



ТЕОЛОГИЧЕСКИЙ ВЕСТНИК

СМОЛЕНСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ
ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

Ежегодный научный журнал

Основан в 2015 году

Смоленск 2020

ББК 86.37я5
Т 33

Т 33 **Теологический вестник Смоленской Православной Духовной Семинарии:**
ежегодный научный журнал. – №7. – Смоленск: Свиток, 2020. – 92 с.
ISSN 2415-3591

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

ТЕОЛОГИЧЕСКИЙ ВЕСТНИК

СМОЛЕНСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ:
ЕЖЕГОДНЫЙ НАУЧНЫЙ ЖУРНАЛ

Адрес редакции
Россия, 214000, г. Смоленск, ул. Тимирязева, д. 5.
8(4812)394276
journalspds@yandex.ru
<http://theologyjournal.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 25.01.2021 г. Формат 84х108 1/8.
Гарнитура «NewtonС». Печ. л. 14,5. Тираж 100 экз. Заказ N

ISSN 2415-3591

© Смоленская Православная
Духовная Семинария, 2020
© Оформление. «Свиток», 2020

ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР:

Митрополит Смоленский и Дорогобужский Исидор – ректор Смоленской православной духовной семинарии; кандидат богословия, кандидат юридических наук.

Научный редактор:

Иеромонах Рафаил (Ивочкин) – заведующий кафедрой богословских и церковно-исторических дисциплин Смоленской православной духовной семинарии; кандидат исторических наук, кандидат богословия, доцент.

Ответственный секретарь:

Иерей Илья Бурдуков – преподаватель Смоленской православной духовной семинарии; магистр богословия.

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ:

Председатель:

Архимандрит Сергей (Акимов) – ректор Минской духовной академии, председатель Объединенного докторского диссертационного совета Московской, Санкт-Петербургской и Минской духовных академий; доктор богословия.

Редакционный совет:

Дмитрий Викторович Шмонин – проректор Общецерковной аспирантуры и докторантуры по научной работе, председатель Экспертного совета по теологии ВАК при Министерстве науки и высшего образования Российской Федерации; доктор философских наук, профессор.

Игорь Владиславович Понкин – профессор кафедры государственного и муниципального управления факультета государственного и муниципального управления Института государственной службы и управления ФГБОУ ВО «Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации»; доктор юридических наук, профессор.

Сергей Иванович Реснянский – профессор кафедры истории России Российского университета дружбы народов, член Диссертационного совета Д 212.203.03 (Исторические науки и археология; РУДН), член экспертного совета ВАК при Министерстве образования и науки Российской Федерации по теологии; доктор исторических наук, профессор.

Протоиерей Павел Хондзинский – декан Богословского факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, заведующий кафедрой практического богословия; доктор богословия, кандидат теологии, доцент.

Татьяна Геннадьевна Леонтьева – декан исторического факультета и заведующая кафедрой отечественной истории Тверского государственного университета; доктор исторических наук, профессор.

Алексей Федорович Гавриленков – профессор кафедры богословских и церковно-исторических дисциплин Смоленской православной духовной семинарии; доктор исторических наук, кандидат философских наук, доцент.

Максим Владимирович Каиль – советник при ректорате по административной работе и стратегическому развитию, доцент кафедры истории России Смоленского государственного университета; кандидат исторических наук, доцент.

Александр Валерьевич Слесарев – проректор по научной работе Минской духовной семинарии и Минской духовной академии; кандидат богословия, доцент.

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

Архимандрит Симеон (Томачинский) – доцент кафедры филологии Московской православной духовной академии; кандидат филологических наук, кандидат богословия.

Михаил Михайлович Казаков – профессор кафедры богословских и церковно-исторических дисциплин Смоленской православной духовной семинарии, профессор кафедры теории и истории государства и права Смоленского государственного университета; доктор исторических наук, профессор.

Игумен Тарасий (Ланге) – проректор по научной работе, доцент кафедры богословских и церковно-исторических дисциплин, Смоленской православной духовной семинарии; магистр психологии.

Иеромонах Рафаил (Ивочкин) – заведующий кафедрой богословских и церковно-исторических дисциплин Смоленской православной духовной семинарии; кандидат исторических наук, кандидат богословия, доцент.

Иерей Олег Ребизов – проректор по учебной работе, доцент кафедры богословских и церковно-исторических дисциплин, Смоленской православной духовной семинарии; кандидат богословия.

Анна Михайловна Ильина – заведующая кафедрой гуманитарных и естественнонаучных дисциплин Смоленской православной духовной семинарии; кандидат педагогических наук.

Алексей Федорович Гавриленков – профессор кафедры богословских и церковно-исторических дисциплин Смоленской православной духовной семинарии; доктор исторических наук, кандидат философских наук, доцент.

Иерей Илья Бурдуков – преподаватель Смоленской православной духовной семинарии; магистр богословия.

СОДЕРЖАНИЕ

ТЕОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

ДИАКОН ВИТАЛИЙ ТИМОФЕЕВ (ТИМОФЕЕВ В.А.). Теологическое образование в России в контексте Болонских реформ. Современное состояние, проблемы и перспективы.	8
РЕМИЗОВ А.С. Свидетельство святых отцов неразделенной Церкви об Эпиклезисе.	17
АГОПОВ Г.В. Тема смерти в произведениях Ф. Арьеса, М. Хайдеггера и протопресвитера Александра Шмемана.	26
САПРЫКИН А.С. Богослужения Великой пятницы в православной и католической литургических традициях.	34
ИЕРЕИ АНТОНИЙ ТОНКОВИЧ (ТОНКОВИЧ А.И.). Содержание понятия экуменизм и его интерпретации.	42

ИСТОРИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

ПАХОМОВА Л.А.

Становление и развитие общин сестер милосердия в России
в конце XIX – в начале XX века. 51

Полянская Е.В.

Дореволюционная история становления и развития Центра подготовки
церковных специалистов. 65

БИБЛЕЙСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Жук А.Н.

Иосиф Флавий как экзегет: перспективы исследований. 82

Сведения об авторах. 90

CONTENTS

THEOLOGICAL RESEARCH STUDIES

DEACON VITALY TIMOFEEV (TIMOFEEV V.A.).

Theological education in Russia in the context of the Bologna reforms.
Current state, problems and prospects 8

REMIZOV A.S.

The views of the Holy fathers of the undivided Church on Epiclesis. 17

AGOPOV G.V.

The theme of death in the works of F. Ariese, M. Heidegger
and protopresbyter Alexander Schmemmann. 26

SAPRYKIN A.S.

Divine services of Good Friday in the liturgical traditions
of the Orthodoxy and the Catholicism 34

PRIEST ANTHONY TONKOVICH (TONKOVICH A.I.).

Content of the concept of ecumenism and its interpretation 42

HISTORICAL RESEARCH STUDIES

PAKHOMOVA L.A.

Formation and development of communities of sisters
of mercy in Russia in the late 19th and early 20th centuries 51

POLYANSKAYA E.V.

Pre-revolutionary history of the formation and development
of the Center for the training of church specialists 65

BIBLICAL RESEARCH STUDIES

ZHUK A.N.

Josephus Flavius as an exegete: research perspectives 82

Information about the authors 90

ТЕОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

*Теологический вестник
Смоленской Православной Духовной
Семинарии. 2020. С. 8–16*

*УДК 303.01.
Диакон Виталий
(Тимофеев Виталий Александрович),
Смоленский государственный университет*

ТЕОЛОГИЧЕСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ В РОССИИ В КОНТЕКСТЕ БОЛОНСКИХ РЕФОРМ. СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ, ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ

Аннотация: В статье рассмотрено современное состояние теологического образования в Российском образовательном пространстве, обозначены его основные проблемы и перспективы развития. Автор проводит краткий обзор реформирования системы духовного образования в соответствии с Болонскими принципами, показывает значение развития системы теологического образования для решения прикладных практических задач, стоящих перед современным российским обществом. В контексте начала общероссийских реформ системы образования включение духовных высших школ в Болонский процесс позитивно оценивалось руководством Русской Православной Церкви, поскольку это представляло возможность не только значительно повысить качество подготовки будущих кадров, но и интегрировать духовные учебные заведения в светскую образовательную систему Российской Федерации, а со временем и в европейское образовательное пространство. Переход традиционной системы отечественного духовного образования на европейскую трёхуровневую модель — бакалавриат, магистратура и аспирантура — определил траекторию его дальнейшего развития.

Ключевые слова: теологическое образование; теология; реформирование образования; Болонский процесс; образовательное пространство.

Изучение современного состояния теологического образования в России представляется весьма важным и актуальным в современных условиях активного развития всей системы высшего образования в России и повышении в ней роли теологического образования в последние годы. Актуальность данной темы обусловлена целым рядом факторов, а именно, той ролью, которую играет процесс внедрения Болонских принципов в отечественную систему образования в качестве одного из инструментов модернизации российской высшей школы; широкими общественными дис-

куссиями, которые велись и ведутся в России относительно Болонского процесса и теологического образования, а также необходимостью понимания основных проблем и перспектив развития теологического образования в России.

Анализируя место теологии в системе современного высшего образования, следует выделить такие её функции, как апологетическая (раскрытие богатства и глубины христианского мировоззрения в контексте университетской науки), научно-познавательная (опыт развития европейской теологии за последнее тысячелетие даёт возможность многим наукам переосмыслить многие свои положения, сформированные исключительно в рамках диалектического материализма), межконфессионально-диалогическая (именно теология обладает необходимым потенциалом для выстраивания конструктивного диалога как между христианскими деноминациями, так и иноверными конфессиями), духовно-просветительская (по своему содержанию теологическая дисциплина максимально ориентирована на воспитание нравственных качеств личности)¹.

В контексте начала общероссийских реформ системы образования по Болонским принципам включение духовных высших школ в Болонский процесс высоко оценивалось руководством Русской Православной Церкви, поскольку оно видело в этом не просто возможность значительно повысить качество подготовки будущих кадров, но также интегрировать духовные учебные заведения в светскую образовательную систему РФ, а со временем и в европейское образовательное пространство². К 2009 году переход государственной системы высшего образования России к Болонской системе происходил стремительными темпами, поэтому перед руководством Русской Православной Церкви встала задача сформировать свою официальную позицию в отношении Болонского процесса.

В 2009 г. состоялось совещание руководителей высших и средних духовных образовательных организаций РПЦ, на котором выступил с докладом Святейший Патриарх Кирилл. Обращаясь к участникам заседания, он акцентировал внимание на том, что для получения высшими духовными школами государственной аккредитации необходимо реформировать систему духовного образования так, чтобы она соответствовала требованиям Болонского процесса. Предстоятель Русской Православной Церкви особо обратил внимание на то, что в рамках предложенной модели Болонский процесс не разрушает, но органично вписывается в традиционную систему российского духовного образования. По сути, традиционный курс духовной семинарии является курсом бакалавриата³.

¹ Лагунов А.А. К вопросу о месте университетской теологии в современном российском образовании // Макарьевские чтения: материалы XII международной научной конференции. 2017. С. 172–177.

² Данилов В.Л. Реформа духовного образования в России: история и современность // Вестник Омской Православной Духовной Семинарии. 2017. № 1 (2). С. 164–169.

³ Духовное образование Русской Православной Церкви на современном историческом этапе. Проблемы, задачи и перспективы: доклад Святейшего Патриарха Кирилла на совещании ректоров духовных учебных заведений Русской Православной Церкви // Официальный сайт Московского Патриархата. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/934945.html> (доступ от 19.01.2021).

Вскоре был разработан пакет документов для перехода образовательных учреждений РПЦ на Болонскую систему. С 2011 г. начался поэтапный переход традиционной системы отечественного духовного образования на европейскую трёхуровневую модель: бакалавриат, магистратура и аспирантура. Необходимо особенно отметить, что реформированию подлежали не только структура системы образования по Болонскому трёхуровневому образцу, но и деятельность преподавателей, содержание и методики преподавания отдельных дисциплин, система проверки качества теологического образования. Ориентируясь на государственный стандарт, Учебный Комитет РПЦ существенно увеличил блок гуманитарных дисциплин для семинаристов, что позволило заметно приблизить содержание данного учебного плана к аналогичным учебным планам государственных вузов.

Программа бакалавриата реализовывалась на уровне духовных семинарий. Согласно Болонской модели на первом уровне – бакалавриате, началось обучение по двум направлениям; традиционная подготовка будущих священнослужителей, а также подготовка специалистов-теологов. Срок обучения бакалавра соответствует стандартам – 4 года, однако для православных пастырей предусмотрен особый факультативный курс длительностью 1 год, который содержит специальные дисциплины, необходимые для практической деятельности священнослужителя.

Следующая ступень богословского образования в соответствии с Болонской системой – магистратура, срок обучения в которой не превышает двух лет. Программу магистратуры изначально предполагалось реализовывать в некоторых семинариях и в духовных академиях. Магистратура ориентирована на подготовку научных исследователей в сфере теологического знания и преподавателей-теологов.

Аспирантура формировалась на базе духовных академий. С целью обеспечения образовательного процесса квалифицированными управленческими и преподавательскими кадрами в 2009 г. была сформирована Общецерковная аспирантура, в дальнейшем именуемая «Общецерковная аспирантура и докторантура им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия». Для аспирантов установлен трёхлетний срок обучения.

Первый федеральный государственный образовательный стандарт (ФГОС) по направлению подготовки «Теология», принятый в 1993 г., специально формировался как внеконфессиональный. Однако задачи теолога, согласно данному стандарту, практически не отличались от задач исследователя-религиоведа. В ФГОС 2001 г. особо подчёркивался светский характер дисциплины, указывалось, что она не имеет целью подготовки священнослужителей. Данный стандарт был наиболее близок к позициям европейской критической теологии. На современном этапе реализуется ФГОС 48.03.01 «Теология», утверждённый приказом Минобрнауки России от 17.02.2014 N 124. Он существенно отличается от двух предыдущих документов. Прежде всего, в новом стандарте не указан светский характер данной образовательной программы. В связи с этим отдельные авторы полагают, что современный стандарт

предоставляет больше возможностей Русской Православной Церкви для курирования данной университетской дисциплины¹.

Немаловажным достижением реализуемых реформ явилось то, что в настоящее время большинство духовных учебных заведений имеют государственную аккредитацию, наличие которой свидетельствует о том, что государство высоко оценивает их образовательный уровень.

Перестройка духовного образования на основе Болонских принципов вызвала неоднозначную реакцию со стороны православного сообщества. Несмотря на многие публикации, в которых церковные авторы обосновывали давнюю необходимость реформирования духовных школ, в новой модели многие увидели попытку разрушить многовековую традицию духовного образования.

22 марта 2019 года рекомендацией Высшей аттестационной комиссии (ВАК) при Минобрнауки утверждён новый паспорт научной специальности 26.00.01 – Теология по областям исследований (православная теология, исламская теология, иудейская теология). Он заменил первый паспорт научной специальности 26.00.01 – Теология от 25 сентября 2015 года, который был построен по межконфессиональному принципу. Появление специальности «Теология» в номенклатуре научных специальностей ВАК завершило формирование всей вертикали, связанной с преподаванием и изучением этой дисциплины. Присвоение первой в истории России учёной степени в области теологического знания поставило точку в процессе формирования высшей ступени ВПО в данном направлении, с тех пор уже защищены несколько кандидатских и докторских диссертаций в данной области.

Несмотря на то, что теологическое научно-образовательное сообщество уже сформировано и официально признано, общественные дискуссии на тему целесообразности включения теологии в список признанных государством научных и образовательных дисциплин ещё продолжаются.

Процесс становления и развития теологии в российском образовательном пространстве к настоящему времени уже прошёл свои основные этапы. Теология введена в официальный перечень специальностей и направлений подготовки высшего образования и в номенклатуру научных специальностей, по которым присуждаются учёные степени. Система высшего образования в России восполнена существенной и необходимой областью знания – теологией. Трёхуровневая система подготовки специалистов-теологов *de jure* и *de facto* сформирована и реализуется на практике. Бакалавриат, в-основном, реализуется в духовных образовательных учреждениях (семинариях); магистратура – как в духовных, так и в светских вузах; аспирантура – в нескольких духовных и светских вузах.

¹ *Выхованец А.Е.* Теология в системе светского образования в современной России // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2017. № 12 (86). С. 57–60.

Несмотря на активную полемику о целесообразности введения в светских вузах образовательной дисциплины «Теология», всё больше российских университетов открывают у себя теологические факультеты.

Среди них Смоленский Государственный Университет, Российский Государственный Гуманитарный Университет, Российский Государственный Социальный Университет, Белгородский Государственный Национальный Исследовательский Университет, Московский Государственный Лингвистический Университет, Национальный Исследовательский Ядерный Университет «МИФИ», Рязанский Государственный Университет им. С.А. Есенина, Иркутский Государственный Университет и другие, всего – более 50 вузов. Практически во всех вузах теология носит православный уклон, поэтому образовательные учреждения тесно взаимодействуют с православными епархиями. Особо следует выделить Казанский Федеральный Университет, поскольку это единственный российский университет, в котором реализуется принцип поликонфессиональности.

По тематике теологического образования в России регулярно проводятся конференции, семинары и круглые столы, в научных конференциях участвуют как преподаватели, так и студенты, все православные СМИ периодически публикуют информацию, посвящённую преобразованиям в системе духовного образования.

В 2017 г. создана Научно-Образовательная Теологическая Ассоциация (НОТА). Отметив важность создания ассоциации, Предстоятель Русской Православной Церкви сказал: «Сейчас на повестке дня создание качественной современной системы теологического образования в России. Убеждён, что это вопрос <...> государственной важности. От его решения во многом зависит сохранение гражданского согласия и межрелигиозного мира в нашей стране».

Представители авраамических религий в России полностью солидарны в вопросе необходимости развития теологического образования не только в духовных, но и в светских высших учебных заведениях. В поддержку теологической дисциплины выступили Святейший Патриарх Кирилл, Дамир Мухетдинов, первый заместитель председателя духовного управления мусульман РФ, главный раввин России Берл Лазар¹.

Большую роль играет и тот факт, что государственная власть поддерживает введение теологии в образовательное пространство РФ, поскольку осознаёт её важность в деле нравственного воспитания молодого поколения в лучших традициях русской культуры. В частности, на это неоднократно обращал внимание президент РФ В.В. Путин. Так, 2 ноября 2018 г. была проведена II Всероссийская теологическая конференция, на её открытии президент РФ акцентировал внимание участников на том, что «теология призвана выполнять ответственную ценностно-миро-

¹ *Парамонов И.Ф., Зиберт Ю.Г.* Теология в современном образовательном пространстве России: проблемы и перспективы развития // Теология в научно-образовательном пространстве: религия, культура, просвещение. 2019. С. 198–215.

воззренческую и воспитательную миссию, содействовать укреплению межрелигиозного диалога»¹.

22 октября – 10 декабря 2020 года прошла IV Всероссийская научная конференция «Теология в научно-образовательном пространстве: задачи и решения» Участниками конференции было отмечено, что институционализация теологии в научно-образовательном пространстве современной России соответствует актуальным задачам, сформулированным в «Стратегии государственной национальной политики Российской Федерации на период до 2025 года». Развитие теологии как науки и теологического образования, предполагающего осмысление и трансляцию духовно-нравственных ценностей народов России, является важной государственной задачей².

Дальнейшее развитие теологического образования в России в контексте Болонского процесса требует решения целого ряда проблем, таких как неполная, фрагментарная реализация Болонских принципов на практике; недостаточная проработанность нормативно-правовой базы проводимых реформ; дефицит высококвалифицированных педагогических кадров (наиболее остро эта проблема ощущается на уровне аспирантуры); сложности с трудоустройством выпускников-теологов; недобор абитуриентов на специальность «теология». Вместе с этим необходимо решение вопросов методического обеспечения теологической дисциплины, требуется продолжение разработки учебных и методических пособий.

Проблема сложности трудоустройства выпускников-теологов и, соответственно, недобор абитуриентов на факультеты теологии является временной проблемой на данном этапе развития теологического образования, особенно, учитывая возрастающее значение роли религии в обществе. Федеральный государственный образовательный стандарт высшего образования по направлению подготовки «Теология» предполагает широкие возможности для реализации выпускниками знаний и компетенций в таких видах практической деятельности, как научно-исследовательская деятельность; подготовка и проведение семинаров, конференций; преподавание и руководство научно-исследовательской работой обучающихся; просветительская деятельность в учреждениях культуры, искусства, в средствах массовой информации; организация духовно-нравственного и патриотического воспитания; руководство работой групп социальной адаптации, защиты, помощи и реабилитации; экспертно-консультативная деятельность по вопросам религий; решение задач обеспечения религиозной и духовно-нравственной составляющей при разработке, совершен-

¹ Приветствие Президента России В. В. Путина участникам конференции «Теология в современном научно-образовательном пространстве» // Официальный сайт Московского патриархата. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5295729.html> (доступ от: 18.01.2021).

² Приказ Минобрнауки России от 17.02.2014 N 124 "Об утверждении федерального государственного образовательного стандарта высшего образования по направлению подготовки 48.03.01 Теология (уровень бакалавриата)" // Портал Федеральных государственных образовательных стандартов высшего образования. URL: http://fgosvo.ru/uploadfiles/npo/Teolog_b.pdf (доступ от: 27.01.2021).

ствовании и осуществлении религиозной, национальной, культурной, социальной, образовательной, молодежной и международной политики государства, политики в сфере духовной и информационно-психологической безопасности общества и личности, международного и межэтнического диалога; решение задач организации, развития и осуществления государственно-конфессионального, общественно-конфессионального и межрелигиозного взаимодействия; участие в разрешении конфликтов на религиозной, этнической и национальной почве, в профилактике и противодействии экстремизму, терроризму и иной деструктивной деятельности религиозных групп¹.

В качестве основной перспективы развития теологии в России представляется ориентированность не только на дальнейшее изучение научно-теоретической части теологического знания, но, главным образом, на решение прикладных практических задач, стоящих перед современным российским обществом, таких как:

- сохранение и закрепление традиционных духовно-нравственных ценностей;
- улучшение духовного и нравственного здоровья общества;
- социальная адаптация и социализация различных категорий людей;
- установление благоприятного межрелигиозного диалога и профилактика экстремизма;
- миротворческая миссия;
- нравственно-воспитательная работа с молодёжью.

Дальнейшее внедрение теологии в пространство высшего образования в её тесной связи с литературой, историей, философией, этикой и другими предметами, формирующими мировоззрение молодого поколения, имеет общегуманитарное и нравственно-воспитательное значение.

Источники и литература

1. *Выхованец А.Е.* Теология в системе светского образования в современной России // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2017. № 12 (86). С. 57–60.

2. *Данилов В.Л.* Реформа духовного образования в России: история и современность // Вестник Омской Православной Духовной Семинарии. 2017. № 1 (2). С. 164–169.

3. Духовное образование Русской Православной Церкви на современном историческом этапе. Проблемы, задачи и перспективы: доклад Святейшего Патриарха Кирилла на совещании ректоров духовных учебных заведений Русской Православной Церкви // Официальный сайт Московского Патриархата. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/934945.html> (доступ от 19.01.2021).

4. *Лагунов А.А.* К вопросу о месте университетской теологии в современном российском образовании // Макарьевские чтения: материалы XII международной научной конференции. 2017. С. 172–177.

¹ Теология: задачи и решения // Официальный сайт Тверской и Кашинской епархии. URL: <https://tvereparhia.ru/life-root/news/eparkhiya/teologiya-zadachi-i-resheniya/> (доступ от: 29.01.2021).

5. *Пармонов И.Ф., Зиберт Ю.Г.* Теология в современном образовательном пространстве России: проблемы и перспективы развития // Теология в научно-образовательном пространстве: религия, культура, просвещение. 2019. С. 198–215.

6. Приветствие Президента России В. В. Путина участникам конференции «Теология в современном научно-образовательном пространстве» // Официальный сайт Московского патриархата. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5295729.html> (доступ от: 18.01.2021).

7. Приказ Минобрнауки России от 17.02.2014 N 124 "Об утверждении федерального государственного образовательного стандарта высшего образования по направлению подготовки 48.03.01 Теология (уровень бакалавриата)" // Портал Федеральных государственных образовательных стандартов высшего образования. URL: http://fgosvo.ru/uploadfiles/npo/Teolog_b.pdf (доступ от: 27.01.2021).

8. Теология: задачи и решения // Официальный сайт Тверской и Кашинской епархии. URL: <https://tvereparhia.ru/life-root/news/eparkhiya/teologiya-zadachi-i-resheniya/> (доступ от: 29.01.2021).

*Deacon Vitaly Timofeev (Timofeev V.A.),
Smolensk State University*

THEOLOGICAL EDUCATION IN RUSSIA IN THE CONTEXT OF THE BOLOGNA REFORMS. CURRENT STATE, PROBLEMS AND PROSPECTS

Abstract: The article examines the current state of theological education in the Russian educational space, identifies its main problems and development prospects. Contains a brief overview of the reform of the system of spiritual education in accordance with the Bologna principles. The importance of the development of the theological education system for solving applied practical problems facing modern Russian society is shown. In the context of the beginning of the all-Russian reforms of the education system, the inclusion of theological higher schools in the Bologna process was positively assessed by the leadership of the Russian Orthodox Church, since this provided an opportunity not only to significantly improve the quality of training of future personnel, but also to integrate theological educational institutions into the secular educational system of the Russian Federation, and over time and into the European educational space. The transition of the traditional system of domestic spiritual education to the European three-level model - bachelor's, master's and postgraduate studies - determined the trajectory of its further development.

Keywords: theological education; theology; reforming education; the Bologna Process; educational space.

References

Vykhovanets A.E. Teologiya v sisteme svetskogo obrazovaniia v sovremennoi Rossii [Theology in the system of secular education in modern Russia]. *Istoricheskie, filosofskie, politicheskie i iuridicheskie nauki, kul'turologiia i iskusstvovedenie. Voprosy teorii i praktiki – Historical, philosophical, political and legal sciences, cultural studies and art history. Questions of theory and practice*, 2017, no. 12 (86), pp. 57–60.

Danilov V.L. Reforma dukhovnogo obrazovaniia v Rossii: istoriia i sovremennost' [The reform of spiritual education in Russia: history and modernity]. *Vestnik Omskoi Pravoslavnoi Dukhovnoi Seminarii – Bulletin of the Omsk Orthodox Spiritual Seminary*, 2017, no. 1 (2), pp. 164–169.

Dukhovnoe obrazovanie Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi na sovremennom istoricheskom etape. Problemy, zadachi i perspektivy: доклад Sviateishego Patriarkha Kirilla na soveshchanii rektorov dukhovnykh uchebnykh zavedenii Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi [Spiritual education of the Russian Orthodox Church at the present historical stage. Problems, tasks and prospects: report of His Holiness Patriarch Kirill at a meeting of rectors of theological educational institutions of the Russian Orthodox Church]. Available at: <http://www.patriarchia.ru/db/text/934945.html> (accessed: 19.01.2021).

Lagunov A.A. 2017. K voprosu o meste universitetskoj teologii v sovremennom rossiiskom obrazovanii [To the question of the place of university theology in modern Russian education]. *Makar'evskie chteniia: materialy XII mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii* [Makariiev readings: materials of the XII international scientific conference]. Gorno-Altaysk, 2017, pp. 172–177.

Paramonov I.F., Zibert Iu.G. 2019. Teologiya v sovremennom obrazovatel'nom prostranstve Rossii: problemy i perspektivy razvitiia [Theology in the modern educational space of Russia: problems and development prospects]. *Teologiya v nauchno-obrazovatel'nom prostranstve: religiia, kul'tura, prosveshchenie* [Theology in the scientific and educational space: religion, culture, education]. Moscow, 2019, pp. 198–215.

Privetstvie Prezidenta Rossii V. V. Putina uchastnikam konferentsii «Teologiya v sovremennom nauchno-obrazovatel'nom prostranstve» [Greetings of the President of Russia V. V. Putin to the participants of the conference "Theology in the modern scientific and educational space"]. Available at: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5295729.html> (accessed: 18.01.2021).

Prikaz Minobrnauki Rossii ot 17.02.2014 N 124 "Ob utverzhdenii federal'nogo gosudarstvennogo obrazovatel'nogo standarta vysshego obrazovaniia po napravleniiu podgotovki 48.03.01 Teologiya (uroven' bakalavriata)" [Order of the Ministry of Education and Science of Russia of 17.02.2014 N 124 "On the approval of the federal state educational standard of higher education in the direction of preparation 03/48/01 Theology (bachelor's level)"]. Available at: http://fgosvo.ru/uploadfiles/np0/Teolog_b.pdf (accessed: 27.01.2021).

Teologiya: zadachi i resheniia // Ofitsial'nyi sait Tverskoi i Kashinskoi eparkhii [Theology: tasks and solutions // Official site of the Tver and Kashin dioceses.]. Available at: <https://tvereparhia.ru/life-root/news/eparkhiya/teologiya-zadachi-i-resheniya/> (accessed: 29.01.2021).

СВИДЕТЕЛЬСТВО СВЯТЫХ ОТЦОВ НЕРАЗДЕЛЕННОЙ ЦЕРКВИ ОБ ЭПИКЛЕЗИСЕ

Аннотация: В данной статье рассмотрены мнения об Эпиклезисе тех святых отцов Церкви, которые жили и развивали богословскую мысль в период до условно принятой даты разделения Церкви на Восточную и Западную (1054 г.): мученика Иустина Философа, священно-мученика Иринея Лионского, святителя Афанасия Александрийского, святителя Кирилла Иерусалимского, святителя Василия Великого, святителя Иоанна Златоуста, святителя Григория Нисского, преподобного Иоанна Дамаскина. Автор отмечает, что уже раннехристианские авторы свидетельствовали о том, что участие Святого Духа в Евхаристии проявляется в освящении и пресуществлении приносимых Даров. Преподобный Иоанн Дамаскин объединил мнения от начала развития богословской христианской мысли и до VIII века, что дало возможность утверждать следующее: все отцы согласно указывают прямо или косвенно на то, что Святой Дух непосредственно участвует в освящении приносимых даров и в претворении их в Тело и Кровь Христовы.

Ключевые слова: Эпиклезис; литургия; литургическое богословие; мученик Иустин Философ; священномученик Иринея Лионский; святитель Афанасий Александрийский; святитель Кирилл Иерусалимский; святитель Василий Великий; святитель Иоанн Златоуст; святитель Григорий Нисский; преподобный Иоанн Дамаскин.

Таинство Евхаристии было установлено на Тайной вечери Самим Господом нашим Иисусом Христом (Мф 26:17–30; Мк 14:12–26; Лк 22:7–39; Ин 6:51–56). Оно является центральным таинством Церкви, в котором по молитвам собравшейся вместе общины, хлеб и вино «предлагаются в истинные Тело и Кровь Господа нашего Иисуса Христа»¹.

В свою очередь, центральным местом евхаристического богослужения является анафора, которая состоит из нескольких молитвословий, одно из которых – это молитва о призывании Святого Духа (лат. *epiclesis*; греч. *ἐπίκλησις*). По определению западного литургиста архимандрита Роберта Тафта (1932–2018 гг.), Эпиклезисом называется молитва о ниспослании Святого Духа, целью которой является освящение чего-либо². Чаще всего данный термин используют для определения одной из частей в составе анафоры, в которой молящиеся просят Бога Отца о ниспослании Святого Духа для преложения хлеба и вина в Тело и Кровь Христовы.

¹ *Константин (Котляров), архиеп.* Таинство Евхаристии: богословские аспекты // Материалы V Международной богословской конференции Русской Православной Церкви «Православное учение о церковных таинствах», Москва, 13–16 ноября 2007. М., 2009. С. 11.

² *Тафт Р.* Литургический лексикон. Омск: Амфора, 2013. С. 171.

Известный богослов XX столетия протопресвитер Иоанн Мейендорф (1926–1992 гг.) в одной из своих статей отмечал, что «присутствие эпиклезы в евхаристическом каноне – нечто большее, чем просто литургическая деталь»¹. Действительно, вопрос о призывании Святого Духа в составе Евхаристической молитвы издавна имеет характер богословской проблемы, потому что он ставился более или менее остро в зависимости от той или иной церковно-исторической эпохи.

После разделения Церкви на Восточную и Западную Эпиклеза, начиная с XIV столетия, стала контроверзой, которая еще в большей степени отделила Церкви друг от друга, направив развитие богословской мысли по этому вопросу в противоположные стороны. В таком случае наиболее важным представляется понимание Эпиклезиса святыми отцами Церкви до ее разделения с попыткой найти не очередную конфронтацию между Востоком и Западом, но взаимное согласие и понимание.

У раннехристианских авторов отсутствуют трактаты и сочинения, специально посвященные вопросу о Евхаристии и, в частности, об Эпиклезисе. Многие из них лишь отчасти затрагивали этот вопрос: в основном это было связано с появившимся в Церкви лжеучением по рассматриваемой проблеме. В таких случаях Отцы изъясняли сакраментальную сущность Евхаристии, отстаивая действие Святого Духа при освящении и пресуществлении евхаристических Даров.

Самое раннее мнение, которое можно найти в святоотеческой мысли раннехристианской Церкви, принадлежит святому Иустину Философу (нач. II в. – 165 г.). Апологет II века пишет в «I Апологии» о том, что те молитвы, которые возносятся над хлебом и вином, имеют явный освятительный характер: «Потом к предстоятелю братий приносятся хлеб и чаша воды и вина: он, взявши это, воссылает именем Сына и Духа Святаго хвалу и славу Отцу всего и подробно совершает благодарение за то, что Он удостоил нас этого»². Эти молитвословия имеют тринитарный характер, так как Создатель всего прославляется «через Сына Его Иисуса Христа и чрез Духа Святаго»³. Таким образом, участие Святого Духа в Евхаристии проявляется, исходя из свидетельств раннехристианского автора, в освящении и пресуществлении приносимых Даров.

В том же II столетии более определенно об участии Святого Духа в Евхаристии говорит священномученик Иринеи Лионский (сконч. ок. 202 г.). Описывая богохульные действия гностика Марка относительно иллюзорного совершения Евхаристии, священномученик в трактате «Против ересей» называет освятительную молитву современной ему анафоры Эпиклезисом: «Показывая вид, будто совершает евхаристию над чашами, наполненными вином, и слишком длинно растягивая слово призвания (λόγος τῆς ἐπικλήσεως), производит то, что они кажутся багряными и красными...»⁴

¹ Мейендорф И., протопр. Пасхальная тайна. М.: Эксмо, 2013. С. 753.

² Иустин Философ, мч. Сочинения святого Иустина Философа и Мученика. М.: Университетская типография, 1892. С. 97.

³ Там же. С. 98.

⁴ Иринеи Лионский, смчч. Против ересей. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2008. С. 61; *Irenaeus, Lugdunensis episcopus. Adversus haereses libri quinque // Patrologiae Graecae. T. VII. Paris, 1857. Col. 580.*

(Кн. I, гл. XIII:2). В еще нескольких местах он указывает на то, что приносимые дары освящаются посредством призывания Бога (Кн. IV, гл. XVII:5, гл. XVIII: 1–6; Кн. V, гл. II:3). Например, в IV книге святой выражает это следующим образом: «Как хлеб от земли, после призывания над ним Бога, не есть уже обыкновенный хлеб, но Евхаристия, состоящая из двух вещей из земного и небесного; так и тела наши, принимая Евхаристию, не суть уже тленные, имея надежду воскресения»¹ (Кн. IV, гл. XVIII:5).

Отцы эпохи Вселенских Соборов с IV столетия об освятельном участии Святого Духа в таинстве Евхаристии стали говорить с большей ясностью и определенностью.

Святитель Афанасий Великий (ок. 295–373 гг.) писал о том, что до того, как над приносимыми дарами вознесут евхаристические молитвы, оно остается обычным хлебом и вином, но после молитв приношения становится Телом и Кровью Христа². Святитель использует термины «великие молитвы» (в смысле продолжительности) и «святые моления», имея в виду анафоральные освятельные молитвы, а именно Эпиклезис, а не Установительные слова, так как последние достаточно сложно назвать продолжительными, и они не являются молитвой как таковой, а только повествовательным элементом.

Святитель Кирилл Иерусалимский (315–386 гг.) пишет об Эпиклезе как об освятельной молитве, которая является частью современной ему анафоры. Его свидетельство в отношении Эпиклезиса является *locus classicus*. Иерусалимский епископ подробно описывает Литургию IV века, которая практически не имеет отличий с чинопоследованиями святителя Василия Великого и святителя Иоанна Златоуста. Эпиклеза, в изложенной святителем Кириллом анафоре, обращена к Богу Отцу с прошением о ниспослании Святого Духа на предложенные Дары, «чтобы хлеб сотворить Телом Христовым, а вино – Кровью Христовой»³. Мотив такого прошения естественен и ясен, «потому что все то, чего касается Святой Дух, преобразается и очищается»⁴. В другом месте святитель пишет, что «после призывания Святого Духа евхаристический хлеб не является уже обычным хлебом», а, соответственно, через освящение становится Телом Спасителя. Комментарий к возгласу «Святая святым» является еще одним местом, в котором святой указывает на деятельное участие Святого Духа в Евхаристии: он отмечает, что «предложенные Дары святы, ибо восприняли сошествие Святого Духа»⁵.

Автор одной из византийских анафор святитель Василий Великий (330–379 гг.) в трактате о Святом Духе, адресованном Иконийскому епископу Амфилохию (339–после 394 гг.), говорит об Эпиклезисе как о молитве, через которую Святой Дух дей-

¹ *Иринеи Лионский, сщмч.* Против ересей. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2008. С. 371–372.

² *Athanasius, Alexandrinus Archiepiscopus.* Fragmenta et sermones // *Patrologiae Graecae.* Т. XXVI. Paris, 1857. col. 1325.

³ *Cyrrillus Herosolymitanus.* Catecheses mystagogicae quinque // *Patrologiae Graecae.* Т. XXXIII. Paris, 1857. Col. 1113, 1116.

⁴ *Ibid.* Col. 1089, 1092.

⁵ *Ibid.* Col. 1124.

ствует в Евхаристии, претворяя предложенные Дары в Тело и Кровь Христовы. В 27-й главе находится косвенное свидетельство о древнем происхождении Эпиклезиса: «Кто из святых оставил нам на письме слова призывания для претворения Хлеба благодарения и Чаши благословения? Ибо мы не довольствуемся теми словами, о которых упомянули Апостол или Евангелие, но и прежде, и после них произносим другие, как имеющие великую силу к совершению таинства, приняв их из не изложенного в Писании учения»¹. Указанное место из сочинения святителя можно считать классическим в отношении древнего свидетельства о происхождении молитвы призывания.

Еще один автор византийской анафоры святитель Иоанн Златоуст (ок. 347–407 гг.) больше, чем другие отцы Древней Церкви, свидетельствует об освятельной роли Святого Духа как в Таинствах в целом, так и в Евхаристии в частности. Святитель считал, что освятельными молитвами в анафоре являются и Установительные слова, и Эпиклезис. Об Установительных словах имеется одно явное упоминание в трудах Константинопольского архиепископа. В Первой беседе о предательстве Иуды он пишет: «Не человек претворяет предложенное в тело и кровь Христову, но Сам распятый за нас Христос. Представляя Его образ, стоит священник, произносящий те слова; а действует сила и благодать Божия. «Сие есть тело Мое», сказал Он. Эти слова претворяют предложенное, и как то изречение: «раститесь и множитесь и наполняйте землю» (Быт 1:28), хотя произнесено однажды, но в действительности во все время дает нашей природе силу к деторождению; так и это изречение, произнесенное однажды, с того времени донныне и до Его пришествия делает жертву совершенною на каждой трапезе в церквах»². В семи других проповедях святитель говорит о том, что освящение даров и претворение их в Тело и Кровь Христовы происходит в результате освятельного действия Святого Духа. Наиболее очевидно об Эпиклезисе святой пишет в Беседе о кладбище и о Кресте, восклицая: «Что делаешь, о человек?! Когда священник стоит перед трапезой, простирая руки к небу, призывая Святого Духа сойти и коснуться Даров, тогда стоит великое безмолвие, великое молчание. Когда же Дух дает благодать, когда Он сходит и прикасается Даров, когда видишь Агнца закланного и уготованного, тогда ли ты начинаешь производить шум, беспорядок, спор и брань?»³. В словах автора Литургии о снисхождении и *прикосновении* Святого Духа к Дарам с целью их освящения присутствует явная параллель со

¹ *Basiliius Magnus, Caesareae Cappadociae Archiepiscopus. Liber de Spiritu Sancto* // *Patrologiae Graecae*. Т. XXXII. Paris, 1857. Col. 188; *Василий Великий, свт.* Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, Архиепископа Кесарии Каппадокийския. Ч. 3. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Лавра, 1900. С. 281.

² *Joannes Chrysostomus. De proditioe Judae homil. I.* // *Patrologiae Graecae*. Т. XLIX. Paris, 1862. Col. 380; *Иоанн Златоуст, свт.* Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста. Т. II. СПб.: Изд-ие С.—Петербургской духовной академии, 1896. С. 417.

³ *Иоанн Златоуст, свт.* Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста. Т. II. СПб.: Изд-ие С.—Петербургской духовной академии, 1896. С. 436; *Joannes Damascenus. Expositio Fidei orthodoxae* // *Patrologiae Graecae*. Т. XCIV. Paris, 1864. Col. 397–398.

словами святителя Кирилла Иерусалимского, говорящего о том, что «все то, чего касается Святой Дух, преобразуется и очищается»¹.

Святитель Григорий Нисский (сконч. в 394 г.) говорит об Эпиклезисе в виду вопроса об освятительном действии Святого Духа. В слове на Богоявление христианский автор отмечает благодатное действие Святого Духа не только в Таинстве Крещения и Миропомазания, но также и в Евхаристии: «Хлеб опять, — пока есть обыкновенный хлеб; но когда над ним будет священнодействовано таинство, называется и бывает телом Христовым. То же бывает и с таинственным елеем; то же с вином; сии предметы малоценны до благословения, после же освящения Духом, каждый из них действует отличным образом»².

Свидетельства преподобного Иоанна Дамаскина (2-я пол. VII в. — до 754 г.) являются в рассматриваемом вопросе особую важность. Преподобный в трактате «О православной вере» изложил то учение Церкви, на которое ориентировались все почитаемые отцы Востока и Запада, так как он объединил и уточнил все то, о чем говорили и учили святые Церкви от начала христианства до его современности. Итак, в главе «О святых и пречистых таинствах Господних» святой проводит параллель между действием Святого Духа при Боговоплощении и в Таинстве Евхаристии, что придает его словам догматически обоснованный характер: «Бог сказал: “сие есть тело Мое” и “сия есть кровь Моя”, и “сие творите в Мое воспоминание”; и, вследствие всесильного Его повеления, это происходит, пока Он не придет; ибо так [Писание] сказало: дондеже приидет; и через призывание является дождь для этого нового земледелия: осеняющая сила Святого Духа. Ибо, подобно тому как все, что Бог сотворил, Он сотворил действием Святого Духа, так и теперь действие Духа совершает то, что превышает естество, чего [ничто], кроме одной только веры, не может вместить. “Какое будет Мне сие, — говорит Святая Дева, — идеже мужа не знаю?” (Лк. 1:34). Архангел Гавриил отвечает: “Дух Святой найдет на Тя, и сила Вышнего осенит Тя” (Лк. 1:35). И теперь ты спрашиваешь, каким образом хлеб делается Телом Христовым и вино и вода — Кровью Христовою! И я говорю тебе: Дух Святой нисходит и совершает то, что превосходит всякое слово и знание»³. В ином месте святой отец в очередной раз акцентирует внимание на том, как хлеб и вино становятся Телом и Кровью Спасителя: «сверхъестественным образом через призывание и сошествие Святого Духа предложенные хлеб и вино с водой претворяются в Тело и Кровь Христовы»⁴. Относительно слов преподобного можно заключить, что его богословские мысли уясняют тайносовершительные и освятительные действия Святого Духа: один и тот же Святой Дух действует и в Боговоплощении и в пресуществлении Даров.

¹ *Cyrrillus Herosolymitanus. Catecheses mystagogicae quinque // Patrologiae Graecae. T. XXXIII. Paris, 1857. Col. 1089, 1092.*

² *Gregorius, Nyssenus episcopus. In Baptismum Christi // Patrologiae Graecae. T. XLVI. Paris, 1863. Col. 581; Григорий Нисский, свт. Творения святых отцов в русском переводе. Т. 45. М.: Тип. В. Готье, 1872. С. 6.*

³ *Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры. СПб., 1894. С. 221; Joannes Damascenus. Expositio Fidei orthodoxae // Patrologiae Graecae. T. XCIV. Paris, 1864. Col. 1140—1141.*

⁴ *Ibid. Col. 1145.*

После преподобного Иоанна о призывании и снисхождении Святого Духа в Евхаристии говорили еще несколько богословов: его ученик епископ Феодор Карский (Абу Курра; 750–820 гг.)¹ и святитель Никифор, патриарх Константинопольский (ок. 758–828 гг.)². Они в том же духе, что и преподобный из Дамаска, свидетельствуют об освятельном действии Третьего Лица Пресвятой Троицы в Евхаристии, а последний и вовсе использует аналогичный образ с Боговоплощением, заимствованный, вероятно, у самого сирийского святого мужа.

Рассмотрев мнения святых отцов неразделенной Церкви об Эпиклезисе, можно сделать несколько выводов.

1. Свидетельства о молитве призывания Святого Духа в Евхаристической молитве относятся к самым ранним христианским письменным источникам, то есть ко II веку (Святой Иустин Философ; свщмч. Иринеи Лионский).

2. С возникновением и ростом ересей и лжеучений в христианской Церкви богословская мысль все больше развивалась. Такая прогрессия хорошо отражена в богословских мнениях о действии Святого Духа в церковных Таинствах.

3. Более подробно об Эпиклезисе писали отцы IV столетия: свт. Афанасий Александрийский, свт. Кирилл Иерусалимский, свт. Василий Великий и свт. Григорий Нисский. Отдельно следует выделить учение о Святом Духе в трудах святителя Иоанна Златоуста, который больше остальных уделил внимание рассматриваемому вопросу.

4. Преподобный Иоанн Дамаскин объединяет все мнения святых отцов от начала развития богословской христианской мысли и до VIII века. Он становится практически последним отцом Церкви, который обращался к вопросу о действиях Святого Духа в Евхаристии, до разделения Церкви на Восточную и Западную.

5. Все отцы согласно указывают прямо или косвенно на то, что Святой Дух непосредственно участвует в освящении приносимых даров и в претворении их в Тело и Кровь Христовы.

Таким образом, с начала христианства Эпиклезис является важной и существенной частью Литургии. Через него было отражено и выражено учение Церкви об освятельном Действии Святого Духа.

Литература

1. *Василий Великий, свт.* Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, Архиепископа Кесарии Каппадокийския. Ч. 3. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Лавра, 1900. 418 с.
2. *Григорий Нисский, свт.* Творения святых отцев в русском переводе. Т. 45. М.: Тип. В. Готье, 1872.
3. *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры. СПб., 1894. 272 с.

¹ *Theodorus, Abucara Carum Episcopus.* Opuscula ascetica, ex edition Jacobi Gretseri // *Patrologiae Graecae.* Т. ХСVII. Paris, 1865. Col. 1533.

² *Nicephorus, CP. Patriarcha.* Antirrhethici tres adverus Constantinum Copronymym, ex editione card. Ang. Mai. // *Patrologiae Graecae.* Т. С. Paris, 1863. Col. 336.

4. *Иоанн Златоуст, свт.* Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста. Т. II. СПб.: Изд-ие С.-Петербургской духовной академии, 1896. 979 с.
5. *Ириней Лионский, свт.* Против ересей. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2008. 671 с.
6. *Иустин Философ, мч.* Сочинения святого Иустина Философа и Мученика. М.: Университетская типография, 1892. 121 с.
7. *Константин (Котляров), архиеп.* Таинство Евхаристии: богословские аспекты // Материалы V Международной богословской конференции Русской Православной Церкви «Православное учение о церковных таинствах», Москва, 13–16 ноября 2007. М., 2009. С. 11–27.
8. *Мейендорф И., протопр.* Пасхальная тайна. М.: Эксмо, 2013. 797 с.
9. *Тафт Р.* Литургический лексикон. Омск: Амфора, 2013. 192 с.
10. *Athanasius, Alexandrinus Archiepiscopus.* Fragmenta et sermones // *Patrologiae Graecae*. Т. XXVI. Paris, 1857. Col. 1293–1326.
11. *Basilius Magnus, Caesareae Cappadociae Archiepiscopus.* Liber de Spiritu Sancto // *Patrologiae Graecae*. Т. XXXII. Paris, 1857. Col. 67–218.
12. *Cyrillus Herosolymitanus.* Catecheses mystagogicae quinque // *Patrologiae Graecae*. Т. XXXIII. Paris, 1857. Col. 1059–1131.
13. *Gregorius, Nyssenus episcopus.* In Baptismum Christi // *Patrologiae Graecae*. Т. XLVI. Paris, 1863. Col. 577–598.
14. *Irenaeus, Lugdunensis episcopus.* Adversus haereses libri quinque // *Patrologiae Graecae*. Т. VII. Paris, 1857. Col. 433–1224.
15. *Ioannes Chrysostomus.* De proditiōne Judae homil. I. // *Patrologiae Graecae*. Т. XLIX. Paris, 1862. Col. 373–382.
16. *Ioannes Damascenus.* Expositio Fidei orthodoxae // *Patrologiae Graecae*. Т. XCIV. Paris, 1864. Col. 790–1226.
17. *Nicephorus, CP. Patriarcha.* Antirrhethici tres aduersus Constantinum Copronymum, ex editione card. Ang. Mai. // *Patrologiae Graecae*. Т. C. Paris, 1863. Col. 206–534.
18. *Theodorus, Abucara Carum Episcopus.* Opuscula ascetica, ex editione Jacobi Gretseri // *Patrologiae Graecae*. Т. XCVII. Paris, 1865. Col. 1445–1610.

*Remizov A.S.,
St. Petersburg Theological Academy*

THE VIEWS OF THE HOLY FATHERS OF THE UNDIVIDED CHURCH ON EPICLESIS

Abstract: This article examines the views on the Epiclesis of those Holy fathers of the Church who lived and developed theological thought in the period before the conventionally adopted date of the division of the Church into Eastern and Western (1054): Martyr Justin the Philosopher, Hieromartyr Irenaeus of Lyons, St. Athanasius of Alexandria, St. Cyril of Jerusalem, St. Basil the Great, St. John Chrysostom, St. Gregory of Nyssa, St. John of

Damascus. The author notes that already early Christian authors testified that the participation of the Holy Spirit in the Eucharist is manifested in the sanctification and transubstantiation of the Gifts brought. The Monk John Damascene united opinions from the beginning of the development of theological Christian thought to the 8th century, which made it possible to assert the following: all the Fathers agree, directly or indirectly, that the Holy Spirit is directly involved in the sanctification of the gifts brought and in their transformation into the Body and Blood of Christ.

Keywords: Epiclesis; liturgics; liturgical theology; Martyr Justin the Philosopher; Hieromartyr Irenaeus of Lyons; St. Athanasius of Alexandria; St. Cyril of Jerusalem; St. Basil the Great; St. John Chrysostom; St. Gregory of Nyssa; St. John of Damascus.

References

Vasilii Velikii, svt. *Tvoreniia izhe vo sviatykh ottsa nashego Vasiliia Velikogo, Arkhiepiskopa Kesarii Kappadokiiskiiia* [Creations of our holy father Basil the Great, Archbishop of Caesarea of Cappadocia]. Sergiev Posad, 1900.

Grigorii Nisskii, svt. *Tvoreniia sviatykh ottsev v russkom perevode* [Creations of the Holy Fathers in Russian translation]. Moscow, 1872.

Ioann Damaskin, prp. *Tochnoe izlozhenie pravoslavnoi very* [An accurate statement of the Orthodox faith]. Saint-Petersburg, 1894.

Ioann Zlatoust, svt. *Polnoe sobranie tvorenii sv. Ioanna Zlatousta* [Complete collection of St. John Chrysostom]. Saint-Petersburg, 1896.

Irinei Lionskii, sshchmch. *Protiv eresei* [Against heresies]. Saint-Petersburg, 2008.

Iustin Filosof, mch. *Sochineniia sviatago Iustina Filosofa i Muchenika* [Compositions of St. Justin the Philosopher and Martyr]. Moscow, 1892.

Konstantin (Kotliarov), arkhiep. *Tainstvo Evkharistii: bogoslovskie aspekty* [The Sacrament of the Eucharist: Theological Aspects]. *Materialy V Mezhdunarodnoi bogoslovskoi konferentsii Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi «Pravoslavnoe uchenie o tserkovnykh tainstvakh»* [Materials of the V International Theological Conference of the Russian Orthodox Church “Orthodox Teaching on Church Sacraments”]. Moscow, 2009, pp. 11–27.

Meiendorf I., protopr. *Paskhal'naia taina* [Easter mystery]. Moscow, 2013.

Taft R. *Liturgicheskii leksikon* [Liturgical Lexicon]. Omsk, 2013.

Athanasius, Alexandrinus Archiepiscopus. *Fragmenta et sermons. Patrologiae Graecae*, 1857, vol. XXVI, col. 1293–1326.

Basilius Magnus, Caesareae Cappadociae Archiepiscopus. *Liber de Spiritu Sancto. Patrologiae Graecae*, 1857, vol. XXXII, col. 67–218.

Cyrillus Herosolymitanus. *Catecheses mystagogicae quinque. Patrologiae Graecae*, 1857, vol. XXXIII, col. 1059–1131.

Gregorius, Nyssenus episcopus. *In Baptismum Christi. Patrologiae Graecae*, 1863, vol. XLVI, col. 577–598.

Irenaeus, Lugdunensis episcopus. Adversus haereses libri quinque. *Patrologiae Graecae*, 1857, vol. VII, col. 433–1224.

Joannes Chrysostomus. De prodicione Judae homil. I. *Patrologiae Graecae*, 1862, vol. XLIX, col. 373–382.

Joannes Damascenus. Expositio Fidei orthodoxae. *Patrologiae Graecae*, 1864, vol. XCIV, col. 790–1226.

Nicephorus, CP. Patriarcha. Antirrhethici tres aduersus Constantinum Copronymum, ex editione card. Ang. Mai. *Patrologiae Graecae*, 1863, vol. C, col. 206–534.

Theodorus, Abucara Carum Episcopus. Opuscula ascetica, ex editione Jacobi Gretseri. *Patrologiae Graecae*, 1865, vol. XCVII, col. 1445–1610.

ТЕМА СМЕРТИ В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ Ф. АРЬЕСА, М. ХАЙДЕГГЕРА И ПРОТОПРЕСВИТЕРА АЛЕКСАНДРА ШМЕМАНА

Аннотация: Данная статья посвящена осмыслению темы смерти в произведениях французского историка Филиппа Арьеса, немецкого философа Мартина Хайдеггера и православного богослова, священнослужителя Православной Церкви в Америке, протопресвитера Александра Шмемана. Автор описывает изменение отношения к смерти в XX веке как со стороны общества, так и со стороны отдельного человека, а также представляет философский и христианский подход к смерти у М. Хайдеггера и протопр. Александра Шмемана. История изменения отношения смерти может расцениваться как своего рода деградация, так как первоначальное отношение к ней выражалось в рассмотрении смерти как обыденного явления жизни, затем появляется абсолютный страх перед смертью, смерть пытаются изгнать из жизни общества. Автор пишет о существовании необходимости возвращения темы смерти в жизнь общества. При этом смерть в христианском сознании является переходным моментом, ведущим человека к осмыслению смерти в свете воскресения Христова и, следовательно, к возвращению человека к Богу.

Ключевые слова: Ф. Арьес; М. Хайдеггер; протопр. Александр Шмеман; история; человек; общество; человечество; жизнь; смерть; бытие; XX в.; замалчивание смерти; христианство.

На протяжении человеческой истории смерть воспринималась не только как прекращение жизнедеятельности организма. Смерть воспринималась как тайна, как нечто мистическое и непостижимое. Отношение к смерти определяло развитие культуры, религии, нравственности. Смерть становилась объектом размышления философов, предметом, имевшим важное значение, в религиозных системах народов. Отношение к ней было разным, но христианское богословие совершенно иначе, нежели другие религиозные и философские системы, относится к смерти. Несмотря на то, что смерть продолжает нести на себе все тот же характер трагедии, Христос принял ее, «...дабы смертью лишить силы имеющего державу смерти, то есть диавола» (Евр 2:14) и Он, по словам апостола Павла, «...воскрес из мертвых, первенец умерших. Ибо, как смерть через человека, так через человека и воскресение мертвых. Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут» (1 Кор 15:20–22). После воскресения Христа смерть не должна восприниматься христианами как величайшая трагедия, однако, история демонстрирует совершенно иное отношение. В XX в., веке великих потрясений и перемен, произошло и существенное изменение отношения человека к смерти. Именно данная тема — отношение человека к смерти, стала предметом интереса французского историка Филиппа Арьеса, которой он и посвятил один из

своих фундаментальных трудов под названием «Человек перед лицом смерти», изданный в 1972 г. и переведенный на русский язык в 1992 г.

Исследование Арьеса охватывает довольно широкий временной диапазон — от Раннего Средневековья до наших дней. Такая широта временных рамок обусловлена самим предметом исследования. Итак, он выделяет пять этапов в изменении отношения к смерти:

1. «Прирученная смерть».
2. «Смерть своя».
3. «Смерть далекая и близкая».
4. «Смерть твоя».
5. «Смерть перевернутая».

Каждый этап означает свое особое отношение к смерти. Так, первый этап не ограничивается определенными временными рамками, но его отправная точка «... восходит к Раннему Средневековью, ко времени смерти Роланда»¹. «Прирученная смерть», как называет ее Арьес, может проявляться даже в наше время, хотя и крайне редко. Ее суть заключается в отсутствии страха. Особенностью данного отношения к смерти и миру мертвых является то, что они, мертвые «...всегда присутствуют среди живых, в определенных местах и в определенные моменты»², что более всего отражено в так называемых народных верованиях. Простое отношение к смерти было нормой для народа. Предзнаменования смерти, которые могли сопровождаться чудесами и откровениями, не вызывали ужаса. Смерть была естественной частью жизни, не нарушавшей ее обыденности. Исключение из этого правила составляла смерть внезапная, которая могла выступать «...абсурдным орудием случая, иногда выступавшего под видом Божьего гнева»³, потому что она, внезапная смерть, лишала человека возможности необходимой подготовки к ней.

Помимо простоты, характерной «прирученной смерти», еще одной ее особенностью является публичность. «Умиравший должен быть в центре, посреди собравшихся людей»⁴, замечает Арьес. Умиравший человек собирает вокруг себя близких ему людей, прощается с каждым, просит прощения, дает наставления на будущее и т.д. Такая модель отношения к смерти, по наблюдения Арьеса, еще встречалась в XX в., особенно среди людей простых, например, крестьян. Таким образом, смерть не становится пугающим явлением для традиционного общества, в нем «...нет отвержения смерти, но есть невозможность слишком много о ней думать, ибо смерть очень близка и в слишком большой мере составляет часть повседневной жизни»⁵. Более того, смерть мыслилась как сон, в который погружаются умирающие люди. Именно поэтому она и называется «прирученной», в отличие от смерти «дикой», какой «...она стала сегодня, тогда как прежде не была таковой»⁶.

¹ Арьес Ф. Человек перед лицом смерти. М.: Прогресс-Академия, 1992. С. 37.

² Там же. С. 39.

³ Там же. С. 42.

⁴ Там же. С. 49.

⁵ Там же. С. 53.

⁶ Там же. С. 59.

Второй этап назван Арьесом «смерть своя». Основой для изменения отношения к смерти на этом этапе становятся представления о Страшном суде. «Люди первых столетий Средневековья ожидали возвращения Христа, не боясь Суда»¹, замечает он. Обращаясь к теме искусства, Арьес пишет, что уже «...в XII в. утвердилась новая иконография, которая накладывала евангельскую концепцию Страшного суда на апокалиптическую концепцию конца времен...», а «в XIII в. идея Страшного суда почти полностью вытеснила идею второго пришествия Христа»². Доминирующее представление о смерти как о сне перестает быть таковым, и теперь идея суда, блаженства праведников и страдания грешников, заменяет его. На суде будут рассмотрены все деяния человека, записанные в определенной книге, призванной свидетельствовать о земной жизни человека. И через данное представление прослеживается еще одно изменение, характерное для этого этапа – индивидуализация. «Поступки каждого человека уже не теряются в бескрайнем пространстве трансцендентального или, говоря иными словами, в коллективной судьбе рода человеческого»³. Вместо общества, «мы», на первый план отныне выходит индивидуальный человек, «я».

Третий этап носит название «смерть далекая и близкая». На этом этапе «мысль о смерти ассоциируется с идеей разрыва, распада человеческого составного целого». Смерть становится «близкой» потому, что свою силу обретают призывы думать о смерти в течение всей жизни, а не только лишь в моменты ее приближения. «В духовных трактатах XVI–XVII вв. больше не говорится (или, по крайней мере, это не стоит уже на первом месте) о том, чтобы подготовить умирающих к смерти, но о том, чтобы научить живых размышлять о ней»⁴. Человеку нет необходимости тщательно готовиться к смерти в момент ее приближения – сама его жизнь должна свидетельствовать о готовности принять ее. При такой готовности внезапная смерть теряет свой прежний страх и ужас. «Дальность» смерти проявляется в отстраненности от смерти: «смерть была... заменена смертностью человека вообще: чувство смерти, некогда сконцентрированное в исторической реальности смертного часа, было отныне разлито во всей массе жизни... сама же жизнь становится теперь полной, густой и протяженной, “без швов”, без перерывов, тогда как смерть, по-прежнему присутствующая в жизни, сохраняет свое место лишь на ее дальнем конце, легко забываемая...»⁵. Еще одна характерная особенность данного этапа – возвращение дикой и необузданной силы сексу и смерти. Исчезает сдержанность по отношению к этим двум явлениям, они становятся пугающими, появляется страх и, как пишет Арьес, «любопытно, что этот безумный страх рождается именно в эпоху, когда что-то меняется в многовековой близости человека и смерти». Начатое раскрепощение нравов, которое отображено в литературе, а особенно представлено маркизом де Садом, приводит к тому, что «...устанавливается связь между смертью и сексом, как раз поэтому

¹ Там же. С. 113.

² Там же. С. 117.

³ Там же. С. 119.

⁴ Там же. С. 260–261.

⁵ Там же. С. 273.

она завораживает, завладевает человеком, как секс»¹. И так, отныне смерть — дикая стихия, которая становится одновременно далекой и близкой, и, в то же время, пугающей, потому что защитным механизмам в виде погребальных ритуалов уже не передается то значение, которое имело место быть в прошлом.

Четвертый этап — «смерть твоя». На данном этапе происходит романтизация смерти. Она воспринимается не как нечто ужасное и даже выходит за рамки обыденного явления. «В руках смерти божественный факел: она не уничтожает, а избавляет от страданий»². На этом этапе смерть окрашена в романтические тона. Это обусловлено настроением эпохи романтизма. «Смерть твоя» названа так потому, что рассматривается не как личная смерть, а смерть любимого человека. Она воспринимается как долгожданная сладость, которая позволит воссоединиться с ушедшими в иной мир любимыми людьми. Она не ужасает, но притягивает такой возможностью.

Наконец пятый этап — «смерть перевернутая». Если раньше, вплоть до начала XX в. «смерть индивида затрагивала целую социальную группу, и она реагировала коллективно, начиная с ближайшей родни и до более широкого круга знакомых и подчиненных», то теперь отношение к ней меняется вновь. «В течение нынешнего столетия сложился совершенно новый тип смерти, особенно в наиболее индустриально и технически развитых и урбанизированных регионах западного мира»³. Смерть буквально изгоняется из жизни общества. О ней стараются не говорить, отныне это неприлично. Смерть не просто пугает — тема смерти замалчивается, происходит ее полная секуляризация, обусловленная гедонистическим образом жизни. Она не вписывается в современный ритм жизни. По большей части смерть человека переносится из дома, в котором умирающий был окружен близкими людьми, где проводились последние обряды, в больничную палату. Не редки случаи, когда человек умирает в полном одиночестве. Смерть становится грязной, противной, неприятной — от нее стараются отказаться. Но это невозможно, и такой взгляд продолжает доминировать в современном обществе. Такое замалчивание даже становится выгодным с точки зрения бизнеса, что находит свое отражение в целых компаниях по оказанию ритуальных услуг. Таким образом, человечество, пройдя через этапы, включающие страх перед смертью, ее индивидуализацию и даже романтизацию, пришел к всеохватывающей лжи — попытке замолчать смерть и изгнать ее из своей жизни. После такого очерка истории отношения к смерти необходимо перейти к ее теме в произведении Мартина Хайдеггера «Бытие и время».

Мартин Хайдеггер, один из крупнейших философов XX в. в своем произведении «Бытие и время», написанном в 1927 г., уделяет смерти особое внимание в свете важности ее осознания для значения понимания бытия. Обращение к данному произведению весьма важно после рассмотрения истории изменения отношения к смерти в истории человечества, показанного Филиппом Арьесом.

¹ Там же. С. 340.

² Там же. С. 343.

³ Там же. С. 454–455.

Итак, Хайдеггер настаивает на необходимости размышлений о смерти в жизни человека. Однако смерть он относит лично к каждому человеку, так как смерть других не может быть пережита в полной мере человеком: «смерть, насколько она “есть”, по существу всегда моя»¹. В силу неизбежности смерти для человека, Хайдеггер определяет один из вариантов бытия как бытие к смерти. Он настаивает на совершенно ином понимании смерти, отличном от ее понимания в биологии, психологии, теологии и т.д. Определение бытия как бытия к смерти, подчеркивает тот факт, что человек становится как бы брошенным в это бытие к смерти. Это данность и человек должен это осознать, осознать, что он умрет. Принципиален тот факт, что человек не может представить смерть, не говоря уже о том, чтобы иметь личный опыт ее переживания — собственную смерть невозможно даже полноценно представить. Однако же, как замечает профессор Владимир Николаевич Катасонов: «думает ли человек о своей смерти или нет, экзистенциально она всегда уже с ним»². Хайдеггер отрицает понимание смерти как умирания либо понимание смерти как события, которое состоится в будущем, что неизбежно рождает ее понимание как ожидание. Он настаивает на необходимости признания положения «я умру» как данности. Признание такого положения позволяет качественно изменить жизнь человека, направить его на подлинное существование, лишенное обременительных моментов, определенных Хайдеггером как «болтовня», отвлекающих человека в его повседневной жизни. «Болтовня» наполняет жизнь человека через массовую культуру, поп-музыку, в целом через все, что увлекает человека от осмысленной жизни. Именно признание неизбежности смерти избавляет человека от этой «болтовни».

Еще одна тема, затрагиваемая Хайдеггером в «Бытии и времени» — смерть в повседневности. В повседневной жизни человека нет места для смерти. Люди не желают говорить о ней, избегают ее: «прячущее уклонение от смерти правит повседневностью так упрямо, что... “ближние” именно “умирающему” часто еще внушают, что он избежит смерти и скорее же снова вернется в успокоенную повседневность»³. Хайдеггер выносит неутешительный вердикт: «люди не дают хода мужеству перед ужасом смерти»⁴. Но как бы человек не пытался бежать от мыслей о смерти, ее опыт, отраженный в смерти других, говорит о том, что «...смерть требует осмысления как наиболее своя, безотносительная, не-обходимая, *верная* возможность»⁵.

Мысли о смерти вызывают у человека ужас, который оставляет его перед самим собой, что дает возможность ощутить ему полноту жизни. Осознавая себя смертным, признавая факт смерти и ее неизбежность, человек освобождается от тисков «болтовни», что необходимо для подлинной жизни, которая как раз и отличается от жизни неподлинной свободой от «болтовни». Таким образом, для Мартина Хайдеггера

¹ Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем. В.В. Бибихина. М.: Академический проект, 2015. С. 240.

² Катасонов В.Н. Философская феноменология, экзистенциализм, христианство. М.: Познание, 2018. С. 123.

³ Хайдеггер М. Бытие и время... С. 253.

⁴ Там же. С. 254.

⁵ Там же. С. 258.

смерть становится чем-то большим, чем обыденным явлением в жизни общества. Признавая неправильность отношения к ней в современном мире, выраженной в попытке бегства от темы смерти, он настаивает на постоянном обращении к ней и необходимости размышлений о собственной смерти, что способно дать человеку возможность полноценной жизни здесь и сейчас. Заканчивая рассмотрение темы смерти у Мартина Хайдеггера, как яркий опыт ее философского осмысления в XX в., необходимо перейти к ее христианскому осмыслению, отраженному в сборнике лекций протопресвитера Александра Шмемана «Литургия смерти и современная культура».

Отец Александр обращает внимание на оскудение христианского отношения к смерти и торжество секулярного взгляда. Он отмечает, что «...для обращения со смертью наше общество создало сложный, но отлично налаженный механизм, неизменную эффективность которого обеспечивает столь же неизменно [безупречная] помощь работников медицины и похоронной индустрии, священнослужителей и ... самой семьи... Это делает смерть настолько легкой, безболезненной и незаметной, насколько возможно»¹. Такая тенденция является доминирующей в современном обществе — желание быстрой и легкой смерти с минимальным погружением в ее тему. Замалчивание темы смерти порождает целую индустрию в виде ритуальных служб, задачей которых является как можно быстрее, качественнее и комфортнее обеспечить проведение всех необходимых ритуалов, связанных с похоронами, чтобы родственники поскорее забыли тот ужас, с которым они столкнулись. Отец Александр продолжает: «...священник (и вообще Церковь) — занимает, похоже, второстепенное и фактически подчиненное положение»². Современный взгляд на смерть вытеснил Церковь. Да, отводится место последним ритуалам, например, отпеванию, но отношение к ним сводится до уровня потребительского. Вытеснение христианских ценностей из жизни общества приводит, по мнению отца Александра, и к появлению страха перед смертью: «лишенная смысла, потерявшая значение события, придающего смысл жизни, смерть в нашей культуре превратилась в невроз, болезнь, требующую лечения... И на этом фоне всепроникающего невроза мы, православные, должны пристально взглядеться и заново открыть истинный смысл смерти и путь к ней, который явлен и дан нам во Христе»³. Отец Александр призывает не к признанию изменения отношения к смерти, это факт, и не к размышлению над ней ради изменения жизни здесь и сейчас. Его призыв возвращения темы смерти в жизнь общества обусловлен необходимостью обращения к Богу. Он настаивает на качественном изменении отношения к смерти в христианской парадигме: «...радикальный перенос религиозного интереса *со смерти на Бога*... Уже не смерть — и даже не посмертное существование — стоит в центре христианской религии, а — Бог»⁴. Изменение состоит в том, что не происходит заикливания внимания на самой смерти. Она должна рассматриваться только лишь в свете воскресения Христа и, таким образом, стать

¹ Шмеман А., *протопр.* Литургия смерти и современная культура. М.: Гранат, 2013. С. 31.

² Там же.

³ Там же. С. 37–38.

⁴ Там же. С. 47.

проводником человека к Богу. Такой, подлинно христианский подход качественно отличается от предыдущего, где сама смерть становится источником изменения. Христианский же взгляд не придает смерти столь всеобъемлющего значения, он настаивает на смерти не как на конечном явлении.

Таким образом, данные размышления об истории смерти и попытки ее осмысления дают возможность сделать определенные выводы.

Первый — история изменения отношения смерти может расцениваться как своего рода деградация. Первоначальное отношение к ней выражалось в рассмотрении смерти как обыденного явления жизни, требующего, конечно, определенной подготовки в виде ритуалов, «приручающих» ее. Далее появляется страх перед внезапной смертью, так как после нее каждого человека ожидает суд, решение которого не обязательно будет в пользу умершего. Отсюда страх и попытки превратить саму жизнь как длительную подготовку к смерти. В силу такого личностного понимания суда после смерти, человек выделяется из общества, происходит его индивидуализация, своего рода замыкание на самом себе. После же этого появляется абсолютный страх перед смертью. Предсмертные ритуалы угасают, смерти приписывается дикая и необузданная стихия, наподобие стихии эротизма, которая захватывает человека полностью, ломая привычный образ жизни в отрицательном смысле. Следующие за ней попытки романтизации смерти также свидетельствуют об оскудении ее понимания. Такое отношение обусловлено желанием скорой встречи с любимыми людьми, что, само по себе, конечно, не несет негативной окраски, однако же, романтизация смерти акцентирует внимание именно на таком понимании — встречи. Желание блаженного сна сменяется привычным в современном обществе ужасом перед смертью. Этот ужас настолько силен, что смерть пытаются изгнать из жизни общества. О ней неприлично говорить, размышления о ней расцениваются только в негативном ключе, смерть становится неудобной.

Второй вывод — все же необходимость возвращения темы смерти в жизнь общества существует. Она должна вернуться в жизнь общества, хотя для этого, безусловно, нужно немалое мужество, как отдельного человека, так и общества в целом. Такое возвращение способно совершить потрясение в жизни человека, сделав ее более осмысленной.

Третий вывод — возвращение темы смерти не должно замыкаться не ней лишь одной. Смерть в христианском сознании не должна рассматриваться изолированно, но должна служить переходным моментом, ведущим человека к осмыслению смерти в свете воскресения Христова и, следовательно, возвращения человека к Богу. В христианском мировоззрении смерть не становится фатальностью, потому что Своим воскресением Христос упразднил ее и отныне смерть рассматривается, пусть и как трудное последнее испытание, но все же, как акт соединения человека с Богом. И ярким свидетельством такого положения могут послужить слова апостола Павла: «ибо для меня жизнь — Христос, и смерть — приобретение» (Флп 1:21).

Список литературы

1. *Арьес Ф.* Человек перед лицом смерти. М.: Прогресс-Академия, 1992. 526 с.
2. *Катасонов В.Н.* Философская феноменология, экзистенциализм, христианство. М.: Познание, 2018. 240 с.
3. *Хайдеггер М.* Бытие и время / Пер. с нем. В.В. Бибихина. М.: Академический проект, 2015. 460 с.
4. *Шмеман А., протопр.* Литургия смерти и современная культура. М.: Гранат, 2013. 176 с.

*Agopov G.V.,
St. Petersburg Theological Academy*

THE THEME OF DEATH IN THE WORKS OF F. ARIESE, M. HEIDEGGER AND PROTOPRESBYTER ALEXANDER SCHMEMANN

Abstract: This article is devoted to the understanding of the theme of death in the works of French historian Philippe Ariès, German philosopher Martin Heidegger and Orthodox theologian, priest of the Orthodox Church in America, protopresbyter Alexander Schmemann. The author describes the change in attitudes towards death in the twentieth century both on the part of society and on the part of an individual, and also presents a philosophical and Christian approach to death by M. Heidegger and protop. Alexander Schmemann. The history of a change in attitude towards death can be regarded as a kind of degradation, since the initial attitude towards it was expressed in the consideration of death as an everyday phenomenon of life, then an absolute fear of death appears, death is tried to be expelled from the life of society. The author writes about the existence of the need to return the theme of death to the life of society. At the same time, death in the Christian consciousness is a transitional moment that leads a person to the understanding of death in the light of the resurrection of Christ and, consequently, to the return of a person to God.

Keywords: Ph. Ariès; M. Heidegger; protop. Alexander Schmemann; history; human; society; humanity; life; death; being; XX century; suppression of death; Christianity.

References

- Ar'ès F. *Chelovek pered litsom smerti* [Man in the face of death]. Moscow, 1992.
- Katasonov V.N. *Filosofskaja fenomenologija, ekzistentsializm, khristianstvo* [Philosophical phenomenology, existentialism, Christianity]. Moscow, 2018.
- Khaidegger M. *Bytie i vremia* [Being and Time]. Moscow, 2015.
- Shmeman A., protopr. *Liturgija smerti i sovremennaia kul'tura* [The death liturgy and modern culture]. Moscow, 2013.

БОГОСЛУЖЕНИЯ ВЕЛИКОЙ ПЯТНИЦЫ В ПРАВОСЛАВНОЙ И КАТОЛИЧЕСКОЙ ЛИТУРГИЧЕСКИХ ТРАДИЦИЯХ

Аннотация: Страстная пятница – это день Страстей Христовых, которые почитаются как православными, так и католиками. Статья посвящена богослужебным особенностям Страстной Пятницы в двух литургических традициях: в Латинском обряде Католической церкви и в Византийском обряде Православной церкви. Сравнение литургических традиций связано с анализом источников, а именно: богослужебных книг и литургических исследований. Особый акцент делается на католической традиции, так как эта тема мало освещена в русских изданиях. Автор описывает особенности молитв в Великую пятницу, которые совершали христиане Иерусалима в IV веке, службу Темной утрени (лат. *Tenebrae*), проследование службы Воспоминания страстей Христовых: Литургию слова, Поклонение Кресту Господню и Причастие, а также службу Крестного пути. Подводя итоги, автор отмечает схожесть отдельных литургических форм и последований, что является результатом опыта неразделенной Церкви, а изучение нескольких традиций позволяет приобрести взгляд на историю развития богослужения в целом.

Ключевые слова: Страстная пятница; Страсти Христовы; Латинский обряд; Католическая церковь; Византийский обряд; Православная Церковь.

Страстная пятница (церковнослав. Великій патокъ, лат. *Feria VI in Parasceve*) – один из самых значимых дней литургического года, связанный с Крестными страданиями Спасителя как в Православной, так и в Католической церквях.

Согласно свидетельству известной паломницы Этерии или Эгерии (IV в.), в Великую пятницу христиане Иерусалима при первом пении петухов собирались в церкви, построенной на Голгофе¹. Там они совершали поклонение Кресту, на котором был распят Спаситель. От 6 до 9 часа читали псалмы, в которых сказано о страданиях Христа. Также читали апостольские послания или места из Деяний, в которых говорится о крестных муках Спасителя. Также было чтение пророчеств о грядущих страданиях Господа и, соответственно, читали Евангелие, где повествуется о Страстях. Этерия указывает, что от 6 до 9 часа совершалось чтение Священного Писания, которое чередовалась особенными молитвами, отражавшими смысл данного дня².

После этого в Мартириуме совершалась молитва перед Крестом, заключавшаяся в пении антифонов, псалмов и молитв, приличных данному дню. Все это продолжалось до вечера, после чего все шли в храм Воскресения Христова, где читалось Евангелие, повествующее о том, как Иосиф просит у Пилата тело Иисуса Христа и

¹ Паломничество по Святым местам конца IV века // Православный палестинский сборник. Вып. 20. СПб. 1889. Т. VII. Вып. 2. С. 156.

² Там же. С. 160.

полагает Его в новый гроб. На этом общее богослужение заканчивалось. Однако, была практика бодрствования и после общей молитвы. Обычно бодрствовали те, кто покрепче и моложе. Ночное бодрствование, заключавшееся в пении песен и антифонов, продолжалось вплоть до утра. Нужно сказать, что паломница Этерия ничего не говорит о совершении Литургии в Великую пятницу. Очевидно, что в этот день не совершалась Евхаристия. Но все-таки традиция собираться для общей молитвы в день страданий Спасителя была уже в IV веке.

Если говорить о периоде неразделенной Церкви, то можно предположить, что богослужения Страстной пятницы на Востоке и Западе не сильно отличались, за исключением местных богослужебных особенностей. Занимаясь в наши дни изучением литургики, можно заметить преемство традиций, а также проследить возникновение отдельных богослужебных элементов.

Если обратиться к отдельным богослужебным традициям, то можно заметить, что смысл и настроения церковного события в каждой литургической семье передается по-разному.

В Римской традиции глубокий смысл Крестных страданий передается богослужебными текстами, а также особыми церемониями, подчеркивающими особую скорбь этого дня. Одной из самых ярких служб последних трех дней Страстной седмицы была Темная утренняя (лат. *Tenebrae*). Несмотря на то, что богослужебная реформа II Ватиканского собора заменила эту службу другими, до сих пор некоторые модификации этой службы совершаются в католических храмах и монастырях во многих странах мира в последние три дня Великого поста. Темной утреней это богослужение стало называться благодаря тому, что внутреннее храмовое пространство постепенно опустошается, создается атмосфера тьмы так, что заключительная часть службы совершается в полной темноте. Мрак, искусственно создаваемый в храме, символизирует тот мрак, который присущ всему миру и «готов поглотить не только творение, но и Самого Творца»¹.

Одной из особенностей утрени является чтение ветхозаветного Плача Иеремии, который представляется одним из самых трагичных и душераздирающих примеров древнееврейской поэзии. В Плаче Иеремии можно услышать скорбь праведника по причине разрушения Иерусалима и его главной святыни – Храма, который являлся местом присутствия Бога.

Главной особенностью Утрени Великого пятка в Православной Церкви является чтение 12 страстных Евангелий, повествующих о последних часах земной жизни Спасителя. Утренняя Страстной пятницы, которая совершается в четверг вечером, имеет свои уникальные особенности, сопровождающие чтение 12 Евангельских чтений.

Перед чтением первого Евангелия во время пения тропаря «Егда славнии ученицы...» и перед последним двенадцатым Евангелием совершается полное каждение всего храма. Перед остальными чтениями совершается малое каждение.

¹ Сахаров П.Д. Пасха Страстей и Воскресения в христианском богослужении Востока и Запада. М.: Изд-во Францисканцев, 2018. С. 57.

Чтение первых пяти страстных евангелий сопровождается пением пятнадцати антифонов. В антифонах Великой Пятницы Церковь обличает предательство Иуды и восхваляет благоразумного разбойника. Особая тема, которую рисуют для нас богослужения Великой пятницы — страдания Богочеловека. В антифонах изображена любовь Божья к роду человеческому.

Следует сказать, что византийское богослужение Страстей Господних по своей сущности построено по тому же принципу, как и богослужения латинского обряда: гимнография представлена в виде молитвенных размышлений над литургическими текстами.

После восьмого Евангелия, повествующего об исповедании благоразумного разбойника, и следующего за ним трипеснеца звучит эксапостиларий: «Разбойника благоразумного...». Ярким выражением богословских идей является тропарь «Искупил ны еси...», который завершает чтение двенадцатого Евангелия¹.

В Католической Церкви в древности в Страстную пятницу и Страстную субботу не совершалось Литургии вовсе. Об этом указывают Галльский миссал и Гелазианский сакраментарий². Последний говорит о том, что в этот день в церквях читались различные молитвы. В настоящее время католики совершают мессу Преждеосвященных Даров в Великую пятницу. В Православной церкви в настоящее время в Великую пятницу не положено служить Литургию. Исключением является праздник Благовещения Пресвятой Богородицы, выпавший в Великую пятницу, — тогда Устав предписывает совершать полную Литургию.

В латинской традиции в Великую Пятницу совершается служба Воспоминания страстей Христовых. Это богослужение включает в себя три части: Литургию слова, Поклонение Кресту Господню и Причастие³. В Католической церкви в этот день также совершается служба Крестного пути.

Римский миссал указывает на то, что служба Страстей Господних по уставу должна совершаться в послеполуночное время, а конкретно — примерно в 15:00. Миссал указывает на совершение этого богослужения в наиболее близкое время ко времени страданий Христа. Но Миссал допускает совершение этого богослужения и в более поздние часы, ориентируясь на пастырские соображения священника. Поэтому в странах, где Великая пятница является выходным днем, эта служба совершается в послеполуночное время, наиболее близкое время голгофских страданий.

Воспоминание страстей Христовых — так называется богослужение Страстей Господних — начинается с того, что священнослужители, облеченные в красные литургические одеяния, подходят к алтарю, который символизирует Господа, простираются перед ним и становятся на колени⁴. В это время народ становится на колени и

¹ Триодь постная. Ч. 2. М.: Изд-во Московской Патриархии, 1992. Л. 448.

² *Heinrich Kellner K.A.* Heortology. A history of the Christian festivals from their origin to the present day. London, 1908. P. 76.

³ *Сахаров П.* Страстная Пятница // Католическая энциклопедия. Т. IV. М.: Изд-во Францисканцев, 2011. С. 1131.

⁴ Римский Миссал Католической Церкви в России. М.: Изд-во Францисканцев, 2011. С. 309.

молятся в тишине. Эта традиция возникла в древности, когда священники простирались ниц перед алтарем¹. Далее Римский миссал указывает, что священники и служители клира в молчании занимали свои места у алтаря и начинали торжественные молитвы. В Гелазианском sacramентарии сказано, что крест возлагался на алтарь и затем священник, обратившись лицом к народу, произносил начальную молитву².

Начинается первая часть – Литургия слова (лат. *Liturgia verbi*). Все садятся и звучит первое чтение из книги пророка Исаии (Ис 52:13–53:12), в котором предсказывается смерть Христа. Это одно из ярких мест Ветхого Завета, где отражено Его величие как Искупителя мира. В Православной традиции это чтение бывает в Великую Пятницу на 6-ом часе и на Вечерне с выносом Плащаницы, которая совершается днем.

После этого следует апостольское чтение – Послание к Евреям (Евр 4:14–16; 5:7–9), в котором еще раз говорится об искупительной жертве Первосвященника. Это же, но не полное, чтение Православная церковь предлагает в Крестопоклонную неделю Великого Поста.

Далее следует евангельское чтение о страстях Господних. Если в Вербное воскресенье каждый год Страсти Христовы представляются согласно повествованию разных синоптиков, то в Страстную Пятницу всегда читаются Страсти по Иоанну (Ин 18:1–19:42)³. Это чтение соответствует 2-му, 4-му и 9-му Страстным Евангелиям на утрени в Православной церкви. После слов, говорящих о смерти Иисуса Христа, все молящиеся становятся на колени, и некоторое время проводят в молитве и тишине.

Отличительной особенностью мессы в Великую пятницу является чтение Страстей по Иоанну. В Средневековье в западных странах сложилась практика чтения Страстей по ролям. Такая практика сохранилась в Католической Церкви до нашего времени. Чтение Страстей Господних по ролям является редким случаем, когда Евангелие во время общего богослужения исполняется людьми, не облеченными священным саном. Обычно такое чтение заключается в участии нескольких человек, один из которых исполняет роль повествователя, а остальные делят между собой роли персонажей евангельского повествования. Реплики священника заключаются исключительно в произнесении слов Спасителя.

Нужно сказать, что сложившаяся в римской традиции практика чтения Страстей не нараспев, а декламационно хорошо передает настроения участников евангельских событий. Для слушающих такая традиция дает возможность воспринять слова народа «возьми, возьми, распни Его!» (Ин 19:15) не как те, которые были сказаны две тысячи лет назад, а как живой приговор.

После чтения Страстей принято говорить проповедь. Миссал указывает на то, что после проповеди священник может призвать верующих к личной молитве в молчании.

¹ *Heinrich Kellner K.A.* Neortology. A history of the Christian festivals from their origin to the present day. London, 1908. P. 75.

² *Ibid.* 77.

³ Римский Миссал Католической Церкви в России. М.: Изд-во Францисканцев, 2011. С. 310.

Литургию слова принято завершать Всеобщей молитвой. Она начинается возгласом диакона, в котором выражено молитвенное намерение. Римский миссал указывает, что после этого «некоторое время все молятся в молчании»¹. Верующие в это время возносят свои личные прошение о том, к чему призывает диакон. После этого священник у алтаря или у предстоятельского места, воздев руки, возносит молитву. Нужно сказать, что миссал предлагает несколько молитвенных тем: о святой церкви; о папе; о всех верующих; о катехуменах; о единстве христиан; об иудеях; о неверующих во Христа; о правителях и о бедствующих. Указывается, что в случае необходимости местный ординарий (т.е. орган местных церковных властей) может разрешить введение особого молитвенного прошения.

Аналогом Литургии слова в Православной церкви являются Великие часы, во время которых после псалмов читается ветхозаветное чтение, апостольское чтение и Евангелие. Богослужение Великих часов и изобразительных совершается вместо Литургии, совершение которой согласно Уставу в этот день не полагается.

После Всеобщей молитвы начинается вторая часть богослужения – Поклонение святому Кресту (лат. *adoratio sanctae Crucis*). Римский миссал представляет две формы совершения этого чина. Обоим вариантам обряда предшествует приготовление Креста. Накануне в четверг Крест завешивается вуалью². В храме создается атмосфера мрака и запустения.

Согласно первой форме этого чина, служители несут Крест, закрытый покровом, к алтарю в предшествии двух свечей. Священник, стоя у алтаря, берет Крест, открывает верхнюю часть покрова и со словами «Вот древо Креста, на котором был распят Спаситель мира» поднимает крест. Народ отвечает: «Придите, поклонимся». После пения все опускаются на колени, и некоторое время молятся в молчании. Священник в этот момент стоит и держит воздетый крест³.

По такому же примеру священник открывает правую часть перекладины Креста. Священник произносит: «Вот древо Креста...». Народ отвечает: «Придите, поклонимся». Верующие также преклоняют колени и молятся в тишине.

После того, как перед алтарем установили Крест, следует его целование и поклонение ему. По древней традиции христиане по очереди подходят и целуют Крест. В это время звучат антифоны «Кресту Твоему...», Укоры или другие песнопения, посвященные Честному Древу.

Вторая форма чина поклонения Кресту менее динамичная. Священник или диакон берет Крест, закрытый покровом, и совершает процессию от храмовых дверей к пресвитерию. Несущий Крест воздевает его поднятием вверх возле дверей, посередине храма и у алтаря с пением: «Вот древо Креста, на котором был распят Спаситель мира». Все верующие отвечают: «Придите, поклонимся». После каждого такого воз-

¹ Там же.

² *Heinrich Kellner K.A.* Heortology. A history of the Christian festivals from their origin to the present day. London, 1908. P. 78.

³ Римский Миссал Католической Церкви в России. М.: Изд-во Францисканцев, 2011. С. 324.

гласа все опускаются на колени и молятся в тишине. Крест устанавливают у алтаря и совершается его целование, как и в описании первой формы.

По примеру поклонения Кресту в Католической традиции православные в Страстную пятницу совершают поклонение Плащанице. На вечерне в Великую пятницу, которая служится в дневное время, совершается вынос Плащаницы из алтаря и поклонение ей. На стиховне во время пения стихиры «Тебе одеюшагося...», которая поется на «Славу и ныне», совершается троекратное каждение престола с лежащей на нем Плащаницы. А во время пения тропарей «Благообразный Иосиф...» и «Мироносицам женам...» священник износит Плащаницу из алтаря на середину храма, где совершается троекратное каждение¹. После этого принято произносить проповедь. После окончания вечерни бывает Малое повечерие с пением канона «О ряспятии Господа и на Плач Пресвятой Богородицы», после которого совершается целование Плащаницы с пением стихиры «Приидите, ублажим Иосифа...». Нужно заметить, что в Типиконе о выносе Плащаницы ничего не сказано, однако эта традиция, пришедшая к нам с Востока, хорошо вошла в богослужение Русской Церкви с XVII века².

После поклонения Кресту в Римском обряде совершается Причащение (лат. *Communicatio*) – третья часть богослужения Страстной пятницы. Причащению народа предшествует приготовление, которое заключается в переносе Святых Даров на алтарь из того места, где они хранились. Процесс переноса Преждеосвященных Даров проходит в молчании. Священник, совершив коленопреклонение, после призыва к молитве вместе с народом читает «Отче наш...». После нескольких молитв священник причащается сам, а потом причащает верующих. В конце богослужения Святые Дары переносятся на боковой алтарь, который символизирует Гроб Господень. По благочестивой традиции этот алтарь украшают подобно тому, в котором был погребен Спаситель.

Кроме службы Страстей Господних в Католической церкви в Страстную пятницу совершается служба Крестного пути (лат. *Via Crucis*), которая появилась в Европе в XV–XVI веках³. Крестный путь представлен в виде 14 изображений, которые рассказывают о страданиях Господа Иисуса Христа. Эти изображения располагаются по периметру храма в форме картин или скульптурных композиций.

Богослужение Крестного пути состоит из 14 стояний (станций) с чтением Страстей Господних, пением и молитвой у всех изображений. Каждое из изображений передает отдельные моменты, а вместе – целостную картину крестного пути Спасителя. Такое богослужение является образным шествием вместе со Христом по пути Его страданий и воспоминанием истории спасения.

Традиция свидетельствует, что, вспоминая Страсти Христовы, первыми Крестный путь совершили Пресвятая Дева с другими женщинами Иерусалима. В IV веке

¹ Триодь постная. Ч. 2. М.: Изд-во Московской Патриархии, 1992. Л. 464.

² Желтов М.С., Ткаченко А.А. Великая пятница // Православная энциклопедия. Т. VII. М., 2004. С. 426.

³ Сахаров П. Крестный путь // Католическая энциклопедия. Т. II. М.: Изд-во Францисканцев, 2005. С. 1367.

появился обычай в Великую пятницу совершать Via Dolorosa – проходить с молитвой по историческим местам Иерусалима, по которому вели на смерть Христа¹.

Богослужение Крестного пути можно сравнить с Православным великопостным богослужением Пассии, которое появилось в среде православных на Западной Украине в XVII–XVIII веках². Сходства этих богослужений объясняются тем, что пассия в православном обиходе появилась не без влияния католических благочестивых практик.

Подводя итоги сравнительного анализа богослужебных традиций Православной и Католической церковей, следует отметить схожесть отдельных литургических форм и последований, что, безусловно, является результатом опыта неразделенной Церкви. Изучение нескольких традиций позволяет приобрести целостный взгляд на историю развития богослужения.

Источники и литература

1. *Желтов М.С., Ткаченко А.А.* Великая пятница // Православная энциклопедия. Т. VII. М., 2004. С. 416–430.
2. Паломничество по Святым местам конца IV века // Православный палестинский сборник. СПб. 1889. Т. VII. Вып. 2. С. 103–172.
3. Римский Миссал Католической Церкви в России. М.: Изд-во Францисканцев, 2011. 1348 с.
4. *Сахаров П.Д.* Крестный путь // Католическая энциклопедия. Т. II. М.: Изд-во Францисканцев, 2005. С. 1367–1370.
5. *Сахаров П.Д.* Страстная Пятница // Католическая энциклопедия. Т. IV. М.: Изд-во Францисканцев, 2011. С. 1131–1132.
6. *Сахаров П.Д.* Пасха Страстей и Воскресения в христианском богослужении Востока и Запада. М.: Изд-во Францисканцев, 2018. 110 с.
7. Триодь постная. Ч. 2. М.: Изд-во Московской Патриархии, 1992. 555 л.
8. *Heinrich Kellner K.A.* Neortology. A history of the Christian festivals from their origin to the present day. London, 1908. 466 p.

*Saprykin A.S.,
St. Petersburg Theological Academy*

DIVINE SERVICES OF GOOD FRIDAY IN THE LITURGICAL TRADITIONS OF THE ORTHODOXY AND THE CATHOLICISM

Abstract: Good Friday is the day of the Passion of Christ which is revered by both Orthodox and Catholics. This article is devoted to the liturgical features of Good Friday in two liturgical traditions: in the Latin rite of the Catholic Church and in the Byzantine rite of the Orthodox Church. The Comparison of liturgical traditions is associated with an analysis

¹ Там же.

² Там же. С. 1370.

of sources, namely: liturgical books and liturgical studies. Special attention in the article is paid to the description of the Catholic tradition, because this topic is poorly covered in Russian editions. The author describes the features of the prayers on Good Friday, which were performed by the Christians of Jerusalem in the IV century, the service of the Dark Matins (Latin *Tenebrae*), the following service of the Remembrance of the Passion of Christ: the Liturgy of the Word, Adoration of the Lord's Cross and Communion, as well as the service of the Way of the Cross. Summing up, the author notes the similarity of individual liturgical forms and sequences, which is the result of the experience of the undivided Church, and the study of several traditions allows one to acquire a look at the history of the development of worship as a whole.

Keywords: Good Friday; Passion of Christ; Latin rite; Catholic Church; Byzantine rite; Orthodox Church.

References

Zhel'tov M.S., Tkachenko A.A. 2004. *Velikaia piatnitsa* [Good Friday]. *Pravoslavnaia entsiklopediia* [Orthodox Encyclopedia]. Moscow, 2004, vol. 7, pp. 416–430.

Palomnichestvo po Sviatym mestam kontsa IV veka [Pilgrimage to the Holy Places of the late 4th century]. *Pravoslavnyi palestinskii sbornik* [Orthodox Palestinian collection]. Saint-Petersburg. 1889, vol. 7, no. 2, pp. 103–172.

Rimskii Missal Katolicheskoi Tserkvi v Rossii [Roman Missal of the Catholic Church in Russia]. Moscow, 2011.

Sakharov P.D. 2005. *Krestnyi put'* [Way of the Cross]. *Katolicheskaia entsiklopediia* [Catholic Encyclopedia]. Moscow, 2005, vol. 2, pp. 1367–1370.

Sakharov P.D. 2011. *Strastnaia Piatnitsa* [Good Friday]. *Katolicheskaia entsiklopediia* [Catholic Encyclopedia]. Moscow, 2011, vol. 4, pp. 1131–1132.

Sakharov P.D. *Paskha Strastei i Voskreseniia v khristianskom bogoslužhenii Vostoka i Zapada* [Easter Passion and Resurrection in Christian worship of the East and West]. Moscow, 2018.

Triod' postnaia [Lenten triode]. M.: Izd-vo Moskovskoi Patriarkhii, 1992, vol. 2.

Heinrich Kellner K.A. *Heortology. A history of the Christian festivals from their origin to the present day*. London, 1908.

СОДЕРЖАНИЕ ПОНЯТИЯ ЭКУМЕНИЗМ И ЕГО ИНТЕРПРЕТАЦИИ

Аннотация: В настоящей статье рассматриваются вопросы генезиса и трансформации экуменического движения. На примере различных христианских деноминаций показывается отношение к экуменизму в различных богословских группах, выявляются точки сотрудничества и противоречий. Автор описывает историю возникновения термина «экуменизм», отношение к экуменизму Католической и Православной Церкви, существующие модели единства. На основе сравнительного анализа различного рода моделей единства автор приходит к следующему выводу: каждая деноминация выдвигает свое определение единства и его непереносимых условий. Кроме того, внутри самих христианских конфессий наблюдается наличие различных точек зрения по вопросу экуменизма. Однако общим для всех является то, что все стороны согласны в стремлении к единению.

Ключевые слова: экуменизм, Православие, Англиканская церковь, Католическая церковь, протестантантизм, определение экуменизма, модели единения.

Греческое слово «οἰκουμένη» первоначально имело несколько значений. Слово «Ойкумена», в Новом Завете понимаемое как обозначение территории Римской империи, встречается в нём 15 раз. Однако греки использовали значение задолго до Римской империи и называли термином весь обитаемый мир. Основу слова составляет корень «икос» — «дом». Автор памятника II века «Мученичество Поликарпа» впервые в истории употребил слово три раза в применении к Церкви: «Церковь Божия, пребывающая в Смирне, Церкви Божией, пребывающей в Филомелии, и всем на всяком месте общинам Святой и Кафолической Церкви: да умножится [у вас] милость, мир и любовь Бога Отца и Господа нашего Иисуса Христа». Здесь слово «кафолическая» (Церковь) употреблено в своем первоначальном значении — «вселенская».

В первые века христианской Церкви кафолической стали называть собственно всю Церковь, противопоставляя понятию то, что состояло из частей. Согласно практике древних христиан, слово «вселенский» обозначало процесс приведения народов к православной вере и добавлялось к названию Константинопольского Патриархата. Также экуменическими (вселенскими) именовались значимые христианские Соборы¹.

В 1900 г. на международной миссионерской конференции в Нью-Йорке термин «экуменический» впервые был применен в новом протестантском понимании в качестве характеристики совокупности всех христиан. В 1910 г. в Эдинбурге на Всемир-

¹ Ливцов В.А. История взаимодействия Русской Православной Церкви с экуменическим движением (конец XIX — начало XXI в.): дисс. ... д. ист. наук. М., 2013. С. 119.

ной миссионерской конференции Д. Мотт предложил это понятие как официальное. В то же время Н. Сёдерблом, один из основоположников экуменистического движения, придал слову «экуменический» новый смысл: выражение духовной позиции, которая свидетельствовала об убежденности в единстве всех христианских церквей и их общей задаче в мире¹.

Предложенным новым понятием экуменизма пользовался немецкий академик А. Зигмунт-Шульце (1885–1969 гг.). Термин «экуменическое движение» впервые применил немецкий протестантский богослов А. Дайссман (1866–1937 гг.) на конференции в Стокгольме в 1925 г. Постепенно именно это понятие определения утвердилось в немецком, французском и английском языках.

В 1927 г. на Всемирной конференции о «Вере и порядке» (Лозанна, Швейцария) впервые был применен термин «экуменизм», как производное от «экуменическое». Конференция в Оксфорде в 1937 г. указала на отличие понятий «экуменический» и «международный», так как последний термин дает определение разделения человечества на народы как естественное, а первое понятие вытекает из факта единства во Христе, поскольку Его Церковь интернациональна².

Во избежание путаницы при переводе (с английского языка термин «*Ecumenical Council*» обозначает «Вселенский Собор») этот термин не употреблялся. При образовании Всемирного совета церквей (*World Council of Churches*), он получил название «экуменический» (на немецком и французском языках), на английском — «всемирный». Экуменическое движение сохранило свое название (*ecumenical movement*). Согласно программному заявлению Центрального Комитета Всемирного совета церквей в 1997 г., термин «экуменический» принял иное содержание — стремление к единству всех христиан с целью общего свидетельства в процессе мировой миссии по проповеди Евангелия, оказание содействия справедливости и миротворчеству³.

Трактовка понятия «экуменизм» в разных религиях различна. Протестантизм с XIX столетия признает так называемую «теорию ветвей», которая утверждает о существовании Церкви в трех ветвях — православии, католичестве и протестантизме. Согласно данной теории, христианские конфессии хоть и разделены внешне, но внутренне едины, как ветви дерева⁴.

Католическая Церковь изначально отрицала экуменизм. Католические теологи стали употреблять это слово с 1930-х годов, оно впервые появилось в книге Ива Конгара «Разделенный христианский мир: католическое исследование проблемы воссоединения»⁵. Но официальная позиция Ватикана по данному вопросу появилась позднее. В 1949 г. термин использовался в Инструкции «*De motione oecumenica*». Второй Ватиканский собор утвердил «Декрет об экуменизме» («*Decretum de oecumenismo*»), согласно которому под экуменистическим движением понимаются «начинания, на-

¹ Там же.

² Там же. С. 120.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ *Divided Christendom: a Catholic Study of the Problem of Reunion*, London: Bles, 1939. 298 p.

правленные на достижение единства христиан в зависимости от различных требований Церкви и условий момента». Кроме того, Католическая Церковь прекратила отрицать в других Церквях «элементов освящения и истины», которые зовут к «всеобщему единству»¹. По мнению католиков, за пределами их общины не существует церковной пустоты, поэтому допускаются экуменические шаги, которые предполагают сохранение частями единой Церкви религиозного своеобразия. Несмотря на то, что Католическая Церковь не вошла в состав Всемирного совета церквей, она сотрудничала с ним — переосмыслила, по их мнению, считавшимися экуменическими факты собственной истории, что, однако, отличалось от классической модели Всемирного совета церквей — достижения единства всех христиан².

Римский Папа Иоанн Павел II в своей энциклике «*Ut unum sint*» от 25 мая 1995 г. указал на конечную цель экуменизма — это восстановление единения среди всех крещёных. Но так как это единство уже пребывает в католичестве в связи с присутствием в нём полноты средств для спасения, ибо лишь только Католическая Церковь «сохранила служение преемника апостола Петра», которого Бог утвердил как «основу единства», то единство наступит лишь после присоединения всех к этим средствам спасения³. Таким образом, католические богословы вкладывают в термин «экуменизм» содержание «движения за взаимное сближение христианских конфессий в богословском диалоге, сотрудничестве в социальной и кариативной областях (область молодёжного служения), совместной молитве и изучении Священного Писания»⁴.

Однако неразрешёнными остаются вопросы канонического и доктринального планов. Это учения о *filioque*, чистилище, непорочном зачатии Богородицы. Однако решающим является идея о папской непогрешимости и его высшей юрисдикции. Представители православного либерального богословия согласны лишь предоставить папе в едином христианстве старшинство в сотрудничестве с другими епископами. С другой стороны, католики подвергают критике церковные разводы у православных, учение святого Григория Паламы о Божественных энергиях, считают размытыми мистические подходы.

Представители православия также стремятся к единству, об этом свидетельствует прошение на литургии «о соединении всех». Участие некоторых Православных Церквей в экуменической деятельности с самого зарождения движения позволило не выглядеть ему только протестантским. Так же, как и католики, православные считают, что Церковь нераздельна, а православие является именно этой единой Церковью. Однако разделения среди христиан есть, и они являются следствием отпадения от истин, предоставляемых православием. В этой связи важным является утверждение Торонтской декларации (1950 г.), согласно которой Всемирный совет церквей

¹ Документы II Ватиканского Собора. М.: Паолине, 1998. С. 69, 86–87, 143–160.

² *Ливцов В.А.* История взаимодействия Русской Православной Церкви с экуменическим движением (конец XIX – начало XXI в.)... С. 121.

³ *Иоанн Павел II, папа.* Энциклика «*Ut Unum Sint*» // Католическая энциклопедия. Т. 5. М.: Изд. францисканцев. Ст. 895–896.

⁴ *Кренцер Ф.* Завтра мы снова будем верить. М.: Дом Марии, 1993. С. 121.

является братством во Христе, но членство в нём не требует «единодушия в вопросе о природе единства и согласия считать друг друга подлинными Церквами»¹.

Представители либерально настроенных православных богословов считают, что экуменическое движение позволило выйти православию из изоляции, дав возможность свидетельствовать о своей истинности. Так как конфессии, близкие к православию теоретически могут принадлежать к мистической Церкви и находиться в единстве с Богом, то православие может «ставить под вопрос общепринятые формулы» Запада и предлагать средний путь, что приведет к взаимному духовному обогащению². Однако неразрешенным остается вопрос доктринального плана относительно протестантской схемы видимого (не мистического) объединения с частичным признанием доктрин. Получается невозможным общение в таинствах, которое является не средством, а следствием единства, но вне этого общения нет братства. Либералы радикального толка допускают так называемое «икономическое общение», т.е. отступление от церковных правил ради спасения людей, когда представители иных христианских конфессий, отсеченные от таинств, могут причащаться у православных. По мнению некоторых православных либералов, общение через таинства послужит доктринальному единству, оно будет ему предшествовать³.

Многие православные богословы видят в экуменизме подрыв православия, а участие в движении считают ересью, которая признаёт все христианские конфессии истинными в равной степени. По их мнению, вне православия нет Церкви, так как от него отделялись раскольники и еретики, но Церковь не может утратить своего единства. Несмотря на то, что благодать действует и на не православных, но они не являются членами Церкви и могут войти в семью Православных Церквей лишь после покаяния, не утратив при этом автономии, обрядовой стороны и т.д.

Богослов А.И. Осипов определил три вида экуменизма: «Существуют три идеи экуменизма. Православный взгляд состоит в том, что любая Церковь, которая исповедует то же, что и мы, признаётся как сестра—Церковь. Мы не претендуем на её подчинение. Протестантский подход таков: богословские различия не существенны — мы уже едины! Надо только объявить об этом. И приступить к единой чаше. Наконец, католическая концепция экуменизма. Она состоит в том, что единство возможно только у ног папы римского»⁴.

Таким образом, определения экуменизма весьма противоречивы и диаметрально противоположны — от осуждения как ереси до признания смысловой определяющей и высшей формой христианского единства. В целях оптимизации темы исследования мною выбрано рабочее определение экуменизма, принятое В.А. Ливцовым: «восстановление единства христианской Церкви не путем унии, экуменической де-

¹ Documents on Christian Unity. Fourth Series. 1948-57. London: Oxford University Press, 1958. P. 215-222.

² *Каллист (Уэр), ep.* Православная церковь. М.: ББИ, 2001. С. 338.

³ *Ливцов В.А.* История взаимодействия Русской Православной Церкви с экуменическим движением (конец XIX — начало XXI в.)... С. 121.

⁴ *Осипов А.И.* О некоторых принципах православного понимания экуменизма // Богословские труды. 1978. Сб. 18. С. 180-187.

тельности — как деятельности, направленной на восстановление этого искомого единства, а экуменического движения, как коллективного взаимодействия христианских конфессий в проведении экуменической деятельности»¹.

При описании экуменического движения в общении между представителями разных религий имеются в виду разные модели единства².

В то же время представителями движения выдвигаются четыре различные модели, дополняющие друг друга. Всемирный совет церквей считает себя «инструментом наблюдения» за расширяющимся общением и призывает православных и католиков стать его полноценными членами во избежание разногласий. Всемирный совет церквей также позиционирует себя временным органом, являющимся инструментом созыва Вселенского Собора с лежащими в основе следующими моделями единства.

Во-первых, наиболее последовательной является модель органического единства (*organic unity*) (1960–1961 гг.), которая была предложена англиканами в XIX в. И разработана в начальный период деятельности движения «Вера и устройство» после Эдинбургской конференции 1910 г. Её суть — всеобщее свидетельство, поклонение и служение: «Конечная цель экуменического движения — искренняя солидарность всех членов церкви — в одной церкви»³.

Описание модели с выделением её черт осуществил Виссерт Хуфт: «во всяком месте верующие и крещёные исповедуют одно Евангелие, совершают единую евхаристию, живут общей жизнью, собираются, и общаются, молятся, распространяют вероучение через свидетельство и служение, при этом признают членство и священство друг друга и действуют совместно, пребывая в единстве с совокупностью христианского братства»⁴.

Названная модель дополнена на ассамблеях Всемирного совета церквей в Нью-Дели и Упсале. В дополнение к формуле «всё во всяком месте» была предложена идея: «единство всех христиан во всех местах»⁵. В качестве примера подобного единения можно назвать Объединённые церкви Канады, Китая, Франции, Южной Индии, США, протестантов Африки. Отличие названных церквей в том, что они являют слияние, в отличие от униатов, которые остались там, где и были, но при этом поменяли принадлежность своим переходом к Риму⁶.

Во-вторых — модель примирённого (законного) многообразия (*reconciled diversity*) (1974–1978 гг.). Она скромнее первой модели. В ней разные христианские конфессии могут существовать в виде общин определённого обряда. Ожидалось, что

¹ Ливцов В.А. История взаимодействия Русской Православной Церкви с экуменическим движением (конец XIX — начало XXI в.)... С. 123.

² Ливцов В.А., Лепилин А.В. Экуменизм как мифологема // Смыслы мифа: Мифология в истории и культуре. Сб. Серия "Мыслители". 2001. Вып. 8. С. 280–282.

³ Хаутенен А. Униатство и модели единства в экуменическом движении // 400 лет Брестской церковной унии. М., 1998. С. 134.

⁴ Evanston to New Delhi. Geneva: WCC, 1961. P. 116.

⁵ Ливцов В.А. История взаимодействия Русской Православной Церкви с экуменическим движением (конец XIX — начало XXI в.)... С. 124.

⁶ Там же.

христиане, при сохранении независимости будут вместе работать, так как в соглашениях церквей отсутствует идея центральной юрисдикции. Модель была усовершенствована на конференции Всемирного совета церквей в Канберре. В третьем разделе решений сказано о многообразии, которое составляет Тело Христа. Однако конференция предостерегала против «неоправданного многообразия», приводящего к невозможности общего исповедания Христа или наносящего ущерб спасению¹. С 1991 г. модель называется моделью законного многообразия. В Правиле по применению принципов и норм экуменизма (1993 г.) и в энциклике *Ut unum sint* (1995 г.) название принял Папа Иоанн Павел II. Старокатолический Утрехтский союз и Боннское соглашение Англиканского сообщества являются старейшим примером реализации модели. В 1973 г. 65 реформатских, лютеранских и объединенных церквей Европы объединились в Лойенбергском соглашении, являющимся лучшим примером реализации модели. В 1992 г. аналогичные соглашения заключили лютеранские церкви Германии и англиканские Англии и Ирландии (Майсен), в 1993 г. – англиканские церкви Англии и скандинавские лютеранские (Порву)².

В-третьих, модель соборного содружества (*conciliar fellowship*) (1973–1976 гг.), сформулированная Всемирным советом церквей на ассамблее в Найроби в 1975 г. в ответ на новые течения в христианстве и на конференции в Бангалоре в 1978 г. движением «Вера и устройство». Согласно модели, единая Церковь представляется соборным содружеством местных церквей, причем каждая из которых едина. «В содружестве каждая Церковь обладает, в общении с другими, полнотой вселенскости, свидетельствует об одной и той апостольской вере и признаёт другие как принадлежащие к одной Церкви». Ядром модели является идея постоянных соборных консультаций, обязательства участия в которых берут Церкви на трех уровнях: местном, национальном и региональном. Модель предлагает воплощение принципа регионального представительства по географическому принципу, аналогичному системе Автокефальных Церквей в рамках юрисдикции одного патриархата. Всемирный совет церквей применяет данную модель как представительский орган национальных церквей. Система конференций национальных епископов в Католической Церкви также использует эту модель. Отличительной особенностью модели является её социальная составляющая – помощь бедным и т.д. Экуменисты полагают, что модель можно широко применять в общении Церквей, находящихся в юрисдикции Рима – как восточного, так и латинского обрядов. Всемирный совет церквей рассматривает модель соборного содружества в качестве подготовки будущего единства посредством контактов христианских сообществ³.

В-четвертых, модель возрастающей койнонии (*growing koinonia*) – возрастающего общения, которая является богословской моделью и частично входит во все вышеназванные. Термин впервые применили во второй половине XX в. После диало-

¹ *Signs of the Spirit. Official Report of the Seventh Assembly.* Geneva: Grand Rapids, 1991. P. 173.

² Ливцов В.А. История взаимодействия Русской Православной Церкви с экуменическим движением (конец XIX – начало XXI в.)... С. 124.

³ Там же.

гов модель в качестве основной была принята в работе 5-й Всемирной конференции «Вера и устройство» в Сантьяго де Компастелла в 1993 г. Документы конференции так определено это понятие: «благодатное содружество во Христе». Отличительная черта койнонии — этическая подоплека. Это своего рода «духовный экуменизм» с целью совместного возрастания к святости, при котором все разделяют боль других. Однако до конца не ясно, предполагается ли в ней использование элементов епископальной модели. Модель возрастающей койнонии подвергается критике как «модель слишком большого замаха»¹.

Кроме перечисленных моделей, протестантские и католические церкви выдвигают и другие модели.

Епископальная модель communion, в особенности её латинская интерпретация, опирающаяся на католическое каноническое право, имеющая в основании устройство Римо-Католической Церкви. Модель предполагает, что единство возможно через признание главенства папы.

В настоящее время древнейшая модель унии считается ошибочной, так как объединение структур, сохраняющих обычаи, часто приводит к разделению. Это подтверждено в Баламандской декларации².

К католическим униям принадлежат: уния крестоносцев *Reductio Graecorum in oboedientiam* («приведение греков к послушанию»), при которой у местных христианских общин и у крестоносцев были общие епископы, Лионская уния 1247 г., Флорентийская уния 1439 г., Брестская уния 1596 г. кроме того, в настоящее время имеется соглашение между Католической Церковью и священниками и епископами, отделившимися от англиканства в знак протеста против рукоположения женщин в священный сан. Таким группам предоставлено право совершать англиканские обряды и обычаи (например — женатое священство)³.

Известны и не католические унии. Англиканство, лютеранство и кальвинизм знали частичные унии, переменное членство, двойную принадлежность и неполную идентификацию. Насильственная уния 1830 г. (Старопрусская), навязанная Фридрихом-Вильгельмом III лютеранской и реформатской церквям, вызвала раскол у старолютеран. В Советском Союзе в годы правления И.В. Сталина под давлением властей объединились баптисты и евангелисты, однако, после падения СССР названное объединение распалось на конфессии. Вызвали разделения и социальные проблемы унии протестантских церквей в Нидерландах (1892 г.) и в Шотландии (1900 г.), не смотря на объединение через голосование в большинство голосов — несогласное меньшинство выставили права на собственность⁴.

Таким образом, исторически сформировавшееся понятие «экуменизм» являлось попыткой «демократического» объединения христианских конфессий, но будучи изначально протестантского происхождения, представителями различных церквей

¹ Там же. С. 125.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Kirchenunionen und Kirchengemeinschaft. Frankfurt: Lembeck, 1971. 72 p.

понимается по-разному. В самом экуменическом движении присутствуют различные модели приведения к единству, которые принимают разные группы церквей. Общим для всех христиан является лишь собственно желание достижения единства.

Источники и литература

1. Документы II Ватиканского Собора. М.: Паолине, 1998. 589 с.
2. *Иоанн Павел II, papa*. Энциклика «*Ut Unum Sint*» // Католическая энциклопедия. Т. 5. М.: Изд. францисканцев. Ст. 895—896.
3. *Каллист (Уэр), ep*. Православная церковь. М.: ББИ, 2001. 376 с.
4. *Кренцер Ф.* Завтра мы снова будем верить. М.: Дом Марии, 1993. 288 с.
5. *Ливцов В.А.* История взаимодействия Русской Православной Церкви с экуменическим движением (конец XIX – начало XXI в.). Дисс. ... д. ист. наук. М., 2013. 569 с.
6. *Ливцов В.А., Лепилин А.В.* Экуменизм как мифологема // Смыслы мифа: Мифология в истории и культуре. Вып. 8. Санкт-Петербург, 2001. С. 280—282.
7. *Осинов А.И.* О некоторых принципах православного понимания экуменизма // Богословские труды. 1978. Сб. 18. С. 180—187.
8. *Хаутепен А.* Униатство и модели единства в экуменическом движении // 400 лет Брестской церковной унии. М., 1998. С. 124—146.
9. Documents on Christian Unity. Fourth Series. 1948—57. London: Oxford University Press, 1958. 271 p.
10. Divided Christendom: a Catholic Study of the Problem of Reunion, London: Bles, 1939. 298 p.
11. Evanston to New Delhi. Geneva: WCC, 1961. 285 p.
12. Kirchenunionen und Kirchengemeinschaft. Frankfurt: Lembeck, 1971. 72 p.
13. Signs of the Spirit. Official Report of the Seventh Assembly. Geneva: Grand Rapids, 1991. 396 p.

*Priest Anthony Tonkovich (Tonkovich A.I.),
Smolensk State University*

CONTENT OF THE CONCEPT OF ECUMENISM AND ITS INTERPRETATION

Abstract: This article examines the issues of the genesis and transformation of the ecumenical movement. By the example of various Christian denominations, the attitude towards ecumenism in various theological groups is shown, points of cooperation and contradictions are revealed. Based on a comparative analysis of various types of models of unity, the author comes to the following conclusion. Each denomination puts forward its own definition of unity and its indispensable conditions. In addition, within the Christian confessions themselves, there are different points of view on the issue of ecumenism. However, what everyone has in common is that all parties agree in their quest for unity.

Keywords: ecumenism, Orthodoxy, Anglican Church, Catholic Church, Protestantism, definition of ecumenism, models of unity.

References

Dokumenty II Vatikanskogo Sobora [Documents of the II Vatican Council]. Moscow, 1998.

Ioann Pavel II, papa. Entsiklika «Ut Unum Sint» [Encyclical "Ut Unum Sint"]. *Katoličeskaia entsiklopediia* [Catholic Encyclopedia]. Moscow, 2013, vol. 5, coll. 895–896.

Kallist (Uer), ep. *Pravoslavnaia tserkov'* [Orthodox Church]. Moscow, 2001.

Krentser F. *Zavtra my snova budem verit'* [Tomorrow we will believe again]. Moscow, 1993.

Livtsov V.A. *Istoriia vzaimodeistviia Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi s ekumenicheskim dvizheniem (konets XIX – nachalo XXI v.)* [The history of the interaction of the Russian Orthodox Church with the ecumenical movement (late XIX – early XXI centuries)]. Moscow, 2013.

Livtsov V.A., Lepilin A.V. 2001. Ekumenizm kak mifologema [Ecumenism as a mythologeme]. *Smysly mifa: Mifologiiia v istorii i kul'ture* [Meanings of myth: Mythology in history and culture]. Sankt-Peterburg, 2001, vol. 8, pp. 280–282.

Osipov A.I. O nekotorykh printsipakh pravoslavnogo ponimaniia ekumenizma [On some principles of the Orthodox understanding of ecumenism]. *Bogoslovskie Trudy – Theological works*, 1978, vol. 18, pp. 180–187.

Khautepe A. 1998. Uniatstvo i modeli edinstva v ekumenicheskom dvizhenii [Unity and models of unity in the ecumenical movement]. *400 let Brestskoi tserkovnoi unii* [400 years of the Brest Church Union]. Moscow, 1998, pp. 124–146.

Documents on Christian Unity. Fourth Series. 1948–57. London: Oxford University Press, 1958. 271 p.

Divided Christendom: a Catholic Study of the Problem of Reunion. London: Bles, 1939. 298 p.

Evanston to New Delhi. Geneva: WCC, 1961. 285 p.

Kirchenunionen und Kirchengemeinschaft. Frankfurt: Lembeck, 1971. 72 p.

Signs of the Spirit. Official Report of the Seventh Assembly. Geneva: Grand Rapids, 1991. 396 p.

ИСТОРИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

*Теологический вестник
Смоленской Православной Духовной
Семинарии. 2020. С. 51–64*

*УДК 2-46
Пахомова Людмила Анатольевна,
Смоленский Государственный
Университет*

СТАНОВЛЕНИЕ И РАЗВИТИЕ ОБЩИН СЕСТЕР МИЛОСЕРДИЯ В РОССИИ В КОНЦЕ XIX — В НАЧАЛЕ XX ВЕКА

Аннотация: В данной статье представлен анализ становления и развития общин сестер милосердия в России в конце XIX — начале XX века. Подробно рассказывается о делах милосердия первых общин сестёр милосердия, даётся анализ московских общин сестер милосердия и их деятельности во время военных действий и восстаний. В статье рассказывается о предшественницах сестер милосердия, деятельности сердобольных вдов, которые занимались делами милосердия и сострадания, безвозмездно оказывали медицинские услуги больным людям. В России образуются первые общественные организации женщин — общины сестёр милосердия. Под знаменем Международного Общества Красного Креста (МОКК) в России общины сестер милосердия создаются во многих городах. Автор описывает особенности Устава, деятельности Попечительского совета данных общин, их основных инициаторов—попечительниц и отмечает разносторонность деятельности сестёр милосердия. Они были ассистентами на операциях, выносили раненых с поля боя, оказывали экстренную помощь раненым и нуждающимся в медицинской помощи воинам на фронтах первой мировой войны, русско-японской, балканской и греко-турецкой войн, а также Ихэтуаньского восстания в Китае.

Ключевые слова: милосердие; общины сестер милосердия; сердобольные вдовы; общественное женское движение; женский труд; благотворительность Русской Православной Церкви; Международное Общество Красного Креста; Российское Общество Красного Креста; профессия медицинская сестра.

Героическое прошлое русского народа на протяжении нескольких веков и передовой опыт служения ближним своим людям в области благотворительности и милосердия достаточно обширен. Мы знаем немало примеров такого милосердного служения в истории нашей страны. Наши прабабушки и прадедушки преподали нам великолепный урок служения людям: подчас они тратили немало сил и энергии для служения

больному, немощному человеку; расходовали свои денежные средства; в некоторых случаях такого служения шли на отчаянные шаги, рисковали собственной жизнью. Таким ярким примером является служение сестер милосердия. Во все века служение сестер милосердия вызывало в народе восхищение и уважение.

Сестра милосердия добровольно шла на помощь людям, несла своё христианское служение перед Господом Богом, являлась истинной православной христианкой, оказывала духовную, физическую, медицинскую поддержку больному человеку, служила искренне и добровольно, тем самым спасалась и спасала немощного, больного человека, несла добросовестное церковное послушание.

Возникновение первых общины сестёр милосердия связано с деятельностью великой княгини Мария Фёдоровны. Таким образом начался новый период в истории русского благотворения и милосердия. Благотворительность – неотъемлемая часть жизни всех членов Императорского Дома.

Ранее делами милосердия и сострадания к больным людям в России активно занимались сердобольные вдовы. С начала XIX века, с 1814 года сердобольные вдовы служили в инфекционных лазаретах и частных больничных домах. Их деятельность заключалась в уходе за больными людьми и находилась под попечительством императрицы Марии Фёдоровны, которая была инициатором их создания.

По Уставу сердобольных вдов, «общее число призываемых в Московском вдовьем доме не должно было превышать шестьсот человек, из них шестьдесят принадлежало к разряду сердобольных вдов»¹. Автор выделяет момент первой ориентации русских женщин на оказание услуг больным людям в России, так появляется в русском обществе востребованный женский труд.

Членами Императорского Дома были учреждены Сестричества и определено основное направление их служения в России. Возникают общины сестёр милосердия. Это были первые общественные организации женщин, меняется отношение к ним в обществе, происходит организованный и плавный переход от труда сердобольных вдов к делам милосердия и сострадания больным людям общин сестер милосердия. К началу XX века в нашей стране таких общин уже более ста тридцати.

В основу фундамента их деятельности закладываются благотворительность и безвозмездное оказание медицинских услуг больным людям, проявляется русский сострадательный характер души сестер милосердия. Их деятельность имеет гуманистические корни, так выражается мирская и церковная забота о нуждающихся в помощи больных людях.

Возникновение общин сестер милосердия по всей России «стало новым этапом развития отечественной медицины, что выразилось не только в появлении новой медицинской профессии, но и в кардинальном изменении отношения к раненым»².

В России впервые община сестер милосердия была образована в городе на Неве «в 1844 году в Петербурге великой княгиней Александрой Николаевной и принцес-

¹ Жерихина Е.И. Сердобольные вдовы // Энциклопедический словарь Санкт-Петербурга. Т. 11. С. 679.

² Постернак А.В. Очерки по истории общин сестер милосердия. М.: ПСТГУ, 2001. С. 7.

сой Ольденбургской Терезией. Затем подобные общины стали возникать во многих городах, и к концу XIX века их было более ста»¹. Общины сестер милосердия создаются по частной инициативе попечительниц благородного сословия и в основном «уже не на религиозном чувстве или патриотическом порыве, а на принципах гуманности, которые во второй половине XIX века распространяются и признаются уже повсеместно»².

1863 год считается годом организации Международного Общества Красного креста (МОКК). Под его эгидой возникают благотворительные общественные организации, в том числе и женские — общины сестер милосердия. Фундаментально заложен принцип деятельности организации, который ориентирован на оказание безвозмездной помощи раненым воинам и больным людям на высоком профессиональном медицинском уровне.

Инициаторы-попечительницы общин сестер милосердия организывают свою работу «на западные образцы — католические общины Винсента де Поля и лютеранские общины диаконис»³. Общины возникают «исключительно по частной инициативе, в их работе используется опыт института сердобольных вдов и женских монастырей»⁴.

По инициативе и на денежные средства попечительницы — Великой княгини Александры Николаевны образована Свято-Троицкая община сестер милосердия, которая была первой в нашей стране. Она была организована в марте 1844 года в Петербурге. Тогда же княгиня М.Ф. Барятинская, петербургская попечительница, создаёт в Литейной части города общину сестер милосердия. Затем по всей России стали образовываться женские общественные организации — общины сестер милосердия.

Так, в Одессе в 1850 году создается женская общественная организация — богадельня сердобольных сестер. Здесь осуществляется медицинская помощь больным женщинам и происходит обучение учениц правильному оказанию безвозмездных медицинских услуг.

В Петербурге в 1859 году инициатором-попечительницей Великой княгиней Александрой Петровной организована Покровская община сестер милосердия. Род её деятельности отличается от предыдущих общин сестер милосердия: кроме заботы о больных людях они берут на себя подготовку и обучение сестер милосердия опыту работы с больными людьми и бесприютными детьми.

В Псковской губернии общину сельских сестер милосердия в 1861 году организовала инициатор-попечительница княгиня М.М. Дондукова-Корсакова.

Смоленская община сестер милосердия начала существовать примерно с 1894—1895 года, так как Отчет общины пишется в 1903 году в девятый раз, а в 1904 году в

¹ Козловцева Е.Н. Московские общины сестёр милосердия в XIX—начале XX века. М.: ПСТГУ, 2010. С. 30.

² *Постернак А.В.* Очерки по истории общин сестер милосердия... С. 9.

³ *Карпычева Л.А.* Общины сестер милосердия и Православная Церковь // Благотворительность в России: Исторические и социально-экономические исследования. 2005. № 1. С. 121.

⁴ Там же. С. 123.

десятый. Деятельностью общины с самого начала руководит её попечительница, меценатка Ольга Александровна Вонлярярская (Лярская), яркая представительница талантливого и трудолюбивого дворянского рода. С 1894 года на протяжении многих лет она являлась членом Смоленской местной Управы РОКК. В Обществе работала лечебница для раненых воинов, а позже и аптека. Её помощницей на посту попечительницы общины была Мария Александровна Ромейко-Гурко. Наиболее заметной их деятельность стала в период русско-японской войны 1904 года.

В Москве инициатор-попечительница княгиня А.В. Голицына создала в 1863 году общину сестер милосердия, приют для иногородних монахинь и больницу.

1863 год считается в России годом возникновения новой женской профессии – профессии медицинской сестры. Военный министр российского государства Д.А. Милютин издаёт Указ о предварительной договоренности с общиной сестер милосердия и об оказании постоянного качественного ухода за ранеными и больными воинами в лазаретах и больницах.

В 1863 году создаётся Общество попечения о раненых и больных воинах, которое в дальнейшем, в 1879 году будет называться Российское Общество Красного Креста (РОКК), а в 1867 году наша страна присоединилась к конвенциям Международного Общества Красного Креста (МОКК).

В 1866 году инициатор-попечительница княгиня Н.Б. Шаховская организует общину сестер милосердия под покровом иконы Божьей Матери «Утоли мои печали». Впоследствии община стала самой крупной в России.

В Петербурге в начале Крымской войны инициатором-попечительницей Великой княгиней Еленой Павловной создается Крестовоздвиженская община сестер милосердия. Она является первым женским медицинским отрядом сестер милосердия, которые помогали на войне раненым воинам и выносили их с поля боя, оказывали первую медицинскую помощь больным военным. Благодаря этой общине в России в 1867 году организовывается Российское Общество Красного Креста.

Во второй половине девятнадцатого столетия сестры милосердия активно трудились непосредственно на месте военных действий. Они оказывали помощь раненым, самоотверженно трудились в госпиталях и на перевязочных пунктах. Оказание безвозмездной помощи раненым и больным воинам становится в нашей стране первостепенной задачей и имеет регулярный характер. Российское общество Красного Креста организовано проводило сборы денежных средств и теплой одежды, тем самым привлекало в свои ряды все больше людей разных сословий русской общественности.

Гуманистические идеи распространяются по всей России. Государство и народ все больше внимания уделяет делам милосердия и благотворительной деятельности. Император Александра II осуществляет Великие реформы, которые способствовали добрым делам по всей стране, тысячи людей стремились принять участие в сотворении новой жизни¹. Женская трудовая деятельность в общинах сестер милосердия

¹ Пономарёва В.В. Мир русской женщины: воспитание, образование, судьба. XVIII–начало XX в. М.: «Искусство», 2008. С. 211.

считается очень востребованной и приносящей пользу всему русскому обществу. Ведь русской женщине присуще замечательные качества характера, а сестре милосердия «необходимы женские качества: мягкость, сострадательность, терпимость, хозяйственность и честность»¹.

Женский труд становится в России востребованным, сами женщины все чаще проявляют общественную активность, становятся социальными лидерами. В нашей стране с середины XIX века поднимается «женский вопрос», говорится о необходимости просвещать и обучать женщин: «женщина должна получить образование, приобрести профессию и желательно саму себя материально обеспечить»².

Одним из главных направлений деятельности Российского Общества Красного Креста становится создание общин сестёр милосердия по всей стране. По окончании Русско-турецкой войны, с 1877 по 1878 год образуются общины сестер милосердия не только при храмах, но и как самостоятельные женские общественные организации, по инициативе частных лиц, которые в дальнейшей их деятельности становятся их попечителями. Для служения в общинах сестер милосердия женщины тщательно отбирались: они должны были быть физически выносливыми и обладать твердыми нравственными качествами.

Затем общины должны были подготовить высококвалифицированных сестер милосердия и обучить женщин милосердному служению больным людям, а в некоторых общинах и воспитанию подрастающего поколения — детей-сирот. В «число сестёр милосердия принимались девушки всех христианских исповеданий, но предпочтение получили православные девушки, только они могли стать сёстрами общин»³.

Наша страна с 1863 года присоединилась к конвенции Международного Общества Красного Креста — это способствовало большему развитию сети общин сестер милосердия. Русские женщины становятся социально активными в обществе и получают специальное образование. Постепенно служение сестёр милосердия получает одобрение в глазах общественности и высоко ценится Императором Николаем II и императрицей Марией Фёдоровной.

Каждая община сестер милосердия имела свой Устав, Попечительский совет, куда входили богатые и знатные родовитые дворяне. Община окормлялась священниками Русской Православной Церкви, проходил в ней и педагогический процесс: ученицы, которые хотели стать сестрами милосердия, проходили обучение при общине по разным медицинским предметам и по русской грамматике.

По рангам сначала в общину принимались «ученицы», которые проходили обучение профессии сестры милосердия и проходили практику в лечебнице и военных лазаретах, трудились совершенно бесплатно. Затем, при условии положительного отношения к учёбе и старания на практических занятиях с больными, ученица переходила в ранг «испытуемая». У «испытуемой» было гораздо больше ответственно-

¹ Минцлов С.Р. Каталог книг Публичной Библиотеки Новгородского Губернского Статистического Комитета: 1. Отдел исторический. М.: Книга по требованию, 2012. С. 6.

² Пономарёва В.В. Мир русской женщины: воспитание, образование, судьба... С. 208.

³ Козловцева Е.Н. Московские общины сестёр милосердия в XIX—начале XX века... С. 30–31.

сти в лечебнице или аптеке, работала она почти как сестра милосердия, но плату за работу получала значительно меньше, иногда несла своё милосердное служение за пропитание и одежду. Затем «испытуемая», имея хорошую характеристику от начальства, переходила в ранг «сестры милосердия», которая работала за жалование и была на полном обеспечении проживания в общежитии и питания от общины сестер милосердия.

Обратимся к истории Московских общин сестер милосердия. Общины сестер милосердия в организации своей работы имели как сходные черты, так и отличия. Они были созданы по инициативе разных лиц и обществ, поэтому подчинялись различным структурам.

К середине XX века в Москве было открыто шесть общин сестер милосердия. В 1848 году при Дамском Попечительстве о бедных была сформирована первая Никольская община сестер милосердия. Её организовал доктор Ф.П. Гааз и учредила княгиня Софья Степановна Щербатова, супруга московского генерал-губернатора. В то время в Москве бушевала холерная эпидемия. «В 1855–1856 гг., во время Крымской войны, сестры Никольской общины вместе с сердобольными вдовами и сестрами петербургской Крестовоздвиженской общины оказывали помощь раненым в госпиталях Крыма»¹.

В 1872 году создается при московской епархии Владычне-Покровская община сестер милосердия. Инициатором открытия её, а затем попечительницей на протяжении нескольких лет была игуменья Митрофания (Розен). Община состояла из особо выносливых и квалифицированных сестер милосердия и подчинялась лично московскому митрополиту.

В 1865 году учреждается община сестер милосердия «Утоли моя печали» – Никольская община. Сестры милосердия помогали раненым и больным воинам во время боевых действий на фронтах сербо-турецкой, русско-турецкой, балканской и первой мировой войн. Никольскую общину возглавляла попечительница княгиня Наталия Борисовна Шаховская.

В 1894 году создается Иверская община сестер милосердия при Комитете Московского Дамского Российского Общества Красного Креста. Попечительницей в ней выступала Великая княгиня Елизавета Федоровна. Сестры милосердия были высококвалифицированными и оказывали экстренную помощь раненым и нуждающимся в медицинской помощи воинам на фронтах первой мировой войны, русско-японской, балканской и греко-турецкой войн, а также Ихэтуаньского восстания в Китае.

В 1888 году создается убежище для сестёр милосердия Красного Креста при Александрийской общине сестер милосердия, попечителями которой выступают супруги Вишневецкие. В 1896 году происходит расширение полномочий общины сестер милосердия и при ней начинает работать стационарная дневная больница имени Великой княгини Ольги Николаевны.

¹ Козловцева Е.Н. Московские общины сестёр милосердия в XIX–начале XX века... С. 63–64.

В 1877 году при Российском Обществе Красного Креста создается комитет «Христианская помощь» в городе Москве. Он начинает координировать работу приюта для солдат, которые во время Русско-турецкой войны стали калеками. В 1880 году при Александрийской общине сестер милосердия создают «Александровский приют для неизлечимо больных и калек, в 1883 году – лечебницу имени князя В.А. Долгорукова»¹. На тот момент возглавила общину сама настоятельница и её старшая сестра Е.Ф. Кудрявцева, получившая в Иверской общине сестер милосердия опыт работы. Члены Александрийской общины сестёр милосердия активно работали на театре боевых действий первой мировой и русско-японской войн.

С началом нового XX века, образуются две общины сестер милосердия: Павловская – в 1901 году и в 1909 году Марфо-Мариинская обители в городе Москва. Павловскую общину сестер милосердия благословил к созданию святой праведный Иоанн Кронштадтский, который пожертвовал на ее развитие денежные средства. Она была создана для поддержки бедных людей Москвы и стала самостоятельным звеном в работе общин сестер милосердия, которая занималась делами милосердия и благотворительностью.

Инициатором-попечительницей Марфо-Мариинской обители сестер милосердия стала Великая княгиня Елизавета Федоровна. Она организовала её «с целью восстановить древнюю форму женского служения в Церкви – служения диаконов»². Она образовала систему помощи немощным людям по образцу, который использовали в работе опыт западных благотворительных орденов, но члены общины все были православными, воцерковлёнными людьми. Самой главной целью деятельности общины сестер милосердия Великая княгиня Елизавета Федоровна считала «христианское духовно-нравственное просвещение нуждающихся людей из самых низших слоев общества»³.

В обители милосердия действовали Уставы для сестер милосердия и для самой общины. Был пошагово разработан план (чин) посвящения новоиспеченной сестры обители в сестру милосердия. Обязательными условиями нахождения в обители было наличие послушания и воцерковления сестер милосердия. Была выстроена иерархия между сестрами милосердия по чину от младшей до старшей сестры обители, отмечался строгий и высокоорганизованный уровень управления в общине. Послушания сестер милосердия назначались и выполнялись непосредственно от опыта работы сестры милосердия в обители. Во главе общины стоял священник, который окормлял и пас своих овец во Христе, являлся добрым пастырем и чутким духовником. В обители был почти монастырский уклад жизни. Послушания сестры милосердия выполняли тщательно и старательно. Проходило и обучение в обители. Несколько раз в неделю (до трёх) проводились лекционные занятия по медицинским наукам, затем были практические занятия в лазарете при обители. Обязательно три раза в неделю священник читал лекции по Закону Божьему.

¹ Там же. С. 35.

² Постернак А.В. Очерки по истории общин сестер милосердия... С. 216.

³ Гордеева В. Марфо-Мариинская обитель милосердия. М.: б. и., 2011. С. 219.

Сестры милосердия проводили катехизаторские беседы с тяжелобольными людьми и заведомо неизлечимыми, умирающими от тяжких болезней, готовили их к переходу в жизнь вечную и спасению во Христе. Проводя катехизаторские беседы, сестры милосердия, в своем роде, были первопроходцами в этой области. Сестры обители ходили по домам к бедным и нищим людям, помогали им переносить тяготы болезни, оказывали экстренную помощь по адресам их проживания.

В городе Москве «последней организованной общиной стала воссозданная в 1914 году Никольская община, названная в честь своих первых создателей — доктора Ф.П. Гааза и княгини С.С. Щербаковой»¹. Сестры милосердия несли тяжелый крест христианского служения, работали с больными и бедными людьми. Они смиренно подчинялись руководству общины и четко выполняли свои послушания.

Для того чтобы попасть в обитель милосердия, необходимо было пройти экзамен. Сестры должны были быть физически крепкими, нравственными, православными и воцерковленными. В общине всегда был тщательный отбор и высокая подготовка кадров для больниц и лечебниц сестер милосердия.

Создание московских общин сестёр милосердия способствовало значительному росту числа общин в России. Особое место среди общин занимает Марфо-Мариинская обитель, сёстры милосердия которой первыми начали работу по катехизации населения. Повышается профессиональный медицинский уровень сестры милосердия по уходу за больными и ранеными. Служение сестры милосердия занимает определенное положение в структуре здравоохранения с четко обозначенными функциями и становится высокопрофессиональным. В армии и на флоте, в военное и мирное время широко применялся женский труд, он прочно вошел во все лечебные учреждения.

Возглавляли московские общины сестер милосердия высокопоставленные дамы, например, Елизавета Фёдоровна Романова, великая княгиня царствующего Дома Романовых, сестра российской императрицы, супруги царя Николая II Александры Фёдоровны. Общественную организацию сердобольных вдов возглавляла императрица Мария Фёдоровна Романова.

Сёстры милосердия служили там, где проходили военные действия, и активно ухаживали за ранеными и больными военными во время Крымской и до первой мировой войны. С 1853 до 1856 года во время Крымской войны сестры милосердия первый раз оказались на войне. «Воззвание к россиянкам» опубликовали на своих страницах «Московские ведомости» в апреле 1854 года. В нем выражалась идея «необходимости помощи раненым непосредственно на театре военных действий в качестве сестер милосердия»².

Великая княгиня Елена Павловна организовала общину сестер милосердия — Крестовоздвиженскую, собрала «отряды любящих женщин, желавших послужить Господу Иисусу Христу в лице Его «меньшого брата»³. К сожалению, не всегда ру-

¹ Козловцева Е.Н. Московские общины сестёр милосердия в XIX—начале XX века... С. 36.

² Там же. С. 154.

³ Махаев С., свящ. Подвижницы милосердия. М.: ПСТБИ, 2013. С. 14.

ководство лазаретов и больниц хотело видеть в их стенах сестер милосердия, потому что сестры были принципиальными и честными, могли увидеть недостатки, а порой и воровство административных чиновников. «Само служение женщины у постели больного не имело ещё того ореола, каким оно стало заслуженно пользоваться после, и казалось дамам света даже грязным и «шокирующим» их занятием»¹. «Сёстрам милосердия, работающим в военных госпиталях Крыма, пришлось наводить порядок в обеспечении раненых, порой доходя до открытых столкновений с госпитальной администрацией»².

Сострадательное любящее женское сердце сестер милосердия сопереживало русским солдатам, которые по месяцу в невымытой одежде лежали неподвижно, были голодными и мучились от жажды несколько дней, при этом страдая от неперевязанных ран. Сёстры милосердия обращали внимание на раненых и больных во время переезда с поля сражения в госпитали, из госпиталей на родину. «Сёстры начали сопровождать транспорт, перевязывая на остановках раненых, давали лекарства, заботились о пище и ночлеге»³.

Деятельность сестёр милосердия была разносторонней. Они были ассистентами у хирургов на операциях. Им приходилось не только выполнять медицинские задачи, но и следить за подачей больным таблеток и микстур, готовить еду себе и солдатам, стирать и сушить бинты и белье, курировать переезд больных из одного лазарета в другой. Своей физической выносливостью сестры милосердия удивляли окружающих людей. Так, «каждая палата, каждое отделение получило хозяйку, которая старалась, чтобы больные были покойны и довольны, чтобы прислуга была исправна и старательна, а палата достаточно снабжена всем необходимым»⁴.

Сестры милосердия морально поддерживали и подбадривали больных, помогали им переносить тяжелые заболевания, облегчали им страдания от невыносимой боли.

Работа сестер милосердия при оказании экстренной помощи больным воинам была полезна и востребована обществом – это был первый положительный опыт их деятельности вблизи театра боевых действий.

Во время Сербо-турецкой война 1876 года сёстры милосердия несли своё послушание там, где не могли находиться военные формирования. Славянское благотворительное общество и Российское Общество Красного Креста «снарядило и направило в Сербию для оказания помощи раненым санитарные отряды, в которые входили и 118 сестёр милосердия»⁵.

Княгиня Н.Б. Шаховская возглавила первый отряд общины «Утоли моя печали» сестер милосердия в составе тридцати девяти человек. За две недели в городе Парачин скопилось огромное количество раненых солдат, которые прибывали каждые сутки на более чем 500 человек. Они лежали под открытым небом на улице и ждали

¹ Там же. С. 13.

² *Пирогов Н.И.* Севастопольские письма и воспоминания. М.: Военная литература, 2018. С. 60.

³ *Махаев С., свящ.* Подвижницы милосердия... С. 19.

⁴ *Козловцева Е.Н.* Московские общины сестёр милосердия в XIX–начале XX века... С. 157.

⁵ *Золотарёв В.А.* Военная история России. М.: Кучково поле, 2018. С. 393.

помощи от сестер милосердия. Там «не осталось места в доме, раненых стали класть в саду, а затем и прямо на улице, где некоторые из них провели 3 — 4 дня. Изуродованные люди лежали практически друг на друге в лужах крови и при этом, к изумлению русских врачей, даже не стонали»¹. Сестры сбивались с ног от усталости, старались каждому перевязать раны и сказать теплые, добрые слова утешения. Они пытались каждому уделить максимум внимания, накормить горячей едой и напоить теплым чаем. У сестёр было очень много дел и по лазарету, они спали не более трех часов в сутки поочередно.

Во время Русско-турецкой войны Российское Общество Красного Креста организовало отряд из опытных сестер милосердия для помощи в эвакуации раненых воинов с поля боя в безопасные районы страны. «Красный Крест должен был устроить на всей территории Российской империи лазареты на 16 тысяч кроватей, снарядить 10 санитарных поездов, обеспечить походные лазареты в районах боевых действий сестрами и братьями милосердия, лекарствами и материалами для перевязок»².

Сёстры милосердия служили более девятнадцати часов в сутки, спали урывками, но они мужественно держались и не падали духом. Многие сестры милосердия общины «Утоли моя печали» после войны остались служить в лазаретах Болгарии и Румынии. К большому сожалению, раненых доставляли в лазарет только через несколько дней (четыре, пять) после ранения с серьёзными проблемами: потерей крови, её заражением, раны гнили, возникала гангрена.

В период Ихэтуаньского восстания (1898—1901) Российское Общество Красного Креста 13 июня 1900 года командировало для оказания экстренной помощи раненым и больным воинам сестер милосердия Иверской общины. Направили «старшую сестру Анну Куликову с пятью сестрами милосердия в Забайкалье, где собирались части русской армии союзнического экспедиционного корпуса»³.

В Хабаровске госпитали были переполнены ранеными и больными воинами, которые лежали в грязи, одежда их была в лоскутах, пропитана потом и запекшейся кровью. Хозяйственные и опытные сестры милосердия правильно организовали работу: умыли, переодели в новую теплую одежду больных, обработали кровоточащие раны. В лечебницу, где трудились сестры милосердия из Иверской общины, в холодный период времени года начали поступать тяжело болящие солдаты близлежащих больниц и военных госпиталей. Все сестры милосердия за усердное служение были удостоены высочайших наград.

Во время русско-японской войны 1904—1905 гг. задачи, стоящие перед РОКК, заключались в организации опытных сестер милосердия для работы в лазаретах и госпиталях. В места боевых действий Иверская община командировала несколько отрядов сестер милосердия. Долго находиться в лазарете больным воинам было

¹ Киняпина Н.С. Балканы и проливы во внешней политике России в конце XIX века. М.: Высшая школа, 2014. С. 182.

² Минцлов С.Р. Каталог книг Публичной Библиотеки Новгородского Губернского Статистического Комитета... С. 3.

³ Ихэтуаньское восстание 1898—1901 // Военная энциклопедия. 1977. Т. 3. С. 423—424.

нельзя, и как только они шли на поправку, их перевозили в другую больницу, а в лазарет принимали новых тяжелораненых бойцов. У сестер было очень много работы, они уставали духовно и физически. На тысячу раненых приходилось часто всего две – три сестры. На один вагон военного поезда-госпиталя, который был до отказа набит ранеными, приходилось по одной сестре милосердия, которая не могла выйти из вагона, так как поезд быстро ехал, а остановки делал редко и небольшие по времени, такие, что сестра милосердия имела время только для перехода из одного вагона в другой. Шли бесконечные споры и среди администрации поезда-госпиталя, доктора спорили с хозяйственными служащими.

На первую Балканскую войну, начавшуюся в 1912 году, из Москвы были отправлены пять медицинских отрядов сестер милосердия. Старшей сестрой отрядов назначили Екатерину Ситникову. Сёстры милосердия перевозили тяжелораненых, нуждавшихся в экстренной помощи и тщательном уходе воинов, всем им оказывалась неотложная помощь круглосуточно. Так, «дамы белградского общества работали в качестве сестер милосердия в Иверском госпитале. Они владели русским и сербским языками, что было очень полезным: они оказывали постоянному персоналу посильную помощь, выполняя различные поручения. Сёстры милосердия сопровождали больных и раненых в санитарном поезде до Белграда»¹.

Затем, в течение Первой мировой войны, с 1914 до 1918 год, по согласованию с Российским Обществом Красного Креста опытная сестра милосердия В. Тарасевич была включена в состав делегации, которая совершила командировку в немецкое государство для выяснения условий содержания раненных и больных воинов русской армии. Её задачи заключались в «защите пленных от произвола противника и улучшение их положения»². Для реабилитации больных воинов в Москве был оборудована солдатская больница имени Московского городского кредитного общества. Туда поступали больные воины, которых сопровождали сестры милосердия, трудившиеся в медицинских санитарных поездах и военных лечебницах.

Московская Павловская община сестер милосердия направила свою основную деятельности для медицинской помощи раненым и больным воинам. Помогал воинам быстро набираться сил и восстанавливать здоровье шестинедельный курс грязелечения, их раны быстро затягивались и заживали.

Для заграничной командировки во Францию было отобрано тридцать квалифицированных сестер милосердия, которые знали французский язык и умели свободно на нем общаться. Это было необходимо для ухода за ранеными и больными русскими военными. Судьба сестер милосердия во Франции оказалась очень трудной. Огромный размах работы общин сестер милосердия пришелся на первую мировую войну. Они совершали многочисленные выезды на поля боев, порой их количество было более сотни сестер. «Сестер милосердия назначали не только в лазареты и на сани-

¹ Вельяминов И.А. Исторический очерк деятельности русских женщин на войне. СПб.: б. и., 1998. С. 12–15.

² Нагорная О.С. Русские генералы в германском плену в годы Первой мировой войны // Новая и новейшая история. 2008. № 6. С. 102.

тарные поезда, но и в летучие отряды, которые до этого состояли только из санитаров и врачей-мужчин. Медицинский персонал, остававшийся в Москве, тоже напряженно трудился, создавая временные госпитали и лазареты, оказывая посильную помощь семьям солдат. Сестры милосердия терпеливо и самоотверженно выполняли незаметную работу, это говорит о том, что в самих общинах истинный дух христианского служения ближним не был утерян вплоть до 1917 года»¹.

Сестрам милосердия необходимо было во время военных действий, на поле брани, во время тяжелых эпидемиологических ситуаций иметь крепкую выдержку, физическую выносливость и напрягать невероятное количество сил. Колоссальные денежные средства, которые тратили попечители, благотворители и государство для формирования отрядов сестер милосердия, увеличивали их престиж и уважение со стороны государственных чиновников и всего российского общества. Основная тяжелая работа, которая легла на хрупкие женские плечи сестер милосердия, требовала определенных знаний и умений в медицине, поэтому членов новых общин необходимо было научить ремеслу сестры милосердия. Это и стало главной причиной организации общин сестер милосердия, так как их труд в военное время был необходим всему обществу и государству в целом.

Широкая деятельность московских общин сестер милосердия началась в середине XIX века, во время эпидемии холеры в Москве, а закончилась в начале XX века, по окончании первой мировой войны. Деятельность сестер милосердия проходила под знаменем Российского Общества Красного Креста. Их труд был востребован во всех военных лазаретах и больницах. Раненые солдаты считали их «ангелами» в белых халатах. Они лечили, утешали словом, давали надежду на выздоровление. Сестры милосердия также являлись лучшими помощницами медицинскому персоналу военных лазаретов, помогали врачам, ассистировали при операциях, занимались перевязками ран, стирали и сушили бинты, одежду, помогали собирать необходимых вещи для солдат, которые были готовы к выписке из военного лазарета. Труд сестер милосердия был и остается очень необходимым обществу, он всегда будет востребован, так как женское мягкое любящее сердце готово всегда прийти на помощь людям, попавшим в беду и нуждающимся в профессиональном уходе.

Источники и литература:

1. *Вельяминов И.А.* Исторический очерк деятельности русских женщин на войне. СПб.: б. и., 1998. 230 с.
2. *Гордеева В.* Марфо-Мариинская обитель милосердия. М.: б. и., 2011. 259 с.
3. *Жерихина Е.И.* Сердобольные вдовы // Энциклопедический словарь Санкт-Петербурга. 1994. Т. 11. С. 679.
4. *Золотарёв В.А.* Военная история России. М.: Кучково поле, 2018. 735 с.
5. Ихэтуаньское восстание 1898–1901 // Военная энциклопедия. 1977. Т. 3. С. 660–661.

¹ *Козловцева Е.Н.* Московские общины сестёр милосердия в XIX–начале XX века... С. 192.

6. *Карпычева Л.А.* Общины сестер милосердия и Православная Церковь // *Благотворительность в России: Исторические и социально-экономические исследования.* 2005. № 1. С. 120–138.
7. *Княпина Н.С.* Балканы и проливы во внешней политике России в конце XIX века. М.: Высшая школа, 2014. 440 с.
8. *Козловцева Е.Н.* Московские общины сестёр милосердия в XIX–начале XX века. М.: ПСТГУ, 2010. 208 с.
9. *Махаев С., свящ.* Подвижницы милосердия. М.: ПСТБИ, 2013. 143 с.
10. *Минцлов С.Р.* Каталог книг Публичной Библиотеки Новгородского Губернского Статистического Комитета: 1. Отдел исторический. М.: Книга по требованию, 2012. 40 с.
11. *Нагорная О.С.* Русские генералы в германском плену в годы Первой мировой войны // *Новая и новейшая история.* 2008. № 6. С. 94–108.
12. *Пирогов Н.И.* Севастопольские письма и воспоминания. М.: Военная литература, 2018. 191 с.
13. *Пономарёва В.В.* Мир русской женщины: воспитание, образование, судьба. XVIII–начало XX в. М.: «Искусство», 2008. 320 с.
14. *Постернак А.В.* Очерки по истории общин сестер милосердия. М.: ПСТГУ, 2001. 292 с.

FORMATION AND DEVELOPMENT OF COMMUNITIES OF SISTERS OF MERCY IN RUSSIA IN THE LATE 19TH AND EARLY 20TH CENTURIES

Abstract: This article presents an analysis of the formation and development of communities of sisters of mercy in Russia in the late 19th - early 20th centuries. It tells in detail about the deeds of mercy of the first communities of sisters of mercy, provides an analysis of the Moscow communities of sisters of mercy and their activities during military operations and uprisings. The article tells about the predecessors of the sisters of mercy, the activities of compassionate widows who were engaged in deeds of mercy and compassion, and provided free medical services to sick people. The first public organizations of women - the community of sisters of mercy - were formed in Russia. Under the banner of the International Red Cross Society (ICRC) in Russia, communities of sisters of mercy are being created in many cities. The author describes the peculiarities of the Charter, the activities of the Board of Trustees of these communities, their main initiators-trustees, and notes the versatility of the activities of the sisters of mercy. They were assistants in operations, carried out the wounded from the battlefield, provided emergency assistance to the wounded and in need of medical assistance to soldiers on the fronts of the First World War, the Russo-Japanese, Balkan and Greco-Turkish wars, as well as the Ihetuan uprising in China.

Keywords: mercy; communities of sisters of mercy; compassionate widows; social women's movement; female labor; charity of the Russian Orthodox Church; International Committee of the Red Cross; Russian Red Cross Society; profession of a nurse.

References

Vel'iaminov I.A. *Istoricheskii ocherk deiatel'nosti russkikh zhenshchin na voine* [Historical sketch of the activities of Russian women in the war]. Saint-Petersburg, 1998.

Gordeeva V. *Marfo-Mariinskaia obitel' miloserdiia* [Martha and Mary Convent of Mercy]. Moscow, 2011.

Zherikhina E.I. 1994. Serdobol'nye vdovy [Compassionate widows]. *Entsiklopedicheskii slovar' Sankt-Peterburga* [Encyclopedic Dictionary of St. Petersburg]. 1994, vol. 11, p. 679.

Zolotarev V.A. *Voennaia istoriia Rossii* [Military history of Russia]. Moscow, 2018.

1977. Ikhetuan'skoe vosstanie 1898–1901 [Ichetuan uprising of 1898–1901]. *Voennaia entsiklopediia* [Military encyclopedia]. 1977, vol. 3, pp. 660–661.

Karpycheva L.A. Obshchiny sester miloserdiia i Pravoslavnaia Tserkov' [Communities of Sisters of Mercy and the Orthodox Church]. *Blagotvoritel'nost' v Rossii: Istoricheskie i sotsial'no-ekonomicheskie issledovaniia – Charity in Russia: Historical and Socio-Economic Research*, 2005, no. 1, pp. 120–138.

Kiniapina N.S. *Balkany i prolivy vo vneshnei politike Rossii v kontse XIX veka* [The Balkans and Straits in Russian Foreign Policy at the End of the 19th Century]. Moscow, 2014.

Kozlovtsseva E.N. *Moskovskie obshchiny sester miloserdiia v XIX–nachale XX veka* [Moscow Communities of Sisters of Mercy in the 19th – early 20th centuries]. Moscow, 2010.

Makhaev S., sviashch. *Podvizhnitsy miloserdiia* [Devotees of mercy]. Moscow, 2013.

Mintslov S.R. *Katalog knig Publichnoi Biblioteki Novgorodskogo Gubernskogo Statisticheskogo Komiteta: 1. Otdel istoricheskii* [Catalog of books of the Public Library of the Novgorod Provincial Statistical Committee: 1. Historical Department]. Moscow, 2012.

Nagornaia O.S. Russkie generaly v germanskom plenu v gody Pervoi mirovoi voiny [Russian generals in German captivity during the First World War]. *Novaia i noveishaia istoriia – New and Contemporary History*, 2008, no. 6, pp. 94–108.

Pirogov N.I. *Sevastopol'skie pis'ma i vospominaniia* [Sevastopol letters and memoirs]. Moscow, 2018.

Ponomareva V.V. Mir russkoi zhenshchiny: vospitanie, obrazovanie, sud'ba. XVIII–nachalo KhKh v. [The world of a Russian woman: upbringing, education, destiny. XVIII – early XX century]. Moscow, 2008.

ДОРЕВОЛЮЦИОННАЯ ИСТОРИЯ СТАНОВЛЕНИЯ И РАЗВИТИЯ ЦЕНТРА ПОДГОТОВКИ ЦЕРКОВНЫХ СПЕЦИАЛИСТОВ

Аннотация: На протяжении своего 170-летнего существования (1849–2019 гг.) с перерывом в 70 лет (1918–1989 гг.) современный Центр подготовки церковных специалистов имел разные наименования: «Вяземское училище для девиц духовного звания», «Смоленское женское духовное училище», с 1876 г. оно получило название «Смоленское епархиальное женское училище». В 1918 году, после издания декрета Совнаркома «Об отделении Церкви от государства и школы от Церкви», училище, как и большинство богословских учебных заведений в стране, было закрыто. В 1989 году по решению Священного Синода Русской Православной Церкви в Смоленске было открыто межъепархиальное духовное училище, в которое входили пастырское и регентское отделения. В 1995 году межъепархиальное училище было преобразовано в духовную семинарию и вновь открыто путем преобразования регентского отделения семинарии в самостоятельное учебное заведение под названием Смоленское межъепархиальное духовное училище (СМПДУ). Современное наименование – Центр подготовки церковных специалистов (ЦПЦС), училище носит с 2018 г. В настоящей статье автор предпринимает попытку проанализировать историю учебного заведения в дореволюционный период. В результате автор приходит к выводу, что Смоленское епархиальное женское училище успешно развивалось в фарватере общих тенденций в образовательных и социальных процессах, происходивших в Российской империи.

Ключевые слова: Смоленское епархиальное женское училище, архиепископ Тимофей (Котляров), М.В. Белявская, учебные программы, воспитательный процесс, Устав 1868 г., религиозное воспитание, педагогическое образование, народная школа.

Дореволюционная история ЦПЦС неразрывно связана с именем архиепископа Тимофея (в миру Котлярова Трофима Тимофеевича; в некоторых источниках указывается фамилия Кетлеров). Он родился 23 июля 1782 года в селе Костыри Рославльского уезда Смоленской губернии в семье священника, умер 23 июня 1862 года в Поречской Ордынской пустыни Смоленской губернии. Его жизненный подвижнический путь достаточно подробно освещен в дореволюционной и современной литературе¹. Кратко и емко этот путь служения Богу и людям охарактеризовала эпитафия на могильной чугунной плите архиерея: «Он был пастырь словом и делом. Всегда и везде учил, утешал, благодетельствовал и молился»².

¹ См.: Гальковский А., *свящ.* Краткие сведения об Ордынской пустыни Поречского уезда, Смоленской губернии // Смоленские епархиальные ведомости (СЕВ). 1896. № 13. С. 687–688; Мануил (Лемешевский), *митр.* Русские православные иерархи, 992–1892 гг. В 3-х тт. Т. 3. М.: Издание Сретенского монастыря. 2002–2004. С. 55–57.

² Мануил (Лемешевский), *митр.* Русские православные иерархи, 992–1892 гг... С. 57.

Служение на Смоленской кафедре владыки Тимофея продолжалось 25 лет (с 24 февраля 1834 г. до 6 мая 1859 г.). 26 августа 1856 г. он был возведен в сан архиепископа. «Архиепископ Тимофей отличался благочестием, простодушием и искренностью, за что пользовался большим уважением со стороны паствы. <...> За это время в епархии появились здания духовных училищ, открыты новые храмы, возрождены древние обители (в их числе – Ордынская пустынь)»¹.

В 1848 году незадолго до открытия училища владыка Тимофей писал: «Наконец, по благодати Божией, я имею утешение видеть возможность в моей епархии учредить для девиц училище духовного звания, чего давно желал и что обдумывал со всей отеческой заботливостью»².

Создание училища «требовало от преосвященного самых неусыпных трудов и продолжительных размышлений»³. В основу устройства учебного заведения были положены устав и штат Царскосельского училища для священнических дочерей Петербургской епархии, открытого в августе 1843 г. по инициативе великой княгини Ольги Николаевны. «Этот факт <...> имел на преосвященного Тимофея решающее влияние в деле открытия женского духовного училища в Смоленской епархии: открытием Царскосельского училища как образцового решался для него одни из важнейших вопросов в образцовом уставе этого училища преосвященный имел надежное и верное указание, как устроить предполагаемое им заведение»⁴.

Однако преосвященный Тимофей имел и свои соображения по устройению училища. «При своей кажущейся простоте он обладал и глубокою житейскою мудростью, и таким педагогическим тактом, который сделал бы честь даже современным педагогам»⁵. Добавим к этому, что владыка был очень образованным человеком: он закончил Смоленскую духовную семинарию (выпускник 1800 г.) и Московскую Славяно-греко-латинскую академию (1806 г.).

Вот некоторые выдержки из «Советов преосвященного Тимофея вновь организованному училищному правлению» по организации учебно-воспитательного процесса, которые относятся к учебно-воспитательному процессу в училище: «При составлении программ учебных предметов советую: а) присовокупить к общим руководствам закона Божия чтение житий св. жен, особенно прославившихся семейными добродетелями, напр. Софии, Наталии и других. Уроки чтений ученицы отдают не буквально, но посредством своего посильного рассказа; б) по грамматике полнее преподавать произношение и для сего декламировать стихи духовного содержания, правописание и учить писать с книг, правильно печатанных, и по диктовке; в) знание нумерации и первых 4-х действий арифметики с пользой может быть дополнено

¹ Там же. С. 57.

² *Сперанский И.* Памяти Высокопреосвященнейшего Тимофея, архиепископа Смоленского и Дорогобужского // СЕВ. 1885. № 2. С. 68.

³ Там же.

⁴ Краткий очерк истории Смоленского училища девиц духовного звания // 1874. № 12. С. 423.

⁵ *Сперанский И.* Памяти Высокопреосвященнейшего Тимофея, архиепископа Смоленского и Дорогобужского... С. 70.

уменьем на счетах, общеупотребительных в домашнем быту; г) география математическая, физическая и политическая преподается сокращенно и распространяется указанием, где особенно находятся святые обители нашего отечества; д) краткую всеобщую историю надобно дополнять историей русской, и в ней обратить особое внимание на доблести св. князей и княжен русских»¹.

Эти советы не согласуются с утверждением Н.А. Мицюк, которая замечает, что «изучению собственно учебных предметов не уделялось большого внимания»². Вступает в противоречие это утверждение и с приводимой ею же выдержкой из отчета о проведении первого публичного испытания учениц в 1850 году: «Ученицы, поступившие в училище большей частью неграмотными, ныне оказали успехи в преподаванном им очень хорошие — держать себя благопристойно, ответы давали весьма удовлетворительно»³.

И далее владыка Тимофей формулирует воспитательные цели обучения: «В преподавании разных учебных предметов желаю видеть русского православия, любви к отечеству, святыням, направления к семейному счастью и душевному спасению»⁴.

Религиозно-нравственное воспитание было предметом особой заботы преосвященного и Совета училища. Главная цель этого воспитания состояла в том, чтобы сделать детей истинно благочестивыми христианами. Совет училища составил особую детальную инструкцию, утвержденную владыкой Тимофеем, в которой определялись: 1) обязанности смотрительниц, наставниц и надзирательниц для развития религиозного чувства детей и меры поощрения и наказания детей; 2) необходимые нравственные качества прислуги; 3) поведение детей с посторонними посетителями; 4) правила поведения детей по отношению друг к другу; и 4) правила взаимоотношения смотрительниц, наставниц и надзирательниц⁵.

Данную инструкцию можно определить, переводя на современный язык, как методические рекомендации по воспитательной работе с учениками, построенные на основе передовых педагогических идей того времени, и в которых учтены психологические особенности воспитуемых.

Следует при этом отметить, что в первой половине XIX в. существовало три направления философско-педагогической мысли: западно-ориентированное (П.Я. Чаадаев), революционно-демократическое (В.Г. Белинский) и национально-ориентированное (А.С. Хомяков и И.В. Киреевский). Представители первых двух направлений отрицали роль православия в педагогической деятельности, представители

¹ Там же. С. 429–430.

² *Мицюк Н.А.* Женщины Российской провинции XIX – начала XX веков: воспитание, образование, социокультурное пространство и повседневная жизнь (на материале Смоленской губернии). Смоленск: Свиток, 2013. С. 295.

³ Краткий очерк истории Смоленского училища девиц духовного звания // СЕВ. 1874. № 19. С. 700.

⁴ Краткий очерк истории Смоленского училища девиц духовного звания // СЕВ. 1874. № 12. С. 430.

⁵ Краткий очерк истории Смоленского училища девиц духовного звания // СЕВ. 1874. № 17. С. 615–624.

третьего направления исходили из исторических традиционных культурных ценностей, в основе которых лежит православие¹. Разумеется, владыка Тимофей по своим педагогическим взглядам и в практической деятельности принадлежал к третьему направлению.

Владыка Тимофей внимательно следил за всеми сторонами жизни училища. Побывав в нем в июле 1850 года, он «обратил на устроенное им заведение самое строгое внимание»: на помещение, на занятия и успехи воспитанниц, на их опрятность и чистоту. Следствием подобного осмотра были, с одной стороны, «великая радость архипастыря: чистота и порядок во всем, скромное, но непринужденное держание себя детьми, опрятность и веселый вид их, удовлетворительность их детских ответов в преподанном им наставниками, достаточность их развития — все это вместе такое приятное впечатление произвело на преосвященного, что он, по рассказам очевидцам, плакал от радости»². С другой стороны, заметил архипастырь и недостаток помещений, так как число воспитанниц по сравнению с 1849 годом увеличилось почти вдвое.

Недостаток помещений в училище при Вяземском Аркадиевском монастыре, а также невозможность постоянного непосредственного личного надзора за училищем по причине его отдаленности побудили преосвященного перевести его в Смоленск, где оно успешно развивалось.

В 1859 году преосвященный Тимофей «по слабости здоровья и преклонности лет просил Святейший Синод об увольнении его от управления епархией и 5 декабря простился навсегда со своим любимым детищем»³.

Заканчивая краткую характеристику первого периода жизни училища, следует констатировать, что оно выполняло свое основное предназначение: «Девичам духовного звания давать воспитание, вполне соответствующее их двоякому назначению: быть достойными супругами служителей алтаря Господня <...>, быть попечительными матерями, которые возвращали детей своих в правила благочестия и добронравия, умели бы развивать в них способности и сообщать им первоначальные познания»⁴.

После владыки Тимофея с 31 октября 1859 года по 9 ноября 1866 года Смоленской епархией управлял владыка Антоний (Амфитеатров)⁵.

Преосвященный Антоний пересмотрел правила приема в училище и содержание преподаваемых предметов, чтобы придать им практическое направление, «более приспособленное к жизни воспитанниц за порогом училища». Если при преосвя-

¹ *Меньшиков В.М.* Развитие российской педагогики и образования в XIX-начале XX вв. URL: <https://www.portal-slovo.ru/pedagogy/42438.php> (доступ от: 21.11.2019).

² Краткий очерк истории Смоленского училища девиц духовного звания // СЕВ. 1874. № 14. С. 514.

³ Краткий очерк истории Смоленского училища девиц духовного звания // СЕВ. 1874. № 18. С. 659–660.

⁴ Краткий очерк истории Смоленского училища девиц духовного звания // СЕВ. 1874. № 13. С. 445.

⁵ *Мануил (Лемешевский), митр.* Русские православные иерархи, 992–1892 гг... С. 55–57.

щенном Тимофее в училище могли поступать дети всех сословий, то при владыке Антонии этим правом обладали только дети духовенства Смоленской епархии. Изменения в содержании предметов касались арифметики, церковного пения, церковной истории, гражданской всеобщей истории, географии, рукоделия и некоторых других¹. Сокращая преподаваемые предметы, преосвященный Антоний заботился о методике преподавания оставленных предметов, он попросил наставников представить свои мысли «касательно наилучшего способа преподавания воспитанницам наук»². Выполняя распоряжение владыки, наставники «действительно представили в Совет свои мысли, только, к сожалению, большинство не о способах лучшего преподавания наук, а о том, что нужно преподавать из той или другой науки, и что нет, равно преподавание каких наук вовсе следовало бы отменить»³.

В качестве примера подобных рекомендаций целесообразно рассмотреть отчеты преподавателей теории словесности и общей географии:

«К чему может вести обучение воспитанниц теории словесности? Практической пользы от этого обучения они сами не видят... В ожидающей их за порогом училища жизни все их литературные занятия много-много будут состоять разве в том, что каждой придется в год написать кому-либо письма три-четыре»⁴.

«Преподавание общей географии действительно может быть ограничено самыми краткими замечаниями о положении и пространстве государств, из городов страны могут быть указаны только столичные и, пожалуй, города, в особенности замечательные в каком-нибудь отношении применительно к будущему роду жизни и занятий воспитанниц»⁵.

Такое отношение преподавателей к своим предметам не могло сказаться на успехах воспитанниц. Замена уроков научных предметов уроками рукоделия и церковного пения закономерно привело к низкому уровню знаний по многим дисциплинам⁶.

В конце 1866 года преосвященный Антоний оставил Смоленскую епархию. Его место занял владыка Иоанн. Познакомившись с учебно-воспитательным процессом в училище, он пришел к неутешительному выводу: «Успехи в науках, как оказывается на экзаменах, лично мною произведенных, очень и очень скудны»⁷.

Для улучшения положения были приняты следующие меры. Во-первых, были повышены требования к поступающим в училище. В частности было принято решение о том, что «при определении девиц в училище требовать на приемном экзамене а) чтобы они хоть сколько-нибудь приучены были к чтению по-славянски и по-русски и чистописанию; б) чтобы знали наизусть необходимые ежедневные молитвы: Сим-

¹ Краткий очерк истории Смоленского училища девиц духовного звания // СЕВ. 1874. № 18. С. 662–670.

² Там же. С. 669.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 669–670.

⁵ Там же. С. 670.

⁶ Там же. С. 673–675.

⁷ Краткий очерк истории Смоленского училища девиц духовного звания // СЕВ. 1874. № 19. С. 694.

вол веры, заповеди; с) чтобы умели различать по грамматике роды имен, части речи и, по крайней мере, склонять имена существительные и прилагательные; д) чтобы умели писать цифры и знали таблицу умножения»¹.

Во-вторых, обращалось внимание наставников на то, «чтобы они всемерно отучали воспитанниц от буквального заучивания и монотонного чтения уроков, и чтобы как сами преподавали и объясняли свои лекции изустно, применяясь к летам, понятиям и способностям детей, так и от них требовали знания отчетливого, с свободным, и более разговорной форме, объяснением смысла и значения всего заключающегося в данном уроке»².

К сожалению, эти и другие меры, намечаемые преосвященным Иоанном для улучшения учебно-воспитательного процесса, ему осуществить не удалось по причине скоропостижной кончины.

Учебно-воспитательный процесс в СЕЖУ в 1868–1918 гг.

Кардинальные перемены в учебном процессе училища произошли после принятия единого устава для женских епархиальных духовных училищ³. До этого времени открываемые по всей России женские духовные училища основывались на уставе Царскосельского училища для священнических дочерей Петербургской епархии, открытого в августе 1843 года по инициативе великой княгини Ольги Николаевны. Однако этот устав имел рекомендательный характер, и в разных училищах он применялся с дополнениями и изменениями. Так, при открытии училища в Вязьме в 1849 году его уставом предусматривалось принятие в училище не только девочек из духовного сословия, как это было обозначено в уставе Царскосельского училища, но и из других сословий; вводились изменения в содержание преподаваемых предметов и даже в их состав, как было показано ранее, и др.

Устав епархиальных женских училищ 1868 года был обязателен для исполнения и приводил все училища в единую систему с четко определенными требованиями к их функционированию⁴.

Отметим те положения устава, которые регламентировали учебно-воспитательную работу. Трехклассные училища (младший, средний и высший классы, срок обучения в них составлял два года) преобразовывались в шестиклассные. В разделе «О преподавателях» подчеркивается требование следования учебным программам и назначенным учебникам; выполнение учебных программ в полном объеме; качественное обучение, контроль усвоения программ воспитанницами в полном объеме. В тринадцатой главе устава приводится «Перечень предметов, преподаваемых в училище», среди которых к обязательным относились: Закон Божий, история Ветхого и Нового Завета, катехизис, русский язык и русская словесность, арифметика, геогра-

¹ Там же. С. 695.

² Там же. С. 695–696.

³ Устав епархиальных женских училищ 1868 г. URL: http://foto-progulki.ru/ustav_1868 (доступ от: 21.11.2019).

⁴ Там же.

фия и др. «Сверх того девицы обязательно обучаются во внеклассное время кройке, шитью, вязанью и вообще домашнему рукоделию»¹.

В уставе содержалась также «Программа преподавания предметов в епархиальных женских училищах» с указанием руководств и учебных пособий» на 5 страницах².

Вышеприведенный перечень предметов свидетельствует о том, что в нем преобладают светские предметы, то есть обучение в нем приближалось к светским учебным заведениям.

Проект штата епархиального женского училища включал в себя специальную должность инспектора, в обязанности которого входил контроль над учебным процессом.

Главная идея нового устава – переход от религиозного воспитания к педагогическому образованию.

Воспитанницы, окончившие полный курс училища, получали права на звание учительницы народных школ наравне с воспитанницами женских гимназий.

В мае 1869 года на Смоленскую кафедру вступил преосвященный Серафим и управлял ею до 1874 г. Знакомясь с жизнью училища, владыка пришел к мнению о необходимости коренных изменений. В это время уже действовал единый устав 1868 года, и учебно-воспитательный процесс в училище нуждался в качественных преобразованиях. Начал преосвященный Серафим с дисциплинарных вопросов. Он потребовал представлять ему ежемесячный отчет о том, «все ли классы были заняты наставниками в определенное время, а если не все, то какие и кем были не заняты и почему»³.

В связи с этим автор цитируемого краткого очерка истории училища замечает: «Опущение наставниками уроков – эта обыкновенная болезнь училища в предыдущий период – должны были появляться реже. <...> Исправное же посещение наставниками классов – уже большой шаг вперед»⁴. Были заменены инспектор и смотрительница училища. Также внесены были изменения и в курсе преподаваемых наук. В соответствии с новым уставом постепенно вводились такие предметы, как теория словесности, отмененная в 1867 г., всеобщая гражданская история, физика, педагогика, французский язык, начальные понятия алгебры и латинского языка, геометрия, нотное пение, космография, славянский язык и музыка.

Определив круг преподаваемых в училище дисциплин, преосвященный Серафим поручил инспектору училища составить учебные программы этих предметов, предварительно подробно проинструктировав его и передав в устной и письменной форме необходимые рекомендации.

К 26 августа 1872 года эти программы были готовы⁵. Их анализ свидетельствует о том, что они полностью приближены к программам женских гимназий.

¹ Там же.

² Там же.

³ Краткий очерк истории Смоленского училища девиц духовного звания // СЕВ. 1874. № 19. С. 716.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С. 720–725.

Преосвященный Серафим заботился также и о наиболее эффективном преподавании учебных предметов. Он прежде всего обеспечил наставников и воспитанниц необходимыми пособиями и руководствами, а также средствами наглядности. Например, для преподавания географии и космографии были приобретены лучшие карты, глобусы, теллурий (прибор для наглядной демонстрации годового движения Земли вокруг Солнца и суточного вращения Земли вокруг своей оси) и др.; для преподавания физики — физический кабинет; для преподавания рукоделия — четыре швейные машинки; для преподавания музыки и пения — три пианино, достаточное количество нот, фисгармония.

Все эти меры привели к значительному улучшению учебно-воспитательной работы. Смоленское градское духовенство в своем адресе к Преосвященному Серафиму по случаю 25-летнего юбилея училища отметило, что «в настоящее время училище и по курсу наук и по успехам воспитанниц <...> имеет полное право занять почетное место в ряду подобных ему заведений»¹. Сам преосвященный Серафим 20 июля 1872 года после частных и публичных испытаний писал следующее: «При хороших успехах воспитанниц Смоленского училища девиц духовного звания по всем предметам на частных и публичных испытаниях усмотрено мною, что особенно хорошие успехи в непродолжительное время обучения они оказали в высшем отделении по словесности, физике, общей гражданской истории и педагогике, в среднем отделении по русской гражданской истории и в нижнем отделении по арифметике и русской грамматике»².

В «Отчете по учебно-воспитательной части Смоленского епархиального женского училища за 1875—76 г.», составленном архимандритом Илларионом, священником Семеном Цветковым и начальницей училища Марией Белявской отмечается, что «успехи почти одинаковы по всем предметам»³, при этом отмечалась «сравнительная слабость в 5 классе по арифметике и физике», что объясняется слишком слабой подготовкой учениц по этим предметам и «непривычкую их к рассудительности, они могут еще оказывать успехи там, где есть возможность заучить»⁴.

Интересные факты мы находим в разделе данного отчета «Сведения о числе написанных сочинений»⁵. Авторы отмечают, что до реформы 1868 г. их почти не было, только преподаватель русского языка задавал два-три сочинения по изложению басен Крылова в прозу. После реформы инспектором предложено было дать сочинения по словесности, истории и Закону Божию в трех последних классах. «Цель сочинений была та, чтобы хотя сколько-нибудь познакомить воспитанниц с изложением своих мыслей на бумаге»⁶. Темы сочинений в VI классе: «Летний день в деревне»,

¹ Там же. С. 729.

² Там же. С. 730.

³ Отчет по учебно-воспитательной части Смоленского епархиального женского училища за 1875—1876 г. // СЕВ. 1877. № 17. С. 547.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С. 547—548.

⁶ Там же. С. 548.

«Отношение светского правительства к церковным имуществам со времен Иоанна III до воцарения императора Павла I», «Характеристика царствования Генриха IV». Темы сочинений в V классе: «Наш класс», «Нашествие Батыя на русскую землю», «Праздник Рождества Христова». Темы сочинений в IV классе: «Весна и осень», «Что такое образ и подобие Божие?», «Какое участие Духа Святого в деле нашего спасения?»¹. Приведенные темы сочинений наглядно свидетельствуют о повышении требований к содержанию учебного процесса. При этом, оценивая сочинения как «только первые опыты», авторы отчета указывают, что «грамматические ошибки, логические неправильности — обычные явления в сочинениях» и «наставники только по педагогическим соображениям увеличивали баллы на сочинениях». Такие результаты являются вполне предсказуемыми. Таким образом, новые целевые установки, сформулированные в уставе, — подготовка педагогических кадров для народных школ — определили и новые требования к выпускницам епархиальных училищ, в частности, «умение излагать свои мысли на бумаге».

Большое внимание в реформированных женских епархиальных духовных училищах уделялось методике преподавания отдельных предметов. Так, Е.А. Андреева, исследуя возникновение и развитие епархиальных женских училищ в России (середина XIX — начало XX века), отмечает: «Методы обучения, применяемые в епархиальных женских училищах, исключали муштру и зубрежку, что широко практиковалось в мужских духовных учебных заведениях. Вместо них предлагались методы, стимулирующие творческую активность учениц и возбуждающие их сознательную деятельность. Основными методами обучения считались излагательный (рассказ, чтение, лекция), катехитический (беседы, поучения, проповеди, наставления), эвристический, самостоятельная работа (работа с книгой, с первоисточником, устные и письменные упражнения, сочинения, рефераты), лабораторные работы. В методах преподавания особое внимание уделялось наглядному обучению. Так, для воспитания епархиалок в духе православия на уроках по Закону Божьему устные сообщения сопровождалось использованием икон, книжных миниатюр, храмовых росписей для лучшего запоминания и понимания духовных текстов»².

Необходимо подчеркнуть, что ориентация училищ на педагогическое образование не ослабила религиозной составляющей учебно-воспитательного процесса в училище. В «Отчете по учебно-воспитательной части Смоленского епархиального женского училища за 1875—76 г.» сообщается, что религиозно-нравственная сторона воспитания была направлена на то, чтобы утвердить детей в вере и любви к Богу и приучить их к строгому выполнению законов благочестия³. С этой целью воспитанницы ежедневно, вставая и ложась, выслушивали положенные молитвы. Чтение

¹ Там же.

² Андреева Е.А. Возникновение и развитие епархиальных женских училищ в России (середина XIX — начало XX века): автореф. дис. ... канд. пед. наук. М., 2000. С. 17.

³ Васькин А.Н. Профессиональная подготовка священноцерковнослужителей Русской Православной Церкви (1990—2000 гг.) // Профессиональное образование в России и за рубежом. 2013. № 3 (11). С. 149—151.

молитв производилось самими же воспитанницами по очереди, причем особенное внимание обращалось на ясность и выразительность чтения. За молитвою следовало утром чтение Евангелия. Каждый урок начинался и заканчивался молитвой. В воскресные и праздничные дни ученицы обязательно присутствовали на богослужении в своей домово́й церкви, причем пение и чтение производилось самими воспитанницами. По окончании литургии воспитанницы выслушивали акафист, затем начальницей училища читалось для них какое-либо поучение с целью уяснить им сущность праздника или смысл прочитанного в этот день в церкви Евангелия.

Важной целью нравственного воспитания было формирование у воспитанниц правильного отношения к людям: они приучались к почтительному обращению с начальствующими и воспитывающими, к строгому и беспрекословному повиновению им. По отношению к равным себе их приучали к миролюбию, уступчивости, услужливости, по отношению к младшим – к кротости и обходительности. «При строгой бдительности начальствующих, воспитывающих и учащих за точным выполнением правил религии и доброй нравственности, при стремлении самих детей ко всему доброму и благородному <...> естественно, что преобладающей отметкою поведения воспитанниц является балл 5»¹.

Дальнейшее развитие учебно-воспитательного процесса в училище было обусловлено социальными изменениями в жизни российского общества, сменой представлений о месте в нем женщины духовного сословия. Из традиционной матушки, занятой лишь семьей и домашним хозяйством, она превращалась в самостоятельную личность, активно участвовавшую в общественной жизни. Так, Н.А. Мицюк замечает: «Выпускницы СЕЖУ вплоть до начала XX века формировали основной контингент учительниц народных школ. В 1900 году из 55 учительниц народных министерских школ Смоленского уезда – 22 являлись выпускницами епархиального училища, в то время как выпускниц гимназий – 11»². Согласно уставу 1868 года, выпускники епархиальных женских училищ имели право на преподавание в народных училищах, но для поступления в высшие женские учебные заведения им приходилось сдавать экзамены за курс VII класса в министерских женских гимназиях, в которых были VII и даже VIII классы.

Заметим при этом, что число часов на изучение предметов в шести классах СЕЖУ и в семи классах женской гимназии было одинаковым, а по некоторым предметам училище опережало гимназию. В качестве иллюстрации к данному тезису приведем таблицу из Проекта преобразования СЕЖУ из шестиклассного в семиклассное³:

¹ Отчет по учебно-воспитательной части Смоленского епархиального женского училища за 1875–1876 г. // СЕВ. 1877. № 17. С. 551.

² Мицюк Н.А. Женщины Российской провинции XIX – начала XX веков: воспитание, образование, социокультурное пространство и повседневная жизнь... С. 287–288.

³ Проект преобразования СЕЖУ из шестиклассного в семиклассное // СЕВ. 1911. № 8. С. 176.

№	Предметы	Кол-во часов в шести классах СЕЖУ	Кол-во часов в семи классах женской гимназии
1.	Закон Божий	18	14
2.	Русский язык и словесность	26	24
3.	Гражданская история	13	12
4.	Математика	20	23
5.	География	11	10
6.	Естествоведение	5	4
7.	Педагогика	5	2
8.	Физика	6	6
9.	Церковнославянский язык	4	1

Педагогическая подготовка воспитанниц училища, кроме теоретических занятий по педагогике, включала детально продуманную и хорошо организованную педагогическую практику. Из 5 часов в неделю по педагогике, представленных в таблице, 2 из них отводились практике. За весь учебный год воспитанницы проводили 20–24 урока в школе по различным предметам. О своих занятиях они составляли отчеты с указаниями темы уроков, планов ведения этих уроков и анализом затруднений, с которыми они встречались в ходе проведения данных уроков. Эти отчеты изучались преподавателем дидактики, который «делал соответствующие разъяснения и добавления..., имея своей целью всячески сблизить теорию дидактики с практическими занятиями воспитанниц в школе»¹.

Подготовка воспитанниц к урокам проводилась следующим образом. Заранее учительницей школы давался материал для предстоящего урока. Затем воспитанница составляла подробный план своего урока и обсуждала его с преподавателем дидактики, который следил за тем, чтобы методы преподавания того или иного предмета соответствовали требованиям науки. С проверенным планом предстоящего урока знакомились все воспитанницы на теоретическом уроке дидактики, для того чтобы им было удобнее следить за ходом самого урока и отмечать его достоинства и недостатки. После урока он тщательно анализировался преподавателем дидактики, учительницей и присутствовавшими на уроке воспитанницами, при этом «велись методические беседы и делались различного рода указания относительно того или другого приема преподавания»².

В 1914 году был открыт VIII класс (иначе он назвался VII дополнительный педагогический класс второго года обучения) словесно-исторического отделения со следующим количеством уроков в неделю: Закон Божий – 2, история русской литературы – 4, история иностранной литературы – 4, гражданская история – 5, история искусств – 1, история русского языка с древне-церковно-славянским – 3, методика русского языка – 2, история педагогики – 2, логики – 2, пения – 2. Внеклассные

¹ Отчет о состоянии СЕЖУ за 1909–1910 уч. г. // СЕВ. 1911. № 6. С. 139.

² Там же. С. 140.

занятия предусматривали чтение рефератов на избранные темы по предметам курса и составление сочинений¹.

Количественный рост числа воспитанниц СЕЖУ от времени основания до 1914 года наглядно представлен Н.А. Мицюк в форме следующей таблицы²:

Год	Число учениц	Год	Число учениц
1849	20	1895	251
1852	42	1899	302
1854	68	1901	364
1860	72	1902	401
1867	72	1905	505
1873	85	1909	539
1877	116	1911	510
1880	189	1913	487
1885	222	1914	546
1890	242		

Известно, что учебно-воспитательный процесс в любом учреждении во многом зависит от его организатора. После принятия единого Устава 1868 года начальницу училища стали назначать из светских лиц. До этого времени ею утверждали игуменный монастырей – Вяземского Аркадиевского монастыря, а затем Вознесенского монастыря.

В 1875 году на должность начальницы СЕЖУ была назначена Мария Васильевна Белявская, дочь священника Сычевского уезда, выпускница 1868 года Санкт-Петербургского Елисаветинского института. В этой должности она проработала более 30 лет. На это время приходится расцвет училища, превращение его в одно из передовых средних женских учебных заведений Смоленской губернии.

17 декабря 1900 года СЕЖУ праздновало 25-летие служения М.В. Белявской в должности начальницы училища. За свою долголетнюю службу она удостоилась милостивого внимания высокой покровительницы училища великой княгини Марии Александровны и пожалования ей золотой булавки с бриллиантами. Секретарь ее императорского высочества барон Менгден писал в сопроводительном отзыве: «Ее императорское высочество великая княгиня Мария Александровна, усмотрев из имеющихся у нее сведений, что своим постепенным ростом и процветанием состоящее под ее покровительством Смоленское епархиальное женское училище ближе всего и в существенной мере обязано примерной бдительности и неослабному усердию начальницы Марии Белявской, ее императорское высочество благоволило в

¹ Отчет о состоянии СЕЖУ за 1913–1914 уч. г. // СЕВ. 1915. № 3. С. 65–66.

² Мицюк Н.А. Женщины Российской провинции XIX – начала XX веков: воспитание, образование, социокультурное пространство и повседневная жизнь... С. 283.

знак признательности пожаловать ей, по случаю исполняющегося 25-летия ее службы во главе училища, подарок»¹.

Констатируя расцвет СЕЖУ в пореформенный период, следует обратить внимание на то, что 2-я половина XIX века — это время расцвета русской педагогической мысли. На процесс обучения и его результаты влияли идеи таких педагогов и методистов, как К.Д. Ушинский (1823—1870 гг.) Н.И. Пирогов (1810—1881 гг.), В.И. Водовозов (1825—1886 гг.), Н.Ф. Бунаков (1837—1904 гг.), В.П. Острогорский (1840—1902 гг.), Н.А. Корф (1834—1883 гг.) П.Ф. Лесгафт (1837—1909 гг.), П.Ф. Каптерев (1849—1922 гг.), В.П. Вахтеров (1853—1924 гг.), В.Я. Стоюнин (1826—1888 гг.), В.П. Острогорский (1840—1902 гг.), С.А. Рачинский (1833—1902 гг.) и др.

Не вызывает сомнений, что преподаватели СЕЖУ были хорошо знакомы с достижениями современной им педагогической мысли и использовали их в своей учебно-педагогической деятельности.

В 1918 году, после издания декрета Совнаркома «Об отделении церкви от государства и школы от церкви»², училище, как и большинство богословских учебных заведений в стране, было закрыто. И лишь через 70 богоборческих лет советской власти Смоленское духовное училище продолжит свою историю в изменившихся общественно-политических обстоятельствах, которые потребуют, как новой формы его функционирования, так и нового содержательного наполнения учебно-воспитательного процесса.

Середина XIX столетия стала важной вехой в развитии женских учебных заведений в России. В этот период Смоленская губерния стала одним из регионов, где было открыто епархиальное женское училище. Это предопределило развитие социальной и образовательной жизни Смоленщины. Дальнейшее реформирование деятельности училищ положительным образом сказалось на качестве подготовки их воспитанниц, эффективности преподаваемых дисциплин. Во многом, подобный эффект был достигнут благодаря переходу от узкой религиозной к педагогической специализации учебных заведений. Таким образом, выпускницы училищ получили возможность получить востребованную профессию, иметь финансовую самостоятельность и более активно участвовать в общественной жизни. И Смоленское епархиальное женское училище, во многом, благодаря деятельности архиепископа Тимофея (Котлярова) и М.В. Белявской, было одним из наиболее успешно реализованных образовательных проектов в Смоленской губернии.

Список источников и литературы

1. *Андреева Е.А.* Возникновение и развитие епархиальных женских училищ в России (середина XIX — начало XX века): автореф. дис. ... канд. пед. наук. М., 2000. 16 с.

¹ Празднование СЕЖУ 25-летнего юбилея начальницы училища // СЕВ. 1901. № 1. С. 33.

² Декрет Совета народных комиссаров «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» [2 февраля (20 января) 1918 г.]. URL: <https://constitution.garant.ru/history/act1600-1918/5325/> (доступ от: 26.06.2020).

2. *Васькин А.Н.* Профессиональная подготовка священноцерковнослужителей Русской Православной Церкви (1990–2000 гг.) // Профессиональное образование в России и за рубежом. 2013. № 3 (11). С. 148–155.
3. *Гальковский А., свящ.* Краткие сведения об Ордынской пустыни Поречского уезда, Смоленской губернии // Смоленские епархиальные ведомости (СЕВ). 1896. № 13. С. 686–693, 742–751.
4. Декрет Совета народных комиссаров «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» [2 февраля (20 января) 1918 г.]. URL: <https://constitution.garant.ru/history/act1600-1918/5325/> (доступ от: 26.06.2020).
5. Краткий очерк истории Смоленского училища девиц духовного звания // СЕВ. 1874. № 12. С. 421–442.
6. Краткий очерк истории Смоленского училища девиц духовного звания // СЕВ. 1874. № 17. С. 615–636.
7. Краткий очерк истории Смоленского училища девиц духовного звания // СЕВ. 1874. № 14. С. 511–517.
8. Краткий очерк истории Смоленского училища девиц духовного звания // СЕВ. 1874. № 18. С. 651–675.
9. Краткий очерк истории Смоленского училища девиц духовного звания // СЕВ. 1874. № 13. С. 443–446.
10. Краткий очерк истории Смоленского училища девиц духовного звания // СЕВ. 1874. № 19. С. 693–733.
11. *Меньшиков В.М.* Развитие российской педагогики и образования в XIX-начале XX вв. URL: <https://www.portal-slovo.ru/pedagogy/42438.php> (доступ от: 21.11.2019).
12. *Мануил (Лемешевский), митр.* Русские православные иерархи, 992–1892 гг. В 3-х тт. Т. 3. М.: Издание Сретенского монастыря. 2002–2004. 606 с.
13. *Мицюк Н.А.* Женщины Российской провинции XIX – начала XX веков: воспитание, образование, социокультурное пространство и повседневная жизнь (на материале Смоленской губернии). Смоленск: Свиток, 2013. 416 с.
14. Отчет по учебно-воспитательной части Смоленского епархиального женского училища за 1875–1876 г. // СЕВ. 1877. № 17. С. 543–553.
15. Отчет о состоянии СЕЖУ за 1909–1910 уч. г. // СЕВ. 1911. № 6. С. 131–140.
16. Отчет о состоянии СЕЖУ за 1913–1914 уч. г. // СЕВ. 1915. № 3. С. 65–72.
17. Празднование СЕЖУ 25-летнего юбилея начальницы училища // СЕВ. 1901. № 1. С. 32–36.
18. Проект преобразования СЕЖУ из шестиклассного в семиклассное // СЕВ. 1911. № 8. С. 174–210.
19. *Сперанский И.* Памяти Высокопреосвященнейшего Тимофея, архиепископа Смоленского и Дорогобужского // СЕВ. 1885. № 2. С. 68–83.
20. Устав епархиальных женских училищ 1868 г. URL: http://foto-progulki.ru/ustav_1868 (доступ от: 21.11.2019).

PRE-REVOLUTIONARY HISTORY OF THE FORMATION AND DEVELOPMENT OF THE CENTER FOR THE TRAINING OF CHURCH SPECIALISTS

Abstract: Throughout its 170-year existence (1849–2019), with an interval of 70 years (1918–1989), the modern Center for the Training of Church Specialists had different names: "Vyazemskaya School for Girls of Clerical Rank", "Smolensk Women's Spiritual School", since 1876 it received the name "Smolensk Diocesan Women's School". In 1918, after the decree of the Council of People's Commissars "On the Separation of Church from State and School from Church," the school, like most theological educational institutions in the country, was closed. In 1989, by decision of the Holy Synod of the Russian Orthodox Church, an inter-diocesan religious school was opened in Smolensk, which included the pastoral and regency departments. In 1995, the inter-diocesan school was transformed into a theological seminary and reopened by transforming the regency department of the seminary into an independent educational institution called the Smolensk Inter-Diocesan Spiritual School (SMPDU). Since 2018, the school has been given its current name - the Center for the Training of Church Specialists (CTCS). In this article, the author attempts to analyze the history of the educational institution in the pre-revolutionary period. As a result, the author comes to the conclusion that the Smolensk Diocesan Women's School successfully developed in the wake of general trends in the educational and social processes taking place in the Russian Empire.

Keywords: Smolensk Diocesan Women's School, Archbishop Timofey (Kotlyarov), M.V. Belyavskaya, educational programs, educational process, Charter of 1868, religious upbringing, pedagogical education, public school.

References

Andreeva E.A. *Vozniknovenie i razvitie eparkhial'nykh zhenskikh uchilishch v Rossii* [The emergence and development of diocesan schools for women in Russia (mid-19th - early 20th centuries)]. Moscow, 2000.

Vas'kin A.N. Professional'naia podgotovka sviashchennotserkovnosluzhitelei Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi (1990–2000 gg.) [Professional training of clergymen of the Russian Orthodox Church (1990–2000)]. *Professional'noe obrazovanie v Rossii i za rubezhom – Professional education in Russia and abroad*. 2013, no. 3, pp. 148–155.

Gal'kovskii A., sviashch. Kratkie svedeniia ob Ordynskoi pustyni Porechskogo uezda, Smolenskoii gubernii [Brief information about the Ordynskaya desert of the Porechsky district, Smolensk province]. *Smolenskskie eparkhial'nye vedomosti – Smolensk eparchial vedomosti*, 1896, no. 13, pp. 686–693, 742–751.

Dekret Soveta narodnykh komissarov «Ob otdelenii tserkvi ot gosudarstva i shkoly ot tserkvi» [2 fevralia (20 ianvaria) 1918 g.] [Decree of the Council of People's Commissars "On the separation of church from state and school from church" [February 2 (January 20) 1918]]. Available at: <https://constitution.garant.ru/history/act1600-1918/5325/> (accessed: 26.06.2020).

Kratkii ocherk istorii Smolenskogo uchilishcha devits dukhovnogo zvaniia [A brief outline of the history of the Smolensk school of girls of clergy]. *Smolenskie eparkhial'nye vedomosti – Smolensk eparchial vedomosti*, 1874, no. 12, pp. 421–442.

Kratkii ocherk istorii Smolenskogo uchilishcha devits dukhovnogo zvaniia [A brief outline of the history of the Smolensk school of girls of clergy]. *Smolenskie eparkhial'nye vedomosti – Smolensk eparchial vedomosti*, 1874, no. 17, pp. 615–636.

Kratkii ocherk istorii Smolenskogo uchilishcha devits dukhovnogo zvaniia [A brief outline of the history of the Smolensk school of girls of clergy]. *Smolenskie eparkhial'nye vedomosti – Smolensk eparchial vedomosti*, 1874, no. 14, pp. 511–517.

Kratkii ocherk istorii Smolenskogo uchilishcha devits dukhovnogo zvaniia [A brief outline of the history of the Smolensk school of girls of clergy]. *Smolenskie eparkhial'nye vedomosti – Smolensk eparchial vedomosti*, 1874, no. 18, pp. 651–675.

Kratkii ocherk istorii Smolenskogo uchilishcha devits dukhovnogo zvaniia [A brief outline of the history of the Smolensk school of girls of clergy]. *Smolenskie eparkhial'nye vedomosti – Smolensk eparchial vedomosti*, 1874, no. 13, pp. 443–446.

Kratkii ocherk istorii Smolenskogo uchilishcha devits dukhovnogo zvaniia [A brief outline of the history of the Smolensk school of girls of clergy]. *Smolenskie eparkhial'nye vedomosti – Smolensk eparchial vedomosti*, 1874, no. 19, pp. 693–733.

Men'shikov V.M. *Razvitie rossiiskoi pedagogiki i obrazovaniia v XIX–nachale XX vv.* [The development of Russian pedagogy and education in the 19th and early 20th centuries]. Available at: <https://www.portal-slovo.ru/pedagogy/42438.php> (accessed: 21.11.2019).

Manuil (Lemeshevskii), mitr. *Russkie pravoslavnye ierarkhi, 992–1892 gg.* [Russian Orthodox hierarchs, 992–1892]. Moscow, 2004, vol. 3.

Mitsiuk N.A. *Zhenshchiny Rossiiskoi provintsii XIX – nachala XX vekov: vospitanie, obrazovanie, sotsiokul'turnoe prostranstvo i povsednevnaia zhizn' (na materiale Smolenskoi gubernii)* [Women of the Russian province of the XIX - early XX centuries: upbringing, education, socio-cultural space and everyday life (based on the material of the Smolensk province)]. Smolensk, 2013.

Otchet po uchebno-vospitatel'noi chasti Smolenskogo eparkhial'nogo zhenskogo uchilishcha za 1875–1876 g. [Report on the educational part of the Smolensk Diocesan Women's School for 1875–1876]. *Smolenskie eparkhial'nye vedomosti – Smolensk eparchial vedomosti*, 1877, no. 17, pp. 543–553.

Otchet o sostoianii SEZhU za 1909-1910 uch. g. [Report on the state of SDWS for 1909–1910 account. g.]. *Smolenskie eparkhial'nye vedomosti – Smolensk eparchial vedomosti*, 1911, no. 6, pp. 131–140.

Otchet o sostoianii SEZhU za 1913-1914 uch. g. [Report on the state of SDWS for 1913-1914 account. g.]. *Smolenskie eparkhial'nye vedomosti – Smolensk eparchial vedomosti*, 1915, no. 3, pp. 65–72.

Prazdnovanie SEZhU 25-letnego iubileia nachal'nitsy uchilishcha [Celebration of SDWS 25th anniversary of the head of the school]. *Smolenskie eparkhial'nye vedomosti – Smolensk eparchial vedomosti*, 1901, no. 1, pp. 32–36.

Proekt preobrazovaniia SEZhU iz shestiklassnogo v semiklassnoe [SDWS Transformation Project from 6-grade to 7-grade]. *Smolenskie eparkhial'nye vedomosti – Smolensk eparchial vedomosti*, 1911, no. 8, pp. 174–210.

Speranskii I. Pamiati Vysokopreosviashchennishego Timofeia, arkhiepiskopa Smolenskogo i Dorogobuzhskogo [In memory of His Eminence Timothy, Archbishop of Smolensk and Dorogobuzh]. *Smolenskie eparkhial'nye vedomosti – Smolensk eparchial vedomosti*, 1885, no. 2, pp. 68–83.

Ustav eparkhial'nykh zhenskikh uchilishch 1868 g. [Charter of Diocesan Women's Schools 1868]. Available at: http://foto-progulki.ru/ustav_1868 (accessed: 21.11.2019).

БИБЛЕЙСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

*Теологический вестник
Смоленской Православной Духовной
Семинарии. 2020. С. 82–89*

*УДК 22.01
Жук Андрей Николаевич,
Минская духовная академия*

ИОСИФ ФЛАВИЙ КАК ЭКЗЕГЕТ: ПЕРСПЕКТИВЫ ИССЛЕДОВАНИЙ

Аннотация: Актуальность темы объясняется отсутствием специального исследования, посвященного изучению принципов толкования Священного Писания в книге Иосифа Флавия «Иудейские древности». В данной статье будут проанализированы известные исследования относительно экзегезы Иосифа Флавия. Иосиф Флавий является знаменитой и по этой причине изучаемой многими фигурой античности. В основном, он известен двумя своими трудами – «Иудейские древности» и «Иудейская война», которые до сих пор привлекают внимание многочисленных исследователей. С точки зрения любого исследователя Иосиф Флавий является очень противоречивым персонажем, ведь нельзя сказать однозначно, кем он был: виртуозным экзегетом, который воплощал свои цели путем создания неоднозначных повествований или все же историком, четко и истинно передающим ход событий. Нам представляется это важным по той причине, что портрет Иосифа Флавия позволит предположить, как он будет толковать информацию. Но возвращаясь к проблематике данной статьи нужно отметить, что множество исследователей уже прикасались к данному вопросу, но так и не дали исчерпывающий ответ. Таким образом данная статья должна пролить свет на изыскания прошлого, чтобы будущие исследователи Иосифа Флавия могли двигаться дальше, а не стоять на одном месте.

Ключевые слова: Иосиф Флавий; «Иудейские древности»; экзегеза; толкование; исследования; гипотеза; Пол Мандель; Масоретский текст, Септуагинта, Кумранские рукописи; Пол Спилбери; Михаэль Авиоз; Х.В. Бассер; Марен Р. Нихофф.

Автор данной статьи придерживается нейтрального взгляда на проблему и представляет анализ трудов других ученых, посвященных Иосифу Флавию как экзегету.

Активное изучение Флавия как экзегета началось в XX веке. Как отмечает Пол Мандель, для самого Иосифа Флавия экзегет – это человек, который не толкует Свя-

щенное Писание, а хранит истинный смысла закона¹. Это позволяет говорить, что буквальная передача текста Торы для Иосифа Флавия не важна, если верить Полу Манделу, важен лишь смысл; сама оболочка в таком случае могла изменяться, что, по сути, соответствует действительности, но не совсем, о чем будет сказано ниже. Однако это ничем недоказанное утверждение, нельзя делать такой вывод, ссылаясь лишь на одно мнение Пола Мандела, данное высказывание можно подтвердить или опровергнуть только лишь тогда, когда множество исследователей придет к такой же точке зрения.

Исходя из вышесказанного, после изучения доступного материала, отметим следующее: исследователи трудов Иосифа Флавия приходят к одним и тем же выводам по трем вопросам: 1) для чего Иосиф Флавий пишет произведение «Иудейские Древности»? 2) к кому обращена эта книга? 3) какие экзегетические методы применяет Иосиф Флавий для воздействия на читателя?

Как считают многочисленные исследователи, цель написания трудов Иосифом Флавием такова: возвышение еврейской нации в глазах языческого сообщества (об этом писали такие исследователи, как: Пол Спилбери², Аннетт Йошико Рид³, Шей Дж. Д. Коэн⁴, Луи Х. Фельдман⁵, Тимоти Торнтон⁶). Из этого следует, что Иосиф Флавий при повествовании библейской истории однозначно мог вносить такие изменения в текст Писания, которые бы возвеличивали и делали самобытным его народ в глазах язычников. Достаточно только взглянуть на фрагменты истории с Моисеем⁷ или же Авраамом⁸. В «Иудейских древностях» данные персонажи становятся неоспоримыми лидерами, на которых нужно равняться даже языческому гражданину, а не только еврею. Моисей у Иосифа Флавия – это военачальник, исследователь и изобретатель, великий вождь, который не отступит и будет верным своему слову до конца. Авраам же, как замечает Аннетт Йошико Рид, – это человек воплотив-

¹ Mandel P. Scriptural Exegesis and the Pharisees in Josephus // Journal of Jewish Studies. URL: <https://www.jjs-online.net/archives/article/2702> (доступ от: 14.10.2020). P. 29.

² Sievers J., Lembi G. Josephus and Jewish History in Flavian Rome and Beyond // Brill Academic Pub. URL: <https://www.amazon.com/Josephus-History-Flavian-Supplements-Journal/dp/9004141790> (доступ от: 14.11.2019).

³ Reed A. Y. Abraham as Chaldean Scientist and Father of the Jews: Josephus, "Ant." 1.154–168, and the Greco-Roman Discourse About Astronomy/Astrology // Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period. URL: <https://www.jstor.org/stable/24669501?seq=1> (доступ от: 02.11.2020).

⁴ Cohen J. D. Josephus in Galilee and Rome: His Vita and Development as a Historian // Brill. URL: <https://www.amazon.com/Josephus-Galilee-Rome-Development-Historian/dp/0391041584> (доступ от: 07.06.2020).

⁵ Feldman L. H. Josephus's Interpretation of the Bible // University of California Press. URL: <https://www.ucpress.edu/book/9780520208537/josephuss-interpretation-of-the-bible> (доступ от: 08.11.2018).

⁶ Thornton T. Anti-Samaritan Exegesis Reflected in Josephus' Retelling of Deuteronomy, Joshua, and Judges // Oxford University Press. URL: <https://www.jstor.org/stable/23966464?seq=1> (доступ от: 27.10.2020).

⁷ Иосиф Флавий. Иудейские древности. Санкт-Петербург: Типо-Литография А.Е. Ландау, 1900 г. С. 67–142.

⁸ Там же. С. 25–33.

ший в себе греко-римский идеал ученого мужа, который становится первооткрывателем монотеизма. Данное открытие, по мнению Аннетта Йошико Рида, делает евреев по-настоящему великим народом, ведь единобожие считается огромным достижением и вкладом в мировую культуру, ставя еврейскую нацию на один уровень с вавилонянами и египтянами¹. Таким образом, если провести анализ, можно увидеть достаточно большие расхождения в тексте «Иудейских древностей» и в Масоретском тексте, Септуагинте, Кумранских рукописях и т.д., что еще раз подтверждает гипотезу о умышленном изменении текста Иосифом Флавием для возвеличивания еврейского народа. Однако у данной гипотезы есть слабое место: у Флавия вполне мог быть источник, который и дал ему возможность описывать историю своего народа именно так, как он это делает, но это уже вопрос об источниках Иосифа Флавия (обсуждение этого вопроса смотри в статье Жука Андрея Николаевича «Источники Иосифа Флавия для «Иудейских древностей»»).

Вопрос адресата книги тщательно изучался такими исследователями как: Пол Спилбери², Михаэль Авиоз³, Пьер Билде⁴, Луи Х. Фельдман⁵, Шей Дж. Д. Коэн⁶, Аннетт Йошико Рид⁷. Данные ученые, анализируя произведения Иосифа Флавия, придерживаются разных позиций, кому же была адресована книга «Иудейские древности». Всего точек зрения три.

Первая гипотеза сводится к тому, что Иосиф Флавий писал свой труд сугубо как апологет своего народа, выступая против людей, пытающихся представить еврейскую нацию как незначительную, такую, которой можно пренебрегать. Это говорит о том, что книга была обращена к языческой аудитории. Данной гипотезы придерживаются многие исследователи Иосифа Флавия, к примеру, Луи Х. Фельдман⁸.

¹ *Reed A. Y. Abraham as Chaldean Scientist and Father of the Jews: Josephus, "Ant." 1.154–168, and the Greco-Roman Discourse About Astronomy/Astrology // Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period.* URL: <https://www.jstor.org/stable/24669501?seq=1> (доступ от: 02.11.2020). P. 38–41.

² *Sievers J., Lembi G. Josephus and Jewish History in Flavian Rome and Beyond // Brill Academic Pub.* URL: <https://www.amazon.com/Josephus-History-Flavian-Supplements-Journal/dp/9004141790> (доступ от: 14.11.2019).

³ *Avioz M. Josephus' Retelling of the Jonathan Narratives // Bar-Ilan University.* URL: <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/0951820712458643> (доступ от: 26.10.2020).

⁴ *Bilde P. Flavius Josephus, Between Jerusalem and Rome: His Life, His Works, and Their Importance // Sheffield Academic Press.* URL: <https://www.amazon.com/Flavius-Josephus-Between-Jerusalem-Rome/dp/1850750602> (доступ от: 11.11.2018).

⁵ *Feldman L. H. Josephus's Interpretation of the Bible // University of California Press.* URL: <https://www.ucpress.edu/book/9780520208537/josephuss-interpretation-of-the-bible> (доступ от: 08.11.2018).

⁶ *Cohen J. D. Josephus in Galilee and Rome: His Vita and Development as a Historian // Brill.* URL: <https://www.amazon.com/Josephus-Galilee-Rome-Development-Historian/dp/0391041584> (доступ от: 07.06.2020).

⁷ *Reed A. Y. Abraham as Chaldean Scientist and Father of the Jews: Josephus, "Ant." 1.154–168, and the Greco-Roman Discourse About Astronomy/Astrology // Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period.* URL: <https://www.jstor.org/stable/24669501?seq=1> (доступ от: 02.11.2020).

⁸ *Feldman L. H. Josephus's Interpretation of the Bible // University of California Press.* URL: <https://www.ucpress.edu/book/9780520208537/josephuss-interpretation-of-the-bible> (доступ от: 08.11.2018). P. 659–670.

Весомым аргументом в пользу данной гипотезы является стиль, которым написана данная книга, а именно стиль Дионисия Галикарнасского, автора «Римских древностей». Этот стиль был привычен и удобен для восприятия языческим обществом, а евреи в свою очередь пользовались другими текстами: Масоретским, Септуагинтой и т.д. Противоречит данной гипотезе вторая.

Ярким представителем второй гипотезы является Пол Спилбери, который говорит, что Иосиф Флавий с помощью законов Моисея умело балансирует между мнениями об оправдании восстания и о необходимости повиновения Риму¹. По сути своей имеется в виду то, что весь текст Иосиф Флавий пишет для поднятия духа еврейского народа, хорошо скрывая мятеж в словах покорности, при этом выставляя покорность как достоинство и честь, чтобы язычники ничего не заподозрили и их бдительность была обманута. Это гипотеза занимательна, и по мнению автора статьи требует отдельного исследования, ведь если посмотреть на текст «Иудейских древностей» не как на обращенный к язычникам для оправдания перед ними, а как на труд, который должен напомнить евреям, кто они такие и кто является гарантом силы их победы, то многое становится очевидным. Ярким пример этого – монологи Моисея, которые не встречаются в других источниках по истории еврейского народа, но которые присутствуют в «Иудейских древностях». Данная гипотеза довольно сильна и почти не имеет слабых мест, за исключением, может быть, того, что не все евреи поняли посыл Иосифа Флавия, об этом феномене можно узнать, подробно изучив «Теорию коммуникации».

Третья гипотеза предполагает, что Иосиф Флавий писал свое произведение как для язычников, так и для евреев, ставя перед собой цель изложить мудрость еврейского народа. Самым известным сторонником данной гипотезы является Михаэль Авиоз, который, изучив и проанализировав историю Ионафана, говорит, что этот отрывок мог быть интересен не только языческой аудитории, но и евреям². Данная теория может быть истинной, считает автор статьи, только если Иосиф Флавий позиционировал себя при написании не представителем еврейского народа, а неким ученым, который не принимает сторону ни одного из участников конфликта, а лишь пытается разобраться в сложившейся ситуации. Однако данный аспект скорее всего невозможен, так как Иосиф Флавий сам представляет себя как защитник еврейского народа³.

Несмотря на многочисленные исследования, ученые так и не смогли четко дать определённый ответ, относительно вопроса о методах работы Иосифа Флавия с текстом, однако у многих ученых прослеживается схожесть взглядов на одни и те же моменты в тексте «Иудейских древностей». Однако есть два автора, которые все же

¹ *Sievers J., Lembi G.* Josephus and Jewish History in Flavian Rome and Beyond // Brill Academic Pub. URL: <https://www.amazon.com/Josephus-History-Flavian-Supplements-Journal/dp/9004141790> (доступ от: 14.11.2019). P. 209–228.

² *Avioz M.* Josephus' Retelling of the Jonathan Narratives // Bar-Ilan University. URL: <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/0951820712458643> (доступ от: 26.10.2020). P. 35.

³ *Philonis Judaei.* Judaei Opera omnia. Vol. 1. Lipsiae, 1828. P. 5–8.

специфично, но дали описание методов работы Иосифа Флавия с текстом – Марен Р. Нихофф и Х. В. Бассер.

Х.В. Бассер в своем исследовании «Иосиф Толкователь» указывает, что Иосиф Флавий является в полной мере экзегетом ведь при толковании Библии использует так называемый раввинский экзегетический метод. Суть метода состоит в том, чтобы организовывать связанные, но при этом разрозненные отрывки текста, которые иногда конфликтуют друг с другом, образуя связанные единицы. При этом все выставляется таким образом, что в тексте ничего не прибавляется такого, что не может быть оправдано толкователем как нормальное явление. К примеру, приводимый отрывок из истории Адама – момент осуждения – переделан Иосифом Флавием так, что Бог в нем уже выступает не вопрошателем, а именно судьей, который почти сразу после грехопадения зачитывает приговор, что логично, потому что Бог является всеведущим¹.

В свою очередь, Марен Р. Нихофф указывает, что Иосиф Флавий перед тем, как начинает описывать ту или иную историю, выбирая «благородный и высокий» сюжет, разъясняет его, дает комментарий для этого сюжета, а также рассматривает его в очень широком смысле. Делает он это для того, чтобы читатель уже настраивался на «правильное понимание определенного скользкого отрывка». К примеру, можно взять все фрагменты, где Божье благочестие могло ставиться под сомнение (рассказ об Аврааме, от которого Бог потребовал принести в жертву Исаака (Быт. 22: 1–19)). Однако, когда вопрос ставится очень остро, возникает проблема с логикой, Иосиф просто опускает обсуждение этих моментов. Фактически он их игнорирует (Быт. 12: 2), создав тем самым пространства для маневра, так как там описывается благоветие Бога о великом народе от Авраама. Таким образом Иосиф Флавий устраняет внутреннее противоречие в поступках Бога. То есть для читателя создается следующий сюжет, при котором Бог, дая Аврааму обещанное, требует для испытания веры принести в жертву Исаака. Так как о жизни Исаака не было никакого уговора, то Авраам не может иметь претензий к Богу относительно данного действия. Бог же, видя искренность в служении Ему Авраамом дает ему еще один дар, а именно говорит, что потомков у Авраама будет много. Этим маневром Иосиф Флавий не только устраняет противоречия, которые могли возникнуть у язычников читающим этот отрывок, но и делает еврейского Бога достойным поклонения и всяческого уважения. Ведь Всевышний дарует верующим и исполняющим Его волю больше, чем они могли рассчитывать. Далее Иосиф ведет повествование таким образом, что читатель уже находится не на месте Авраама, а на месте Бога, посылающего испытание. Однако, чтобы закрепить правильное отношение читателя к событиям в этом отрывке, Иосиф использует повторения (повторяя заключенный договор) и подчеркивания (обговаривает данную мысль достаточно долго, ставя их в начале повествовательных отрывков) важных моментов и тезисов. В этом его суть, он аккуратно направляет

¹ *Basser H.W. Josephus as Exegete // American Oriental Society. URL: <https://www.jstor.org/stable/602949?origin=JSTOR-pdf&seq=1> (доступ от: 07.10.2018).* P. 21–30.

читателя сквозь сложности библейского рассказа, так что читатель гарантированно истолкует отрывок так, как нужно Иосифу и никак иначе, а достигает Иосиф Флавий этой цели путем стратегической реструктуризации библейского текста, выступая за видение явной интерпретативной структуры и повторение общей идеи¹.

Две данные точки зрения на методику повествования Иосифа Флавия являются доминирующими, однако у тех или иных авторов они встречаются с некоторыми незначительными прибавлениями или немного иначе интерпретируются, однако сама суть методики остаётся неизменной.

Таким образом, можно сделать вывод относительно трех поднимаемым в статье вопросов:

– Иосиф Флавий пишет свой труд для того, чтобы защитить еврейский народ от нападков со стороны язычников.

– Вопрос об адресате книги не так однозначен, есть три гипотезы, которые требуют отдельного исследования: Иосиф Флавий пишет язычникам; он пишет еврейскому народу; текст был написан и для язычников, и для еврейского народа;

– Методы, которые использовал Иосиф Флавий не названы не одним из исследователей, выявлена лишь общая модель работы Иосифа Флавия с текстом.

Исходя из всего вышесказанного, можно резюмировать, что будущих исследователей экзегезы Иосифа Флавия ждет довольно много работы, так как многие вопросы не решены или являются спорными и ждут своего исследователя.

Список источников и литературы

1. *Иосиф Флавий*. Иудейские древности. Санкт-Петербург: Типо-Литография А.Е. Ландау, 1900 г. 689 с.

2. *Avioz M.* Josephus' Retelling of the Jonathan Narratives // Bar-Ilan University. URL: <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/0951820712458643> (доступ от: 26.10.2020).

3. *Basser H.W.* Josephus as Exegete // American Oriental Society. URL: <https://www.jstor.org/stable/602949?origin=JSTOR-pdf&seq=1> (доступ от: 07.10.2018).

4. *Bilde P.* Flavius Josephus, Between Jerusalem and Rome: His Life, His Works, and Their Importance // Sheffield Academic Press. URL: <https://www.amazon.com/Flavius-Josephus-Between-Jerusalem-Rome/dp/1850750602> (доступ от: 11.11.2018).

5. *Cohen J.D.* Josephus in Galilee and Rome: His Vita and Development as a Historian // Brill. URL: <https://www.amazon.com/Josephus-Galilee-Rome-Development-Historian/dp/0391041584> (доступ от: 07.06.2020).

6. *Feldman L.H.* Josephus's Interpretation of the Bible // University of California Press. URL: <https://www.ucpress.edu/book/9780520208537/josephuss-interpretation-of-the-bible> (доступ от: 08.11.2018).

7. *Mandel P.* Scriptural Exegesis and the Pharisees in Josephus // Journal of Jewish Studies. URL: <https://www.jjs-online.net/archives/article/2702> (доступ от: 14.10.2020).

¹ Niehoff M.R. Two Examples of Josephus' Narrative Technique in His "Rewritten Bible" // Brill. Available at: <https://www.jstor.org/stable/24660027?seq=1> (accessed: 14.09.2020). P. 31–45.

8. *Niehoff M.R.* Two Examples of Josephus' Narrative Technique in His "Rewritten Bible" // Brill. URL: <https://www.jstor.org/stable/24660027?seq=1> (доступ от: 14.09.2020).

9. *Philonis Judaei.* Judaei Opera omnia. Vol. 1. Lipsiae, 1828. 860 p.

10. *Reed A.Y.* Abraham as Chaldean Scientist and Father of the Jews: Josephus, "Ant." 1.154–168, and the Greco-Roman Discourse About Astronomy/Astrology // Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period. URL: <https://www.jstor.org/stable/24669501?seq=1> (доступ от: 02.11.2020).

11. *Sievers J., Lembi G.* Josephus and Jewish History in Flavian Rome and Beyond // Brill Academic Pub. URL: <https://www.amazon.com/Josephus-History-Flavian-Supplements-Journal/dp/9004141790> (доступ от: 14.11.2019).

12. *Thornton T.* Anti-Samaritan Exegesis Reflected in Josephus' Retelling of Deuteronomy, Joshua, and Judges // Oxford University Press. URL: <https://www.jstor.org/stable/23966464?seq=1> (доступ от: 27.10.2020).

*Zhuk A.N.,
Minsk Theological Academy*

JOSEPHUS FLAVIUS AS AN EXEGETE: RESEARCH PERSPECTIVES

Abstract: The relevance of the topic is explained by the lack of a special research devoted to the study of the principles of interpretation of the Holy Scriptures in the book by Josephus Flavius "Antiquities of the Jews". This article will analyze well-known research on the exegesis of Josephus Flavius. Josephus Flavius is a famous person and for this reason his figure of antiquity is studied by many people. Basically, he is known for two of his works - "Antiquities of the Jews" and "The Jewish War", which still attract the attention of numerous researchers. From the point of view of any researcher Josephus Flavius is a very contradictory character, because it is impossible to say unequivocally who he was: a virtuosic exegete who embodied his goals by creating ambiguous narratives or nevertheless a historian who clearly and truly conveys the course of events. We think this is important for the reason that the portrait of Josephus Flavius will allow us to suggest how he will interpret the information. But returning to the problems of this article, it should be noted that many researchers have already touched on this issue, but have not given an exhaustive answer. Thus, this article should shed light on the exploration of the past, so that future explorers of Josephus Flavius can move on, and not stand in one place.

Keywords: Josephus Flavius, "Antiquities of the Jews", exegesis, interpretation, research, hypothesis.

References

- Iosif Flavii. *Iudeiskie drevnosti* [Jewish antiquities]. Sankt-Peterburg, 1900.
- Avioz M. Josephus' Retelling of the Jonathan Narratives. Bar-Ilan University. Available at: <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/0951820712458643> (accessed: 26.10.2020).
- Basser H.W. Josephus as Exegete. American Oriental Society. Available at: <https://www.jstor.org/stable/602949?origin=JSTOR-pdf&seq=1> (accessed: 07.10.2018).
- Bilde P. Flavius Josephus, Between Jerusalem and Rome: His Life, His Works, and Their Importance. Sheffield Academic Press. Available at: <https://www.amazon.com/Flavius-Josephus-Between-Jerusalem-Rome/dp/1850750602> (accessed: 11.11.2018).
- Cohen J.D. Josephus in Galilee and Rome: His Vita and Development as a Historian. Brill. Available at: <https://www.amazon.com/Josephus-Galilee-Rome-Development-Historian/dp/0391041584> (accessed: 07.06.2020).
- Feldman L.H. Josephus's Interpretation of the Bible. University of California Press. Available at: <https://www.ucpress.edu/book/9780520208537/josephuss-interpretation-of-the-bible> (accessed: 08.11.2018).
- Mandel P. Scriptural Exegesis and the Pharisees in Josephus. *Journal of Jewish Studies*. Available at: <https://www.jjs-online.net/archives/article/2702> (accessed: 14.10.2020).
- Niehoff M.R. Two Examples of Josephus' Narrative Technique in His "Rewritten Bible". Brill. Available at: <https://www.jstor.org/stable/24660027?seq=1> (accessed: 14.09.2020).
- Philonis Judaei. *Judaei Opera omnia*. Lipsiae, 1828, vol. 1.
- Reed A.Y. Abraham as Chaldean Scientist and Father of the Jews: Josephus, "Ant." 1.154–168, and the Greco-Roman Discourse About Astronomy/Astrology. *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period*. Available at: <https://www.jstor.org/stable/24669501?seq=1> (accessed: 02.11.2020).
- Sievers J., Lembi G. Josephus and Jewish History in Flavian Rome and Beyond. Brill Academic Pub. Available at: <https://www.amazon.com/Josephus-History-Flavian-Supplements-Journal/dp/9004141790> (accessed: 14.11.2019).
- Thornton T. Anti-Samaritan Exegesis Reflected in Josephus' Retelling of Deuteronomy, Joshua, and Judges. Oxford University Press. Available at: <https://www.jstor.org/stable/23966464?seq=1> (accessed: 27.10.2020).

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Диакон Виталий (Тимофеев Виталий Александрович), бакалавр теологии, магистрант Смоленского государственного университета, храм Архистратига Михаила, 214000, Смоленск, Тимирязева, 5, ethologysmol@yandex.ru.

Ремизов Алексей Сергеевич, магистр богословия, Санкт-Петербургская Духовная Академия, аспирант, 193167, г. Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, 17, Aleksy.Remizov@yandex.ru.

Агопов Георгий Владимирович, магистр богословия, Санкт-Петербургская Духовная Академия, аспирант, 193167, г. Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, 17, agorov93@bk.ru.

Сапрыкин Антоний Сергеевич, магистр богословия, Санкт-Петербургская Духовная Академия, аспирант, 193167, г. Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, 17, anton_sapr@bk.ru.

Иерей Антоний (Тонкович Антон Игоревич), бакалавр теологии, магистрант Смоленского государственного университета, клирик Свято-Георгиевского собора, Смоленская область, 215805, г. Ярцево, просп. Металлургов, д. 48А, tonkovich86@inbox.ru.

Пахомова Людмила Анатольевна, магистрант Смоленского государственного университета, 214000, Смоленск, Тимирязева, 5, ludm.paxomowa@yandex.ru.

Полянская Елена Васильевна, Центр подготовки церковных специалистов Смоленской епархии, директор, 214000, Смоленск, ул. Соборный двор, 5, smpdy@mail.ru.

Жук Андрей Николаевич, чтец, магистр богословия, Минская духовная академия, аспирант, Беларусь, 220030, Минск, Зыбицкая ул., 25А, andrey.zhuk.nikolaevic@gmail.com.

INFORMATION ABOUT THE AUTHORS

Deacon Vitaly (Timofeev Vitaly Alexandrovich), Bachelor of Theology, Master's student of Smolensk State University, ethologysmol@yandex.ru.

Remizov Aleksey Sergeevich, Master of Theology, St. Petersburg Theological Academy, postgraduate student, Aleksy.Remizov@yandex.ru.

Agopov Georgy Vladimirovich, Master of Theology, St. Petersburg Theological Academy, postgraduate student, agopov93@bk.ru.

Saprykin Anthony Sergeevich, Master of Theology, St. Petersburg Theological Academy, postgraduate student, anton_sapr@bk.ru.

Priest Anthony (Tonkovich Anton Igorevich), Bachelor of Theology, Master's student at Smolensk State University, tonkovich86@inbox.ru.

Pakhomova Lyudmila Anatolyevna, Master's student of Smolensk State University, 214000, Smolensk, Timiryazeva, 5, ludm.paxomowa@yandex.ru.

Polyanskaya Elena Vasilievna, Center for the training of church specialists of the Smolensk diocese, director, smpdy@mail.ru.

Zhuk Andrey Nikolaevich, master of theology, Minsk Theological Academy, postgraduate student, andrey.zhuk.nikolaevic@gmail.com.

ИНФОРМАЦИЯ

Журнал «Теологический вестник Смоленской православной духовной семинарии» является научным изданием Смоленской семинарии, одного из старейших духовных учебных заведений Русской Православной Церкви. Журнал был создан по благословению митрополита Смоленского и Рославльского Исидора при участии профессорско-преподавательского состава духовной школы во главе с ректором протоиереем Георгием Урбановичем.

Современное развитие Смоленской духовной школы как первой в современной истории семинарии, получившей в 2009 году лицензию на реализацию Государственного стандарта «Теология», а в 2011 году – государственную аккредитацию по данному направлению, определяет и развитие ее главного научного издания.

В этой связи ключевыми направлениями журнала являются исследования, входящие в область теологических и исторических наук. Подобный выбор обусловлен как актуализацией и развитием новой специальности «Теология», так и традиционными направлениями, связанными с яркими представителями древней Смоленской кафедры. Среди них – богослов и просветитель преподобный Авраамий Смоленский, философ и историк епископ Гедеон Вишневский, основатель семинарии в Смоленске. Среди выпускников Смоленской семинарии – выдающиеся учёные: основоположник отечественного почвоведения Василий Васильевич Докучаев, историк-краевед Иван Иванович Орловский; филолог, учёный-богослов архимандрит Макарий (Глухарев), который за свои просветительские труды был прославлен в лике святых; архиепископ Николай – первый проповедник Православия в Японии, прославленный в лике святых как равноапостольный; Александр Романович Беляев – один из основоположников советской научно-фантастической литературы и другие.

Периодичность выпусков журнала – в период с 2015–2019 гг. – ежегодно, с 2020 года – ежеквартально.

Учредитель и издатель – Религиозная организация – духовная образовательная организация высшего образования «Смоленская Православная Духовная Семинария Смоленской Епархии Русской Православной Церкви»

214000, Смоленская область, г. Смоленск, ул. Тимирязева, 5.

214000 Russia, Smolensk, 5, Timiryazevstr.

Адрес эл. почты: journalspds@yandex.ru.

Сайт: <http://theologyjournal.ru>.