



# ТЕОЛОГИЧЕСКИЙ ВЕСТНИК

СМОЛЕНСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ  
ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

*Ежегодный научный журнал*

*Основан в 2015 году*

Смоленск 2019

ББК 86.37я5  
Т 33

Главный редактор митрополит Смоленский и Дорогобужский Исидор  
Редколлегия:  
игумен Тарасий (Ланге) (ответственный редактор)  
протоиерей Георгий Урбанович  
иеромонах Рафаил (Ивочкин)  
иерей Олег Ребизов  
иеромонах Лука (Лисовский)  
Т.А. Матаненкова  
А.М. Ильина  
Л.Н. Урбанович

Т 33 Теологический вестник Смоленской Православной Духовной Семинарии:  
ежегодный научный журнал. — №5. — Смоленск: Свиток, 2019. — 164 с.  
ISSN 2415-3591

ББК 86.37я5

*Журнал индексируется в базе данных  
«Российский индекс научного цитирования» (РИНЦ)*

*Журнал включен в Третий раздел Общецерковного перечня рецензируемых изданий,  
в которых должны публиковаться результаты исследований  
соискателей церковных ученых степеней доктора богословия,  
доктора церковной истории и кандидата богословия*

ISSN 2415-3591

© Смоленская Православная  
Духовная Семинария, 2019  
© Оформление. «Свиток», 2019

# СОДЕРЖАНИЕ

## ТЕОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

---

<b>ИЕРЕЙ ОЛЕГ РЕБИЗОВ (РЕБИЗОВ О.Г.)</b> Иерусалим в эпоху царя Соломона в контексте истории и культуры Древнего Ближнего Востока. . . . .	7
<b>КАЗАКОВ М.М.</b> Придел св. Елены в Храме Гроба Господня и письменная традиция. . . . .	17
<b>ИЕРЕЙ ВЛАДИСЛАВ БАГАН (БАГАН В.В.)</b> Учение о церковно-государственных отношениях в трудах святителя Филарета (Дроздова). . . . .	25
<b>ИЕРЕЙ СЕРГИЙ ПЫСК (ПЫСК С.П.)</b> Социальное служение белорусского православного духовенства на примере деятельности священнослужителей Минской епархии в первое десятилетие после Полоцкого церковного собора (1839). . . . .	36
<b>ПРОТОИЕРЕЙ ГЕОРГИЙ УРБАНОВИЧ (УРБАНОВИЧ Ю.Я.)</b> Изъятие церковных ценностей и обновленческое движение в Смоленской епархии. . . . .	43
<b>ИЕРЕЙ ИЛЬЯ БУРДУКОВ (БУРДУКОВ И.В.)</b> Развитие нормативно-правовой базы, регулирующей религиозную жизнь в СССР в 1953–1964 гг. . . . .	53
<b>ИГУМЕН ТАРАСИЙ (ЛАНГЕ) (ЛАНГЕ Ю.И.)</b> К вопросу о неизгладимом характере священства . . . . .	63
<b>ПРОТОИЕРЕЙ АНДРЕЙ МЕЛЬНИЧУК (МЕЛЬНИЧУК А.А.)</b> Лекционарий новозаветных чтений в истории богослужения Православной Церкви. . . . .	74

Величко А.М.	
Наказание в каноническом праве. . . . .	84
Иерей Роман Алексеевский (Алексеевский Р.А.)	
Покаянный настрой аскетических взглядов	
преподобного Порфирия Кавсокаливита. . . . .	109
Иерей Андрей Попов (Попов А.Н.)	
Роль труда в религиозной жизни человека и общества. . . . .	115

## Гуманитарные исследования

---

Елдин М.А.	
Византийские философско-теологические истоки	
предвозрождения и гуманизма . . . . .	128
Урбанович Л.Н.	
«Педагогика как любовь» — основа духовно-нравственного	
развития личности педагога и обучающихся. . . . .	137
Ильина А.М.	
Проблема формирования духовно-нравственных понятий	
у подрастающего поколения . . . . .	144
Сведения об авторах . . . . .	155
Информация. . . . .	158

# CONTENTS

## THEOLOGICAL RESEARCH STUDIES

---

- PRIEST OLEG REBIZOV (REBIZOV O.G.)**  
Jerusalem in the era of king Solomon in the context of the history  
and culture of the Ancient Middle East. . . . .7
- KAZAKOV M.M.**  
Chapel of Saint Helena at the Church of the Holy Sepulchre  
and Written Tradition. . . . .17
- PRIEST VLADISLAV BAGAN (BAGAN V.V.)**  
The doctrine of church-state relations in the writings of St. Philaret (Drozdov) . . .25
- PRIEST SERGEY PYSK (PYSK S.P.)**  
Social service of the Belarusian Orthodox clergy on the example  
of the activity of the clergy of the Minsk diocese in the first decade after  
the Polotsk Church Council (1839). . . . .36
- PROTOPRIEST GEORGE URBANOVICH (URBANOVICH YU. YA.)**  
The removal of church values and the renovation movement  
in the Smolensk diocese. . . . . 43
- PRIEST ILYA BURDUKOV (BURDUKOV I.V.)**  
The development of the legal framework governing religious life  
in the USSR in 1953–1964. . . . .53
- IGUMENOS TARASIOS (LANGE) (LANGE YU. I.)**  
On the indelible character of the priesthood. . . . .63
- PROTOPRIEST ANDREI MELNICHUK (MELNICHUK A.A.)**  
Lectionary of New Testament readings in the history of the Orthodox Church. . .74
- VELICHKO A.M.**  
Punishment in Canon Law. . . . .84

PRIEST ROMAN ALEKSEEVSKY (ALEKSEEVSKY R.A.)	
The repentant mood of the ascetic views of Rev. Porfiry Kavsohalivit . . . . .	109
PRIEST ANDREY POPOV (POPOV A.N.)	
The role of labor in the religious life of man and society. . . . .	115

## HUMANITIES

---

ELDIN M.A.	
Byzantine Philosophical and Theological Origins of Pre-birth and Humanism . . .	128
URBANOVICH L.N.	
«Pedagogy as love» – the basis of spiritual and moral development of the personality of a teacher and students . . . . .	137
ILYINA A.M.	
The problem of the formation of spiritual and moral concepts in the younger generation . . . . .	144
Information about the authors. . . . .	155
Information. . . . .	158

# ТЕОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

---

*Теологический вестник  
Смоленской Православной Духовной  
Семинарии. 2019. С. 7–16*

*УДК 25-249-254  
Иерей Олег Ребизов (Ребизов О.Г.)  
Смоленская Православная  
Духовная Семинария*

## ИЕРУСАЛИМ В ЭПОХУ ЦАРЯ СОЛОМОНА В КОНТЕКСТЕ ИСТОРИИ И КУЛЬТУРЫ ДРЕВНЕГО БЛИЖНЕГО ВОСТОКА

Ключевые слова: Соломон; Иерусалим; Тир; ханаанеи; мило; Сион; храм Соломона; царский акрополь.

В статье показана значимость изучения вопроса об истории Иерусалима в процессе реконструкции событий Ветхого Завета и исторических процессов восточного Средиземноморья на рубеже II–I тыс. до н.э. Определено влияние архитектурных традиций народов Древнего Ближнего Востока на постройки Иерусалима во времена правления царя Соломона. Показывается связь истории Ветхого Завета с археологическими объектами Иерусалима на рубеже II–I тыс. до н.э.

Статус города Иерусалима в X–IX вв. до н.э. является важным предметом обсуждения современных ученых. В то время как в прошлом археологическая оценка эпохи Единого царства, как правило, игнорировала проблемы, связанные с реконструкцией Иерусалима, ряд современных ученых использует археологию Святого города как главную причину для сомнений в реальности существования могущественного государства времен Давида и Соломона. Ряд исследователей утверждает, что Иерусалим либо еще не был заселен в X веке, либо определяет его как небольшое поселение, не соответствующее статусу столицы самого влиятельного тогда государства в Леванте. Действительно, археологические исследования Иерусалима не позволяют однозначно воссоздать там очень большой город до времен включения в его границы так называемого Западного холма в VIII веке до н.э. Площадь города Давида и Храмовой горы составляет около 12 га. с населением до десяти тысяч человек, а такое небольшое поселение вряд ли можно представить столицей большого государства, подробно описанного в Библии в III Книге Царств [11, с. 35].

Тем не менее, литературных и отчасти археологических свидетельств об истории и облике Иерусалима времен Соломона достаточно много. В Палестине во времена известного библейского царя Соломона (970–931 г. до н.э.) в области археологических находок фиксируются значительные изменения – израильская держава тогда становится активным участником многих событий древней истории, и потому мы имеем множество сведений об этом периоде. Активная строительная (3 Цар. 8:15–19) и торговая (3 Цар. 9:26–28; 10:28–29) деятельность Соломона, в том числе и в Иерусалиме, во многом основывалась на союзе с царем г. Тира Хирамом I (3 Цар. 9:10–14). Данный союз исследователи называют «хубур» – торговое товарищество, в результате чего жители Тира получили возможность использовать израильский порт Эцион-Гебер на Красном море для торговли с Офиром (Пунтом), страной, расположенной на территории современных Эритреи, Сомали и Эфиопии, откуда они привозили золото, драгоценные камни, диких животных и красное дерево. Соломон же подключался к западной торговле Тира, отправляя свои корабли в составе тирской флотилии в далекий Таршиш, находившийся в Испании, за золотом, серебром, слоновой костью, дикими животными и птицами [7, с. 162].

Ко времени царствования Давида и Соломона Тир превратился в крупный торговый центр, произошло это в силу следующих обстоятельств: в XIII–XII вв. до н.э. вторжения израильтян и филистимлян сократили территорию ханаанеев, которые все более концентрировались в Финикии; во время одного из набегов филистимлян был разрушен Сидон, жители которого и переселились в Тир. К северу от Финикии нашествием «народов моря» и землетрясением был уничтожен древний крупный торговый центр Леванта город Угарит (1190 г. до н.э.). Тир, который и до этого, вероятно, активно участвовал в западных связях Восточного Средиземноморского побережья, теперь стал главным центром западной торговли и западных путешествий. К тому же именно в этом городе после временного разрушения Сидона собралось особенно много населения, и это демографическое напряжение удалось снять выселением части людей за море. Это, вероятно, и послужило началом активной колонизационной деятельности Тира.

В результате первого этапа колонизации в разных местах Средиземного и Эгейского морей возникли тирские колонии. Золото и серебро, притекавшие в Тир из отдаленных районов Западного Средиземноморья и севера Эгеиды, обогатили этот город. Торговля с Западом в значительной степени обеспечивалась сохранившейся сетью факторий и колоний. Финикийские колонии существовали даже в Дельте Нила и Персидском заливе. Эти колонии стали частью тирской державы, выплачивая дань тирскому царю.

Подобный расцвет Финикии связывают с именем союзника Соломона тирского царя Хирама I (969–936 г. до н.э.). В двадцать лет он стал царем, создавал огромные постройки, осваивал Кипр. Им было начато построение Тартеса (возм. Фарсис [Таршиш]) в Испании, где добывались золото, серебро, медь и железо. Отсюда шли корабли в Британию за оловом и далее – за янтарем. Хирам был и великим строителем: восточную часть острова Тир он расширил, присыпав целую часть (в греческое



время носившую название Еврихора и служившую площадью для рынка и народных собраний). Раскопки действительно обнаружили в этой части города насыпной песок, в то время как древний Тир стоял на скале. Находившийся на особом островке храм Ваала Небесного царь соединил с городом, засыпав пролив; кроме того, Хирам пожертвовал в этот храм золотую колонну. Можно сказать, что Тир стал центром мировой торговли, в которой участвовал и царь Соломон (3 Цар. 10:22).

Ливанский кедр, часто упоминаемый в Библии (Иез. 17:3,22–24; 27:5, 31:3–18), а также и в других известных произведениях народов Древнего мира, был главным товаром, вывозимым из Финикии, в том числе и в Иерусалим. Его красноватая благовонная сердцевина тверда и очень долговечна. Важными побочными продуктами были смола и древесный клей, а также получаемое путем перегонки кедровое масло, используемое в культовых ритуалах народов Восточного Средиземноморья.

Кроме того, кедровую древесину активно использовали в строительных целях многие правители Древнего Ближнего Востока. Считалось, что значимые культовые центры и резиденции правителей достойны ценного кедрового дерева, именуемого часто в этой связи «деревом богов». Ливан был удостоен титула «лесные уголья» богов, поскольку только его кедровые рощи могли дать строевой лес соответствующего качества для «домов» божеств.

Кедр использовался и для строительства храма Соломона (2 Цар. 6:9). Доля кедровых лесоматериалов в храме была очень велика, например, кедровые бревна служили перекрытием для крыши, а каменные блоки изнутри были облицованы кедровой доской: «Все было покрыто кедром, камня не видно было» (3 Цар. 6:18). Этот храм можно было назвать с полным правом «кедровым домом» Яхве, Бога Израиля (2 Цар. 7:7). Только пол был сделан из кипарисовых брусьев, но и они были из Ливана.

Согласно Священному Писанию, эпоха Соломона была временем осуществления выдающейся строительной программы, в том числе и в Иерусалиме, что однозначно подтвердить находками археологов пока не представляется возможным. Небольшое число обнаруженных монументальных строений связано с современной плотной застройкой Старого города Иерусалима, наличием культовых сооружений на месте города Соломона и последующей строительной деятельностью римлян, византийцев и арабов на месте более ранних строений.

В эпоху царя Давида рост города происходил в основном в северном направлении и заключался в строительстве «милло», то есть в засыпке седловины, находившейся между юго-восточным холмом и Горой Сион. Вместе с тем данные работы носили, по-видимому, весьма ограниченный характер. Соломон продолжил начатое строительство. При нем седловина была засыпана до конца, а территория «милло» служила для возведения на ней величественных зданий в соответствии с царским проектом застройки Иерусалима [2, с. 46].

Исследователи считают, что Иерусалим в начале правления царя Соломона был небольшим городом площадью 4 – 5 га. и населением около 3000 чел., но в конце его правления его площадь уже составляла 12 га. с численностью горожан около 10000 чел. [11, с. 48].

Наиболее известное сооружение того периода в столичном городе Соломона — храм Иерусалимский. О храме Соломоновом мы можем говорить лишь на основании косвенных археологических данных в силу того обстоятельства, что от этого строения ничего не осталось. Кроме того, археологические раскопки в настоящий момент на месте расположения храма проводить невозможно. На данном месте с VIII в. н.э. расположены исламские культовые сооружения, связанные с именем Мухаммеда, основателя мусульманства [8, с. 76]. Вместе с тем, мы можем составить определенное представление о нем на основании исследований других культовых построек Сиро-Палестинского региона XV—IX вв. до н.э. Кроме того, мы имеем достаточно полное описание устройства храма в Иерусалиме в Ветхом Завете (3 Цар. 6—7 гл.). Располагался он на горе, находящейся выше города Давида, она стала именоваться с данного времени горой Циййон (Сион) [6, с. 198].

Вероятно, в плане храм представлял собой прямоугольное сооружение площадью примерно 25x50 метров — что было больше любого из известных на сегодняшний день ханаанских или финикийских святилищ. Высота Соломонова храма также была уникальной — 15 м. Стены составляли шесть метров в толщину, что напоминает мощные стены святилища в Шхеме Среднего бронзового века. Согласно описаниям, внутреннее пространство Храма имело трехчастную структуру: крытый портик (улам), святилище (хейхал) и Святая святых (давир). Вход в каждую из частей был расположен на центральной оси. Вероятно, сам храм стоял на подиуме и был окружен стеной, которая могла иметь защитную функцию. Кроме того, храм находился тогда на самой высокой точке Иерусалима, восточном отроге горы Сион, наглядно демонстрируя идею об управлении Богом Его народом [4, с. 22—23]. Отметим и тот факт, что данное культовое сооружение находилось внутри закрытого двора, сформированного стенами, вероятно, достаточно большой толщины, чтобы выдержать осаду противника. Некоторые ученые полагали, что стены более позднего храма Ирода частично располагались на месте более ранних стен храма Соломона [12, с. 112].

С каждой стороны храм окружали небольшие пристройки в три яруса, которые, возможно, служили царской сокровищницей или помещениями для хранения культовых принадлежностей. Никаких внутренних стен в храме не упоминается, возможно, разграничение было устроено с помощью занавесей или деревянных перегородок.

Храм Соломона, построенный, вероятно, финикийскими мастерами, повторял общие формы храмов, традиционные для ханаанской храмовой архитектуры того времени: трехчастная схема с расположением всех трех частей на одной оси. Подобная схема культовых сооружений утвердилась на Святой Земле еще в конце Среднего бронзового века и в период Патриархов стала основной для создания храмов в Эбле, Мегиддо, Шхеме и храма в Айн-Даре. Удержалась эта схема в культовых постройках финикийцев и карфагенян, а в Сирии просуществовала до VIII в. до н.э. (храм в Тель-Тайинате) [4, с. 23—24].

Заимствования из финикийской строительной традиции безусловны: к примеру, фланкировавшие вход в храм медные колонны Яхин и Воаз, не имевшие параллелей в скинии Моисеевой, часто являлись принадлежностью финикийско-ханаанских

культовых сооружений. В святилищах Тель-Тайината и Джибана колонны эти находятся в притворе, а у финикийцев, понимавших их как столбы Мелькарта (Геракла), — у входа (храм в Хацоре).

Храмы Леванта широко представляют и другие особенности храма Соломонова: орнаментальные решетки, пальметки, плоды, цветы и бордюры в виде инкрустаций, резьбы по дереву и кости и т.д. (3 Цар. 6:18–22).

В подтверждение того, что кладка храма Соломонова была также финикийской, говорит тот факт, что парадные каменные постройки, распространившиеся в Израиле лишь с этого времени, обычно следуют финикийской строительной практике (чередование продольного и поперечного положения длинных и узких каменных блоков). Еще одна особенность финикийской кладки — использование массивных блоков с выступающей центральной частью. Отметим, что в более позднее время при укреплении высоты в Дане для облицовки холма, в подражание Храму Соломонову, были использованы камни с незначительно выступающей центральной частью. Массивные блоки самих Соломоновых построек использовались позднейшими строителями: в Мегиддо при царе Ахаве (874 — 853 гг. до н.э.) и в Иерусалиме при сооружении Храмовой платформы царем Иродом I (37 — 4 гг. до н.э.).

Херувимы храма Соломонова имели широкое распространение в странах Древнего Ближнего Востока. Это были крылатые быки или львы с человеческими головами. Смысл их употребления во Святом святых объясняется частыми находками царских тронов: трон представлял собой сиденье, укрепленное между двумя Херувимами. Отражая эту традицию, авторы книг Ветхого Завета восседание на Херувимах воспринимают как свидетельство царской власти. То, что для них Бог Израилев виделся Царем, восседающим на Херувимах (т.е. на царском троне) (1 Цар. 4:4), объясняет, возможно, безбоязненность восприятия Соломоном и его окружением финикийских традиций для сооружения храма Единому Богу. При сохранении всех вышеприведенных особенностей важнейшим отличием храма Соломонова от финикийских святилищ было то, что в самом святом помещении, где ханаанский храм предполагал размещение фигуры божества либо его символа, находился трон, на котором восседал невидимый Царь Израилев, реальное присутствие Которого в Своем храме и на Своем престоле (троне) было общим убеждением ветхозаветной Церкви. В этом случае подножие ног Божиих, которому призывает поклоняться Псалмопевец, — ковчег завета. Подобное понимание Херувима («тельца») объясняет также и то, почему культ тельцов в Десятиколенном царстве не стал совершенно языческим, поклонение, по мнению многих исследователей, воздавалось не тельцу-херуву, а восседавшему на нем Единому Богу.

Раскопки разъяснили также, почему окна в храме Соломоновом были «глухие с откосами» (3 Цар. 6:4). Судя по сохранившимся финикийским параллелям, это были окна бойничного типа: широкие внутри помещения и узкие — снаружи.

Долгое время ученых смущал вопрос о том, как могли тяжелые каменные блоки Храма Соломонова, вытесанные заранее, фиксироваться так, что «ни молота, ни тес-

ла, ни всякого другого железного орудия не было слышно в храме при строении его» (3 Цар. 6:7). Ответ был найден, когда стала известна практика финикийских строителей, собиравших значительные сооружения из заранее заготовленных блоков, фиксировавшихся распорками из сухого дерева, потом разбухавшего от естественной влажности.

О том, как была устроена крыша храма Соломонова (ведь она не должна была протекать), говорят раскопки святилища в Бейт-Шеане: насыпали слой вулканического туфа, утрамбовывали глиной, а далее клали слой известковой глины, закатывавшейся каменным катком.

Отметим, что несоответствие в описании давира (Святого святых) в Третьей книге Царств (6:19–20) и в Книге пророка Иезекииля (41:3), считавшего, что давир отделялся от Храма трехметровой стеной, объясняется общей сиро-палестинской практикой отделения Святого святых каменной стеной.

Раскопки храмов в Араде и Бейт-Шеане объясняют и то, почему высота Святого святых на пять метров меньше, чем высота всего Храма: в Араде и Бейт-Шеане Святое святых находилось на возвышении, куда вели ступени.

Археологические раскопки показали и то, как из двенадцати камней складывался жертвенник. Жертвенники в Араде, Мегиддо, Дане и Вирсавии, увенчанные рогатыми венцами, состояли из трех рядов камней, и в каждом ряду было по четыре камня. Эти жертвенники примечательны тем, что камни жертвенников обработаны, но не железом, орудия из которого уже прочно вошли в быт израильтян, а с помощью бронзовых пил.

Находка этих жертвенников разрешила еще одно недоумение ученых: согласно тексту (2 Пар. 4:1), жертвенник в храме Соломоновом был не каменный, а медный или, по некоторым спискам, — бронзовый. Кроме того, что это не соответствует повелению о создании жертвенника из камня, совершенно непонятно, как такой жертвенник мог выдерживать огонь, круглосуточно на нем горевший (Лев. 6:12), ведь температура горения — около 1 000 °С: уже при 840 градусах медь размягчается, а при 1 010 градусах — плавится. Ответ заключается в том, что жертвенник Храма Соломонова, так же, как и жертвенники неканонических святилищ, скорее всего, был каменным, но, подобно им, был увенчан массивной бронзовой либо медной окантовкой «с рогами».

Большое значение в оформлении храмов той эпохи имел сад. Согласно многим мифологическим представлениям народов древности, после покорения первобытных вод при сотворении мира боги создавали роскошный и плодородный райский сад — всеобщий символ жизни и процветания. Например, шумерский бог Энки построил себе дом или храм в Эреду и посадил прекрасный сад, полный фруктовых деревьев и поющих птиц. Храмы часто отражали этот божественный сад в архитектуре, цветочных орнаментах или даже в настоящих садах в храмовых землях, увековечивавших тот самый первый сад и напоминавших верующим о власти богов над жизнью и плодородием.

Например, египетские храмы украшались изображениями роскошных садов. На стенах дворца царицы Хатшепсут (XV в. до н.э.) запечатлено множество экзотических деревьев, привезенных по ее приказу из других стран и посаженных в ее храмовом саду. Храм Соломона был щедро украшен цветочными мотивами (3 Цар 6:18, 29–33), да и светильник (менора) описан как дерево, со временем начавшее ассоциироваться с Древом жизни.

Известны и многие виды жертвенников курений, равно как и храмовая утварь, использовавшаяся для уборки угля и пепла с алтаря, а также множество типов умывальниц. Железные скребки из Тель-Дана в северном Израиле идентичны скребкам из храма Соломона, использовавшимся для курения благовоний и удаления пепла из алтаря.

Известна бронзовая чаша или умывальница с Кипра, использовавшаяся священниками для омовений; для более легкой перевозки воды к ней приделаны колеса. Она очень напоминает умывальницы во дворе храма Соломона.

Многие храмы того времени считались воплощением Космической или первоизданной горы (самой высокой или самой первой горы, поднявшейся из вод первобытного океана), связывавшей землю с небом и бывшей обителью богов. Храм Соломона, по аналогии с горой Синай, был еще известен как «святая гора» (Пс. 47:2) или «гора дома Господня» (Ис. 2:2), и верующие часто говорили о восхождении «на гору Господню» или о «святом месте Его» (Пс. 23:3).

Космическая или первоизданная гора — то, что символизировали ранние святилища, — понималась как географический центр земли. Известно, что храм Соломона стоял на подиуме — что вполне возможно является отражением идеи космической горы.

Тщательное топографическое исследование значительного участка к северу от Офела (включая так называемую Милло — искусственно засыпанную седловину между ним и Храмовой горой) позволило установить соотношение позиции Соломонова храма с последующими конструкциями (реконструкцией его в 516 г. до н.э. — по возвращении из Вавилонского пленения и далее — вплоть до перестройки в 19 г. до н.э. Иродом I). Некоторые заключения здесь гипотетичны, другие же дают должные метки для определения границ расширения Иерусалима при Соломоне — и прежде всего к северу — и места храма на этой территории. Исследователями подчеркивается, что строительство его потребовало создания больших террасных конструкций, это распространялось и на последующие постройки, платформы которых перекрывали Соломонову [5, с. 245].

Среди других построек Соломона в Иерусалиме наибольший интерес представляет дворец, детально подобно храму описанный в Библии (3 Цар. 7:1–2) и, вероятно, стоявший на платформе в этой новой части города — вне храмовой территории. К сожалению, этот район стал впоследствии местом активных каменных выработок, производившихся в различные периоды, начиная со времени Ирода Великого [10, с. 241].

Отметим, что постройка дворца была чрезвычайно важным делом, ибо если царь дворца не имел, то подлинность его власти могла ставиться под сомнение. Вот по-

чему Давид стал строить дворец практически сразу после завоевания Иерусалима. Строя новый, явно более роскошный, чем у отца, дворец и восседая в нем на троне, подобном трону божества, Соломон утверждал свое величие, свой авторитет, свое положение, более высокое, чем остальных смертных людей. Соломон, еврейский царь, становился в один ряд с другими монархами Древнего Востока [8, с.168].

Прямых археологических свидетельств, касающихся этого Соломонова дворца, нет, и все сведения о нем ограничиваются библейским повествованием и предположением, что более поздние царские дворцы правителей Северного царства в Самарии и Изрееле были построены по общему принципу. И в Самарии, и в Изрееле дворцы были устроены на вершине холма, с выравниванием возвышенных мест в виде подиума. В обоих местах подиум было прямоугольным и окружен стенами казематной конструкции (т.е. двойными). Большое количество почвы и мусора было сброшено для заполнения территории между стенами каземата, превращая соединение в подиум с горизонтальной поверхностью [12, с.113].

Согласно приведенному в Библии описанию, дворец представлял собой комплекс взаимосвязанных построек, свидетельствующий об освоении израильтянами достаточно сложных архитектурных форм и строительных приемов. Среди основных его построек отмечены: дом «из дерева Ливанского», по размерам близкий к храму (46х23х14 м) и стоявший «на четырех рядах кедровых столбов; и кедровые бревна положены были на столбах. И настлан был помост из кедра над бревнами на сорока пяти столбах, по пятнадцати в ряд. Оконных косяков было три ряда; и три ряда окон, окно против окна. И все двери и дверные косяки были четырехугольные, и окно против окна в три ряда» (3 Цар. 7:2–5). Это было самое большое здание дворцового комплекса в Иерусалиме X в. до н.э. Его потолок из кедровых балок поддерживали 45 колонн высотой 14 м., подражая гипостильному архитектурному стилю, широко распространенному на Древнем Ближнем Востоке [9, с. 240].

Кедровую отделку имел также притвор царского комплекса с престолом для суда, построенный, как и храм, при царе Соломоне (3 Цар. 7:7). Он имел размеры «25х15 м, и перед ним крыльцо, столбы и порог перед ними, и «еще притвор с престолом, с которого он (Соломон) судил, притвор для судилища сделал он, и покрыл все полы кедром». Позади притвора располагался второй двор. В общем плане комплекса выделяются входной портик, ведущий в тронный зал, за которым находились жилые покои, расположенные по сторонам открытого двора. В описании подчеркивается кладка стен из крупных обработанных («обрезанных пилой») камней. «В основание положены были камни дорогие, камни большие... и сверху дорогие камни, обтесанные по размеру, и кедр. Большой двор огорожен был кругом тремя рядами тесаных камней и одним рядом кедровых бревен...» (3 Цар 7:10–12). В дворцовый комплекс входил и специальный дворец со своим центральным двором и притвором, построенный для самой важной из жен царя – египтянки, дочери фараона. Исследователи предполагают, что данный дворец был выстроен по принципу «бет-хилани» [4, с. 26]. Бет хилани (bit hilani) – аккадское слово, известное по новоассирийским источни-

кам, где оно употреблялось для обозначения особого типа архитектурных сооружений. Из этих источников явствует, что ассирийские цари некоторые дворцы строили по образцу хеттских или северо-сирийских архитектурных сооружений. Так, ассирийский царь Синаххериб (705–681) выстроил «бет хилани» в Дур-Шаррукине. Это строение с широкими, но недлинными залами; войти в здание можно через крытую галерею с колоннами [1, с. 380].

В завершенном виде «бет хилани» известны в Сирии в IX–VII вв. до н.э. Это постройки в Телль-Халафе, Зинджирли, Сакче Гозу и Телль-Тайинате. В последнем поселении ученые обнаружили прямоугольную постройку (55 x 28 м), идентифицированную учеными как дворец с двумя длинными узкими помещениями, одно из которых имело портик с одной-тремя колоннами. Ступенчатый подъем на второй этаж располагался близ одной из сторон портика, в некоторых случаях для этого имеется угловое помещение. В главном зале находилось место очага. Лестничный подъем на второй этаж обычно встречается, но он был не во всех сооружениях. По сторонам прохода располагались башенные сооружения. Часто дверные проемы и передняя стена снаружи украшены пластическими изображениями животных, колонны опираются на скульптурные постаменты. Сооружения образуют, в отличие от хеттских и месопотамских дворцов, замкнутый комплекс [3, с. 1080–1081].

При подчеркнутом отсутствии археологических свидетельств относительно дворца приходится повторить сказанное уже в связи с описанием храма: весь археологический контекст ханаанских, филистимских, сирийских, финикийских памятников как Соломонова, так и более ранних периодов, позволяет определенным образом верифицировать библейское повествование. Как общие планы описанных сооружений, так и детали их интерьеров и убранства, строительные приемы, материалы и их обработка, орнаментальные мотивы находят значительное число соответствий в отмечавшихся уже памятниках – прежде всего в Тире и Сидоне в Финикии, Каркемише в Северной Сирии, Мегиддо (слой IV B), Гезере, Телль эль-Хеси (слой V), Асоре, Таанахе, Лахише в самой Палестине. И хотя лишь часть этих памятников может быть с уверенностью связана с царствованием Соломона, наличия их достаточно для заключения, что строительная деятельность его не ограничивалась Иерусалимом, хотя на него и приходилась львиная ее доля. О масштабах ее свидетельствует, помимо храма и дворцового комплекса, такое значительное мероприятие, как создание Милло – заполнения топографических помех в виде депрессий и впадин между городом Давида и Храмовой горой, строительство новых стен и, безусловно, ряда других крупных сооружений, оставшихся за пределами наших знаний.

### Литература

1. Гласснер Ж.Ж. Месопотамия: пер. с фран. М.: Вече, 2012. 448 с.: ил.
2. Иерусалим в веках: в 10 ч. Ч. 1. От иевусейского города к столице Израиля: пер. с ивр. Тель-Авив: Открытый университет, 1997. 188 с.
3. Литвинский Б.А. К генезису архитектурно-планировочных схем восточноиранского эллинизма // Древние цивилизации. От Египта до Китая. М.: Ладомир, 1997. С. 1077–1089.

4. Мазар А. Археология Библейской земли: в 2–х т. Т.2. Иерусалим: БИБЛИОТЕКА–АЛИЯ, 1996.
5. Мерперт Н. Я. Очерки археологии библейских стран. М.: ББИ, 2000. 333 с.
6. Тантлевский И.Р. История Израиля и Иудеи до разрушения Первого Храма. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2005. 402 с.
7. Циркин Ю.Б. История библейских стран. М.: ООО «Издательство Астрель»: ООО «Издательство АСТ»: ООО «Транзиткнига», 2003. 574 с.
8. Cahill J. M. Jerusalem at the Time of the United Monarchy: The Archaeological Evidence / ed. by Andrew G. Vaughn and Ann E. Killebrew. Leiden-Boston, 2003. P. 13 – 80.
9. Dictionary of Biblical Archaeology / Ed. D. Douglas. Michigan: Zondervan Publishing House, 1982. 516 p.
10. Kenyon K.M. Archeology in the Holy Land. 4 ed. New York: W. W. Norton, 1979.
11. Mazar A. Archaeology and the Biblical Narrative: The Case of the United Monarchy // One God – One Cult – One Nation. Archaeological and Biblical Perspectives, ed. by R.G. Kratz and H. Spieckermann in collab. with B. Corzilius and T. Pilger, BZAW 405, Berlin/New York, 2010. P. 29 – 58.
12. Ussishkin D. Solomon's Jerusalem: The Text and the Facts on the Ground // Jerusalem in Bible and archaeology. The First Temple Period / ed. by Andrew G. Vaughn and Ann E. Killebrew. Leiden-Boston, 2003. P. 103 – 115.

*Priest Oleg Rebizov (Rebizov O.G.)  
Smolensk Orthodox Theological Seminary*

## JERUSALEM IN THE ERA OF KING SOLOMON IN THE CONTEXT OF THE HISTORY AND CULTURE OF THE ANCIENT MIDDLE EAST

Key words: Solomon, Jerusalem; Tyre ,the range of the Canaanites, the citadel, Zion, Solomon's temple, the Royal Acropolis.

The article shows the importance of the study of the history of Jerusalem in the reconstruction process of the old Testament and historical processes in the Eastern Mediterranean at the turn of II–I Millennium BC, the influence of the architectural traditions of the peoples of the Ancient Middle East at the buildings of Jerusalem during the reign of king Solomon. The connection of the history of the Old Testament with the archaeological sites of Jerusalem at the turn of II – I thousand BC is shown.



## **ПРИДЕЛ СВ. ЕЛЕНЫ В ХРАМЕ ГРОБА ГОСПОДНЯ И ПИСЬМЕННАЯ ТРАДИЦИЯ**

Ключевые слова: Св. Константин и св. Елена; Храм Гроба Господня; св. Крест; паломничество; Евсевий Кесарийский; св. Кирилл Иерусалимский; св. Амвросий Медиоланский; церковные историки.

В статье описывается придел св. Елены в Храме Гроба Господня в Иерусалиме и анализируется письменная традиция относительно обретения св. Креста. Источники сохранили три различные версии предания об этом событии, и все они датируются концом IV – серединой V в. Впервые о факте обретения Креста св. Еленой говорит св. Амвросий Медиоланский в 395 г. и спустя несколько лет данные об этом включают в свои произведения церковные историки. Окончательно традиция об обретении Креста Господня сформировалась к середине V в. и была зафиксирована новым поколением церковных историков – Сократом, Созоменом и Феодоритом.

Храм Гроба Господня в Иерусалиме является, пожалуй, самой значимой святыней христианского мира, ибо он стоит на том месте, где, согласно Священному Писанию, был распят, погребён, а затем воскрес Иисус Христос. Это место почитали первые христиане, память о нем сохранили после разрушения города императором Титом в 70 г., несмотря на то, что язычники выстроили там храм Венеры (Афродиты).

После легализации христианства туда примерно в 326–328 гг. [26, р. 68–69]<sup>1</sup> отправилась мать императора Константина Елена с целью посетить места земной жизни Спасителя и найти Его священные реликвии. По сути, именно с этой паломнической поездки и начинается новый период в истории Святой земли. С этой поездкой связано обретение Креста Господня и строительство на этом месте базилики, которая уже в античное время превратилась в красивый храмовый комплекс. Позднее эта красота едва не оказалась утраченной: сначала персы в VII в., а затем арабы в XI в. нанесли существенный урон храму, что стало одним из поводов для агитации в Ев-

<sup>1</sup> Точная датировка путешествия Елены на Восток вызывает разногласия: в 326 г. она находилась в Риме в связи с трагическими событиями в семье императора Константина, а датой её смерти обычно считают время около 330 г. и местом – Никомедию, после чего её останки были перенесены, по словам Евсевия, «в царственный город» [6, III 47], под которым понимают либо Рим, либо Константинополь [2, с. 293–294].

ропе к началу Крестовых походов. Однако уже к середине XI столетия при помощи Византии храм был восстановлен во всем великолепии: он стал представлять собой огромное здание, вмещавшее 8000 человек, богато украшенное разноцветным мрамором и мозаичными изображениями [14, с. 99].

Если идти по галерее позади алтарной апсиды Кафоликона, то между престолом Тернового Венца и Разделения Риз можно увидеть уходящую вниз крутую лестницу, 29 ступеней которой ведут в подземную церковь св. равноапостольной Елены, которая расположена на нижнем уровне храма Гроба Господня. Первоначально это небольшое пространство (20x13 м) являлось криптой базилики периода императора Константина, которая была разрушена персами или арабами.

Когда крестоносцы стали исследовать руины, где, как они полагали, был обретен Истинный Крест, они обнаружили фундамент римского храма времен Адриана, что и послужило логическим основанием в свете имеющихся тогда письменных сведений для превращения этого пространства в церковь, посвященную св. Елене. Интерьер её довольно скромен в память о простоте самой св. Елены. Купол, который выходит на поверхность земли для естественного освещения через его окна подземной церкви, поддерживается древними монолитными колоннами. Церковь имеет два престола: северный алтарь посвящен св. Димасу, Благоразумному разбойнику; главный, центральный – св. Елене и её современнику св. Григорию Просветителю, который, согласно армянскому преданию, после долгого молитвенного подвига пришел поклониться Гробу Господню и был удостоен схождения Благодатного Огня [16]. В настоящее время церковь св. Елены принадлежит армянской апостольской церкви, и, соответственно, пол её украшен мозаикой, рассказывающей об истории Армении, её памятниках и храмах.

Из часовни Святой Елены 13 железных ступеней ведут вниз, к капелле Обретенного Креста, которая принадлежит римо-католикам (совместно с православными греками). На стенах можно увидеть множество вырезанных крестов, оставленных крестоносцами и паломниками. Подземелье это находится на месте бывшей ложины (оврага) около Голгофы, именуемой Юдолью мертвых, куда после распятия римляне сбрасывали тела и кресты. В капелле находится алтарь, за ним возвышается современный монумент Елены с крестом, который символизирует её жизненную миссию, а справа от алтаря располагается мраморная плита, вделанная в пол и огороженная железной изгородью, условно обозначающая место обретения Креста. На плите изображен белый 8-конечный православный крест на черном фоне, здесь же первое время хранился сам Крест (теперь он разделен на части, большая из которых находится в санктуарии Храма Гроба Господня). Вид сводов капеллы может свидетельствовать в пользу того, что эта пещера использовалась как каменоломня, возможно, и для строительства самого храма на разных этапах его существования и восстановления.

Во время реставрационных работ и раскопок в 1970-х гг. в храме Гроба Господня к востоку от церкви св. Елены была обнаружена пещера с рисунком римского ко-

рабля и двумя низкими стенами, которые поддерживали фундамент храма Адриана периода II в., и выше фрагмент стены базилики Константина IV в. [25, р. 56, 59]. Эти артефакты можно считать подтверждением локализации придела св. Елены.

Однако для полной исторической картины как самого этого места, так и многочисленных легенд и преданий, связанных с ним, необходимо обратиться к письменным источникам и выяснить, каким образом происходило формирование письменной традиции.

Сохранились три различные версии предания об обретении св. Креста [7, с. 160]<sup>1</sup>. Первая версия относит это событие не к IV, а к I в. и говорит о том, что Крест был найден Протоникой (или Петроникой), женой императора Клавдия (41–54 гг.), а впоследствии был скрыт и вновь найден уже в IV в. Еленой.

Вторая версия предания, возникшая в конце IV – начале V в., сообщает, что св. Елена пыталась узнать место пребывания Креста у иерусалимских иудеев, и в конце концов один престарелый еврей по имени Иуда, сначала не хотевший говорить, после угроз и истязаний указал место, на котором был построен храм Венеры. Св. Елена повелела разрушить храм и раскопать это место. Там были найдены 3 креста, и явить Крест Христов помогло чудо – воскрешение через прикосновение к Истинному Древу мертвеца, которого проносили мимо. Иуда же принял христианство с именем Кириак и стал епископом Иерусалима, а впоследствии священномучеником.

Согласно третьей версии, когда языческое святилище Афродиты (Венеры) было разрушено, обнаружили 3 креста, а также табличка с Креста Спасителя и гвозди. Для того чтобы узнать, какой из крестов и есть тот, на котором был распят Господь, иерусалимский епископ Макарий († 333) предложил приложить поочередно каждый из крестов к тяжелобольной женщине. Когда та исцелилась после прикосновения к одному из крестов, св. Крест был поднят епископом Макарием для всеобщего обозрения.<sup>2</sup>

Несмотря на то, что первая версия относит обретение Креста ближе всего по времени казни Христа, а также на то, что именно ей следуют наиболее авторитетные византийские историки (например, Феофан), в поздневизантийскую эпоху более распространенной стала третья версия; в частности, на ней основано проложное сказание, предназначенное для чтения на праздник Воздвижения согласно современным богослужебным книгам Православной Церкви.

Обратимся к письменным источникам.

Первая версия предания об обретении св. Креста возникла в Сирии в первой половине V в., и никаких намеков на жену императора Клавдия, которая нашла Крест,

<sup>1</sup> Существует также коптская версия данной легенды, которая приписывает обретение Креста императрице Евдокии, супруге императора Феодосия II, которая последние десятилетия своей жизни (441–460 гг.) провела в Иерусалиме. Однако эта версия не получила широкого распространения.

<sup>2</sup> Обе версии (вторая и третья) соединены в одну и подробно изложены в Сказании о воздвижении честного и животворящего Креста Господня, включенного в Жития Святых Димитрия Ростовского [5]. Именно это изложение служит основой описания этого события православными авторами.

в более ранних источниках не содержится. Мало того, из источников известно, что у этого императора было 4 жены: с первой он развелся еще в 26 г., со второй — в 31 г., с третьей — Мессалиной — он состоял в браке с 38 по 48 гг., и она меньше всего подходит для обретения Креста, так как само её имя стало нарицательным в описании развратных женщин. Отрицательным в истории предстает и образ 4-й жены императора — Агриппины. Видимо, слабо освещенный в источниках период безбрачной жизни будущего императора с 31 по 38 год (время наиболее близкое к распятию Христа) и послужил основанием для появления этой версии, которая существует только в сирийской и под её влиянием армянской литературе. Причем описание первого обретения Креста Протоникой носит явный отпечаток уже сложившейся к этому времени версии о св. Елене.

Вторая версия тоже возникла, по всей вероятности, в V веке, но законченный вид она приобрела в источнике «Золотая легенда»<sup>1</sup> — сочинении доминиканского монаха Иакова Ворагинского, которое представляло собой собрание христианских легенд и занимательных житий святых, и было написано на латинском языке около 1260 г. История об Иуде основана на сообщении Созомена о сведущем иудее, жившем на Востоке, и могла являться частью официальной легенды об обретении Креста, только в новом ракурсе, созданном уже Яковом Ворагинским. О привлечении местных жителей к поискам Креста писали также Руфин, Павлин Ноланский и Сульпиций Север.

Третья версия заслуживает большего доверия, и именно она приводится церковными историками конца IV — середины V в. Считается, что она, возможно, восходит к утраченной «Церковной истории» Геласия Кесарийского (IV в.).

Так как все три версии в конечном итоге сходятся на св. Елене, внимание исследователей в первую очередь обращается к сведениям о ней.

Наиболее близким к ней и к императору Константину автором был Евсевий Кесарийский (ок. 265—339/340). В его произведениях, посвященных Константину, действительно есть сведения о Елене, в частности, в «Житии Константина» [6, III, 41—47] он описывает добродетели матери императора, а в главах 42—43 повествует о паломнической поездке на восток. Удивительным кажется то, что, сообщая целый ряд подробностей, включая детальное описание того, как язычники устроили капище на месте «спасительной пещеры», как Константин повелел очистить его, как были проведены раскопки, а также основание на Святой Земле двух храмов (в Вифлееме и на горе Елеонской), автор умалчивает об обретении Креста и строительстве на этом месте базилики.

Объяснить молчание Евсевия по поводу столь важного события можно, пожалуй, только тем, что он, имея склонность неоднократно редактировать собственные труды, мог не успеть проверить полученные им сведения об обретении Креста или включить эти сведения в труд в виду того, что они были получены им по каким-то причинам слишком поздно, хотя базилика на месте обретения Креста была освяще-

<sup>1</sup> *Legenda Aurea*. Недавно появилось издание в переводе на русский язык [8].

на ок. 335 г., то есть еще при жизни Константина и за 5 лет до смерти самого Евсевия. Возможно также, что фрагмент об обретении Креста вошел в не дошедшую до нас редакцию текста. Вместе с тем, на основании отсутствия у Евсевия прямых указаний на обретение Креста Господня св. Еленой некоторые исследователи ставят под сомнение историчность этого факта [21].

Косвенным доказательством того, что Евсевий мог знать об обретении Креста, является перевод его «Хроники», выполненный блж. Иеронимом. Однако паломничество Елены происходило как раз в то время, с которого начинается продолжение Хроники Евсевия, выполненное уже самим переводчиком в конце 370-х – начале 380-х гг. Кроме того, латинская версия не является дословным переводом, в ней есть изменения и дополнения. В издании 1879 года на русском языке в «Хронике» под 321 годом после упоминания о Никейском соборе (явная ошибка в хронологии!) следует фраза: «Елена, мать Константина, вразумленная божественными видениями, обрела в Иерусалиме трблаженное древо креста, на котором вознесено было Спасение мира [9, с. 394]. Издатели не указывают, с какого текста был выполнен этот перевод, между тем, и в Латинской патрологии Минья [23, col. 495–496], и в современном переводе «Хроники» на английский язык [24] этот фрагмент отсутствует.

Другим косвенным доказательством можно считать описание обретения Креста св. Еленой у Руфина<sup>1</sup>, который мог осуществить свой перевод на латинский язык с не дошедшей до нас греческой версии «Церковной истории».

Первым письменным свидетельством об обретении Креста при Константине, хотя в нём и не упоминается св. Елена, является послание св. Кирилла Иерусалимского к императору Констанцию II по случаю знамения креста на небе в дни Святой Пятидесятницы, 7 мая 351 г. Святитель пишет: «Ибо при Боголюбезнейшем, и блаженной памяти Константине Отце Твоем, обретено в Иерусалиме Спасительное древо Креста: когда он, имея величайшую ревность к благочестию, чрез содействие Божественной благодати обрел сокровенные Святые места» [12].

К середине IV в., как свидетельствует тот же св. Кирилл Иерусалимский, частицы Истинного Древа уже стали объектом религиозного почитания и распространились по всему христианскому миру: «Да и вся вселенная имеет уже части древа крестного» [11]. В двух исследованных археологами разрушенных христианских храмах Северной Африки сохранились надписи от 359 и 371 гг., в которых упоминаются имевшиеся в тех храмах частицы Честного Креста [22, р. 331–353]. О том, что частицы Истинного Древа находились даже в наперсных мошевиках многих христиан, сообщают источники второй половины IV века. Так, святитель Григорий Нисский, описывая приготовления к похоронам св. Макрины, упоминает о железном кресте и перстне, которые, связанные между собой тонкой леской, всегда находились у сердца усопшей. Монахиня, внимательно рассмотревшая перстень, отметила, что «оправа перстня полая, и в нее вставлена частичка древа жизни!» [4, 30]. Св. Иоанн Златоуст, перечисляя орудия мучений древности, и упоминая среди них крест, задается вопро-

<sup>1</sup> См. ниже.

сом, в котором явно указывает на широкое распространение частиц Креста Господня в христианском мире: «Почему многие, как мужи, так и жены, получив малую частицу этого древа и обложив ее золотом, вешают на свою шею, как украшение, между тем как оно было некогда знаком осуждения и наказания?» [10, 10].

Впервые о факте обретения Креста именно св. Еленой говорит св. Амвросий Медиоланский в речи на смерть императора Феодосия (395 г.). Многочисленные произведения Амвросия свидетельствуют, что он никогда не пользовался непроверенными сведениями, и факты, сообщаемые им, историки обычно расценивают как достоверные. Медиоланский епископ сообщает, что мать Константина «поспешила в Иерусалим и вопрошала о месте страдания Христова. Блаженная Елена, прибыв в Иерусалим, начала посещать святые места и по вдохновению Духа искала древа крестного...» [1]. Затем он приводит её слова, в частности: «Мария как пресвятая носила Господа, а я буду искать крест Его; она показала рожденного, а я – воскресшего; через нее Бог явился между людьми, а я, к излечению грехов наших из развалин исторгну знамение Божественное» [1]. Далее он сообщает об обнаружении трех крестов и о том, что Истинный Крест Елена обнаружила по надписи Пилата. После этого Амвросий говорит об обретении гвоздей и о том, что Елена вставила один из них в диадему, другой – в узду, и отправила в дар своему сыну [1].

Спустя пять лет об обретении Креста Еленой пишет в своей «Хронике» историк Сульпиций Север. К сведениям Амвросия он добавляет факт строительства на том месте базилик, описывает чудеса на том месте, где в последний раз ступила нога Господа, упоминает о сопротивлении евреев и, наконец, приводит эпизод о воскрешении умершего после того, как его тело коснулось Креста Христова [19, с. 33–34].

В самом начале V в. – 402–403 гг. [13, с. 90] была написана Церковная история Руфина Аквилейского вместе с переводом на латинский язык Церковной истории Евсевия. Руфин характеризует в самых лучших выражениях св. Елену и описывает её паломничество в Иерусалим, начиная с поиска места распятия [15, I, 7]. Историк обращает внимание, что место это было отмечено «знаком небесным», после чего идет рассказ о том, как были найдены три креста и как епископ Макарий идентифицировал истинный Крест, приложив по очереди три креста к женщине, мучавшейся от недуга. Руфин также упоминает, что Елена послала Константину гвозди, которыми тело Господне было приколочено ко Кресту, и часть Спасительного Древа, а другую часть, «уложенную в серебряный футляр, оставила на месте; она и ныне, благоговейно почитаемая, служит для сохранения памяти» [15, I, 8].

Спустя полвека (около середины V столетия) были завершены Церковные истории Сократа Схоластика, Эрмия Созомена и Феодорита Киррского. Они содержат описание одних и тех же событий, хотя и различающиеся во многих деталях. Сократ [18, I, 17], Созомен [17, II, 1] и Феодорит [20, I, 18] почти дословно пересказывают Руфина. Но у Созомена приводится интересная ссылка на источник: «Это передали мы, как сами приняли – от мужей, которым упомянутое событие совершенно известно, и которые, сведения о нем получив по преемству от отцов к детям, по возмож-

ности описали их и оставили потомкам» [17, II, 1]. Из этого можно заключить, что относительно обретения Креста определённое время существовало устное предание.

Таким образом, можно считать, что письменная традиция об обретении Креста Господня св. Еленой стала формироваться примерно через полвека после самого события и приобрела окончательный вид к середине V в.

### Литература

1. Амвросий Медиоланский. Слово на смерть Феодосия Великого // Азбука веры. Православная библиотека: [сайт]. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Amvrosij\\_Mediolanskij/slovo-na-smert-feodosija-velikogo/](https://azbyka.ru/otechnik/Amvrosij_Mediolanskij/slovo-na-smert-feodosija-velikogo/) (дата обращения: 03.05.2019).
2. Белякова Е.В., Королёв А.А., Э. П. А. Елена // Православная энциклопедия. В 53 т. Т. 18. М.: Церковно-научный центр РПЦ «Православная энциклопедия», 2008. С. 293–297.
3. Воспоминание явления на небе Креста Господня в Иерусалиме // Православный календарь. Православие.Ru: [сайт]. URL: <https://days.pravoslavie.ru/Life/life1005.htm> (дата обращения: 06.08.2019).
4. Григорий Нисский. Послание о жизни преподобной Макрины // Азбука веры. Православная библиотека: [сайт]. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij\\_Nisskij/poslanie-o-zhizni-prepodobnoj-makriny/](https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Nisskij/poslanie-o-zhizni-prepodobnoj-makriny/) (дата обращения: 04.05.2019).
5. Димитрий Ростовский. Жития святых: Сказание о воздвижении честного и животворящего Креста Господня // Азбука веры. Православная библиотека: [сайт]. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Dmitrij\\_Rostovskij/zhitija-svjatykh/784](https://azbyka.ru/otechnik/Dmitrij_Rostovskij/zhitija-svjatykh/784) (дата обращения: 05.08.2019).
6. Евсевий Памфил. Жизнь блаженного василевса Константина. М.: Лабарум, 1998. 351 с.
7. Желтов Михаил, диак., Лукашевич А.А. Воздвижение Честного и Животворящего Креста Господня // Православная энциклопедия. В 53 т. Т. 9. М.: Церковно-научный центр РПЦ «Православная энциклопедия», 2005. С. 160–171.
8. Иаков Ворагинский. Золотая легенда. Жития святых / пер. Рохмистрова В.Г. СПб.: Пальмира, 2018.
9. Иероним Стридонский. Хроника блаж. Иеронима [частичный перевод] // Иероним Стридонский. Собр. соч. в 19 т. Ч. 5. (Кн. 8.). М., 1879. С. 345–408.
10. Иоанн Златоуст. Рассуждение против иудеев и язычников о том, что Иисус Христос есть истинный Бог // Азбука веры. Православная библиотека: [сайт]. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Ioann\\_Zlatoust/protiv\\_iudeev\\_i\\_jazychnikov/](https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/protiv_iudeev_i_jazychnikov/) (дата обращения: 11.05.2019).
11. Кирилл Иерусалимский. Огласительное поучение четвертое // Азбука веры. Православная библиотека: [сайт]. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Kirill\\_Ierusalimskij/oglasit/4](https://azbyka.ru/otechnik/Kirill_Ierusalimskij/oglasit/4) (дата обращения: 10.05.2019).
12. Кирилл Иерусалимский. Послание к Константию, благочестивейшему царю, о явившемся на небе светозарном знамении Креста, которое видимо было во Иерусалиме // Азбука веры. Православная библиотека: [сайт]. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Kirill\\_Ierusalimskij/poslanie\\_konstan/](https://azbyka.ru/otechnik/Kirill_Ierusalimskij/poslanie_konstan/) (дата обращения: 6.08.2019).
13. Кулькова Н.А. Руфин Аквилейский и его время // Вестник ПСТГУ. III: Филология. 2009. Вып. 4 (18). С. 76–93.
14. Лаврентьева Е.С. Восстановление храма Гроба Господня в XI веке // Манускрипт. № 6 (80), 2017, ч. 1. С. 98–102.
15. Руфин Аквилейский. Церковная история // Азбука веры. Православная библиотека: [сайт]. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Rufin\\_Akvilejskij/tserkovnaja-istorija/#0\\_8](https://azbyka.ru/otechnik/Rufin_Akvilejskij/tserkovnaja-istorija/#0_8) (дата обращения: 04.05.2019).

16. Саркисян Л. Благодатный огонь: что стоит за откровением армянского священника в Иерусалиме // Sputnik. Армения: [сайт]. URL: <https://ru.armeniasputnik.am/society/20180312/10874927/blagodatnyj-ogon-chto-stoit-za-otkroveniem-armyanskogo-svyashchennika-v-ierusalime.html> (дата обращения: 04.08.2019).

17. Созомен Эрмий. Церковная история // Азбука веры. Православная библиотека: [сайт]. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Ermij\\_Sozomen/tserkovnaja-istorija/2\\_1](https://azbyka.ru/otechnik/Ermij_Sozomen/tserkovnaja-istorija/2_1) (дата обращения: 04.05.2019).

18. Сократ Схоластик. Церковная история / пер. СПбДА под ред. И. В. Кривушина. М.: РОССПЭН, 1996. 368 с.

19. Сульпиций Север. Хроника Сульпиция Севера. Кн. II / Сульпиций Север. Соч. Пер. А. И. Донченко. М.: Росспэн, 1999. С. 108–128.

20. Феодорит Киррский. Церковная история. М.: Росспэн, 1993. 240 с.

21. Drijvers J. W. Helena Augusta: The Mother of Constantine the Great and the Legend of Her Finding of the True Cross. Leiden: Brill, 1992.

22. Duval Y. Loca sanctorum Africae: Le culte des martyrs en Afrique du IVe au VIIe siècle. Rome: Ecole Française de Rome, 1982. 2 vols. 818 p.

23. Eusebii Chronicorum. Interprete S. Hieronymo. Lib. II // Patrologiae Cursus Completus. Series Latina. Ed. J. P. Migne. Vol. 27. Paris, 1866. Col. 259–498.

24. Jerome, Chronicle (2005) // The Tertullian Project: [сайт]. URL: [http://www.tertullian.org/fathers/jerome\\_chronicle\\_03\\_part2.htm](http://www.tertullian.org/fathers/jerome_chronicle_03_part2.htm) (дата обращения: 14.05.2019).

25. Murphy-O'Connor J. The Holy Land. Oxford: University Press, 1998. P. 56, 59.

26. Norwich, John Julius. Byzantium: The Decline and Fall. New York: Knopf, 1996. 448 p.

*Kazakov M.M.  
Smolensk State University,  
Smolensk Orthodox Theological Seminary*

## CHAPEL OF SAINT HELENA AT THE CHURCH OF THE HOLY SEPULCHRE AND WRITTEN TRADITION

Keywords: Saint Constantine and Saint Helena; Church of the Holy Sepulchre; the True Cross; pilgrimage; Eusebius of Caesarea; St. Cyril of Jerusalem; St. Ambrose, Bishop of Milan; Church Historians.

The article describes the Chapel of Saint Helena at the Church of the Holy Sepulchre in Jerusalem and analyzes the written tradition regarding the finding of the True Cross. There are three different versions of the tradition about the event in the sources dating back from the end of the fourth century to the middle of the fifth century A.D. St. Ambrose, Bishop of Milan was the first one, who told in 395 A.D. about the fact of the finding of the True Cross by St. Helena. In several years, the Church historians included this information into their works. Finally, the tradition about the finding of the True Cross was formed by the middle of the fifth century A.D. and it was fixed by the new generation of the Church historians – Socrates, Sozomen and Theodoret.



## УЧЕНИЕ О ЦЕРКОВНО-ГОСУДАРСТВЕННЫХ ОТНОШЕНИЯХ В ТРУДАХ СВЯТИТЕЛЯ ФИЛАРЕТА (ДРОЗДОВА)

Ключевые слова: свят. Филарет (Дроздов); Церковь; государство; император; правительство.

В статье раскрываются основные положения учения выдающегося церковного деятеля XIX в. святителя Филарета (Дроздова) о церковно-государственных отношениях. Показывается значимость учения святителя Филарета о взаимоотношениях Церкви и государства для последующих поколений богословов и определяются его особенности в историческом контексте деятельности святителя.

Святитель Филарет Московский оставил в истории России настолько яркий и запоминающийся след, что известный историк И.К. Смолич даже позволяет себе называть период его пребывания на Московской митрополичьей кафедре<sup>1</sup>, то есть, года с 1826-го по 1867-й «филаретовской эпохой» [6, с. 217].

По словам одного из исследователей истории XIX в., святитель Филарет Московский наиболее четко сформулировал отношение Православной Церкви к государству в России, охарактеризовал религиозные пределы самодержавной власти и ее церковно-политическое значение [13, с. 8].

Учение святителя Филарета о взаимоотношениях Церкви и государства стало своего рода хрестоматийным, так как впоследствии его формулировки употреблялись отечественными богословами вплоть до начала XX века. Но, в то же время, следует уточнить, что, развивая теорию церковно-государственных отношений, Московский святитель, по сути, не ввел ничего принципиально нового. Он лишь обобщил то богословское наследие, которое существовало до него, и дал ему наиболее четкое и подходящее оформление. По словам В.В. Назаревского, учение святителя Филарета Московского о церковно-государственных отношениях «суть выражение исторически сложившихся государственных воззрений...православной иерархии, принимавшей живое участие во многовековом строении великого Русского Царства» [2, с. 33].

Рассуждая о церковно-государственных отношениях, святитель Московский Филарет опирается, прежде всего, на представление о богообразности и богоизбранности власти, а отсюда, естественно, выводит ее важность и неременность. В данном

---

<sup>1</sup> Здесь имеется в виду период служения святителя Филарета в сане митрополита, так как архиепископом Московским он был назначен еще ранее – в 1821-м году.

отношении показательны слова святителя: «О, если бы все цари земные довольно внимали своему небесному достоинству и к положенным на них чертам образа небесного верно присоединяли требуемые от них богоподобную правду и благодать, небесную недремленность, чистоту мысли, святость намерения и деятельности! О, если бы все народы довольно разумели небесное достоинство царя и устройство царства земного по образу небесному и постоянно себя ознаменовывали чертами того же образа, — благоговением и любовью к царю, смиренным послушанием его законам и повелениям и взаимным согласием и единомыслием и удаляли от себя все, чему нет образа на небесах, — превозношение, раздор, своеволие, своекорыстие и всякое зло мысли, намерения и действия! Все царства земные были бы достойным преддверием Царства Небесного» [10, с. 430]. Святитель Филарет Московский был твердо убежден в Божественном происхождении императорской власти, веря в то, что земное самодержавие — это ничто иное, как образ «небесного единоначалия» [10, с. 252].

Говоря о том, что власть происходит не иначе, как от Бога, святитель указывает на следующий процесс ее формирования в мире: «Итак, в семействе лежат семена всего, что потом раскрылось и возросло в великом семействе, которое называют государством. Там нужно искать и первого образа власти, и подчинения видимых ныне в обществе. Отец, который естественно имеет власть дать жизнь сыну и образовать его способности, есть первый властитель; сын, который ни способностей своих образовать, ни самой жизни сохранить не может без повиновения родителям и воспитателям, есть природно подвластный. Но как власть отца не сотворена самим отцом и не дарована ему сыном, а произошла вместе с человеком от Того, Кто сотворил человека, то открывается, что Он глубочайший источник и высочайшее начало первой, а, следовательно, всякой последующей между людьми власти в Боге» [10, с. 448]. Следовательно, о том, необходимо или нет повиноваться властям не может даже быть и речи: «Что повиноваться должно, надобно ли сие доказывать? Где есть общество человеческое, там необходимо есть власть, соединяющая людей в состав общества; ибо без власти можно вообразить только неустроенное множество людей, а не общество. Но власть действует в обществе и сохраняет оное посредством повиновения. Следовательно, повиновение необходимо соединено с существованием общества. Кто стал бы колебать или ослаблять повиновение, тот колебал бы или ослаблял бы основание общества» [9, с. 181].

Неприкосновенность начальствующих и властей, по мнению Московского архипастыря, является бесспорной истиной. В отличие от приобретенных в России популярности в середине позапрошлого века демократических (и даже более того — анархических) идей, церковная точка зрения, выраженная Преосвященным митрополитом Филаретом (Дроздовым), гласит следующее: «Правительство, не огражденное свято почитаемую ото всего народа неприкосновенностью, не может действовать ни всею полнотой силы, ни всею свободой ревности, потребной для устройства и охранения общественного блага и безопасности... Подвластные, которые не признают священной неприкосновенности владывствующих, надеждой своеволия побужда-

ются домогаться своеволия и преобладания, между ужасами безначалия и угнетения и не могут утвердить в себе послушной свободы, которая есть средоточие и душа жизни общественной». [2, с. 35–36].

Святая Церковь, по мысли Московского святителя, по отношению к государственной власти заявляет прямо: «Заповедь Господня не говорит: не восставайте противу предержавших властей. Ибо подвластные и сами могут понимать, что, разрушая власть, разрушают весь состав общества и следственно разрушают сами себя. Заповедь говорит: не прикасайтесь даже так, как прикасаются к чему-либо без усилия, без намерения, но легкомысленно, по неосторожности; ибо случается нередко, что в сем неприметно погрешают» [9, с. 136].

Но, в то же время, святитель признает, что зачастую у государства и Церкви методы обращения с обществом радикально отличаются друг от друга. Московский архипастырь отмечает: «При рассмотрении сего вопроса (то есть, вопроса взаимоотношений Церкви и государства – прим.авт.) прежде всего надобно иметь в виду, что Христос Спаситель созидал Церковь, а не государство. Силою внутреннего благодатного закона Он благоустраивает внутреннюю и внешнюю жизнь человеков. Государство при этом старается силою внешнего закона поставить в порядок и охранить в порядке частную жизнь человека и общественную жизнь государства» [2, с. 28]. Несколько далее святитель Филарет продолжает: «Государство не всегда может следовать высоким правилам христианства, а имеет свои правила, не становясь чрез то недостойным христианства. Например, христианство говорит: хотящему судиться с тобою и (посредством неправды в суде) ризу твою взять, отпусти ему и срачицу. Но государство не может сказать ограбленному: отдай грабителю и то, что еще не отнято у тебя. С таким правилом не могло бы устоять государство, в котором есть и добрые, и злые. Оно по необходимости говорит ограбленному: иди в суд; по суду грабитель (хитрый или наглый) должен возратить отнятое, и быть обличен и наказан» [Там же, с. 33].

Таким образом, святитель делает следующий вывод: «Итак, вопрос об употреблении или неупотреблении телесного наказания в государстве стоит в стороне от христианства. Если государство может отказаться от сего рода наказания, находя достаточными более кроткие роды ононого — христианство одобрит сию кротость. Если государство найдет неизбежным в некоторых случаях употреблять телесное наказание — христианство не осудит сей строгости, только бы наказание было справедливо и не чрезмерно» [Там же, 34].

В то же время, при более внимательном рассмотрении творчества святителя Филарета (Дроздова) мы можем найти у него несколько достаточно четких, взаимодополняющих определений государства, которые отражают фундаментальные принципы государственного бытия. Первое из них и, пожалуй, самое простое связано с идеей патриархальности: по мысли Московского святителя, государство, есть не что иное, как «великое семейство человеков» [4, с. 7]. Данное определение является свидетельством о естественном характере государства и указывает на семью, как

идеальную модель устройства государственного организма, которая наделяет государство первостепенными основами иерархии, порядка и взаимной помощи. Таким образом, семейная жизнь, по замечанию святителя Филарета, «в отношении к жизни государственной есть некоторым образом корень дерева» [11, с. 205], и залогом тому, что жизнь государства будет развиваться и выстраиваться в необходимом, правильном направлении, принося тем самым пользу и благо всему обществу, является правильная, православная семейная жизнь внутри самого государства. Подобную мысль святитель Филарет (Дроздов) аргументирует, прежде всего, тем, что основные «государственные» добродетели, такие, как уважение к старшим, любовь к Отечеству, честь, доблесть, преданность, послушание, повиновение могут развиваться только на правильно выстроенном фундаменте внутрисемейных отношений [11, с. 76].

Государство, по замечанию Московского архиепископа, это большой сложный организм, который состоит из меньших организмов – семей, почему члены семейств являются в то же время и членами «великого состава государственного» [11, с. 205]. Как любой сложный живой организм, государство нуждается в том, чтобы его члены были здоровы и неповреждены: чем больше здоровых членов семейство сможет предоставить государству, подчеркивает святитель Филарет, тем лучше для самого государства. И наоборот, падение нравственности в семьях, что выражается, в первую очередь, в склонности к роскоши и праздности, приводит семью только к разрушению и материальному истощению, что, по мнению митрополита Филарета, может привести к пагубным последствиям по отношению к самому государству, этого «семейства семейств», как в нравственном, так и в материальном отношении [10, с. 44]. В подтверждение сказанному святитель Филарет Московский приводит многочисленные примеры из Священного Писания как Ветхого, так и Нового Завета. Так, даже Господь наш Иисус Христос «находился в повиновении» (см.: Лк. 2: 51) у Своего названного отца – Иосифа – до времени выхода на общественное служение, чем показал важность внутрисемейных отношений, выстроенных на послушании, уважении и любви, пример особо важный для людей, потому что это пример Самого Законодателя, покоряющегося Своему собственному закону [10, с. 115].

Но, в то же время, при описании государства, святитель Филарет вовсе не ограничивается подобным, так сказать, «патриархальным» взглядом на него. В одном из своих сочинений Московский архиепископ определяет государство следующим образом: государство есть «союз свободных нравственных существ, соединившихся между собою с пожертвованием частью своей свободы для охранения и утверждения общими силами закона нравственности, который составляет необходимость их бытия» [4, с. 8]. Приведенная краткая, но вместе с тем и достаточно емкая формула содержит, таким образом, несколько существенных моментов: во-первых, святитель Филарет определяет государство как «союз»; во-вторых, он называет его членов «свободными», подразумевая не только внутреннюю, нравственную свободу, но и некоторую свободу внешнюю, дающую возможность осознанного пребывания в таком «союзе»; в-третьих, пожертвование частью личной свободы свидетельствует

о наличии некой верховной власти и естественной необходимости подчинения ей; в-четвертых, подчеркивается общность интересов членов государственного «союза», их единство; и, наконец, формулируется та основная задача, которую призвано выполнять государство — утверждение закона нравственности, что для святителя является неким высшим законом, освящающим жизнь самого государства и сообщающим единственно правильный вектор всей совокупности гражданских законов, являющимся, по сути, ни чем иным, как «примененными к особенным случаям истолкованиями сего нравственного закона, и оградами, поставленными против его нарушения» [4, с. 9].

В вопросе определения церковно-государственных отношений для святителя Филарета весьма важным фактором было само позиционирование земного государства относительно государства Небесного, Царства Божьего. Данный фактор интересовал церковных писателей практически с первых веков существования Церкви Христовой. Зачастую, в трудах ранних отцов Церкви мы можем увидеть несколько негативную окраску подобного соотношения, при котором государство земное, заботящееся, прежде всего, о временном, материальном благополучии своих граждан, противопоставляется Царству Небесному. Подобного взгляда, например, придерживался известный богослов, блаженный Августин Иппонийский. По его словам, государство есть «царство, колеблющееся на временной поверхности» [5, с. 53]. При этом блж. Августин описывает государство в категориях некоего «земного града», представляющего из себя общество грешников, конечной целью которого является исключительно этот временный мир. Не случайно символом града земного является Вавилон или Римская империя, которую блж. Августин называет вторым Вавилоном (XVIII, 22) [1, с. 254], а символом града небесного является Иерусалим, или земная Церковь. По этой причине государство, как явление непрочное и условное, неизбежно разделит судьбу всего земного.

Совершенно на иных началах в обсуждаемом вопросе стоял святитель Филарет Московский. В одном из своих трудов он говорит о государстве, как «некотором участке во всеобщем владычестве Вседержителя, отделенном по наружности, но невидимую властью сопряженном с единством всецелого» [4, с. 11]. Следовательно, как мы видим, для Московского архипастыря не существует какого-либо принципиального противопоставления двух «градов»: земного и Небесного, причем государство признается ничем иным, как частью единого целого замысла Божия. От государства, по мнению святителя Филарета, требуется только одно: строго соблюдать Божественный закон и жить согласно христианских добродетелей. И только в таком случае «земной град» не нарушит порядок «Божественного правления», но будет непрестанно пребывать под Божественным покровительством и получать все необходимое к своему развитию и сохранению. И даже в том случае, если государство забывает Бога, оно, таким образом, вовсе не становится автоматически неким «градом диавола», а всего лишь «возмутительной областью Божией державы», которую Господь благоволит оставить на некоторое время по Своему долготерпению либо в

ожидании его исправления и возвращения на путь Божий, либо же для дальнейшего превращения его в «орудие наказания» для других.

Данное представление исходит, прежде всего, из того, что Бог, по словам святителя Филарета (Дроздова), есть Творец и Промыслитель двух миров — материального и духовного, а потому судьбами отдельных исторических государств, как и всего тварного мира, управляет Божественный Промысел. При этом Небесное Царство гораздо важнее царства земного, что, к сожалению, не для всех и не всегда представляется столь явным и бесспорным. Подобное «неведение» объясняется двумя причинами: во-первых, непосредственное участие Бога в жизни созданного им мира трудно распознать в череде естественных процессов; во-вторых, человек не всегда замечает действие Божественного Промысла в своей жизни из-за дарованной ему Самим же Богом свободы. Последний фактор способствует тому, что за «шумом» человеческих дел бывает очень сложно расслышать действие Божественного Промысла. Бесспорно, что для святителя Филарета действие Промысла — это отнюдь не бесцельная череда происшествий: все, что происходит с человеческим обществом так или иначе направлено для его подготовки к гражданству Небесному.

В некоторых своих проповедях святитель Филарет прямо полемизирует со столь распространенными и вошедшими в его время в моду секулярными теориями, которые сам святитель называет не иначе, как «мудрованиями сынов века сего» [10, с. 269]. Данные теории, согласно мнению святителя Филарета, прежде всего, отвергают учение о Промысле, утверждая, что мир движется по своим собственным законам, так как Вселенная — это своего рода машина, изменить заданное направление которой не в состоянии никто. Однако, как справедливо замечает об этом Московский святитель, даже самый совершенный механизм, даже самая отлаженная машина со временем подвергается неисправностям, повреждению и в итоге — разрушению. А потому говорить о том, что Вселенная — это самостоятельный механизм и в то же время признавать возможность его положительного развития для святителя кажется абсурдным [10, с. 270].

Кроме того, построение принципов взаимоотношений Церкви и государства зависит еще и от тех общих начал, которые лежат в основе жизнедеятельности человеческих сообществ и в соответствии с которыми происходит устройство государственного организма. К таким началам следует отнести идею повиновения или подчинения, а также идею свободы. Идея повиновения в Священном Писании Нового Завета выражена следующими словами святого апостола Петра: «Итак, будьте покорны всякому человеческому начальству, для Господа: Царю ли, как верховной власти, правителям ли, как от него посылаемым для наказания преступников и для поощрения делающих добро» (1 Пет. 2:13–14). Основываясь на данном тексте, Московский святитель утверждает необходимость повиновения, как исключительно гражданской обязанности, которая применима в любых исторических условиях. Важность гражданского повиновения, кроме того, доказывается еще и тем, что в первые времена появления христианства власть была сосредоточена в руках импера-

торов-язычников, которые нередко под страхом пыток и смерти пытались склонить христиан к богоотступничеству, но при этом указанные правители безоговорочно считались «помазанниками Божиими», так как всякая власть, не смотря на личные качества ее представителей — от Бога.

По мнению митр. Филарета, в современную ему эпоху, когда власть стала христианской, повиновение ей тем более прилично для всякого гражданина, именующего себя православным, поскольку ее соблюдение обеспечивает любому обществу наличие порядка и безопасности, что является незыблемой основой самого общества.

Но, в то же время, повиновение христиан властям вовсе не отменяет принцип свободы, заложенный в человека Богом в самый момент его сотворения. Об этом же говорит и святой апостол Петр, указывая на важность не только повиновения властям, но и сохранения при этом свободы: «Будьте покорны всякому человеческому начальству... как свободные» (1 Пет. 2: 13,16). Таким образом, повиновение и свобода, как принципы человеческого существования в обществе, могут показаться на первый взгляд противоположными и несовместимыми, так как осуществляют свою деятельность в разных направлениях: свобода стремится к расширению человеческого влияния в социуме, а повиновение, наоборот, предполагает возможное его ограничение. Однако человек не смог воспользоваться дарованной ему свободой так, как это было бы полезно для него самого, но переступил тот предел, который был положен его свободе Самим Творцом. Святитель замечает: человечество, имеющее происхождение от единой пары Адама и Евы, в результате грехопадения подверглось некой «прирожденной заразе», которую оно унаследовало «от зараженного злоупотреблением свободой праотца» [10, с. 129]. Человек же, будучи поработен греху, освобождается, по слову святителя, только от добродетели, ибо «всякий, делающий грех, есть раб греха» (Ин. 8:34). А потому, если человеческое общество так или иначе попало во внутреннее, нравственное рабство греху, оно может стремиться только к расширению внешней свободы в ущерб закону и власти, призванных к ограничению такой свободы.

Относительно же подлинной христианской свободы святитель Филарет уточняет: христианская свобода есть «деятельная способность человека, не поработенного греху, не тяготимого осуждающею совестью, избирать лучшее при свете истины Божией, и приводить оное в действие при помощи благодатной силы Божией» [10, с. 131]. Основание для подобного определения Московский архипастырь видит, прежде всего, в словах Евангелия: «Если пребудете в Слове Моем, то вы истинно Мои ученики, и познаете истину, и истина сделает вас свободными» (Ин. 8:31,32). Поэтому вернуть подлинную духовную свободу, то есть, свободу от греха и власти дьявола, человеку может только «Тот, Кто даровал ее при сотворении» [10, с. 131]. Христианин всегда может осуществлять осознанный свободный нравственный выбор в пользу добродетели. Таким образом, данное понимание свободы не идет вразрез с представлением о необходимости повиновения, поскольку христианская свобода «сама того хочет, чего требует повиновение», будучи в полном смысле этого слова «послушной свободой» [9, с. 11].

Пытаясь подтвердить свою точку зрения на взаимоотношения церковной и государственной властей, святитель прибегает, прежде всего, к тексту Священного Писания. Так, в Новом Завете он обращает внимание на слова Христа, адресованные в ответ пытавшимся уловить Его фарисеям, о подати кесарю: «Отдайте кесарево кесарю, а Божие Богу» (Мф. 22:21). Данные слова Спасителя, по замечанию Ф. Курганова, свидетельствуют о том, что Сам Христос вполне разделял духовно-религиозные дела от гражданских [3, с. 65]. Святитель Филарет, толкуя вышеприведенные слова Господа, замечает, что область кесаря — это не что иное, как сфера действия гражданской власти, призванной заботиться о внешнем благосостоянии общества, в Божью же область входят полномочия власти духовной, ведающей делами религии и совести. При этом сам святитель пытается сблизить эти две сферы, уча о том, что «есть обязанности не только к Богу, но и к царю, причем, одни другим не противоречат, и те, и другие исполнять вместе можно и нужно» [10, с. 201].

Будучи строго уверенным в правильности принципа иерархической подчиненности земного Небесному, святитель Филарет видит в словах «Божие Богу» гораздо больше значения и авторитета, чем в словах «кесарево кесарю». Московский архипастырь утверждает: власть Господа значительно выше и обширнее власти кесаря, так как Богом даровано все, что мы видим и чего не видим: «Все Божие, по праву сотворения, по праву сохранения, по праву управления, ко благу всех творений Божиих» [10, с. 180]. А потому человек просто обязан воздать своему Творцу за все те дары, что получены нами от Него: Бог наградил человека умом, поэтому человек, в свою очередь, должен употребить его во благо Божие; Бог дал человеку свободную волю — ее также нужно обратить во благо для воздаяния чести Богу; Бог дал человеку чувства, поэтому человек призван направить и устроить их так, дабы явить свою любовь и преданность Богу. Но кроме «нематериальных» благ человек в достаточной мере обладает также и видимыми благами. По мысли святителя, земные, «внешние» блага посланы также Божественным Провидением, а потому их также необходимо возвращать Подателю всего Богу «через руки нищих». Поскольку же императорская власть — это также один из даров Божиих, значит за него точно так же необходимо воздать благодарность Богу, при этом принимая сей дар с благоговением, и сохраняя его, будучи «деятельно верноподданными» [10, с. 180–181]

Говоря о важности исполнения государственных обязанностей и послушании воле императора (или царя), святитель Филарет, в то же время, проводит четкие границы подобного послушания и указывает случаи, когда не только возможно, но и необходимо пренебречь государственными велениями. В Священном Писании Нового Завета, в частности, в книге Деяний Святых Апостолов есть слова, четко определяющие пределы исполнения гражданского долга: «должны повиноваться больше Богу, нежели человекам» (Деян. 5:29). В одной из своих проповедей святитель Филарет Московский приводит данные слова с пространным пояснением: как иерархия Православной Церкви, так и ее верные чада, вовсе не обязаны повиноваться государственной власти в том случае, если последняя принуждает людей признать то,



что «противно церковным правилам и совести Церкви». В подобных обстоятельствах православному христианину «лучше пострадать, нежели подчиниться такому принуждению, потому что «знающий Бога над тварю не может не знать, что обязанность служить и благоугождать Богу есть без сравнения выше и могущественнее всех обязанностей, относящихся к тварям» [9, с. 151].

Относительно же степени проявления Церковью своей свободы святитель Филарет высказывается по случаю дискуссии, сложившейся вокруг статуса Румынской Православной Церкви. Указанная Поместная Церковь оказалась в таких условиях, что ее существование должно было протекать в государстве, глава которого принадлежал к иному исповеданию. В своих рассуждениях Московский архипастырь приходит к следующему выводу: так как в законе прописано, что «решения генерального синода по предметам законодательным будут иметь силу окончательных законов только тогда, когда они будут утверждены и обнародованы исполнительной властью», в таком случае с характером «свободной Церкви было бы сообразнее ограничить сию статью законодательным решением синода по предметам, соприкасающимся к гражданскому ведомству, а по предметам определенно-церковным предоставить законодательным решениям синода полную силу, как скоро они состоялись в синоде» [7, с. 949]. Относительно же следующего пункта указанного устава о том, что «синодальные решения по предметам административным будут иметь силу только по утверждении княжеским указом», святитель рассуждает, что данное представление «также не соответствует идее свободной Церкви и не дает ей удобства охранять свое благоустройство неукоснительными мерами» [Там же]. Таким образом, святитель Филарет настаивает: государство должно «читать» Православную Церковь и уважать ее права и церковные правила. Государственная власть не может нарушить «единства и гармонии» с Церковью такими действиями, как издание закона, «противоборствующего Церкви и ее правилам», а также пренебрежением правил и постановлений Святых Апостолов и Вселенских и Поместных Соборов [Там же, с. 571].

Ради сохранения «обоюдной гармонии» с господствующей в государстве Церковью, правительству необходимо создавать такие законы, «которые бы устроили и поддерживали сию гармонию, охраняли и защищали Церковь» [Там же, с. 605]. Государство должно беспокоиться, прежде всего, о внешнем благе Церкви, оно обязано охранять господствующее в империи православное вероисповедание [Там же, с. 555] и, следовательно, предоставлять ему большие права и возможности по сравнению с другими, так сказать, «терпимыми» вероисповеданиями. Данная интуиция выражена в одной из церковных проповедей Московского архипастыря следующим образом: «Государство да воздаст Божия Богу, вместе с своим самодержцем, благоговей пред Вседержителем, соглашая свои законы с Его заповедями, споспешествуя Церкви охранением» [9, с. 151].

Православная Церковь, по убеждению Московского святителя, призвана осуществлять молитвенное попечение об империи, о ее успехах и благополучии. Одной из функций Церкви является освящение авторитета самого гражданского прави-

тельства, путем проповеди христианского учения о богоустановленности власти и необходимости повиновения ей. Церковь должна воспитывать образ мыслей и нравственность граждан таким образом, чтобы это способствовало только укреплению государства. Но, в то же время, Церковь должна направлять задачи и самого государства к высшим благим целям, поскольку в православном государстве в число церковной паствы необходимо должно входить и правящее сословие. Государство же, в свою очередь, путем согласования под влиянием Церкви своих собственных законов с Божественными заповедями, призвано нравственно вырасти до уровня Церкви, которая «воздаст Кесарева Кесареви, вознося молитвы за Царя и Государство, внушая своим чадам верность к Царю, Отечеству и законам, и укрепляя сию верность клятвою во имя Божие...и споспешествуя государству учением и молитвою» [Там же, с. 530].

По словам святителя Филарета, митрополита Московского, земное, материальное благополучие государства невозможно и немыслимо без определенного духовного уровня его граждан. Политическая и социальная стабильность империи, по слову святителя, может быть сформирована не иначе как на фундаменте истинной веры, а истинной верой может быть только Православие. Именно такие идеи мы можем наблюдать в проповеди на день торжества освобождения обителя Преподобного Сергия от нашествия врагов, произнесенной будущим Московским архипастырем в Троице-Сергиевой Лавре еще в 1806 году [8, с. 117–121]. Так, в контексте указанной проповеди, святитель Филарет утверждает следующее: «Религия в обществе есть пружина, по ослаблении коей все действия махины приходят час от часу в больший беспорядок. По ниспровержении сего оплота поток беззакония не находит никакой преграды и всюду разносит бедствия и опустошения» [9, с. 120]. Следовательно, без «благого ига веры», все возможные законы и правосудие не будут иметь внутренней силы, а потому рано или поздно обречены превратиться в ничто. Таким образом, мы видим, что, по мысли святителя Филарета (Дроздова), православная вера имеет одно очень существенное предназначение для государства: она совершает весьма важную миссию, а именно, готовит «будущих граждан царствия небесного», воспитывая добрых граждан царства земного, «потому что худой гражданин царства земного и для небесного царства не годен» [12, с. 472–473].

Именно таким образом святителю Филарету, митрополиту Московскому, представляется та идеальная гармония, которая может возникнуть в ходе взаимоотношений Православной Церкви и православного государства. И только такая форма церковно-государственных взаимоотношений показывает, что указанные, с одной стороны, разнородные союзы вовсе не враждебны друг другу, а наоборот, идейно связаны между собой той целью, которую возвещает Церковь на протяжении уже практически двух тысяч лет: приготовлением к унаследованию вечного Небесного гражданства в обителях Божиих. А потому практическая реализация данной идеи «гармонического единства» возможна лишь при том условии, что и Церковь, и государство будут взаимно и обоюдно уважать друг друга, и ни с одной из указанных сторон не будет происходить никаких посползновений или покушений на необходимую область свободы и авторитета друг друга.

### Литература

1. Августин, блж. Творения. В 4-х т. Т. 4. О Граде Божьем. СПб: Алетейя, 1998.
2. Государственное учение митрополита Филарета / сост. В. Назаревский. М., 1885.
3. Курганов Ф. Отношения между церковною и гражданскою властью в Византийской империи. Казань: Тип. ун-та, 1880.
4. Мнения, отзывы и письма Филарета, митрополита Московского и Коломенского, по разным вопросам за 1821–1867 гг., собранные и снабженные примечаниями Л. Бродским. М.: Синод. тип., 1905.
5. Родников Н. Учение Блаженного Августина о взаимных отношениях между государством и церковью. Казань: Тип. ун-та, 1897.
6. Смолич И.К. Русское Монашество: Возникновение. Развитие. Сущность (988 – 1917). М.: Церковно-научный центр «Православная Энциклопедия», 1997.
7. Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского по учебным и церковно-государственным вопросам / под ред. преосвященного Саввы, архиепископа Тверского и Кашинского. В 5-т. Т. 5. СПб.: Синод. тип., 1888.
8. Соч. Филарета, митрополита Московского и Коломенского: Слова и речи. В 5 т. Т. 1. М.: Тип. А.И. Мамонтова, 1873.
9. Соч. Филарета, митрополита Московского и Коломенского: Слова и речи. В 5 т. Т. 2. М.: Тип. А.И. Мамонтова, 1874.
10. Соч. Филарета, митрополита Московского и Коломенского: Слова и речи. В 5 т. Т. 3. М.: Тип. А.И. Мамонтова, 1877.
11. Соч. Филарета, митрополита Московского и Коломенского: Слова и речи. В 5 т. Т. 4. М.: Тип. А.И. Мамонтова, 1882.
12. Соч. Филарета, митрополита Московского и Коломенского: Слова и речи. В 5 т. Т. 5. М.: Тип. А.И. Мамонтова, 1885.
13. Федорук В.Н. Церковь и государство в России во второй четверти XIX века в свете мнений и отзывов духовных лиц николаевской эпохи // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. Т. 13. Вып. 1. 2012. С. 7–15.

*Priest Vladislav Bagan (Bagan V.V.)  
Smolensk Orthodox Theological Seminary*

## THE DOCTRINE OF CHURCH-STATE RELATIONS IN THE WRITINGS OF ST. PHILARET (DROZDOV)

Key words: St. Filaret (DrozdoV), Church, state, emperor, government.

The article reveals the main provisions of the doctrine of an outstanding church leader of the XIX century St. Filaret (DrozdoV) of church-state relations. The importance of the teaching of Saint Filaret on the relationship between the Church and the state for subsequent generations of theologians is shown and its features are determined in the historical context of the activity of the saint.

## СОЦИАЛЬНОЕ СЛУЖЕНИЕ БЕЛОРУССКОГО ПРАВОСЛАВНОГО ДУХОВЕНСТВА НА ПРИМЕРЕ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ СВЯЩЕННОСЛУЖИТЕЛЕЙ МИНСКОЙ ЕПАРХИИ В ПЕРВОЕ ДЕСЯТИЛЕТИЕ ПОСЛЕ ПОЛОЦКОГО ЦЕРКОВНОГО СОБОРА (1839)

Ключевые слова: Минская епархия, социальное служение, духовенство, священнослужители, мероприятия, приход, прихожане.

В статье рассказывается о социальном служении священнослужителей Минской епархии, совершаемом ими в период первого десятилетия после Полоцкого церковного собора. Рассматриваются основные его направления и приводятся документальные примеры.

Момент прекращения существования на белорусских землях унии (после Полоцкого церковного собора 12 февраля 1839 г.) стал началом нового периода в жизни духовенства Минской епархии, связанный с решениями задач, оставленными более чем двухсотлетним пребыванием вновь воссоединенной паствы в Греко-католической Церкви. На фоне этого расширяется и обновляется социальная деятельность священнослужителей.

Социальное служение духовенства Минской епархии носило довольно разнообразный характер. Священнослужители занимались преподаванием церковно-богословских дисциплин в различных общественно-образовательных учреждениях, по возможности, организовывали на своих приходах церковно-приходские училища, вели миссионерскую и проповедническую работу среди различных категорий населения, обеспечивали организацию и проведение каких-либо общественно-полезных мероприятий.

Наиболее важным общественным мероприятием, к которому были привлечены священнослужители Минской епархии, стало противодействие распространяющейся на ее территории эпидемии оспы, от которой умирало немало людей. 15 января 1840 г. губернатор Минска Сушков обратился к архиепископу Минскому Никанору (Клементьевскому) (1787–1856) с просьбой об участии священнослужителей епархии в мероприятиях по прививанию оспы, проводимого по его постановлению Минским губернским оспенным комитетом [1, л. 1]. Ранее губернатор докладывал комитету, что еще при своем вступлении в должность заметил, что, несмотря на все

действия назначенных врачебной управой оспопрививателей, проявления натуральной оспы на детях не прекращаются. Особенно это касалось детей простолюдинов, которые из-за невежества и различных предрассудков своих родителей лишались спасительной для их жизни прививки и продолжали в больших количествах погибать от оспы. На приходских священников возлагались обязанности по разъяснению народу жизненной необходимости прививания оспы. Они должны были в подходящих и убедительных выражениях в богослужебных проповедях объяснить людям безопасность прививки и, напротив, смертельную опасность уклонения от нее. На пастырей возлагалась непростая задача помочь народу преодолеть господствующий в их умах суеверный страх, внушить им справедливую мысль опасаться Божия гнева за пренебрежение проверенными и общеизвестными медицинскими средствами, предназначенными для них и их ближних пользы, по причине одних только нелепых предрассудков, упрямства или халатности, поскольку это означает отягощение своей совести тяжким преступлением, сопряженным с человекоубийством [1, л. 2 – 2 об.].

Для более успешного воздействия проповеди духовенства на народ, особенно проживавший в деревнях, необходимо было, чтобы те дети, которым была привита «предохранительная» оспа, после полного выздоровления, приводились (с учетом местного расстояния и погодных условий) в праздники или воскресные дни в храмы для молитвы за Божественной литургией. Их необходимо было ставить впереди, на специально назначенном священником месте. Обязанность священника при этом заключалась в том, чтобы он по окончании богослужения для примера всем присутствующим и для доказательства безопасности прививок оспы объявлял имена выздоровевших и упоминал с подобающим пастырю духовным увещанием о тех, кто по собственной несознательности потерял в семье человека. Подобная деятельность приходских священников, продолжавшаяся около трех лет, с приложением с их стороны пастырского усердия, дала свой спасительный результат: эпидемия оспы прекратилась [Там же].

В исследуемый период в социальном служении духовенства Минской епархии особо важное место занимают труды священников по организации училищ для крестьянских детей у себя на приходах. Эти училища являлись единственной возможностью для крестьянства получить некоторое образование или, по крайней мере, хотя бы в минимальном объеме овладеть грамотой. В них, помимо катехизиса, церковного чтения и пения, изучались и общеобразовательные предметы. На первую половину 1844 г., согласно тому, что было собрано различными проверочными комиссиями, о приходских училищах, состоящих в казенных имениях, имеются следующие сведения:

– Приходское училище села Засельцы: количество обучающихся 12 человек, все мальчики, успеваемость по предметам хорошая. Преподаваемые предметы: катехизис, чтение, пение, чистописание, арифметика, грамматика. Наставник этого училища, священник Иосиф Любич, как было отмечено проверочной комиссией, с особой старательностью исполнял свои обязанности. Он происходил из семьи православного

священника, окончил 4 класса училища ксендзов-иезуитов, после упразднения которого служил в Бобруйске губернатором у некоего полковника Девеля и преподавал в приходском училище, где отлично зарекомендовал себя, а, следовательно, имел богатый опыт педагогической деятельности. Из этого можно сделать вывод, что преподавание в Засельском приходском училище велось на достаточно высоком уровне.

– Приходское училище села Суховичи: количество обучающихся 10 человек, все мальчики, успеваемость по предметам хорошая. Наставник – священник Антоний Шитановский.

– Приходское училище села Авлотевичи: количество обучающихся 16 человек, все мальчики, успеваемость по предметам низкая, поскольку занятия ученики посещали не в полном количестве и редко, будучи привлекаемы родителями для домашних работ.

– Приходское училище села Столпцы: количество обучающихся – 9 казенных, 4 своекоштных, успеваемость по предметам «довольно хорошая».

– Училище, открытое игуменским благочинным Иосифом Сосиновским. Данных о нем не имеется.

– Приходское училище при Космо-Демьянской церкви села Клин, основанное 9 октября 1843 года. Изначально оно насчитывало 10 обучающихся, но на момент проверки 4 выбыло.

– Туровское приходское училище: количество обучающихся 16 человек, но занятия они посещали редко. Родители не отпускали их на занятия, потому что учеба отрывает их от выполнения домашних хозяйственных работ [5, л. 1–41].

В ведомстве Слуцкого духовного правления, в Слуцком уезде, приходских училищ не было из-за отсутствия у всех приходов этого благочиния денежных средств, которые извне никак и никем не выделялись, и скудости жилищных условий приходского духовенства: у одних дома были очень малы и тесны, у других их вообще не было, и, следовательно, содержать училища возможности не предоставлялось.

В Борисовском благочинии первое приходское училище было образовано 25 января 1844 г. Оно было довольно успешным: в нем обучались 13 человек и трудились 3 преподавателя.

В целом же по епархии на 1844 г. насчитывалось 71 приходское училище. В них обычно обучалось от 3 – 5 до 14 – 18 человек и преподавали 1 – 2 преподавателя. Особо преуспевал Минский уезд, где насчитывалось 12 училищ, в которых обучались 52 мальчика и 47 девочек. Всего учеников было 586 мальчиков и 232 девочки [6, л. 3–47]. В 1846 г. была проведена проверка приходских училищ, состоящих в помещичьих имениях, которая показала следующее:

– В Бобруйске и его уездах имелось 6 приходских училищ, в которых обучалось всего 27 мальчиков и преподавало 6 наставников.

– В Койдановском благочинии имелось 1 приходское училище, при Вуйвицкой Ильинской церкви, где обучалось 10 мальчиков и преподавал 1 наставник.

– В Стволовичском благочинии приходских училищ не имелось.

– В Осовецком благочинии имелось всего 9 приходских училищ, где обучалось всего 38 мальчиков и преподавало 23 наставника.

– В Плотницком благочинии, имелось 1 приходское училище при Плотницкой Покровской церкви, где обучалось 18 мальчиков и преподавал 1 наставник.

– В Глусском благочинии имелось 10 приходских училищ, в них обучалось всего 71 ученик и преподавал 19 наставников.

– В Делиховском благочинии до 1846 г. имелось 1 приходское училище, где обучалось 2 мальчика, которые сельским правлением были привлечены к хозяйственным работам и училище было упразднено.

– В Мозырском уезде имелось 8 приходских училищ, где обучалось самое большое количество человек – всего 116 мальчиков и 136 девочек.

– В Пинском уезде имелось 2 приходских училища, где обучалось 47 мальчиков и 43 девочки.

– В Паричском благочинии имелось 2 приходских училища, где обучалось 15 мальчиков [7, л. 1–76].

Вышеприведенные сведения являются свидетельством того, что духовенство Минской епархии, несмотря на недостаток материальных средств, проявляло усердие в организации училищ и обучении крестьянских детей основным церковным и общеобразовательным дисциплинам. Эта деятельность духовенства имела очень большое значение, так как была направлена на распространение образования среди крестьянского населения, которому в силу его материального и социального положения учеба была практически недоступна. В тех же местах, где приходских училищ не было, как то в Стволовичском и Делиховском благочиниях, Слуцком уезде, организация их являлась неосуществимой по причине, во-первых, отказа местных экономий выделить или построить для этой цели дом, во-вторых, в абсолютном безразличии самих крестьян к образованию своих детей и, как следствие, неоказании ими помощи приходскому священнику в устройстве школы. С этими проблемами столкнулся также и Брагинский благочинный священник Максим Еремич. Священник, не получая ни от кого помощи, обучал детей катехизису, церковному пению и чтению, грамматике, проводя занятия зимой в своем небольшом доме, летом – в старой колокольне. Помимо этого, во всем Брагинском благочинии других приходских училищ не было [7, л. 38].

Духовенству Минской епархии приходилось выполнять послушания по работе с особыми категориями членов общества, которые требовали от пастырей весьма тонкого, психологически грамотного подхода. Свидетельством тому служат следующие сведения.

9 августа 1841 г. указом Святейшего Правительствующего Синода от 21 сентября 1840 г. за № 12487 священнику Минского кафедрального собора Петру Елиновскому (следует отдельно упомянуть, что он был чрезвычайно загружен консисторскими и священническими послушаниями) [9, с. 57] было поручено духовное назидание ссылаемых в Сибирь преступников. Такого же рода послушание было возложено и на

священника Минской Екатерининской соборной церкви Даниила Крониковского, который по приказу Минской духовной консистории от 7 ноября 1847 г. был назначен для беседы и сопровождения на место казни преступника, осужденного за святотатство [4, л. 15]. 21 ноября того же года минский гражданский губернатор просил архиепископа Антония поручить священникам епархии наблюдать за поведением бессрочно демобилизованных из армии военных низших чинов, проживающих в Минской губернии. Владыка удовлетворил просьбу гражданского губернатора и 14 февраля 1842 г. дал распоряжение Минской духовной консистории, из которой были разосланы указы духовным правлениям и благочинным епархии [3, л. 1–4].

28 июля 1842 г. тот же священник Петр Елиновский был определен преподавателем Закона Божия в Минский детский приют [Там же]. Приют для преподавания детям православного вероисповедания начальных основ Православия остро нуждался в преподавателе. За несколько дней до назначения отца Петра на эту должность, 21 июля, Минский губернатор обратился с прошением к Минскому архиепископу Антонию с тем, чтобы тот назначил для преподавания в детском приюте кого-нибудь из священников. Любопытно, что губернатор просил Преосвященного Антония прислать «одного из менее всего занятых другими обязанностями священников для означенной надобности» [Там же]. Но архиепископ Антоний знал, что лучше священника Петра Елиновского, который уже проявил свои прекрасные наставнические способности во время преподавания в училище для певчих, с этим послушанием никто не справится. Поэтому, даже несмотря на его крайнюю занятость, владыка решил направить именно его для исполнения должности законоучителя в детский приют.

Каждый священник, несущий подобные послушания, должен был обладать способностью расположить к себе человеческую душу, утешить, должен был иметь обширный пастырский и жизненный опыт, знать духовные нужды паствы. Исходя из вышеприведенных сведений, священнику приходилось окормлять осужденные на каторгу разного рода преступников, людей, отверженных обществом и, как правило, пребывающих в очень тяжелом, угнетенном душевном состоянии. После беседы со священником, Исповеди и Причастия их на черных дрогах на виду у всего народа везли на место публичного оглашения приговора. При этом на груди у заключенного была прикреплена табличка с надписью его вины. На месте его привязывали к столбу черно-красного цвета и обычно били плетью, а в особых случаях, выжигали на теле клеймо [8, л. 2–3]. Перед священником в таких случаях стояла очень трудная задача своим пастырским словом привести терзаемую унынием душу арестанта к осознанию своих грехов, милосердия Божия к кающимся, не дать ему потерять надежду на будущую жизнь.

Другой категорией приложения пастырских послушаний были отставные военные, большинство из которых составляли простые солдаты-рекруты, лучшее свое время проведшие на принудительной военной службе. После нее они в своей жизни не имели ничего: ни семьи, ни постоянной занятости, ни вообще каких-либо жизнеутверждающих перспектив. Вследствие этого они зачастую пребывали в глубоком



отчаянии, находя утешение в употреблении алкоголя, что неизбежно вело их к ведению аморального образа жизни, впадению в беспробудное пьянство, и, в итоге к смерти. Ими нередко совершались различные уголовные преступления [3, л. 1–4]. Эти обстоятельства требовали от надзирающего за ними священника немалого духовного опыта, знания человеческой психологии, пастырской выдержки и терпения.

Третью категорию составляли помещенные в приюты дети-сироты, брошенные в большинстве своем в младенчестве. Такие дети не могли знать, что такое семья, родительская любовь и забота. Православный священник, учивший их Закону Божьему, ставил своей задачей не просто преподавание катехизических знаний, но воспитание в них устойчивых нравственных основ и формирование понятия о подлинных жизненных ценностях, которые впоследствии помогло бы им стать достойными людьми и христианами. Пастырю необходимо было суметь с добротой и любовью сказать такому ребенку востребованное детской душой слово утешения, которое удержало бы ребенка от отчаяния и злобы, укрепило бы его веру.

Примеры социального служения духовенства Минской епархии в первое десятилетие после Полоцкого церковного собора, несмотря на их малочисленность, отчетливо показывают, что, несмотря на все житейские тяготы, духовенство не прекращало с активностью, усердием, а порой и самопожертвованием выполнять свои пастырские обязанности, служа спасению душ людей. Наиболее важным направлением его деятельности была организация приходских училищ, где преподавались не только церковные, но и общеобразовательные предметы. Благодаря этому дети из крестьянских семей получали единственную возможность обучения, а значит, среди крестьянства рос уровень грамотности. В свою очередь, это требовало повышения образовательного уровня самих священнослужителей. Трудясь на поприще духовного и интеллектуального просвещения народа, преодолевая его суеверные предрассудки, порожденные безграмотностью, подкрепляя свои действия мудрым и добрым словом, согревая пастырской любовью искалеченные души презираемых или отвергнутых обществом людей, православные пастыри несли свое высокое, исполненное всевозможных трудностей, служение.

### Литература

1. НИАБ. Ф. 136. – Оп.1. – Д. 14539. – Дело по отношению минского губернатора Сушкова о мерах предупреждения распространения оспы священнослужителями епархии.
2. НИАБ. Ф. 136. – Оп.1. – Д. 16196. – Дело по отношению минского гражданского губернатора о поручении священнослужителям наблюдения за поведением отставных низших военных чинов, проживающих в их приходах.
3. НИАБ. Ф. 136. – Оп.1. – Д. 16619. – Дело о назначении священника Минского кафедрального собора Петра Елиновского преподавателем в детский приют.
4. НИАБ. Ф. 136. – Оп.1. – Д. 18263. – Послужные списки протоиереев, членов духовных правлений и благочинных епархии за 1843 г.

5. НИАБ. Ф. 136. – Оп.1. – Д. 18626. – Дело о последствиях надзора за приходскими училищами, заведенными в казенных имениях за 1-ю половину 1844 года.

6. НИАБ. Ф. 136. – Оп.1. – Д. 18817. – Дело о поселянских училищах Минской епархии за 1844 год.

7. НИАБ. Ф. 136. – Оп.1. – Д. 20591. – Дело о приходских училищах, состоящих в помещичьих имениях по Минской епархии за 1846 год.

8. НИАБ. Ф. 136. – Оп.1. – Д. 21109. – Дело о назначении священника Минской Екатерининской соборной церкви Даниила Крониковского для беседы с преступником и сопровождения его на место казни.

9. Пыск Сергей, свящ. Жизнь и деятельность протоиерея Петра Григорьевича Елиновского (1803–1870): выпускная квалификационная работа. Жировичи: Минская духовная семинария, 2011. 88 с.

*Priest Pysk Sergey Pavlovich  
Minsk Theological Academy name of St. Cyril of Turov*

## SOCIAL SERVICE OF THE BELARUSIAN ORTHODOX CLERGY ON THE EXAMPLE OF THE ACTIVITY OF THE CLERGY OF THE MINSK DIOCESE IN THE FIRST DECADE AFTER THE POLOTSK CHURCH COUNCIL (1839)

Key words: Minsk diocese, social service, clergy, priests, events, parish, parishioners.

The article tells about the social ministry of clergymen of the Minsk diocese, performed by them during the first decade after the Polotsk church cathedral. Its main directions are considered and documentary examples are given.

## ИЗЪЯТИЕ ЦЕРКОВНЫХ ЦЕННОСТЕЙ И ОБНОВЛЕНЧЕСКОЕ ДВИЖЕНИЕ В СМОЛЕНСКОЙ ЕПАРХИИ

Ключевые слова: изъятие ценностей; Патриарх Тихон; советская власть; обновленчество; ГПУ; епископ Филипп; смоленское духовенство; раскол в Церкви.

В статье рассматривается непростой период в истории Русской Православной Церкви, когда изъятие ценностей для голодающих Поволжья было использовано Советской властью для проведения спланированного церковного раскола. Показан механизм запуска антипатриарших настроений в церкви и обществе, привлечения так называемого прогрессивного духовенства и координации всего происходящего из московских отделов ГПУ. Материалы смоленских архивов и региональной прессы наглядно подтверждают, какие силы были использованы для дискредитации и уничтожения церкви. А история смоленского обновленчества свидетельствует, что оно только внешне казалось религиозным движением, являясь на самом деле орудием большевиков в политической борьбе с Церковью.

В мае 1922 года после изъятия церковных ценностей советской властью была принята широкомасштабная, продуманная и циничная интрига против Патриарха Тихона и Русской Православной Церкви в целом. Начало этой акции было подготовлено значительно раньше – в ходе переговоров священника А. Введенского с руководителем Петроградской партийной организации Г.Е. Зиновьевым о конкордате с властью и создании широкой обновленческой организации [1, с. 234]. Зиновьев об этом говорил: «Конкордат в настоящее время вряд ли возможен, но я не исключаю его в будущем... Что касается вашей группы, то мне кажется, что она могла бы быть зачинателем большого движения в международном масштабе. Если вы сумеете организовать нечто в этом плане, то, я думаю, мы вас поддержим» [7, с. 51].

О том, какое значение для власти имела борьба с Церковью, свидетельствует и тот факт, что основным государственным органом по церковным делам был специальный отдел ГПУ, возглавляемый Евгением Тучковым [11, с. 67]. Такая роль была определена ВЧК – ГПУ Ф.Э. Дзержинским в декабре 1921 г., когда он поставил перед карательными органами задачу раскола Церкви. «...Церковную политику развала должна вести ВЧК, а не кто-то другой. Официальные или полуофициальные сношения партии с попами недопустимы. Наша ставка на коммунизм, а не на религию. Лавировать может только ВЧК для единственной цели – разложения попов. Связь

какая бы то ни было с попами других органов бросит на партию тень — это опаснейшая вещь» [5, с. 83].

Высшая партийная власть передавала церковные дела в руки карательных органов, возвращаясь к ним при необходимости принятия политического решения. Целью ГПУ в 1922 году, по признанию Е.А. Тучкова, было создание такой осведомительной сети, которую можно было бы не только использовать с информационной целью, но и руководить через неё всей Церковью. Заявляя о своих успехах, не без известного преувеличения, в феврале 1924 года Тучков докладывал, что штат осведомителей с 1921 года возрос в 6 раз [5, с. 84], а священник А. Введенский позже признавался, что стратегия и тактика обновленчества планировались именно в ГПУ [7, с. 66]. Троцкий предлагал спровоцировать церковный раскол, устранить Патриарха Тихона и содействовать приходу в высшее церковное управление обновленческих деятелей, тогда можно будет не принимать Православную Церковь в расчёт как фактор политической жизни России.

Из Москвы в Смоленск 22 марта 1922 года была направлена зашифрованная телеграмма за подписью секретаря ЦК Сталина: «Выбранный Вами ответственный работник по руководству работой, связанной с вопросами церкви и раскола внутри духовенства. Кто именно. Необходимо взять на учёт лояльный элемент духовенства и побудить их выступить против нынешней церковной иерархии, которая выступила против Советской власти. Надо всемерно подталкивать лояльных попов на лозунг созыва нового поместного собора для смещения патриарха. Ни Губкомы, ни Губисполкомы ни в коем случае не участвуют в этой работе официально или открыто. Инициатива должна исходить от демократических попов и мирян. Работу в указанном направлении надлежит вести энергично, чтобы довести до конца то движение, которое возникло в недрах церкви» [2, с. 44].

Но ставка на обновленцев была лишь временной мерой. На заседании Политбюро 30 марта 1922 года Л.Д. Троцкий говорил, что «надо подготовить теоретическую, пропагандистскую кампанию против обновлённой Церкви. Надо превратить её в “выкидыш”», а «с черносотенными попами — расправиться» [19, с. 78].

До 1922 года подавляющее большинство духовенства питало глубокую антипатию к советской власти, только незначительное меньшинство признавало (и то с большими оговорками) положительную роль некоторых революционных преобразований. Однако в 1922 году политическое положение резко изменилось, а изъятие ценностей явилось очень серьёзным испытанием политических убеждений духовенства: «приемлющие» высказывались за безоговорочную передачу всех ценностей, «неприемлющие» не соглашались, чтобы помощь голодающим происходила через Советское правительство.

Священник А. Введенский в Петрограде начинает вести агитацию в пользу передачи ценностей. В «Известиях» 15 марта 1922 года публикуются письма с призывами о помощи голодающим архиепископа Костромского Серафима (Мещерякова) и московского священника Иоанна Борисова. 23 марта появляются аналогичные воз-

звания архиепископа Воронежского Тихона и епископа Антонина (Грановского) [7, с. 55]. Свой программный документ 24 марта опубликовала так называемая «Петроградская группа прогрессивного духовенства» [7, с. 56]. «Показательный» судебный процесс по делу о сопротивлении изъятию церковных ценностей начался в Москве 26 апреля 1922 года. На заседании суда давали показания эксперт проф. Н.Д. Кузнецов [9, с. 317], епископ Антонин и московские священники-обновленцы Калиновский и Дедовский. Аргументы Кузнецова через 3 месяца будут с большим успехом использоваться на аналогичных процессах в Петрограде и Смоленске [4, с. 150].

6 мая в «Известиях» появилась передовица «Генштаб церковной контрреволюции» с резкими выпадами против Патриарха. 7 мая 1922 года 11 человек были приговорены к высшей мере наказания — расстрелу с конфискацией имущества, 3 человека приговорены к различным срокам заключения, 3 — оправданы [7, с. 65]. Враги революции были жестоко наказаны, Патриарх привлечён к уголовной ответственности и находился под арестом [6, с. 72]. Теперь открывалась возможность проводить подобные процессы на местах, используя опыт раскола в духовенстве.

В первой половине мая вышел первый номер журнала «Живая церковь», в котором обновленцы провозгласили свою программу: «Правильна ли позиция церкви по отношению к народной советской власти? Не время ли пересмотреть отношения церкви и государства и найти возможность общечеловеческого языка между этими великими стихиями русской народной жизни? Несомненно, великая ответственность за сложившиеся отношения падает на иерархию православной церкви... К церковному управлению должны подойти новые люди, способные протянуть руку русской революции, героически борющейся со всем мировым капитализмом...» [18, с. 193].

А 15 мая Троцкий сформулировал новые директивы советского правительства по отношению к Церкви: «Одна из задач печати в настоящее время состоит именно в том, чтобы поднять дух лояльного духовенства, внушить ему уверенность в том, что в пределах его беспспорных прав государство его в обиду не даст. Необходимо давать в прессе вообще как можно более информации о движении в церкви, всемерно оглашая, подчёркивая и комментируя сменовеховские голоса» [18, с. 188]. В течение недели все советские центральные газеты перестроились на новую волну, уже 16 мая на первой странице появляются заглавия: «Князья церкви и низшее духовенство», «За кем шла церковь», «Изъятие не противоречит догмам» («Рабочий путь». Смоленск. № 108–109). В той же газете «Рабочий путь» от 22 мая (№ 113) было помещено восемь (!) статей, посвященных жизни церкви.

«...70 % духовенства не послушалось приказам Патриарха Тихона и Смоленского епископа Филиппа и пошло навстречу Советской власти в деле изъятия ценностей. Значит, оппозиция против “князей церкви” среди духовенства Смоленской губернии, несомненно, существует, и оппозиция довольно сильная. Молчание широких слоев духовенства, по-видимому, объясняется недостатком осведомлённости о событиях на церковном фронте и опасением, что выступление против церковной “белогвардейщины” вызовет кару со стороны “князей церкви”» [12, № 113].

Смоленская центральная газета сама наметила пути работы в церковном направлении — «осведомлять о событиях на церковном фронте». Другие статьи в этом же номере говорят об образовании ВЦУ, о требовании столичного духовенства суда над Патриархом Тихоном, об обновленческом движении на Украине, в Брянске, Орле и т.д. Одновременно с этим все смоленские газеты продолжали обрабатывать народ в преддверии суда над смоленскими священнослужителями и мирянами. Можно предположить, что не только духовенство, но и самые обычные люди не особенно реагировали на эту пропаганду [13, № 116]. Вновь стала раскручиваться пропагандистская машина — листовки и призывы по воинским частям, заводам. Появилась идея произвести повторное изъятие, так как «контрреволюционные попы» утаили часть ценностей, а Поволжье продолжает голодать.

«Совершенно секретно. Протокол № 45 / с

съезда отсеков ком. ячеек и воинских частей от 25.V.22 г.

Мы никогда не подходили к такому вопросу, как раскол в церкви. Зачем партия это сделала. Вдумываясь даём ответ. Основное ядро контрреволюции — церковь. Мы теперь на этом фронте начинаем наступать, тогда как раньше выжидали. В августе будет Губ. и Всероссийский съезд духовенства и к этому времени нам нужно во что бы то ни стало подготовиться. Через 1,5 недели мы будем делать проверку ценностей — вернее доизъятие до одного золотника серебра и золота. Почему это делается — Вам ясно — нужны для Республики средства. Нужно подготовиться к проведению кампании. Агитировать за проверку ценностей, т. к. оказалось много скрытого, голод, предстоящий неурожай и т. д. Необходимо подготовить население, чтобы оно было настроено за изъятие ценностей вовсе. Раскол в церкви налицо, наша задача его углубить, разложив духовенство, чтобы раз навсегда покончить борьбу на этом фронте. Нужно выяснить мнение у местного духовенства, как они смотрят на арест Филиппа Смоленского, Тихона и проч. Нужно, чтобы священство своё мнение выявило наружу, требуя, например, суда над Филиппом, Тихоном. Но всю работу необходимо проделать таким образом, чтобы это не исходило от партии, а только от вас лично прямо к духовенству или через надёжных беспартийных. Когда будет изъятие, вам необходимо принять активное участие в этом и одновременно вести агитацию. Всё сказанное должно быть величайшей партийной тайной, иначе нами будет проиграно очень много» [2, л. 87].

К началу июня обновленческая партия в рядах смоленского духовенства всё же образовалась. В газетах начинают мелькать статьи о беседах, которые устраивают для молодёжи священники — последователи движения «живая церковь». Из уездов начинают поступать всё более уверенные отчёты об успехах раскольнической политики, где-то уже были готовы провести съезд духовенства [2, л. 94]. Четырнадцатого июня на первой странице «Рабочего пути» была помещена большая статья настоятеля Смоленской Ильинской церкви протоиерея П. Чельцова «Нужен собор». Это выглядело как гимн советской власти в стиле лучших «произведений» А. Введенского или епископа Антонина:

«...Мы не можем отрицать того факта, что служители Церкви, отчасти и церковный народ, униженные и придавленные, не за страх, а за совесть поддерживали старый порядок и являлись одной из наиболее прочных его основ. Неправда старого строя не только благословлялась некоторыми представителями церкви, но во имя охранения старого порядка фальсифицировалась далее святая истина Христова учения. Но мы молчали: молчали забитые, запуганные, нищие и всеми осмеянные, молчали даже тогда, когда вся Россия была превращена в общий митинг, молчали потому, что не хватало смелости, решимости. И дорого нам стоило это молчание...» [14, № 128].

«...Теперь, наконец, все должны понять, что на скамье подсудимых будет сидеть не епископ Филипп и с ним вся смоленская церковь, а просто гражданин Ставицкий, использовавший своё положение в Смоленской церкви для определенных преступных деяний».

«В Смоленске создалась Губернская инициативная группа прогрессивного духовенства и мирян. Председателем этой группы является протоиерей Петропавловской церкви Пётр Цветков, его заместителем протоиерей Николай Соколов...» [15, № 131–148].

Может показаться, что действительно обновленческое движение сформировалось само собой, как антитеза «тихоновской церкви» и всех, кто восставал против «положительных начинаний» советской власти. Но архивные документы говорят совершенно о другом: было настоящее, профессионально спланированное разложение Церкви. В предписании Укомам от 14.06.22 г. мельком упоминалось о каких-то служебных расходах, а 15 июня в Ярцевский, Вяземский, Гжатский, Дорогобужский, Юхновский, Ельнинский, Мстиславльский, Сычёвский, Вельский, Духовщинский и Демидовский Укомы было отправлено 11 пакетов [2, л. 105]. Через неделю из уездов пришли телеграммы-расписки сходного содержания:

«Совершенно секретно. Расписка.

Мною принят совершенно секретно пакет за № 14/с, пакет со 100 экз. Газет “Рабочий путь” и 50 миллионов денег.

Уполномоченный ГПУ по району».

Именно так и делалось обновленчество в 22 году – откровенным обманом и хорошими деньгами, и некоторые священники на этот обман пошли. Особенно быстро обновленчество развивалось в Духовщинском уезде. Протоиереи М. Соколов и Д. Марков, не стесняясь, высказывали свои просоветские взгляды и работали на новую власть почти «на совесть». Переписка прот. М. Соколова и председателя Уисполкома Дмитриева ярко свидетельствует об этом, на обороте письма смоленский чиновник резюмировал: «Устоящая записка на имя тов. Дмитриева, Председателя местного Уисполкома не подлежит оглашению и может служить канвой для работы по этому вопросу в других уездах» [2, л. 118].

Вот текст одного из писем:

«Тов. Дмитриев!

Мною, как я Вам говорил, посланы частные, семейные письма моим братьям — протоиереям гор. Юхнова, Белого и Дорогобужа, в коих я их приглашаю также устроить собрание духовенства их уездов. Приглашения по сёлам я ещё не посылат, а при случае лично просил их приехать обязательно на съезд и передавать об этом в соседние сёла. Сегодня, по получению от Вас разрешения на созыв съезда, я пошлю по сёлам приглашение такого содержания: «Получив разрешение местного Исполкома на созыв в Духовщине 28 июня собрания духовенства прошу причт и представителей Церковных Советов прибыть к 10 утра в помещение Нар. Дома для обмена мнениями по текущим церковным вопросам. Полагаю, что таковым приглашением будет исчерпана и повестка дня. Будем обсуждать происходящий раскол в духовенстве и настаивать на необходимости созыва поместного собора.

20 июня 1922 г. Прот. М. Соколов» [2, л. 122].

В это же время протоиерей М. Соколов выпускает текст агитационного послания, под которым священникам нужно было просто подписаться [2, л. 123], но на эту авантюру никто из духовенства не пошел, а Дмитриев, отчитываясь перед Смоленским ГПУ, прямо по тексту написал: «Настоящее воззвание было предложено через подставных лиц, но представитель организационной группы не согласился и выдал своё воззвание». Но в Смоленске воззвание Соколова оценили как самое подходящее, и 22 июня оно было напечатано в газете «Рабочий путь» как общее мнение священников Духовщинского уезда [2, л. 127]. Среди отчётов агентов ГПУ вновь появляются совершенно откровенные письма, показывающие истинное лицо происходящих событий:

«Совершенно секретно.

Получил от Губкома РКП для работы по расколу 15 млн. рублей для гр-на Костовского и протоиерея Маркова» [2, л. 129].

«29 июня 22 г.

Получил от Губкома РКП для работы по расколу 15 млн. рублей для гр-на Редкова и Зыкова» [2, л. 130].

«29 июня 22 г.

Получил от Губкома РКП для работы по расколу 15 млн. рублей.

12 июля. Член РКП Н. Никольский» [2, л. 137].

Безусловно, эта откровенность становилась достоянием гласности и формировала у народа соответственное отношение к обновленцам. Каждую неделю выходило очередное предписание, запрещающее обсуждать вопросы раскола в Церкви открыто и, можно предположить, что такая ситуация складывалась по всей стране — даже строжайшие директивы Куйбышева о полной секретности проводимой работы не всегда исполнялись [2, л. 135]. Одним из самых активных сотрудников ГПУ, работавших с духовенством, был ректор Смоленского государственного университета Н.М. Никольский, выпустивший впоследствии книгу «История русской церкви» [8]. Именно он так «чётко» провёл операцию по расколу духовенства в Духовщинском уезде, ему же принадлежит и очень меткая характеристика одного из лидеров обновленческого движения в Смоленской губернии.



«Тов. Рагозинский!

Посылаю Вам статью протоиерея — благочинного Духовщинского уезда Маркова. Этот тип с высшим образованием, убеждений, пожалуй, атеистических. В понедельник я принесу ещё 2 его статьи и сделаю обстоятельный доклад о работе. В общем работу можно признать вполне успешной. За Марковым и ещё двумя попами пойдёт весь Духовщинский уезд. Марков не против поехать в Москву. С трибуны церкви он выступит о помощи голодающим и лояльном настроении приходов по вопросу изъятия ценностей.

С тов. приветом Н. Никольский» [2, л. 136].

А протоиерей Д. Марков одновременно писал статьи в «Рабочий путь»: «...мы здесь, снизу, смело, приветствуем новое движение и новое течение, появившееся у нас в России в последнее время, и старая церковь рухнет подобно царизму...» [3, л. 103], а также отчёты в ГПУ: «...даю сию доверенность гражданину Дурову В.И. на получение денег за мои статьи в “Рабочем пути”, а также всякого рода авансов за текущие работы» [3, л. 100]. Примечательно, что даже официальный обновленческий журнал «Живая церковь» распространяли не священники-обновленцы, а сотрудники ГПУ, соблюдая полную секретность [3, л. 95].

9 июля 1922 года в церковной жизни Смоленска произошло событие, сопоставимое по своим последствиям с «Меморандумом 3-х архиереев». Смоленский епископ Филипп, уже 2 месяца находившийся под стражей, опубликовал в смоленской прессе свою «исповедь». Сегодня очень трудно дать оценку этой публикации. Что это? — Исповедь, или размышления на церковные темы, или, быть может, последствия двухмесячного заключения? Советская пресса сделала выводы предельно простые: «Филипп был привлечён к следствию и мог детально обдумать происшедшее. И обдумав, он ужаснулся той безграничной мерзости, что творилась в чёрных штабах чёрного рыцарства, и, осознав тягчайшие грехи данного рыцарства, к организованному сообществу которого он лично принадлежал, Филипп первый, быть может, раз в жизни искренно решил порвать с преступной игрой на религиозных чувствах и публично заявить о содеянных преступлениях и проводившемся обмане» [16, № 150]. Но любая односторонняя оценка в данной ситуации будет ложной. В «Исповеди» епископ Филипп излагает свою программу церковных реформ:

«1) Собор устанавливает коренную и решительную реформу церковного управления и всех сторон церковной жизни на началах широкой свободы, на строго евангельских основах.

2) Собор реформирует церковное богослужение, приближая его к первохристианской простоте и общедоступности.

3) Собор вслух всего мира заявляет, что православная церковь не на стороне богатых эксплуататоров, а на стороне бедных трудящихся масс, поэтому:

а) церковное политиканство нашего церковного управления последних лет, временами определенно направленное против власти трудящихся, должно быть всей церковью открыто осуждено;

б) церковь сейчас же встаёт на путь деятельного сближения малосознательных верующих масс с властью трудящихся и своим моральным влиянием поддерживает авторитет власти в стране;

в) церковь, согласно апостольскому завету и церковным богослужениям, возносит моление о предржащей (Советской) власти;

г) в настоящий же чрезвычайно острый и важный для русского народа момент церковный собор от лица всего христианского населения страны обращается к народам всего мира с особой декларацией, предлагая прекратить в отношении русского государства жестокую политику удушения и дать ему возможность свободно строить свою жизнь...» [16, № 150].

Между Воззванием, наклеенным на дверь Успенского собора, и «исповедью» в советской газете прошло немногим более трёх месяцев. Что произошло со смоленским епископом за этот короткий срок? Можно предположить о давлении, которое было оказано на епископа Филиппа в тюрьме, где он находился с 11 мая. На самом процессе подсудимые свидетельствовали, что никакого давления на них при допросах не оказывалось. Но сбивчивость показаний и в дальнейшем полный отказ от своих слов многих подсудимых заставляют предположить обратное [4, с. 92]. После публикации «исповеди» епископа Филиппа смоленские чекисты и живоцерковники праздновали победу. Ликование читается в каждой газетной строке, посвященной церковной жизни. «Пусть подумают над этой “исповедью” те, кто не сбросил ещё с себя религиозных пут и не осознал того многовекового обмана, что поддерживал рухнувшее в 17 году царское правительство, верными слугами которого были служители церкви, пытающиеся сейчас спасти её от окончательного развала путём самых широких реформ, вплоть до вознесения молитв за недавно проклинаемую советскую власть. Во всяком случае заявление Филиппа поможет раскрыть глаза многим религиозным слепцам, и в этом несомненная его заслуга» [17, № 159].

Кампания по расколу духовенства по времени совпала с другой тщательно подготовленной акцией властей – повторным изъятием ценностей. Ещё в конце марта Политбюро получает первые известия о неразберихе и хищениях, сопутствовавших изъятию церковных ценностей. Дело шло не так быстро, как предполагалось. Авторы одного из сверхсекретных писем проговорились о причинах спешки Политбюро: «Скоро в Европе произойдёт пролетарская революция, там тоже конфискуют церковное золото и наше русское будет тогда невозможно дорого продать на внешнем рынке» [10, с. 196].

Л.Д. Троцкий 26 марта 1922 года представил свои очередные предложения о дополнительных мерах изъятия, направленные на увеличение отдачи от церквей. Этот план объединял и раскол среди духовенства, и повторное изъятие, которое должны были возглавить обновленцы. В письме от 30 марта 1922 года Троцкий сформулировал окончательный план действий в отношении обновленческого движения:

– использовать расслоение в церковных кругах, но рассматривать обновленчество не как религиозное движение, а только как необходимое средство для достижения целей партии – изъятия ценностей и разложения Церкви;

- оказывать неофициально поддержку обновленцам, но до тех пор, пока большевики будут нуждаться в услугах пособников, одновременно готовясь к их уничтожению;
- после ликвидации одного крыла духовенства — сторонников Патриарха Тихона, расправиться со вторым крылом — обновленцами [5, с. 93].

В целом повторное изъятие прошло без серьёзных столкновений верующих с властями. Смоленская пресса с удовольствием замечала, что во многих церквях крестьяне сами помогали изымать оставшиеся ценности, а духовенство не решалось более выступать против властей. «...Были случаи, где крестьяне сами помогали снимать ризы и упаковывать их. Во время изъятия к некоторым церквям собирался народ, совершенно не интересуясь процессом изъятия, а лишь для того, чтобы получить справки и разъяснения по земельному вопросу у прибывшего председателя Волисполкома и представителя уезда. Отношение населения к церкви безразличное и, по словам некоторых священников, “глухое”...» [2, л. 157]. Примечательно, что никаких отчётов о собранных в результате повторного изъятия ценностей не было. А обновленцы в это же время сочиняли свои панегирики властям:

«Представители Сов. власти выразили нам свою благодарность за оказание помощи при изъятии ценностей, и когда сообщили, что в некоторых местах произошли по сему поводу неприятные инциденты, то всем было очень прискорбно слышать, что в наш просвещенный век есть еще люди, понимающие дело веры только с внешней стороны: им нужно “пышное служение”, блеск икон, сияние золота и серебра, словом почти вся прежняя языческая обстановка. Всё это мы говорим к тому, что православная церковь должна сделать со своей внутренней и внешней жизни большие реформы, отбросить всю внешность, исключить почти всю обрядность... Не говоря уже о реформе церковного управления, которое у нас существует в отчуждении от верующих... Стоящие во главе управления, так сказать, наши краеугольные камни ждут ещё, что вернутся старые времена. Но жизнь церкви должна идти параллельно и рука об руку с общественной жизнью человечества, а потому пора сказать: “долгой все кумиры”.

Благочинный Духовщинского уезда прот. Д. Марков» [3, л. 105].

После прочтения подобных статей возникает двойственное отношение к лидерам обновленчества. Своим угодничеством и карьеризмом, смешанным порой с искренним заблуждением и искательством, они позволили вовлечь себя и свою паству в опасную игру. Большевики загнали их в умело расставленные ловушки и «связали их кровью», чтобы потом легче было с ними расправиться. Отчаянные письма лидера движения А.И. Введенского весны—лета 1922 года, когда обновленцев сделали соучастниками судебных расправ над духовенством, свидетельствуют о его тщетной попытке хоть как-то выпутаться, когда было уже поздно. Участие обновленцев в кампании по изъятию церковных ценностей на стороне властей как на Смоленщине, так и в других губерниях, оказалось для них тем «грехопадением», после которого обновленчество перестало быть религиозным движением, превратившись в орудие большевиков в политической борьбе с Церковью.

### Литература

1. Алексеев В.А. Иллюзии и догмы. М.: Политиздат, 1991.
2. ГАНИСО (Государственный архив новейшей истории Смоленской области). Ф. 3. Оп. 1. Д. 1227.
3. ГАНИСО (Государственный архив новейшей истории Смоленской области). Ф. 3. Оп. 1. Д. 1638.
4. Каржанский Н. Процесс смоленских церковников. Смоленск, 1922.
5. Кривова Н.А. Власть и церковь в 1922–1925 гг. М.: АИРО. 1997.
6. Куроедов В.А. Религия и церковь в Советском государстве. М., 1981.
7. Левитин-Краснов А., Шавров В. Очерки по истории русской церковной смуты. М., 1996.
8. Никольский Н.М. История русской церкви. М., 1983.
9. Окунев Н.П. Дневник москвича (1917–1924). Париж, 1990.
10. Покровский Н.Н. Политбюро и церковь. 1922–1923. Три архивных дела // Новый мир. 1994. № 8.
11. Поспеловский Д. В. Русская Православная Церковь в XX веке. М.: Республика, 1995.
12. Рабочий путь (газета). 1922. 22 мая. № 113
13. Рабочий путь (газета). 1922. 30 мая. № 116
14. Рабочий путь (газета). 1922. 14 июня. № 128
15. Рабочий путь (газета). 1922. 22 июня–7 июля. №№ 131–148
16. Рабочий путь (газета). 1922. 9 июля. № 150
17. Рабочий путь (газета). 1922. 20 июля. № 159
18. Русская Православная Церковь в советское время (1917–1991). Материалы и документы по истории отношений между государством и Церковью. В 2 т. М., 1995. Т. 1.
19. Цыпин В., прот. История Русской Церкви. 1917–1997. М., 1996.

*Protopriest George Urbanovich (Urbanovich Yu. Ya.)  
Smolensk Orthodox Theological Seminary*

## THE REMOVAL OF CHURCH VALUES AND THE RENOVATION MOVEMENT IN THE SMOLENSK DIOCESE

Keywords: seizure of values, Patriarch Tikhon, Soviet power, renovationism, GPU, Bishop Philip, Smolensk clergy, schism in the church.

The article considers a difficult period in the history of the Russian Orthodox Church, when the seizure of values for the starving Volga region was used by the Soviet government to carry out a planned church schism. The mechanism of launching anti-patriarchal sentiments in the church and society, attracting the so-called progressive clergy and coordinating everything that happens from the Moscow departments of the GPU is shown. The materials of Smolensk archives and the press clearly confirm what forces were used to discredit and destroy the church. And the history of Smolensk renovationism testifies that it only outwardly seemed to be a religious movement, being in fact an instrument of the Bolsheviks in the political struggle with the Church.

## РАЗВИТИЕ НОРМАТИВНО-ПРАВОВОЙ БАЗЫ, РЕГУЛИРУЮЩЕЙ РЕЛИГИОЗНУЮ ЖИЗНЬ В СССР В 1953–1964 ГГ.

Ключевые слова: законодательство о религии; религиозная политика СССР; Русская Православная Церковь; идеология; антирелигиозная пропаганда; администрирование; государственно-церковные взаимоотношения.

В настоящей статье представлен анализ нормативно-правовых актов, регламентирующих деятельность Русской Православной Церкви в 1953–1964 гг. Основанием политики Советского государства по отношению к религии было убеждение, основанное на учении К. Маркса и В.И. Ленина, о невозможности сосуществования религиозных верований и социалистического строя. Однако в 50-е гг. прошлого столетия сложилась ситуация, при которой Церковь была вовлечена во внутривнутриполитическую борьбу в стране. Так, призыв к ликвидации нарушений советского законодательства о культах был тесно связан с политикой последних лет правления И.В. Сталина, направленной на «сосуществование» религии и коммунизма в стране Советов. Эта стратегия рядом государственных лиц объявлялась неверной и нарушающей «ленинский декрет» об отделении государства от Церкви. В этой связи основным инструментом ограничения деятельности Русской Церкви стало поэтапное ужесточение ее правового положения путем издания отдельных постановлений и инструкций, делающих Московский Патриархат менее полноправным в Советском государстве.

Рассмотрение нормативно-правовых актов, регулировавших взаимоотношения Советского государства и Русской Православной Церкви в 1953–1964 гг., необходимо осуществить в контексте предшествующего опыта нормативного регулирования религиозной жизни, складывавшегося с 1918 г.

В этом контексте неоспоримо значение первого нормативного акта вероисповедной политики советской власти — Декрета Совета Народных Комиссаров от 23 января 1918 года. Равного внимания заслуживает и постановление Священного Собора Православной Российской Церкви, принятое 2 декабря 1917 г., которое декларировало юридический статус Церкви в новых исторических и политических условиях. Так, первое положение этого постановления предписывало государству утвердить «первенствующее среди других исповеданий публично-правовое положение» Русской Церкви [12, с. 225]. В четвертом положении было зафиксировано: «Государственные законы, касающиеся Православной Церкви, издаются не иначе,

как по соглашению с церковной властью» [Там же, с. 226]; согласно положению № 24: «Православная Церковь получает из средств Государственного Казначейства по особой смете, составляемой Высшим Церковным Управлением и утверждаемой в законодательном порядке, ежегодные ассигнования в пределах ее потребностей...» [Там же, с. 227]. Рассмотрение советского декрета во взаимосвязи с церковной декларацией – существенное достижение современной историографии, отражающее взаимовлияние церковной и светской позиции на формирование государственного вероисповедного законодательства.

Определенного рода ответ со стороны советского правительства на данный документ готовился немногим более месяца. По своему содержанию он был призван развеять у высшей церковной власти какие-либо иллюзии относительно дальнейшего положения Православной Церкви в новых политических реалиях. Согласно Декрету, Церковь отделялась от государства, упразднялось ее право регистрировать акты гражданского состояния, все имущество объявлялось народным достоянием. Становилось невозможным материальное субсидирование со стороны государства религиозных обществ. Все церковные и религиозные организации лишались прав юридического лица.

В дальнейшем правовое положение Русской Церкви становилось все более ограниченным и неполноправным. Вплоть до 1943 года какого-либо ослабления давления со стороны государства не было. Действовала «инструктивная практика», сформированная двумя «инструкциями» 1918 и 1929 гг., разъясняющая исполнительным органам власти и самим религиозным организациям характер применения декрета. Много позднее, в середине Великой Отечественной войны отмечается изменение положения религиозных организаций на территории СССР, что было в дальнейшем ознаменовано освобождением некоторого числа духовенства, отбывавшего срок в тюрьмах и лагерях, и открытием храмов (в ряде регионов речь шла о разрешении функционирования открытых оккупационными властями церковей при замене коллаборационистов новопоставленным священством). Тем не менее, этот период «оттепели» продолжался краткое время до конца 1940-х – нач. 50-х гг., когда высшее руководство страны потеряло прежний интерес к Церкви, как инструменту внутренней и внешней политики.

Первым признаком «нового штурма небес» стало принятие постановления ЦК КПСС «О крупных недостатках в научно-атеистической пропаганде и мерах ее улучшения». В его подготовке приняли участие Д.Т. Шепилов, А.Н. Шелепин и М.А. Сулов. Данное постановление ЦК от 7 июля 1954 года необходимо рассматривать в общем контексте социальной и хозяйственной жизни страны. Послевоенный период был отмечен не только научно-техническими достижениями советской промышленности, в т.ч. ядерной, но и невысоким уровнем жизни советских граждан. В этот же период наблюдается активная борьба внутри советских элит за политическое господство, оформляются новые союзы, и идеологические установки вновь становятся средством борьбы за власть над умами людей. Наиболее непримиримую позицию

по отношению к религии заняла группа в составе Н.С. Хрущева, Е.А. Фурцевой и М.А. Сулова. Ее участники были убеждены в том, что примиренческая позиция со стороны государства в отношении Церкви была ошибкой и отходом от «заветов Ленина». Сторонниками прежнего курса мирного сосуществования, взятого в 40-х гг., были В.М. Молотов, К.Е. Ворошилов и Г.М. Маленков [1, с. 130–131]. Они настаивали на взвешенной религиозной политике, которая может способствовать получению в лице религиозных групп значимого инструмента для внешнеполитической деятельности страны и поддержанию лояльности среди верующих слоев населения к светской власти.

При анализе Постановления от 7 июля 1954 г. можно отметить несколько ключевых идей, которые в нем содержатся. Первая выражена в следующем фрагменте документа: «Среди некоторых партийных и советских работников утвердилось ошибочное мнение, что с ликвидацией в нашей стране классовой базы церкви и пресечением ее контрреволюционной деятельности отпала необходимость в активной атеистической пропаганде, что в ходе коммунистического строительства религиозная идеология стихийно, самотеком себя изживает» [4, с. 429]. Обратим внимание на употребленное слово «утвердилось». Здесь мы видим упрек тем, кто ранее способствовал «утверждению ошибочного мнения», то есть предыдущим руководителям страны и тем, кто еще занимает свои посты во властных структурах.

Другое замечание касалось качества научно-атеистической пропаганды среди населения. Отмечался недостаток в квалифицированных лекторах, которые могли бы на доступном языке объяснить «наиболее отсталой части населения, находившейся в плену религиозных верований и предрассудков» [Там же, с. 430], законы мироздания, Вселенной, вопросы происхождения жизни на земле.

Еще одной важной составляющей рассматриваемого документа стали рекомендации по устранению допущенных ошибок. В этом деле в качестве главного и единственного инструмента признавался «метод убеждения, терпеливого разъяснения и индивидуальный подход к верующим людям» [Там же]. Мы встречаем новый подход по отношению к проведению борьбы против «религиозных предрассудков», который основывался на мягкой силе убеждения, а не на использовании административного ресурса при решении поставленных задач.

При начале рассмотрения Постановления от 7 июля 1954 г. мы отметили важность учета контекста, в котором создавался этот документ. Страна в этот период находилась в периоде активного восстановления своего экономического потенциала, усиления военной мощи и утверждения на международной арене. Кроме того, после смерти И.В. Сталина, в его ближайшем окружении разгоралась борьба за руководство партией и страной, поэтому можно предположить, что рассматриваемое Постановление стало одним из мероприятий по развенчанию культа умершего вождя и подтверждением возврата к «революционной законности», которая, согласно Н.С. Хрущеву, была «извращена» [13, с. 128]. Достижение этой законности декларировалось в последующих постановлениях о деятельности религиозных организаций.

Однако после публикации постановления, духовенство и миряне восприняли это как возобновление активного наступления со всеми сопутствующими ему элементами: закрытием храмов, судами над священнослужителями и верующими, запугиванием и притеснением. Так же рассматривали старый «новый курс» и те, которые считали себя воинствующими атеистами. В результате последние стали проявлять открытую агрессию по отношению к религиозным людям и их убеждениям, а первые писали многочисленные жалобы в Совет по делам РПЦ при Совете Министров СССР [1, с. 130].

Реакция на обнародование Постановления не заставила себя долго ждать. На местах участились случаи «грубого администрирования» по отношению к религиозным группам со стороны тех, кто имел привычку действовать проверенными методами воздействия, а не методом убеждения. Однако верующие также мобилизовались, и в Совет по делам РПЦ стало поступать множество писем с жалобами на неправомочные действия чиновников по отношению к верующим. Распространялись разногласия в среде партийных элит о судьбе и роли церкви в советском обществе [7, с. 171].

В результате всего через несколько месяцев после публикации Постановления от 7 июля 1954 г. было принято новое Постановление ЦК КПСС от 10 ноября того же года «Об ошибках в проведении научно-атеистической пропаганды среди населения». На следующий день документ был опубликован в газете «Правда» [6], что являлось уникальным событием, так как в Постановлении открыто признавалась неприемлемость использования «административного вмешательства», «оскорбительных выпадов против духовенства и верующих». Все это со страниц «Правды» звучало непривычно и ново. В Постановлении подчеркивалось изменившееся положение Церкви в Советском государстве после «ликвидации эксплуататорских классов в СССР», в результате чего, была «уничтожена база, на которую опиралась церковь» [4, с. 448]. В связи с этим, авторы документа подчеркивали наступление нового этапа борьбы с религиозным сознанием путем научного просвещения людей, повышения их культурного уровня, которому должно было способствовать улучшение материального положения народа. Так, борьба перетекала из активной фазы в идеологическую плоскость. Религия в СССР признавалась чем-то отжившим свой век, и необходимо было лишь косвенным методом культурно-просветительской работы помочь ей полностью исчезнуть.

Однако в Постановлении мы можем обнаружить и причину тех ошибок, которые сопровождали культурно-просветительскую работу в Советском Союзе: «ЦК КПСС считает, что положительные результаты в воспитательной работе, направленной на преодоление религиозных пережитков, могут быть достигнуты лишь при условии дальнейшего подъема всей нашей культурно-просветительской работы среди трудящихся, значительного улучшения деятельности Дворцов культуры, клубов, библиотек, читален, лекториев, парков культуры и отдыха и других культурно-просветительских учреждений. Поэтому задача партийных, государственных и общественных организаций состоит в том, чтобы коренным образом улучшить культурно-просве-



ительскую работу среди населения» [4, с. 450]. Исполнение этой задачи встретило ряд проблем. Во-первых, директива значительно улучшить деятельность Дворцов культуры, клубов и прочих культурно-массовых площадок означала необходимость вложения значительных материальных средств для ее осуществления. Во-вторых, в самом документе отмечалась нехватка квалифицированных кадров для проведения качественных лекций, докладов, выступлений в печати и на радио. Где было взять такие кадры, которые бы обладали достаточной компетентностью в широкой научной области и антирелигиозной пропаганды? Для этого опять же необходимо было готовить подобных людей, выплачивать им соответствующее материальное довольствие и проч. При выполнении поставленных задач нужно было планомерно и поступательно готовить почву для их воплощения в жизнь. Но в то же время необходимо было с мест присылать в центральные государственные структуры отчеты о проделанной работе, достигнутых результатах, количестве проведенных лекций, выпущенных печатных материалах, уменьшении количества верующих граждан и т.д. Поэтому требовалось действовать «большевистскими темпами», что и привело в итоге к «перегибам» на этом участке работы.

Как бы то ни было, Постановление от 7 июля 1954 г. оставалось ведущим документом при определении политики Советского государства в отношении Русской Церкви на все последующие годы руководства Н.С. Хрущева. Цели, которые были в нем поставлены, требовалось планомерно воплощать в жизнь.

Записка Отдела пропаганды и агитации ЦК КПСС по союзным республикам «О недостатках научно-атеистической пропаганды» от 12 сентября 1958 г. послужила отправной точкой для нового витка наступления на «религиозные пережитки» в СССР. В данном документе констатировалось, что Постановления ЦК КПСС от 7 июля и 10 ноября 1954 г. партийными организациями и различными профильными ведомствами не выполняются. Этот вывод подкреплялся фактами, которые свидетельствовали об укреплении позиций религиозных обществ, в том числе Русской Православной Церковью, среди населения страны [15, с. 82]. Наряду с этим отмечались случаи «грубого администрирования» по отношению к верующим, что уже неоднократно признавалось неэффективным инструментом для убеждения населения во вредности религиозных взглядов. В заключение в документе представлен набор мер для исправления существующих недостатков. Направлены они были в первую очередь на создание необходимого кадрового потенциала, которое предполагалось достигнуть за счет создания широкой сети курсов подготовки лекторов и преподавателей на ниве научно-атеистической пропаганды. Усиление работы с молодежью в школах, вузах и рабочих коллективах также являлось приоритетным направлением [11, л. 5–13].

В активную фазу государственный курс на искоренение религии в СССР вступил после представления Записки заместителя председателя Совета по делам РПЦ П.Г. Чердняка в ЦК КПСС о мерах по реализации постановления ЦК КПСС от 4 октября 1958 года. В их числе первым мероприятием значилось увеличение налога на свечи для производств Московской Патриархии, что должно было привести к

значительному падению ее доходов. Второй мерой значилось ограничение количества монастырей и рамок их деятельности. Согласно Постановлению Совета Министров СССР от 16 октября 1958 года, для монастырей устанавливались повышенные налоговые ставки с монастырских земельных участков и вводился налог на строения и земельную ренту [3, с. 35], тем самым отменялся 4-й пункт Постановления СНК от 29 августа 1945 г., согласно которому монастыри освобождались от последнего. Постановление Совмина от 16 октября № 1159 запрещало монастырям использовать наемный труд, а Советам министров союзных республик, Совету по делам Русской Православной Церкви и Совету по делам религиозных культов поручалось «изучить вопрос о возможности сокращения количества монастырей и скитов» [3, с. 36]. Наносился удар по особо почитаемым святым местам, притягивавшим к себе множество паломников. Водные источники засыпались землей, либо же иными способами делались непригодными для использования в религиозных целях. Также предполагалось значительно ослабить приток молодых и наиболее способных кадров в духовные учебные заведения, путем запрета лицам, имевшим среднее специальное и/или высшее образование, на поступление в духовные школы [11, л. 18–20].

Новый этап политики установления законности в религиозных организациях был ознаменован Постановлением ЦК КПСС «О мерах по ликвидации нарушений советского законодательства о культах» от 13 января 1960 г. [5, л. 161]. Именно после принятия данного документа, по мнению Т.А. Чумаченко, Г.Г. Карпов покинул свой пост председателя Совета по делам РПЦ, который он занимал в течение многих лет [16, с. 74].

Рассмотрим перечень правонарушений, которые вменялись духовенству. Согласно «ленинскому» декрету «Об отделении церкви от государства...», церковным имуществом могли распоряжаться лишь «религиозные общества» [2, л. 4]. Однако Постановлением СНК СССР от 28 января 1945 г. настоятели получили право распоряжаться всем церковным имуществом [9, л. 289], что нарушало ленинский декрет и Постановление ВЦИК 1929 г. «О религиозных объединениях» [10, ст. 353].

Наступление на Церковь разворачивалось не только на административном и идеологическом фронте, но и в правовом поле. 27 октября 1960 года в Уголовный кодекс РСФСР была введена 142 статья («Нарушение закона об отделении церкви от государства и школы от церкви»). Ее текст достаточно краток:

«Нарушение законов об отделении церкви от государства и школы от церкви — наказывается исправительными работами на срок до одного года или штрафом до пятидесяти рублей. Те же деяния, совершенные лицом, ранее судимым за нарушение законов об отделении церкви от государства и школы от церкви, а равно организационная деятельность, направленная к совершению этих деяний, — наказываются лишением свободы на срок до трех лет (в редакции Указа Президиума Верховного Совета РСФСР от 18 марта 1966 г. — «Ведомости Верховного Совета РСФСР» 1966 г. № 12, ст. 220)» [3, с. 197].

В чем же заключалось нарушение закона? Никаких комментариев не давалось, в связи с чем поступало множество вопросов о том, что подразумевается под на-

рушением законов. И поэтому лишь спустя 6 лет было выпущено Постановление Президиума Верховного Совета РСФСР от 18 марта 1966 г., которое начиналось с признания этого факта: «В связи с вопросами, возникшими в практике применения статьи 142 Уголовного кодекса РСФСР, Президиум Верховного Совета РСФСР на основании пункта «в» статьи 33 Конституции РСФСР постановляет» [Там же, с. 198]. Среди противоправных действий упоминалось «совершение обманных действий с целью возбуждения религиозных суеверий в массах населения» [Там же]. Под обманными действиями, можно предположить, понимались случаи чудотворения от икон, источников, исцеления больных и т.д. Однако это лишь предположение, если учитывать то, что, согласно представлениям материализма и марксизма, религия была сама по себе «обманным действием», то под этот пункт мог подпасть широкий круг деяний, которые бы убеждали людей в истинности религии.

После публикации Постановления ЦК КПСС «О мерах по ликвидации нарушений советского законодательства о культах», 16 марта 1961 года была выпущена секретная Инструкция по применению законодательства о культах. Н.В. Потапова в статье о правовом регулировании деятельности Русской Православной Церкви в период с 1940 по 1980-е гг. дает такую оценку этому документу: «Секретная инструкция по применению законодательства о культах в марте 1961 г. акцентировала внимание на том, что служители культа не имеют права вмешиваться в распорядительную и финансово-хозяйственную деятельность религиозных объединений» [7, с. 173]. В самой Инструкции относительно управления финансово-хозяйственной частью общины мы находим следующее указание: «Для управления делами религиозного общества, выполнения функций, связанных с пользованием культовым имуществом и денежными средствами, религиозное общество избирает из среды своих членов на собрании верующих открытым голосованием исполнительный орган в количестве трех человек» [3, с. 78]. В число этих трех человек входили староста, помощник старосты и казначей. Примечательным является то, что в документе ни разу не упомянута фигура настоятеля прихода, что сводило его руководящие функции на нет. Таким образом, оценка Н.В. Потаповой постановления вполне объективна. Подобные изменения подрывали приход изнутри, так как управление общиной отдавалось группе людей, кандидатуры которых должны были удовлетворять органы власти. Последние имели по своему усмотрению «право отвода отдельных лиц из состава членов исполнительного органа и ревизионной комиссии» [Там же]. Такого права не было у священнослужителей или церковных органов управления.

В Инструкции от 16 марта 1961 г. был затронут вопрос о пастырской деятельности священнослужителей. По сути, она полностью была ограничена рамками богослужения. Запрещалось проводить какие-либо специальные молитвенные собрания для детей юношей и женщин, организовывать курсы по обучению основам веры и религиозным дисциплинам, паломничества и сборы средств нуждающимся. Священник, согласно Инструкции, ставился в положение совершителя богослужений и требоисполнителя.

Положения Инструкции были закреплены решениями Архиерейского собора, прошедшего в Троице-Сергиевой лавре 18 июля 1961 г. Д.В. Поспеловский дает следующую оценку этому важному событию: «Самым трагичным для Церкви стало изменение Церковного положения, проведенное от имени Собора епископов, собравшегося в Троице-Сергиевой лавре 18 июля 1961 г. Это совещание с трудом может быть названо собором, поскольку епископы приехали по телеграммам от патриарха, в которых ничего не говорилось о цели вызова. Епископы прибыли накануне памяти Св. Сергия во время всеобщего бдения. На следующий день они совершили продолжительную литургию, затем пообедали и после этого были препровождены в зал заседаний, все еще не имея представления о повестке неожиданного для них обсуждения» [8, с. 289]. В большей степени с этим мнением согласен историк Русской Церкви протоиерей Владислав Цыпин, замечавший, что участники собора были поставлены перед фактом принятия отредактированного Положения об управлении РПЦ, согласно которому настоятель мог заниматься лишь «духовным руководством прихожан» [14, с. 395], не входя в управление финансово-хозяйственной жизнью прихода.

Идеологические установки являлись определяющими в политике Советского государства. Материалистическая идеология марксизма-ленинизма не могла мириться с тем, что существует значительная часть людей, имеющих религиозное мировоззрение. В связи с этим, борьба с Русской Церковью как одним из влиятельных общественных институтов страны являлась важной составляющей во внутренней политике СССР, чье руководство стремилось уменьшить влияние Русской Церкви на общество и для чего предпринимало соответствующие времени и ситуации меры. Тем более подобная политика стала актуальной в рамках борьбы с наследием культуры личности Сталина, который на короткий промежуток времени дал Русской Церкви возможность восстановить свою структуру и вернуть некоторые позиции в обществе. Однако новое руководство не могло действовать старыми методами устранения ошибок в исполнении закона о религиозных объединениях, если в 1930-е–40-е гг. прошлого столетия власть пользовалась преимущественно репрессивными методами, то, после короткого периода «оттепели» в сер. 1940-х гг., в 50-е–60-е гг. акцент сместился в сторону идеологических и правовых рычагов воздействия, которые применялись под лозунгом об искоренении нарушений «советской законности».

### Литература

1. Дорош А.А. Трансформация направленности политики Советского государства в отношении Церкви и религии в 1953–1964 гг. // Известия Воронежского государственного педагогического университета. 2018. № 2. С. 130–132.
2. Декрет о свободе совести, церковных и религиозных обществах // Российский государственный архив социально-политической истории. Ф. 2. Оп. 1. Д. 5212.
3. Законодательство о религиозных культурах: Сб. материалов и документов / под общ. ред. Куроедова В.А., Панкратова А.С. М.: Юридическая литература, 1971. 210 с.

4. Коммунистическая партия Советского Союза. Коммунистическая партия Советского Союза в резолюциях и решениях съездов, конференций и Пленумов ЦК (1898–1988) / КПСС; Ин-т Марксизма-Ленинизма при ЦК КПСС; под общ. ред. А.Г. Егорова, К.М. Боголюбова. 9-е изд., доп и испр. М.: Ин-т марксизма-ленинизма при ЦК КПСС. Т. 8: 1946–1955. 542 с.
5. О мерах по ликвидации нарушений советского законодательства о культах. 13 января 1960 г. // ГАРФ. Ф. Р.-6991. Оп. 1. Д. 1649.
6. Об ошибках в проведении научно-атеистической пропаганды среди населения // Правда. 1954. 11 ноября. № 315.
7. Потапова Н.В. Политика Советского государства в отношении Церкви 1940–1980 гг. (Нормативно-правовые аспекты регулирования) // Ленинградский юридический журнал. 2007. № 4. С. 166–178.
8. Пospelовский Д.В. Русская православная церковь в XX веке. М.: Изд-во «Республика», 1995. 511 с.
9. Постановление СНК СССР за № 162. 28 января 1945 г. // ГАРФ. Ф. Р.-6991, Оп. 1. Д. 29.
10. Постановление ВЦИК и СНК РСФСР от 8 апреля 1929 г. СУ № 35 «О религиозных объединениях» // СУ РСФСР. 1929. № 35. Ст. 353.
11. РГАНИ. Ф. 4. Оп. 16. Д. 554. Л. 5–13. Подлинник.
12. Священный Собор Православной Российской Церкви. Деяния. Кн. 5. Петроград: Издание Соборного Совета, 1918. Деяние 58-е. 405 с.
13. Хрущев Н.С. О культе личности и его последствиях. Доклад Первого секретаря ЦК КПСС тов. Хрущева Н.С. XX съезду Коммунистической партии Советского Союза // Известия ЦК КПСС. 1989. № 3. С. 128–170.
14. Цыпин В, прот. История Русской Церкви. Кн. 9. М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1997. 831 с.
15. Чумаченко Т.А. Государство и Русская Православная Церковь в 1958–1964 годах: новая политическая борьба с религией, церковью и верующими // Вестник Челябинского государственного университета. 2014. № 19. С. 82–90.
16. Чумаченко Т.А. Совет по делам Русской Православной Церкви при СМ СССР и его уполномоченные в первой половине 1960-х годов: структура, формы и методы работы // Вестник Челябинского государственного университета. 2010. № 30. С. 74–85.

*Pr. Ilya Burdukov (Burdukov I.V.)  
Smolensk Orthodox Theological Seminary*

## THE DEVELOPMENT OF THE LEGAL FRAMEWORK GOVERNING RELIGIOUS LIFE IN THE USSR IN 1953–1964

Key words: religion legislation; religious policy of the USSR; Russian Orthodox Church; ideology; anti-religious propaganda; administration; state-church relations.

This article presents an analysis of the legal acts regulating the activities of the Russian Orthodox Church in 1953–1964. The cornerstone of the policy of the Soviet state in relation

to religion was the conviction, based on the teachings of K. Marx and V. I. Lenin, about the impossibility of the coexistence of religious beliefs and the socialist system. However, in the 50s. of the last century, there was a situation in which the Church was involved in the internal political struggle in the country. Thus, the call for the elimination of violations of Soviet legislation on cults was closely linked to the policy of the last years of the reign of I.V. Stalin, aimed at the "coexistence" of religion and communism in the country of the Soviets. This strategy was declared by a number of government officials to be incorrect and violating the "Leninist decree" on the separation of the state from the church. In this regard, the main tool for restricting the activities of the Russian Church has become a phased tightening of its legal status by issuing separate decisions and instructions that made the Moscow Patriarchate less full in the Soviet state.

## К ВОПРОСУ О НЕИЗГЛАДИМОМ ХАРАКТЕРЕ СВЯЩЕНСТВА

Ключевые слова: иерархическое священство; хиротония; благодать священства; неизгладимый характер таинства священства; декрет о священстве Тридентского собора; последствия извержения из сана.

В статье представлено учение о иерархическом священстве, как особом благодатном служении в Церкви; в связи с этим освящаются следующие вопросы: в чем суть благодатного дара священства, каково отношение этого дара к личности священника, сообщается ли этот дар навсегда, являясь чем-то неотъемлемым, или его можно утратить. В статье критически рассматривается учение Католической церкви о неизгладимом характере Таинства священства. Решение указанных вопросов актуально, в частности, для церковного судопроизводства регулируя каноническую практику извержения из сана.

Иерархическое священство в Церкви есть особое благодатное служение. В отличие от представлений о священстве протестантских теологов и католики, и православные признают священство Таинством, а священническое служение связывают с получением через хиротонию особых благодатных даров. Благодатные дары Святого Духа, сообщаемые в хиротонии, «не есть субъективное вдохновение того или иного лица, но есть объективный факт жизни Церкви» [7, с. 49]. Благодать священства сообщает дары управления, учительства, разумения вещей духовных, но в первую очередь она связана с властью таинодействия. Иерархия в Церкви — это, прежде всего, власть совершать Таинства, поскольку она является носителем таинственной силы: «каждый должен разуметь нас, как служителей Христовых и домостроителей Таин Божиих» (1 Кор 4:1). Таким образом, «иерархию в Церкви нужно понимать именно как закономерный, регулярный харизматизм определенного назначения, служащий, в частности, для таинственного сообщения благодатных даров, для преемственности благодатной жизни» [7, с. 49–50]. Такой регулярный харизматизм, образующий основу таинственной, благодатной жизни Церкви, должен иметь для себя в Церкви постоянных носителей, которыми и является иерархическое священство. Священство дает своим законным служителям особую силу и власть совершать Таинства, толковать божественное Откровение и служить домостроительству Спасения, осуществляемого в среде людей Господом нашим Иисусом Христом. Поэтому «иерархия, ведущая свое происхождение прямо от Христа, Первосвященника по чину Мельхиседекову, чрез апостольское преемство, есть Сам Христос, таинодействующий в Церкви Своей» [7, с. 54]. Таким образом, священство воплощает в себе всю

силу, благодать и власть Господа нашего Иисуса Христа, оно не может быть заменено никаким другим чином или служением в Церкви.

В отношении иерархического священства важным представляется ответить на ряд вопросов: в чем суть благодатного дара священства; какова его природа, каково отношение этого дара к личности священника; принадлежит ли этот дар лично ему, или Церкви; сообщается ли этот дар навсегда, являясь чем-то неотъемлемым, или его можно утратить. Решение этих вопросов является важным как в теоретическом, так и в практическом плане. Благоговейное отношение к священству напрямую зависит от правильного понимания сути получаемых благодатных даров, а решение вопроса об отношении этого дара к личности его носителя является важным для церковного судопроизводства, в частности регулирует каноническую практику запрещения и извержения из сана.

Для выяснения вопроса, в чем суть благодатного дара священства и какова его природа, следует обратиться к анализу содержания молитв хиротонии и творений святых отцов, посвященных осмыслению учения о Таинстве священства.

Среди благодатных даров священства, имеющих отношение к личности священнослужителя, следует указать на дар неосужденного предстояния, поскольку, прежде всего, совершитель Таинств сталкивается с проблемой собственной греховности, собственного недостойнства. В силу причастности греху никто не может самовольно приступать к священнодействию без осуждения: «Никтоже достоин от связавшихся плотскими похотями и сластями приходити, или приблизитися, или служити Тебе, Царю Славы: еже бо служити Тебе велико и страшно и самем небесным Силам ...» [12, с. 78–79].

Когда священник совершает Евхаристию, призывает Святого Духа «и часто прикасается к общему всем Владыке, тогда, скажи мне, с кем наряду поставим его? Какой потребуем чистоты от него и какого благочестия?», – пишет святитель Иоанн Златоуст. И далее: «Предстоит священник, низводя не огонь, но Святого Духа; совершает продолжительное моление не о том, чтобы огонь ниспал свыше и попалил предложенное, но чтобы Благодать, нисшедши на Жертву, воспламенила чрез нее души всех и сделала их светлейшими очищенного огнем серебра. Кто же, кроме человека совершенно иступленного или безумного, может презирать такое страшнейшее Таинство? Или ты не знаешь, что души человеческие никогда не могли бы перенести огня этой жертвы, но все совершенно погибли бы, если бы не было великой помощи Божественной благодати?» [1]. Протоиерей Лев Лебедев рассуждает о этой великой помощи следующим образом: «При хиротонии особое действие (энергия) Святого Духа сообщает поставляемому в священники особую силу, крепость, благодать, необходимую благодатную защиту от того “огня” Божества, с которым ему теперь придется непосредственно соприкоснуться при совершении Таинств, иными словами – сообщает ему способность неосужденно священнодействовать Таинства Божии для людей, для Церкви» [5, с. 25–26]. Для того, чтобы человек, пребывающий в состоянии непреодоленной греховности, «мог стать сообразным Христу в Его



Священстве для Церкви, явно недостаточно простого человеческого обряда благословения в значении “поручения исполнять пресвитерские обязанности”; требуется чрезвычайный дар Святого Духа, Его особенная благодать “врачующая” и “восполняющая”<sup>1</sup> в предрасположенном ко греху человеке то, чего сам он у врачевать и восполнить принципиально не может. Требуется Таинство священства» [5, с. 26].

Во время совершения хиротонии архиерей молит Господа сохранить поставляемого «в непорочном жителстве и неклонной вере» и в молитве испрашивает поставляемому в священство дары Духа, необходимые для его пастырского служения: «Боже великий в силе и неизследный в разуме, дивный в советех паче сынов человеческих, Сам, Господи, и сего, егоже благоволил еси на пресвитерский возыти степень, исполни Святаго Твоего Духа дара, да будет достоин предстоять непорочно жертвеннику Твоему, вествовати Евангелие Царствия Твоего, священнодействовати слово истины Твоея, приносить Тебе дары и жертвы духовныя, возновляти люд Твой чрез купель пакирождения. Яко и сей, сретив во Втором Пришествии Великаго Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, Единороднаго Твоего Сына, примет мзду благаго икономства своего чина, во множестве благодати Твоея» [12, с. 216–217]. В молитве названы следующие дары Святого Духа, о ниспослании которых поставляемому молит Церковь во главе с архиереем: сила в проповеди Евангелия, возможность достойно (без осуждения) предстоять престолу Божьему, священнодействовать слово истины, приносить Богу дары и жертвы духовные, даровать людям рождение в новую жизнь чрез купель Крещения.

Важнейшим даром, сообщаемым Духом Святым священнику в хиротонии, по мнению пасторологов, является также дар сострадательной пастырской любви. Глубокие размышления об этом представлены в книге архимандрита Киприана (Керна) «Православное пастырское служение». Ссылаясь на святителя Иоанна Златоуста, автор утверждает, что в Таинстве священства поставляемому сообщается духовная любовь к пастве, источником которой является ни что-либо земное, а дар свыше [3, с. 31–32]. Такая любовь есть, собственно, любовь Самого Христа к Своей Церкви, такую любовь человек естественным образом иметь не может.

Итак, священник становится носителем особых харизм. Согласно учению как Православной, так и Католической Церкви, Таинства и богослужения имеют право и могут совершать только лица, получившие в хиротонии благодатный дар священства. Совершение священнодействий непосвященными лицами (мирянами) кощунственно и, по существу, недействительно.

Полученный в хиротонии дар священства согласно учению Церкви о синергии необходимо хранить и «возгревать», как об этом пишет апостол Павел в послании к Тимофею: «Напоминаю тебе возгревать дар Божий, который в тебе через мое рукоположение» (2 Тим 1:6). Святитель Иоанн Златоуст в толковании на 2-е послание к

---

<sup>1</sup> Из чина хиротонии: «Божественная благодать, всегда немощная врачующи и оскудевающая восполняющи, проручествует (имя), благоговейнейшаго диакона во пресвитера: помолимся убо о нем, да придет на него благодать Всесвятаго Духа» [12, с. 214–215].

Тимофею так объясняет этот текст: «Тебе нужно иметь ревность, чтобы возгревать дар Божий. Как огонь требует дров, так и благодать — нашего усердия, чтобы она воспламенялась..., потому что от нас зависит и погашать, и воспламенять ее... От беспечности и лености огонь угасает, от внимания и усердия воспламеняется. Он есть в тебе, но ты доставляй ему больше силы; то есть исполняй его крепости, радости, веселия; стой мужественно» [2]. Доброе хранение полученного дара возможно только через деятельное служение этим даром Церкви, почему оно и названо апостолом Павлом «возгреванием». Деятельное же служение зависит от свободной воли и усердия священника, от внутреннего подвига, как об этом пишет протоиерей Лев Лебедев. В случае, если священник не имеет должного усердия или не подвизается совсем, «дары Святого Духа, полученные им в Таинстве священства, будут постепенно блекнуть, как бы меркнуть, оскудевать» [5, с. 26]. Дольше всего при этом сохраняется дар неосужденного совершения Таинств и иных священнодействий. Этот дар может быть отнят только по суду Церкви, в случае, «если священник начнет переступать некие границы, определенные святыми канонами» [Там же].

Православная Церковь всегда оставляла за собой право суда над священниками. Каноны святых апостолов, Вселенских Соборов в качестве самого сурового наказания для священнослужителя говорят об извержении из сана: «Епископ, или пресвитер, или диакон, в блудодеянии, или в клятвопреступлении, или в воровстве обличенный, да будет извержен от священного чина, но да не будет отлучен от общения церковного» [4, с. 15] (См. также 49 Ап., 50 Ап., 21 VI Вс. Соб.). Об отнятии именного этого дара священства по суду Церкви говорит протоиерей Лев Лебедев.

Однако, вопреки практике Церкви, утвержденной Вселенскими Соборами и зафиксированной в церковных канонах, в Римско-католической традиции было догматизировано учение о совершенно неизгладимом характере Таинства священства, его неотъемлемости от получившего его лица. Протоиерей Николай Малиновский так освещает этот вопрос в своем труде «Очерк православного догматического богословия»: «В Римско-католической церкви со времени Тридентского собора принято и ограждено анафемой учение, что благодать священства имеет неизгладимый характер, что рукоположенный в ту или другую иерархическую степень не может опять стать мирянином, что вообще дарованная в хиротонии власть священнодействия не может быть отъята (Conc. trid. sess. XXIII, cap. IV et can. IV). Поэтому отрешение или низложение иерархического лица лишают его только права обнаруживать власть его степени, но не самой власти, а в известных случаях, по мнению некоторых римских богословов, бывает даже необходимым, чтобы низложенный проявил свои иерархические полномочия, когда, например, какой либо мирянин находится в смертной опасности, а священника с каноническими полномочиями близ него нет, и совершенные в таких случаях Таинства, не исключая ординации, действительны и не могут быть повторяемы» [6, с. 226–227].

А в праве Католической церкви учение о неизгладимости священства представлено следующим образом: «Печать, получаемая священником чрез рукоположение,

неизгладима; правильно рукоположенный может, конечно, быть лишен всех прав, сопряженных с духовным званием, и в этом отношении низведен в разряд мирян, однако он никогда не может быть лишен полученной чрез рукоположение способности к священнодействию, так что все специфически священнические обязанности он и после деградации и даже отпадения от церкви или христианской веры может довлеюще исполнять. А потому вопрос о лаицизации духовенства относится к бесполезнейшим, как стремление к омирщению церкви, к области невозможного» [11, с. 457–458].

На 23 сессии Тридентского собора был принят декрет о Таинстве священства. Декрет состоит из 4 глав, восьми канонов и утверждений. Прочитируем четвертую главу документа «Церковная иерархия и рукоположение»: «Но, поскольку в Таинстве священства, так же, как и в Крещении и Миропомазании, запечатлевается характер, который не может быть уничтожен или удален, Святой Собор с полным правом осуждает мнение тех, кто утверждает, что священники Нового Завета имеют лишь временную власть и, однажды рукоположенные согласно правилам, они могут вновь стать мирянами, если не исполняют служение Слова Божия» и далее: «кто сделался священником, тот тем самым получил особую печать, которая никогда больше не может быть изглажена и, следовательно, какое бы преступление он ни сделал, какому бы наказанию ни подвергся, хотя бы самому большому, все же на нем останется навсегда неизгладимая печать священства (*signaculum, character*), подобно печати Крещения, и он никогда больше не может стать мирянином или, выражаясь словами этого (21-го трулльского) правила, перейти “в состояние мирян”» [11, с. 458–459].

Православная Церковь всегда признавала и признает Таинство священства, как и Таинство крещения, неповторяемым. Согласно 59 правилу Карфагенского собора ни епископ, ни пресвитер, ни диакон в другой раз не рукополагаются: «Непозволительно быть перекрещиванию или перепоставлению», – сказано в правиле [4, с. 202]. И 68 апостольское правило гласит: «Если кто епископ, или пресвитер, или диакон, приемлет от кого-либо второе рукоположение: да будет извержен от священного чина, и он и рукоположивший; разве если достоверно известно будет, что от еретиков имеет рукоположение. Ибо крещенным, или рукоположенным от таковых, ни верными, ни служителями церкви быть невозможно» [4, с. 23–24]. В Католической Церкви из учения о неповторимости Таинства священства было выведено учение о неизгладимости благодати священства.

Можно ли признать это учение согласным с учением Вселенской Церкви, выраженном в ее канонах и практике?

Действительно, согласно каноническим определениям Православной Церкви (59 правило Карфагенского собора), правильно совершенная хиротония не может быть повторена. Касательно же представления о неизгладимом характере священства, следует сказать, что в Православной Церкви нет догматизированного учения по этому вопросу, для его прояснения следует обратиться к церковным канонам, практике Православной Церкви и к мнениям авторитетных богословов.

С одной стороны, каноны Вселенской Церкви нередко говорят о таком лишении права священнослужения, которое означает совершенное извержение из сана. Так 21 правило VI Вселенского Собора гласит: «Оказавшиеся виновными в преступлениях, противных правилам, и за сие подвергнутые совершенному и всегдашнему извержению из своего чина, и в состояние мирян изгнанные...» [4, с. 83–84]. Очевидно, что в данном случае церковный канон содержит мысль не только об «отнятии внешней чести и должности, но о полном лишении священства, о бесследном отнятии того, что дано при посвящении» [6, с. 228–229]. С другой стороны, священников, незаконно изверженных из сана, церковная власть восстанавливала в священном сане, и, следовательно, признавала, что такое незаконное извержение не влечет лишения благодати священства. Например, отцами IV Вселенского Собора были восстановлены многие епископы, незаконно подвергнутые анафеме и лишению сана на Ефесском соборе 449 г. «Немало было и таких примеров, когда законно лишенные сана и даже отлученные от Церкви, потом, по принесении ими раскаяния, были восстанавливаемы в сане и принимаемы в общение с Церковью в своих степенях (I Всел. Соб. 8 пр.; Карф. соб. 79 пр.; Афан. Ал. Посл. к Руфиниану)» [6, с. 227–228]. Наличие таких прецедентов привело к тому, что мнения православных богословов по этому вопросу разделились. Одни богословы признавали учение о неизгладимом характере священства неверным. Такой точки зрения придерживался, например, святитель Филарет (Дроздов), который считал, что «принятие сего учения вело бы к тому, чтобы никого ни за что не лишать священства; а это было бы противно многочисленным правилам св. апостол, соборов и св. отец» [10, с. 478]. Другие православные богословы придерживаются мнения, что акт извержения из сана, как и запрещение, есть акт дисциплинарный, который самой благодати в ее существе не касается, а имеет целью предотвратить возможность злоупотребления этим благодатным даром. Так архимандрит Киприан (Керн) в книге «Православное пастырское служение» пишет: «Но есть и другая существенная черта в этом таинстве: священство – неизгладимо, учат римо-католики. То же мнение разделяют греческие богословы. По существу говоря, благодать низведенная архиереем в таинственном священнодействии во время Литургии не может быть снята никакой властью на земле. Считать, что акт консистории может лишить человека благодати Св. Духа, является богословской непоследовательностью. Крещение и священство неотъемлемы и неизгладимы. Даже грех отступничества не смывает благодати крещения, почему вернувшихся из апостасии не перекрещивают. Точно так же и самый страшный грех, совершенный священником и доведший его до осуждения на лишение сана, не может сам по себе, как и консисториальный акт, лишить священника благодати. В случае судебной ошибки такого расстриженного священника, оказавшегося невиновным, пришлось бы снова рукополагать, чего, конечно, не смеет сказать и самый строгий ригорист» [3, с. 59–60]. Фактически, данная точка зрения совпадает с учением Римско-католической церкви о неизгладимом характере священства. Чтобы решить, можно ли признать это мнение правильным, подробнее рассмотрим догматическое учение Римской церкви по этому вопросу.

Со времени Фомы Аквинского в Западной церкви существует учение о том, что в каждом Таинстве можно созерцать три составляющие: 1) знак Таинства – внешние символические действия и чин таинства, 2) печать Таинства – невидимая сторона Таинства, 3) благодать Таинства (в результате совершения Таинства и запечатления души человека особым образом для него становится возможным получение благодати, сообщаемой в Таинстве).

Итак, Таинствам, согласно учению Католической церкви, прежде всего, присущ знак священной реальности (*sacramentum tantum*) – это видимая сторона Таинства, здесь важны материя (вещество и жесты, используемые в обряде), форма (предписанные к совершению Таинства слова), правильный служитель и намерение совершить Таинство: «Чтобы быть действительным, обряд обязан обладать должной формой и материей, и быть совершен должным служителем и в должном намерении» [9, с. 545]. Католики признают действительность совершенного Таинства независимым от святости или ортодоксии служителя. Следствия Таинств производятся *ex opere operato* (дословно – от совершения того, что было совершено): «Таинственное действие правильно преподанного обряда проявляется *ex opere operato*, то есть в силу должного совершения обряда Таинство становится причиной того, что оно и знаменует» [9, с. 546]. Действительность Таинства обусловлена, прежде всего, обрядом, а не служителем. Показательно, что Таинство крещения, по мнению католиков, может совершить не только мирянин, но даже и не христианин, если только он совершает его правильно и с должным намерением.

Знаки (правильно совершенная внешняя сторона обряда) являются причинами таинственных реальностей и благодатей [9, с. 546].

Первым следствием правильно совершенного Таинства (крещения, миропомазания, священства) является *sacramentum et res* (таинственная реальность) – печать крещения, миропомазания, рукоположения. Печать означает, что в результате правильного совершения Таинства душа человека запечатлевается особым, непостижимым образом. Поскольку Таинства крещения, миропомазания и рукоположения не повторяются Католики признают печать этих Таинств неизгладимыми.

Вторым следствием правильно совершенного Таинства является собственно даруемая Богом благодать – *res tantum*. Согласно католическому учению, «Таинства всегда даруют благодать, но эта благодать не всегда принимается» [9, с. 546]. «Благодать – это реальность невидимая и тайная, *res tantum*, свободный дар Бога, никогда нельзя с уверенностью сказать, получил или нет тот или иной человек таинственную благодать. Можно быть уверенным, что через таинственную реальность Бог, несомненно, предлагает человеку благодать, так как Бог всегда свободно предлагает людям Свои дары, но всегда остается возможность, что человек, принявший Таинство, в свою очередь не был открыт к принятию таинственных даров» [9, с. 546–547]. «Самое распространенное объяснение причин того, что человек может принять Таинство и не испытать его благодати в достаточной мере или не испытать вовсе, таково: принявший Таинство человек не обладает должным расположением духа для при-

нятия благодати» [9, с. 547]. Богословское различие таинственной реальности и таинственной благодати привело католических канонистов к заключению, что таинственная реальность неизменно даруется с помощью правильно совершенного обряда, поэтому принявшие Крещение могут подлежать общественной регистрации. При этом таинственная благодать остается личным делом каждого, так как зависит от внутреннего расположения души [9, с. 548].

Православная Церковь также, как и Католическая, признает крещение и миропомазание неповторяемыми и неизгладимыми. Используя в данном случае терминологию римских богословов, можно сказать, что в результате правильно совершенных Таинств человеку даруется и таинственная реальность, и таинственная благодать. Но если таинственная реальность – печать Таинства – неизгладима и зависит от правильности совершения Таинства, то принятие таинственной благодати зависит от расположения и готовности самого человека. Поэтому христианин, отпавший от Церкви, а затем обратившийся к вере вновь, будет восстановлен как член Церкви через покаяние, а не через повторное Крещение. Незгладимая печать Таинств крещения и миропомазания пребудет на нем и во время его отпадения, однако абсолютно невозможно утверждать, что благодать Святого Духа (освящающая, возвращающая) будет продолжать действовать и в отпадшем от Церкви. Очевидно, что действие благодати Святого Духа (получение таинственной благодати) на время отпадения прекратится.

Казалось бы, логично рассуждать таким же образом и о Таинстве священства. В результате правильно совершенной хиротонии душа рукоположенного запечатлевается особым образом, христианин становится священником и через него совершается освящение верных. Но если получение таинственной благодати, например, в крещении, зависит от расположения и готовности принимающего Таинство (его веры, чистоты), то действия благодати священства (право совершать и преподавать Таинства другим) в рукоположенном также должно от чего-то зависеть. Представляется справедливым полагать, что оно зависит от воли Церкви, избравшей (признавшей достойным) и поставившей христианина на служение. И если священник по какой-либо причине будет признан недостойным и извержен Церковью из сана, логично предположить, что благодать священства (возможность совершать и преподавать Таинства другим) в нем действовать не будет. Если даже признать неизгладимым сам факт посвящения (т.е. факт того, что над христианином была совершена хиротония и он стал священником, его душа была запечатлена особым образом), то все равно невозможно принять мнение Католической церкви, что Бог продолжает действовать и через изверженного из сана, а тем более отпавшего от Церкви. Таким образом, признание неизгладимости священства (печати Таинства священства) не может быть равносильна признанию неотъемлемости действующей через него благодати. Однако учение Католической церкви утверждает именно, что извержение из сана не лишает способности к священнодействию и что все свои священнические обязанности священник и после деградации и даже в случае отпадения от Церкви может исполнять.

Для разъяснения этого утверждения католические богословы указывают на разницу между действительностью и законностью Таинств, т.е. на то, что незаконно преподаваемые Таинства часто могут оказаться канонически действительными [9, с. 548]. Например, «если смещенный с должности или еретический епископ производит рукоположение в священный сан, он поступает незаконно, но священники будут действительно рукоположены, и Таинства, которые они, в свою очередь, преподают, также действительны, хотя и незаконны» [9, с. 548]. Согласно канонике Римской церкви, это так, поскольку первопричиной Таинств является Бог: «Так как обряды богоустановлены, они действуют посредством силы Божией и производят свой эффект автоматически, при условии, что обряды произведены должным образом» [9, с. 552]. Поэтому право Римской церкви не знает извержения из сана, а только полное запрещение священнодействовать и считает, что есть случаи, когда и после деградации священник может проявить свою власть.

В Православной церкви имеет место именно извержение из сана. Поскольку действительность благодати священства зависит от воли Церкви, то она в силу данной ей власти может отнять у поставленного ею во священники право совершать Таинства, и в силу таким образом проявленной воли Церкви Таинства не будут действительными и не будут сообщать освящающую благодать. Согласно учению Православной церкви, благодатная способность совершать Таинства не зависит от личных свойств и духовного состояния священнослужителя, она зависит от воли Церкви. Именно Церковь избирает и поставляет на служение, ей дано право признать избранного ею христианина как достойным, так и недостойным священнодействовать.

Поясним сказанное цитатой из статьи епископа Серафима (Белоножко): «Для понимания новозаветного священства не менее важен и его экклезиологический аспект... Священство в собственном смысле принадлежит в Новом Завете Самому Христу, а значит – и всему Его Телу, то есть Церкви. Ибо на Церковь Христову распространяется священство ее Главы... Для совершения... новозаветного священнослужения из числа членов Церкви избираются лица, рукополагаемые в священный сан. Священники Церкви совершают свое служение от лица Церкви и в единстве со всей Церковью как единым Телом Христовым... В главном церковном богослужении – Евхаристической литургии – служащий священник является предстоятелем: он стоит перед алтарем (престолом) в качестве главы общины и от лица всех “приносит словесную и бескровную службу”... В этом богослужении Церкви соучаствуют все верные, пребывая каждый в своем чине» [8, с. 318–319]. Поэтому невозможно говорить о действии Бога через изверженного священника вопреки воле Церкви как собрания верующих как единого целого.

Православная церковь, всегда признавая неизгладимый характер Таинств крещения и миропомазания (исповедуя «едино крещение во оставление грехов» [12, с. 90]), не высказалась подобным образом о Таинстве священства, не осудила, но и не догматизировала учение о неизгладимости священства. Для канонической практики Православной церкви было достаточно убежденности в том, что Бог не будет действовать

вопреки воле Церкви через священника, лишенного сана, ибо: «Что вы свяжете на земле, то будет связано на небе, и что разрешите на земле, то будет разрешено на небе» (Мф 18:18). Как в отпадшем от христианской веры печать Крещения и Миропомазания остается неизгладимой, но спасительная благодать Святого Духа пресекает Свое освящающее действие, так же пресекается и действие благодати для других в священнике, лишенном священного сана. Таким образом, даже если признать верным учение Католической церкви о неизгладимом характере трех Таинств (Крещения, Миропомазания, Священства), то все же невозможно признать, что действие благодати священства (право и власть совершать Таинства) сохраняется в изверженном из священного сана по суду Церкви.

### Литература

1. Иоанн Златоуст, святитель. О священстве. Слово 3, 4 // Православная энциклопедия «Азбука веры»: [сайт]. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Ioann\\_Zlatoust/o\\_svyashenstve](https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/o_svyashenstve) (дата обращения: 13.12.2019).
2. Иоанн Златоуст, святитель. Толкование на второе послание к Тимофею // Православная энциклопедия «Азбука веры»: [сайт]. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Ioann\\_Zlatoust/tolkovanie-na-vtooe-poslanie-k-timofeju/](https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/tolkovanie-na-vtooe-poslanie-k-timofeju/) (дата обращения: 13.12.2019).
3. Керн К., архим. Православное пастырское служение. СПб., 1999. 221 с.
4. Книга правил св. апостол, св. Соборов Вселенских и Поместных и св. отец. СПб.: Изд-во «Титул», 1993. 483 с.
5. Лебедев Л., прот. Заметки по пастырскому богословию. Сан-Франциско: Русский пастырь, 1999. 160 с.
6. Малиновский Н., прот. Православное догматическое богословие. В 4 т. Т. IV. СПб.: Аксион эстин, 2006. 661 с.
7. Настольная книга священнослужителя. В 8 т. Т. VIII. М., 1988. 798 с.
8. Серафим (Белоножко), еп. Таинство Священства: богословские аспекты // Православное учение о церковных таинствах. Материалы V Международной Богословской Конференции РПЦ. В 3 т. Т. II. М.: Синодальная Богословская Комиссия, 2009. С. 315–327.
9. Современное католическое богословие. Хрестоматия / под ред. Хейза М.А., Джирона Л.; пер. с англ. М.: Библиейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. 673 с. (Сер. «Современное богословие»).
10. Филарет (Дроздов), святитель. Собрание мнений и отзывов. Т. IV. СПб., 1886. 629 с.
11. Христианское вероучение. Догматические тексты учительства Церкви III–XX вв. СПб.: Изд-во св. Петра, 2002. 562 с.
12. Чиновник архиерейского священнослужения. В 2 кн. Кн. 1. М.: Московская Патриархия, 1982. 252 с.



## ON THE INDELIBLE CHARACTER OF THE PRIESTHOOD

Key words: hierarchical priesthood; ordination; grace of the priesthood; indelible character of the sacrament of the priesthood; decree of the priesthood of the Council of Trent; consequences of the degradation of the dignity.

The article presents the doctrine of the hierarchical priesthood as a special Ministry full of divine grace in the Church; in this regard, the following questions are sanctified: what is the essence of the blessed gift of the priesthood, what is the relation of this gift to the personality of the priest, whether this gift is permanently transmitted, being something integral, or it can be lost. The article critically examines the teaching of the Catholic Church about the indelible nature of the Sacrament of the priesthood. The solution of these issues is relevant, in particular, for the Church proceedings regulating the canonical practice of the degradation of the dignity.

## **ЛЕКЦИОНАРИЙ НОВОЗАВЕТНЫХ ЧТЕНИЙ В ИСТОРИИ БОГОСЛУЖЕНИЯ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ**

Ключевые слова: богослужебный год; богослужебный устав; Типикон; лекционарий; Библия; Новый Завет; переводы Священного Писания; Поместный собор Православной российской Церкви.

В статье объясняется проблематика распределения апостольских и евангельских зачал в течение богослужебного года с учетом указаний, зафиксированных в Типиконе и Богослужебном Евангелии. Автор статьи основывается на существующих сегодня исследованиях священнослужителей и ученых, занимающихся анализом Православного богослужения.

Актуальность данной темы «Лекционарий новозаветных чтений в истории богослужения Православной Церкви» несравненно возросла в последнее время. Феномен богослужебных лекционариев интересен тем, что он остается объектом изучения как литургистов, так и библеистов. Текстологические исследования в области новозаветных лекционариев подтвердили их несомненную ценность с точки зрения реконструкции исходного текста Священного Писания Нового Завета. А если обратиться к проблематике новозаветных переводов на церковнославянский язык, то лекционарии являются первичным источником, на котором зиждется весь исследовательский процесс. Тем не менее, история лекционариев – это, прежде всего, сфера литургических дисциплин. Священное Писание Нового Завета присутствует в структуре богослужения не как вторичный элемент, но, напротив, представляет один из литургических столпов. Порядок новозаветных чтений, их количество, размер и расположение в богослужении определяются древнецерковной традицией, связанной со святоотеческим богословием. Богослужение всем своим содержанием, гармонией слов и мелодии, повторяющимися священными текстами формирует не только правильное душевное переживание, но и дает знание текста Писаний. Во время богослужения православный человек «впитывает» Священное Писание вместе со всей полнотой вероучения, выражаемого в богослужебных песнопениях и молитвословиях. Верующий внимает проповеди всей полноты Церкви Христовой во время красивейшего и отточенного веками действия – чтения Священного Писания Нового Завета за Божественной литургией.

В вопросе создания и развития новозаветного лекционария из-за фрагментарного характера источников трудно дать однозначные ответы вплоть до конца VIII в.

История новозаветных богослужебных текстов берет свое начало в ветхозаветных традициях [3, с. 229]. Ранние христиане переняли еврейскую традицию чтения извлечений из Ветхого Завета по субботам. Чтение Слова Божьего составляло значительную часть апостольского богослужения, как и в древней синагоге [19, с. 28]. Но этим богослужебное использование Священного Писания не ограничивалось. Избранные из него места послужили основой для многих молитв, песнопений. Оно было стержнем каждой проповеди.

Христиане читали извлечения из Священного Писания не только по воскресеньям и субботам, но и в те дни, когда удавалось собраться для совместной молитвы незаметно от светских властей и гонителей. В условиях повсеместных и очень частых гонений появляется практика, при которой в любой день христиане могли узнать, что им читать за богослужением из Священного Писания. При этом шел постоянный процесс отбора необходимых книг, их проверки на подлинность и переписывание. «Собирание книг в апостольское время велось под непосредственным наблюдением самих апостолов и их ближайших учеников. Этим исключалась опасность принятия в сборник произведений неаутентичных их священным авторам, подложных и еретических» [9, с. 68].

Сначала Священное Писание читалось по порядку — книга за книгой, чтение, как правило, начинали с того места, на котором завершилось предыдущее. Таким образом, основным принципом организации чтения был «lectio continua», т. е. последовательное чтение без пропусков. Устав такого чтения сохранялся по преданию [23, с. 183]. Исследование ветхозаветных цитат, выявленных в «Диалоге с Трифоном иудеем» св. Иустина Философа, дают основания для гипотезы о детерминированности подбора фрагментов Священного Писания литургическим фактором. Кроме того, выборка ветхозаветных текстов определялась церковной икономией; по свидетельству св. Иустина Философа, читали столько, сколько позволяло время и обстоятельства или сколько «назначил предстоятель» [13, с. 28–44]. Стоит отметить, что восстановить древнецерковные лекционарии получилось на основании извлечений из сохранившихся гомилий блж. Августина и свт. Амвросия Медиоланского.

Лекционарная система формировалась под влиянием комплекса факторов церковной жизни: институт катехизации, феномен монашества, соборное богослужение и др. [7]. Со временем стали читать определенные места из Писания в зависимости от праздника или события в жизни общины. Это потребовало выделения особых мест из текста Священного Писания. Тенденция эта шла параллельно с другой, а именно с постепенным распределением чтений таким образом, чтобы весь Новый Завет прочитывался за год и по возможности очень важные места прочитывались не один раз. Лекционарий связывался с отправлением великих праздников — Рождества Христова, Богоявления, Пасхи, Пятидесятницы.

Так два процесса распределения чтений сформировали к VIII в. три группы лекционных:

- синаксарий (греч. *Συναξάριον*) – чтения подвижной составляющей годового круга богослужений [20, с. 3];
- менологий (гр. *μηνολόγιον*) – чтения неподвижной составляющей годового круга богослужений [10, с. 155];
- дополнительные чтения – воскресные утренние евангельские чтения и чтения «на всякую потребу» [10, с. 155].

Необходимо отметить, что особое внимание уделялось чтениям в воскресные дни и праздники, когда на богослужение приходило больше всего народа; «старались выбирать наиболее полезные и поучительные отрывки» [11, с. 10].

Если вначале эти места выписывались на отдельные папирусы или пергаментные свитки, то позднее, когда качество носителей текста улучшилось и позволяло многократно пользоваться книгой за богослужением, особые места стали отмечать на полях знаками или сокращениями. Была разработана целая система чтений и обозначений начала и конца этих чтений. «Для того, чтобы чтец мог быстрее отыскать начало и конец церковного чтения, в некоторых поздних унциальных рукописях на полях или между строк приводятся особые сокращения» [19, с. 28]. Позже стали приводить в конце книги перечень этих чтений и выделять знаки начала и конца чтений красным цветом.

С увеличением количества отрывков, разделов, читаемых за богослужением, «что явилось результатом усложнения церковной жизни общины», появляется необходимость собрать в единый сборник все чтения, расположив их в той последовательности, в которой они читались. Так возникли лекционные манускрипты [11, с. 10–11]. Когда появился первый манускрипт – сведений нет, очень мало данных, даже сегодня, о том, как развивалась лекционная система. Самый древний манускрипт, дошедший до наших дней, датируется V в., однако попытки деления Священного Писания на отрывки для чтения были предприняты уже на заре христианства. Еще «в III веке Аммоний в своем каталоге упоминает о том, что такая практика существовала давно в Церкви», но только в отношении к евангельскому тексту [11, с. 11]. Упоминаются деления новозаветного текста в трудах Оригена, Климента Александрийского, Дионисия Александрийского.

В середине V века александрийский диакон Еффилий произвел деление священного текста на разделы, т. н. перикопы (греч. *περίκοπη*). В некоторых источниках упоминается диакон Александрийской Церкви Аммоний (220 г.), который разделил текст Священного Писания на зачала, порой совсем небольшие, объемом в одно предложение.

Небезынтересен тот факт, что новаторами в делении текста были как правило диаконы. Видимо здесь сыграли свою роль «профессиональные» диаконские проблемы – необходимость готовить текст перед богослужением и желание сократить затраты на подготовку к службе. Но скорее всего это было вполне благое и тради-

ционное желание унифицировать, сделать более организованной еще одну сторону церковной жизни.

Как бы то ни было, уже в первые века христианства известны деления книг Нового Завета специально для богослужения как в храме, так и вне его. Это собрание разделов, в богослужебной практике, заменило книги с общей нераздельной структурой.

Впоследствии это послужило примером для деления книг всей Библии на стихи. Этим христианство отплатило синагогальной культуре, т.к. уже раввины переняли католическую традицию и ввели в Тору и Талмуд нумерацию предложений и отрывков.

Существуют и другие мнения по поводу появления делений в тексте. Одной из самых распространенных является теория о том, что в самом начале в Церкви существовало только устное предание, которое было зафиксировано в период 40–120 гг. Эта теория, сначала отвергнутая наукой, зиждется «на убеждении, что память восточного человека сохраняет свидетельство предания не менее прочно, чем любой письменный материал» [16, с. 157]. Поучения иудейских раввинов заучивались их учениками наизусть, а Иисуса Христа современники называли: «Равви!». Это предание было зафиксировано на папирусах. Составлялся полный неразделенный текст – это кодекс. Он хранился с особой тщательностью в специальных кожаных или деревянных тубусах в отведенном для этой цели помещении. Затем производилось выписывание для богослужений на отдельные листки, с небезызвестным названием – лекционариев. Эти листки собирались. Они одновременно дублировали основной текст кодекса, предохраняя его от преждевременной порчи, вследствие частого использования, и в тоже время на их основе из года в год составлялись чтения на каждый день. Нет оснований отвергать предположения о том, что кто-то взял да и внес эти деления на страницы одного из кодексов, упорядочивая тем самым практику выписывания богослужебных текстов.

Подтверждением тому является наличие деления на перикопы в самых древних кодексах, дошедших до наших дней. Например, Ватиканский кодекс IV века. Ученые предполагают, что это деление старше самого кодекса. Большая часть древних кодексов имеет сходство в количестве и расположении зачал. По всей видимости, это явилось либо результатом действия общецерковного сознания, стремящегося не только провозглашать единство Церкви в Символе Веры, но и осуществлять это на деле; либо это результат влияния богослужебного опыта какой-либо из доминирующих церквей – Иерусалимской или Римской. Некоторые предполагают, что «сборники, включающие Евангельские тексты, только с чисто богослужебной целью существовали еще в конце первого века» – начале второго [11, с. 12]. Наиболее известным делением того периода является деление Евсевия Кесарийского. Его деления были очень распространены и содержатся во многих кодексах.

К IV веку лекционарии уже распространены настолько, что используются не только в Церкви, но и в домах [11, с. 13]. В гомилии на Евангелие от Иоанна, свт.

Иоанн Златоуст советует верующим читать заранее дома то, что будет прочитано в храме и подчеркнуть трудные места [14, с. 72].

Напомним, что традиционная лекционная система в доиконоборческий период имела двойственный характер, представляя собой сцепление подвижных и неподвижных элементов годового круга богослужений (так называемая рождественско-триодная система). Причем лекционная система состояла из чтений как Нового Завета, так и Ветхого. Канонический памятник Древней Церкви, Апостольские Постановления (VIII книга), свидетельствует о 6-ти чтениях из Священного Писания за Божественной литургией (Закон, Премудрость, Пророки, Деяния, послания св. ап. Павла, Евангелие). Современные литургисты считают, что перенос ветхозаветных чтений с литургии на вечерню следует датировать не ранее VII в. [2, с. 297]. Знаменитый литургический трактат «Мистагогия» прп. Максима Исповедника еще свидетельствует о наличии «закона и пророков» среди «божественных чтений Священных книг» [18, с. 204]. Исчезновение ветхозаветных чтений из чинопоследования литургии связывают с глобальными богослужебными изменениями: вызреванием отдельного лекционария воскресных новозаветных чтений, формированием проskomидии как начальной стадии литургии, добавлением изобразительных антифонов, и пр. [18, с. 207]. Таким образом, литургия Слова постепенно лишилась своего пророческого ветхозаветного наполнения. Литургическое сообщество этот процесс объясняет функциональными причинами; постепенное развитие чинопоследования литургии связано с наполнением новыми гимнографическими компонентами, что утяжеляло структуру богослужения. Так, ветхозаветное чтение как традиционный элемент был изъят под давлением новых элементов службы [25, с. 206].

Считается, что еще одним фактором, оказавшим влияние на развитие лекционной системы, является институт катехумената, бывший в ранней Церкви органической частью литургического бытия [7, с. 5]. О существовании в Древней Церкви ширококомасштабной катехизации в рамках богослужения указывают ветхозаветные чтения Великим Постом (вечерня и 6-й час), во время Страстной Седмицы (Великий Четверг, Великая Суббота) и на некоторые двенадцатые праздники (сочельники Рождества Христова, Богоявления). Эти чтения обращают наше внимание на древнецерковную практику крещения большого количества людей на великие праздники и последующего участия с верными в праздничной Евхаристии. Богослужебный устав указанных праздников предполагает, что последнее ветхозаветное чтение является началом литургии как таковой [18, с. 204 – 205]. На основании изменения структуры и порядка лекционариев мы видим очень важную литургическую закономерность: самые торжественные календарные даты (Страстная Седмица, Пасха, Рождество, Богоявление) лучше сохранили древние богослужебные последования, в отличие, к примеру, от обиходных служб [25, с. 206 – 207].

Деление Евангелия и Апостола, которое используется Православной Церковью до сего дня, приписывается прп. Иоанну Дамаскину и прп. Феодору Студиту [15, с. 202]. Развитие лекционариев уже шло по пути совершенствования их употребления

в богослужении. Вырванный из общего текста, отрывок Нового Завета, звучит порой резко и без смысловой связи. Поэтому позднее появляются «формулы зачал», они привлекали внимание и плавно начинали смысловой ряд, включая евангельское повествование в ход богослужения. До наших дней дошли семь таких формул:

- «Во время оно...»;
- «Во дни оны...»;
- «Рече Господь...»;
- «Рече Господь учеником своим...»;
- «Рече Господь притчу сию...»;
- «Рече Господь пришедшим к Нему иудеом...»;
- «Рече Господь уверовавшим Ему иудеом...» [11, с. 14].

Первые две формулы применяются для повествовательных чтений, остальные пять для наставительных.

Иногда из нескольких чтений составлялось связное повествование о евангельском событии [4, с. 11]. Например, чтение в Великий Пяток состоит из отрывков четырех Евангелий.

Византийские лекционарии находились в неразрывной связи с литургической традицией. На их составе неминуемо отражались литургические реформы и нововведения. В период с VIII по XIV в. используется два типа лекционариев:

- полный – имеется в наличии седмичные чтения в период Пятидесятницы и дополнительные чтения;
- краткий – не содержит седмичные чтения периода Пятидесятницы и дополнительных чтений в период от Пятидесятницы до подготовительных недель Великого Поста.

Полный лекционарий содержит:

- лекционарную разметку в тексте – указание начала и окончания чтения, написанное красным цветом между слов;
- лекционарные указания на полях – указание дня подвижного круга богослужений; специальной лекционарной формулы, предшествующей началу чтения;
- лекционарный указатель в конце текста – указание чтений подвижного и неподвижного годового круга богослужений, общих чтений и чтений «на всяку потребу» [10, с. 157].

Неполный лекционарий не содержит лекционарного указателя в конце текста.

Таким образом, к VIII в. уже образовалась довольно распространенная во всей Церкви и отточенная церковной практикой «лекционарная система». Она вошла в практику новых поместных и национальных Церквей. Однако во многих Церквях лекционарные системы имеют до сего дня свои особенности.

Период иконоборчества являлся ключевым для развития византийского (Константинопольского) богослужения в целом и лекционарной системы в частности. Естественно, что лекционарная система в своей окончательной редакции была результатом литургических реформ, вначале студийской, а затем и неосавваитской.

Победа иконопочитателей повысила социальное значение института монашествующих и способствовала резкому усилению монастырских типиконов в византийской литургической жизни [21, с. 536 – 542]. Студийский монастырь совместил в своем уставе две разнородные традиции: константинопольская соборная (Типикон Великой Церкви) и палестинская монашеская (устав монастыря прп. Саввы Освященного). В свою очередь лекционная система была итогом взаимопроникновения указанных традиций. Студиты опирались на литургические изыскания святителя Софрония патриарха Иерусалимского, заложившие «предпосылки для создания системы литургических сборников, сменивших в Константинополе старый лекционный иерусалимского типа» [1, с. 129]. Новый лекционный ориентировался на пасхальный календарь, а ветхозаветные чтения ограничились лишь частным периодом Великого Поста и великих праздников. Появились отдельные богослужебные сборники (Служебный Апостол, Служебное Евангелие, Профитологий). Важно, что следы изначальных уставных традиций (константинопольская соборная и палестинская монашеская), проявились в том, что лекционный будничных чтений ориентировался на монастырскую практику, а лекционный воскресных чтений связывался с кафедральным праксисом. С XIII века неосавваитский устав стал господствующим для большинства Православных Церквей, а впоследствии оказался обязательным и для многих приходских церквей. Монастырская вариация новозаветных чтений станет единой и практически неизменной [1, с. 137].

Итак, резюмируя историю византийских лекционариев, отметим следующее. В VIII в. в Византийской империи в период иконоборчества произошла литургическая реформа, в результате которой изменились традиционные соборно-приходские и монашеские богослужебные уставы. Соответственно изменились и лекционные системы. Соборно-приходской устав опирается на служебные четвероевангелия, которые принадлежат константинопольской лекционной системе, ориентирующей на субботние и воскресные службы. Учитывая, что столичные (константинопольские) монахи совершали ежедневное богослужение, их изначальная лекционная система пополнилась седмичными чтениями палестинского происхождения. Впоследствии этот окончательный оказал большое влияние и на формирование современной греческой приходской системы новозаветных чтений [10, с. 159 – 164]. Без особых изменений эта система просуществовала до начала XX в. К примеру, в критическом издании Нового Завета проф. Антониадиса (1904 г.) в основу были положены именно лекционрии, система чтений осталась без изменений [11, с. 30].

История византийских лекционариев – это богатейшая сфера для исследовательской работы. Тем не менее, в течение времени эта область литургики обросла своими проблемами, на которые в свою очередь обратил внимание «Отдел о богослужении, проповедничестве и храме» Поместного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. Тысячелетие использования лекционной системы восточнохристианского богослужения выявило несколько недостатков, проблемных зон. Упомянем некоторые из них.



Безусловным искажением древнецерковной литургической традиции является исчезновение ветхозаветных чтений за Божественной литургией, что ведет «к значительному духовному обнищанию, оборвав связь между Ветхим и Новым Заветом. Это особенно чувствительно для пророчества, присущего древней воскресной литургии» [18, с. 207]. На это обращают внимание многие западные исследователи православного богослужения (Арранц, Матеос). Использование ветхозаветных книг за великопостной или праздничной службой (вечерня, 6 час) не исправляет ситуацию. Существуют предложения восстановить ветхозаветные чтения хотя бы на воскресной вечерне, что будет выглядеть наиболее безболезненным для консервативной части верующих.

Другой важной проблемой лекционарной системы восточнохристианского богослужения является ее фактическая недоступность в настоящей ситуации. Из-за монастырской традиции ежедневных богослужений основной корпус новозаветных текстов не доходит до верующих, ввиду естественной невозможности для мирян быть на всех литургиях [26, с. 85]. Многие важнейшие евангельские и апостольские чтения в итоге спрятаны от внимания мирян за системой ежедневных будничных богослужений.

Стоит также упомянуть, что многими богословами подмечается факт отсутствия книги Откровения св. Иоанна Богослова в общественном богослужении [22]. В некотором смысле через неприятие этой книги в публичном литургическом пространстве оскудевает пророческий дух богослужения. Епископ Серафим (Сигрист) считает, что современное богослужение имеет тенденцию смещаться «в сторону какого-то искусственного мира, не связанного ни с небесами, ни с землей. “Откровение” может помочь нам открыть истинный смысл христианского богослужения и его связи с историей» [22].

Таким образом, вопрос реформирования лекционарной системы восточнохристианского богослужения оказывается более глубинным, чем кажется. Современная литургическая ситуация препятствует полноценному ознакомлению верующих со Священным Писанием Нового Завета через богослужение ввиду воздействия нескольких факторов: богослужебный язык, негибкая лекционарная система, узко монастырская направленность Типикона, отсутствие мирянской (приходской) литургической традиции в восточнославянском ареале. Обсуждение данной проблематики было положено ещё на Поместном Соборе Православной Российской Церкви 1917–1918 гг., а также в рамках предсоборных дискуссий. Через обращение к опыту Собора наметилась возможность возобновления процесса исследования и реформирования лекционарной системы.

### Литература

1. Алексеев А.А. Библия в богослужении. Византийско-славянский лекционарий. СПб.: Нестор – История, 2008. 232 с.
2. Арранц М. Как молились Богу древние византийцы: суточный круг богослужения по древним спискам византийского евология. Л.: Изд-во ЛДА, 1979. 309 с.

3. Буйе Л. О Библии и Евангелии. Брюссель: Жизнь с Богом, 1988. 232 с.
4. Воскресенский Г. Евангелие от Марка по основным спискам четырех редакций рукописного славянского евангельского текста. Сергиев Посад, 1894.
5. Воскресенский Г. Характеристические черты четырех редакций славянского перевода Евангелия от Марка. М., 1896.
6. Воскресенский Г. Послание святого апостола Павла к Коринфяном 1-е, по основным спискам четырех редакций рукописного славянского апостольского текста. Сергиев Посад, 1906.
7. Гаврилюк П. История катехизации в древней церкви. М.: Свято-Филаретовская МВПХШ, 2001. 320 с.
8. Глубоковский Н.Н. Греческий рукописный евангелистариий из собрания проф И. Е. Троицкого. СПб., 1897. 252 с.
9. Глубоковский Н.Н. Лекции по Священному Писанию Нового Завета. СПб., 1907.
10. Евангелие от Иоанна в славянской традиции / Изд. подг. А.А. Алексеев, А.А. Пичхадзе, М.Б. Бабицкая и др. СПб., 1998. С. 152 – 192.
11. Евлогий (Катакис), иеромонах. История греческого лекционного текста Евангелий. Л.: ЛДА, 1984. С. 1 – 10.
12. Евсеев Е. Очерки по истории славянского перевода Библии. Петроград, 1916.
13. Зуева Е.В. Ветхозаветные цитаты в структуре «Диалога с Трифоном иудеем» св. Иустина Философа // Вестник ПСТГУ. I: Богословие. Философия. 2008. Вып. 2(22). С. 28–44.
14. Иоанн Златоуст, свт. Беседы и поучения на Евангелие от Иоанна. М., 1887.
15. Историческое обозрение богослужбных книг греко-русской церкви. Киев, 1836.
16. Кассиан (Безобразов), еп. Христос и первое христианское поколение. 4-е изд., испр., и доп. М.: Православный Свято-Тихоновский Богословский институт; Русский путь, 2001. 560 с.
17. Мансветов И. Церковный устав (Типик), его образование и судьба в греческой и русской церкви. М., 1885.
18. Матеос Х. Служение Слова в византийской литургии: исторический очерк. Омск: Голованов, 2010. 352 с.
19. Мецгер Б.М. Текстология Нового Завета. М.: ББИ, 1996.
20. О синаксарях постной и цветной триоди / пер. с греч. свящ. М. Покровского. Тула, 1871.
21. Православная энциклопедия. Богослужение. Т. 5. С. 536 – 542.
22. Серафим (Сигрист), еп. // Книга Откровения в православном богослужении и внутренней духовной жизни. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.bible-center.ru/article/revelationbook> (дата обращения 20.11.2019).
23. Скабаланович М. Толковый типикон. Репринтное воспроизведение издания 1910 г. Вып. 1. М.: Паломник, 1995.
24. Сорокин В., прот. Славянский богослужбный текст книг Нового Завета и значение его исследования для православного богословия. Л.: ЛДА. С. 3–5.
25. Тафт Р.Ф. Сравнительная литургика Баумштарка // Статьи. Омск: Голованов, 2011. Т. 2. С. 188 – 239.
26. Шмеман А., прот. Евхаристия: Таинство Царства. М.: Паломникъ, 2007. 85 с.

## LECTIONARY OF NEW TESTAMENT READINGS IN THE HISTORY OF THE ORTHODOX CHURCH

Keywords: liturgical cycle, Typikon, lectionary, Bible, New Testament, translations of Holy Scripture, Local Council of 1917–1918.

This article explains the problems of distribution of the Apostle and Gospel pericopes during the liturgical year, taking into account the instructions recorded in the Typikon and the Liturgical Gospel. Research into Orthodox Liturgy carried out by scholars including those related to clergy underlies the author's reasoning.

## НАКАЗАНИЕ В КАНОНИЧЕСКОМ ПРАВЕ

Ключевые слова: Римское право; церковное право; симфония властей; врачующие и карательные наказания; идея сатисфакции; епитимия; отлучение от причастия; покаянная практика.

В статье рассматриваются принципы государственного Римского права, повлиявшие на формирование права церковного, в частности на практику наказаний; указываются отличия церковных наказаний в отношении их цели и применения от практики наказаний Римского права; подчеркивается, присущее людям сознание нравственной природы права, послужившее неизбежному сближению начал церковного права со светским. Церковные наказания рассматриваются как один из тех институтов церковного права, которые не могут замкнуться в неподвижные формы, они зависят от времени, состояния светского права, понимания конкретных проблем церковной жизни. При рассмотрении вопроса о церковных наказаниях неизбежно возникает вопрос о границах между Церковью и государственной жизнью, между положением человека в Церкви, как ее члена, и между положением человека в государстве.

Право не существует само для себя,  
его сутью, напротив, является жизнь самих людей.

*Савиньи Фридрих Карл фон [28]*

Всюду, где право впервые выступает в истории, всюду является оно в связи с религией.

Повеления права выдаются за повеление божества — либо только некоторые, особенной нравственной важности и веса, либо же все. Не то, чтобы здесь действовали намерение, расчет, благочестивый обман — нет, сознание нравственной природы права, будучи субъективно воспринимаемо религиозно настроенной натурой как голос божества, объективно выражает свои внушения и воззрения как божественные откровения.

*Иеринг Рудольф фон [9]*

Я смотрю на церковные наказания как на один из тех институтов церковного права, которые не могут замкнуться в неподвижные формы, при рассмотрении которых возникает неизбежный вопрос о границах между Церковью и государственной жизнью, между положением человека в Церкви, как ее члена, и между положением человека в государстве, как его гражданина. Отсюда неоспоримое и неизбежное сближение начал церковного права с воззрениями времени, со светским правосостоянием и, следовательно, с наукой права в обширном смысле.

*Суворов Н.С. [34]*

## I.

Сегодня нередко (и весьма тенденциозно) утверждают, будто Церковь и государство вследствие антагонизма их природ обречены жить в параллельных мирах. Но, очевидно, в таком случае нам должна открыться неуклонная и многовековая тенденция их самоизоляции друг от друга. Или хотя бы стремление Церкви освободиться от навязчивой опеки со стороны политической власти, что должно было бы выразиться, ко всему прочему, в ее независимом от государства альтернативном правотворчестве.

История, однако, демонстрирует нам диаметрально противоположные картины. В течение многих веков ни одно из христианских обществ (неважно, говорим мы о католических, протестантских или православных) не знало жесткого разграничения между правом государственным, созданным политической властью для регулирования церковной жизни, и правом церковным, преследующим ту же цель, творцом которого выступало священноначалие (епископат) и Соборы.

В те времена никому и в голову не могло прийти утверждение, что это — два качественно разных вида права. И «современный» подход, отличающий одно от другого по тому, кто является их законодателем, а также по предмету их регулирования («государственное законодательство относится прежде всего к области внешнего церковного права») [39, с. 500—501], не выдерживает никакой критики. Факты свидетельствуют, что они становятся двумя различными видами права лишь в эпохи гонимой Церкви, когда она сознательно выведена из гражданского общества, не признается политической властью и считается нелегитимной религиозной организацией.

Тогда Церковь в своей внутренней деятельности руководствуется созданными непосредственно ею правилами, которых не коснулась рука богоборческой или индифферентной ей власти. Зато в условиях «симфонии» властей право государственное, касающееся вопросов жизнедеятельности Церкви, и церковное практически отождествляются. А потому каноническое право, свод непреложных правил для всей Вселенской Церкви, ее «якорь спасения», представляет собой проникнутую единым

духом, хотя и пеструю совокупность соборных актов, мнений духоносных лиц и актов императорской власти.

Множество церковных правил обязано своим происхождением именно государственной власти: новеллы Византийских императоров, законы императоров Западной Римской империи и Священной Римской империи германской нации, указы Русских царей, акты Святейшего Синода Русской Православной Церкви до 1917 г. и т.п. Это безусловный и неоспоримый исторический факт. И вопрос, от чьего лица издавать канон — императора, Собора или патриаршего синода зачастую решался по принципу целесообразности и традиции.

Так, например, Византийский император св. Маркиан (450—457), рассмотрев различные обращения граждан на свое имя и подготовив на них юридические ответы, решил, что правильнее оформить их актами Вселенского Собора, который в это время как раз проходил в Халкидоне (451 г.). В свою очередь, Отцы Собора утвердили акты в том виде, в каком их подготовил царь, даже не вдаваясь в существо ответов и полностью доверяя его суждениям [5, с. 68—69].

С другой стороны, не без оснований полагают, что составителем многих новелл императора св. Юстиниана Великого (527—565) являлся Константинопольский патриарх св. Мина (536—552). Однако он искренне считал, что эти правила, изданные от имени императорской власти, будут иметь больший авторитет, чем если бы их издал патриарх или столичный синод. Аналогичное утверждают и относительно многих новелл императора Льва VI Мудрого (886—912) [34, с. 55].

Любые правовые сборники тех далеких веков изобилуют новеллами императоров по самым важным вопросам церковного быта. «Кодекс Феодосия» (V в.), «Кодекс Юстиниана» (VI в.), «Эклога» (VIII в.), «Прохирон», «Василики», «Эпанагога» (IX в.), не говоря уже о сотнях и сотнях императорских эдиктов разных времен, уделяли немалое место вопросам церковной дисциплины и благочестия. И если в настоящее время ссылки на них исчезли, то не потому, что взамен императорских актов появились правила органов Церкви, а потому, что, как и многие другие древние каноны, эти нормы уже утратили свое практическое значение и отошли в область «мертвого права».

С другой стороны, мы знаем массу «настоящих» канонов, напрямую регулирующих вопросы гражданско-правовых, семейных и публичных отношений, что, вообще-то, всегда считалось прерогативой государственной власти. Например, Синод при Константинопольском патриархе Афанасии (1289—1293; 1304—1310) принял правило, определявшее порядок вступления в наследство для бездетных овдовевших мужчин и женщин. Треть наследуемого имущества надлежало передать в казну правительству, треть — на поминание усопшего, а оставшаяся часть сохранялась за вдовцом (вдовой).

При патриархе Константине IV Хлиарине (1154—1156) Константинопольский Синод установил, что лицо, имевшее возможность избежать нападения разбойника, но само напавшее на него и убившее, надлежит привлекать к ответственности как

умышленного убийцу и подвергать наказанию гораздо большему, чем предусмотрено 55 правилом св. Василия Великого [12, с. 254, 277].

А в 1166 г. при патриархе Луке Хрисоверге (1156–1169) было издано соборное определение, согласно которому брак между лицами в 7 степени родства не допускался и подлежал расторжению, если был заключен втайне или с умолчанием данного обстоятельства – «дабы не размножались дети, достойные презрения и не увеличивалось число сынов, чуждых божественных законов» [17, с. 468–469].

Хотя, нельзя не заметить, императорских актов, регулирующих самые разные вопросы церковного быта и дисциплины, несопоставимо больше, чем синодальных актов, вторгающихся в сферу гражданского или публичного права. Их привычное соотношение между собой и степень участия Византийских царей в каноническом законодательстве прекрасно иллюстрирует тот факт, что указанное выше синодальное постановление о 7 степени родства было введено в действие императором Мануилом I Комнином (1143–1180) в том же 1166 г. царским законом. Василевс постановил, что данное синодальное постановление должно неукоснительно исполняться всеми и оставаться неизменным в будущем.

Впрочем, иного и быть не могло, поскольку на протяжении многих веков именно император являлся единственным законодателем в Римском государстве. Цари придавали отдельным и разрозненным церковным правилам, принятым в разное время различными Соборами, значение общеобязательных и общецерковных канонов, имеющих силу государственных законов [26, с. 486–487]. Первый опыт на этот счет был осуществлен императором св. Юстинианом Великим в 131 новелле, которой он предписал считать канонами правила первых четырех Вселенских Соборов [33, с. 225].

Следует попутно отметить, что делегируя священноначалию часть своих законодательских полномочий, императоры тем самым резко возвеличивали авторитет епископата в глазах и обывателей, и государственного аппарата. Нельзя не сказать также, что именно императорская власть сыграла решающую роль в части формирования полномочий органов Церкви. Конечно, церковная дисциплина существует вне зависимости от признания Церкви государством. Однако юрисдикция ее органов возникает все же только с момента признания ее политической властью. На фоне этих исторических фактов все разговоры о якобы имевших место притеснениях Церкви со стороны царской власти и необходимости в той связи дистанцироваться от государства утрачивают какой-либо смысл [35, с. 4, 5, 85, 86].

Как следствие, единственным критерием, по которому право государственное по вопросам Церкви может отождествляться с правом каноническим, как и противопоставляться ему, является степень воцерковленности самого общества и его желание (или нежелание) жить по Евангелию. Не случайно, гораздо позднее, но в полном соответствии с древними традициями, в канонических актах Русской Православной Церкви имперского периода прямо указывалось, что надзор за точным исполнением церковных наказаний лежит не только на духовной власти, но и на светском началь-

стве. А лица, выявившие непокорство церковной епитимии, предаются гражданскому суду [11, с. 365].

Вместе с тем, именно в каноническом праве, как совместном «симфоническом» творении императорской власти и священноначалия, мы обнаруживаем явные признаки того, что Церковь не может быть отнесена к числу «общественных» организаций. И, конечно же, не отождествима полностью и во всем с государством. Убеждаемся, что перед нами – область сакральная, область Духа, преображающего человека из «ветхого» состояния в состояние обожения. В чем, собственно говоря, и заключается основная задача Церкви, сотворенной Христом.

Эта «халкидонская» особенность канонов, нераздельное и неслиянное соединение в них норм государственного и сугубо церковного права, не характерная более ни для какой иной отрасли правоведения, и вызывает не ослабевающий интерес к нему со стороны множества исследователей.

## II.

Начнем с общей для церковного и государственного права истории. Изучение канонического права позволяет без труда убедиться в том, что оно появилось и возрасало на стволе римского права и, образно выражаясь, в известной степени являлось его «церковным факультетом». Все, в буквальном смысле слова все основополагающие принципы и традиции римского права были воспроизведены в каноническом праве: структура нормы, сроки и порядок ведения ее в действие, территория применения, принцип соотношения закона и правового обычая, юридическая техника и т.п. Да иного и быть не могло, поскольку все члены Церкви в Римской империи являлись одновременно ее гражданами, жили по римскому праву, альтернативы которому не было, и сама эвентуальная замена ему показалась бы современникам дикой выдумкой.

В римском праве нормы издавна делились на: 1) уполномочивающие; 2) диспозитивные; 3) принудительные [38, с. 24, 33, 39]. Эту же классификацию обнаруживают и нормы канонического права вне зависимости от того, регулируют они гражданско-правовые отношения, вопросы церковной дисциплины, компетенцию органов церковного управления или иерархию священноначалия. И канонист, иеромонах Матфей Властарь в XIV веке согласно повторяет: «Благодеяние закона – в том, что он повелевает, запрещает, дозволяет и наказывает» [12, с. 317].

123 новелла императора св. Юстиниана Великого, одна из основополагающих для церковной дисциплины, прямо копирует структуру обычной нормы права («гипотеза-диспозиция-санкция»). В ней указывается, что архиереям единственно приличны посты, молитвы, ночные бдения и размышления о Христе. Лица, замеченные в играх, посещениях развлекательных мероприятий и иных непристойных мест, подлежат запрету служения сроком на 3 года с высылкой в монастырь на покаяние, хотя сана не лишаются.



Среди прочих в каноническом праве присутствует множество уполномочивающих норм, касающихся компетенции тех или иных лиц или органов церковной власти. Согласно законам св. Юстиниана Великого, епископы наблюдали за отправлением правосудия местными городскими начальниками и соразмерностью преступлению назначенных наказаний (134 новелла). А 116-я и 128-я новеллы предписывают архипастырям участвовать в выборах и назначениях городских чиновников, внося ходатайства об увольнении нерадивых лиц.

Более того, целые отрасли канонического права представляют собой плагиат римского закона, его прямое и непосредственное использование. Например, исключительно римским правом было урегулировано правовое положение объектов церковной собственности и священных мест. Лишь после этого Церковь, как легитимный субъект гражданско-правовых отношений, получила право приобретать имущество по сделкам с третьими лицами и по завещанию [32, с. 125, 137].

Другой пример не менее ярък. По древней римской традиции собственниками храмов в римском праве признавались боги. Развивая эту идею, император св. Юстиниан Великий распространил правовой институт *res sacrae* на все христианские храмы. Как следствие, единственным субъектом имущественных прав Церкви стал законодательно признаваться Иисус Христос. Это, конечно, имело далекие последствия в части обеспечения неприкосновенности церковной собственности.

Знакомый нам на протяжении многих столетий институт самостоятельного имущественного положения приходов также обязан своему появлению римскому праву. Дело заключается в том, что изначально Церковь вообще не знала понятия «приход», единственной привычной «малой» административной единицей считалась епископия. Но уже при императоре св. Феодосии I Великом (379–395) наметилась тенденция имущественного обособления мелких церковных общин. Поскольку имущественная зависимость приходской церкви от правящего архиерея мало соотносилась с принципами римского права, при императоре Зеноне (474–491, кроме периода 475–476 гг.), за приходами признали права юридического лица, хотя и производного от епископской власти. Эта практика окончательно закрепилась в законодательстве императора св. Юстиниана Великого [13, с. 35–37, 40–42].

Римское право оказало решающее влияние и на процессуальные институты, в первую очередь, положенные в основу деятельности вселенских и иных Соборов. Этот процесс был тем более закономерен, что никакой альтернативы ему не существовало. Еврейское право, которым иногда пользовались судьи Церкви в первые века ее существования, не знало четкой и законченной судебной процедуры. И лишь одно римское право с глубочайшей проработкой его институтов могло удовлетворить возникшую потребность в необходимых процессуальных формах. «Признавая, что гражданское судопроизводство удовлетворяет принципам истины и дает ручательство в объективности, церковное законодательство не нашло надобности предписывать для своих судов какой-либо особенный порядок судопроизводства, отличный от существующего в государственных судах» [16, с. 479].

Коснемся вкратце и других примеров. Во многих случаях каноническое право использовало римский аналог для того, чтобы создать собственную норму. Так, римское право не позволяло обвинителю отказываться от возведенного им на подсудимого обвинения, за исключением строго определенных законом случаев. И если обвинитель все же уклонялся от своих обязанностей, то подвергался за это серьезному денежному наказанию. Напротив, подсудимый освобождался от всяких обвинений, и даже само его имя вычеркивалось из судебного протокола. Данная норма была воспроизведена в 19 (28) правиле Карфагенского собора [25, с. 52–56, 59, 61, 63, 93, 94].

Если обвинитель возбуждал против кого-либо ложное обвинение, то римское право рассматривало его как клеветника (*calumniator*) и карало его теми же наказаниями, которые были предусмотрены по обвинению, которое он сам предъявлял подсудимому. И это правило (*roena talionis*) также воспроизведено в 6 каноне II Вселенского Собора. Известный канонист небезосновательно отмечал, что здесь налично прямое тождество требований церковных и римских законов [15, с. 268].

Как известно, в целом ряде случаев каноническое право предусматривает разные виды наказаний для клириков и мирян за совершение одних и тех же правонарушений. Однако это обстоятельство не должно нас удивлять. В данном случае Церковь также руководствовалась древним принципом римского права, согласно которому нельзя наказывать правонарушителя за одно и то же преступление дважды. И если клирик лишился своего сана, то, как следствие, другое наказание (отлучение от причастия, к примеру) к нему уже не применимо.

Так, например, согласно 25 Апостольскому правилу, епископ, пресвитер или диакон, уличенные в клятвопреступлении, подлежат извержению из священного сана, хотя и не отлучаются от церковного общения. 7 правило III Вселенского Собора повелевает анафематствовать мирян, излагающих иной Символ Веры, чем тот, который утвердила Церковь. Однако епископы и пресвитеры подлежат извержению из сана без последующей анафемы.

Миряне, похищающие чужих жен для супружества, предаются анафеме. А клирики в этом случае подлежат извержению (27 правило IV Вселенского Собора). Согласно 80 канону Трулльского собора, клирики, пребывающие в чужом городе и не посещавшие в течение 3 недель храм в воскресенье, подлежат извержению, а миряне — отлучению. Впрочем, встречаются и некоторые исключения из этой практики. Так, например, согласно 86 канону Трулльского собора, клирики, содержащие притон с блудницами, подлежат извержению из сана и отлучению, а мирянин — просто отлучению.

Влияние римского права на церковное законодательство чувствуется буквально во всем, даже в стиле изложения материала. Так, например, рассуждая о блуде и прелюбодеянии, святитель Григорий Нисский (память 10 января) в своем 4 правиле пишет: «Все незаконное в любом случае противозаконное, и тот, кто владеет не своим, очевидно, владеет чужим. Если же кто-то обратится не к своему, то непременно возьмет чужое, а чужое для каждого — все, что не свое, даже если владелец этого не известен». Чем не рассуждения профессионального юриста?!

Еще более характерны его понятия об умышленном и неумышленном убийстве, которые он излагает в своем 5 правиле. «Вольное убийство есть то, — писал святитель, — на которое с намерением дерзнул решившийся на сие самое злодеяние, да совершит оное. Во-вторых, и то полагается между вольными убийствами, когда кто в сопротивоборстве бия и будучи бием, наносит удар рукою в некое опасное место. Невольные же убийства имеют известные признаки, когда кто, имея в намерении нечто другое, случайно учинит тяжкое зло».

Это был далеко не единственный прецедент проявления римского правосознания в каноническом праве. В 8 правиле св. Василия Великого (память 14 января) также содержится описание признаков умышленного и неумышленного убийства. Этот же святитель определил в 43 правиле, что «нанесший ближнему смертный удар, есть убийца, он ли первый нанес удар или отмчал». А 2 и 33 правила св. Василия Великого конкретизируют, при каких обстоятельствах можно считать умышленным убийцей мать, бросившую рожденный ею плод в дороге.

Веками Рим исповедовал принцип: «Право не может существовать без правovedов, совершенствующих его». И римская юридическая литература действительно оставила после себя множество жанров: ответы на вопросы (*responsa*), письма (*epistulae*), мнения (*opinioniones*), толкования к эдиктам (*ad edictum*), разговоры (*disputationes*), вопросы (*quaestiones*), определения (*regulae sive definitiones*). В них выдающиеся юристы (Африкан, Цельс, Яволен, Лабеев, Нераций, Помпоний, Покул, Ульпиан и другие) давали свои письменные заключения по конкретным правовым вопросам. Они не только разъясняли смысл той или иной правовой нормы, но и зачастую заново интерпретировали ее, приспособлявая под конкретные жизненные условия [14, с. 42, 43, 45].

Не удивительно, поэтому, что и в церковном праве мы видим прямой аналог «праву юристов» — правила Святых Отцов. В частности, в сборниках правил присутствуют следующие виды их канонического творчества: послания (Дионисия, архиепископа Александрийского, св. Афанасия Великого, св. Василия Великого, св. Григория Нисского, св. Григория Богослова, св. Амфилохия, св. Геннадия Константинопольского, св. Кирилла Александрийского, св. Тарасия Константинопольского); правила (св. Петра Александрийского, св. Григория Неокесарийского, архиепископа Феофила Александрийского, св. Кирилла Александрийского); канонические ответы (св. Тимофея Александрийского); наставления (архиепископа Феофила Александрийского).

Замечательно, насколько критерии, по которым Церковь принимала на себя обязанность прислушиваться к голосу тех или иных духоносных лиц, сходны с теми, которые обычно римляне предъявляли к кандидатам на должность юрисконсультов, разъяснявших право. Первоначально, когда закон находился в руках понтификов, юрист должен был принадлежать к жреческому сословию. Позднее, когда право секуляризовалось, юрист должен был занимать видное общественное положение, иметь хороший послужной список о прохождении ряда обязательных магистратур,

отличаться высоким гражданским мужеством, нравственными качествами и неподкупностью. Разумеется, не говоря уже о профессиональных качествах правоведа [2, с. 194–196].

В целом, близость в те времена государственного и церковного (канонического) права была столь велика, что один выдающийся правоведа прямо констатировал: «Многие фрагменты римского права включены в каноническое право дословно» [28, с. 359].

Дополнив, скажем, что в ту эпоху вообще было трудно отделить церковные вопросы от государственных, а политическую власть от власти священноначалия. Все пребывало в органическом единстве. Например, в Византии одно время бытовала практика замены уголовного наказания церковным публичным покаянием. За короткие сроки она приняла столь широкие черты, что император св. Феодосий Великий в 392 г. даже был вынужден запретить судьям удовлетворять ходатайства епископов на сей счет. А на Западе любое уголовное преступление судилось и церковным судом, и императорским. Причем за церковным судом признавалось большее значение. Если преступник не желал добровольно исполнять решение церковного суда о покаянии, его к этому принуждали светские чиновники. Кроме того, епископам вменялось в обязанности при ревизии дел в своих епархиях предавать церковному суду отцеубийц, клятвопреступников, насильников, кровосмесителей [1, с. 451, 454].

### III.

Родство (а иногда и тождество) норм римского и канонического права в полной мере проявляется также в понимании целей и установлении видов наказаний. Хотя, с другой стороны, именно в этой части уже начинает проявляться то существенное отличие церковного правила от римского государственного аналога, которое напрямую вытекает из природы Церкви и стоящих перед ней задач. Этому вопросу мы сейчас предметно коснемся.

По римскому праву наказание человека преследует тройную цель: предупреждение в будущем с его стороны преступлений; отмщение виновному и удовлетворение общества, которое не может равнодушно относиться к безнаказанности преступления; наконец, третья — воздействие на волю виновного в надежде его исправления. Очевидно, однако, что государство обычно в большей степени интересуется первые две цели наказания. Восстанавливая нарушенный преступником правопорядок, политическая власть преследует в первую очередь интересы всего общества в целом. А интересы индивидуального лица легко приносятся в жертву общему благу.

Разумеется, Римское государство также было заинтересовано в исправлении преступника, но эта цель никак не могла конкурировать с карательной целью наказания. Не только отмщение преступнику, но и профилактика преступления основывались на страхе перед возможным наказанием. Поэтому, к слову, оно и имело обычно устрашающие черты.

Напротив, в Церкви никакое лицо не теряет своей цены, любой человек дорог Богу, и Христос желает спасения всем и каждому. Это и составляет специфику церковного права, основанного на христианских нравственных началах. Специфику, которую не смог воспроизвести ни до него, ни позднее, ни один законодатель в мире [34, с. 35–36].

Даже Ветхозаветный закон Израиля, предтеча христианского закона и непосредственное творение Бога, стал своего рода пленником уголовно-правовых традиций древней эпохи, хотя являлся ярким исключением из общих правил. Так, например, хотя и в нем смертная казнь встречалась еще часто, но она применялась за преступления против веры, т.е. непосредственно против Бога и тяжкие проступки против личности. В других случаях наказания носили более мягкие черты.

Замечательно, что именно Ветхий Завет впервые акцентировал внимание на ценности человеческой жизни, вследствие чего преступник в глазах евреев не переставал оставаться их братом. Закон ввел наказание публичное, конкретное и за определенный проступок, имеющий целью не искалечение человека, а защиту его достоинства, и предусматривающий исключительно пропорциональный понесенному потерпевшим ущерб. Телесных наказаний практически не существовало, и единственным из них являлось бичевание, причем, в весьма щадящих формах. Кроме того, Закон Моисея установил равенство всех евреев перед ним и не предусматривал никаких форм тюремного заключения.

На фоне восточных деспотий, где повсеместно развивалась практика увечья преступников, утрашения и смертной казни как универсального наказания, Израиль выглядел гуманитарным оазисом. Достаточно сказать, что принцип талиона («око за око, зуб за зуб»), т.е. тождественности тяжести наказания вреду, причиненного преступлением, ставший одним из основополагающих для еврейского права, выглядел новаторским по сравнению с практиками других государств. Ведь там превалировал принцип нанесения большего вреда преступнику, чем он причинил сам потерпевшему [27, с. 323, 324].

Но церковное право пошло еще дальше: каноническое наказание поставило на первое место благодетельное воздействие на душу преступника. «Не человек для Церкви, а Церковь для человека» — вот его основополагающая идея [7, с. 49–50]. Сама сущность церковного наказания заключается в том, что преступник церковных канонов лишается всех или некоторых прав и благ, находящихся в распоряжении Церкви, на время исключается из нее, перестает быть ее членом, не допускается к таинствам [20, с. 296].

Нельзя не признать в свете сказанного, что отношения римского и церковного права к наказанию существенно разнятся между собой. Но это еще не означает, что между ними зияет бездонная, непроходимая пропасть, как иногда утверждают («церковные наказания не служат возмездием за нарушение церковных правил, а составляют необходимое последствие этого нарушения») [1, с. 296]. Ведь в полном соответствии с римскими правовыми традициями в каноническом праве также различались

наказания врачующие (*poenae medicinales*) и, воздающие (*poenae vindicativae*), vindикативные, карательные [36, с. 285].

Цель врачующих наказаний — исправление виновного лица. А цель vindикации, как и в римском праве, заключается в защите и охране авторитета церковного закона и отмщении за нарушение канонического порядка. Древняя Церковь, как и современная ей политическая власть, полагала, что виновный должен сполна претерпеть зло, определенное за нарушение церковного правила, независимо от того, исправился он или нет [15, с. 57–58].

Двойственная на первый взгляд позиция канонического права на самом деле представляется вполне естественной. Церковь земная, воинствующая, не есть Царство Небесное, которое еще придет. Человек в период своего земного существования несет на себе все последствия первородного греха и недостатки собственной материальной природы. А потому и Церковь, состоящая из грешных людей, и ее каноническое право неизбежно находятся в определенной зависимости от специфики земного бытия. А она проявляется помимо прочего в карательных функциях церковноправовой нормы, казалось бы, совершенно несвойственных Церкви. Несвойственных только на первый взгляд: нелепо предполагать, будто Церковь, пребывающая в обществе, апеллирует исключительно к личным чувствам и совести нарушителя христианских устоев, пренебрегая карательной составляющей наказания.

Безусловно, Церковь борется за каждого человека и жаждет его возвращения в свое лоно. И это следствие ее сакральной природы. Но она же, как Церковь земная, волей-неволей вынуждена сохранять верность национальным традициям, подвергаясь влиянию времени и места и т.п. Это — неизбежное следствие ее существования в миру, поскольку Церковь составляют именно те люди, которые эти национальные, политические и правовые традиции создали веками. Церковь предлагает всем идеал Христовой любви, но в практической своей деятельности общается с грешниками, приравниваясь к их быту; праведникам Спаситель не нужен (Мф.9:13).

Идея воздаяния за преступление слишком «человеческая», чтобы от нее можно было легко избавиться. Суть ее в церковной интерпретации раскрывается довольно просто. «Понесение грешником покаяния, с общецерковной точки зрения, рассматривалось как средство исправления и возвращения заблудшего на истинный путь, как мера, необходимая к охранению членов Церкви от соблазна и к поддержанию чести и достоинства церковного общества. С субъективной же точки зрения кающегося грешника, добровольно принимавшего на себя покаяние, отбытие этого покаяния есть способ загладить свою вину и в отношении к Церкви, и в отношении к Богу. Нельзя оспаривать и того, что эта субъективная точка зрения переносилась и на общину в том смысле, что община, оскорбленная грехом, требует удовлетворения, а так как в сознании того времени Церковь и Христос отождествлялись, то отсюда вытекало, что и Бог требует удовлетворения» [35, с. 46–47].

Двойственность канонического права была присуща уже Древней Церкви. В последующем, по мере вставания Церкви в Римскую империю, объективные обстоя-

тельства тем более способствовали сохранению и даже более широкому применению карательных мер при одновременном резком уменьшении сугубо канонических наказаний за церковные правонарушения. Объяснение заключается в том, что церковный канон получил статус государственного закона и подлежал защите со стороны политической власти всеми привычными способами. Поэтому лица, погрешившие против Церкви и признанные виновными, далее попадали в руки государства, которое применяло к ним наказания как к обычным преступникам, нарушившим закон. Конечно же, эта тенденция не могла не отразиться на церковном понимании наказания [34, с. 56–57].

Учение о сатисфакции (*poenae vindicativae*) довольно быстро нашло отражение уже в творениях ранних латинских отцов. У священномученика Киприана Карфагенского (память 16 сентября) «*satisfacere Deo*» обретает точный смысл – вернуть милость Божию и утолить гнев Божий посредством покаянных упражнений. И ко второй половине III в. на латинском Западе развилась целая система обязательственных действий, проникнутая той мыслью, что тяжесть греха и тяжесть исполнительных действий по отношению к Богу должны быть поставлены в соотношение между собой.

Как следствие, стало признаваться, что добрые дела, совершаемые человеком «Христа ради», имеют свою нормированную ценность. Христианин должен примириться с Богом, а скорби, страдания, имущественные лишения – суть средства для этого примирения. Считалось также, что Бог обращает строгое внимание на количество примирений. Правда, с другой стороны, те же самые средства, если они не направлены на исправление ранее совершенного правонарушения, становятся заслугами христианина перед Богом, создают ему некоторый «запас» на будущее. И следует признать, что эта идея в свое время сыграла довольно позитивную роль в деле становления благочестия на Западе.

В законченном виде римо-католическое учение об удовлетворении было сформулировано Ансельмом Кентерберийским (1033–1109). В нем главное внимание обращено не на нравственный вред, наносимый грехом человеку, а на удовлетворении за грех, которое человек должен принести Богу, чтобы получить прощение. Как и его предшественники, Ансельм утверждал, что любой грех с необходимостью требует или удовлетворения, или какого-либо наказания. «Невозможно, чтобы Бог терял Свою честь, поэтому или грешник добровольно отдаст то, что должен, или Бог возьмет силой» [18, с. 535–536].

Очень ярко и скоро следы национального влияния на канонические санкции проявились у германцев, для правовых традиций которых была характерна идея денежных штрафов как оптимального способа искупления вины. Император Карл Великий (800–814), будучи не в силах бороться с этими явлениями, легализовал данную практику как каноническую. В короткое время это привело к повсеместной замене обычных церковных наказаний штрафами. Напрасно Шалонский собор 813 г. требовал совершенно искоренить этот нарождающийся церковный обычай – его призывы ни

к чему не привели. И к началу X века все епископии на Западе практиковали систему денежных выкупов.

Но, вероятно, еще легче штраф как способ искупления вины за совершение наказуемого Церковью поступка закрепился в Британии и благочестивой Ирландии. Там национальные традиции, вследствие чрезвычайной удаленности понтификов и невозможности для них контролировать церковный быт островитян, быстро взяли верх над континентальными практиками. И если Италия еще как-то сопротивлялась денежным заменам покаянию, то в британских церковных общинах они прижились «намертво». Уже в V столетии Собор в Ирландии под руководством св. Патрика (память 30 марта) принял соответствующие правила. А впоследствии им следовали св. Феодор Кентерберийский (память 19 сентября), св. Беда Достопочтенный (память 27 мая), причисленный к лику Учителей Церкви, и король Уэссекса Эгберт (802–839) [34, с. 88–92]. Как известно, впоследствии эта идея разовьется в целое учение об индульгенциях, как закономерном следствии «нормированного воздаяния».

Нельзя сказать, будто Востоку учение об удовлетворении было совершенно чуждо. Идея св. Василия Великого о наказании как способе очищения совести грешника допускала разные формы покаяния, в том числе и денежные выплаты. Но в Византии идея удовлетворения развилась, главным образом, в форме тайного покаяния, а также практике духовников назначать сокращенные сроки покаянных молитв, количество поклонов, дней и часов покаянного поста [35, с. 159–160].

Зато в России карательная функция наказания и удовлетворение Богу через выплату денежного штрафа быстро получили признание. Это было обусловлено тем, что в обычаях нашего Отечества того времени штраф являлся универсальным средством заглаживания вины. «В древнем праве денежные наказания имели такое же значение, какое позже приобретают другие способы наказывать» [6, с. 167]. Кроме того, нельзя сбрасывать со счетов материальные потребности зарождающейся Русской церкви, которые князья желали удовлетворить таким простым способом. И уже в «Уставе» святого равноапостольного князя Владимира (978–1015) было установлено, что Церковь получает десятину не только с княжеского дохода, но даже от суда [21, с. 12, 70].

Впрочем, и в остальных случаях Церковь неизменно получала свою денежную пеню. Например, по «Правде» св. Ярослава Мудрого (1016–1054) в случае двоеженства виновный мужчина обязывался жить со «старой» женой, «новую» отправляли в монастырь, и с виновника еще требовали уплаты 40 гривен митрополиту. Еще большее денежное наказание ждало братьев, сожительствовавших с одной женщиной — штраф составлял уже 100 гривен [34, с. 132]. Может показаться, что в этих примерах речь шла не о церковных, а о государственных наказаниях. Однако в то время, в отличие от Византии и Западной Европы, в России вообще не было ни одного законодательного памятника, который бы знал четкое разделение между властью княжеской и первосвятительской [5, с. 304].

И поэтому хотя наши «Уставы» и «Правды» содержат некоторый перечень церковных преступлений, но он очень невелик и повторяет отдельные нормы Трулль-



ского собора, хотя уже со своими санкциями. Так, св. Ярослав Мудрый устанавливал наказание 12 гривен в пользу митрополита и смертную казнь (!) от князя за бритье головы и бороды. Упоминаются еще церковная татьба, ведовство, волхование, чародейство, богохульство и т.п. [29, с. 436–437].

Эта практика «денежного прощения» нашла свое богословское обоснование в целом ряде наших отечественных памятников церковного права, в том числе в ответах на вопросы Новгородского епископа св. Нифонта (память 8 апреля), Кирика (в его «Вопрошаниях»), а также в «Церковном правиле» Киевского митрополита Иоанна (XI в.) [34, с. 34].

Что же касается иных санкций, то в последующем денежные штрафы были почти безальтернативно вытеснены телесными и иными тяжкими наказаниями, которые никоим образом невозможно отнести к «врачующим». Так, в «Соборном уложении» царя Алексея Михайловича (1645–1676) прямо установлено, что иноверцы и еретики, возводящие хулу на Господа, подлежат сожжению (§1 главы 1), убийство в храме также наказывалось смертью (§3 главы 1), безчинник, сотворивший разор в храме, подлежал битью батогами (§6 главы 1), а того, кто во время Литургии дерзнет бить челом царю или патриарху, нарушая церковное богослужение, следовало предавать тюремному заключению [31, с. 7–8].

Примечательно (и это, разумеется, не самая светлая страница в истории Русской церкви), что само священноначалие широко применяло телесные наказания, и они нередко бывали очень жестоки. Коломенский архиепископ Иосиф обычно наказывал своих клириков плетью и держал на цепи, раздев предварительно донага; конечно, это был далеко не единичный случай. Даже в середине XVIII столетия обнаженных монахов били перед мирянами, и лишь указанием Московского митрополита Платона (Левшина) – (1775–1811) эта практика была прекращена [37, с. 75].

Вообще, следует признать, что вопреки нашим идеям, утилитаризм в нашем государстве частенько первенствовал над всеми остальными мотивами, в том числе и в уголовной политике. К.Н. Леонтьев как-то писал: «Россия всегда оригинальна тем, что в ней всего можно ожидать наихудшего, когда дело идет о высшей культуре. Наш утилитаризм начинает далеко превосходить европейский, ибо корни идеальной культуры были у нас моложе и слабее, и их оказалось легче вырвать, чем на Западе, где идеальные потребности религии, поэзии, рыцарства и т.п. накопились за тысячу лет» [10, с. 109–110].

Помимо этого, как известно, восточный епископат широко и систематически прибегал к помощи императорской власти в борьбе с ересями и для наказания нарушителей церковных канонов, угрожавших спокойствию Церкви. Более того, архиереи и Соборы сами налагали на нарушителей строгие наказания, не стесняясь мыслями о том, что их решения должны лишь «врачевать» преступника. Иногда это принимало формы, решительно противоречащие духу и букве христианства. Как, например, постановление Константинопольского собора при патриархе Михаиле II Оксите (1143–1146), приговорившее к сожжению богомилов [34, с. 57].

Вспомним также, как и какими мерами боролась официальная Русская церковь с раскольниками, чтобы прийти к несложному выводу о свойственности карательных мер и нашему отечественному церковному праву. Как известно, уже в 1490 г. Новгородский архиепископ св. Геннадий (память 4 декабря) предал нераскаявшихся в ереси «жидовствующих» княжескому наместнику Юрию Захарьевичу, который велел казнить их «градской казнью» [37, с. 73].

Идея карательных мер, преследующих своей целью заглаживание вины, присуща и Евангелической церкви. Она охотно признает наказания исправительного характера (*poenae medicinales*), соглашаясь с тем, что при устранении противоправного поведения виновного лица наказание должно быть снято. Это становится возможным, если нарушитель, состоящий под наказанием, обнаруживает раскаяние и обещает исправление, прекращая свою противоправную деятельность [40, с. 301–303]. Разумеется, и у протестантов карательные меры знали свои отклонения от того идеала любви и всепрощения, которые мы желали бы видеть в Церкви.

Таким образом, идея сатисфакции, вошедшая в каноническое право из римского, неизбежная для Церкви в условиях ее земного существования, получила широкую интерпретацию. И каждая из форм сатисфакции несла на себе печать земного, греховного бытия, в котором Церковь вынуждена совершать свой ежедневный подвиг.

Тем не менее, сохраняя свое родство с римским правом и используя весь его ассортимент принципов и технических способов правового регулирования, церковное право уже сделало первый большой шаг «в сторону», имевший самые серьезные последствия для всего человеческого общества.

#### IV.

Чем глубже мы вторгаемся в существо канонических наказаний, тем очевиднее становятся для нас его расхождения с римским аналогом. Так, зерно, упавшее в добрую почву, незаметно и быстро начинает приносить свои плоды (Мф.13:18).

Изучая церковное право, невольно обращаешь внимание на одну, казалось бы, малозначительную деталь, а именно - вариативность санкций в канонической норме. Поразительно, но описывая одну и ту же диспозицию, канонические правила устанавливают разные санкции за их несоблюдение. Более того, нас ждет еще одна неожиданность: церковный суд вправе не только уменьшать или усиливать санкцию, но вообще игнорировать ее, создавая новый прецедент и новые виды наказаний. Приведем несколько типичных примеров.

По 58 правилу св. Василия Великого (память 1 января) лицо, виновное в прелюбодеянии, подлежит 15-летней епитимии и не допускается в течение всего этого времени к причастию. Он же определил, что блудник на 7 лет лишается Святых Тайн (59 правило). Однако по 14 правилу св. Иоанна Постника (память 12 сентября) и 4 правилу св. Григория Нисского (память 10 января) блудник лишается причащения

на 9 лет, а прелюбодей на 18 лет. Впрочем, св. Иоанн Постник в своем 20 правиле допускает еще и меньшее наказание — «всего лишь» 3-х летнюю епитимию. А согласно 20 правилу Анкирского собора, прелюбодей лишается на 7 лет причастия. Эта же санкция предусмотрена 87 правилом Трулльского собора.

Женщина, намеренно убившая плод в своем чреве, по 33 правилу св. Иоанна Постника подлежит 5-летней или 3-х летней епитимии. Но по 2 правилу св. Василия Великого епитимия предполагает уже 10-летний срок отлучения.

Согласно 64 правилу св. Василия Великого, клятвopеступник на 10 лет лишается причастия, а кто совершил клятвopеступление по насилью или нужде — на 6 лет (82 правило). Однако св. Иоанн Постник, ссылаясь на указанные каноны, полагает, что и 1 года лишения причастия является вполне соразмерной мерой наказания для них (45 правило).

Мирян, отрекшихся от веры под угрозой наказания языческой власти, 6 правило Анкирского собора на 6 лет отлучает от причастия. С ним солидарно и 81 правило св. Василия Великого. Но св. Петр Александрийский (память 25 ноября) снижает наказание до 3 лет при условии, что наказуемые претерпели жестокие муки, прежде чем отреклись от Христа (1 правило). Впрочем, по 2 правилу св. Григория Нисского наказание должно составлять 9 лет.

Согласно 20 канону Трулльского собора, епископ, всенародно учащий мирян в чужом городе, подлежит извержению из сана и переводу на пресвитерскую должность. А мирянин за сходное деяние, согласно 64 канону того же Собора, отлучается на 40 дней. Правда, 29 правило Халкидонского собора, созданного за два столетия до него, категорически не допускает такой санкции в отношении архиерея, считая, что в отношении епископов возможно лишь извержение из сана.

Разрешение формального противоречия двух норм канонисты видели в том, что 29 канон Халкидона касался виновных проступков, не допускающих сохранения за архиереем священнического достоинства. А 20 правило Трулльского собора говорит о деянии пусть честолюбивом и своевольном, но не попирающем священство. А потому виновный в нем может быть оставлен в пресвитерском сане [22, с. 348–350].

Церковное законодательство Российской империи установило собственные наказания. В частности, волшебники отлучались от причастия на 20 лет, принимающие их или прибегающие к их услугам — на 5 лет, клятвopеступники — на 10 лет, умышленные убийцы — на 20 лет, неумышленные — на 11, святотатцы — на 15 лет, нарушители целомудрия — на 10, 15 и 20 лет в зависимости от рода греха, а многоженцы — на 8 лет [11, с. 362].

В этой связи возникает целый ряд вопросов. Например, из каких прецедентов взяты сроки, заложенные в канонических санкциях? Можно, конечно, предположить, что каноническое право действовало по аналогии с римским уголовным законом. Что, к примеру, «слепки» времени отлучения грешника взяты со сроков тюремного содержания преступников. Это предположение тем более кажется естественным из общих соображений, что, по одному справедливому замечанию, Церковь, как ор-

ганизованное в видимом мире общество, не может не иметь черт, сближающих ее с другими человеческими союзами, в первую очередь государством [34, с. 17].

Увы, такое предположение лишено оснований. Как известно, в зависимости от тяжести и вида преступления в римском праве наказания делились на две группы. К первой относилась смертная казнь, членовредительство, изгнание и ссылка на рудники. Ко второй группе - штрафы (пени), а также телесные наказания [8, с. 55–56].

Тюремного заключения римское право не знало, хотя в городах существовали специальные места для временного помещения отдельных лиц — так называемые карцеры (carcer). Кроме того, такой вид наказания допускался главным образом лишь в отношении рабов, что резко сужает возможности его применения в контексте канонического права. Заметим также, что какого-либо четкого регулирования сроков заключения в римском праве просто не существовало и, скорее всего, они зависели от административной практики по каждому конкретному случаю [19, с. 46].

Не спасают положения и ссылки на более поздние, «византийские» законы. «Эклога» (VIII в.), например, знает следующие виды уголовных наказаний: отрезание языка — за лжесвидетельство (п.2 титула XVII), смертная казнь — за организацию заговора против императора, кровосмешение, мужеложство, отравление человека, колдовство, убийство мечом, дезертирство (пп. 3, 33, 38, 42, 43, 46, 53 титула XVII), распятие на вилах (фурке) — за разбой (п.50 титула XVII), телесные наказания (наказание кнутом и палками) — за избиение иерея, блуд и прелюбодеяние, двоеженство, аборт (пп.4, 19, 20–22, 35 титула XVII), штраф - за погубление чужого скота (п.8 титула XVII), отсечение руки или сечение бичом — за воровство, разграбление могил, похищение человека, подделку монет, телесные повреждения (пп.9, 12, 13, п.16, п.18, 46 титула XVII), ослепление — за кражу в алтаре (п.15 титула XVII), отрезание носа — за блудную связь с монахиней, свободной девицей, замужней женщиной и изнасилование (пп.23, 24, 27, 30–32 титула XVII), изгнание — за совращение девицы и непреднамеренное убийство (пп.24, 48 титула XVII), оскотление — за скотоложество (п.39 титула XVII). И тоже ничего не говорит о тюремном наказании с конкретными сроками.

Поэтому, вполне обоснованно предположение, что канонические санкции в массе своей рождались без всякой аналогии с римским правом из обычной церковной практики. Поскольку «свободное» каноническое творчество, не имеющее перед глазами каких-либо опытов, едва ли могло иметь место во времена господства римско-правовых воззрений, можно смело предположить, что в своих правилах Святые Отцы и Соборы руководствовались в первую очередь конкретными примерами, возникшими задолго до них. Где, как раз, довели иные цели наказания, чем те, которые формулировало для себя римское право. А именно духовное исцеление правонарушителя, возврат его в лоно Церкви [39, с. 552]. Со всеми вытекающими отсюда последствиями.

Это логично следует из того факта, что наказания, которые суд мог налагать на виновных лиц, в ту древнюю эпоху не воспринимались современниками в строгом

юридическом смысле. Во-первых, Церковь в то время была еще гонимой и не легитимной, а потому ее акты никак не могли быть названы правовыми. Поэтому она вынужденно практиковала собственную систему наказаний, заметно отличающуюся от государственного закона, имея широкое поле для творчества. А, во-вторых, нравы римского общества тех столетий не позволяют предположить резкой смены поведения даже для неофитов, уже приобретших ко дню своего прихода в Церковь устойчивые греховные привычки. Слабо верится, будто отлучения длиной в десятилетия могли иметь широкое применение даже в период расцвета столь ригористических обществ, как монтанисты, не говоря уже о более поздних временах.

Скорее всего, указывая эти непомерные для современного сознания санкции, Отцы и Соборы хотели подчеркнуть тяжесть содеянного христианином греха, который Церковь надеется простить. В этом методе аллегорического описания, взятом из Священного Писания, нет ничего необычного. Он вообще был чрезвычайно распространен в древности. Например, как указывают известные богословы, 1000-летнее Царство Христово, о котором говорится в «Апокалипсисе» Иоанна Богослова (Откр. 20:1–10), есть не точная хронологическая величина, а всего лишь свидетельство некоей полноты и законченности конкретной эпохи [3, с. 178].

Но и при этом объяснении сохраняют свою актуальность главные вопросы: почему каноническое право допускает такую практику, и как она формируется. Как ни странно, ответы на них довольно очевидны. Выше уже указывалось, что в отличие от римского государственного права, при всех веяниях времени и влияниях национальных и исторических традиций, Церковь всегда выносит на первый план врачевание болезненных состояний души грешников. А потому, в своем 27 правиле о прелюбодеях, человекоубийцах, чародеях и прочих грешниках, совершивших тяжкие преступления, св. Иоанн Постник, в частности, говорит, что грешники должны претерпевать большее или меньшее наказание в зависимости от того, усердно ли они расположены к покаянию, или нет.

И по 2 правилу св. Василия Великого врачевание преступника также следует оценивать не временем, а образом покаяния. Как мы имеем возможность убедиться на данных примерах, этот критерий является наиглавнейшим при определении церковного наказания, что напрямую вытекает из христианского вероучения.

## V.

Грешники не потому не могут находиться в лоне Церкви, будто Бог суров и не желает их нахождения там, а потому, что они сами отрешили себя от Тела Христова, от общества верующих христиан. Душа человека, пораженная грехом, не способна воспринять ту благодать, которая обильно изливается при богослужении и, в первую очередь, при совершении Евхаристии, на всех молящихся. Само его присутствие вместе с праведниками на этом таинстве выглядит несправедливо, поскольку «святая

святым» в таком случае легко превращается в «бисер перед свиньями». Запятнанная грешником святыня перестает быть благодатной для него самого, а его участие в греховном состоянии в таинстве есть вовлечение в еще больший грех, поскольку ведет к растрению души. Святые Дары, принимаемые без должного благоговения и духовной подготовки, без поста и молитвы, приносят не пользу человеку (сопричастие с Христом), а вред, духовную смерть, о чем совершенно недвусмысленно говорится в молитвах к Святому Причащению (например, кондак, глас 2).

Поэтому, св. Иоанн Златоуст (память 26 ноября) и говорит: «Покажите мне грешника, и я скорее умру, чем допущу, чтобы он переступил порог храма, пока упорствует в своем поведении». И в другом месте святитель продолжает свою мысль: «Если ты знаешь о ком — либо из собравшихся вместе с тобой, что он виновен в непотребстве, и видишь его приступающим к Святым Тайнам, то скажи об этом раздаятелю их. Такой недостоин таинства, удержи его нечестивые руки» [35, с. 97].

Поскольку же само отлучение (пусть даже временное) от Церкви является прологом духовной смерти христианина, она всячески пытается спасти своего сына или дочь, применяя апробированные духовным опытом средства к исправлению. Разумеется, степень пораженности человека грехом, его усердие к исправлению, а также обстоятельства, способствующие или препятствующие исцелению, могут быть самыми разными. Поэтому Церковь ставит во главу угла не формальную санкцию, установленную канонами, а именно указанные выше обстоятельства духовного врачевания. Отсюда — пестрота и порой даже внешняя противоречивость канонической судебной практики.

«Правила Церкви — не догматические определения о предметах веры, раз и навсегда решившие вопрос, и не действуют автоматически, — писал Сергий (Страгородский), патриарх Московский и всея Руси (1943–1944). Они преподаны прежде всего к руководству церковного суда, и, следовательно, всякий случай их применения предполагает особое решение этого суда. В частности, отмечая недействительность рукоположения при тех или иных условиях, правила прежде всего говорят лишь о праве церковного суда признать эти рукоположения недействительными. Это значит, что в случае нужды, во внимание к обстоятельствам данного дела или просто из соображений церковной икономии суд может остановить свой карающий меч и оставить данное рукоположение в силе» [30, с. 70].

Индивидуален не только каждый человек, но и целые эпохи. И Церковь каждый раз приравнивается к внешним факторам. А потому нет ничего странного в том, что покаянная практика нынешнего времени качественно отличается от той, которая была сформирована в прежние века. Сегодня даже за грехи, относящиеся к разряду смертных, налагаются наказания, которые для Древней Церкви выглядели бы просто насмешкой над правосудием. Разве можно сравнить, например, прежние санкции за блуд и прелюбодеяние, и нынешние? 20 лет отлучения против ежедневного чтения нескольких стихов Евангелия в течение пары недель, коленопреклоненной молитвы по 15 минут в сутки и т.п. - обычные наказания для современных прелюбодеёв.

Но отходя от формальных санкций, Церковь всегда руководствуется главным принципом, сформулированным еще в 102 правиле Трулльского собора. А оно гласит: «Приявшие от Бога власть решить и вязати, должны рассматривати качество греха, и готовность согрешившего ко обращению, и тако употребляти приличное недугу врачевание, дабы, не соблюдая меры в том и в другом, не утратити спасения недугующего. Ибо не одинаков есть недуг греха, но различен и многообразен, и производит многие отрасли вреда, из которых зло обильно разливается, и далее распространяется, доколе не будет остановлено силою врачующего».

Разъясняя его, преподобный Никодим Святогорец (память 14 июля) писал: «Духовный врач должен прежде всего рассматривать расположение и наклонность грешника: любит ли он здравие души, имея горячее покаяние, или, напротив, взращивает во вред себе грех; каким образом он подвергается греху, не отвергает ли спасительные лекарства, которые ему дают, и не увеличивает ли рану греха еще больше» [24, с. 366].

Отсюда сам собой напрашивается важнейший принцип наказания: чем духовно здоровее христианин, тем легче должны быть формы покаяния. Иначе, зачем годами не допускать к причастию христианина, если он и так раскаивается в совершенном грехе?! Отстаивая его, Антиохийский патриарх и канонист Феодор Вальсамон (1193–1199) утверждал: «Чтобы кто не впал в беспечность по причине продолжительности сроков епитимии, местный архиерей если увидит, что кто-либо, подвергшись епитимии за какой-нибудь грех, принял врачество епитимии с благодарением и с горячим усердием, показывает покаяние, должен сократить срок епитимии, не боясь осуждения за то, что якобы нарушает каноническую строгость относительно сроков епитимии» [23, с. 355].

Однако, поскольку для Церкви важнее всего спасение человека, наряду с первым допускается и другой подход: чем слабее человек, тем легче покаяние. Разумеется, до известных пределов. Основу для подобной практики видят в том, чтобы «в случае, когда священники будут давать сильным духом и ревностным к покаянию снисходительные епитимии, а более нерадивым и малодушным, наоборот, строгие, они, не исправив ни тех ни других, не погубили их. Духовнику подобает рассматривать прежде всего и в соответствии с этим оказывать милость, облегчая епитимии нерадивому и малодушному, но делая их более тяжелыми для сильного духа, и то и другое творя по милости, чтобы сильного духом чистить от греха, а у малодушного не сделать рану еще хуже» [24, с. 366].

Примирия кажущееся разногласие, известный канонист писал: «При наложении церковных наказаний особенно же при назначении отлучения от Святых Тайн, следует поступать осмотрительно, дабы ни кающегося не обременять и не привести в отчаяние, ни в ожесточенном не произвести неуважения к Святым Тайнам и равнодушия к содеянному преступлению, ни в имеющих холодность к Закону не умножать оной, а тем более сделать послабление расколу. К врачеванию достаточным считать не время, но произволение кающегося, а потому сам себя возбудивший к покаянию подлежит епитимии снисходительнейшей, а обличенный – к продолжительнейшей» [11, с. 364].

Каким же образом в канонической практике смогли ужиться столь внешне противоречивые и даже противопологающие себя друг другу принципы? С духовной точки зрения, эта проблема решается тем, что Церковь в первую очередь — союз любви. Ведомые Духом Святым, ее пастыри и архипастыри решают, какими способами лицо может быть возвращено к Богу, что нужно сделать, чтобы трости надломленной не преломить (Мф. 11:7).

А с точки зрения правовой, единственным способом решения формального противоречия становится канонический прецедент. Свод канонических правил Кафоллической Церкви не представляет собой совокупности норм, изобретенных на будущее и на «всякий случай». Каноническое право все сплошь прецедентно, возникло «по поводу» и для разрешения конкретных ситуаций.

Например, иерархия церковных кафедр и их прерогативы, как они сложились на конкретный момент времени, были выведены на основании содержания сразу нескольких правил: 6 канона I Вселенского Собора, 2 и 3 правил II Вселенского Собора, эдикта императора Грациана (367–383) от 375 г, законам императора Валентиниана III (423–455) от 445 г, 9, 17 и 28 правил Халкидонского Собора, 130 новеллы императора св. Юстиниана Великого, 36 правила Трулльского Собора, 1 правила Собора «В Храме Святой Софии» 879–880 гг. и других. И едва ли можно найти церковные каноны, которые бы имели своим источником один-единственный закон или соборное постановление. Как правило, все они имеют многочисленные источники.

Прецедентный характер канонического права хорошо иллюстрируют акты, построенные, вроде бы, по классическому принципу диспозитивной нормы, но не устанавливающие конкретной санкции. Согласно 4-й и 6-й новеллам св. Юстиниана Великого, избираться в пресвитеры и диаконы могли только лица с безупречной репутацией, происходящие, как правило, из политической элиты или военного сословия. Кандидаты на эти высокие должности должны иметь 31 и 25 лет от роду соответственно и так же, как и епископы, пресвитеры и диаконы, становились после рукоположения свободными, даже если являлись прежде рабами [4, с. 248–249]. Эти каноны не устанавливают санкции, хотя и очевидно, каковой она может быть в случае несоблюдения императорского закона.

Присутствуют совсем удивительные каноны, которые не устанавливают конкретной санкции, но лишь допускают ее. Таков, в частности, 22 канон IV Вселенского Собора, согласно которому клирики, расхищающие вещи своего покойного архиепископа, подвергаются опасности быть низложенными со своей степени.

13 правило IV Вселенского (Халкидонского) Собора запрещает клирикам служить в чужих городах без представительной грамоты своего епископа. 21 правило того же Собора категорически запрещает принимать донос от клириков или мирян на своего епископа без исследования общественного мнения. А 75 правило Трулльского собора не позволяет нарушать благочестие церковного пения неопытными и несуразными воплями и криками. 11 правило VII Вселенского Собора требует иметь в каждой митрополии и монастыре иконома. Но, как и указанные выше каноны, оно



ничего не говорит о санкциях к нерадеющим архиереям и игуменам. Сходное правило содержится в 3 новелле императора св. Юстиниана Великого. Надо полагать, решение вопроса о последствиях правонарушения целиком и полностью отдан на усмотрение церковного суда.

Замечательно также, что будучи прецедентным по своей природе, каноническое право, тем не менее, сформировало весьма своеобразное отношение к отдельным судебным решениям. «В истории Церкви известны случаи, когда православные епископы, вынужденные к тому чрезвычайными обстоятельствами или чрезмерностью злоупотреблений, творили суд и расправу за пределами своей области, низлагали одних епископов и клириков, поставляли других. Однако в церковном сознании такие выступления находили оправдание и оставались в силе. Делая подобные изъятия из правил, Церковь никогда не создает этим прецедента на будущее время и никому не дает права оправдывать нарушения правил ссылками на этот прецедент. Церковная икономия не отменяет и даже не ослабляет силу канона. Она имеет в виду лишь данный частный случай с его индивидуальной, неповторяемой природой и им ограничивает свое действие. Для всех же остается обязательным канон, по строгости которого церковный суд и может покарать виновного, если не имеет побуждений применить принцип икономии» [30, с. 70].

Сам по себе канонический прецедент становится возможным лишь после того, как Церковь реципирует (признает) его благим, полезным для нее и ее членов. Смысл рецепции сводится к тому, что даже приняв какой-то канон, Церковь в течение времени (иногда довольно длительного) либо принимает его (реципирует), или отвергает, либо корректирует. При этом различные органы церковной власти (императоры, синоды, Соборы) в разное время принимали свои акты, направленные на урегулирование определенной ситуации. Как следствие, весь свод канонического права состоит из совокупности разных правил, совместно формирующих конкретные каноны.

\*\*\*

Как известно, Церковь имеет свою «святая святых» — догматы, дарованные ей Святым Духом. Они неизменны и абсолютны, вечны, хотя бы весь мир изменился до неузнаваемости или вообще исчез. Это — благодатный, неугасимый огонь, сошедший из Небесного Иерусалима, ответ Божественной истины, приоткрытой нам Христом, твердая дорога спасения для каждого человека.

В сравнении с ними каноническое право более «человеческое», земное, условное. Мы привыкли говорить о том, что каноны неизменны и вечны, что они святые. Но в действительности львиная доля их давно уже не применяется в Церкви, хотя и не теряет своего статуса «божественных законов». Это свойство канонического права — органично совмещать в себе сакральное и человеческое, качественно отличает его от права государственного.

Конечно, любое право имеет в своей основе ту или иную нравственную идею, право вообще выросло на стволе религиозного культа. Однако каноническое право сопрягает в себе и обычную картину зарождения закона, и неординарную. Вырастая на стволе вначале римского закона, а потом и государственного права других христианских держав, оно вбирало в себя все полезное для Церкви, перерабатывало в себе и возвращало в общество новое, христианское право. Так и Церковь, «соль земли» (Мф.5:13), «малая закваска» (Лк.13:20,21), войдя в мир, преображает его. Но это становилось возможным лишь потому, что помимо привлеченного материала, Церковь обладает своей природой, неземной и сакральной. Она и вносит в каноническое право высший, абсолютный нравственный идеал, при помощи которого Церковь либо воспринимает и реципирует земное право, либо корректирует его, либо отвергает.

Как видим, наказание в каноническом праве включает в себя «право человеческое» (*jus humanum*) - римский закон, и «право божественное» (*jus divinum*), церковную санкцию, направленную на духовное врачевание грешника. Они органично связаны, и *jus divinum* обрамляется в форму *jus humanum*, как наглядное свидетельство пребывания Церкви в мире. Символически, их связь можно представить как триединство в человеке духа, души и тела. Тленное тело – римский закон, дух – «божественное право», нравственный идеал, и бессмертная душа, на которую в течение жизни накладывается отпечаток греховных привычек и их последствий - *jus divinum*, оформленное в *jus humanum*. Как тело не живет без души и духа, так и душа вне тела не способна обожиться. В свою очередь, без животворящего духа не существует тело, и душа утрачивает источник всякой мудрости. Дух же вечен и абсолютен... Все в итоге оформляется в главный принцип церковной жизни: «Спаси хотя душу, плоть твою духови покорил еси воистину» (Акафист святителю Николаю Мир Ликийскому, кондак 10).

Каноническое право – это объективный критерий, по которому можно оценить и степень воцерковленности общества, и веяния, которыми оно охвачено, и характер отношений Церкви с государством. Если каноническое право остается неизменным и процесс его законотворчества практически прекратился, то это верное свидетельство нравственной стагнации церковного общества. В таких случаях образовавшиеся лакуны обычно вообще не заполняются, и многие вопросы отдаются на откуп церковной бюрократии, довольно субъективно определяющей негласные правила отношений внутри Церкви. Либо их место занимают акты государственной власти, решающей вопросы церковного быта и дисциплины, исходя из собственных мотивов и побуждений. Нередко, совсем далеких от христианства.

Напротив, там, где деятельность государства и Церкви, политической власти и священноначалия носит согласованный и согласный характер, там – можно смело говорить – формируется та блистательная «симфония властей», которая способна изменить мир к лучшему и привести человека к Богу.

## Литература

1. Бердников И.С. Краткий курс церковного права Православной Церкви. В 2 т. Т.2. Казань, 1913. 348 с.
2. Боголепов Н.П. Значение общенародного гражданского права (*jus gentium*) в римской классической юриспруденции. М., 216. 258 с.
3. Булгаков Сергей, протопресвитер. Апокалипсис Иоанна (опыт догматического истолкования). Париж: YMCA PRESS, 1948. 354 с.
4. Геростергиос А. Юстиниан Великий — император и святой / Пер. с англ. прот. М. Козлова. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2010. 448 с.
5. Деяния Вселенских Соборов. В 4 т. Т.3. СПб., 1996. 670 с.
6. Дювернуа Н.Л. Источники суда и суд в Древней России. Опыт по истории русского гражданского права. СПб., 2004. 396 с.
7. Заозерский Н.А. Церковный суд в первые века христианства. Кострома, 1878. 360 с.
8. Иванов А.А. Римское право. М., 2012. 415 с.
9. Иеринг Рудольф фон. Дух римского права//Иеринг Рудольф фон. Избранные труды. В 2 т. Т.2. СПб., 2006. 552 с.
10. Леонтьев К.Н. Письмо К.Н. Губастову. 15 апреля 1875 г., Москва//Леонтьев К.Н. Избранные письма. 1854 — 1891. СПб., 1993. 640 с.
11. Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский. Собрание материалов для науки канонического права Русской Православной Церкви, изложенное в систематическом порядке. Белгород-Москва-Сольба, 2012. 388 с.
12. Матфей Властарь, иеромонах. Алфавитная синтагма. М., 2006. 410 с.
13. Михаил (Семенов), иеромонах. Законодательство Римо-византийских императоров о внешних правах и преимуществах Церкви (от 313 до 565 года). Казань, 1901. 313 с.
14. Морев М.П. Римское право. М., 2017. 720 с.
15. Никодим (Милаш), епископ Далматинско-Истрийский. Правила Православной Церкви. В 2 т. Т.1. М., 2001. 640 с.
16. Никодим (Милаш), епископ Далматинско-Истрийский. Православное церковное право. СПб., 1897. 728 с.
17. Номоканон Константинопольского патриарха Фотия с толкованиями Вальсамона. В 2 частях. Часть 2. Казань, 1899. 620 с.
18. Огицкий Д.П., Козлов Максим, протоиерей. Римо-католическое учение о спасении // Хрестоматия по сравнительному богословию. М., 2005. 120 с.
19. Омельченко О.А. Римское право. М., 2000. 208 с.
20. Павлов А.С. Курс церковного права. СПб., 2002. 384 с.
21. Памятники Древне-русского канонического права. Часть 2. Выпуск 1. Петроград, 1920. 518 с.
22. Правила Вселенских Соборов с толкованиями. М., 2000. 752 с.
23. Правила святых Апостол и Святых Отец с толкованиями. М., 2000. 816 с.
24. Преподобный Никодим Святогорец. Пидалион. Правила Православной Церкви с комментариями. В 4 т. Т.2. Екатеринбург, 2019. 424 с.
25. Прокошев П. Церковное судопроизводство в период Вселенских соборов (*accusatio*) и влияние на него римо-византийского процессуального права. М., 2015. 218 с.
26. Пухта Георг Фридрих. История римского права. М., 1864. 578 с.
27. Райт Кристофер. Око за око. Этика Ветхого Завета. Черкассы, 2011. 536 с.

28. Савиньи Фридрих Карл фон. Система современного римского права. В 6 т. Т.1. М., 2011. 510 с.
29. Сергеевич В. И. Лекции и исследования по древней истории русского права. СПб., 1910. 680 с.
30. Сергей (Страгородский), патриарх Московский и всея Руси. Значение апостольского преемства в инославии// Хрестоматия по сравнительному богословию. М., 2005. 120 с.
31. Соборное уложение царя Алексея Михайловича 1649 года : издание Историко-Филологического факультета Императорского Московского университета / [ред. М. К. Любавский]. – Москва : Печатня А. М. Снегиревой, 1907. 196 с.
32. Соколов П. Церковно-имущественное право в Греко-римской империи. Опыт историко-юридического исследования. Новгород, 1896. 304 с.
33. Суворов Н.С. Курс церковного права. В 2 т. Т.1. Ярославль, 1889. 258 с.
34. Суворов Н.С. О церковных наказаниях. Опыт исследования по церковному праву. СПб., 1876. 346 с.
35. Суворов Н.С. Объем дисциплинарного суда и юрисдикции Церкви в период Вселенских соборов. М.: Книга по требованию, 2015. 413 с.
36. Суворов Н.С. Учебник церковного права. М.: Зерцало, 504 с.
37. Тимофеев А.Г. История телесных наказаний в Русском праве. СПб., 1904. 320 с.
38. Хвостов В.М. Система римского права. М., 1909. 145 с.
39. Цыпин Владислав, протоиерей. Курс церковного права. Клин: Изд-во «Христианская жизнь», 2004. 705 с.
40. Штутц Ульрих. Церковное право. Ярославль, 1905. 375 с.

*Velichko A.M.  
Doctor of Law*

## PUNISHMENT IN CANON LAW

Key words: Roman law; canon law; symphony of authorities; medicinal and punitive punishments; the idea of satisfaction; penance; Communion excommunication, penitential practice.

The article discusses the principles of state Roman law that influenced the formation of canon law, in particular the practice of punishment; the differences of church punishments in relation to their purpose and application from the practice of punishments of Roman law are indicated; emphasizes the inherent in people consciousness of the moral nature of law, which served the inevitable convergence of the principles of canon law with secular law. Church punishments are considered as one of those institutions of canon law that cannot be locked into fixed forms; they depend on time, the state of secular law, and understanding of specific problems of church life. Considering the issue of church punishments, the question that inevitably arises is the question of the boundaries between the Church and state life, between the position of a person in the Church as its member, and between the position of a person in the state.

## ПОКАЯННЫЙ НАСТРОЙ АСКЕТИЧЕСКИХ ВЗГЛЯДОВ ПРЕПОДОБНОГО ПОРФИРИЯ КАВСОКАЛИВИТА

Ключевые слова. Преподобный Порфирий Кавсокаливит; аскетическая борьба; покаянный настрой; греховные помыслы; исправление жизни; молитва; смирение.

В статье предпринята попытка систематизировать аскетические взгляды преподобного Порфирия Кавсокаливита — одного из самых известных подвижников среди афонских старцев второй половины XX века. Наставления этого подвижника благочестия стали особенно популярны в последнее время, что делает актуальным их научно-богословское изучение. Основываясь на русскоязычных переводах духовных наставлений преподобного, предпринимается одна из первых попыток выяснить сущность и особенность его учения о покаянии как постоянном настроении, т.е. сожалении о совершенных грехах, которое должно сопровождать христианина на протяжении всей его земной жизни.

Во внимание также принимаются материалы дискуссионного характера, в которых представлена критика особенностей наставлений преподобного Порфирия о покаянии.

Покаяние есть основа аскетической жизни христианина как в хронологическом, так и в смысловом плане. Об этом свидетельствует Священное Писание. В Ветхом Завете пророк Иезекииль призывал к покаянию (Иез 18: 21-22, 30). Предтеча и Креститель Господень Иоанн начал свою проповедь со слов: «Покайтесь, ибо приблизилось Царство Небесное» (Мф 3: 2). С тем же призывом Христос выходит на проповедь (Мф 4: 17). В апостольских посланиях есть призыв к покаянию (Деян 8: 22; 1 Ин 1: 9; 2 Петр 3: 9; 2 Кор 7: 10 и т.д.).

Святые, стяжавшие покаянный дух аскезы, считали себя, находящихся на начале духовного пути, хуже всех, а на людей смотрели глазами Христа, поэтому прп. Порфирий говорил, «для того чтобы достичь смирения и сострадания к другим грешникам, человек должен осознать свое греховное и нравственно нищенское состояние» [19, с. 59]. Он не отделял себя от грешников, жил согласно апостольским словам «Кто изнемогает, с кем бы и я не изнемогал? Кто соблазняется, за кого бы я не воспламенялся?» (2 Кор 11: 29). Он не служил ничьим интересам, не отделял себя от грешников и не хотел слушать никаких обличительных слов против них. Он говорил: «Кого мы называем мытарями и блудницами, для Бога — пойманные воры, тогда как я и вы все — мы воры, но не пойманные. Задержанный и униженный вор, всем известная, покрытая позором блудница — смирившаяся и покаявшаяся, намно-

го выше нас, имеющих доброе имя, но живущих никому не ведомой и сомнительной жизнью» [19, с. 59].

Свт. Игнатий (Брянчанинов), переосмысливая опыт всей предыдущей аскетической традиции, для правильной аскетической жизни делает акцент на осознании человеком своей греховности. В одной из своих проповедей аскетического содержания он говорит: «Начало обращения ко Христу заключается в познании своей греховности, своего падения; от такого взгляда на себя человек признает нужду в Искупителе и приступает ко Христу посредством смирения, веры и покаяния» [10, с. 281].

Таким образом, без покаянного настроения невозможна борьба с греховными страстями.

Грех входит в человека так, как человек это допускает. Аскеты говорят о пути действия греха через ум человека. Если человек примет греховный помысел, тот превратится в мысль, размышление, а затем — страсть. И тогда борьба с грехом и освобождение от него станет более тяжелой. Борьба с грехом должна, таким образом, происходить на начальном этапе, пока помысел не стал мыслью. С физической болезнью справиться легче на стадии ее возникновения. Поэтому, корнем покаяния является изменение ума или духа, т.е. направление своего духа к Богу с единственной целью — удалиться от греха и быть с Богом.

Человек, настроивший свой дух на покаяние, дает возможность появиться добрым помыслам, поэтому прп. Порфирий для принесения покаяния советовал изгонять из себя дурные помыслы, но не силой, а их трансформацией из греховных в чистые [19, с. 127]. Он советовал не входить в беседу с греховными помыслами, не обращать внимания на них, так как «в нас есть два мира, добрый и злой. Оба черпают силу из одного источника. Эта сила похожа на батарейку. Если к батарейке подключается злой мир, то ведёт нас к гибели. Но если подключается добрый мир, тогда всё в нашей жизни становится прекрасным, покойным и Божественным» [18, с. 244]. Подобная мысль есть у свт. Феофана Затворника, который писал: «Кто хочет вести брань с собою, тот должен разделить себя на себя и на врага, кроющегося в нем. Отделив от себя известное порочное движение и сознав его врагом, передай потом это сознание и чувству, возроди в сердце неприязнь к нему. Это — самое спасительное средство к прогнанию греха» [22, с. 494–495]. В психологии мы находим подтверждение слов прп. Порфирия. Священник Павел Гумеров замечает: «Психологи советуют отделять плохие мысли от хороших и оформлять с плохими “развод”, то есть не пускать их в своё сознание, не считать своими, а к хорошим мыслям, наоборот, “свагаться” и всячески дружить с ними, заменяя плохие, мрачные, агрессивные мысли светлыми, добрыми, позитивными» [3, с. 38].

Покаянный дух есть основа для молитвы, особенно молитвы Иисусовой, в которой ясно выражается покаянный дух человека. Молитва, по словам прп. Порфирия, помогает освободиться человеку от различных греховных привычек, потому что с её помощью сначала врачует корень — болезнь души, грех, а затем ветви — болезни тела [19, с. 102, 115, 257, 429]. В данном наставлении он следовал словам свт. Игна-

тия (Брянчанинова), который писал, что «кто будет постоянно тщательно заниматься молитвой, тогда она мало-помалу начнет открывать его страсти, о существовании которых в себе он доселе не замечал» [10, с. 355]. Иисусову молитву, прп. Порфирий называл «деланием, которое приносит большую пользу, очищает душу и удерживает ум» [19, с. 438].

Как видно, молитву прп. Порфирий рассматривал не только как средство борьбы со страстями, но, прежде всего, как средство в духовно-нравственном возрастании христианина, т.к. «через молитву человек дает своему уму правильные ориентиры. И как только он отбросит всякий страстный и скверный помысел, он возвышается в сферу действия Благодати Божией... Эта работа очищает душу и держит ум в Боге» [6, с. 133, 210], что составляет ядро покаяния.

Имеющий покаянный дух аскезы человек осуждает себя и не осуждает других. В святоотеческой литературе данная добродетель называется смирением. Сам преподобный глубоко осознавал свою человеческую греховность. Об этом он написал в завещании: «...Малым ребенком я наделал много грехов, вернувшись в мир, снова стал грешить, и грехи мои донныне весьма многочисленны. Но люди приняли меня как хорошего, и все кричали, что я – святой. Я же чувствую, что я самый большой грешник на свете. Те грехи, которые я вспомнил, я, конечно, поисповедал и знаю, что Бог простил их мне. Но сейчас я чувствую, что у меня очень много духовных грехов, и прошу всех, кто знает меня, помолитесь обо мне, потому что и я, когда жил, очень смиренно молился о вас. Но теперь, когда пойду на небо, у меня такое чувство, что Бог скажет мне: “Что тебе здесь надо?” А я могу ему сказать только одно: “Господи, я недостойн быть здесь, но чего любовь Твоя пожелает, то пускай и сделает мне”. Потом не знаю, что будет. Но желаю, чтобы подействовала любовь Божия» [18, с. 149–150].

Смирение для прп. Порфирия есть полное доверие Христу [20], «добродетель совершенных,... корень любви и всякой добродетели,... страж и хранитель всякого дарования» [6, с. 193], Божий дар душе, а не результат человеческих усилий, в которой Господь увидит её чистоту и способность принять этот дар [19, с. 135, 481–482]. Подобные выражения встречаем у прп. Ефрема Сирина: «Без смиренномудрия напрасны всякий подвиг, всякое воздержание, всякое подчинение, всякая нестяжательность, всякая многоученость... Как начало и конец доброго – смиренномудрие, так начало и конец худого – высокоумие» [7, с. 114].

Иногда прп. Порфирий говорил, на первый взгляд, противоречивые слова, рассуждая о смирении. Так одному человеку он сказал: «Не то смирение, когда говорят: “я последний”, “я смиренный”. Это сатанинское смирение» [19, с. 481]. Этот совет был дан конкретному человеку, который беседовал с прп. Порфирием. Он не имеет обязательной силы для всех.

Спасительными плодами смирения прп. Порфирий считал способность исполнять заповеди Божии, преображение и исцеление человека, достижение святости, соединение со Христом через приобщение благодати Божией. Человек становится

пленником Божиим, вместилищем Благодати Божией [18, с. 19, 192]. Так же учил и прп. Ефрем Сирий: «Смирение – путь к царствию. Это – дверь небесная, лестница, по которой человек восходит на небо... Смирение есть источник, из которого истекает все доброе... Смирение и грешников возводит к совершенству» [8, с. 115].

Покаянный настрой сопряжён с внутренним напряжением или даже со страданием, необходимым человеку для преодоления греха. В этой связи, прп. Порфирий говорил о «двух путях» приближения человека к Богу. «Первый, это путь суровый и утомительный, – говорил прп. Порфирий, – с жестокими сражениями и пролитием крови против зла, имея память о смерти, об аде и диаволе, имея страх» [18, с. 234, 237]. Этот путь прп. Порфирий считал менее совершенными, «который провоцирует противодействие, и приводит к обратному результату» [18, с. 237]. Этими словами прп. Порфирий не отрицал понятия страха в духовной жизни человека. Он, повторял мысли свт. Григория Богослова [2, с. 551], прп. аввы Дорофея [1, с. 77–78] и свщмч. Петра Дамаскина [16, с. 238], называя страх «первой и низшей стадией связи с Богом, которая полезна для новоначальных христиан» [18, с. 183–184].

Второй путь, «лёгкий путь», посредством любви ко Христу, через исполнение его заповедей, который должен протекать просто, кротко, без насилия, без крови, без прямых сражений с искушениями, без боязни диавола, без нажима, стресса и уныния, в глубокой тайне, незаметно для других и для себя, с надеждой на помощь Божию, т. к. душа человеческая особенно чувствительная, радуется любви, воодушевляется, укрепляется и преобразуется любовью Христовой, ум устремляется к Богу, сердце услаждается, а страсти умягчаются и теряют силу настолько, насколько в душе человека возрастает любовь к Богу [18, с. 183–184, 234–240]. Предлагаемый прп. Порфирием «лёгкий путь», совершенно не похож на экзальтированный «путь любви», предлагаемый Римско-католической церковью или протестантскими общинами [23, с. 20, 145; 15, с. 83, 95, 96, 101, 117, 176; 13, с. 69, 73, 88; 11, с. 85, 107, 217, 181–190, 285–284; 12]. Как самый совершенный, «путь любви» использовали святые, преподобные, подвижники, мученики [5, с. 99; с. 17, 322; 4, с. 99; 9, с. 446; 5, с. 161].

Материалы данного исследования позволяют сделать следующие выводы.

Учение о покаянии прп. Порфирия Кавоскаливита имеет опору на фундаментальные источники Божественного Откровения. Формируя в окончательном виде собственную позицию, прп. Порфирий соотносит её, прежде всего, с позицией Священного Писания, Священного Предания и святых отцов, на покаяние как ядро аскетической жизни человека смотрит во многом именно их глазами.

Предлагаемый прп. Порфирием путь покаяния формируется следующим образом: оторвать свои действия от греховных поступков и перенаправить их к действиям Христа. Такое перенаправление может осуществляться разными путями и способами (борьба с греховными помыслами, осознание своего «нищенского состояния» и видения своей греховности, молитва, в особенности Иисусова, смирение, и т.д.).

Ключевым принципом покаянного духа аскезы в наставлениях прп. Порфирия является подражание Христу и соединение с Ним. Прп. Порфирий предлагает не



путь отсечения человеческой природы, а путь её преображения, то есть изменения страстей в добродетели, что составляет ядро покаянного настроя аскезы.

### Литература

1. Авва Дорофей, прп. Душеполезные поучения и послания с присовокуплением вопросов его и ответов на оные Варсануфия Великого и Иоанна Пророка. М.: Отчий дом, 2013. 352 с.
2. Григорий Богослов, свт. Творения. Т. 1. СПб., 1912. 680 с.
3. Гумеров П., свящ. Православная аскетика, изложенная для мирян. О борьбе со страстями. 3-е изд. испр. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2016. 224 с.
4. Добротолюбие. В 5 т. Т. 1. М.: Сибирская Благовонница, 2010. 320 с.
5. Добротолюбие. В 5 т. Т. 3. М.: Сибирская Благовонница, 2010. 236 с.
6. Екатерина, мон. Старец Порфирий. Любящее сердце / Монахиня Екатерина. Пер. с греч. Д.Е. Афиногенова. М.: Изд-во ПСТГУ, 2014. 304 с.
7. Ефрем Сирин, прп. Творения. Т. 1. Репр. 1907. М.: Издательский отдел Московского Патриархата, 1993. 402 с.
8. Ефрем Сирин, прп. Творения. Т. 4. Репр. 1907. М.: Издательский отдел Московского Патриархата, 1995. 537 с.
9. Ефрем Сирин, прп. Избранные творения. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2007. 592 с.
10. Игнатий (Брянчанинов), свт. Аскетическая проповедь. Т. 4. изд. 2-е, испр. и доп. Репр. 1886. М.: Правило веры, 1993. 544 с.
11. Кук Б. Введение в христианскую этику. Ч. II. От нравственной личности к нравственному обществу. Международная школьная программа. М., 1994. 309 с.
12. Марцинковский В.Ф. Первая любовь. Газета протестант: [сайт]. URL: <http://www.gazetaprotestant.ru/2013/07/pervaya-lyubov-2/> (дата обращения: 12.01.2018).
13. Мерезковский Д.С. Испанские мистики. Томск: Изд-во «Водолей», Издание А. Сотникова, 1997. 288 с.
14. Осипов А.И. Учение о молитве Иисусовой святителя Игнатия (Брянчанинова): [сайт]. URL: <http://www.biblioteka3.ru/biblioteka/osipov/uechenie-ignatija-brjanchaninova-o-molitve-iisusovoj.html> (дата обращения: 21.10.2019).
15. Откровения блаженной Анжелы / пер. и вступ. ст. проф. Л.П. Карсавина // Библиотека мистиков. Вып. 1. М., 1918. 324 с.
16. Петр Дамаскин, свщмч. Творения в 2-х кн. К., 1905. 242 с.
17. Писания мужей апостольских. М.: Издательский совет Русской Православной Церкви, 2008. 672 с.
18. Порфирий Кавсокаливит, старец. Житие и слова / пер. с греч. иерея Василия Петрова. Свято-Никольский Черноостровский женский монастырь, 2012. 424 с.
19. Порфирий Кавсокаливит, старец. Цветослов советов / пер. с новогреч. иеромон. Агафангела (Легача). Святая Гора Афон: Пустынь Новая Фиваида Афонского Русского Пантелеимонова монастыря. Кишинев: Изд-во Камно, 2014. 532 с.
20. Порфирий Кавсокаливит, прп. Поучения: [сайт]. URL: [http://azbyka.ru/otechnik/Porfirij\\_Kavsokalivit/pouceniya/](http://azbyka.ru/otechnik/Porfirij_Kavsokalivit/pouceniya/) (дата обращения: 05.06.2016).
21. Тацис Дионисий, свящ. Когда чужая боль становится своей. М., 2011. 272 с.
22. Феофан Затворник, свт. Путь ко спасению. Краткий очерк аскетики. М.: Правило веры, 2008. 608 с.
23. Франциск Ассизский. Сочинения / ред. перевода, вступ. ст. и комм. В.Л. Задворного. М.: Изд-во Францисканцев Братьев Меньших Конвентуальных, 1995. 288 с.

*Priest Roman Alekseevsky (Alekseevsky R.A.)  
Kuzbass Orthodox Theological Seminary  
Moscow Theological Academy*

## THE REPENTANT MOOD OF THE ASCETIC VIEWS OF REV. PORFIRY KAVSOKALIVIT

Key words: Rev. Porfiry Kavsokalivit; ascetic struggle; repentant mood; sinful thoughts; life correction; prayer; humility.

The article attempts to systematize the ascetic views of Reverend Porfiry Kavsokalivit – one of the most famous ascetics among the Athos elders of the second half of the twentieth century. The instructions of this zealot of godliness have become especially popular lately, which makes their scientific and theological study relevant. Based on the Russian-language translations of the spiritual instructions of the Reverend, one of the first attempts is made to find out the essence and peculiarity of his teaching on repentance as a constant mood, i.e. regret for the committed sins, which should accompany the Christian throughout his earthly life.

Discussion materials are also taken into account, which criticize the peculiarities of the instructions of Reverend Porfiry about repentance.

## РОЛЬ ТРУДА В РЕЛИГИОЗНОЙ ЖИЗНИ ЧЕЛОВЕКА И ОБЩЕСТВА

Ключевые слова: религиозная мотивация труда; физический труд; факторы религиозной мотивации; частная собственность.

Статья рассматривает религиозную мотивацию труда человека. Основное внимание уделяется роли труда во внутренних и внешних факторах, оказывающих влияние на человека, преодолению философии материализма, понятий «экономический человек», «потребитель». Приводится христианский взгляд на отдельные аспекты: труд человека в контексте христианского взгляда на жизнь и смерть, роль труда в жизни человека и общества, нравственная роль труда. Труд рассматривается как составляющая пути человека к преодолению греха и примирению с Богом.

Цель данной статьи — на основании наследия религиозно-философской мысли России начала XX века дать религиозному человеку и, в первую очередь, православному христианину основания для формирования ответов на современные вызовы изменяющегося мира в соответствии со Священным Писанием. Прочтение священных текстов и глубокое осознание их — задача каждого поколения христиан, писал священник Франсуа Руло в предисловии к книге епископа Кассиана (Безобразова) «Водой и Кровию и Духом. Толкованию на Евангелие от Иоанна» [4, с. 5]. Религиозный человек, принимая экзегезу Священного Писания в духе Святых Отцов Церкви, осознавая непрерываемость догматов Православной Церкви, используя современные методы герменевтики Священного Писания «для расшифровки всей полноты жизни, чтобы сквозь призму текста» ясно видеть ответы на свои искания [16, с. 269].

Необходимо отметить, что современная дискуссия о «религиозном возрождении» возвращает в научный дискурс понятия «религиозное». Поэтому в современном секулярном мире находится место и для религиозного, но это особое автономное место, изолированное от других областей общественного поля [9, с. 53]. При этом религия или религиозное, признается «обязательным полюсом культуры» [9, с. 61]. В современном научном дискурсе идея расколдованного мира, предложенная Максом Вебером, осознается очень узкой. А потому необходимо признавать важную роль религии в поддержании «общественной жизни как таковой» [18, с. 38]. Также важным,

с точки зрения автора статьи, является рассмотрение религиозности на индивидуальном уровне конкретного человека, а именно религиозной мотивации человека. Проблема религиозной мотивации субъекта активно изучается в современной религиозной психологии. Но в современной российской науке эта дискуссия только начинается [24, с. 51–52].

Мотивационные факторы мы разделили по структурно-генетическому принципу на две группы, предложенные Дечи и Райном: внешние и внутренние [26, с. 39; 27, с. 68]. Также мы использовали в этой статье метод изучения диалогов современников. Изучение прошлого через призму диалогов современников, иногда заочных диалогов, помогает применить современные теоретические знания и решать современные проблемы в свете исторических событий [25, с. 468].

Существует богатый опыт различных публичных дискуссий в российском обществе конца XIX – начала XX века. Примером такой дискуссии в обществе может служить спор вокруг «трудовой стоимости» К. Маркса, который возник в российском обществе в конце XIX – начале XX века, когда русские философы и богословы, понимая, что экономика несвободна от религиозной нравственности, пытались дать ответ о месте и роли труда в религиозной жизни человека и понять, как идеи хозяйственной деятельности человека преломляются в свете Священного Писания [15, с. 31].

Человеку свойственно трудиться и обладать (Бытие 1:28, 3:17; Фес. 3:10). Обе эти сущности человека рождаются не «в области биологии, эти чувства не проистекают их жизни, они рождаются от рефлексии» [16, с. 16], отмечает Поль Рикёр. Но эти чувства объективны, и они рожают идеологическое мышление, как об этом постоянно пишет Маркс. Экономическая реальность объективна и проявляется «внутри объективных отношений, связанных с трудом человека, обменом и присвоением» [16, с. 17]. Человек порождает экономическую объективность, также порождает сферу ценностей. Бесспорное место в изучении роли труда в экономической жизни можно отдать К. Марксу с его трудовой теорией, пишет Й. Шумпетер, известный историк экономической мысли. Маркс не только как экономист и социолог, но как философ в своей работе «Капитал» выделяет особые этические притязания труда на продукт от своей деятельности. Но трудовая теория Маркса, по мысли Й. Шумпетера, не смогла адекватно описать роль труда в хозяйственной жизни человека. Ответ на этот вопрос, по мнению Шумпетера, должна дать не экономическая наука, а социальная и нравственная философия [20, с. 50].

Именно Маркс и его главный труд «Капитал» стали центром дискуссии о труде и хозяйственной деятельности в России начала XX века. В дискуссии приняли участие как бывшие марксисты, так и действующие, как профессиональные экономисты, так и философы, а также люди, далёкие от этих профессий: журналисты, профессора духовных академий и юристы.

Христиане как новое начало в человеческом обществе стремятся преобразовывать нравственные принципы современного общества, следуя Евангельским исти-

нам, используя книги Священного Писания, находя в них ответы на современные вызовы. В этой статье сделана попытка обратиться к Священному Писанию, изучить его концепцию по тому или иному вопросу и показать, что мнения и позиции авторов дискуссии в целом находятся в русле традиции святоотеческого толкования Писания.

Рассматривая внешние факторы, оказывающие влияние на трудовую деятельность человека, в первую очередь рассмотрим влияние самого общества на фактор разделения труда.

Вот что Священное Писание говорит об этом, (далее рассмотрение каждого фактора будет начинаться с цитаты из Священного Писания, имеющего прямые высказывание на эти темы): «Не обманывайтесь: худые сообщества развращают добрые нравы» (1 Кор. 15:33).

«Горе тому, кто строит дом свой неправдою и горницы свои беззаконием, кто заставляет ближнего своего работать даром и не отдает ему платы его» (Иер. 22:13).

Важным фактором, влияющим на принципы труда, является общество и его институты. Общество задаёт культуру труда, являясь фактором эксплуатации человека. Разделение труда поддерживает эксплуатацию человека. Европа середины XX века продемонстрировала эффективную экономику, основанную на рабском труде. Как христианство должно влиять на эти институты общества? Конкуренция – это зло, или благо?

Новая парадигма в экономической науке – новое отношение к труду. Труд – внешнее проявление сил и способностей человека. После отмены рабства в США и крепостного права в России труд уже не относится к хозяйственным благам [1, с. 204].

Все общество – хозяйственный организм; чтобы решить проблемы трудовой теории, необходимо оторваться от проблемы индивидуума. Интересы текущего дня могут стать источником современных решений этого вопроса (при этом сильная абстракция может является ошибочным мнением) [5, с. 519–523].

Трудовая деятельность объединяет общество тогда, когда труд в нем свободен. Непонимание тягот труда, чаяний и надежд трудящегося человека приводит к непониманию и конфликту в обществе [11, с. 196]. Нам может показаться, что нет общего понимания роли труда в обществе, и, следовательно, нет возможности сформулировать его.

Со времени зарождения общества кажется, будто люди заняты каждый своим делом, и каждый в нем имеет только своё мнение обо всем. Но человечество выработало общее мнение о благополучии и счастье, понятное для каждого человека [23, с. 61–63]. Значит мы можем сформулировать это общее понятие о роли труда.

В современное общество разделение труда создает два полюса: чрезмерно трудящихся с одной стороны, а с другой – чрезмерно имущих и не знающих, чем себя занять [11, с. 238].

Борьба с нуждой накладывает тёмный отпечаток на существование человека. Нужда в пище, одежде и в иных предметах первой необходимости становится целью

жизни такого человека. Неспешная деятельность приводит к разочарованию в жизни, что также увеличивает количество страдания в мире [11, с. 244].

Потребность в пище, одежде, жилище, первичные потребности человека порождают экономическую жизнь в обществе. Экономическая жизнь порождает разделение труда. Человек своим трудом помогает другим, но с условием личного вознаграждения, за эти лишние ценности и создаются блага для общества [6, с. 52].

Александр Билимович в лице Павла Струве критиковал бывших марксистов за то, что они вводят в научный оборот такие понятия из социальной теории, как неравенство, господство, подчинение. Социальные категории, как считает Струве, по сути — неравенство. Это сужает рассмотрение проблемы социальных отношений в обществе к одному: к неравенству в обществе. Что неприемлемо даже в экономической науке [2, с. 28–29].

Священное Писание не знает такого понятия, как «разделение труда». Но напоминает нам о справедливости в обществе, особенно к сирым и убогим, о том, что центральным авторитетом для общества должен быть Бог, о том, что жизнь человека должна быть христоцентричной.

Обратимся к праву собственности — одной из основ современного общества.

«Иисус же сказал ученикам Своим: истинно говорю вам, что трудно богатому войти в Царство Небесное» (Мф. 19:23). «Ученики ужаснулись от слов Его. Но Иисус опять говорит им в ответ: дети! как трудно надеющимся на богатство войти в Царствие Божие!» (Мк.10:24).

Мы специально ушли от темы богатства при рассмотрении термина «право собственности». При рассмотрении понятий бедности и богатства, неравенства и социальной ответственности выявляется непреодолимое противоречие в виде права на плоды труда, права на землю. Может ли земля принадлежать кому-то, или она дана Богом всем? Эти вопросы, как и ответы на них, могут быть даны только в узко конфессиональной принадлежности человека. Если общество построено на принципе не антропоцентризма, а на принципе теоцентризма, то ответ на второй вопрос положительный. А в светском обществе мы можем только стремиться к этому. А потому так важна проблема преодоления неравенства в обществе.

Как мы показали выше, попытки бывших марксистов свести социальные категории только к неравенству являются сужением социальных проблем в обществе [2, с. 28–29]. Но проблема неравенства сама не решается.

Закон освящает частную собственность, закон освящает договор, закон освящает кредитную деятельность, но под этой пеленой закона узкий круг наживает миллионы от эксплуатации, процентов и т.д. Идеал и действительность законов, закон и лицемерие — вот что вызывает гнев и отторгает идею мира [17, с. 25–26]. Причины бедности, как и причины богатства, могут лежать за пределами внутреннего мира человека. «Причины бедности со всеми её страданиями и последствиями, поглощая личную вину человека, коренятся в общественно-экономическом строе» [17, с. 7]. Можно повторить, что бедность есть преступление не личное, а общественное.

«Хорошо управляющий домом своим, детей содержащий в послушании со всякою честностью; ибо, кто не умеет управлять собственным домом, тот будет ли пещись о Церкви Божией?» (1Тим. 3:4,5).

Судьба человека во многом определяется тем, где он рождается, где воспитывается. Однако в силах самого человека изменить себя. Этому способствует воспитание и самовоспитание.

Моральное развитие общества связано с правосознанием отдельного человека. Экономическое «недомогание» или процветание общества напрямую зависит от миллионов субъектов хозяйственной деятельности, а значит, от развития и воспитания их правового сознания зависит и социальная, и экономическая жизнь общества [13, с. 61].

Смерть довлеет над человеком, над его поступками. Все стремления человека перечёркивает смерть. Вениамин Хвостов считает, что трагизм быстротечности существования человека в том, что, как только его труд начинает приносить плоды, смерть обрывает человеческую деятельность. Человек совмещает ограниченность, и безграничность, но страх смерти зачёркивает все высокие идеалы и стремления человека [19, с. 71–73].

Николай Фёдоров определяет основную задачу человечества как победу над смертью. Для этого нужно осознать, что труд одного человека ничего не сможет изменить, но для осмысленной трудовой деятельности всего человечества — это исполнимая цель. Под угрозой смерти труд не может приносить удовлетворения. Труд, имеющий целью победить смерть, дарит радость [12, с. 48–50]. Но речь идет не только о труде физическом, но обязательно о труде духовном.

Еще одним важным аспектом является тема свободы и насилия над личностью. О свободе говорится в ряде фрагментов Священного Писания.

«Тогда сказал Иисус к уверовавшим в Него Иудеям: если пребудете в слове Моем, то вы истинно Мои ученики, и познаете истину, и истина сделает вас свободными» (Ин. 8:31,32). «Все мне позволительно, но не все полезно; все мне позволительно, но ничто не должно обладать мною» (1 Кор. 6:12). «Ибо, будучи свободен от всех, я всем поработил себя, дабы больше приобрести» (1 Кор. 9:19).

В споре В.С. Соловьёва и Л.Н. Толстого о государстве показано, что «общественная жизнь предстает как воплощение в жизнь идеальных ценностей» [14, с. 132]. Христианское общество и христианское государство — несбыточная мечта. Насилие над человеком в обществе проявляется через труд. Трудовая деятельность имеет пределы, в которых она приятна, и пределы, где она приносит страдания из-за чрезмерности или от недостачи [11, с. 151]. Подневольный труд имеет отрицательное воздействие на душу человека. Добровольный труд воспитывает ответственность перед другими, понимание полезности для них. Такой труд свят. Подневольный труд — бедствие для человечества, именно он приводит к смирению перед непреодолимым злом этого мира [7, с. 22; 19, с. 106].

Также источник страданий, таких, как нищета, коренится в социальном строе, пишет профессор М.М. Тареев. Но с религиозно-этической точки зрения смена

капиталистического строя на социалистический принесёт лишь отрицательные результаты. Решение социальных проблем путём правильной организации хозяйства принципиально поддерживается христианством [17, с. 34].

Человек не может избавиться от моральных и физических страданий. Жизнь человека – борьба с препятствиями. Но ограничения в потребностях и желаниях влекут ограничение страданий [19, с. 130].

Источник победы над социальными противоречиями – труд, объединённый в общее дело. Смерть грозит и верующему, и неверующему. А общее дело может решить проблему социального неравенства. Либеральное европейское понимание свободы принесло и свободу не исповедовать никакую религию, свободу на бесцельное и безнравственное существование, свободу от брачного права, от семьи, от государства и превратило одинокого человека в раба страхов, желаний и страстей [12, с. 28–29].

«Деятельным трудом добровольного увеличения обязанностей личности к целому» является свободный труд [7, с. 38–39]. Упорный труд, а «не-неделание» – вот что позволит преодолеть зло мира, считает Владимир Кожевников.

Мир полон зла и насилия, но человек, несмотря на свои страхи, действует, несёт ответственность за свои поступки как нравственные, так и юридические. В этом состоит проявление настоящей свободы человека [19, с. 76].

Принуждение в обществе ведёт к понижению активности, что уменьшает не только самодеятельность, но и индивидуальность. А подавление индивидуальности ведёт к деградации. История показывает: если в государстве есть рабский труд, то свободные земледельцы под угрозой вымирания. Кустарь и фабрика не могут существовать вместе. Кустарь проиграет. Экономическая свобода или интеграция – два варианта выбора. Вместе эти два процесса могут существовать недолго [22, с. 410–412].

Свобода человека проявляется в первую очередь через свободу его души от греха, то есть достижение внутренней свободы становится первой задачей. А вопрос о свободе внешней человек для себя выбирает сам. Апостолы отрекались от себя и придавались воли Божией. Главным критерием жизни человека должен быть закон нравственности.

Актуальной является до сих пор проблема урбанизации, противостояния в современном мире города и деревни. Особо остро стоит проблема не только в нашем Отечестве, проблема имеет общий характер, она окрашивается в зависимости от развития общества и его местоположения. В этом плане взгляд на будущее Л.Н. Толстого во многом был провидческим. Резкое снижение сельского населения, стремительный рост городов относятся к экологической этике, но затрагивает и тему труда.

Цивилизация без христианства неспособна создать нравственную основу бытия. Нравственные ценности во многом отвергаются современной цивилизацией, построенной на стремлении к погоне за прибылью. Впервые человеческий труд создал больше, чем необходимо для потребления человека. Сможет ли человек изменить свою цивилизацию или создать новое рациональное общество, покажет будущее [8, с. 44].



Рассмотрим отношение к физическому труду, и в первую очередь примеры из Священного Писания.

«Ибо вы помните, братия, труд наш и изнурение: ночью и днем работая, чтобы не отяготить кого из вас, мы проповедовали у вас благовестие Божие» (1 Фес. 2:9).

«Ни у кого не ели хлеба даром, но занимались трудом и работою ночь и день, чтобы не обременить кого из вас, — не потому, чтобы мы не имели власти, но чтобы себя самих дать вам в образец для подражания нам. Ибо когда мы были у вас, то завещали вам сие: если кто не хочет трудиться, тот и не ешь» (2 Фес. 3:8–10).

«Шесть дней работай, а в седьмой день покойся; покойся и во время посева и жатвы» (Исход. 34:21).

Возникает ряд вопросов: является ли труд проклятием, или это Божественный дар, печать образа Отца в делах Его творения; можно ли противопоставить физический труд иной деятельности человека; любой ли труд важен.

Труд может объединить людей. И даже чрезмерный физический труд, если человек рационально организовал свою жизнь, не может омрачить её. Но постоянная нужда в пище, одежде, иных предметах первой необходимости превращается в цель жизни. Это приводит к разочарованию, увеличивает количество страдания в мире [11, с. 196].

Можно сказать, что античная культура не создала образ героя физического труда, подорвала свою основу из-за неуважения к физическому труду. Обычный физический труд, которым человек зарабатывает на честный кусок хлеба, оттеняет пороки нашего времени, грабежи, насилие, войны. Такой физический труд помогает человеку осознать правильный нравственный путь, ведь человек добывает не только себе пропитание, но и другому.

Но не во всякой трудовой деятельности есть польза и спасение. В течение тысячелетий человек трудится, однако счастья не становится больше, а горя не становится меньше [7, с. 24–25].

Какова цель труда? Человек направляет развитие общества в интересах не только личного, но и общественного самосохранения. Изучая общественную жизнь, мы видим взаимодействие и противопоставление факторов личностных и культурных [22, с. 397].

Полезной может считаться только та деятельность, которая объединяет людей, спасает их от отчуждённости, соединяет их с миром. Эта деятельность придаёт смысл человеческой жизни. Три вида деятельности способствуют принесению пользы для общества: научная, практическая и эстетическая. Все остальные виды деятельности не могут принести рациональной пользы обществу. Даже та деятельность, которая не имеет своим прямым объектом человека, оказывает влияние на общество, не говоря уже о религиозной или какой-либо иной гуманитарной деятельности.

Цель любой трудовой деятельности — принести пользу, но если средство превращается в цель, то оно может нести огромное разрушение. Полезность неуловима. Она затемняется успехом от общего дела, того «приятного» напряжения общих усилий [11, с. 223–224].

Общественная деятельность может быть нравственным долгом, но не социальной обязанностью. Здесь руководит человеком совесть и нравственный выбор. Реализация личного призвания помогает человеку приносить пользу обществу [6, с. 37].

При наличии всеобщего отеческого дела злоупотреблений в труде не может быть. При этом труд поможет освободиться от голода, язв и смерти. И стремление к восьмичасовому трудовому дню ради шестнадцатичасовой праздности окажется пустой забавой [12, с. 35].

Выбирая себе профессию, молодой человек в первую очередь ставит вопросы, сможет ли она прокормить его, не безнравственна ли она, согласуется ли с интересами большинства, способствует ли умственному развитию и т.д. Сможет ли расчётливый эгоизм согласоваться с общим благом [12, с. 45–46]. Именно это фактор полезности труда, раскрывает тему призвания, выбора профессии.

Следующий фактор – религиозное самоопределение. Весь XIX в., несмотря на атеистическую агитацию и нигилизм высшего общества, интеллектуальный труд мотивируется религиозными чувствами, при этом неприязнь к физическому труду была феноменом культуры образованного общества.

«— Когда ты начинаешь говорить о физическом труде, то это выходит глупо и пошло! — сказал отец с раздражением. — Пойми ты, тупой человек, пойми, безмозглая голова, что у тебя, кроме грубой физической силы, есть еще дух Божий, святой огонь, который в высочайшей степени отличает тебя от осла или от гада и приближает к божеству! Этот огонь добывался тысячи лет лучшими из людей. Твой прадед Полознев, генерал, сражался при Бородине, дед твой был поэт, оратор и предводитель дворянства, дядя — педагог, наконец, я, твой отец, — архитектор! Все Полозневы хранили святой огонь для того, чтобы ты погасил его!» [21, с. 193].

Религия, имеющая влияние на народ, должна принимать живое участие в решении социальных проблем.

Социальные проблемы стоят остро, они приобрели универсальный характер. А воздействие религии ослабло. Человек ярче и активней сопереживает чужому горю, но при этом вера в загробную жизнь ослабла. Он хочет «земного рая». Современное веяние времени — неспособность нравственной проповеди разрешить социальные проблемы. Невозможна религиозная проповедь о бережливости, нравственности, разумности на фоне вопиющей нищеты. Вначале необходимо предложить большую заработную плату, укрепить в человеке уверенность в завтрашнем дне, дать кров над головой. Это будет той доброй почвой, на которую можно сеять нравственные семена, надеясь получить плоды. Забыта смягчающая углы, ослабляющая контрасты социальной несправедливости роль Церкви в Средние века [17, с. 27–29].

«Взгляните на птиц небесных: они ни сеют, ни жнут, ни собирают в житницы; и Отец ваш Небесный питает их» (Мф. 6:26).

«Посмотрите на лилии, как они растут: не трудятся, не прядут; но говорю вам, что и Соломон во всей славе своей не одевался так, как всякая из них» (Лк. 12:27).

«...На Господа Бога нашего мы уповаем» (4 Цар. 18:22).

Для экономических задач нужен человек, но сводить человека к экономическим задачам безнравственно. Опора для человека – вера Христова. Человек – образ Божий, и труд есть проявление тайны Святой Троицы вовне.

Для человека, имеющего дарования, доступно более широкое служение, но для обычного человека морализирующее влияние есть великое общественное служение. Эти мелкие люди делают крупное дело: они – незаметные полипы, создающие незыблемые твердыни морального прогресса [23, с. 96].

Труд, дарованный Богом при создании человека, был радостен. Но лишь человеческое легкомыслие привело человека к смерти. Не будь этого, труд объединял бы людей, управлял стихиями мира [12, с. 81].

«Во всем показал я вам, что, так трудясь, надобно поддерживать слабых и памятовать слова Господа Иисуса, ибо Он Сам сказал: “Блаженнее давать, нежели принимать”» (Деян. 20:35).

Труд физический способствует покаянию. Что довлеет в человеке (внутренний мир или материальный), тому он и служит. Чтобы любить людей, нельзя жить чужим трудом.

«В доме же том оставайтесь, ешьте и пейте, что у них есть, ибо трудящийся достоин награды за труды свои; не переходите из дома в дом» (Лк. 10:7).

«Достоин начальствующим пресвитерам должно оказывать сугубую честь, особенно тем, которые трудятся в слове и учении. Ибо Писание говорит: не заграждай рта у вола молотящего; и: трудящийся достоин награды своей» (1 Тим. 5:17,18).

«Трудящемуся земледельцу первому должно вкусить от плодов» (2 Тим. 2:6).

«Если Бог дает человеку имущество и богатства, дает пользоваться ими, получить свой удел и наслаждаться трудами, то это дар от Бога» (Еккл.5:18).

Нравственная деятельность человека отражается во всех сферах его жизни, где содействует им, где им противодействует. Она противодействует принудительному согласованию и несогласованной самодеятельности. Она способствует самостоятельному развитию политической, экономической и умственной деятельности человека. Эта нравственная деятельность согласует равновесие между индивидуальным и культурным развитием [22, с. 421].

Мотивы человека важны. Но человек не хочет жить мотивами, труд должен приносить радость. Нужно также преодолеть порочную страсть к излишества. Кроме того, человеку необходима и радость отдыха.

Труд – единственный смысл жизни, труд – единственный закон жизни, общее дело органической жизни, не зависящей от воли отдельного человека. И надо быть если не счастливым, так хоть удовлетворённым от этого. Иначе труд превращается в привычку, становится подобным каторжному. Труд не должен быть обманом, а трудовая деятельность – фикцией [7, с. 18–21].

Полезность труда порой неуловима. Она затемняет успехом от общего дела, от приятного напряжения общих усилий. Только та деятельность может считаться полезной, которая объединяет людей, так или иначе влияет на них. Спасает их от

отчужденности, соединяет с миром. Эта деятельность придаёт смысл нашей жизни [11, с. 230].

Человек, этически развитый, стремится в своей деятельности к общественному благу, но карьеристы и честолюбцы могут делать то же. Настоящая общественная деятельность возможна только при наличии чистых мотивов. Разделение нравственной и общественной деятельности подобно разделению частной и общественной жизни.

Ставя себе цель в жизни, человек сам выбирает призвание. Общественная деятельность может быть нравственным долгом, но не социальной обязанностью. Здесь руководит человеком совесть и нравственный выбор. Личное призвание – вот ответ, как человеку приносить пользу обществу. Ошибка в определении призвания приносит больше вреда чем карьеризм [6, с. 37–38].

Итак, дискуссия о труде его плодах показывает, что участники предлагают решать ее в тех же рамках и теми же способами, что и Священное Писание. А потому в рамках истолкования Священного Писания можно найти ответы на вопросы, которые ставили участники дискуссии.

К началу XX века меняется отношение к труду и к человеку, занимающемуся физическим трудом. Человек живет в обществе. Священное Писание на своих страницах освещает экономическое неравенство в обществе, призывает к справедливости и напоминает об особом милосердии по отношению к незащищённой части общества. Поэтому экономические отношения в обществе не должны быть свободны от нравственной оценки. Священное Писание говорит о том, что труд должен быть свободным. Особый вопрос трудовой этики касается проблемы расслоения общества.

Священное Писание не отвергает собственность, но напоминает о первых христианах, которые имели общее имущество. Общество не обязательно должно иметь тот или иной строй, но тоталитарные режимы, рядящиеся в разные одежды социально-ответственного общества, не могут быть поддерживаемы христианством.

Проблемы бедности очень часто имеют проблемы вовне человека. Но человек должен не только стремиться к материальному благополучию, но и не забывать о духовной стороне.

Через труд человек преодолевает не только страх перед смертью, но и творит культуру. Важным является воспитание в человеке желания изменить себя, а также воспитывать новое поколение, прививая ему христианские ценности и воспитывая их свободными гражданами общества, так как моральное здоровье общества зависит от каждого её члена.

Гражданское общество и свобода личности позволяет человеку раскрыть в труде своё призвание, свой потенциал. Подневольный труд может нести бедствие человеку своей безысходностью. Мир полон страданий и физических, и моральных. Тем важнее для человека сдерживать свои желания и бороться со страстями. В этой борьбе и ответственности за свои дела проявляется свобода человека. Апостол Павел говорит, что свобода человека проявляется в свободе от страстей, а потому важной для человека является внутренняя свобода.

Проблемы и вызовы современного мира не могут не отразиться на отношении к труду, но Христос напоминает: «Царство Мое не от мира сего» (Ин. 18:36). Необходимо стяжать Царство Небесное.

Питаться от плодов рук своих, то есть физически трудиться, полезно для души, взывает к нам апостол Павел, напоминая о вреде праздности и лени. Человек не должен воспринимать обязанность трудиться как расплату за грех Адама. Рай человек должен был сохранять и возделывать. Труд человека важен как способ преодоления себя и раскрытие образа Божьего, поэтому важны цель и результат труда.

Важным является и вопрос призвания человека. Личные интересы должны быть совмещены с интересами общественного благополучия, но выработка механизма этого совмещения остается открытой темой.

Священное Писание предлагается задуматься о смысле жизни, и попытаться раскрыть свои таланты, а также находиться в поиске источника индивидуального и социального преобразования. Острые социальные проблемы часто скрывают не менее страшные пороки общества. Общественная жизнь требует решения социальных проблем, а христианин призван бороться со злом, по словам апостола Павла (Еф. 6:12). Церковь всегда заботилась и пеклась о сирых и убогих. Уврачевав проблемы социального неравенства, можно призывать общество и к более высоким нравственным идеалам, которые дал Христос.

Промысел Божий о человеке утешает и поддерживает его в этой жизни. Труд человека есть проявление тайны Святой Троицы.

### Литература

1. Билимович А.Д. К вопросу о расценке хозяйственных благ. Ч. 1. Теория потребностей. Понятие субъективной ценности, цены и объективной меновой ценности. Киев: Тип. Имп. ун-та Св. Владимира, 1914. 334 с.
2. Билимович А.Д. Социальная теория распределения. Киев: Тип. Имп. ун-та Св. Владимира, 1916. 55 с.
3. Грот Н.Я. Устои нравственной жизни и деятельности: Речь, произнес. в публ. заседании Психол. о-ва 4 марта 1895 г., в память 10-летия со времени основания о-ва. М.: Тип.-лит. т-ва И.Н. Кушнерев и К°, 1895. 30 с.
4. Епископ Кассиан (Безобразов). Водю и кровию и духом. Толкование на Евангелие от Иоанна. Париж: Bibliotheque Slave De Paris, 1996.
5. Железнов В.Я. Главные направления в разработке теории заработной платы. Киев: Тип. т-ва И.Н. Кушнерев и К°, 1904. 535 с.
6. Кареев Н.И. Мысли о сущности общественной деятельности. Изд. 2-е. Санкт Петербург: Тип. М.М. Стасюлевича, 1901. 173 с.
7. Кожевников В.А. Бесцельный труд, «неделание» или дело?: Разбор взглядов Эмиля Золя, Александра Дюма и графа Л.Н. Толстого на труд. Москва: Изд. М.В. Клюкина, 1894. 56 с.
8. Кропоткин П.А. Этика. Т. 1. Происхождение и развитие нравственности. Петербург, М.: Голос труда, 1922. 263 с.

9. Кырлежев А. Постсекулярная концептуализация религии // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2012. 2 (30). С. 52–68.
10. Меньшиков М.О. Думы о счастье: Общество. Народ. Природа. Труд. Цивилизация. Прогресс. Бог. СПб: Изд. СПб. т-ва печ. и изд. дела «Труд», 1901. 182 с.
11. Мокиевский П.В. Ценность жизни. Санкт Петербург: Изд. журнала «Русское богатство», 1884. 258 с.
12. Петерсон Н.П. Н.Ф. Федоров и его книга «Философия общего дела» в противоположность учению Л.Н. Толстого «о непротивлении» и другим идеям нашего времени. Верный: Тип. Семиречен. обл. правления, 1912. 183 с.
13. Петражицкий Л.И. О мотивах человеческих поступков, в особенности об этических мотивах и их разновидностях / СПб.: Тип. Э.Л. Пороховшиковой, 1904. 75 с.
14. Попов А.Н. Роль труда и трудовой этики как способ адаптации человека в современном обществе: материалы науч.-практ. конф. с международным участием, г. Новосибирск, 29–30 мая 2018 г.: в 2 ч. Ч. 2 / Сост. Савинова Л. В. Новосибирск: Изд-во СибАГС, 2018. 395 с.
15. Попов А.Н. Философское осмысление роли труда в хозяйственной деятельности прихода в работах протоиерея Сергия Булгакова // Общество: философия, история, культура. 2017. № 10. С. 31–36.
16. Рикёр П. Герменевтика и психоанализ: Религия и вера. Москва: Искусство, 1996. 269 с.
17. Тареев М.М. Из истории этики. Социализм (нравственность и хозяйство). Сергиев Посад: тип. Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 1913. 218 с.
18. Трейнор Брайн. Религия в постсекулярном обществе // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2012. 2 (30). С. 21–51.
19. Хвостов В.М. Этика человеческого достоинства: Критика пессимизма и оптимизма. Москва: Тип.-лит. т-ва И.Н. Кушнерев и К°, 1912. 168 с.
20. Шумпетер Й.А. Теория экономического развития; Капитализм, социализм и демократия: [пер. с нем. и англ.]. М.: Эксмо, 2007. 861 с.
21. Чехов А.П. Моя жизнь: Рассказ провинциала // Пол. СОБР. соч. и писем. В 30 т. М.: Наука, 1977. Т. 9. [Рассказы. Повести], 1894–1897. С. 192–280.
22. Южаков С.Н. Социологические этюды. М.: Астрель, 2008. 1056 с.
23. Ярош К.Н. Вопросы современной морали. Харьков: Тип. М.Ф. Зильберберга, 1888. 262 с.
24. Ясин М. Психологические исследования религиозной мотивации // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2016. 34. № 4. С. 51–67.
25. Barclay K. Falling in love with the dead // Rethinking History. 2018. 22. № 4. С. 459–473.
26. Deci E. L., Ryan R. M. The Empirical Exploration of Intrinsic Motivational Processes. Т.13.
27. Ryan R. M., Deci E. L. Self-determination theory and the facilitation of intrinsic motivation, social development, and well-being // American Psychologist. 2000. 55. № 1. С. 68–78.

*Priest Andrey Popov (Popov A.N.)  
General Church post-graduate and doctoral studies  
named after St. Cyril and Methodius,  
Russian Christian humanitarian Academy*

## THE ROLE OF LABOR IN THE RELIGIOUS LIFE OF MAN AND SOCIETY

Key words: religious motivation of labor; physical labor; factors of religious motivation; private property.

Abstract: the article considers the religious motivation of human labor. The main attention is paid to the role of labor in internal and external factors that influence a person, overcoming the philosophy of materialism, the concepts of "economic man", "consumer". A Christian view of certain aspects is given: human labor in the context of the Christian view of life and death, the role of labor in the life of man and society, the moral role of labor. Labor is considered as a component of a person's path to overcoming sin and reconciliation with God.

# Гуманитарные исследования

---

*Теологический вестник  
Смоленской Православной Духовной  
Семинарии. 2019. С. 128–136*

*УДК 130:17  
Елдин Михаил Александрович  
Мордовский государственный университет  
им. Н.П. Огарева*

## ВИЗАНТИЙСКИЕ ФИЛОСОФСКО-ТЕОЛОГИЧЕСКИЕ ИСТОКИ ПРЕДВОЗРОЖДЕНИЯ И ГУМАНИЗМА

Ключевые слова: мораль, античность, византинизм, социум, теология, философия, гуманизм.

Россияне как социум, применивший многие идеи византизма на практике, особенно интересуются тематикой происхождения данной идеологии. Но социум невозможен без любви к человечеству, без гуманизма. Корни и того и другого приводят нас к византийской традиции. В статье рассматривается эволюция философско-теологических идей гуманизма с позиции сегодняшнего дня.

Древняя Греция — цивилизация, из которой произошло довольно много исторически важных политических явлений. Демократия, которая убила Сократа большинством голосов, родилась именно в эпоху Античности. При этом в Греции были как демократичные Афины, так и довольно авторитарная Спарта. Социальные идеи, как будет показано далее в статье, также во многом были переняты из Эллады и Рима византийцами.

Смыслоразнозначным ядром, основанием всякого понимания бытия человека в обществе в дохристианскую эпоху истории Эллады было понимание жизни как тайного служения гармонии космического начала. Динамичность развития божественного порядка связывалась с принципом агона состязательности, которая рассматривалась как универсальный источник созидания порядка и справедливости в ходе построения космического универсума.



В историческом развитии представлений принцип космичности проходит стадию стихийности, при котором господствует чувственная стадия господствующей реальности. Стихийная часть нравственного самосознания античного общества раскрывается в героической эпике, где выражены благодетельные и защитные функции древнегреческой героической традиции, которая противостоит тетраморфизму деструктивных сил.

Принцип космогоничности определяет и стратификацию греческой эпической традиции: абсолютное единство космоса выражено интуицией судьбы, его совершенство-божественностью. Эти абсолютные принципы пронизывают весь индивидуальный уровень космоса, определяют каждый из его ритмов. Человек же неразрывно связан с ритмами космоса, являясь его частью, но в то же время он ей противостоит. Указанная антиномия определяет интуитивный уровень героизма и понимания трагичности судьбы в понимании смысла жизни человека.

Проблема идентичности духовной традиции в многоединстве была затронута еще Платоном. По мысли древнегреческого философа, процесс оформления самосознания народа проходит через личностный аспект осмысления: «это мое» или «это не мое». В указанном плане справедливой считается мысль о необходимости принять и использовать исторический опыт православной государственности и духовной культуры.

Уже неоплатоник Плотин был одним из первых, кто рассмотрел проблемы иерархичности и преемственности в сфере духовного бытия человека. Однако разрешение проблемы не было окончательно сформулировано в трудах неоплатонизма. По мнению современного богослова митрополита Илариона (Алфеева), античное изречение «познай себя» «становится отправным пунктом для антропологических рассуждений Григория» [2, с. 307]. Оно наводит его на мысль о таинственности и непонятности природы человека, который представляет загадку для самого себя. Именно Григорий Богослов использует для характеристики необъятной сущности человека понятие «микрокосм». Оно включает в себе две реальности в человеке: и духовную, и материальную.

Позднее византийские духовные деятели и теологи рассматривали преемственное бытие человека в системе сакральной иерархии социума (таксис), понимая феномен традиции абсолютной совестью, что и являлось основанием духовности византийских и поствизантийских обществ, их культур. Высокие достижения духовной традиции прошлого заставляют нас обращаться к исконным ценностям, которые утвердились в процессе развития культурной жизни культурной ойкумены византийцев, россиян, европейцев. Именно такой контекст, не умаляя достоинств других типов духовности, представляется нам наиболее значимым и востребованным в сегодняшней философии культуры.

Именно в средневековый период происходит закладка оснований религиозно-нравственных представлений в русской религиозной традиции, где важная роль принадлежала расшифровке методологии греческой патристики Иоанна Дамаски-

на, Феодора Студита, Фотия Константинопольского, Никифора Исповедника. Автор работы, рассматривая данную проблему, исходит из понимания византийской культуры как «гуманистической», где была выработана проблема «внутреннего человека» (Симеон Новый Богослов, Григорий Палама), человека – микрокосма. Дидактичность и очеловеченная духовность была непрменной спецификой Византии. В то же самое время наблюдается амбивалентность византийского нравственного сознания, его подверженность кризисам и как следствие – фрагментация общества. В применении традиции византийства к полиэтничной среде Константинопольский патриарх не только проявляет большую терпимость, но и демонстрирует общие познания о кочевниках и их психологии: «Империя все-таки смогла выработать некую целостную и гибкую идеологию миссионерства, осуществлявшуюся смелым, предприимчивыми и непредвзятыми энтузиастами» [5, с. 286].

Что же представляла византийская доминанта в культуре этносов, принявших духовный формат традиции Византии, через трансляцию ценностей в кириллической письменности? Это прежде всего апология добротолубия (φιλοκαλία), как божественной красоты. Василий Великий (IV в.) раскрывает сущность любви в «саморазвитии силы добра». Как народ, имеющий длительный исторический опыт, византийские греки обладали умственной рассудочностью и в то же время дидактичностью. Жизнь для них – школа, а человек – ученик в ней [1, с. 35]. Из Византии пришла в культуру православных народов Восточной Европы такая трактовка евангельской этики, которая требовала жить по законам чуда... Василий Кесарийский, чей комментарий «На Шестоднев» в переводе на славянский был широко распространен в Болгарии, Сербии и на Руси, не преминул упомянуть этот императив... надежда на чудо.

Было три Рима, и в конце каждого в его недрах был импульс будущего, оплодотворяющий последующее восхождение человечества к Богочеловечеству. В конце второго Рима (Византии) произошел Великий теологический и философский синтез в творчестве Георгия-Гемиста Плетона, который положил начало подъему Флорентийского платонизма и гуманизма и через Марсилио Фичино оказал решающее влияние на духовный облик Ренессанса, а затем и Реформации. Можно сказать, что именно Гемист Плетон стал «духовным отцом» Нового Времени (модерна). Может быть, и в Пелопоннесском мистрском центре (деспот Морья) была крещена Зоя (Софья) Фоминична Палеолог, которую его ученик Виссарион Никейский, бывший после Ферраро-Флорентийской унии 1438 года вторым после папы человеком в Ватикане, обручил с великим князем московским Иваном III. Она, прибыв в Москву днем 12 ноября 1472 года, вечером обвенчалась в Успенском соборе. Возможно, именно она, бабушка Ивана IV Васильевича Грозного, дала толчок к наследованию Москвы Третьим Римом.

Значение Гемиста Плетона, этого великого человека, постепенно осознается во всем мире. Уже сейчас японцы предлагают открыть дискуссию о его роли в мировой истории. Аналогичная дискуссия была предопределена средневековой западной эзотерикой [7, с. 147].

Скудная и обреченная столица тысячелетней империи ромеев привлекала все меньше и меньше умственных сил. Однако в конце существования Византии возрастает значение полунезависимого Морейского деспота, который попал под власть турок на семь лет позже Константинополя. Там, в Мистре (которая, по-видимому, прообраз замка Фауста в сцене с Еленой из второй части трагедии Гете), на земле древнего Лакедемона, ближе к древним воспоминаниям и подальше от монахов Афона и Константинопольского Патриарха, разыгрывался заключительный акт духовной драмы антипаллида. Его главным героем был Георг Гемист (прим. 1360-1452), выбрал себе псевдоним незапятнанный аттический эквивалент своей средневековой клички и заменил «Гемист» на «Плифон» (значение обоих слов — «полный»; языковая форма Плифон «в аттическом прочтении» Платон, кроме того, созвучна имени Платона, которому Гемист поклонился). Это переименование, представляло собой обычай западных гуманистов латинизировать или эллинизировать их «варварские» имена, было основополагающим... [3, с. 390].

В истории интеллектуального сопротивления церковного православия Плифон является исключительным явлением. Византийские еретики от Иоанна Итала до Никифора Григоры еще хотели быть православными, но проявили себя как латинофилы, как и братья Кидонисы, по крайней мере, хотели остаться христианами. То же самое можно сказать и о самых смелых критиках иерархии и схоластики среди итальянских гуманистов. Но последние поколения вольнодумцев Византии стойко держались своих убеждений. Гемист Плифон как церковный ученый отстаивал в спорах с католиками на Флорентийском соборе строжайшее Православие, непостижимое, таинственное, затем сделал из этого Православия шаг к отрицанию самого христианства, минуя все стадии рационалистической ереси.

Георгий Трапезундский (1395—1486) свидетельствует: «Я слышал, как Плифон еще во Флоренции, где он явился с другими греками на Собор, утверждал, что через несколько лет весь мир, как бы одной душой или одним умом, будет обладать единой религией. Когда я спросил, Христос это или магометанин, он ответил, что ни то, ни другое, но такое, что ничем не отличается от язычества». Ситуация, воплощающая объективную иронию истории: свободные умы Флоренции, получают уроки чистого неоязычества от византийского Богослова! Это был показатель нравственного состояния поздневизантийского общества [8, с. 33].

Свою мечту о возрожденном, обращенном и очищенном язычестве Плифон вложил в трактат «Законы», обновив через два тысячелетия почти традицию платоновских утопий. (Не исключено, что факт утопического творчества плафона знал Томас больше.) По приказу патриарха Геннадия ученый трактат в 1460 году (или вскоре после этого), был подожжен. Но есть еще довольно пространные фрагменты, рисующие картину, которая осуществляется на основе государственного культа абстрактных философских категорий неоплатонизма: под именем Зевса, тот почитается под именем Посейдон — ум (Нус), под именем Геры — идея множественности в единстве, под именем Аполлона — идея тождества, под именем Артемиды — идея инаковости, и

т. д. Этим богам народ должен читать (благоразумно структурированном Плифоном) утренние и вечерние молитвы и совершать регулярные богослужения, подозрительно похожие на православную литургию.

Общий идеал Плифона – охватить все сферы жизни языческой церкви (хотя к нему и стремится в то время Юлиан Отступник); порвав с христианством, он не может уйти от мышления в терминах догмы и канонического права – только на место Библии и отцов Церкви становятся Платон, неоплатоники, Орфические тексты. Идея религиозной терпимости совершенно чужда Плифону, и в «Об автономиях» говорится об особом позорном месте, которое наряду с кровосмесительством и ложью со зверем должно быть «сожжено заживо и у софистов, которые без лишних слов выступают против нашего мнения» (перевод И. П. Медведева) [3]. Но христианская вера в чудо и милость Божию заменяется строгим детерминизмом, а христианское поклонение девственности – вменением в обязанность брака как гражданского долга.

Так византийский рационализм на пределе своего исторического существования раскрывает свои крайние возможности. Полнота познания – смысл, о котором мечтал Георгий Гемист, даже выбрал название «Платон» («полнота») – раскрывается в его текстах.

Биографические данные о Плифоне крайне скудны. Мы не знаем точного года его рождения или смерти. Известно, что он пережил падение Константинополя лишь на несколько лет, что в молодости ему пришлось провести несколько лет в турецком плену в Адрианополе.

Далее Плифон переехал в Мистру, где активно занимался литературой и философией. В это время он написал несколько трактатов на религиозные темы, исторические, географические и астрономические работы. Самым известным из этих ранних произведений Плифона является его «История Греции после битвы при Мантинее». К 1415 году относятся его мемуары императору Мануилу II Палеологу (1391–1425) и его сыну деспоту Феодору Палеологу-младшему о положении на Пелопоннесе, в которых изложен широкий план социально-политических реформ, направленных на спасение Византийской империи [6, с. 45].

Когда император Иоанн VIII Палеолог (1425–1448) в начале своего царствования прибыл в Морею, с ним советовались о важном [3, с. 387] политической реальности того времени о церковном Союзе-унии. Как видно из писем Геннадия Схолария к Экзарху Иосифу, к этому времени уже была завершена основная работа Плифона о законах. В 1437 году он был назначен сопровождать императора Иоанна VIII Палеолога на Флорентийский Собор, где решался вопрос о церковном Союзе. Собор был согласован, а греки избрали комиссию из шести человек, которая должна была подготовить для обсуждения. Свое пребывание во Флоренции Плифон широко использовал для установления связей с литературой, наукой и искусством. Там он познакомился с Космой Медичи и в частых беседах объяснял ему основные положения платоновской философии, тогда еще не известной в Италии. По просьбе многих лю-

дей, в том числе Медичи, Плифон составил тогда свой небольшой трактат о различии аристотелевской и платоновской философии – «*Peri ton Aristotelhn kai Platonon dialogoi*». Этот трактат вызвал новую вспышку борьбы между традициями перипатетиков и платонизмом [3, с. 388].

После Собора Плифон вернулся на Пелопоннес, где занял в Мистре судебную должность. Он служил судьей всю оставшуюся жизнь. Год смерти Плифона, как сказано выше, точно не установлен. Исходя из нескольких соображений, издатель текста произведений Плифона о законах К. Александр относит свою смерть ко времени между 1450 и 1456 годами. Один из поклонников Плифона Сигизмундом Малатеста в 1475 году вытащил его останки из могилы в Мистре и привез их в Римини.

М.Н. Громов верно отметил ту идею об общем по своим истокам родстве русской философии и ее восточноевропейских ортодоксальных аналогов в момент зарождения: «В плане мирового философского процесса „древнерусская мудрость” является частью восточноевропейской христианской мысли, получившей развитие в Византии, на Балканах и других регионах православной культуры, конфессионально тяготеющей к единству...» [4, с. 10]. Однако уже в процессе своего дальнейшего развития русская философия и шире – духовная традиция Руси-России получала свои специфические особенности.

В этой связи весьма своеобразна была русская интерпретация византийской идеи о «симфонии» церковности и государственности. Уже к XV в. появляются сочинения религиозных мыслителей Руси, в которых выдвигается мысль о преемстве Русского государства от Византийской империи – «Москва – Третий Рим». В этом плане показательны «Слово о падении Царьграда», Нестора Искандера и «Сказание о князьях Владимирских», где подчеркивалось воспреемничество русских правителей от византийских императоров. Но если в византийской практике наблюдается «выборность» василевсов ромеев и, как отмечает С.С. Аверинцев, византиец был предан не государям, а государству, то в России монархический принцип изначально сложился как верность государеву делу, в чем причина одного из распространенных в русской истории самозванства. В Византии родовитость не являлась основным критерием к «властной харизме» [1, с. 30]. Византийцы полагали, что в политике Бог за победителя. И если византийская идея иерархичности, изложенная еще Дионисием Ареопагитом, прижилась в традиции, особенно четко это выявилось в «поучениях» Иосифа Волоцкого, то римский прагматизм, столь свойственный и византийской политической морали в России не был воспринят. На каждом этапе своего развития отечественная философская парадигма традиционализма представляла собой различные теоретические формы.

В первоначальный киевский период проблема социального единства выражалась феноменологически, через идеал вечевых традиций русско-славянского государства, а также поместных соборов. Однако системный характер философия единства и много единства на основе религиозной парадигмы православной традиции приобрела в московский период. Особенно ярко это проявилось в развитии универсаль-

ного русско-российского самосознания народа России, выразившегося в идеологии «Москва – Третий Рим».

Следующий после Московского периода имперский этап развития российской социальной философии носит в большей степени уже не религиозный, а системно-светский характер. По своему характеру это было отрицание в общественной мысли религиозно-коллективистской и интуитивной форм философствования и обращение к рефлексивно-рационалистической парадигме. На смену религиозной социальности в России утвердилась, во всяком случае, в элитарном социальном слое, светская общественность. Как замечали тогдашние мыслители, личность россиянина – расколота, эгоистична. Своевременно Ф.М. Достоевский пишет о раздвоенности (Р. Раскольников) тогдашнего российского человека.

Вместо средневековой социально-философской идеи сотериологии и эсхатологии человека и общества приходит рационалистическая идеология новоевропейского утилитаризма и эмпирического практицизма, естественно-технократического утилитаризма. Начиная с XVIII столетия московская соборная общественность заменяется петербургской канцелярской соподчиненностью. Религиозно-интуитивные, соборные, начала социальной деятельности личности поочередно сменяются противоположными светскими принципами коллегиальности (XVIII в. Ф. Прокопович, А.Н. Радищев, Г. Державин, М.В. Ломоносов), государственно-казенного бюрократизма и либерального реформизма (К.П. Победоносцев, Б.Н. Чичерин, П.И. Новгородцев, П.Я. Чаадаев, В.Г. Белинский, А.И. Герцен).

Направление русской мысли, сформировавшееся в 40-60 годы XIX столетия и вошедшее в историю национальной культуры под названием «славянофильство», являло собой качественно новую ступень в развитии отечественной религиозной философии. По словам С.С. Хоружего, именно славянофильская философия оказалась самой оригинальной частью русского духовного наследия [7, с. 147]. Несмотря на то, что представители славянофильства активно воспринимали как идеи немецкого идеализма с одной стороны, так и наследия святоотеческой традиции с другой, им удалось создать ряд оригинальных концепций, отличающихся самобытностью и новизной. Благодаря этому интеллектуальному течению проблемы национального самоопределения, уникальности культурных и социально-исторических задач России стали предметом философского рассмотрения. Кроме того, славянофилами были выработаны, своеобразные гносеологические и антропологические построения, что напрямую свидетельствовало о полноценном созревании самостоятельной философской мысли в России.

Идеи «цельной личности» и «соборности», базовые для славянофилов, оказались живо восприняты последующим поколением русских философов, обогатив духовную культуру нашей страны. В соответствии с диалектической классификацией форм философского мышления историю русской философии единства следует подразделить на два основных этапа: интуитивный, рефлексивный.

Известный тезис о социальном единстве Руси-России был услышан и это — заслуга отечественной интеллектуальной элиты того периода. Многие российские философы, начиная с В.С. Соловьева, обращали внимание на пути взаимопроникновения европейского духа и русской духовности. Западная цивилизация привнесет в этот альянс осознание трагичности смысла жизни человека и цены человеческого героизма, единственно способного преодолеть трагедию.

Российские философы приводят типологию взглядов относительно взаимоотношений данных понятий и соответственно двух частей этого христианского универсума. Первым выступает воззрение, согласно которому мир весь светский град предстает как «царство от лукавого», а его история рассматривается всецело в направлении, прямо противоположном задаваемому традиционной российской церковью — не к спасению, но к гибели. Это злократическая концепция: последнему отказывают быть спасенным и предназначенным обрести благодать спасения по пришествии царства Божия. Мир отделен непреодолимой пропастью греха от царства Божия, его поврежденность оказывается неустранимой, а искупление ограничивается лишь невидимым царством души и моральным порядком. Мир оказывается подобен полю битвы, оставляемому Богом. В целом в отечественной философии доминируют три подхода к решению вопроса ценностей и их значения для формирования нравственного сознания российского народа, обусловленные философской традицией византизма.

Во-первых, это метафизический подход, в рамках которого развивается мысль о богоизбранности русского народа, о наличии самобытного пути его развития, об особой миссии, которую призвана исполнить в мире Россия. В рамках данного подхода ценности выступают как божественные атрибуты, проистекающие от Творца и обуславливающие божественный характер русского исторического процесса.

Во-вторых, это естественно-научный подход, который характеризуется признанием ведущей роли исторического развития русского государства и географического положения России между Западом и Востоком. Эти факторы рассматриваются как основные при анализе сложившейся ценностной структуры русского сознания. При этом ей придаются черты синтезированной, а потому во многом антиномичной структуры.

В-третьих, культурологический подход в анализе диалога традиций, в основе которого лежит признание отечественного культурного сознания апофатическим, соединяющем в себе языческое и христианское начала. Русская духовная культура имеет глубинные корни, берущие начала в культуре и духовности Древней Византии. Во многом эти традиции, преломленные сквозь призму язычества славянских племен, лежат и сегодня в основе русской моральной природы.

#### Литература

1. Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. М.: Наука, 1977. 320 с.
2. Иларион (Алфеев). Жизнь и учение Св. Григория Богослова. М., 1998. 228 с.

3. Георгий Гемист Плифон. Речи о реформах / пер. и пред. Б.Т. Горяинова // Византийский временник. 1953. Т. 6. С. 386–414.
4. Громов М.Н. Структура и типология русской средневековой философии. М.: ИФРАН, 1997. 289с.
5. Иванов С.А. Византийское миссионерство. Можно ли сделать из варвара христианина? М.: Языки славянской культуры, 2003. 376 с.
6. Пашкин Н.Г. Византия в европейской политике первой половины XV в. (1402–1438). Екатеринбург: Изд-во Уральского университета, 2007. 238 с.
7. Хоружий, С.С. Опыты из русской духовной традиции. М.: Парад, 2005. 448 с.
8. Talbot A.-M.M. The Compositional Methods of a Palaiologan Hagiographer: Intertextuality in the Works of Theoktistos the Stoudite // *Imitatio- Aemulatio- Variatio*. Akten des internationalen wissenschaftlichen Symposions zur byzantinischen Sprache und Literatur. Vienna, 2010. P. 253–260.

*Eldin M.A.  
Mordovian State University named after N.P. Ogaryov*

## BYZANTINE PHILOSOPHICAL AND THEOLOGICAL ORIGINS OF PRE-BIRTH AND HUMANISM

Key words: morality, antiquity, Byzantinism, society, theology, philosophy, humanism.

The Russians as a society, which applied many ideas of Byzantinism in practice, are particularly interested in the theme of the origin of this ideology. But society is impossible without love for humanity, without humanism. The roots of both lead us to the Byzantine tradition. The article expresses the evolution of philosophical and theological ideas of humanism from the position of today.



## «ПЕДАГОГИКА КАК ЛЮБОВЬ» — ОСНОВА ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОГО РАЗВИТИЯ ЛИЧНОСТИ ПЕДАГОГА И ОБУЧАЮЩИХСЯ

Ключевые слова: духовно-нравственное развитие; педагогика как любовь; педагогика сотрудничества; педагогическое общение; О.А. Казанский; личностное развитие; христианские нравственные ценности; личность педагога.

В статье анализируется авторская концепция О.А. Казанского «педагогика как любовь». Главная цель педагогики любви — помочь человеку превратиться в великодушного человека, т.е. человека с великой душой.

Основное внимание уделяется особенностям педагогического общения на основе принципов любви, уважения, сотрудничества, доверия, открытости, диалога. Главная идея, заложенная в настоящей статье заключается в том, что реализация принципа «педагогика как любовь» способствует духовно-нравственному развитию личности, как педагога, так и обучающихся.

В качестве вывода предлагается мнение, что по своей сути мысли, идеи и воззрения О.А. Казанского — христианские, а сам педагог является продолжателем плеяды выдающихся отечественных педагогов, для которых не существовало «нехристианской педагогики».

В век высоких технологий и цифровых возможностей происходят стремительные изменения, которые напрямую отражаются в образовании. В каждую историческую эпоху идеал воспитания и образования определялся конкретными запросами семьи, общества и государства, а также уровнем развития передовых технологий. В настоящее время стремительно развивается тенденция замены традиционного образования цифровым. Это проявляется в следующих нововведениях: оснащение образовательных организаций современными техническими средствами (компьютеры, планшеты, интерактивные доски и пр.), переводение дневников, журналов в электронный формат, проведение уроков, занятий дистанционно, создание обучающих платформ, информационных ресурсов, организация учебного пространства в сети Интернет и многое другое. В такой ситуации место, роль и функции учителей, преподавателей и педагогов претерпевают изменения.

На место учителя и воспитателя в скором времени должен прийти куратор, тьютор, помощник, супервизор. Как в известном изречении, хорошо это или плохо — покажет время. Однако и сейчас можно заметить серьезные риски: из педагогиче-

ского взаимодействия «выпадет» личность педагога, придут роботы и виртуальные системы. Для духовно-нравственного воспитания в семье, школе, колледже и вузе первостепенную роль, несомненно, играет живое человеческое общение, личность воспитателя, педагога. Как точно замечено у Нодара Думбадзе в «Законе вечности», тело, каких бы размеров оно не было, человек может носить сам. А для того, чтобы он был способным обратить свой взор ввысь, нужен кто-то, кто поднимет его душу. По мнению Олега Анатольевича Казанского, именно учитель является тем, кто призван поднять душу ребёнка, поэтому педагогику следует понимать как науку, которая призвана ответить на вопрос: *как помочь ребёнку поднять душу* [4, с. 8]. Вопрос воспитания Человека был приоритетным вопросом для лучших педагогов, выдающихся деятелей образования на протяжении всей истории педагогики от Я.А. Коменского до наших дней. Достаточно вспомнить основополагающие педагогические идеи Я.А. Коменского, что воспитание должно помочь человеку быть тем, кем он призван быть изначально – разумным, духовным, свободным, добродетельным [5, с. 61]. По мысли И.Г. Песталоцци, процесс воспитания должен выстраиваться на основе взаимной любви воспитателя и ребёнка [6, 118]. Быть человеком, по глубокому убеждению Н.И. Пирогова, – это значит постоянно «вдумываться в жизнь», «не дать заглухнуть в душе вере» и «стремиться к добру» [2, с. 144].

Воззрения указанных педагогов основывались на христианских идеях любви, добросердечия и уважения к личности человека. Неслучайно на надгробном памятнике Песталоцци была выбита надпись: «Человек. Христианин. Гражданин». Как писал К.Д. Ушинский: «Есть только один идеал, совершенство, перед которым преклоняется народность, это идеал, представленный нам христианством». И далее педагог раскрывает свою мысль, что только вечные идеалы христианства дают жизнь и указывают высшую цель всякому воспитанию [8, с. 422–423].

Ключевой темой христианской нравственности является человеколюбие. Прежде чем стать христианином, человек должен быть просто человеком – так резюмировал митрополит Антоний Сурожский свои размышления в работе «Мысли о религиозном воспитании детей», отсылая читателя к внимательному изучению Евангелия [1]. Несмотря на господствующую атеистическую идеологию XX века лучшие представители советской педагогики А.С. Макаренко, В.А. Сухомлинский и др. смогли в своей жизни и деятельности воплотить идеал человеколюбия. Их основными педагогическими принципами были любовь к ребёнку, признание права ребёнка на уважение, умение общаться с ребёнком на уровне его понимания, доверие к ребёнку, соучастие, воспитание без наказаний, получение знаний без принуждения, сотрудничество родителей, учителей и детей, свобода выбора поведения, поступка, образа жизни, ответственность за свой выбор [7]. На новом историческом витке вышперечисленные нравственные принципы нашли воплощение в трудах педагогов-новаторов С.И. Лысенкова, В.Ф. Шаталова, Е.И. Ильина, Б.П. Никитина и др. В авторских концепциях получает свое развитие педагогика сотрудничества, основанная на партнерских отношениях между учеником и учителем, уважительном отношении к личности, чело-

вечности и доброжелательности. Как педагогическое кредо Е.И. Ильин сформулировал главную цель своей деятельности – помочь себе и другим очеловечиться [3, с. 273]. Неслучайно на заре перестройки по инициативе Е.Н. Ильина в одной из школ Ленинграда было введено в учебный процесс «Практическое Человековедение».

Появление феномена «педагогика как любовь» связано с именем Олега Анатольевича Казанского. Свою педагогическую миссию О.А. Казанский видел в том, чтобы помочь «маленькому человеку превратиться в Человека с большой душой, в великодушного человека» [4, с. 9]. Сам автор концепции объяснял появление «педагогика любви» следующим образом. «На урок приходят как минимум два человека – учитель и ученик. И хотя бы один из них обязательно должен ощущать себя Человеком. Для меня Человек – тот, кто любит, и тот, кого любят» [4, с. 4].

Прежде чем приступить к рассмотрению авторской методики воспитания любовью, отметим некоторые биографические факты и обратим внимание на личностную характеристику, т.к. имя педагога малоизвестно широкой аудитории. О.А. Казанский свою педагогическую карьеру начал с вожатого в школе и дошел до кандидата педагогических наук, профессора, проректора по научной работе и заведующего Лабораторией творческой педагогики Липецкого государственного педагогического института. Его педагогические труды «Очерки практической педагогики», «Культура педагогического общения», «Педагогика как любовь» не получили широкого распространения. Наиболее известная и доступная массовому читателю книга – «Педагогика как любовь». О личностных качествах педагога, общественного деятеля можно получить сведения из воспоминаний коллег, друзей, учеников. Его характеризуют как талантливого педагога, лектора, организатора, харизматичную, творческую личность, неординарного и вдумчивого исследователя. В.Т. Кабуш, доктор педагогических наук, профессор, писал, что «Олег Анатольевич Казанский – необыкновенный педагог. Его книги – на вес золота. Сколько в них мудрости, доброты! Думаю, что в период бездуховности и безвременья они – словно луч надежды на спасение для тысяч и тысяч читателей его таланта и светоносности» [Цит. по: 9].

В настоящей работе мы обращаем внимание на «необычный учебник» О.А. Казанского «Педагогика как любовь», в котором автор предлагает свою методику воспитания любовью, делится с читателями собственным пониманием любви. Данный материал как нельзя лучше подходит для подтверждения и иллюстрации выдвинутого в статье главного тезиса, что в основе духовно-нравственного развития личности педагога и обучающихся в пространстве урока лежит педагогика любви.

В авторской концепции любовь раскрывается и осмысливается как отношение, как процесс и как сотрудничество. Любовь-отношение связывает учителя и учеников, родителя и ребёнка, она предполагает выход за пределы самого себя, настройку на другого, призвана «помочь человеку стать другим, увидеть в другом человеке то, что в нем никто никогда не видел» [4, с. 9].

Любовь-процесс, по мнению педагога, включает в себя определенные стадии: привлечь внимание к себе, заинтересовать собой, увлечь собой и прийти к сотрудни-

честву. *Привлечь внимание* поможет дружелюбный настрой, искренность, приветливое выражение лица. Чтобы *заинтересовать собой*, учителю необходимо показывать свои достоинства, то лучшее, что выражает его сущность и делает его неповторимым — уважение и самоуважение. *Увлечь собой* — т.е. понять и почувствовать другого, «смотреть на мир не только своими глазами, но и глазами других людей» [Там же, с. 17], приобщить к своему опыту и ценностям, ввести другого в новую организацию жизнедеятельности и мышления, уметь слушать и слышать другого. Иными словами, увлечь собой означает сделать урок, занятие, лекцию интересными. А интересное занятие — это, прежде всего, интересный человек. Как точно сформулировано, речь — это сам человек, а слова лишь связные между людьми.

И высший уровень педагогики любви — это сотрудничество. По мнению О.А. Казанского, сотрудничество представляет собой новую общность «мы» и означает «выход на исповедный уровень общения, доверия и предельной откровенности» [4, с. 23]. В любви-сотрудничестве особым образом выделяется эмпатия как отклик одной личности на эмоциональное состояние другой, радость совместных переживаний и радость совместных открытий. Это, по мысли Казанского, и составляет нравственную сущность личности, поскольку в любви человек себя отдает, делится своим, уделяет внимание, а чтобы чем-то делиться, что-то отдавать, надо, прежде всего, это иметь в себе. Для этого педагогу требуется много времени и много сил, чтобы разобраться в себе, иметь способность к саморефлексии, чтобы адекватно себя оценить и быть готовым к изменениям. Таким образом, можно сделать промежуточный вывод, что только духовно богатая и нравственно зрелая личность способна воплотить идею «педагогики как любви» в профессиональной деятельности.

Представляется важным заострить внимание на «футуральной» направленности педагогики. Цель образования и воспитания человека отнесена к будущему, поэтому и деятельность педагога как бы обращена к завтрашнему дню, в то время как любовь не знает прошлого и будущего, она живет в настоящем. В связи с этим О.А. Казанский настаивает, что в педагогическом взаимодействии необходимо перевести взгляд из будущего в настоящее. Общение с учеником происходит в настоящий момент — здесь и сейчас. И ему — здесь и сейчас необходимы помощь, внимание, поддержка, забота учителя, потому что «завтра» для него весьма неопределенно и отвлеченно. В связи с этим «учителю надо уметь жить во времени ребёнка — в настоящем... А иначе, зачем жить?» [Там же, с. 35].

По мнению педагога, время учёбы — это время успеха учителя и ученика, «время человеческого счастья». Парадоксальная мысль, что пространство урока может быть наполнено счастьем. Если мы зададимся вопросом, чем обычно оценивается деятельность учителя, то, скорее всего, самым распространенным ответом будет результативность и эффективность, выраженная в количественных показателях педагогического мониторинга. Для Казанского наиболее важными представлялись другие критерии — радость, счастье, глубокое удовлетворение от своей деятельности. Рассуждение в категории педагогического счастья неминуемо приводит к педагогической ответственности — «счастье — это ответственность» (Т. Уайлдер).

В педагогическом общении пребывают как минимум два человека, а это уже возможность быть счастливым. Человек не может быть счастливым в одиночку, потому что «с-частье, когда у человека появляется представление о его целостности, точнее, о причастности его к другим людям, частью которых он является» [Там же, с. 47]. Таким образом, счастье предполагает определенную зависимость, а зависимость – ответственность. По мысли Казанского, для ученика счастьем является хороший учитель, его личность, неповторимость, уникальность. Каждый ученик имеет право на счастье встречи с учителем, а учитель – это не тот, кто преподает, а тот, у кого учатся, кто заставляет посмотреть на вещи по-другому, задуматься и что-то изменить в себе. В этой связи интересным представляется понимание урока в концепции «педагогика как любовь». Во-первых, как замечает О.А. Казанский, урок – это «лаборатория мысли, радость открытия, переход от ценности получения результата к ценности процесса познания, а не проверка памяти и посещаемости» [4, с. 54]. Во-вторых, урок – это особая атмосфера доброжелательности, уважения, доверия, взаимопонимания и сотрудничества. В-третьих, урок – это ситуация успеха, когда не только учитель заинтересован в успехе учеников, но и ученики заинтересованы в успехе учителя, а также раскрытие уникальности и непохожести каждого ученика. И, наконец, урок – это творчество, со-творчество, многообразие методов, видов и форм деятельности, а «не штампованный путь от домашнего задания к новому материалу и от него к домашнему заданию» [Там же].

Заметим, что перечисленные характеристики не новы, но они особенно актуальны сегодня в контексте требований ФГОС. Современный урок – это урок, на котором есть, над чем задуматься, что открывать. Это содержательный, интересный, эффективный, эмоциональный урок, обеспечивающий ответную реакцию учеников, личностный результат, урок, на котором состоялось личностное общение учителя с учениками. Можно резюмировать, что современный урок ценится за глубокую мыслительную работу и особую атмосферу сотрудничества, доверия и открытости между учителем и учениками.

Анализируя авторскую педагогику в контексте нравственной категории любви, приходишь к выводу, что по своей сути это настоящая христианская педагогика. Можно назвать педагогику О.А. Казанского практическим христианством, т.к. в ней воплотились главные христианские ценности – любовь, признание значимости ребёнка и уважение его личности, со-бытие и со-работничество в педагогическом общении. Но не только содержательно «учебник по педагогике» Казанского транслирует христианские принципы педагогики, но и в оформлении пособия в качестве эпиграфов как ключевых идей приводятся цитаты из Священного Писания, или авторские переложения, или высказывания христианских мыслителей и богословов. Так, первая глава «Любовь» начинается гимном любви апостола Павла (1 Кор. 13, 3–8), а во второй главе «Страх» в качестве эпиграфа взяты слова апостола Иоанна Богослова «В любви нет страха, но совершенная любовь изгоняет страх» (1 Ин. 5, 18). Глава о счастье начинается с размышления протоиерея Александра Меня, почему в нашей жизни так мало места радости и счастью.

В пособии также поднимается проблема зла, рабства и смысла творчества. Сам Казанский в нескольких строчках, кратко и ёмко резюмировал свои мысли. «Зло как отсутствие добра делает человека бездушным. Если в любви человек выходит за пределы себя, то в страхе он уходит в себя. Если у человека нет общения с другими, то он несчастливый... Если в творчестве человек обретает свою личность, то в рабстве он теряет свое “я”» [Цит. по: 4, с. 69]. Таким образом, к вышеприведенным характеристикам личности О.А. Казанского можно добавить — человек долга, христианин по мировоззрению, человек-подвижник (и в смысле, педагогического подвига, и в смысле продвижения глубоких христианских идей и принципов в широкие религиозно индифферентные массы). «Такая у нас профессия, — не уставал повторять О.А. Казанский, — я должен это делать или уйти. А пока дети уходят от нас» [Там же, с. 43]. Этими словами, как представляется, очень много сказано о человеке и педагоге.

Изучение авторской концепции «педагогика как любовь» позволяет сделать ряд выводов.

Во-первых, «педагогика как любовь» О.А. Казанского ещё раз подтверждает мысль К.Д. Ушинского, что для русской педагогической традиции нехристианская педагогика — «вещь немыслимая, предприятие без побуждений позади, без результатов впереди».

Во-вторых, в эпоху, когда никто друг другу не нужен, любовь — единственная движущая сила, которая побуждает человека выйти за пределы себя и обратить внимание на Другого. Без преодоления эгоизма невозможно духовно-нравственное развитие и совершенствование. В педагогике любви это требование относится и к учителю, и к ученикам, а значит, личностное развитие осуществляется постоянно у всех участников педагогического взаимодействия.

В-третьих, уникальные воззрения Казанского на педагогический процесс во всем его многообразии сегодня представляются весьма актуальными. В эпоху информационных вызовов, когда знания обесцениваются, а живое человеческое общение заменяется его виртуальными суррогатами, только обращение к лучшему и высшему в человеке — уму, сердцу, душе способно противостоять процессу разрушения человеческой личности.

В-четвертых, педагогика любви — это единственный метод «поднять душу человека», сделать его великодушным, помочь познать самого себя и окружающих людей. «Помочь себе и другим очеловечиться» можно только в любви и ради любви к ближнему.

И очень личный вывод. Учебное пособие О.А. Казанского «Педагогика как любовь» должна быть настольной книгой и тех, кто только осваивает педагогическую профессию, и тех, кто давно в этой профессии, но за формальностями и бюрократическими процедурами утратил смысловые ориентиры.

### Литература

1. Антоний Блум, митр. О встрече // Азбука веры: [сайт]. URL: [https://azbyka.ru/oteknik/Antonij\\_Surozhskij/o-vstreche/15](https://azbyka.ru/oteknik/Antonij_Surozhskij/o-vstreche/15) (дата обращения: 8.10.2019).
2. Василевская В.Я. Н.И. Пирогов и основные вопросы воспитания // Куломзина С.С. Наша церковь и наши дети. М., 1993. С. 134–149.
3. Ильин Е. Н. Герой нашего урока [Текст] / Е. Н. Ильин. М: Педагогика, 1991. 287 с.
4. Казанский О.А. Педагогика как любовь. М., 1995. 135 с.
5. Коменский Я.А. Великая дидактика // Хрестоматия по истории педагогики / сост. Овчинников А.В., Беленчук Л.Н., Никулина Е.Н. Т.2. М., 2016. С. 60–79.
6. Песталоцци И.Г. Лебединая песня // Хрестоматия по истории педагогики / сост. Овчинников А.В., Беленчук Л.Н., Никулина Е.Н. Т.2. М., 2016. С. 110–125.
7. Сухомлинский В.А. Сердце отдаю детям. 5-е изд. Киев, 1974.
8. Ушинский К.Д. О народности в общественном воспитании // Хрестоматия по истории педагогики / сост. Овчинников А.В., Беленчук Л.Н., Никулина Е.Н. Т. 2. М., 2016. С. 414–424.
9. Шопина Л. Всё начинается с любви... // Петровский мост. Литературный журнал: [сайт]. URL: <http://petrmost.lpgzt.ru/article/57912.htm/> (дата обращения: 9.10.2019).

*Urbanovich L.N.  
Smolensk Orthodox Theological Seminary*

## «PEDAGOGY AS LOVE» — THE BASIS OF SPIRITUAL AND MORAL DEVELOPMENT OF THE PERSONALITY OF A TEACHER AND STUDENTS

Keywords: spiritual and moral development; pedagogy as love; pedagogy of cooperation; pedagogical communication; O.A. Kazansky; development of personality; Christian moral values; personality of a teacher.

The article analyzes the author's concept of O.A. Kazansky «pedagogy as love». The main goal of pedagogy of love is to help a person to develop into a generous person, i.e. a person with a great soul.

The focus is made on the peculiarities of pedagogical communication based on the principles of love, respect, cooperation, trust, openness, dialogue. The main idea formulated in this article – implementation of the principle of pedagogy as love – promotes the spiritual and moral development of the personality of both a teacher and students.

As a conclusion, the opinion is offered that the thoughts, ideas and views of O.A. Kazansky in their essence are Christian, and that the teacher himself is the successor of the galaxy of outstanding domestic teachers for whom «non-Christian pedagogy» didn't exist.

## **ПРОБЛЕМА ФОРМИРОВАНИЯ ДУХОВНО-НРАВСТВЕННЫХ ПОНЯТИЙ У ПОДРАСТАЮЩЕГО ПОКОЛЕНИЯ**

Ключевые слова: формирование духовно-нравственных понятий; духовно-нравственное развитие; феномен духовности в светском и религиозном понимании; аксиологический подход в преподавании литературы; итоговое сочинение; сочинение Единого государственного экзамена по русскому языку; проблемное поле текстов; ценностное наполнение понятий.

В статье рассматриваются вопросы, касающиеся формирования духовно-нравственных понятий у подрастающего поколения. Автор, обращаясь к проблематике современных исследований, обозначает основные направления дискуссий, связанных с оценкой феномена духовности в светском и религиозном понимании, и проецирует это на предметную область «Филология», говоря о написании сочинений выпускниками основной школы. Учитывая важность аксиологического подхода в преподавании литературы, необходимо четко обозначать ценностное наполнение духовно-нравственных понятий, отражающихся как в содержании изучаемых в школьном курсе литературы произведений, так и в формулировке тем итогового сочинения и проблемном поле экзаменационных текстов.

«Приоритетами государственной политики в области воспитания являются формирование у детей высокого уровня духовно-нравственного развития, чувства причастности к историко-культурной общности российского народа и судьбе России» [14] – эти слова в наши дни во многом определяют широкое поле многочисленных современных педагогических исследований и большинства актуальных дискуссий о путях развития отечественного образования. В рамках данной статьи предпринимается попытка обозначить основные проблемы формирования духовно-нравственных понятий у подрастающего поколения в настоящее время.

На наш взгляд, многие из них связаны как с трактовкой основополагающих понятий, определяющих сам процесс духовно-нравственного развития и воспитания, так и с практической реализацией данного процесса.

Вспомним, что при определении понятия «духовно-нравственное воспитание» возникшая дискуссия была связана как с полным неприятием «данного составного термина по той причине, что духовное – это религиозное воспитание, а нравственное – это светское воспитание», так и с отождествлением «с данным понятием традиционного для советской школы нравственного воспитания, заменой духовно-нравственного воспитания понятием религиозное воспитание» [5, с. 11]. Впо-



следствии сформировался «взгляд на понятие “духовно-нравственное воспитание” как органическое единство с подчиненным положением слова “нравственное” в этом словосочетании» [5, с. 11]. При этом сомнению не подвергался тот факт, что «нравственности не существует без мировоззренческого основания, той или иной картины мира. Нравственное воспитание выступает средством практической реализации определенного мировоззрения, обеспечивает единство мысли и чувства, слова и дела, убеждений и поведения, деятельности человека» [1, с. 40]. Воспитание нравственности не представляется возможным без четких духовных основ, которыми в русской педагогической традиции являются основы православной морали [5, с. 11].

Существующие в настоящее время регламентирующие воспитательные и образовательный процесс документы опираются «на систему духовно-нравственных ценностей, сложившихся в процессе культурного развития России» [14]. Это человеколюбие, справедливость, честь, совесть, воля, личное достоинство, вера в добро и стремление к исполнению нравственного долга. Само духовно-нравственное развитие личности, согласно Концепции, представляется последовательным расширением и укреплением ценностно-смысловой сферы личности, осуществляемым в процессе социализации, формированием способности оценивать и сознательно выстраивать на основе традиционных моральных норм и нравственных идеалов отношения к себе, другим людям, обществу, государству, Отечеству, миру в целом [8].

При этом духовно-нравственное воспитание личности гражданина России закономерно воспринимается как педагогически организованный процесс усвоения и принятия обучающимся базовых национальных ценностей [Там же]. Их носителями являются многонациональный народ Российской Федерации, государство, семья, культурно-территориальные сообщества, традиционные российские религиозные объединения (христианские, прежде всего в форме русского православия, исламские, иудаистские, буддистские), а также мировое сообщество [Там же]. Авторы Концепции считают ведущей универсальную духовно-нравственную установку «становиться лучше», которая подразумевает «укрепление нравственности, основанной на свободе, воле и духовных отечественных традициях, внутренней установке личности поступать согласно своей совести» [Там же].

Отметим, что «создавать единое пространство духовно-нравственного развития россиянина призваны традиционные российские религиозные организации, общественные организации, СМИ, учреждения культуры, спорта, социальной работы» [Там же]. Роль религии в данном процессе заключается в том, чтобы «обеспечить чистоту, основательность и устойчивость нравственности и общественной морали» [Там же].

Сформирован и современный национальный воспитательный идеал – это высоконравственный, творческий, компетентный гражданин России, принимающий судьбу Отечества как свою личную, осознающий ответственность за настоящее и будущее своей страны, укоренённый в духовных и культурных традициях многонационального народа Российской Федерации.

Система базовых национальных ценностей является основным содержанием духовно-нравственного развития, воспитания и социализации школьников призвана стать смысловой основой пространства духовно-нравственного развития личности. Она включает патриотизм, социальную солидарность, гражданственность, семью, труд и творчество, науку, традиционные российские религии, искусство и литературу, природу, человечество. Национальные ценности лежат в основе «целостного пространства духовно-нравственного развития и воспитания школьников, т.е. уклада школьной жизни, определяющего урочную, внеурочную и внешкольную деятельность обучающихся» [8].

Таким образом, можно утверждать, что общее смысловое поле для формирования духовно-нравственных понятий у подрастающего поколения определено и связано с системой базовых национальных ценностей и духовных отечественных традиций. Это, в свою очередь, стало своеобразной отправной точкой для возникновения дискуссий о ценностных ориентирах современного общества и их оценке с разных точек зрения.

Речь шла и о необходимости «нового теоретического осмысления категории “духовно-нравственные ценности”, и о разработке социально-философской модели ценностной доминанты образовательной парадигмы как аксиологического основания современных образовательных социокультурных комплексов» [10], и об основных направлениях, «в рамках которых осуществляются теоретические исследования феномена духовности» [9].

Несомненным является то, что «сложная организация ценностей может быть представлена только в единстве содержания образования и процессов духовно-нравственного развития и воспитания обучающихся» [12, с.15].

Отдельного внимания, на наш взгляд, заслуживает оценка феномена духовности в светском и религиозном понимании, что также является, учитывая светский характер общего образования, предметом многочисленных дискуссий. По мнению Т.В. Скляровой, «общим для религиозного и светского понимания феномена духовности является признание духовности источником ценностно-смыслового наполнения жизни личности, проявляющегося в ее устремленности к нематериальным целям» [12, с. 16]. Т.В. Склярова отмечает также, что «духовно-нравственное развитие и воспитание в религиозной традиции значительно отличается от таковых в светском понимании», приводя конкретные примеры существующих различий: «источником духовного развития в религиозной традиции является Абсолют, в светском понимании – ценности, сложившиеся в процессе культурного развития общества или государства» [Там же]. Следовательно, цель духовного развития, нравственность, совесть и другие понятия будут по-разному восприниматься «в зависимости от религиозного или светского основания их трактовки» [Там же].

В связи с этим определяется и цель изучения предметных областей «Основы религиозных культур и светской этики» в начальной школе и «Основы духовно-нравственных культур народов России» в основной школе – знакомство «учащихся с

мировоззренческим разнообразием и иерархией ценностей светской и религиозных культур» [12, с. 16]. Само же изучение религиозных культур «может основываться на обращении к теологии как комплексу наук, объясняющих духовные явления в земном мире с позиций той или иной религиозной традиции и/или культуры» [Там же]. Учитывая тот факт, что государственный стандарт «Теология» в настоящее время существует в системе высшего образования, данное утверждение, как уже было отмечено, можно считать достаточно дискуссионным.

Обратимся к практической стороне процесса формирования духовно-нравственных понятий у подрастающего поколения. Учитывая, что духовно-нравственные ценности определяют все виды деятельности обучающихся, в рамках данной статьи рассмотрим отдельные аспекты изучения предметной области «Филология».

Во-первых, приведём лишь некоторые примеры из школьного курса литературы, где, на наш взгляд, «знакомства с мировоззренческим разнообразием и иерархией ценностей светской и религиозных культур» [12] будет недостаточно. Отметим, что в настоящее время одним из самых востребованных подходов в преподавании литературы является аксиологический подход, который «предполагает не только нахождение в художественном произведении ценностей высшего порядка, но и отношение к самому произведению как к ценности эстетического уровня...» [16, с.32]. Будем также помнить, что вся литература досоветского периода «вышла из православной купели» (И. Шмелев), и христианские ценности являются ее духовным стержнем. В связи с этим полноценное понимание произведения без их анализа не представляется возможным.

Изучение древнерусской литературы предполагается практически во всех существующих школьных программах. Это уже хрестоматийно известные отрывки из «Поучения Владимира Мономаха», «Повести временных лет», «Жития Петра и Февронии Муромских», «Жития Сергия Радонежского», «Жития Александра Невского» и других произведений. Говоря о древнерусской литературе, невозможно не учитывать тот факт, что «письменность православных славян на протяжении столетий носила почти исключительно религиозный характер» [11], при этом религия определяла не просто набор тем древнерусской книжности, и именно вера обуславливала самую сущность старинной словесности.

Рассуждая о пользе чтения книг (отрывок из «Повести временных лет»), стоит поинтересоваться, какие именно книги полезно читать. Отвечая на данный вопрос, так или иначе придется говорить о церковных книгах, пророческих беседах, евангельских и апостольских поучениях. Анализируя жития, говоря о поступках святых, сыгравших значительную роль в истории Отечества, необходимо, пусть и в доступной для возраста школьников форме, анализировать феномен святости.

И дальнейшее знакомство с одами Г.Р. Державина, М.В. Ломоносова, изучение поэзии и прозы и золотого, и серебряного века русской литературы не представляется возможным без качественной работы по анализу духовно-нравственных понятий именно в контексте православного мировоззрения.

Во-вторых, не только при изучении литературных произведений осознание духовно-нравственных понятий становится весьма востребованным. Обратимся к особенностям тематики и проблематики сочинений, которые необходимо писать выпускникам образовательных организаций, реализующих программы среднего (полного) общего образования, то есть тем учащимся, которые заканчивают одиннадцатый класс.

Итоговое (так называемое «декабрьское») сочинение «нацелено на проверку общих речевых компетенций обучающегося, выявление уровня его речевой культуры, оценку умения выпускника рассуждать по избранной теме, аргументировать свою позицию» [7], в ходе его написания требуется создать письменное высказывание на публицистическую тему с привлечением литературного материала и опорой на текст хотя бы одного литературного произведения. Ежегодно определяются пять тематических направлений итогового сочинения, непосредственным образом связанных с ценностными оценками духовно-нравственных понятий. Приведем (в сокращении) тематические направления итогового сочинения 2019 – 2020 учебного года и официальный комментарий к ним:

#### **«Война и мир» – к 150-летию великой книги**

Темы, связанные с данным направлением, предполагают попытку осмысления важнейших исторических и нравственно-философских уроков знаменитой толстовской эпопеи. Опираясь на духовный опыт, воплощенный в великой книге, важно поделиться собственными размышлениями о вечном стремлении человека к миру и гармонии, о причинах разлада и поисках согласия между людьми...

#### **Надежда и отчаяние**

В широком мировоззренческом аспекте понятия «надежда» и «отчаяние» могут быть соотнесены с выбором активной или пассивной жизненной позиции по отношению к несовершенствам окружающей действительности. Надежда помогает человеку выстоять в тяжелых жизненных ситуациях, толкающих к отчаянию и вызывающих ощущение безысходности. Многие литературные герои оказываются перед трудным выбором: проявить слабость и сдаться на волю обстоятельств или бороться с ними, не теряя веры в людей и собственные силы, добро и справедливость.

#### **Добро и зло**

Конфликт между добром и злом составляет основу большинства сюжетов мировой литературы и фольклора, воплощается в произведениях всех видов искусства. Вечное противостояние двух полюсов человеческого бытия находит свое отражение в нравственном выборе героев, в их мыслях и поступках. Познание добра и зла, определение границ между ними является неотъемлемой частью всякой человеческой судьбы.

#### **Гордость и смирение**

Данное направление предполагает осмысление понятий «гордость» и «смирение» в философском, историческом и нравственном аспекте с учетом многозначности их смысла у людей разных национальностей и *религиозных убеждений* (вы-

*делено нами. — А.И.*) Понятие «гордость» может быть осмыслено как в позитивном ключе (чувство собственного достоинства), так и в негативном (гордыня); понятие «смирение» — как рабская покорность или как внутренняя сила, позволяющая не отвечать агрессией на агрессию.

### **Он и она**

...Предметом размышления может стать и многообразие взаимоотношений мужчины и женщины в социальном, культурном, семейном контексте, включая духовные связи между ребенком и родителями. Обширный литературный материал содержит примеры осмысления тончайших нюансов духовного сосуществования двух миров, именуемых «он» и «она» [7].

В рамках указанных тематических направлений формулируются конкретные темы сочинений. 4 декабря 2019 года в Смоленской области и в других областях зоны 2 выпускникам были предложены следующие темы:

«Согласны ли Вы с убеждением автора романа “Война и мир”, что каждый человек должен пройти свой путь духовных исканий?»

Какую книгу Вы посоветовали бы прочитать тому, кто устал надеяться?

Как Вы понимаете известное утверждение, что главное поле битвы добра и зла — сердце человека?

Считаете ли Вы смирение добродетелью?

Что мешает взаимопониманию между любящими?» [13].

Напомним, что одним из основных критериев при оценке данного сочинения является привлечение литературного материала для раскрытия темы. Поскольку каждая из тем сформулирована как вопрос, подразумевается, что выпускники будут аргументировать ответ, свою точку зрения, показывая, с одной стороны, верное понимание духовно-нравственного понятия или понятий, определенных выбранной темой, с другой стороны, приводя необходимый для иллюстрации материал изученных произведений.

Рассуждая о духовных исканиях, поисках истины героями произведений, сложно избежать хотя бы минимального анализа исканий Пьера Безухова и Андрея Болконского, так или иначе соприкасавшихся с вечной Истиной.

Выбор книги, возвращающей надежду ее читателю, может быть, разумеется, глубоко личным, при этом одним из самых часто задаваемых специалистам Федерального института педагогических исследований вопросов является следующий: «Возможна ли в сочинении опора на Библию?». В комментарии к Критерию №2 «Аргументация. Привлечение литературного материала» сказано: «Данный критерий нацеливает на проверку умения использовать литературный материал (художественные произведения, дневники, мемуары, публицистику) для построения рассуждения на предложенную тему и для аргументации своей позиции». О возможности использовать Библию напрямую не говорится в силу светского характера образования. Но Библию, безусловно, можно рассматривать как литературный источник. Если сочинение будет опираться на Библию, это не приведет к незачету по указанному параметру [6].

Можно объяснить светским характером образования и хрестоматийным употреблением некоторое видоизменение известной цитаты из романа Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы»: «...Ужасно то, что красота есть не только страшная, но итаинственная вещь. Тут дьявол с Богом борется, а поле битвы – сердца людей» [3]. Но в любом случае, выбирая данную тему, выпускники строят рассуждение о нравственном выборе человека, о том, чем и как он руководствуется, выбирая между добром и злом, имеющими весьма конкретное воплощение или в окружающих людях, или в жизненных обстоятельствах.

Смирение является одной из христианских добродетелей – эта азбучная истина. Можно, конечно, понимать значение данного духовно-нравственного понятия как некоторое абстрактное «положительное нравственное качество человека; высокую нравственность, моральную чистоту» [2]. Однако самым типичным примером художественного персонажа, являющего своеобразным олицетворением смирения (при всей сложности восприятия современными школьниками данного понятия), для выпускников является Соня Мармеладова. Понять всю глубину образа этой героини невозможно без опоры на ее христианское мировоззрение.

Проблема взаимопонимания между любящими может быть раскрыта на материале множества самых разных литературных произведений и предоставляет широкий выбор для аргументации своей точки зрения, однако размышления о преодолении таких человеческих недостатков, как эгоизм (себялюбие) и о понимании любви как христианской добродетели в данном случае представляется весьма целесообразным.

Еще одним сочинением, которое необходимо написать выпускникам, является сочинение в рамках Единого государственного экзамена по русскому языку (задание 27). Данное сочинение пишется на основе прочитанного текста и предполагает обязательную формулировку и подробный комментарий одной из проблем, поставленных автором текста, а также формулировку его позиции и выражение своегоаргументированного отношения к ней.

Проблемное поле текстов ЕГЭ по русскому языку непосредственным образом связано с духовно-нравственными понятиями. Приведем примеры наиболее типичных формулировок: проблема патриотизма как общезначимой ценности, проблема нравственных возможностей человека, нравственной оценки факта войны, существования вечных ценностей в контексте времени, манипуляции общечеловеческими ценностями, проблема возможности сопоставления Добра и Зла, проблема понимания истинных человеческих ценностей, нравственной прочности человека, проблема оценки человеческого поступка и т.п. При этом точка зрения автора в тексте далеко не всегда может быть выражена максимально прозрачно, чаще всего она отражается в самом преподнесении материала и однозначно свидетельствует о том, что самопожертвование во имя отчизны – это высшее проявление благородства и духовности, меняются взгляды, оценки людей, но невозможно отменить вечные ценности, добро и зло нельзя поменять местами, Добро и Зло сопоставлять нельзя, их нельзя уравнивать, так как это взаимоисключающие понятия, истинными, настоящими ценностями являются ценности не материальные, а духовные и т.п.

Отдельного внимания, на наш взгляд, заслуживает и изменение критерия оценки аргументации собственного мнения по сформулированной проблеме (с 2019 года выпускники «избавлены» от необходимости приведения литературного аргумента), что неизбежно повлекло за собой расширение проблематики текстов ЕГЭ по русскому языку.

Четыре года назад тексты, подобные приведенному далее, можно было считать скорее редким исключением, чем правилом, их однозначно относили к категории «трудных». Обратимся к тексту В. Захарова, посвященному давно включенному в школьную программу роману М.А. Булгакова «Мастер и Маргарита».

«В первой редакции “Мастера и Маргариты” встреча московских литераторов с иностранным специалистом по белой и черной магии изображена не совсем так, как в том варианте, который мы привыкли читать. Берлиоз объясняет молодому поэту Антоше Безродному (позже автор исправит на Ивана Бездомного), какую стихотворную подпись надо сочинить к уже готовому рисунку в журнале “Богоборец”. Поэт слушает своего наставника и при этом выводит прутиком на земле лик. В этот самый момент в их разговор вмешивается загадочный иностранец. Его приводит в горячий восторг воинствующий атеизм московских литераторов, но он желает удостовериться в прочности их безбожия. Проверка на прочность исключает всякую двусмысленность: он предлагает молодому поэту растоптать ногами нарисованный на земле лик. Слабо? Поэт конфузится, ему кажется такое предложение нелепым: действительно, с какой радости он должен отплясывать под чужую дудочку.

Но Воланд, шпион душ человеческих, знает, как подобрать ключик к этому нехитрому замочку, он хихикает над трусостью лже-атеистов, которые только на людях богохульствуют, а глубоко в душе припрятали веру в Бога! Так, на всякий случай! Иванушка начинает топтать рисунок, чтобы у иностранца не оставалось никаких сомнений в отваге и партийной принципиальности постоянного автора журнала “Богоборец”.

Позже Булгаков серьезно переработал эту сцену, очевидно, посчитав подобную провокацию представителя нечистой силы чрезмерно демонстративной, тенденциозной, почти фарсовой. Но думается, что в черновом варианте очень явственно, определенно обнажена важная для Булгакова мысль: человека без веры легко обольстить, легко сбить с праведного пути, легко подчинить чужой воле. Поэт скорее всего сам бы стер свой механически начертанный рисунок, но Воланду важно было придать произвольным движениям глубоко нравственный, символично-ритуальный смысл. Легкая насмешка, хохоток, щелчок по самолюбию и – Иванушка под беззвучный смешок беса исполняет своей обрядовый танец: подошва его сандалий удаляет с поверхности Земли очертания священного лика.

Кажется, ничего особенного не случилось! Ведь не икону бросили в огонь, ведь не крестик швырнули на тело убитой старухи, как это сделал Раскольников... Что тут такого? Созданное на пыли и вернулось в прах! Но за внешней пустячностью произошедшего таится роковой смысл, неоглядную глубину которого не может прозреть

человек. Нет, Солнце по-прежнему восходит на востоке, по-прежнему Волга впадает в Каспийское море, по-прежнему время с той же постоянной скоростью стекает в вечность. Но что-то изменилось в глубинных пластах человеческой истории. На каком-то важном изгибе жизнь круто изломилась, и все пошло не так, как должно было пойти.

Понтий Пилат, отправивший на казнь безвинного человека, Иванушка Безродный, стерший ногами скорбный лик... Один совершил свое преступление под влиянием страха, другой поддался капризам умело раззадоренного самолюбия. Если бы они могли знать, чем обернутся их действия! Перед людьми, лишенными веры, истина предстает как неизбежность, как необратимое последствие только тогда, когда уже поздно что-либо менять, когда утраченного уже не воротить. Вера позволяет человеку видеть дальше собственного носа, вера дает человеку силы жертвовать ради высокого и великого, вера дает человеку духовность, приподнимающую его над обычным животным. Только что теперь об этом говорить: трясущийся за свою жизнь Понтий Пилат уже утвердил приговор, поэт уже сплясал свой дикий танец... Теперь поздно что-либо менять. История свернула на тот смутный путь, куда ее увлекло слепое и бездушное, как древний ящер, безверие [4, с. 219 – 220].

Примерный круг проблем данного текста определен авторами пособия следующим образом: «1. Проблема нравственного выбора человека. (Что определяет нравственный выбор человека? Какие качества помогают человеку сделать правильный шаг?) 2. Проблема веры как проявления нравственной стойкости человека. (Для чего людям нужна вера? Какой способностью наделяет вера человека?) 3. Проблема нравственной ответственности человека. (В чем заключается нравственная ответственность человека? Почему от поступков каждого человека зависит судьба мира?)» Авторская позиция заключается в том, «что человек сам решает, как ему поступать в той или иной ситуации, и этот выбор обусловлен его жизненными ценностями, его нравственными принципами; вера помогает человеку руководствоваться не сиюминутными интересами, а высшими принципами, которые помогают ему в трудный момент принять правильное решение; от действий каждого человека зависит судьба мира, и только понимание своей высокой ответственности позволяет человеку делать правильный выбор» [Там же].

Думается, что именно при работе с подобного рода текстами, а также при формировании духовно-нравственных понятий у обучающихся следует помнить слова Константина Дмитриевича Ушинского о том, что «задача воспитания – пробудить внимание к духовной жизни... Если ваш воспитанник знает много, но интересуется пустыми интересами, если он ведет себя отлично, но в нем не пробуждено живое внимание к нравственному и духовному – вы не достигли цели воспитания» [15]. Стоит ли напоминать о том, что нравственное и духовное педагог воспринимал в контексте традиций Православия?

Таким образом, можно утверждать, что ценностное наполнение основополагающих понятий, определяющих процесс духовно-нравственного развития и воспи-



тания обучающихся при подготовке, в данном случае, к написанию экзаменационных сочинений, а, следовательно, и на протяжении изучения всего школьного курса русской литературы непосредственно связано с практической реализацией данного процесса. Такая же взаимосвязь может проследиваться как при изучении других гуманитарных дисциплин, так и при построении всего учебного и воспитательного процесса. Для достижения высокого уровня духовно-нравственного развития подрастающего поколения и формирования у него духовно-нравственных понятий необходимым представляется четкое ценностное наполнение данных понятий исходя из контекста отечественной культуры и истории, во многом сформированной Православием.

### Литература

1. Галицкая И.А., Метлик И.В. Понятие «духовно-нравственное воспитание» в современной педагогической теории и практике // Педагогика, 2009. №10. С. 36–46.
2. Грамота.ру. Справочно-информационный портал – русский язык для всех: [сайт]. URL: <http://gramota.ru/slovari/dic> (дата обращения 17.12.2019).
3. Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы. Кн. 3, гл. III // Lib.ru/Классика: [сайт]. URL: [http://az.lib.ru/d/dostoevskij\\_f\\_m/text\\_0100.shtml](http://az.lib.ru/d/dostoevskij_f_m/text_0100.shtml) (дата обращения 17.12.2019).
4. ЕГЭ. Русский язык: типовые экзаменационные варианты: 36 вариантов / под ред. И.П. Цыбулько. М.: Изд-во «Национальное образование», 2015.
5. Зыбина Т.М. От слова – к Слову. Интегрированное обучение религиозной лексике: учебно-методическое пособие. Смоленск, 2014.
6. Итоговое сочинение: вопросы и ответы // Федеральная служба по надзору в сфере образования и науки. Федеральное государственное бюджетное научное учреждение «Федеральный институт педагогических измерений»: [сайт]. URL: <http://www.fipi.ru/content/itogovoe-sochinenie-voprosy-i-otvety> (дата обращения 17.12.2019).
7. Комментарии к направлениям итогового сочинения в 2019 – 2020 учебном году // Федеральная служба по надзору в сфере образования и науки. Федеральное государственное бюджетное научное учреждение «Федеральный институт педагогических измерений»: [сайт]. URL: [http://www.fipi.ru/sites/default/files/document/2019/kommentarii\\_otkr\\_napravleniya.pdf](http://www.fipi.ru/sites/default/files/document/2019/kommentarii_otkr_napravleniya.pdf) (дата обращения 17.12.2019).
8. Концепция духовно нравственного развития и воспитания личности гражданина России. / А.Я. Данилюк, А.М. Кондаков, В.А. Тишков. М.: Просвещение, 2014.
9. Лаптева О.И. Духовно-нравственные ценности как детерминанты развития человека // Развитие территорий. 2015. № 3. С. 38–43.
10. Молчан Э.М. Духовно-нравственные ценности в культурно-образовательном пространстве социума // Экономические и социально-гуманитарные исследования. № 1 (21). 2019. С. 93–100.
11. Ранчин А.М. Своеобразие древнерусской литературы // Слово. Образовательный портал: [сайт]. <https://www.portal-slovo.ru/philology/42393.php> (дата обращения 17.12.2019).
12. Скларова Т.В. Ценностные ориентиры духовно-нравственного развития и воспитания обучающихся // Сибирский педагогический журнал. Вопросы воспитания и обучения. № 5. 2017. С. 13–19.
13. Сочинение 11.пф. все о выпускном сочинении: [сайт]. URL: <https://sochinenie11.ru/novosti/613-vse-temy-itogovogo-sochineniya-4-dekabrya.html> (дата обращения 17.12.2019).

14. Стратегия развития воспитания в Российской Федерации на период до 2025 года // Российская газета. RG.RU:[сайт]. URL<https://rg.ru/2015/06/08/vospitanie-dok.html> (дата обращения 17.12.2019).

15. Ушинский К.Д. О воспитании. // Азбука веры. Православное общество. URL: <https://azbyka.ru/deti/my-sli-k-d-ushinskogo-o-vospitanii> (дата обращения 17.12.2019).

16. Формирование ценностной ориентации школьников на уроках словесности: система работы с текстами духовно-нравственной проблематики: учеб.-метод. пособие / авт.-сост. А.М. Ильина, Т.А. Матаненкова, О.К. Сливкина. Смоленск: Свиток, 2016.

*Ильина А.М.  
Smolensk Orthodox Theological Seminary*

## THE PROBLEM OF THE FORMATION OF SPIRITUAL AND MORAL CONCEPTS IN THE YOUNGER GENERATION

Keywords: the formation of spiritual and moral concepts; spiritual and moral development; the phenomenon of spirituality in secular and religious terms; axiological approach to teaching literature; final composition; essay on the unified state exam in Russian; problem field of texts; value filling of concepts.

The article discusses issues related to the formation of spiritual and moral concepts in the younger generation. The author, referring to the problems of modern research, identifies the main areas of discussion related to the assessment of the phenomenon of spirituality in secular and religious terms, and projects it on the subject field «Philology», speaking about writing essays by graduates of a secondary school. Given the importance of the axiological approach in the teaching of literature, it is necessary to clearly indicate the value filling of spiritual and moral concepts, reflected both in the content of the works studied in school literature and in the formulation of the final essay and the problem field of the examination texts.

## СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

**Величко Алексей Михайлович**, доктор юридических наук, Заслуженный юрист Российской Федерации. Россия, 214000, г. Смоленск, ул. Тимирязева, д. 5, seminary@e4u.ru.

**Елдин Михаил Александрович**. Мордовский государственный университет им. Н.П. Огарёва, профессор, доктор философских наук. Россия, Республика Мордовия, 430005, г. Саранск, ул. Большевикская, д. 68, eldin1974@yandex.ru.

**Игумен Тарасий (Ланге) (Ланге Юрий Иванович)**. Смоленская Православная Духовная Семинария, проректор по научной работе, магистр психологии. Россия, 214031, г. Смоленск, ул. Тимирязева, д. 5, igumen.tarasij@yandex.ru.

**Иерей Владислав Баган (Баган Владислав Владимирович)**. Смоленская Православная духовная Семинария, доцент, кандидат юридических наук, кандидат богословия. Россия, 214000, , г. Смоленск, ул. Тимирязева, д. 5, ur\_ot\_sm\_eparh@mail.ru.

**Иерей Илья Бурдуков (Бурдуков Илья Витальевич)**. Смоленская Православная Духовная Семинария, преподаватель. Россия, 214000, г. Смоленск, ул. Тимирязева, д. 5, burdukov.1990@gmail.com.

**Иерей Олег Ребизов (Ребизов Олег Георгиевич)**. Смоленская Православная Духовная Семинария, проректор по учебной работе, кандидат богословия. Россия, 214000, г. Смоленск, ул. Тимирязева, д. 5, rebizrat@yandex.ru.

**Иерей Попов Андрей Николаевич**. Общецерковная аспирантура и докторантура имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, аспирант, Русская христианская гуманитарная академия, аспирант. Россия, 115035, г. Москва, ул. Пятницкая, д. 4/2, стр. 1, grafpol@mail.ru.

**Иерей Роман Алексеевский (Алексеевский Роман Андреевич)**. Кузбасская православная духовная семинария, преподаватель, Московская духовная академия, аспирант. Россия, 652800, Кузбасс, г. Осинники, ул. М. Ваганова, д. 4, dic.roman@mail.ru.

**Иерей Сергей Пыск (Пыск Сергей Павлович)**. Минская Духовная академия имени святителя Кирилла Туровского, преподаватель, магистр богословия. Беларусь, 220030, г. Минск, ул. Зыбицкая, 27, ivanprostoi@yandex.ru.

**Ильина Анна Михайловна.** Смоленская Православная Духовная Семинария, заведующий кафедрой гуманитарных и естественнонаучных дисциплин, кандидат педагогических наук. Россия, 214000, г. Смоленск, ул. Тимирязева, д. 5, anna.ilina73@mail.ru.

**Казаков Михаил Михайлович.** Смоленский государственный университет, Смоленская православная духовная семинария, профессор, доктор исторических наук, профессор. Россия, 214000, г. Смоленск, ул. Тимирязева, д. 5, mmkaz@yandex.ru.

**Протоиерей Андрей Мельничук (Мельничук Андрей Александрович).** Смоленская Православная Духовная Семинария, доцент кафедры богословских и церковно-исторических дисциплин, кандидат богословия. Россия, 214000, г. Смоленск, ул. Тимирязева, д. 5, o.andre\_meln@mail.ru.

**Протоиерей Георгий Урбанович (Урбанович Юрий Язепович).** Смоленская Православная Духовная Семинария, профессор, кандидат богословия. Россия, 214000, г. Смоленск, ул. Тимирязева, д. 5, urbanus-m@yandex.ru.

**Урбанович Любовь Николаевна.** Смоленская Православная Духовная Семинария, доцент, кандидат педагогических наук. Россия, 214000, г. Смоленск, ул. Тимирязева, д. 5, urbanus-m@yandex.ru.

## INFORMATION ABOUT THE AUTHORS

**Eldin M.A.,** Mordovian State University named after N.P. Ogaryov doctor of Philosophy, Doctor of philosophical sciences, eldin1974@yandex.ru.

**Igumenos Tarasios (Lange Yu. I.).** Smolensk Orthodox Theological Seminary, Master of Psychology, igumen.tarasij@yandex.ru.

**Ильина А.М.** Smolensk Orthodox Theological Seminary, PhD, anna.ilina73@mail.ru.

**Kazakov M.M.** Smolensk State University, Smolensk Orthodox Theological Seminary, Professor, Doctor of historical sciences, Professor, mmkaz@yandex.ru

**Priest Andrey Popov (Popov A.N.).** General Church post-graduate and doctoral studies named after St. Cyril and Methodius, Russian Christian humanitarian Academy, post-graduate student, grafpol@mail.ru.

**Priest Ilya Burdukov (Burdukov I.V.).** Smolensk Orthodox Theological Seminary, Master of Theology, burdukov.1990@gmail.com.

**Priest Oleg Rebizov (Rebizov O.G.).** Smolensk Orthodox Theological Seminary, Candidate of Theology, rebizrat@yandex.ru.

**Priest Roman Alekseevsky (Alekseevsky R.A.).** Kuzbass Orthodox Theological Seminary, Moscow Theological Academy, dic.roman@mail.ru

**Priest Sergey Pysk (Pysk S.P.).** Minsk Theological Academy name of St. Cyril of Turov, master of theology, ivanprostoi@yandex.ru.

**Priest Vladislav Bagan (Bagan V.V.).** Smolensk Orthodox Theological Seminary, Candidate of Legal Sciences, Candidate of Theology, ur\_ot\_sm\_eparh@mail.ru.

**Protopriest Andrei Melnichuk (Melnichuk A.A.).** Smolensk Orthodox Theological Seminary, Candidate of Theology, o.andre\_meln@mail.ru.

**Protopriest George Urbanovich (Urbanovich Yu. Ya.).** Smolensk Orthodox Theological Seminary, Professor, Candidate of Theology, urbanus-m@yandex.ru.

**Urbanovich L.N.** Smolensk Orthodox Theological Seminary, PhD, urbanus-m@yandex.ru.

**Velichko A.M.** Doctor of Law, seminary@e4u.ru.

## ИНФОРМАЦИЯ

Ежегодный журнал «Теологический вестник Смоленской Православной Духовной Семинарии» является научным изданием. Для публикации принимаются статьи по богословию, теологии, а также статьи по другим гуманитарным наукам (педагогика, психология, филология, история и др.), если их содержание связано с христианской тематикой. Статья должна быть оригинальным исследованием, опубликованные в других изданиях работы не принимаются.

Статьи должны соответствовать направлению журнала и Требованиям к оформлению. Авторы несут ответственность за соблюдение публикационной этики.

Передача статьи для публикации является автоматическим согласием автора на полнотекстовое размещение в открытом доступе на сайте Научной электронной библиотеки E-LIBRARY.

Рукописи направляются в электронном виде на e-mail: [jurnal.spds@yandex.ru](mailto:jurnal.spds@yandex.ru).

Все поступающие статьи рассматриваются членами редколлегии.

По решению редколлегии рукопись может быть отклонена или направлена автору на доработку с перечнем замечаний. На исправление статьи, согласно требованиям, отводится 1 неделя, после чего рукопись снова рассматривается редколлегией.

Плата с авторов не взимается, гонорар не выплачивается.

## INFORMATION

An annual magazine «Theological herald of Smolensk Orthodox Theological Seminary» is a scientific publication. Publishes papers on theology and other humanities (pedagogy, psychology, philology, history and others), if their content is related to Christian themes. The article must to be original research, articles published in other journals will not be accepted.

Articles must comply with the direction of the journal and the Requirements for formatting. Authors are responsible for compliance of publication ethics.

Sending article for publication is the author's consent to the full-text publication in Online Scientific Electronic Library (E-LIBRARY).

Manuscripts should be sent in electronic form by e-mail: [jurnal.spds@yandex.ru](mailto:jurnal.spds@yandex.ru).

The Editorial Board consider manuscripts. The manuscript may be rejected or sent to the author back for revision. For the correction the article is given 1 week.

Publication in the journal is free.

## Требования к оформлению статей

1.1. Рекомендуемый объем — от 20 000 до 40 000 знаков с пробелами.

1.2. Статьи представляются в следующем виде:

– редактор Microsoft Office Word;

– шрифт «Times New Roman»;

– кегль 14, текст печатается через 1 интервал;

– поля – стандартные настройки Microsoft Office Word (верхнее и нижнее – 2 см, левое – 3 см, правое 1,5 см); параметры абзацев устанавливать автоматически с помощью опций меню «Абзац» (НЕ использовать пробел и табуляцию для установки абзацев);

– не использовать переносы;

– использовать следующие символы: кавычки «...» (при выделениях внутри цитат следует использовать другой тип кавычек, например, «... “...” ...»); тире обычное (–).

Необходимо различать дефис и тире;

– обязательна проверка орфографии.

1.3. Порядок расположения (структура) текста:

– сведения об авторах на русском языке (фамилия, имя, отчество автора полностью; если авторов несколько, указываются все авторы); место работы каждого автора в именительном падеже; должность, ученая степень, ученое звание (если есть); контактная информация (страна, почтовый адрес с индексом, телефоны, e-mail) для каждого автора; указание тематической рубрики (УДК) (см. Приложение 1); указание источника поддержки, если статья печатается в рамках гранта.

Все сведения приводятся 14 кеглем, выравнивание по центру;

– наименование статьи (жирный шрифт, выравнивание по центру, НЕ использовать только заглавные буквы);

– ключевые слова (курсивом). Каждое ключевое слово или словосочетание отделяется от другого точкой с запятой;

– аннотация на русском языке (до 600 печатных знаков с пробелами), выделяется курсивом;

– основной текст статьи;

– литература (источники);

– сведения об авторах на английском языке (форматирование по центру): фамилия и инициалы автора, место работы (английский перевод названия научного учреждения должен соответствовать принятому в этом учреждении), ученая степень (Ph.D или Dr. habil.).

– название статьи на английском языке (оформление – как на русском языке);

– ключевые слова на английском языке (выделяются курсивом);

– аннотация на английском языке (выделяется курсивом).

1.4. Требования к оформлению структуры текста:

– названия параграфов внутри статьи печатаются полужирным шрифтом (без нумерации);

- название подпараграфов печатаются полужирным курсивом;
- цитаты и другие выделения внутри текста набираются только обычным шрифтом (курсив, подчеркивания слов, а также слова, набранные прописными буквами, полужирным кеглем и пр., не допускаются);
- нумерованный список пунктов дается в обычном порядке (1, 2, 3 и т.д.; а), б), в) и т.д.), каждый пункт начинается с нового абзаца;
- маркированный список пунктов допускается только в виде тире;
- список литературы располагается строго в алфавитном порядке в конце текста статьи и нумеруется автоматически;
- литература на иностранных языках располагается после литературы на русском языке по алфавиту языка, к которому относятся данные источники;
- электронные источники (например, веб-сайты) указываются в основном списке литературы в общем алфавитном порядке;
- список литературы оформляется по ГОСТ Р 7.0.5–2008. «Библиографическая ссылка. Общие требования и правила составления» (см. Приложение 2);
- ссылки на книги Священного Писания приводятся в скобках после цитаты с использованием общепризнанных сокращений, например: (Мф 12: 11 – 17). Синодальное издание Библии в список литературы не включается. Другие издания Священного Писания, в том числе на других языках, включаются в общий список литературы.

#### 1.5. Оформление содержания ссылок и сносок:

- сноски (на литературу) печатаются внутри статьи в квадратных скобках после цитаты, выделенной кавычками. Сначала указывается номер источника, а затем, после запятой – номер страницы: [1, с. 1]; Если источник не содержит страниц (например, материалы веб-сайтов), указывается только номер из списка литературы: [7].
- на каждый пункт в списке литературы должна быть хотя бы одна ссылка в тексте статьи;
- сноски на несколько источников с указанием страниц разделяются между собой точкой с запятой – [1, с. 14; 4, с. 34] или [7, с. 14; 8];
- поясняющие примечания помещаются внизу страницы с использованием опции «Ссылки – Вставить сноску». Избегать обширных примечаний.

#### 1.6 Оформление таблиц, использование особых шрифтов:

- статьи могут содержать таблицы, выполненные в редакторе Microsoft Office Word (опция «Вставка – Таблица»). Не допускается использование иных программ оформления таблиц. Нумерация таблиц сплошная, набирается полужирным шрифтом, выравнивание по правому краю. Названия таблицы набирается жирным шрифтом, выравнивание по центру.

Например:

**Таблица 1.**

#### **Классификация методов и приемов...**




– славянский, греческий и другие нелатинские слова необходимо оформлять через опцию «Вставка – Символ» (НЕ использовать специализированные шрифты).

## *Приложение 1*

### **Примерные индексы УДК для статей богословского и церковно-исторического содержания**

УДК 27 Христианство в целом.

УДК 27-284 Систематическое христианское богословие. Догматическое богословие.

УДК 271.2 Православная Церковь в целом.

УДК 251 Гомилетика. История и теория проповеди (проповедничество). Проповедническое красноречие.

УДК 266.1 Учение о миссионерском служении. Миссиология.

УДК 261.4 Церковь и нравственность (мораль).

УДК 27-9 Церковная история. Всеобщая история Христианской церкви.

УДК 246 Христианское искусство и символика.

УДК 726 Культовые здания и сооружения. Священные и погребальные здания.

Более подробный указатель делений УДК можно посмотреть на сайте: [http://www.naukapro.ru/osn\\_udk/teologia.htm](http://www.naukapro.ru/osn_udk/teologia.htm)

## *Приложение 2*

### **Образец оформления списка литературы**

#### **Труды Святых Отцов, Учителей Церкви, лиц в священном сане:**

Филарет (Дроздов), свт. Толкование на книгу Бытия. М.: Лепта-Пресс, 2004. 860 с.

Иоанн Златоуст, свт. Беседы на книгу Бытия // Иоанн Златоуст, свт. Полное собрание творений. В 12 т. Т. IV. Кн. 1. М.: Радонеж, 1994. 430 с.

Иерофей (Влахос), митр. Господские праздники. Симферополь: «Таврия», 2002. 170 с.

Иоанн (Шаховской), архиеп. Философия православного пастырства. СПб., 1996. 80 с.

Давыденков О., свящ. Догматическое богословие. Курс лекций. Ч. 3. М., 1997. 292 с.

**Статьи из журналов и сборников:**

Адорно Т.В. К логике социальных наук // Вопр. философии. 1992. № 10. С. 76–86.

**Монографии:**

Тарасова В.И. Политическая история Латинской Америки. М.: Проспект, 2006. 494 с.

Книги трех авторов:

Pivovarov S.E., Tarasevich L.S., Rakhmatov M.A. International management. 4th ed. St. Petersburg: Piter, 2011. 540 p.

Книги четырех и более авторов:

Финансы и кредит: учеб. для студентов вузов, обучающихся по экон. специальностям / Н.В. Байдукова и др.; под ред. М.В. Романовского, Г.Н. Белоглазовой. 2-е изд., перераб. и доп. М.: Юрайт, 2011. 609 с.

Том из многотомного издания:

Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 2. М.: Прогресс, 1976 – 1984. 215 с.

**Диссертации, авторефераты:**

Брынская О.П. Основные черты американской риторики новейшего времени: дис. ... канд. филос. Наук. М., 1979. 210 с.

Анисина Н.В. Методика обучения студентов негуманитарных вузов созданию научного текста: автореф. дис. ... канд. педагог. наук. СПб., 2002. 18 с.

**Интернет-ресурс:**

Болотов В.В. Лекции по истории древней церкви. Отдел первый. Христианство и мир языческий: борьба христианства с язычеством в жизни и мысли // Библиотека Якова Кротова: [сайт]. URL: [http://w\vw.krotov.info/history/OI/3/bolotov\\_2\\_001.htm](http://w\vw.krotov.info/history/OI/3/bolotov_2_001.htm) (дата обращения: 03.07.2009).

# ТЕОЛОГИЧЕСКИЙ ВЕСТНИК

СМОЛЕНСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ:  
ЕЖЕГОДНЫЙ НАУЧНЫЙ ЖУРНАЛ

Адрес редакции

Россия, 214000, г. Смоленск, ул. Тимирязева, д. 5.

8(4812)394276

[jurnal.spds@yandex.ru](mailto:jurnal.spds@yandex.ru)

[www.smolensk-seminaria.ru](http://www.smolensk-seminaria.ru)

Выпускающий редактор *И.А. Флиманкова*

Технический редактор *М.В. Алейник*

ООО «Свиток»  
Лицензия ЛР № 6193 от 01.11.2001  
Комитет по печати Российской Федерации  
214025, Смоленск, ул. Нормандия-Неман, 31–216  
Тел.: 8-910-787-82-59

Подписано к печати 25.02.2020 г. Формат 84x108 1/8.  
Бумага офсетная. Печать офсетная. Гарнитура «NewtonС».  
Печ. л. 20,5 Тираж ??? экз. Заказ N