому делу. Творения «художества рук своих» наполняют его сердце законной гордостью — это ощущается в послесловиях к его изданиям. Но в большинстве изданий он смог дать только краткие послесловия, только оба Апостола имеют более значительные за объемом послесловия. Московское же послесловие довольно сжато по объему, язык его официальный, деловой и даже суховат. Львовское же послесловие за своим литературным качеством намного превосходит те, которые имеются в других печатных изданиях того времени.

Е. Немировский насчитывает более 100 сохранившихся экземпляров этой книги. Большинство из них хранятся в библиотеках и архивах Москвы, Санкт-Петербурга, Киева, Львова, а также в частных собраниях. Отдельные экземпляры разбросаны по всему миру: от Варшавы до Мондера (Канада).

Особую ценность представляют экземпляры с различными записями. В одном из них читаем: «Ле[та] Бо[жого] нарож[еня] 1574 року, круг лун[ы] 14, м[іся]ця июня 10 дня. Я Хомко Балыка мещанин г[оспо]д[а]рський киевський далом сеть мои Апостол на ц[е]рк[о]в[ь] с[в]ятого Богоявлиння в месте Коростышеве имену его

милости п[а]на Ивана Олизара Волчковича». Возможно, представитель известного в Киеве рода Балык приобрел книгу у самого Ивана Федорова, который, как известно, имел торговые связи с Киевом. Множество записей свидетельствуют о распространении Апостола в Московском государстве. Запись 1578 года свидетельствует о высокой оценке этой книги, которую запрещала использовать даже для обучения детей.

Долгое время считали, что Апостол 1574 года являлся единственным львовским изданием Ивана Федорова. Только в середине 50-х годов прошлого века научной общественности стало известно о существовании еще одного издания первопечатника — Букваре, изданного во Львове в 1574 году.

Дело в том, что богослужебные издания большого формата были в то время очень дорогими и поэтому тщательно хранились. Учебные книги небольшого формата были сравнительно дешевыми. Зачитанные до дыр, они быстро выходили из строя. Лучше всего они сохранялись в случае вывоза их за границу, где они рассматривались как редкие образцы письменности далеких стран. В силу этого от Львовского Букваря сохранился один экземпляр, который в XVII веке попал в Италию. Только в XX веке на него обратили внимание специалисты, когда ее приобрела библиотека Гарвардского университета в США.¹

Как видно из содержания и послесловия, книга назначалась для детей, изучающих кириллическую письменность, которая равнозначно использовалась в памятниках церковнославянских и в памятниках, составленных языками восточнославянских, восточнороманских и южнославянских народов. Хотя примеры склонения и учебные тексты составлены церковнославянским языком, овладение им давало ученикам возможность читать и писать также украинские и белорусские тексты. Сам церковнославянский язык рассматривался тогда как «высокий стиль» родного языка. Вот почему Букварь, изданный во

Львове для надобностей местных украинских школьников, целиком заслуживает названия первого печатного на Украине учебника.

На первой странице азбуки помещены 15 строгих букв кирилловского алфавита. На обороте книги алфавит приведен в обратном порядке — от «ижицы» до «аз». Далее Иван Федоров помещает сочетания согласных с различными гласными. Далее размещается раздел под заглавием «А сия азбука от книги осмочастныя, сиречь грамматики». Здесь собраны примеры спряжения глаголов, размещенные в порядке алфавита их начальных букв. Следующий раздел назван «По прозодии аеже дващи въ единых лежащее, то есть повелительная и сказательная».

Материал этого раздела должен помочь учащимся овладеть сложной системой ударений и так называемых «придыханий». Раздел «По ортографии» знакомит учеников со склонением существительных и прилагательных и одновременно с правописанием широко распространенных в тогдашней книжности слов «под титлами». Задача следующих разделов Азбуки — дать учащимся тексты для закрепления и развития навыков чтения и письма. Это — азбучный акростих — лаконичный рассказ о страданиях Христа; предложения размещены в порядке алфавита по начальным буквам фраз. Далее даны тексты популярных молитв, отрывки из притчей Соломона и апостольских посланий. Отрывки подобраны таким образом, что они как бы составляют советы для родителей, учителей и учеников. Призыв к просвещению пронизывает обращение к ученикам. Азбука заложила основы своеобразного морального кодекса «приложи сердце твое к научению», «да внидет к научению сердце твое и уши к словесам разума». Поведенческие принципы диктуют гуманное отношение к оскорбленным и униженным: «не сотвори насилия убогому, понеж убог есть»; «не дотыкайся межей чужих и на поле сироты не вступай».

Фразой «К вам же отцы и учителя тако глаголет»

Иван Федоров предвзывает советы родителям и учителям — специальную подборку отдельных фраз из библейской «Книги притчей». В полном согласии с духом времени рекомендуется строго наказывать детей «еще ли накажи его железом, не умрет от того»; «еще ты в юности накажеша его, а он успокой тебе на старость твою». Однако тут же дается совет: «Отцы не раздрезайте чад своих».

Заканчивается Азбука кратким послесловием Ивана Федорова: «Возлюбленный честной христианский русский народе, греческого закона. Сие еже писах вам, не от себе, но от божественных апостол и богоносных святых отец учения, и преподобного отцы нашего Иоанна Дамаскина от грамматики мало нечто. Ради скорого младенческаго научения внам съкратил сложих. А еще сие труды моя благоугодны будут ваши любви, примите сие с любовью. А я и о иных писаниях благоугодных с вожделениям потрудиться хошу, еще благоволит Бог, с вашими святыми молитвами. Аминь».

Букварь 1574 года служил образцом для позднейших пособий для начального образования, имел влияние и на труды из грамматики восточнославянских языков. Некоторые ее разделы повторены в болгарских печатных букварях второй — третьей четверти XIX века.

Издав свой Букварь, Иван Федоров сделал огромный вклад в дело осуществления программы культурно-просветительских мероприятий, намеченных православным населением Львова и других городов.

Острожский ученый кружок и участие в нем Ивана Федорова

В начале 1575 г. Иван Федоров переехал со Львова на Волынь. Причиной этого переезда были финансовые трудности, в которые он попал. Здесь он вступил на службу к князю К.К. Острожскому. Он не оставил намерений снова вернуться к издательской деятельности. На Волыни

Иван Федоров вошел в Острожский научно-литературный кружок, в силу того, что его, как просветителя, не могли не увлечь дела, которыми занимались волынские ученые. Сотрудничество с ними открывало новые возможности для его творческой деятельности. Здесь следует остановиться на вопросе возникновения в Остроге культурно-просветительского очага, значение которого вышло даже за национальные пределы.

Тот факт, что именно в Остроге сложился культурно-просветительский, издательский и пропагандистский центр, не случаен. Острог был один из двух центров православной восточнославянской епархии, глава которой титуловался епископом Луцким и Острожским. Замок Острожская Богоявленская церковь считалась кафедральным собором. Для Академии и типографии в Остроге имелась и необходимая материально-техническая база.

Прямое свидетельство о времени основания Академии и типографии не сохранились — самое раннее из них находится в предисловии Острожской Азбуки, выпущенный 18 июня 1578 г.: «Умышлением и промышлением благочистиваго князя Костянтина Костянтиновича, княжати Острозскаго. Повельвшу ему устроити дом на дъело книг печатных, к тому же еще дом и дъятам к научению, в своем отчизном и славном градъ Острогъ, еже есть лежащий в земле Волныстей. И избравши служей в божественном писании искусных, в греческом языке и в латинском, паче же и в русском. И пристави их дъятищному училищу...» Я. Исаевич относит основание обоих учреждений к 1576-1577 гг. [1, с. 69].

Своевременность и неслучайность их создания очевидна в сопоставлении с антиправославными акциями Ватикана. 13 января 1574 г. папа Григорий XIII основал в Риме Афанасьевскую коллегию для воспитания в соответствующем духе греческих пропагандистов католицизма.

Усилилась антиправославная пропаганда в Речи Посполитой. 7 июля 1578 г. Виленская иезуитская коллегия

была приравнена королем к Академии. Первым же ректором ее стал Петр Скарга. Папский посланец А. Поссевино вербует православных для обучения в иезуитских коллегиях в Оломюнце (Моравия) и Браунсберге (Пруссия). Свой план «обращения схизматиков» он изложил в послании в Рим, написанном 29 сентября 1571 г. во время пребывания с миссией в Москве. Главное внимание уделялось основанию для украинцев, белорусов и русских прокатолической семинарии и своеобразных издательских центров. 4 февраля 1582 г. папа по инициативе А. Поссевино выдал буллу на основание при Виленской Академии духовной, цели которой ясны из ее устава: «Папа утверждает все эти семинарии с целью пропаганды католической веры среди еретиков и схизматиков, наших школ обыкновенно не посещающих...» [11, с. 58].

А. Поссевино озабоченно отмечал, что «и князя Острожские и Слуцкие имеют типографии и школы, которыми поддерживается схизма». Поэтому во время пребывания в Речи Посполитой в 1583 г. он пытался видоизменить Острожский кружок в католическом духе. Это же волновало папского нунция в Польше А. Болоньетти, который прямо заявил: «Старого князя (К.Острожского) нечего и думать ввести в лоно римской церкви, но я пытаюсь, что бы он по крайней мере принял унию, так как тогда со схизмой порвет чуть ли не вся Южная Русь, ему подчиненная. Ввиду этого я советовал папе прислать греко-католиков, воспитанников римской семинарии.... для преподавания в школе, которую князь думает открыть городе Остроге» [16, с. 58].

В предисловии к Азбуке 1578 г. говорится о строительстве для Академии и типографии отдельных помещений. Инвентарь 1603 г. свидетельствует, что «на пригородке» возле замка находилась «друкарня и школа», т.е. здание Академии и типографии располагалось в замковом предгорье возле городских ворот. Возвели их в 1576–1577 гг.

Большинство изданий инициативу основания школы и типографии приписывают князю К.К. Острожскому. Киевский воевода Константин-Василий Константинович Острожский (1527–1608) был крупнейшим землевладельцем в Украине, а некоторые историки считают его самым богатым феодалом Европы [1, с. 68].

Как человек своего времени, он обладал своеобразными интересами. С одной стороны, он активно участвовал в подавлении антифеодальных движений, а с другой, выступал против экспансии католицизма, стремился противодействовать осуществлению Люблинской унии. Князь К.К. Острожский был адептом развития политических и культурных связей с Московским государством, отрицательно относился к планам польских меценатов продолжать захватническую войну на Востоке, принимал в Остроге посланцев московского царя и сам посылал своих представителей в Москву. Он поддерживал тесные контакты с князем А.М. Курбским (есть предположения, что именно Курбский познакомил К.К. Острожского с Иваном Федоровым).

Политическая программа К.К. Острожского сводилась к расширению административной и культурной автономии Украины в составе Речи Посполитой, аристократическое устройство которой его целиком устраивало.

К. Острожский прислушивался к советам таких деятелей культуры как Г. Смотрицкий, Иван Федоров, а позже Д. Наливайко. Именно благодаря им в культурной деятельности острожский кружок проявил намного больше стойкости и последовательности, чем в общественно-политических выступлениях.

Среди членов Острожского кружка привлекает внимание Василий Суражский (настоящее имя — Василий Андреевич Мамошецкий). После 1575 г. он служил у князя К. Острожского. С организацией в Остроге культурно-просветительского кружка В. Суражский начинает сотрудничать с ним. Сотрудничество это длилось более

чем 40 лет. Он обладал высокой образованностью, глубокими знаниями теологической литературы, а в полемике с католиками употреблял многочисленные ссылки на Библию и патристическую литературу. В силу этого правомерным является предположение об участии Василия Суражского в подготовке Острожской Библии 1581 г. [1, с. 74]. В то время он был писарем, а позже стал Суражским старостой и управляющим имением основанного в 1585 г. острожского госпиталя. Какого-то Василия К. Острожский «присылал в Москве», — через него должны были связаться с князем русские послы на выборах польского короля. Особую известность Василию Острожскому принесли: полемический сборник 1588 г., составленная из разных книг Псалтырь следованная (Острог 1598), диспут с иезуитами, где он фигурирует как «православный богослов Василий из Острога» [17, с. 50].

В Остроге принимал активное участие в педагогической и политической деятельности протосингел Константинопольского патриарха Кирилл Лукарис, в 1600–1621 гг. — патриарх Александрийский, в 1621–1638 г. — Константинопольский.

Из предисловия «Книжки собрание вещей нужнейших» (Острог, 1580) узнаем об ее авторе Тимофее Михайловиче, который был связан с Острогом задолго до выпуска этой книги в свет. 5 марта 1578. Иван Федоров поручил «приятелю моему пану Тимофею Михайловичу, служебника его милости пана Михаила Гарабурды писара его королевской милости» получить долг в Вильне [17, с. 37]. Е. Л. Немировский отождествляет его с Тимофеем Анничем «дияконом школы русской острожской», подарившем в 1584 г. книги Дерманскому монастырю [18, с. 129].

Поиски «научных кадров» для Острога были поставлены на широкую ногу: литераторов приглашали даже с Балкан. Так, в 1579 г. греческие библейские тексты переводил Евстахий Натаниель с Крита, учитель

детей К. К. Острожского. Среди прибывших был и Дионисий Палеолог, человек европейской образованности. В 90-х гг. XVI в. он станет Тырновским архиепископом и будет способствовать расширению русско-украинско-балканских связей. Ученость Дионисия и тот факт, что именно он привез из Рима список Библии, позволяет с большой долей вероятности говорить о его участии в переводе и редактировании Острожских изданий.

Хотя и не сохранилось прямых свидетельств, есть основания причислить к сотрудникам острожского кружка и Феофана Грека, Меглинского епископа в Македонии. По просьбе К.К.Острожского 28 мая 1580 года (во время интенсивной работы над подготовкой Библии к печати) король дал ему Жидичинскую архимандрию, одну из богатейших в Украине.

При подготовке первого полного кирилловского издания Библии нельзя было обойтись без изучения древнееврейских текстов отдельных библейских книг, а значит, нужны были знатоки этого языка. Возможно, такая помощь была получена от Острожских евреев, чья община принадлежала к активнейшим в Восточной Европе. Тут, впервые в Украине, в начале XVI в. была основана высшая талмудистская школа — иешибот. В разное время в ней преподавали известные комментаторы Талмуда — Солломон Лурье, Исаия Горвец, Самуэль Эдельс.

Значительное влияние на острожский центр имел литературно-переводческий кружок, основанный в Милянвичах на Волини князем А. М. Курбским. Дружба К. Острожского с А. Курбским основывалась на политической общности (оба были противниками польской экспансии), близости взглядов на просвещение и культуру. Милянвичский кружок стал в XVI в. первым в Украине литературно-переводческим объединением с собственной программой. Ко времени основания острожского центра

А. М. Курбский имел уже значительный организаци-

онный и практический опыт, налаженные связи. В пользу его участия в переводе и редактировании Библии 1581 г. служат следующие доказательства. Около 1576 г. в Милян-новичах состоялся диспут с католиками, во время кото-рого вместе с традиционно полемическими вопросами «о происхождении Святаго Духа... и о льтах о создании мира... о зверхъности папы их» упоминалось также «о Библиях их различных переводчиков». В 1579 г. во время наиболее активных работ по подготовке оригинала Библии к печати, сюда был направлен из Милянновичей переводчик Брум. Шел интенсивный обмен литературой между Милянновичами и Острогом. Из Милянновичей поступали переводы, из Острога — труды членов Острожского кружка, польские издания. В одном из писем А.Курбский сообщает о получении с Афона рукописи, которую «юже княже Костянтин дал пану Гарабурде на препись и мнъ, яко у меня уже переписана скорописью и исправлена по силе моей» [19, с. 102]. Скорее всего, после смерти А. Курбского в 1583 г. некоторые члены милянновицкого кружка переехали в Острог, а К.Острожский, как исполнитель завещания и опекун вдовы Курбского приобрел для Академии богатую библиотеку кружка.

Став на службу к К.Острожскому, Иван Федоров сначала поселился в Дерманском монастыре. Князь К.Острожский назначил его «справцею» — управителем монастыря [17, с. 24]. В этот период Иван Федоров занимался не только монастырским именем, но и руководит подготовкой открытия типографии. В конце 1576 или 1577 г. Иван Федоров переезжает из Дермани в Острог. Почти одновременно из Каменца в Острог переезжает Герасим Смотрицкий. Это свидетельствует, что работа над переводом Библии вступила в завершающую стадию, необходимо было обустроить типографию. Она была расположена в княжеском замке.

Ближайшим помощником Ивана Федорова в организации острожской типографии был Гринь Иванович,

юноша из Заблудова. Он на средства первопечатника учился живописи на протяжении двух у Лаврентия Пухала.

Кроме того, он на средства Ивана Федорова выучился столярному делу, резьбе по дереву, чеканке, а также печатному делу. Иван Федоров считал труд Гриня Ивановича настолько профессиональным и важным для себя, что уложил с ним в типографии формальный договор, по которому Гринь в знак благодарности своему учителю взял обязательство «без его воле нигде, никакому хозяину и никакой личности не делать букв для печати, а также не организовывать типографии». В то же время Иван Федоров разрешил Гриню самостоятельно заниматься другими ремеслами «а именно рисованием, столярным делом, резьбой и чеканкой на стали чего угодно, кроме букв». [17, с. 48]

Гринь был вместе с Иваном Федоровым при подготовке типографии к работе и во время печатания всех основных острожских изданий. В марте 1582 г. Гринь Иванович выехал до Вильна, где изготовил два вида «русского» шрифта для Кузьмы Мамонича. Вернувшись через год к Ивану Федорову, он обязался закончить начатый им для Ивана Федорова шрифт, а другой, оконченный ранее, исправить в случае потребности. Таким образом, видим, что острожские шрифты были изготовлены Гринем Ивановичем. Кроме того, есть основания считать его автором украшений острожских изданий, которые серьезно отличаются от предыдущих изданий Ивана Федорова.

Став руководителем типографии в Остроге, Иван Федоров продолжает иногда приезжать во Львов для продажи собственных книг, расчетов с кредиторами, покупки бумаги и других материалов, необходимых типографии князя Острожского. Возможно, первопечатник побывал и на Балканах [17, с. 38].

В конце 1579 г. и на протяжении 1580–1581 гг. Иван Федоров не имеет возможности выезжать из Острога: это было время наиболее напряженного труда над «Книгой

Нового Завета» и Библией. Интересно, что 22 августа 1580 г. Федько Антипоркович с женой и его сестра Татьяна с мужем Иваном Друкаровичем (сыном Ивана Федорова) продали унаследованную от Вивди Антипорковой части дома и огорода во Львове. Первая чета получила 12 золотых, а вторая — 7 золотых. Этим объясняется отъезд Ивана Друкаровича на помощь отцу; в сентябре 1582 г. документы называют его «Иваном Друкаровичем с Острога».

Но в то время Ивана Федорова в Остроге уже не было. Последний раз жителем Острога его назвали в акте от 5 марта 1582 г. Есть мнение, что печатник вернулся во Львов, так как Острожская академия и типография были ликвидированы [1, с. 74].

За время своего пребывания в Остроге (1577–1582 гг.) Иван Федоров руководил печатанием таких пяти изданий:

1. «Букварь» со сборником церковнославянских и греческих текстов (увидел свет 18 июня 1578 г.)

2. «Книга Нового Завета» (Псалтырь и Новый Завет) отпечатана на протяжении 1580 г.

3. Составленная Тимофеем Михайловичем «Книжка собрание вещей нужнейших» — указатель с объяснением к Новому Завету. Напечатан в последнем квартале 1580 г.

4. Листовка колонки с текстом стихотворной «Хронологии» Андрея Рымши (напечатана 5 мая 1581 г.).

5. Библия, отдельные экземпляры которой содержат конечные листы с различными датами выхода в свет: 12 июля 1580 г. и 12 августа 1581 г.

«Хронология» и «Букварь» известны лишь в одном экземпляре. Таких небольших изданий могло быть и больше и, возможно, еще будет найдено. Однако больших изданий в Остроге были только три: малоформатная «Книга Нового Завета», такого же формата Указатель к ней и фундаментальная Библия — подлинная лебединая песня славного первопечатника.

Острожский Букварь 1578 г., единственный экземпляр которого сохраняется в Копенгагенской королевской

библиотеке, страница за страницей повторяет 29 листов львовского Букваря, а также содержит в конце сказание Храбра. Экземпляр не имеет выходных данных, а исследователи считали его московским изданием. А. С. Зернова на основании шрифта и оформления определила книгу как острожское издание приблизительно 1580 г. [20, с. 21] Позже немецкий ученый Гельмут Клаус нашел титульную страницу этого Букваря, и гипотеза Зерновой блестяще подтвердилась.

Букварь 1578 г. — книжечка небольшого формата, не имеющая пагинаций. Первая часть содержит титульный лист, таблицу греческого алфавита и молитвы, напечатанные двумя колонками: слева — греческий текст, справа — церковнославянский. В конце первой части напечатан типографический знак Федорова. Вторая часть острожского Букваря начинается листом с заставкой, вырезанной на дереве, и надписью вязью «Начало оученіем дѣтям». Листы 1–29 повторяют текст Львовского Букваря 1574 г. На последних листах (40–48) напечатано «Сказаніе како состави святыи Крирль философъ азбуку» — знаменитое произведение черноризца Храбра «О письменнах».

В книге использованы четыре славянские кириллические шрифты и два греческих. В тетрадах 2–7 почти весь текст напечатан московским шрифтом нового рисунка, разработанного уже в Остроге. На последнем листе первой части четыре строчки сложены еще меньшим шрифтом. Этот тот самый шрифт, который впоследствии был применен в Новом Завете, в то же время основной шрифт первой части — это шрифт острожской Библии. Очевидно, они были изготовлены специально для этих изданий, соответственно запланированному их формату и объему.

Новые «полукурсивные» острожские шрифты разработаны с учетом графики букв рукописей середины XVI в. и полудекоративно-скорописного письма украинских деловых документов третьей четверти XVI в. С белорусско-украинским канцелярским письмом, которое испытало

влияние ренессансного курсива, острожские шрифты сближают общие основные построения: упрощенность букв и их полукурсивность, определенная унификация толщины штриха. Если исполнителем шрифта был Гринь Иванович, то проектировать его мог кто-то из членов острожского кружка, например, Герасим Смотрицкий [1, с. 78]

Титульный лист Букваря 1578 г. напечатан таким же шрифтом, как и кирилловская часть первой тетради. Здесь сказано об основании в Остроге школы «умышленіем и промышленіем Константина Константиновича княжати Острозького» и о том, что для потребностей школы напечатана и «книжка, по греческім альфа-вита, а по русскіи азбуки первого ради наученія дѣтскаго многогрѣшным Іоанном Федоровичемъ». На обороте размещен герб князей Острожских и указано дату издания. «В льто от созданія миру 7086, а от воплощенія г[оспод]а нашего І[сус]а Х[рист]а 1578 м [ѣся]ца июня 18». Вокруг герба надпись: «Костянтин Костянтинович княжа Острозкое». В последних больших острожских изданиях есть прямое указание, что вышли они по распоряжению К. К. Острожского. Отсутствие его в Букваре дает основание допустить, что это издание осуществлено не на счет князя, а за личным счетом Ивана Федорова, по заказу деятелей Острожской школы, которые и подготовили текст Букваря.

Книгу открывает греческий алфавит, большими буквами в пять столбиков, а дальше идет набранный таким же образом малый алфавит, где под каждой буквой указано кириллицей ее названия. Далее — снова малые буквы в пять столбиков, а внизу двумя строчками подано весь алфавит малыми буквами, вместе с дифтонгами и вариантами букв (всего 46 знаков).

На обороте второго листа идут молитвы, напечатанные в две колонки на каждой странице: слева — греческий текст, справа — церковнославянский.

Последующие листы повторяют текст Львовского

Букваря, кроме послесловия. От последнего эту часть отличают украшения, отсутствие нумерации «параграфов» на полях, наличие в некоторых малого шрифта.

Последнюю часть острожского Букваря занимает «Сказаніе како состави с[вя]тый Кирил философъ азъбуку по языку словенскому и книги преведе» Черноризца Храбра. По свидетельству некоторых особенностей правописания («ъ» вместо «о» перед согласными, формы «въкы», «книгы») произведения отпечатано с украинской рукописи.

Начинается это произведение утверждением, что до принятия славянскими народами христианства и создания Кириллом философом славянской азбуки, славяне пользовались «чертами и резами». Очевидно, Храбр противопоставляет такие знаки, как докнижные письмена, более позднему книжному письму. Далее Храбр рассказывает о создании Константином (в монашестве Кириллом) Философом алфавита, в котором было значительно больше букв («письмен»), чем в греческом языке. Большинство ученых считает, что азбука, которую имел ввиду Храбр, была глаголица [1, с. 80]. Несколько позднее был создан алфавит, получивший название «кириллицы».

Высоко оценив значение появления у славянских народов собственного алфавита, Храбр опровергает утверждение, будто бы Бог велел иметь только на трех языках, что их, мол, «освячено» употреблением в надписи на кресте, на котором был распят Иисус Христос. Подобная теория имела в то время целиком выразительное направление: разговоры о «преимуществе» греческого письма служило оправданием политической экспансии на Балканах. Вот почему Храбр осуждает врагов славянской письменности.

Печатание этого произведения в Остроге имело глубокий смысл. Разоблачение Храбром попыток унижить значение письменности славян звучало вполне актуально в условиях, когда католические публицисты отрицали

право восточнославянских народов на развитие своей самобытной культуры.

Острожское издания Букваря, как и его львовский прототип, долго наследовались украинскими издателями. Так, изданные Львовским братством Буквари 1671, 1692, 1710 гг. в первой части дают тот же материал, что есть в Букваре Ивана Федорова: алфавит, слоги «двописьменные» и «триписьменные», пунктуацию, кратную хрестоматию из молитв и религиозных песен. Подобные Буквари XVII–XVIII вв. издавали также типографии Слѣзки, Киево-Печерская, Черниговская, Новгород-Сиверская, Уневская, Почаевская, а также белорусские типографии. Все это свидетельствует о том, насколько деятельность выдающегося печатника отвечала потребностям времени, способствовала развитию отечественного образования и культуры.

В 1580 г. в Остроге вышла в свет «Книга Нового Завета», объединяющая Псалтырь с Новым Заветом (Четвероевангелие, Апостол, Апокалипсис). В раннем Средневековье переводы Нового Завета существовали в ряде стран, однако католическая церковь относилась к ним враждебно. Только в период Реформации наблюдается оживление в этом направлении. Единый Кириллический Новый Завет, изданный перед острожским, — тюбингенский Примора Трубара 1563 г. — отличается от острожского и составом (он не соединен с Псалтырью), и вдвое больше форматом. Острожская «Книга Нового Завета» состоит из четырех нумерованных листов и 490 листов, имеющих справа вверху нумерацию, на первом листе каждой тетради есть сигнатура в правом нижнем углу. При некоторых экземплярах есть еще составленный Тимофеем Михайловичем показатель (о нем ниже).

На титульном листе — заглавие в рамке, вырезанной из дерева: «Книга Нового Завета в неже напреда псалмы блаженнаго Давида пророка и царя». На обороте — герб К.К.Острожского. Над ним слова «Константин Константи-

нович Нареченный в святом крещені Василіе». Под гербом: «Княжа острожское, воевода киевскій, маршалок земле волынское, староста владимирскій и прочоа» [21, с. 178].

На листах 2–4 нумерованных — предисловие, заканчивающееся пятью словами на греческом языке. Оно написано в форме обращения до К. К. Острожского тех, кто работал над книгой. Здесь подчеркнута актуальность издания книги в те времена, когда православная церковь страдает от злых врагов — не только от чужих, но и от своих, которые ее предали. Современники восприняли это как призыв к стойкости в борьбе за права народа, как осуждение тех, кто забывал думать о судьбе соотечественников. Подчеркивая инициативу К.К.Острожского в издании книги («понудил еси нас недостойных выше наша мъры на сіе дъло»), те, кто готовил книгу, просят Острожского принять книгу «яко пръвый овощ от дому печатного своего острожскаго». Сказано целиком четко: «Книга Нового Завета» была первым изданием типографии К. К. Острожского, — следовательно, острожский Букварь не был изданием князя.

Текст книги начинается с «Псалтыря», далее помещены «Псалмы избранные», — молитвы и песни из Старого Завета из Книги Исход (раздел 15), Второзаконие (раздел 32), из первой Книги Царств (раздел 2), из пророков Аввакума, Исаии (раздел 26), Ионы (раздел 2), Даниила (раздел 3), два отрывка из Евангелия от Луки. После этого напечатано Евангелие от Матфея, от Марка, от Луки, от Иоанна, Сказаніе дъаній апостольских, дъанія апостольска, Послания апостольские, Апокалипсис, Сборник 12–ти мьсяцам сказанія главы коемуждо Апостолу і Евангелію і избранным святым и празником, Сказаніе главам евангельскім утрнім апостолом і евангеліом извъстно седмицам всего лъта.

На листе 490–колофон, где указано, что книга «начата и совершена» по распоряжению К.К.Острожского «Іоанном Федоровим сыном з Москвы», а на обороте —

сигнет с буквами І.Ф. и подписью «Іоанн Федорович печатник з Москвы». Оформление «Книги Нового Завета» было скромным, но выполнено с большим вкусом.

Особое значение в книге имеет титульный лист. Начиная с этой «Книги», рамка, которая впоследствии получила название «форта» (лат. porta, нем. Pforte, польс. furta и связанное с ним украинское фіртка, хвіртка), что обозначает дверь, стала одним из характерных признаков украинских изданий. Ворота, своеобразная триумфальная арка на титульном листе, словно бы отделяет книгу от остального мира и одновременно приглашает читателя войти в мир образов и идей книги [1, с. 85].

Рамку на титуле Нового Завета венчает архитектурный фронтон, опирающийся на боковые опоры, словно бы сложенные из цоколей колоны. Внизу, под заглавием, пустой гербовый щит, из-под которого выглядывают изображения единорога и оленя. Звери нарисованы довольно реалистично.

Данное издание Ивана Федорова вызвало большой интерес не только на Украине, но и за рубежом. Сохранились, в частности, экземпляры с собственными каллиграфическими записями (греческим и украинским языками) одного из руководителей Львовского братства Ивана Рогатинца и экземпляр с автографом Петра Могилы [18, с. 119]. Отдельные экземпляры этой работы хранятся в библиотеках Польши, Литвы, Ирландии, Мальты, США.

После острожской публикации «Книга Нового Завета» была повторена типографией Виленского братства в Евье 1611 г. Позже эта работа переиздавалась в Вильно (1623, 1641) и Киеве (1658, 1732), а также в Кутейне (1652). Все эти издания, несмотря на значительную разницу в оформлении и тексте, в основном повторяют острожское. В Москве издания подобного типа не печатались совсем, поскольку церковная власть считала необходимым печатать только литургические тексты, а не книги для домашнего чтения. В силу этого экземпляры Нового Завета из

белорусских и украинских типографий высоко ценились в России. Первое в Москве издание Нового Завета вышло в 1702 г. и было наследованием киевских изданий [18, с. 87].

Специально для «Книги Нового Завета» острожским ученым Тимофеем Михайловичем был составлен алфавитно-предметный указатель. Он имел отдельный титульный лист с исходными данными и гербом на обороте, отдельную пагинацию. Это дает основание считать указатель отдельным изданием, хотя отдельно он не распространялся.

Титульный лист указателя, окруженный сложной плетеной окантовкой, имеет заглавие: «Книжка, собраніе нужнѣйшах. Вѣкратцѣ скорога ради обрѣтенія въ книзе новаго завѣта по словесам азбуки, всѣм благочестно вѣрующимъ въ святую живоначальную тройцу отца и сына и святаго духа зѣло есть полезна. Напечатана в богоспасеном градѣ Острожѣ Іоанном Федоровичем». На обороте герб К. К. Острожского — тот самый, что и на обороте титульного листа «Книги Нового Завета» [21, с. 32]. Книга, кроме титульного, имеет 52 нумерованных листа. На листе 1 повторяется заглавие, а за ним идет заглавие «А», за которым сгруппированы статьи словаря — предложения и фразеологизмы, начинающиеся из этой буквы, далее идут статьи на «Б» и т.д., до конца алфавита.

Автор использовал в своей работе указатель до Нового Завета 1577 г. антитринитария Мартина Чеховича. Используя это еретическое издание, Тимофей Михайлович считает необходимым подчеркнуть в заглавии, что его книга предназначена именно для тех, кто верует в Троицу. Впрочем, заимствовал из иностранных источников саму идею издания и подбор частей статей, составитель совсем не копировал труды своих предшественников. У него есть ряд материалов, которых нет у Чеховича. За составом и расположением материала «Книжка...» целиком оригинальная работа Тимофея Михайловича, который в одних случаях черпал из одного источника, в других — из дру-

гого, а еще в некоторых избирал собственный вариант. Это издание имеет скромное, но со вкусом оформление. Кроме литых украшений на титульном листе и герба на его обороте, есть еще заставка на листе 1 и концовка на обороте последнего листа. Первые буквы словарных статей выделяются шрифтом, однако текст статей немного сливается с обозначением произведения, раздела и зачала, где можно найти данное выражение.

Эта работа Тимофея Михайловича — первый в кириллическом книгопечатании алфавитный предметный указатель и не только старейший в нашей стране печатный библиографический труд, но и вообще первый труд в области справочно-информационной литературы. Таким образом, и в этой отрасли Острожская типография положила начало хорошей традиции, которая впоследствии развивалась в украинских типографиях [1, с. 90].

Самым маленьким за объемом изданием Острожской типографии было сочинение Андрея Рымши, которое библиографами XIX в. было названо «Хронологией». Здесь на одном листе в двух параллельных колонках размещено короткое стихотворение под названием «Которого ся м[ъся]ца што за старых въков въело короткое описаніе». В конце текста указано: «Друковано 5 дня мая року 1581 в Остроже. Писанье Андрея Рымши».

Публикация является первым в кириллическом книгопечатании отдельным изданием поэтического произведения.

«Хронология» известна в одном экземпляре, который был найден в 1856 г. в Публичной библиотеке Санкт-Петербурга. Текст ее несколько раз перепечатывался. Автор происходил из семьи белорусских шляхтичей изпод Новогрудка. С 1572 г. служил у Радзивиллов, где и познакомился с К. К. Острожским. Кроме «Хронологии» известен еще ряд поэтических произведений и переводов Андрея Рымши [21, с. 117].

«Хронология» — это своеобразный краткий поэтиче-

ский календарь. Для каждого месяца даны три его названия: латинское, принятое в церковнославянском языке, название на иврите («по-гебрейску») и, наконец, название, которое Римша называет «простым». После этого в двух строчках описано определенное событие библейской истории или один из праздников, иногда с тем или иным замечанием от себя, и указано соответствующую дату.

Среди названий месяцев, поданных «простою мовою» встречаются как полонизированные варианты, так и формы, отвечающие украинскому народному словоупотреблению. Например «груднем» Римша называет ноябрь, что соответствовало народному календарю украинцев.

Посвященные отдельным месяцам, двустишия преимущественно двенадцати- и –тринадцатислоговые с цезурой после седьмого слога. Текст приобретает характер размерного произношения, если читать его, ставя ударение на предпоследний слог каждого слова. Одновременно метраж «Хронологии» имеет общие черты с некоторыми украинскими или народными песнями.

Таким образом, произведение белоруса, напечатанное в украинской типографии, свидетельствует о тесных белорусско-украинских культурных связях.

Острожская Библия как выдающийся памятник духовной культуры восточнославянских народов

После появления католических и протестантских изданий Библии еще более остро встал вопрос о ее православном издании, которое могло бы быть противопоставлено польским изданиям. Но и без того необходимость иметь печатный православный текст Библии обуславливался всем ходом общественного и духовного развития, потребностями культурной жизни. Выход в свет Острожской Библии 1581 г. стал важным событием не только для украинско-белорусской церкви, но и для всех народов, у которых литургическим был церковнославянский язык.

Библия напечатана в формате фолио и состоит из 628 листов, или 1256 страниц. Киноварью отмечены заглавия на первых листах, инициалы и отдельные слова в указателях на конечных листах. Объем Библии приблизительно в два раза больший от вместе взятых всех изданий Ивана Федорова. Благодаря мастерству набора и применению мелкого шрифта книга не кажется такой большой, она довольно компактна и удобна в пользовании.

Книгу открывает титульный лист в резной деревянной рамке, которую обрамляет подпись: «Библиа сирьчъ книги ветхаго и новаго завѣта по языку словенску от еврейска въ елииньскый язык седми деят и двѣмя богомудрыми преводники прежде воплощенья господи Бога нашего Исуса Христа 308 лѣта на желаемое повельнїе Птоломея Филадельфа царя египетска преведенаго зводу съ тщанїем и прилѣжанїем емско мощно помощїю божіею послѣдовася и исправися. В лѣто по воплощєнія господа Бога и Спаса нашего Исуса Христа 1581». На обороте титульного листа герб К. К.Острожского и вирш на герб. На последующих листах — предисловие от имени К. К. Острожского, первая часть которого напечатана также по-гречески. За ней идет «Предисловіє» и вирш Герасима Смотрицкого, содержание книги.

Далее идут старозаветные книги, Евангелие, Апостол и Апокалипсис. Последний лист известен в двух ранних вариантах. В первом из них, встречающемся реже, на лицевой стороне листа напечатано краткое послесловие про издание книги 12 июля 1580 г. Внизу — печатный знак Ивана Федорова, оборот же этого листа пустой. Во втором варианте — обширное послесловие греческим и церковнославянским языками, после которого размещено печатный знак, а под ним — колофон про выход книги в свет 12 августа 1581 г. Существовало мнение о двух изданиях Библии. Однако А. С. Зернова доказала, что было только одно издание. Видимо, сначала планировали издать книгу до 12 июля 1580 г., а когда увидели, что не успевают, на-

чали печатать выходные листы с новой датой [22, с. 62].

Отдельная нумерация листов различных частей Библии давала возможность печатать их не в той последовательности, как они должны размещаться в книге. Расположенные в конце Библии новозаветные книги печатались раньше старозаветных и, как видно из содержания одной из концовок, раньше от отдельного издания «Книги Нового Завіта».

Важно, что кроме библейских текстов, в книге помещен ряд актуальных материалов, составленных тогдашними литераторами.

Особого внимания заслуживает два стихотворных произведения Герасима Смотрицкого — стихи на герб К. К. Острожского и заключительная часть предисловия. Здесь Г. Смотрицкий описывает каждый из четырех гербов, изображенных на четырех палях герба К. К. Острожского, рассказывает о его полководческой деятельности, благодарит за издания книги (она — «непобѣдимо оружие, острѣйшее меча обоюдоостра») и за другие заслуги перед Православной Церковью. Врагов народа и его веры автор называет «драпіжними вовками», призывает князя быть верным Православию и Традициям предков.

Вирш Г. Смотрицкого на герб К. К. Острожского — первый у восточных славян образец геральдической поэзии, которая в конце XVI — первой половине XVIII в. стала одним из самых популярных поэтических жанров в Украине. Стихотворное предисловие — это не только панегирик князю К. К. Острожскому, но и ярчайшее произведение о тяжком положении украинского и белорусского народов под гнетом шляхетской Польши. Обращаясь к читателям «великого чина», автор предисловия гневно говорит: «В се время люто і плача достойно ужасается, сіе зря, сердце богобойно. Яких много сопостат яких хищных волков, Бісовських наваждень, зретичеських полков!»

Деятельность князя в области распространения «писанія» автор сравнивает с заслугами Владимира Свя-

гославовича и Ярослава Мудрого, тем самым стремясь подвигнуть Острожского наследовать великих предков. Предисловие отображает взгляды передовых деятелей духовной культуры того времени, осознававших угрозу украинскому народу от католических «злых волков», которые, разрушая отечественные духовные традиции, открывали путь денационализации и духовному порабощению.

Тот факт, что Смотрицкий написал предисловие к Острожской Библии, дает основание сделать вывод, что он руководил всем редакционным кружком, который готовил текст Библии. Из других участников следует назвать Тимофея Михайловича и грека Евстафия Нефанаила. Их труд требовал основательных филологических знаний, поскольку пришлось не только избирать из разных вариантов уже наличных списков наиболее удачный, но и переводить впервые значительную часть текста [1, с. 96].

Не смотря на то, что в тот период уже имелся определенный опыт перевода библейских книг на украинский язык, острожские издатели стремились издать Библию в традиционном церковнославянском тексте. Это можно объяснить не только трудностями нового перевода полной Библии, а, прежде всего, стремлением дать текст, авторитет которого освящала бы традиция — языком, который был бы доступным грамотным людям во всех славянских государствах и служил бы орудием межславянского общения. Близость церковнославянского языка к живым славянским языкам долгое время облегчала развитие письменности у славян. Со временем это обстоятельство стало тормозом утверждения литературных языков на народно-разговорной основе.

При подготовке полной церковнославянской Библии сравнительно меньше хлопот создавали новозаветные книги и Псалтырь, которые были распространены в значительном количестве списков так называемой четвертой редакции. Конечно, и над этой частью Библии надо было еще немного поработать с целью унификации языка.

В частности, Острожская ученая коллегия приняла некоторые из исправлений Федоровского Апостола, другие отбросила. Труднее было подготовить полный текст старо-заветных книг в связи с редкостью и несовершенством доступных списков. Как вспоминал сам К. К. Острожский в первом предисловии к Библии, ему долго не удавалось достать ее полный церковнославянский текст. Только писарю Литовского княжества Михаилу Гарабудже удалось в Москве заполучить полный текст.

Гарабуджа не раз выезжал в Москву как гонец и участник посольств, а в 1571 и 1573 гг. возглавлял церковнославянский перевод Библии из греческого языка. Как считали тогда в Остроге, этот перевод был осуществлен в Киеве «500 лет перед этим, за Владимира Великого». Впрочем из Москвы был получен не перевод периода Киевской Руси, а один из списков Ганнадневской Библии. Кроме того, К. К. Острожский раздобыл много и других Библий разными письменами и языками и приказал внимательно исследовать, чтобы они во всем соответствовали Божественным писаниям. Было выявлено много отличий и даже искажений. Поэтому князя охватило сомнение относительно возможности подготовить филологически совершенный текст, и он сам сознается, что уже собирался бросить начатое дело. Все же поиски новых списков не останавливались. Своих гонцов и письма князь отправил «у многие далекие края света — до земель римских, Кандийских островов (о. Крит), а больше всего к многочисленным греческим, сербским и болгарским монастырям, дошел и до самого наместника апостолов, главы всей восточной церкви вселенского патриарха Иеремии, всюду настойчиво приглашая для себя людей, которые хорошо знают греческое и славянское письмо, да изводы, хорошо исправленных, безошибочных».

В конце концов, князь «раздобыл довольно книг и ученых людей» для своего дела. И тогда «съ ними и другими многими знатоками Божественных писаний

посоветовавшись, вследствие общего совещания и общего решения» постановили во всем следовать древнему греческому переводу 72 переводчиков. Что греческий перевод с древнееврейского языка (Сентуагинта) считается наиважнейшим, видно из титульного листа Библии.

После третьей Маккавеевской книги острожские редактора считают необходимым отметить: «Сім третім книга маккавейскім въ прочіих Бібліах необрътаются ниже в самой той словеской, ни в литнських, ани в льтовских, точно в греческой и в ческой, но и мы их не оставихом» [13, с. 300].

Из церковнославянских текстов единым полным была так называемая Геннадиевская Библия, завершенная в 1499 г. в Новгороде при дворе архиепископа Геннадия в связи с потребностями борьбы против рационалистической ереси «жидовствующих». Для составления ее были использованы списки болгарской Симеоновской школы, распространенные в Киевской Руси XI–XII вв. Некоторые книги переведены с латинской Вульгаты хорватом-доминиканцем Вениамином, также и порядок книг установлено за Вульгатой. Некоторые тексты, использованные в Геннадиевской Библии, издавна были известны и на белорусско-украинских землях. Так, в Полоцке сохранялась перепись 70–80х гг. XV в. нескольких библейских книг (Царств, Иисуса Навина, Судей, Руфь, Эсфирь) в редакции, близкой к той, что вошла в Геннадиевскую Библию 1499 г.

Текст Острожской Библии подготовлен именно на основе Геннадиевской, но в те книги, которые в Геннадиевской переведены с латинской Вульгаты, в Остроге были внесены значительные изменения на основе греческой Сентуагинты (книги Ботия, 1–2 Ездры, Неемии, первая и вторая Паралипомена, Премудрости Соломона, первая и вторая Маккавейские). Книгу Эсфирь, Песнь Песней, Третью книгу Маккавеев переведено острожскими учеными непосредственно с греческого текста. Наконец, книги Тавит и Юдифь сверено с Вульгатой. В основу Песни

Песней острожской Библии положено толковый перевод (осуществленный восточным славянином в XII в.) из Геннадиевской Библии. Этот текст дополнен за греческим оригиналом. Частично использован острожскими редакторами и «четыи» (мефодиевский) перевод Песни песней в его восточнославянском варианте. Также при исправлении некоторых других книг (Пятикнижие, Иисуса Навина, Есфирь) острожские редакторы использовали, сверив с греческими церковнославянские тексты древнейшей, кирилло-мефодиевской редакции.

В отдельных частях Библии заметны существенные различия в правописании, что объясняется не только использованием рукописей различной редакции, но и участием в обработке текста людей, которые придерживались различных правописаний. В тексте встречается немало украинизмов: «згода», «дбати», «незносний», «заплата» и др. (у виршах Г. Смотрицкого), «з горы», «з веселієм», «отстойте», «близнята», «вага», «гай», «радний» (в библейских книгах). Сравнительно больше, чем в лексике, украинизмов в морфологии и фонетике (написание типа «на стинь», «кринки», «рибных» вместо «рыбных» и т.д.) Не смотря на то, что издатели сознательно стремились к архаизации языка, совсем нет в Острожской Библии юсов и других характерных черт ранних канонических древнеславянских текстов и текстов «среднего периода» развития церковнославянского языка (XIV–XV вв.).

Таким образом, в острожском издании имеем типично восточнославянский поздний вариант церковнославянского языка, тем не менее он стал авторитетным и образцовым не только для восточных славян, но и для южнославянских и восточно-романских, превратившись некоторым образом в обязательную для всех норму позднего периода старославянского литературного языка [1, с. 99].

Участие Ивана Федорова, который внес в языковое оформление острожских изданий определенные российские черты, облегчило последующее распространение

разработанных в Украине языковых норм также и на Россию. Популярности за пределами Украины варианта церковнославянского языка, установленного Острожской Библией, способствовала и ориентация острожских ученых на грамматику греческого языка, который для них исполнял роль модели-эталона. Через грамматику Мелетия Смотрицкого основные положения, заложенные в Острожской Библии, были теоретически обобщены и ощутимо влияли на развитие филологической мысли восточнославянских народов и румын.

Библия напечатана шестью различными шрифтами, два из которых — греческие. Почти весь текст книги составлено мелким «полукурсивным» шрифтом, разработанным, в основном, по образцам тогдашнего украинского письма. Более мелкий шрифт использовался для обозначений на полях. В колонтитулах, на титульном листе и в эпиграфах второго предисловия Библии употреблено также и более древние шрифты.

Хотя и Библия вышла без фигурных иллюстраций, художественное оформление ее — безусловное достижение печатника. Нарядности книге придают красота и расположение шрифта, насыщение страниц разными инициалами в многоугольных рамках. Я. Запаско насчитывает в книге 1384 инициалы, охватывающие весь алфавит, причем для некоторых букв есть несколько вариантов [21, с. 47]. Менее чем в предыдущих изданиях, употребляются заставки и концовки (81 заставка и 70 концовок). Кроме концовок, из многих украшений составлялись полосы вместо заставки в начале текста, короткие полосы вместо колонтитула. Иногда, в частности в концовках, украшения становились по одной, а не группами. Ассортимент литых украшений в Библии намного шире, чем в предыдущих изданиях.

Титульный лист имеет напечатанное двумя красками заглавие, встроенное в архитектурную рамку с колонками по сторонам и с полукруглыми завершения-

ми. Это та самая рамка, которая была в обоих Апостолах: московском (там в ней размещено изображение апостола Луки) и дважды во Львовском (герб Ходкевича и резьба на дереве с изображением апостола Луки).

Герб на обороте титульного листа подобный гербу в Новом Завете и указателя к нему, овальная рамка обоих гербов заимствована с берестейской Библии. Иван Федоров, в соответствии с назначением книги, ограничивается растительным орнаментом, заботясь о согласовании его с мотивами его заставок. Рамки его заставок, более удлиненные в отличие от почти квадратного обрамления инициалов многих западноевропейских печатников.

От западноевропейских изданий того времени острожское издание отличает наличие многочисленных заставок, способы применения красной печати и другие черты.

Заставки Острожской Библии довольно своеобразны. В отличие от Апостолов, где встречаются заставки со значительным отличием в манере исполнения, все заставки Библии, как и ее инициалы и заставки Нового Завета, исполнены в одном стиле. Во всех острожских украшениях ведущее место занимает тонкий растительный узор, белый на черном фоне. Некоторые заставки Библии имеют общие черты растительной орнаментики с Пересопницким Евангелием. Не исключено, что Иван Федоров, когда проживал в Дернанском монастыре, посещал расположенную недалеко Пересопницу, где мог ознакомиться с уникальным памятником украинской графики.

Новые острожские шрифты, заставки и инициалы убедительно свидетельствуют, что Иван Федоров относился с любовью и уважением к искусству украинского народа, прививал эту любовь своему ученику Гриню Ивановичу, которого считают исполнителем острожских шрифтов и резных орнаментов.

Экземпляры Острожской Библии встречаются

очень часто — их насчитывают около 250. У некоторых потерянные печатные листы дополнены рукописными вставками XVII–XVIII вв. К одному из экземпляров Библии приложено рукописный церковнославянско-украинский словарь — «Лексис о толкованіем словянских мов просто».

На многих экземплярах сохранились записи, помогающие лучше представить пути распространения книги. Древнейшей является запись от 1 декабря 1583 г. на экземпляре монастыря Врдник (поблизости Нового Сада в Воеводине) о том, что эту книгу подарил монастырю Раваница в Сербской земле слуга князя Острожского — если не сам Иван Федоров, то некто из его окружения. Много заметок оставил на полях Острожской Библии закарпатский писатель Михаил Андрелла. Он ценил эту книгу настолько высоко, что даже «чтириста пяддесят пядтий свядтый эден листок не дав бы за всю Прагу, Англию, немецкую веру и за Литву, Пруси, Гельвецон, Поляци, Мораву, Тоти, Чехи, Сведы, Фландры, Лівони, Бургунди, Европии и Индиани с прочими погани». [1, с. 104].

Наряду с Украиной и Беларусью, Острожская Библия распространяется также и в России. Незадолго после издания книги, ее привез из Москвы английский дипломатический представитель в Москве Джером Горсей. В перечне книг царского воеводы Ивана Мещеринцова (70-е гг. XVIII в.) Библия названа среди книг, купленных в Киеве.

Довольно распространенной была Острожская Библия также на Балканах, в частности ряд экземпляров найдено в Болгарии. На протяжении XVII в. это издание высоко ценили и в Западной Европе. Острожская Библия была предметом научного интереса в Германии, Англии, Франции, Италии и других странах.

Значительная популярность острожского издания во многих странах мира стала важным фактором международных культурных взаимоотношений. Высокий авторитет Острожской Библии признавали издатели XVII–XIX вв., которые не смогли противопоставить ей

более совершенный текст. В 1663 г. вышло первое издание Библии в Москве. Как указано в предисловии, это была перепечатка «с готового перевода князя Константина Острожского печати неизменно, кроме орфографии и некоторых в мале имен и речений». Московские печатники последовательно устранили элементы древнеболгарского правописания и украинизмы в ударениях, причем не только согласно исправлениям редакторов, но и самостоятельно. Изменений же текста московские редакторы не допустили, хотя и отмечали на полях некоторые отличия Острожской Библии от Геннадиевской и греческого текста. Предисловие к новому изданию составил Епифаний Славенецкий по образцу острожского (выражение в нем «народ рускій» заменено на «народ великороссийский») [8, с. 105].

За изданием 1663 г. Острожскую Библию перепечатали в 1739 г. в Петербурге, хотя еще при Петре I было начато подготовку исправленного издания, причем текстологическим трудом руководил воспитатель Киево-Могилянской Академии Феофеликт Лопатинский.

В 1747–1751 гг. осуществлена новая правка киевскими учеными Яковом Броницким, Варлаамом Лащевским, Гедеоном Слонимским. Однако и «елизаветинское» петербургское издание 1751 г. в своей основе повторило острожское. Большинство сделанных редакторами исправлений носили языковой характер. Новое издание было повторено с определенными изменениями московской синодальной типографией в 1756 г. При посредничестве елизаветинской Библии текст, установленный в Остроге, повторялся и в последующих изданиях церковнославянскими языками, которые выходили в Москве, Петербурге, Киеве. За тем же текстом книга печаталась в Почаеве (1798), Бude (1804), Перемышле (1859–1865). Рукописные переводы свидетельствуют, что одним из источников для переводчиков была Острожская Библия. Первая печатная румынская Библия, которую издал в 1688 г. в Бухаресте

епископ Митрофан со своими помощниками, унаследовала острожскую печать Ивана Федорова шрифтом, основами полиграфической организацией текста, украшениями.

Таким образом, для многих поколений Острожская Библия оставалась непревзойденным образцом совершенства филологической обработки текста и мастерства полиграфического исполнения.

Последние годы жизни и деятельности Ивана Федорова и его влияние на развитие духовной культуры

После завершения издания Острожской Библии мастер готовился к возобновлению самостоятельной издательской работы. В этом ему должен был помогать сотрудник и ученик Гринь Иванович, который вернулся из Вильна и просил у Ивана Федорова прощения. Мастер простил его вину и заключил договор во Львове 26 февраля 1583 о совместной работе с Гринем Ивановичем [17, с. 48]. Переехал во Львов Иван Федоров в марте 1582 г.

В организации второй Львовской типографии Ивану Федорову помогал его сын Иван Друкарович и, возможно, родственники жены сына: переплетчик Мартын Голубникович, купец Иван Билдага. Незадолго до смерти Иван Федоров жил в доме Антоха под горой Льва, вблизи Высокого замка. Не установлено, что собирался издать Иван Федоров во время своего второго пребывания во Львове. Из книг, оставшихся после его смерти известны «Псалтир тилкований» и «Псалтир тилкований влоського ізвода».

Речь идет не об итальянской («влоськой») книге, а о тексте «волоського зводу», церковнославянского в южнославянской редакции, распространенной в Молдавии и Валахии. Возможно, Иван Федоров собирался напечатать именно «толкований» Псалтырь или пользовался им при подготовке к печати нового издания обычного Псалтыря.

И после отъезда с Острога Ивана Федорова называли

«друкарем князя Острожского». Последний также именовал Ивана Федорова «своим друкарем». Так К. К. Острожский назвал его в разговоре с папским нунцием в Речи Посполитой А. Болоньетто, которому князь подарил Острожскую Библию. Сам нунций отмечал, что Острожский К.К. предлагал послать в Рим «своего печатника, очень способного» [1, с. 108]. Трудно поверить правдивости такого утверждения, поскольку в предисловии Острожской Библии осуждается экспансия католической церкви, а московского царя названо «православным и благочестивым государем», несмотря на то, что книга печаталась в разгар войны Речи Посполитой с Московским Царством. Здесь, скорее всего, князь Острожский вел сложную дипломатическую игру, щедро давал обещания, которые впоследствии не исполнял.

Статус «друкаря князя Острожского» мог быть полезный Ивану Федорову для освобождения от налогов. Он помогал ему также получить доверие кредиторов. Если же считать, что главным мотивом труда в Остроге было желание заполучить средства, достаточные для дальнейшей самостоятельной издательской деятельности, то эти надежды не оправдались. Как и раньше, печатнику приходилось одалживать деньги под залог имущества, а также искать иных источников заработка.

Так, в январе 1583 г. Ивану Федорову удалось получить королевский заказ на изготовление орудий. Исполняя этот заказ, Иван Федоров мог пользоваться помощью львовского городского пушкаря Данила Кенига, который в 1583 г. посетил Краков вместе с первопечатником, который не только разбирался в пушечном деле, но и имел собственное изобретение в этом ремесле.

Сохранилось письмо Ивана Федорова от 23 июля 1583 г., направленное им из Вены к саксонскому курфюрсту Августу. Оказывается, весной или летом 1583 г. печатник выехал в Вену, ко двору императора Священной Римской империи немецкого народа Рудольфа II. Что

касается цели поездки, то в письме к курфюрсту Иван Федоров пишет, что он на протяжении длительного времени занимался практической деятельностью в области военной техники. В результате ему удалось изобрести «как сложить из отдельных частей пушки, уничтожающие самые сильные замки и укрепления, а более мелкие объекты взрывающие». Такие пушки, по словам Ивана Федорова, можно разобрать на 50, 100 и даже на 200 частей, в зависимости от размера и калибра. Их очень удобно перевозить разобранными, а смонтировать пушку можно было за три дня и три ночи. Кроме того, Иван Федоров сообщал, что изобрел и «ручную бомбарду» (новый тип мушкета), что сто их может принести врагу столько вреда, сколько 400 «бомбард» (старой конструкции).

Иван Федоров изготовил за собственные средства образец разобранной пушки весом три центнера. Эту пушку осмотрели и одобрили император Рудольф II и эрцгерцоги. «Когда они», — пишет Иван Федоров, — «хотели узнать суть секрета, я готов был им это открыть и продемонстрировать при определенных условиях, которые они отказались принять».

Это была не первая неудача, так как и раньше некоторые люди, которые «хотели подглядать и раскрыть суть дела», только искушали изобретателя обещаниями, не обеспечивая ему реальной пользы.

После очередной неудачи в Вене Иван Федоров попробовал заинтересовать своим изобретением саксонского курфюрста Августа, который был коллекционером оружия. В Дрездене работали видные мастера-оружейники. Неизвестно, посещал ли печатник Дрезден, или же выехал с Вены во Львов.

Еще в дороге со Львова к Вене или же на обратном пути Иван Федоров останавливался в Кракове. Из документов известно, что в 1583 г. он одолжил в Кракове 136 злотых своего львовского знакомого друкаря Данила Кенига [17, с. 72].

Возможно, что одновременно он одалживает у краковского мещанина Фольтина Бертольда под залог своего имущества — 200 Библий и «двух друкарень» (одной со шрифтом), второй — без шрифта. Таким образом, планируя собственную издательскую деятельность, Иван Федоров одновременно был вынужден отдать под залог необходимое для него оборудование. Очевидно, печатник надеялся выкупить его скоро, поэтому согласился, чтобы заложенное имущество оставалось во Львове.

Дата возвращения Ивана Федорова из его путешествия неизвестна. Вскоре после возвращения домой он заболел. В ноябре 1585 г. львовский епископ Гедеон Балабан писал, что именно тогда, когда «Иван Москвитин друкар памяти добре годний» задумал «и больше книг ремесла своего друкарского... видати», он «впавши в болезнь ко смерти помер» [17, с. 81].

Узнав о тяжелой болезни Ивана Федорова, напомнили о себе кредиторы. 13 декабря 1583 г. Данила Кениг наложил арест на движимое и недвижимое имущество Ивана Москвитина в связи с его долгом на сумму 150 злотых. На следующий день арест наложил Сацько Санькович за долг 50 злотых. А еще через день, 15 декабря (5 декабря за ст. ст.), печатника не стало. Кроме старшего сына Ивана печатник оставил и малых детей, опекуном которых стал рурмистр (водогонный мастер) Юрий. Только 2 апреля 1584 г. он передал свои опекунские обязанности Ивану Друкаровичу. [17, с. 60]. О судьбе младших детей и их матери никаких сведений пока не обнаружено.

Верные друзья печатника положили на его могиле, которая находилась на территории Онуфриевского монастыря, плиту. К сожалению, надгробие не сохранилось, даже место его в различных описях указывается по-разному.

В некоторых работах указывается, что Иван Федоров «умер в нищете». Это не совсем так. Иван Федоров не стал богачом, но его предприятие на момент смерти пользовалось доверием кредиторов, активы и пассивы

его в целом уравнивались. Недостаточную прибыльность издательского предприятия Ивана Федорова можно объяснить тем, что печатник не жалел средств для обеспечения высокого уровня полиграфического исполнения своих книг. Как позже оказалось, большинство печатников-предпринимателей могли сводить концы с концами только в том случае, когда шли на снижение технического качества изданий.

После смерти печатника единственный взрослый сын Иван не планировал заниматься книгопечатанием и удовлетворялся тем, что к нему перешли обязательства должников отца. Так, 4 февраля 1587 г. Иван Федорович поручил Ганушу из Острога получить у заблудовского протопопа 15 коп литовских денег, которые тот был должен Ивану Федорову [17, с. 56]. 17 июля 1584 г. Иван Друкарович прибыл в Вильно, где его принял известный белорусский печатник Кузьма Мамонич.

Сын первопечатника имел намерение взыскать значительный долг (123 копы 37 грошей литовских) у виленского мещанина Яцка Максимовича. Вместо Максимовича долг уплатил Кузьма Мамонич, стремившийся поддерживать дружеские взаимоотношения с сыном первопечатника. Иван Друкарович сохранил также тесные взаимоотношения с опекунами имущества Успенской церкви, организаторами Братства. Умер Иван Друкарович между 4 декабря 1584 и 9 февраля 1585 г. Только в марте 1585 г. вдова продала два прессы покойного — один для прижатия бумаги, другой — для обрезания книг [17, с. 74].

Печатное оборудование, заложенное Иваном Федоровым 1579 г. за 411 злотых Израилю Ясеровичу, осталось в руках последнего. Главными претендентами на остальное оборудование стали сын Сенька Седляра Сацько Санькович и сапожник-сафьянник Санько Корунька, женившегося на вдове Сеньки Седляра Анке Федоровне. Корунька и Сацько сами стали выплачивать кредиторам Ивана Федорова его долги, с целью сосредоточить в своих

руках как можно большую часть печатного оборудования и книг Ивана Федорова.

Санько Корунык и Сацько Сенькович сначала сами хотели заняться книгопечатанием: их даже называли «руськими друкарями». С другой стороны, еще в ноябре 1585 г. епископ Гедеон Балабан обвинял обоих «купчиков» в том, что они хотят «все матреци і приправи друкарські .. до московской земли.. вивезти». Об этом сообщили князю К. К. Острожскому опекуны имущества Успенской церкви, и тот задержал типографию, которая была в то время уже в Старом Константинове, а не Волыни. Вероятно, что поэтому Корунык и Сацько не смогли выполнить ранее заключенные договора о доставке в Вильно оборудования, необходимого для печатания Библии.

Та часть печатного оборудования, оставшаяся во Львове (возможно, к нему присоединился транспорт, задержанный в Старом Константинове), была выкуплена фундаторами Успенского братства, опекунами имущества Успенской церкви.

Мещане купили типографию в кредит и уже в конце 1585 г. взяли «в скарбницю церковную», после чего занялись сбором пожертвований для уплаты долга за типографию. Для облегчения этого дела они получили 8 ноября 1585 года грамоту от епископа Гедеона Балабана. Именно в этот период окончательно оформляется организация львовских мещан — Успенское братство. Именно в процессе труда над устройством типографии и школы высшего класса завершается организационное оформление Успенского братства, выявлением чего стал братский устав от 1 января 1586 г.

Не смотря на то, что братство продолжало выплачивать выкупные платежи Израилю Якубовичу, братская типография начала действовать во второй половине 80-х гг. XVI в. [24, с. 20] При этом братство не только использовало «верстаты» первопечатника, но и занялось изготовлением нового оборудования.

Создание братской типографии было облегчено наличием квалифицированных кадров ремесленников, сведущих в этом деле. Важное место в организации типографии принадлежит монаху Мине, которого еще в 1579–1580 гг. князь А. М. Курбский пригласил вместе с Сенькой Седляром для обсуждения литературно-богословских вопросов. Мина принимал участие в сборе пожертвований на выкуп типографии Ивана Федорова. В документах от 1592 г. его названо «ученым друкарем». Талантливый, всесторонне одаренный мастер, Лаврин Филиппович, ранее сотрудничавший с Иваном Федоровым, в 1599 г. был послан Львовским братством на варшавский сейм «в деле о вольностях всего украинского народа».

Кроме печатного оборудования в руки братства попали также экземпляры первопечатных изданий. Так, 1636 г. братство продало сыну господаря Молдовы «Петрашку» (Петру Могиле) Апостол и «Псалтырь» «друку старого Ивана Москвитина». Из печатного оборудования, которое от Ивана Федорова перешло к братству, ничего не сохранилось.

Единственными материальными памятниками, подтверждающими переход этого оборудования к братству, являются оттиски его шрифтов и чеканных клише в изданиях братской типографии. Острожские шрифты, кириллические и гречские, применялось в ряде изданий начального периода деятельности братства.

Наиболее привлекательными для украинских печатников оказались заставки и концовки из Апостола. Некоторые из них переходили от типографии к типографии. Так, доска из московского Апостола употреблена в Октоихе (Дермань, 1604), в Часословах киевского печатника Т.Вербицкого (1625,1626), в некоторых изданиях: Апостол (Киев, 1630, с теми же исходными данями перепечатано повторно в Кутейне или Буйничах, а третий раз — в Могилеве), Октоих (в двух переизданиях с киевского издания 1629 г.), Часослов (Кутейно,1632). Употреблялись федо-

ровские доски «в рохмановской типографии Кирилла-Транквиллиона Ставровецкого». [1, с.114]

Из орнаментальных украшений острожских изданий Ивана Федорова часть осталась в Остроге и употреблена в изданных там в конце XVI в. книгах. Чаще встречаются оттиски с острожских досок в львовских братских изданиях. Особенно понравились львовским печатникам концовки, узорные инициалы, а также наборный орнамент с изображением плетения и головок «херувимов», представленных в виде молодых украинцев. Довольно часто украинские мастера копировали федоровские орнаментальные украшения.

Федоровская орнаментика была популярна не только у восточных славян. Так, в Румынии копировались заставки Ивана Федорова, а в брашевском Евангелии учительном 1581 г., — его известная архитектурная рамка. Копию этой же рамки найдено в нескольких виленских белорусских, литовских и польских книгах: у некоторых изданиях Мамоничей 90-х годов XVI века, «Католической постилле» Я. Вуска в переводе на литовский язык М.Даукши (1599), литовском издании «Постиллы» М.Рея (1600), «Постилле» Гжегоша из Жарковца (1597–1605) [23, с. 42].

В познанских изданиях последней четверти XVII в. обнаружено оттиски концовок, сделанные, скорее всего, из федоровских клише. Таким образом, хронологический и территориальный диапазон изданий, которые использовали художественное наследие Ивана Федорова, является огромным. Это свидетельствует о значимости сделанного им вноса в искусство оформления книги.

Заключение. Наследие Ивана Федорова

Первые датированные книжные издания послефедоровского периода, которые можно связать с Острожской типографией, являются одновременно первенцами анти-

католической публицистики в украинском книгопечатании. В 1578 г. были написаны в «академии Острожской» и вскоре изданы одним сборником произведения Герасима Смотрицкого «Ключ Царства небесного» и «Календарь римский новый». Во вступлении автор подчеркнул необходимость дать отпор «учителям костела римского», ведущим полемику «так словне с казалниц яко и пимом з верстатов друкарских».

Произведения Г. Смотрицкого — первая печатная книга не на церковнославянском языке, на «мове простой» — литературном украинском языке того времени. Первым полемическим изданием на церковнославянском языке стал сборник «книжица» 1588 г. из шести разделов. Составителем и автором части материалов был Василий Суражский. Произведение посвящено полемике с католическими богословами по догматическим вопросам, второстепенное место занимает полемика с протестантами. Широко использованы русские рукописи, в частности произведения Максима Грека, отмечено влияние посланий старца Артемия. «Книжицу» высоко ценил Иван Вышенский.

После «Книжицы» наступил перерыв в работе типографии. За это время были впервые в Украине подготовлены к печати фундаментальные издания трудов византийских богословов. Первым после Острожской Библии изданием большого объема (302 б.л.) стала «Книга о постничестве» Василия Великого (1594 г). Она напечатана тем же шрифтом, что и виленское Евангелие Петра Мстиславца, заставки и инициалы взяты из виленских Евангелия и Псалтыря, а гравюра Василия Великого стилистически близка к виленским гравюрам Мстиславца [20, с. 109].

Оттиски с клише Мстиславца имеются также в «Маргарите» — сборнике «слов» Иоанна Златоуста, вышедшем в 1595 г. Выпуск книг византийских богословов предназначался не для литургического употребления, а

для домашнего чтения.

Провозглашение в 1596 г. Брестской церковной унии поставило перед острожской типографией новые задачи. Уже в декабре 1596 г. Ю. Рогатинец писал из Острога Львовскому братству о просьбе князя К. Острожского «абы позычити письма и грецкого и славянского для выдрукованя того синоду Берестейського, што наиборзей может быти» [17, с. 114]. В 1597 г. протокольное описание православного собора, осудившего собор сторонников унии, было напечатано на польском языке под названием «Ekthesis». Важная роль в подготовке книги к печати принадлежала острожскому превитеру Игнатию — старшему среди писарей Брестского собора. Эти документы разоблачали тенденциозную трактовку двух соборов в книге П. Скарги «Synod brzeski: jero onrona» (Краков, 1597). Наиболее основательно книга «Скарги», была подвергнута критике в «Апокризисе» Христофора (Мартына Броневского), напечатанном на польском языке в 1597 или 1598 г., а в украинском переводе издана в Острожской типографии (ок. 1598 г.).

В книге опубликован ряд документов о подготовке унии, и на их основании показано, что заключенная кучкой епископов-ренегатов, уния не только враждебна интересам украинского и белорусского народов, но и чревата пагубными последствиями для польского государства. Переводчиком «Апокризиса», судя по стилю, был именовавший себя «клириком острожским» богослов, который подготовил в 1598 г. ответ на письмо Игнатия Понтия к К.Острожскому («Отпис на Лист...»). «Отпис» ярко характеризировал пагубные результаты насильственного насаждения унии.

Борьбе с униатской пропагандой была посвящена и вышедшая в 1598 г. «из друкарни острожское» новая «книжица» из 10 разделов: 8 посланий Мелетия Пигаса, послание К. К. Острожского и послание ему Ивана Вышенского.

Редактором-составителем «Книжицы в 10 разделах» 1598 г. мог быть Василий Сурежский, который ранее выпустил «Книжицу в 6 разделах». В конце того же 1598 г. Василий выпустил «Правило истинного живота...» (Псалтырь с воследованием); во вступительных статьях к книге он снова полемизирует с католиками, в частности по вопросу о «новоутворенном ... календарю». Всего из вышедших в 1598 г. в Остроге шести книг две учебные (букварь — «Книжка словенская рекома грамматика» и Часослов), остальные четыре в той или иной степени посвящены полемике с католическими богословами, критике насильственного насаждения унии.

После подъема издательской деятельности острожского кружка в 1598–1599 гг. в работе типографии — новый перерыв. Наступила реакция, усилились гонения на активных противников унии (их жертвой стал, в частности, Никифор Парасхес, умерший в заключении в Мальборкской крепости). Теперь перевес получили деятели умеренного крыла. Печатная полемика на время заглохла, ряд полемических произведений остался в рукописи. Не была напечатана «Книжка» святого преподобного Ивана Вышинского, в которую он включил 10 произведений, предпослав им три вступительных статьи и оглавление. «Книжка» готовилась к печати в Острожской типографии, деятельность которой Иван Вышинский знал и одобрял.

Из книг Острожской типографии на переломе XVI–XVII вв. сохранился только Часослов 1602 г., напечатанный «учения ради отрочат». Вскоре после выхода этой книги типография была переведена в Дерманский монастырь. Грамотой 1602 г. монастырь был передан Острожским под «общее житие ченцам», с тем, чтобы принимались в него «способнейшие до науки» для обучения «письма словенского, греческого и латинского». Этот акт должен был оградить монастырь и переведенную туда типографию от репрессий патрыно-католиков. Тогда же в Дермань переехали также видные церковно-про-

светительские деятели: Исакий Бориславович (впоследствии, епископ Луцкий и Острожский), Иов Княгинецкий, переводчик Киприан [24, с. 16].

В дерманской типографии выходит в 1604 г. «Лемент дому княжат Острожских» по случаю смерти младшего сына К. К. Острожского Александра. По-видимому, автором был Д. Наливайко, руководивший издательским делом в Дермани. Именно он написал послесловие дерманского Октоиха 1604 г., в котором также говорится о смерти князя Александра. В редактировании Октоиха принимали участие Исакий Бориславович, знавший греческий язык, и Иов Княгинецкий.

Последнее известное дерманское издание вышло 6 февраля 1605 г. – «Лист Мелетия... до Ипатия Потья... о отступленьи его», написанный в Египте в 1599 г. и переведенный на украинский язык Иовом Борецким, будущим митрополитом Киевским. Около 1605 г. типография была возвращена в Острог, а Бориснович и Княгинецкий уехали из Дермани.

Традиции Ивана Федорова продолжали и развивали типографии братств, в первую очередь Львовского и Виленского. Именно те украинские горожане, которые впоследствии организовали братство, поддерживали связи с Федоровым, а после его смерти приложили все усилия, чтобы пустить в ход Федоровскую типографию. Львовская братская типография действовала с 1591 г. до упразднения братства 1787 г. Кроме богослужебных книг, братство опубликовало грамматику греческого и церковнославянского языка, ряд стихов и драматических произведений. Типография Львовского братства длительное время являлась настоящей школой мастерства для целой плеяды работников печатного дела. Уже в первых изданиях братство были попытки применить (правда, только в заглавиях и прописных буквах в тексте), упрощенный шрифт значительно подобнее современным украинскому и русскому шрифтам, чем «гражданка» периода Петра I.

Этот шрифт считают одним из источников позднейших «гражданских шрифтов».

Интересным явлением в культурной жизни Украины были странствующие типографии: Кирилла Транквиллиона Ставровецкого, Павла Домжива, Люткевича-Телянцы и др.

Высокого уровня достигло в XVII — начале XVIII вв. оформление киевских изданий, в котором соединились народные традиции и общеевропейские стилистические черты эпохи развитого барокко. Особенно богаты киевские книги на мастерски выполненные сюжетные гравюры, вмонтированные в текст.

Интересными являются и достижения типографий, действовавших во второй половине XVII в. в Новограде Сиверском и Чернигове. Так, в Черниговской типографии печатались труды таких писателей как Баранович, Галятовский, Туптало (Святителя Димитрия Ростовского), Иван Всянгиновский и др. Применялись разнообразные шрифты, впервые для иллюстрации книг была применена чеканка на меди.

В целом, до конца XVIII века книжная продукция типографий Украины сохраняет ряд элементов оформления, присутствующих еще в изданиях Ивана Федорова.

Таким образом, посеянные выдающимися первопечатниками зерна попали на хорошую почву. Их труд, как и труд продолжателей их дела, способствовал тому, что книгопечатание конца XVI — начала XVIII вв. стало одной из ярких страниц украинской духовной культуры, сыграло значительную роль в международных культурных связях.

Литература

1. *Исаевич Я.Д.* Першодрукар Іван Федоров і виникнення друкарства на Україні. Вид.2-е, переробл. і доповн. Львів, 1983.

2. *Ковальський М.П.* Джерела про початковий етап друкарства на Україні. Дніпропетровськ, 1972.

3. *Немировский Е.Л.* Острожские издания Ивана Федорова — выдающиеся памятники восточнославянской культуры. // Федоровские чтения 1984. М., 1985.

4. *Голенченко Г.Я.* Идеи и культурные связи восточнославянских народов в XVI — середине XVII века. Минск, 1989.

5. Поместный Собор Русской Православной Церкви. Троице-Сергиева Лавра, 6–9 июня 1988 г. Материалы. М., 1990.

6. Стоглав. СПб., 1863.

7. У истоков русского книгопечатания. (Исследования и материалы). К 375-летию со дня смерти Ивана Федорова, 1583–1958. Под редакцией М.Н. Тихомирова и др. М., 1959.

8. *Немировский Е.Л.* По следам первопечатника. М., 1983.

9. *Мельников А.С.* Острожская Библия и некоторые аспекты этнокультурного развития славянских народов в XVI в. // Федоровские чтения 1981. М., 1985.

10. *Немировский Е.Л.* Иван Федоров и его эпоха. М., 2007.

11. *Мицько І.З.* Острозька слов'яно-греко-латинська академія (1575-1636). К., 1990.

12. *Немировский Е.Л.* Иван Федоров в Белоруссии. М., 1979.

13. *Анушкин А.И.* Во славном месте Виленском. Очерк из истории книгопечатания. М., 1962.

14. *Запаско Я.П.* Мистецька спадщина Івана Федорова. Львів, 1974.

15. *Немировский Е.Л.* Иван Федоров и его эпоха. М., 2007.

16. *Максименко. Ф.П.* Кириличні стародруки українських друкарень, що зберігаються у львівських збірках (1574-1880). Львів, 1975.

17. Першодрукар Іван Федоров і його послідовники на Україні (XVI — перша половина XVII ст.). Зб. Документів /Упор. Я. Ісаєвич та ін. К., 1975.

18. *Немировський. Е.Л.* Начало книгопечатания на Украине: Иван Федоров. М., 1974.

19. *Копреева. Т.Н.* Иван Федоров, Острожская Библия и новгородский кружок книжников конца XV в. // Федоровские чтения 1981.- М., 1985.

20. *Зернова А. С.* Первопечатник Петр Тимофеев Мстиславец. М., 1964.

21. *Запаско. Я.П.* Мистецька спадщина Івана Федорова. Львів, 1974.

22. *Зернова. А.С.* Начало книгопечатания в Москве и на Украине. М., 1947.

23. *Анушкин А. Н.* На заре книгопечатание в Литве. Вильнюс, 1970.

24. *Исаевич. Я.Д.* Преемники первопечатника. М., 1981.

Примечания

¹ Впоследствии были опубликованы репродукции памятника: *Ivan Fedorov's Primer*, 1955; Граматика Івана Федорова. К., 1964; Иван Федоров [Азбука]. М., 1974; Буквар Івана Федорова. К., 1975. Титульного листа книга не имеет. На личность печатника и место издания указывает издательская марка в нижней части последней страницы. Она состоит из расположенных вместе гербов города Львова и личного герба первопечатника, окаймленных одинаковыми прямоугольными рамками. На щите герба Івана Федорова размещены буквы І О АН, под гербом есть шрифтовая надпись: «выдруковано (то есть напечатано — Е.Н.) во Львове року 1574».

CONTENTS

Patriarch Kirill of Moscow and All Russia.
To Do the Work of God.....5
Address delivered by His Holiness Patriarch Kirill of Moscow and All Russia at the Moscow Diocesan Assembly on December 22, 2021, published with slight abridgements.

THEOLOGY

Metropolitan Hilarion of Volokolamsk.
Theology as Educational Resource.....29
Address delivered by Metropolitan Hilarion of Volokolamsk, chairman of the Moscow Patriarchate's Department for External Church Relations, at the 4th All-Russian Academic Conference on Theology in the Sphere of Science and Education: Tasks and Decisions, held in Moscow in 2020.

Krasilnikov Mikhail, priest, MA student of the Moscow Theological Academy, cleric of the Church of the Kazan Icon of the Mother of God in the town of Gryazi, Lipetsk Diocese.
Ecclesiology of Unity in the Early Church as a Response to the Secular World.....40
The article focuses on the meaning of unity and its sources in ecclesiology. As the author of the paper notes, it is the integrity of the Ecumenical Church that presents a response to the present-day secular world confronted with a colossal division within its societies. However, nowadays Orthodox Christians are also facing a threat of schism, caused by the unlawful actions of Patriarch Bartholomew (Archondonis) and his associates. Addressing this problem, the author strives to direct the reader's attention to the original ecclesiology of unity, emphasizing the role of Jerusalem in it.
Keywords: ecclesiology, unity, Ecumenical Church, Local Churches, The Apostolic Council, Jerusalem, conciliarity, Patriarchate of Constantinople, schismatics.

Yershov Vladislav, Bachelor's in Theology, Master's in Government and Municipal Administration, cenobite of the Sretensky Stavropegic Monastery in Moscow.
Evil in the Context of Christian Tradition: Anthropological Aspect.....58
Based on the Orthodox anthropology, the author gives consideration to the following question – where does evil in a human being spring from and how is it compatible with human goodness? The emergence and existence of evil in a human being is at variance with the fact

that in its spiritual core the human personality has been linked with God from the very beginning, in the act of creation, and the criterion used to discern good and evil is how human deeds accord with the will of God. Living in accordance with the will of God is the highest form of goodness, and all the events, energies and actions that help people to live in compliance with the Divine Providence are good. Evil is something that was not supposed to exist, was not a part of the Divine plan of creation, and its evident forms, namely, destruction, disorder, extermination and death, are antithetical to goodness. While having no substantiality, evil is ontological – the life of a person, in whom evil has taken roots, was granted by God, but defiled by the Fall. Therefore, such person is still able to preserve his/her divine dignity and fulfil the major purpose of Christian life – deification.

Keywords: Christian anthropology, good and evil, the image of God in man, the Fall, deification, freedom of will, resistance to evil.

Tolstov Dionisy, archpriest, Candidate of Theology.

On Deliverance from Original Sin in Sacrament of Holy Baptism.....69

By referring to the Tradition of the Church, the author substantiates the truth about the deliverance from the original sin in the Sacrament of Baptism, arguing for the interchangeability of the Western term “original sin” and the Eastern one, “inheritance of the Old Adam.” Special focus is made on one of the prayers from the Euchologion containing the Sacrament of Baptism, which speaks of the resurrection to new life. The paper gives answers to the following modern-day burning questions: 1. How is the original sin passed down from the baptised parents to children? 2. Why do the baptised die as well as the unbaptised? For, if the cause is eliminated, so should be its after-effects. Earnest endeavour is required of believers, who should look at everything not through the lens of obviousness, but through the eyes of faith. The conclusion is that in the Sacrament of Baptism every baptised person reverts to the state of Adam.

Keywords: original sin, inheritance of the Old Adam, Sacrament of Baptism, deliverance, test of obviousness, salvation, soteriology, renewal of the fallen Adam.

Trifon (Mikhailovsky), hegumen, Postgraduate student of the Moscow Theological Academy.

Impact of Worldview Ideas on Results of Research into Religious and Philosophical Foundations of Chinese Psychophysical Practices.....79

The spreading of traditional schools of oriental martial arts and related psychophysical Qigong practices is a topic of considerable

importance, as is noted in the article that gives an overview, the first in the Russian sect studies, of the literature and research papers on the Chinese martial arts. The article shows how worldview ideas expressed by the authors of the aforementioned writings affected the results of their research into religious and philosophical foundations of the Chinese psychophysical spiritual practices. It also demonstrates the differences between the Orthodox outlook and the Eastern occultism as applied to these practices. The article highlights some aspects of the Orthodox critical view of these practices' religious and philosophical foundations, based on the idea that perfect mastery of the Chinese martial arts allows a person to come into contact with the world of fallen spirits, as well as to learn (on his/her own or with the help of these spirits) to manipulate various subtle created energies. At the same time, the action of the uncreated Divine energies remains unattainable for such people, since repentance before the Creator or related virtue of humility are alien to them. Such people cannot become partakers of the redeeming Sacrifice of Christ and His glorious Resurrection and, therefore, are not able to attain the true immortality. As a result, external perfection (bodily strength, longevity, victory over enemies) prevails over spiritual virtues, making it impossible for such people to have genuinely sacrificial Christian love for their neighbours.

Keywords: traditional schools of Chinese martial arts, wushu, Chinese psychophysical practices, Qigong, qi energy, religious and philosophical foundations.

CHURCH HISTORY

Malyuta Yevgeny, Master's in Theology, professor of the Chair of Philology, Moscow Theological Academy.

“Negative” Miracles of St. Gregory of Tours with Reference to the Author’s Intention Behind *Libri Miraculorum* (as Illustrated by *De Gloria Martyrum* and *De Gloria Confessorum*).....113

The article provides an overview and classification of miracles of punishment in the writings of Gregory of Tours. The two books, *De Gloria Martyrum* and *De Gloria Confessorum*, used for the purpose of the research, are full of stories about posthumous miracles performed by the Gallic and other saints. Information about them was obtained by Gregory of Tours directly or from numerous manifold sources. As the author of the article concludes after analysing the nature of those miracles, Gregory of Tours deems it important to set them forth as an element of composition of the aforementioned

books in Libri Miraculorum corpus.

Keywords: Gregory of Tours, hagiography, Gaul, Middle Ages, miracles, holiness, collected works.

Nikolsky Evgeny, Doctor of Letters, D.Litt., Dr. hab., Professor, Department of Russian Studies of the Institute of Applied Linguistics, University of Warsaw.

Work of First Printer Ivan Fedorov: Formation of Typographical Art and Spiritual and Educational Ministry.....137

The article examines the legacy of the first Russian printer, deacon Ivan Fedorov. Paying tribute to that remarkable educator and typographer, the author of the paper gives an overview of the most significant milestones in his work which fostered the development of the spiritual culture of the three East Slavic peoples. The author studies the contribution Ivan Fedorov made to the treasury of the world book printing, as well as artistic and ideological value of his heritage and his influence on the development of the spiritual culture of the Slavic peoples. The paper also focuses on the collaborative work between Fedorov and another first printer, Peter Mstislavets. Emphasized in the article is the enormous importance that Ivan Fedorov's activities had for the East Slavs.

Keywords: book printing, old printed books, educational ministry, pan-Slavism, Ivan Fedorov, era of Metropolitan Macarius, Ivan the Terrible, Maximus the Greek, Ostrogski Princes, Grand Duchy of Lithuania, Ostrog Bible, University of Krakow, Lviv Brotherhood.

Формат 60x90/16.
Отпечатано в цифровой типографии ООО «Буки Веди»
на оборудовании Konica Minolta
119049, г. Москва, Ленинский проспект, д.4, стр. 1 А
Тел.: + 7 495 926 63 96, e-mail: Info@bukivedi.com
www.bukivedi.com