



ТЕОЛОГИЧЕСКИЙ ВЕСТНИК

СМОЛЕНСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ
ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

Ежегодный научный журнал

Основан в 2015 году

Смоленск 2020

ББК 86.37я5
Т 33

Теологический вестник Смоленской Православной Духовной Семинарии:
Т 33 ежегодный научный журнал. — №9. — Смоленск: Свиток, 2020. — 108 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 25.04.2021 г. Формат 84x108 1/8.
Бумага офсетная. Печать офсетная. Гарнитура «NewtonС».
Печ. л. 13,5. 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

- ИЕРЕЙ ВИКТОР КУЛАГА (Кулага Виктор Викторович).
Учение о соборности Церкви А.С. Хомякова как пневматологическая
проблема в православной экклезиологии.8
- МАКАРОВ Я.Ф.
Борьба Африканской церкви против арианства в правлении первых
вандалских королей: Гейзериха, Гунериха, Гунтамунда.31
- ИЕРОМОНАХ ЛУКА (Лисовский Алексей Владимирович).
Идея об универсальном спасении в эсхатологии
протоиерея Сергия Булгакова.44

ИСТОРИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

- МИТРОПОЛИТ СМОЛЕНСКИЙ И ДОРОГБУЖСКИЙ ИСИДОР
(Тупикин Роман Владимирович).
Религиозное воспитание и образование в СССР.55
- АРХИМАНДРИТ СИМЕОН (Томачинский Владислав Викторович).
Проект священномученика Дамиана (Воскресенского)
по организации духовных школ.71
- ПРОТОИЕРЕИ НИКОЛАЙ САВЧУК (Савчук Николай Иванович).
Генезис и развитие официального диалога
Римско-католической церкви с Православными церквями в XX веке. . . .79

БИБЛЕЙСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Данилов А.В.

Антропологические интерпретации Священного Писания
у Амвросия Медиоланского и Амброзиастера.88

Жук А.Н.

Источники Иосифа Флавия для «Иудейских древностей». 99

Сведения об авторах.106

CONTENTS

THEOLOGICAL RESEARCH STUDIES

PRIEST VICTOR KULAGA (KULAGA V.V.).

A.S. Khomiakov's doctrine of the catholicity
of the Church as a pneumatological problem in orthodox ecclesiology.8

MAKAROV Y.F.

The struggle of the African Church against Arianism
in the reign of the first Vandal kings: Geiserich, Gunerich, Guntamund. 31

HIEROMONK LUKE (LISOVSKY ALEXEY VLADIMIROVICH).

The idea of universal salvation in the eschatology
of Archpriest Sergius Bulgakov.44

HISTORICAL RESEARCH STUDIES

METROPOLITAN OF SMOLENSK AND DOROGOBUZH ISIDOR

(TUPIKIN ROMAN VLADIMIROVICH).

Religious education and education in the USSR.55

ARCHIMANDRITE SIMEON (TOMACHINSKY VLADISLAV VIKTOROVICH).

Hieromartyr Damian (Voskresensky) project
for the organization of theological schools.71

ARCHPRIEST NIKOLAI SAVCHUK (SAVCHUK NIKOLAI IVANOVICH).

Genesis and Development of the Official Dialogue
of the Roman Catholic Church with the Orthodox Churches
in the 20th Century.79

BIBLICAL RESEARCH STUDIES

DANILOV A.V.

Anthropological interpretations of Holy Scripture

by Ambrose of Mediolan and Ambrosaster.88

ZHUK A.N.

Sources of Josephus for “Antiquities of the Jews”.99

Information about the authors.106

ТЕОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

*Теологический вестник
Смоленской Православной Духовной
Семинарии. 2020. С. 8-30*

УДК 260.1
*Иерей Виктор Кулага
(Кулага Виктор Викторович),
Общецерковная аспирантура и докторантура
им. святых равноапостольных
Кирилла и Мефодия (Москва)*

УЧЕНИЕ О СОБОРНОСТИ ЦЕРКВИ А.С. ХОМЯКОВА КАК ПНЕВМАТОЛОГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА В ПРАВОСЛАВНОЙ ЭККЛЕЗИОЛОГИИ

Аннотация: В статье автор рассматривает понятие соборности Церкви в контексте православной экклезиологии, которое впервые было использовано А.С. Хомяковым как критерий православного понимания таинства Церкви. Данное исследование обращается к пневматологической проблеме экклезиологических воззрений Хомякова и прослеживает его влияние на проблематику православной экклезиологии XX века. В работе анализируются позиции современных исследователей богословского наследия Хомякова, отмечающие явные его заимствования в западной богословской традиции, главным образом в экклезиологии И.А. Мёлера. Учение о соборности Церкви Хомякова, придерживаясь экклезиологической проблематики западного богословия, внесло определенные коррективы в развитие православной экклезиологии и тематику затрагиваемых вопросов. В статье подчеркивается негативное воздействие его концепции в ракурсе понимания внешних структур и институтов Церкви, которое сопровождалось поиском баланса в синтезе христологического и пневматологического аспектов Церкви. Исходя из выявленных последствий учения о соборности Церкви Хомякова для православной экклезиологии, автор приходит к выводу о необходимости изучения соборности Церкви в рамках внешнего и видимого церковного устройства, являющегося важнейшим свойством и проявлением природы Церкви.

Ключевые слова: Мёлер; пневматологизм; пневматология; романтическая экклезиология; соборность Церкви; Хомяков; Христология; Церковь.

Учение о соборности Церкви до недавнего времени считалось неотъемлемым атрибутом православной экклезиологии как в среде православного богословия, так и за

его пределами. В какой-то момент соборность стала даже отличительной чертой православного учения о Церкви и ключом к его пониманию. Однако современные попытки анализа данного представления позволяют критически пересмотреть возникающие в связи с ним вопросы в отношении православной экклезиологии. Бурное развитие экклезиологической мысли в XX в. обошло стороной этот важный вопрос, последствия которого ощущаются до настоящего времени. Как отметили А. Кырлежев и прот. П. Хондзинский в своей беседе о православном понятии соборности / кафоличности, «доминирование хомяковской соборности, даже со всеми ее дополненными версиями, не снимает общего вопроса о соотношении этого концепта с «katholike» Символа веры и древним святоотеческим пониманием «кафоличности Церкви», а также с богословским, каноническим и церковно-практическим понятием собора¹.

За последние столетия православная экклезиологии получила свое развитие главным образом в рамках богословской полемики с западным христианством, часто подпадая под влияние его богословских идей. Это современное развитие богословской мысли в области православной экклезиологии уже давно является предметом пристального исследования со стороны православных ученых. Проблемой поиска подлинной Церкви и ее первооснов в истории Древней Церкви была движима Реформация в протестантском богословии. Процесс секуляризации на Западе XVII–XVIII вв. и пересмотр отношений Церкви и государства, конечно, повлияли на интерес к теме понимания Церкви, однако эти внешние факторы были не столь значимы, сколько внутренние противоречия богословской мысли на Западе относительно понимания таинства Церкви и ее исторического развития. Разделение Церкви и государства, которое подразумевало независимое бытие Церкви без политической нагрузки, в последующей истории в целом не вытеснило соответствующие политические интересы с обеих сторон, которые проявлялись в различных исторических условиях и политических системах. Однако сама эта попытка самостоятельной реализации Церкви в новых исторических условиях действительно могла вызвать романтическое восприятие Церкви. Как отмечает архимандрит Кирилл (Говорун), в этом отношении первая разновидность экклезиологии как самодостаточной богословской дисциплины была романтической, что усилило энтузиазм Церкви по поводу самой себя².

Учение о соборности Церкви в православном богословии обязано своим появлением А.С. Хомякову. Свою мысль он развивал в связи с понятием «соборная», которое является переводом термина «кафолическая» в Символе веры и относится также к церковным соборам. Как отмечал протопресвитер Иоанн Мейендорф, учение о соборности Хомякова позже получило широкое признание как подлинный голос пра-

¹ Хондзинский П. прот., Кырлежев А.И. Соборность в русской богословской традиции // Вопросы теологии. 2019. Т. 1. № 3. С. 439.

² Hovorun C. Romantic Ecclesiology: Bridging the Churches in the Nineteenth Century // Red. E. Berggren, M. Eckerdal. Ecclesiological & alia. Studia in honorem Sven-Erik Brodd. Bibliotheca theologiae practicae. Т. 96. Artos & Norma Bokförlag, 2015. P. 319–320.

вославного Предания¹. До недавнего времени еще было принято полагать, что поворотом к православному богословию в экклезиологии являлась полемика Хомякова с инославием. В ходе данной полемики он сформулировал богословское понимание соборности Церкви. Экклезиология Хомякова не осталась без внимания современников и в целом академического богословия XIX – начала XX вв. Его богословские идеи вызывали разную реакцию. Первые критические замечания академических богословов постепенно переросли в восторженные отзывы и усвоение его воззрения со стороны православных богословов. Не так давно богословское наследие Хомякова обратило на себя пристальное внимание исследователей, выводы которых ставят под сомнение его достижения. Более того, в контексте православной экклезиологии его богословские идеи приводят к определенным трудностям понимания природы Церкви и ее исторической миссии.

В данной статье представлен анализ экклезиологических воззрений И.А. Мёлера (1796–1838) и степени их заимствования в учении о соборности Церкви А.С. Хомякова. В этом контексте важно проследить негативное влияние экклезиологии Хомякова на русскую богословскую науку в рамках развития православной экклезиологии в XX в., отмечая богословские последствия его пневматологического уклона и необходимость поиска баланса в синтезе христологического и пневматологического аспектов Церкви. В представленной статье ставится вопрос о понимании в рамках православной экклезиологии церковного устройства и видимых структур Церкви ввиду экклезиологической концепции Хомякова. В рамках данного исследования необходимо подчеркнуть, что соборность Церкви является не внутренним качеством церковного собрания, а важнейшим критерием подлинности исторической реализации видимого церковного устройства и жизни Церкви как «Тела Христова».

Концепция соборности Церкви в экклезиологии А.С. Хомякова.

Относительно небольшое богословское наследие Хомякова сегодня представляется достаточно изученным, как и степень его зависимости от западного богословия и философии. Выясняя особенности учения Хомякова о Церкви, С. Хоружий отмечал, что центральная идея соборности Церкви Хомякова имеет три существенных признака: органицизм, единство и свободу. Он совмещает понятия единства Церкви и свободы, которые гармонично диалектически сочетаются в организме Церкви². Согласно Хомякову, соборность есть «единство во множестве»³. Достигается это при помощи любви. Однако свойство соборности Церкви у него относится только к вселенской Церкви. Понятие «соборная» для Хомякова связано с хранением церковного Предания, которое относится не к властным структурам Церкви, а к жизни

¹ Мейендорф И., *протопресв.* Рим – Константинополь – Москва. Исторические и богословские исследования. М.: ПСТГУ, 2006. С. 262.

² Хоружий С.С. Алексей Хомяков: учение о соборности и Церкви // Богословские труды. 2002. № 37. С. 162–164.

³ Хомяков А.С. Работы по богословию. Соч. в 2-х т. Т. 2. М.: Медиум, 1994. С. 242.

Церкви в целом, в которой все ее члены до конца свободны и до конца ответственны за целостность истинной веры¹.

В противовес этому А. Пешков утверждает, что «в традиционной восточной трактовке кафоличность – свойство субстанционально внутреннее, психологическое, которым обладает не только поместная Церковь, но и отдельная община, и даже отдельный христианин как носитель кафолического сознания»². Он соглашается с А.С. Хомяковым, по которому соборная Церковь рассматривается как единство во множестве. Проблема в его понимании состоит в том, что и человек есть «множество в единстве». Какая тогда существует связь индивидуальности человека по отношению к соборности Церкви? Как эта индивидуальность себя в ней проявляет? У А.С. Хомякова человек не есть носитель соборности как церковной истины, он становится причастным к соборности только в Церкви, которая является ее источником. Акцент здесь ставится на всецелостности и единственности исповедания правой веры в соборной Церкви³.

В своем исследовании Пешков отмечает, что положительное отношение к идеям Хомякова в академическом богословии начало утверждаться с конца XIX в. Достаточно мягкие критические замечания в его адрес были высказаны профессорами Московской духовной академии А. Горским, П. Казанским и А. Лебедевым. Негативная оценка касалась отказа следовать церковным авторитетам, рационализма в догматике и его интуиции свободы в подходе к толкованию Священного Писания. Также было отмечено как влияние философских идей Шеллинга, так и смешение в его взглядах католичества и протестантизма, выдаваемое за православие. По этой причине богословские воззрения Хомякова ими считались слишком переоцененными. Особенно подчеркивалось неправильное понимание иерархической природы Церкви⁴. Не наблюдая существенных заблуждений в богословии Хомякова, Горский пытался сравнить его воззрения с православным догматическим учением и традиционным церковным подходом. Он замечает у Хомякова определенное влияние философии и попытку спиритуализации Церкви, которая упускает значение ее видимого и органического устройства. Кроме того, Хомяков разделяет в Церкви ее «невидимую» и «видимую» стороны. Его определение Церкви как «единства Божией благодати, живущей во множестве разумных творений, покоряющихся благодати», игнорирует иерархический принцип церковного устройства и преувеличивает роль мирян и общины в противовес роли епископа⁵.

Как подчеркивает Пешков, Хомяков противопоставляет поместные Церкви все-ленской. К XIX в. утрачивается понятие органического единства Церкви, которая

¹ Мейендорф И., *протопресв.* Рим – Константинополь – Москва... С. 262.

² Пешков А.А. Экклесиология А.С. Хомякова в оценке академического богословия XIX – начала XX вв. (в контексте святоотеческого наследия I–III вв.) // Труды Нижегородской духовной семинарии. 2017. Вып. 15. С. 72.

³ Там же. С. 72–73.

⁴ Там же. С. 76–78.

⁵ Там же. С. 79–81.

стала восприниматься, по определению митрополита Филарета Московского, как «общество верующих во Христа, установленное Господом, соединенное Словом Божиим, Таинствами и священноначалием под управлением Духа Святого для вечного спасения»¹. Согласно его версии, Хомяков возвращает в русское богословие понятие о Церкви как Телес Христовом, поскольку Церковь есть не простая совокупность ее членов, а живой организм. По мысли Пешкова, если в традиционной экклезиологии Тело Христово – это верующие, составляющие через Евхаристию единый организм Церкви, то для Хомякова Церковь слишком духовна, чтобы заключаться в верующих и их видимом собрании, она есть лишь связь ее членов, которая духовна по своей природе и заключается в любви².

Насколько соотношение идей Хомякова с учением о Церкви в эпоху ранней Церкви может действительно внести ясность в решение его богословских вопросов, остается проблемой, поскольку имеет иное основание, о котором говорит ряд исследований. Сами сведения о Церкви в раннюю эпоху весьма скудны и не дают целостного и развернутого представления относительно понимания Церкви. Более того, они могут быть истолкованы как более позднее изменение и искажение церковного устройства, что подчеркивалось протестантскими исследователями. Тем более, как таковое отсутствует некое «разработанное» учение о Церкви в эпоху Вселенских соборов. В данном контексте источник нашего школьного богословия в его «развернутом виде» является заимствованием западных схоластических моделей. В этом смысле взгляды Хомякова представляли собой заимствование новых идей западного богословия и творческое развитие того самого богословия, которое он так резко критиковал.

По оценке Мейендорфа, проблема экклезиологии Хомякова имеет отношение к проникновению богословского наследия Запада в русское богословие, которое заимствует у Запада системы обучения. Сложившаяся парадоксальная ситуация с протестантской моделью управления Церковью и латинским богословием начала меняться в XIX столетии³. Влияние на русское богословие немецкой философии было обусловлено стремлением к преодолению господствовавшего в науке эмпиризма. В частности, обнаруживается влияние раннего Шеллинга, с 1840-х гг. – гегельянцев. Примирение православного христианства с данной философией осуществлялось славянофилами, главным образом Хомяковым⁴. Антизападная конфессиональная полемика вовсе не мешала Хомякову быть открытым западным богословским течениям, особенно влиянию Мёлера и его книги «Единство Церкви» (1825).

Как отмечает П. Фогт, впервые попытка определения Церкви, его православно-го понимания, у Хомякова, по его собственному свидетельству, была направлена против искажений западного понимания Церкви. Упор был не на внешних институциональных структурах, а на единстве в любви в живом организме Церкви. Если

¹ Там же. С. 64.

² Там же. С. 68.

³ Мейендорф И., *протопресв.* Рим – Константинополь – Москва... С. 258.

⁴ Там же. С. 261.

исследователи богословского наследия Хомякова концентрировались на его полемике с западным христианством, то Фогт сосредоточен на понимании у него роли любви. Как основная категория его воззрения на Церковь, она находится в основании понимания церковной истины и свободы, что находит отражение в понятии соборность. Так, по мнению Хомякова, Восточная Церковь сохранила целостность своего церковного общения, тогда как Западные Церкви ошибочно его утратили в пользу структур церковной власти, нарушая равновесие между единством и свободой. Таким образом, разница между двумя традициями заключается в наличии или отсутствии принципа взаимной любви как основания церковной власти и духовной истины¹. Невидимая Церковь выражает себя в видимой, когда реализует принцип взаимной любви во Христе вместе с ее плодами освящения и познания божественных таинств. Если этот принцип не осуществляется, то видимая Церковь перестает таковой быть². Истина дается только церковной общине любви. Внешнее единство отвергает свободу (Романизм), а внешняя свобода не приводит к единству (Реформация). Оба эти внешние понятия не имеют в себе «реального» или «живого» содержания³.

Для Хомякова соборность есть не только правильный перевод термина кафолическая, а само по себе «полное исповедание веры». Этот термин соответствует двум значениям: во-первых, он связан с вопросом о церковном учении о власти (церковные соборы), и во-вторых, с вопросом о внутренней природе церковного общения (истина веры не дается индивидуально, а в общении Церкви, как целого)⁴. Понимание соборности как взаимной любви, выражающей единство в множественности, нашло отражение в русской религиозной философии Н. Бердяева (органическое единство свободы и любви), прот. С. Булгакова (свобода в любви, которая объединяет верующих). Его воззрения оказали также влияние на В. Соловьева, прот. Н. Афанасьева, В. Лосского, прот. Б. Бобринского⁵. Идеалистическое представление о Церкви Хомякова стало источником и вызовом для последующего богословия.

Пневматологическое начало экклезиологии И.А. Мёлера в богословии А.С. Хомякова.

Определение Церкви как союза любви и вопрос о пневматологическом начале в экклезиологии Хомякова рассматривается в исследовании А. Титовой, которая подчеркивает его сходство с экклезиологическими воззрениями Мёлера под влиянием романтического идеализма. Она отмечает, что для Хомякова принципом Церкви является присутствие в ней Святого Духа. Церковь как «образование Божественного Духа» у Мёлера по аналогии определяется Хомяковым как «ковчег Святого Духа». Более того, у Хомякова сама Церковь предстает не просто как единство лиц, а как

¹ *Vogt P.* The Church as community of love according to Alexis Khomiakov // St. Vladimir's Theological Quarterly. 2004. 48(4). P. 397–398.

² *Ibid.* P. 401.

³ *Ibid.* P. 404.

⁴ *Ibid.* P. 408.

⁵ *Ibid.* P. 410.

самостоятельное лицо¹. Эта персонализация Церкви проявляется в событии Пятидесятницы, в котором дары Святого Духа получает вся земная Церковь, а не временно составляющие ее лица.

Проблему персонализма Хомякова рассматривает прот. Павел Хондзинский. Подчеркивая истоки любомудрия Хомякова в немецкой романтической философии, которая включает в себя понятие «духа» (Geist) с личностной коннотацией, он утверждает наличие в экклезиологии Хомякова проблемы «персонализации» Церкви, усматриваемой в его выражениях «Церковь решила», «Церковь отвергает», «по учению Церкви» и т.д. На основании утверждений о живом организме Церкви и обладании свободой Церковь у Хомякова признается личностью. Она предстает как некая «реальная мистическая сверхличность». Вместе с другими современными исследователями творчества Хомякова Хондзинский отмечает, как неоспоримый факт в науке, заимствования из трудов Мёлера. Следуя ему, Хомяков усваивает понятие «дух» из немецкого романтизма рубежа XVIII–XIX вв., которое подразумевает как его личностный характер, так и наличие единого духа Церкви. По этой логике, будучи «проявлением» Духа Божия, Церковь должна быть личностью, так как «проявлением» существа личного может быть только личность².

Критика протестантской идеи невидимой Церкви является общей для Мёлера и Хомякова, а их умозаключения, по свидетельству Титовой, построены на идентичных аргументах. Так, оба апологета подчеркивают, что каждому внешнему явлению соответствует проявление внутреннего начала, поскольку внешнее является выражением внутреннего. По этой причине единство Церкви в Иисусе Христе должно проявляться в виде реального единства³. Это внешнее единство Церкви, церковного тела, строится Святым Духом. В этом смысле Церковь есть «внешний, видимый образ святой, живой силы, любви, тело формирующего себя духа верных»⁴. Для видимой Церкви необходимы как Предание, так и лежащие в его основании определенные исторические институты. Действительно, она основана на апостольском преемстве, однако у Хомякова место епископа в церковном устройстве оставляет вопросы. Если Мёлер еще рассматривает роль епископа для созидания церковного единства, то Хомяков совершенно игнорирует важность епископского служения, ограничивая его функцией передачи благодати через совершение таинств. По инерции он не проводит разделения Церкви на «учащую» и «учимую». Оба богослова отрицают возможность осуществления церковного единства в протестантской традиции, поскольку она отвергает Предание и апостольскую Церковь⁵. Согласно выводам Тито-

¹ Титова А.О. Ересь против Церкви: И.А. Мёлер и А.С. Хомяков как полемисты // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2018. Вып. 84. С. 81.

² Хондзинский П., прот. Идея «персонализации» Церкви в русском богословии второй половины XIX – начала XX вв. // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2019. № 4 (28). С. 130.

³ Титова. Ересь против Церкви... С. 88.

⁴ Möhler A. Die Einheit in der Kirche, oder das Prinzip des Katholizismus, dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderts. Tübingen, 1825. S. 167.

⁵ Титова. Ересь против Церкви... С. 90.

вой, Хомяков и Мёлер опираются на романтическую гносеологию в поиске единого принципа ереси, из которого следуют все заблуждения. В этом контексте принцип единства находится в тесной связи с познанием. Кроме того, вся их полемика построена на принципе противоположностей. В итоге этих мыслителей объединяет не только общая методология, но и схожая экклезиология, приверженная романтическому идеализму¹.

Влияние Мёлера на творчество Хомякова подчеркивает архимандрит Кирилл (Говорун). Протестантский подход в понимании Церкви как исторически изменяемого института нашел выражение в богословских трудах Ф. Шлейермахера (1768–1834). Его система, основанная на научности, пиетизме и общинности, в противовес рационализму имела романтическое направление и включала в себя благочестие как существенный элемент и стержень религиозного сознания. В этом контексте Церковь выступает как религиозное объединение, имеющее общественные формы и собственное самосознание, которыми определяется принадлежность к Церкви². Сохраняя протестантское различие между видимой и невидимой Церковью, Шлейермахер выделяет действие в Церкви Святого Духа для осуществления ее единства и отношений с Богом. Как эмпирическая реальность, Церковь несовершенна и требует реформ. Однако присутствие в ней Святого Духа не позволяет сомневаться в успешности ее миссии и бояться перемен³.

Эти идеи были адаптированы католическим богословием главным образом в школе Тюбингена. Ее представитель Мёлер предпринял попытку построения экклезиологии в диалоге со Шлейермахером⁴, используя философские принципы идеализма. Исследователи апологетического богословия Мёлера отмечают глубокое влияние на него современного романтизма и идеалистической философии, особенно Ф.В.Дж. Шеллинга (1775–1854). В своей экклезиологии Мёлер дистанцировался от средневековой юридической экклезиологии Римской Церкви и противостоял научному рационализму. Его мистическая и трансцендентальная экклезиология, как и в соответствии с позицией Шлейермахера зиждется на понятии духовного общения между людьми и Богом⁵.

Романтическая экклезиология Мёлера подвигла Хомякова рассматривать Церковь как самодостаточный субъект. На основании категорий Духа, любви, свободы и общности он создал концепцию соборности, выдавая ее как традиционную и святоотеческую. Являясь переводом термина «кафолическая» Символа веры, понятие «соборная» с ним не тождественно. «Соборность» Хомякова имеет отношение к романтическому направлению в богословии той эпохи, нежели к интерпретации ка-

¹ Там же. С. 91–92.

² *Hovorun C. Romantic Ecclesiology...* P. 320.

³ *Ibid.* P. 321.

⁴ См. *Тумова А. О.* Преломление идей Ф. Шлейермахера в работе «Единство Церкви» И. Мёлера // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2020. Вып. 89. С. 11–28; *Doyle D. Mohler, Schleiermacher, and the Roots of Communion Ecclesiology* // *Theological Studies*. 1996. No 57. P. 467–480.

⁵ *Hovorun C. Romantic Ecclesiology...* P. 322.

фолической природы Церкви. Для него отношения между Церковью и ее членами воспринимаются в смысле общего разума верных. Соборность Церкви основана на свободе и не предполагает осуществления какой-либо внешней власти над разумной свободой ее членов. Единство Церкви реализуется без принуждения и подчинения, а ее авторитет принимается только свободно¹. Как следствие, «духовный организм» Церкви отличается от ее «исторической плоти», которой принадлежит иерархия и авторитет. Свобода в Духе относится к «духовной» Церкви. По мысли Хомякова, это указывает не на две Церкви, а на два разных ее проявления, однако это замечание, по сути, не упраздняет протестантской дихотомии в экклезиологии. Идея соборности имела четко социальное измерение, потому Церковь должна была быть идеальным воплощением идеального общества. Титова, выясняя различия трактовок Хомякова и Мёлера, подчеркивает «непринятие Хомяковым идеи репрезентации любви общины в епископе и, как следствие, всей органологической конструкции Мёлера. Ее место занимает идея соборности как единства всех в полноте истины, возможного в любви, достигаемого просвещением Святым Духом, реализуемого в соборном устройстве. Взаимная любовь связывает верующих, но не «становится личностью», а выражается в делах милосердия и взаимной молитве»².

Среди богословов XIX в. Хомяков занимает одно из значимых мест в исследовании русской богословской мысли Н.К. Гаврюшина. По его мнению, Хомяков опирался на романтическую интуицию организма как живого целого Шеллинга и Вильгельма фон Гумбольдта. Это романтическое направление было проникнуто пониманием историзма христианства и пестованием персонализма. Примечательно, что из трех важнейших идеологов романтизма Хомяков принимает только органицизм, в котором без остатка растворяются и историзм, и персонализм³.

Безусловно, размышления Хомякова о Церкви отразились на развитии отечественной экклезиологии и поставили ряд вопросов о понимании Церкви в рамках современной экклезиологии. Однако его упор на органицизм и происходящую из него концепцию единства Церкви как единства благодати предполагает заимствование понятий из романтической философии и богословия Мёлера, которые оперируют персоналистическими и психологическими терминами. Было бы преувеличением присваивать Хомякову персонализм в понимании им Церкви и христианства. Ему даже малоинтересны «всякие исторические формы воплощения, материализации христианской идеи, каноны, формуляры, типиконы»⁴. Так, например, В.З. Завитневич не находит у него мыслей о значении человеческой личности, спасающейся в Церкви. Все творчество Хомякова было направлено на «борьбу с утвердившимся у нас механическим взглядом на Церковь, по которому последняя ничем существен-

¹ Ibid. P. 323–324.

² Титова А.О. Мёлер и Хомяков // Русское богословие: Исследование и материалы. М.: Изд-во ПСТГУ, 2014. С. 75.

³ Гаврюшин Н.К. Русское богословие. Очерки и портреты. Нижний Новгород, 2011. С. 179–180.

⁴ Гаврюшин Н.К. Русское богословие... С. 182.

ным не отличается от других общественных учреждений»¹. Согласно выводам Гаврюшина, Хомяков замещает общепринятое понимание Церкви как общества понятием единства благодати, которое было заимствовано в тех же латинских учебниках русской духовной школы рубежа XVIII–XIX вв., где из шести схоластических принципов единства Церкви Хомяков оставляет только один – единство благодати².

Итогом размышлений Хомякова о Церкви является не ее персонализация, а идеализация. Как и в протестантском богословии, Церковь у него соответствует Царству Божию. Этот его идеальный образ Церкви идет вразрез с Церковью «земной», к которой у него было много вопросов. Влияние Мёлера на Хомякова не вызывает сомнений, но Гаврюшин замечает и принципиальное различие двух сочинений о единстве Церкви. Если «Мёлер исходит из исторической конкретности, опирается на свидетельства», то Хомяков декларирует *ex cathedra*³. Если Мёлер посвящает первый раздел своего сочинения единству духа в Церкви, то Хомяков на протяжении всего сочинения «Церковь одна» слово дух не употребляет ни разу. Учение о соборности у Мёлера, отвергающее всякий авторитаризм, дополняется у Хомякова только единством благодати, а проблема внешнего единства, единства церковного тела, им совершенно не затрагивается, что объясняет его критическое отношение к исторической Церкви и рассуждения более о «виртуальном» православии⁴. Методологию идеальной экклезиологии Хомякова попытался проанализировать Н.И. Барсов в серии статей «Новый метод в богословии». По убеждению Гаврюшина, из предложенного автором разбора идей Хомякова невозможно получить и понятия о самом его методе⁵. Еще сложнее найти у Хомякова рассуждения о внешнем устройении Церкви и об институте церковного собора.

Таким образом, ряд современных исследователей справедливо поставили вопрос о происхождении богословских идей Хомякова, которые имеют своим источником западное богословие и философию. Если принять эти заимствования в область православной экклезиологии, то они получают своеобразное развитие в рамках русской богословской традиции XX в., которое сконцентрировано на пневматологическом аспекте в экклезиологии. Критика исследователей тесно переплетается вокруг заимствований Хомякова, которые пускают глубокие корни и у других представителей отечественного богословия. Флоровский оказался прав, когда высказал опасения о понимании Церкви как «харизматической социологии», идущей от протестантской богословской мысли и ее пересечения с католической реакцией на нее. Протестантское богословие важнее и продуктивнее изучать не в самом себе, а в его взаимодействии с философией, католическим и православным богословием. Положительный отзыв Флоровского о Хомякове в «Путиях русского богословия» обусловлен скорее

¹ *Завитневич В.З.* Алексей Степанович Хомяков. Т. 1. Кн. I–II. Киев, 1902. С. 1041–1042.

² *Гаврюшин Н.К.* Русское богословие... С. 184.

³ Там же. С. 185–186.

⁴ Там же. С. 187.

⁵ Там же. С. 195.

отношением самого Хомякова к сложившему в отечественном богословии ее схоластическому уклону.

Пневматологическая проблема в экклезиологии И.А. Мёлера.

Отличительной особенностью богословских воззрений Мёлера являлась попытка внедрения пневмацентрического принципа в экклезиологию. По мнению В. Фидаса, она была обусловлена не только стремлением найти продолжение для уже очевидной дискретности римокатолической традиции, но и облегчить конструктивный богословский диалог с обновленным протестантским богословием, которое утратило внутреннюю согласованность первоначального Протестантизма под влиянием начал и диалектического метода рационализма новейших философских систем, главным образом философии Канта и немецкого идеализма. Мёлер руководствовался как философской методологией Гегеля «феноменологии духа», так и учением Шлейермахера об исключительной ценности внутреннего «религиозного чувства» в духовной жизни христиан¹. Критика в его адрес представителей антипротестантского богословия Католической Церкви заставила его отказаться от ранних идей. Если в книге «Единство Церкви» (1825) он открыто обращается к идеям лютеранского богословия, рассматривая их в рамках либерального католического богословия Тюбингенской школы, то в сочинении «Symbolik» (1832) он возвращается к схоластическому богословию Фомы Аквинского, преследуя цель создать условия для диалога с традиционными протестантскими исповеданиями на основании его новых богословских установок. Признавая проблемы и незавершенность протестантского богословия, Мёлер предлагает вернуться к общему основанию западной традиции, которое он усматривает в богословской модели Фомы Аквинского. Таким основанием становится расплывчатая и весьма гибкая дихотомическая схема Фомы Аквинского в экклезиологии, согласно которой проводится ясное богословское различие между двумя периодами видимой Церкви Христовой (Воплощение Слова Божия и Земная жизнь Христа) и третьим периодом пневмацентрической Церкви (земная Церковь после схождения Святого Духа на Пятидесятницу)².

Согласно Фидасу, этот подход Мёлера, основанный на двусмысленной терминологии, позволяет разобщить установленную схоластическим богословием прочную связь экклезиологии с Христологией, которая своим центром полагает церковные таинства, а также выделить два первых периода Церкви с христоцентрическим основанием согласно экклезиологической схеме Фомы Аквинского. Эти периоды в экклезиологии, явно не отрицаемые, в самой работе Мёлера могли игнорироваться. Кроме того, он утверждал, что Христос после Вознесения на небо передал земную Церковь Святому Духу, Который воспринял полное и немедленное руководство апостольской проповедью Евангелия. Следствием этого утверждения является положение, по которому Святой Дух отныне становится источником всех необходимых даров для формирования христианских общин в поместные Церкви, для развития всей

¹ Φειδάς Β. Χάρισμα και Ιερωσύνη υπό μια εκκλησιολογική προοπτική // Θεολογία. 2017. Τ. 88 (3). Ρ. 57.

² Ibid. Ρ. 58–59.

духовной жизни на основе любви и для сохранения внутреннего единства их членов в переданной вере. Другими словами, происходит непосредственное наделение духовными дарами как харизматических общин, так и каждого отдельного ее члена, не требующего учрежденных Церковью средств освящения¹.

Исследуя богословское наследие церковных авторов первых веков, Мёлер дает собственную трактовку единства Церкви. Посредством двусмысленной терминологии он утверждал, что Церковь есть живая реальность, началом которой является всегда действующая и творческая внутренняя сила. Так, Христос действует через Святого Духа непосредственно на верующих и приводит их к единству, поэтому они имеют единство жизни во Христе. Для него именно в этом заключается единственно истинное понятие о Церкви. Таким образом, принципом единства Церкви считается прямое и непрерывное действие Духа Святого на харизматическую общину и каждого отдельного ее члена. Как следствие, земная Церковь была реализована на Пятидесятницу как таинственным действием Святого Духа, так и посредством живой веры самих уверовавших. В этом контексте Церковь рассматривалась им как последнее христианской веры и результат живой любви верующих, которые сами по себе предшествуют появлению поместной Церкви. Как подчеркивает Фидас, это пневмацентрическое понимание природы и сущности Церкви является следствием схоластической и протестантской экклезиологии, которые отделяют от Христологии не только экклезиологию, но и пневматологию². По этой причине церковный авторитет выражается через Дух любви, с которым неразрывно связана христианская община верующих, которые непосредственно и постоянно имеют опыт действенного присутствия Духа Святого, принимая Слово Божие только оставаясь членами Христа.

В вопросе внешнего устройства Церкви у Мёлера обнаруживаются явные упущения. Так, источником епископской власти у него является не власть, переданная Христом апостолам и их преемникам, а любовь верующих, которая признает в одном из членов все дары Святого Духа. Эта власть предназначает ему служение для сохранения ее единства в вере и любви. Однако позднее он исправляется и полностью принимает иерархическое устройство Церкви и ее органическое единство в функционировании тела Церкви, но не оставляет своего прежнего учения о прямом и неразрывном отношении таинственного действия Святого Духа и общины верующих для сохранения веры и идентичности Церкви³.

В этом контексте необходимо рассматривать и богословское наследие Хомякова, который полностью усвоил экклезиологические идеи Мёлера, используя начала философской методологии «феноменологии духа» Гегеля. Исходя из этих предпосылок, Хомяков определяет Церковь как харизматическую общину любви, которая основана на единстве и свободе членов церковного тела, являясь исключительным продуктом таинственного действия Святого Духа. Этим обусловлено отделение им Хри-

¹ Ibid. P. 59.

² Ibid. P. 60.

³ Ibid. P. 61.

стологии не только от пневматологии, но и от экклезиологии. В этом смысле соборность Церкви у него рассматривается как единство и свобода, которые осуществляются действием Святого Духа в органическом союзе любви всех членов тела Церкви. В результате Хомяков, как и Мёлер, окончательно разделил Церковь на две части по аналогии с Фомой Аквинским: на «духовную Церковь» и «видимую Церковь»¹. В событии Пятидесятницы появилась пневмацентрическая земная Церковь, которая отличается от христоцентрической земной Церкви, связанной с Воплощением Слова Божия и Земной жизнью Христа. Таким образом, в этом понимании Церкви ее природа, таинства и все выражающие ее институциональные формы были лишены христоцентрического основания и подразумевали исключительное действие Святого Духа в харизматической общине верующих и каждом отдельном ее члене.

Развитие пневматологизма в православной экклезиологии XX в.

Согласно мнению Н.Н. Лисового, второй этап в развитии русской православной экклезиологии начинается в последней четверти XIX в. и характеризуется триадологическим раскрытием экклезиологии, которое посвящено вопросам догматического различения домостроительства Отца, Сына и Духа Святого в Церкви². Однако изучение экклезиологии Хомякова и его последователей демонстрирует присутствие также смещения в сторону пневматологизма в раскрытии таинства Церкви. Дальнейшее развитие этой идеи в современном православном богословии приводит к необходимости возвращения к триадологическому основанию православной экклезиологии. В статье «К вопросу о генезисе экклезиологии А.С. Хомякова» прот. Павел Хондзинский вслед за Л. Мюллером отмечает, что «протестантский элемент неотделим от богословского мышления Хомякова и славянофилов. Прежде всего, он обнаруживает себя в понятии Церкви, которая, по их определению, есть синтез единства и свободы в любви. Эта формула происходит не из православного катехизиса или учебника по догматике, а возникла из философско-богословской дискуссии XIX столетия»³.

Неразрывная взаимосвязь Христологии и пневматологии, являющаяся важнейшим аспектом в понимании таинства Церкви, обнаруживает различные подходы в богословии Запада и Востока. Так, пренебрежение пневматологией в экклезиологии на Западе приводит к христомонизму. С другой стороны, отсутствие христологического основания церковного устройства приводит к пневмомонизму. Имея триадологическое основание, православная экклезиология преодолевает разделение Христологии и пневматологии, в котором возникают противоположные крайности. По сути, это разделение двух важнейших аспектов в экклезиологии в отрыве от триадологического основания таинства Церкви повлекло богословскую дискуссию об их синтезе в православной экклезиологии. Таким образом, заимствование Хомякова и

¹ Ibid. P. 63.

² Лисовой Н.Н. История русского богословия. Обзор основных направлений русской богословской академической науки в XIX – начале XX столетия // Богословские труды. Сб. 37. М., 2002. С. 56.

³ Хондзинский П., прот. К вопросу о генезисе экклезиологии А.С. Хомякова // Материалы XXII ежегодной богословской конференции ПСТГУ. Т. 1. М., 2012. С. 347.

его последователей западного пневматологизма приводит к постановке данного вопроса и в православной экклезиологии, которая охотно занималась данной дилеммой в попытке найти православный подход к искажениям западной экклезиологии.

Как отмечает В. Коман, экклезиологический синтез Христологии и пневматологии был одной из доминирующих тем христианского богословия XX в. и важнейшей темой в экуменических дебатах. Однако богословы, приступившие к синтезу Христологии и пневматологии в экклезиологии, достигали такого равновесия с разной степенью успеха. Как подчеркивают многие современные исследователи данной темы, экклезиологический синтез Христологии и пневматологии должен быть закреплен в богословии Пресвятой Троицы. В противном случае Троица и Церковь не пересекаются друг с другом, а остаются двумя отдельными или параллельными реальностями. Поводом для обсуждения этого вопроса является согласование в святоотеческом богословии утверждений св. Игнатия Антиохийского (*Ubi Christus, ibi Ecclesia*) и св. Ириния Лионского (*Ubi Spiritus Sanctus, ibi Ecclesia*), которое не привело к приоритету какого-либо из двух аспектов Церкви. Более того, предлагаемый синтез в большинстве случаев достигал искомого равновесия с разной степенью успеха, несмотря на их утверждение, что восточное тринитарное богословие может обеспечить такой баланс¹.

Богословские идеи Хомякова заметно повлияли на многих православных богословов. Пневматологическая направленность экклезиологии Хомякова получила развитие в отечественной религиозно-философской и богословской мысли. В попытке преодоления христомонизма в западном богословии, некоторые православные богословы выделяли пневматологический фактор в рамках конфессионального богословия, начиная от экклезиологии Хомякова. Приоритет пневматологии присутствует в работах свящ. Павла Флоренского, прот. Сергия Булгакова, прот. Николая Афанасьева, Н. Бердяева, В. Лосского, прот. Бориса Бобринского. Характерной особенностью данного направления является отнесение динамичности Церкви и церковной жизни исключительно к отдельному действию в Церкви Святого Духа. Это свободное пространство Духа Святого находит отражение в Церкви как харизматическое общение. У прот. Георгия Флоровского эта концепция получила название «харизматической социологии», которая является результатом утраты христоцентрического видения Духа в Церкви.

Концепция Церкви Хомякова исключает Христологию из взаимосвязи экклезиологии и пневматологии. Это определило в целом антиинституционную направленность богословской мысли в отношении экклезиологии. Хомяков, критикуя схоластическое влияние на догматическое учение Церкви, сам руководствовался в понимании Церкви ее схоластическим определением как «общества верующих». Эта проблема стала центральной в экклезиологии Афанасьева, главным образом в его сочинении «Церковь Духа Святого». Развитие его экклезиологических идей имеет

¹ *Coman V. Ecclesia de trinitate: The ecclesiological Synthesis between Christology and Pneumatology in modern orthodox and roman catholic Theology // Studii Teologice. 2014. No 3. P. 32.*

пневматологическое основание, где акцент смещается на евхаристическое собрание верующих.

Разделение Хомяковым икономии Сына и Духа Святого в таинстве божественного домостроительства находит продолжение в экклесиологии Лосского. Эта дихотомия двух аспектов Церкви явилась следствием ошибочной теории, согласно которой полностью разделяются всякие отношения между переданной от Христа апостолам власти через «Дуновение» после Его Воскресения (Ин 20:21–23) и Сошествием Святого Духа на Пятидесятницу (Деян 2:1–4). Следуя руслу пневматологизма Хомякова, Лосский переоценил независимость Святого Духа в жизни Церкви в той степени, в которой пневматология отделена от Христологии. Противодействуя римско-католическому «пневматологическому дефициту», он развивает идею о двойной божественной икономии Сына и Духа. Подчеркивая, что пневматология является важным компонентом экклесиологии, Лосский уделяет чрезмерное внимание ипостасной независимости Духа по отношению к Христу, что приводит к разделению между делом Христа и делом Духа. По его логике христологический аспект Церкви противоречит пневматологическому так же, как объединяющий, институциональный принцип движется против диверсификации, харизматического принципа. В этом кроется напряжение между институциональными структурами Церкви и ее харизматическими или духовными проявлениями¹. В этой разобщенности синтеза не случилось, что отчасти объясняется приверженностью Лосского «радикальному апофатизму» в триадологии, что отмечал в своей критике Зизиулас.

Проблема экклесиологического синтеза осталась также нерешенной и в христологическом подходе в экклесиологии Зизиуласса, который вслед за Флоровским склоняется к приоритету Христологии. По его словам, когда пневматология получает приоритет над христологией в жизни Церкви, всегда существует «риск того, что экклесиология превратится в «харизматическую социологию», а единство Церкви станет ни чем иным, как «societas fidei et Spiritus Sancti in cordibus»². Вместе с тем в начале 1980-х гг. он предпринял попытку органично интегрировать пневматологию в структуру своей экклесиологии и Христологии, пересматривая богословские дисбалансы Лосского. В этом смысле он поставил вопрос о приоритете двух аспектов Церкви и их содержании. По замечанию критиков экклесиологии Зизиуласса, его позиция в целом осталась аналогичной предложению русского богослова, поскольку их экклесиологические синтезы отражают следы влияния современной экзистенциалистской философии. Богословие Лосского и Зизиуласса также оперирует поляризацией между природой (необходимостью) и личностью (свободой). Лосский связал Христологию с природой и пневматологию с личностью (свободой), тогда как Зизиулас связал Христа с историей (что поработщает нас), а Дух с эсхатологией (что нас освобождает). Бинарный экклесиологический синтез Зизиуласса, несмотря на его призыв к одновременности Христологии и пневматологии, подобно богосло-

¹ Ibid. P. 38.

² Ζηζιούλας Ι. Η ενότης της Εκκλησίας εν τη θεία Ευχαριστία και τω Επισκόπω κατά τους τρεις πρώτους αιώνας. Αθήναι, 1965. P. 15.

вию Лосского, обрамлен отношениями противостояния и напряжения между Христом и Духом, в которых Христология все еще сохраняет определенный «временной приоритет» над пневматологией¹. Экклезиологическая модель Зизиуласа умалчивает о том, каким образом роли Христа и Духа в жизни Церкви, с одной стороны, и внутренняя жизнь Троицы, с другой стороны, пересекаются друг с другом. В этой связи для православного богословия стоит вопрос о преодолении дихотомии между Христом и Духом в экклезиологическом синтезе, который должен иметь основание в тринитарном богословии и перихорезисе Ипостасей Троицы². Без триадологического основания таинства Церкви вопрос о месте Христологии и пневматологии в рамках экклезиологии не может найти своего разрешения.

Соборность Церкви как свойство природы Церкви и принцип церковного устройства.

Для православной экклезиологии в рамках проблемы синтеза Христологии и пневматологии остается нерешенным вопрос о структурах Церкви и основах ее внешнего устройства. Проблемой для понимания природы Церкви, ее таинств и выражающих ее институциональных форм является именно лишение церковного устройства христоцентрического основания, подразумевающее исключительное действие Святого Духа в харизматической общине верующих и каждом отдельном ее члене. В рамках экклезиологии пневматология находится в тесной связи с Христологией, выступая как эсхатологическое измерение Церкви. Эта взаимосвязь двух аспектов экклезиологии не выражается в независимой от исторического Тела Церкви харизматической природе церковного собрания и непосредственной исключительной связи верующих с дарами Святого Духа.

Действительно, Церковь есть проявление таинства божественного домостроительства и полное откровение таинства Пресвятой Троицы. Единосущные Лица Пресвятой Троицы не разделяются в деле божественной икономии, а действуют совместно. Событие Церкви имеет триадологическое измерение, в котором проявляются в глубокой взаимосвязи ее христологический и пневматологический аспекты, образуя общину, которая живет и развивается в истории, всегда находясь в эсхатологической перспективе Царства Божия. Вместе с тем, идентичность Церкви открывается главным образом в таинствах, поскольку она, как таинство Тела Христова, создается и существует через соприкосновение эсхатологической реальности с историей. Церковь всегда осуществляется в таинствах, которые являются ее жизненным началом, а не продуктом, как это представлено в схоластическом богословии. Она есть, прежде всего, сакраментальная община, а не религиозное учреждение.

Как отмечает протопресв. Александр Шмеман, Церковь воплощает и реализует собой в этом мире Богочеловечество Христа. Откровение Пресвятой Троицы явлено во Христе и в Нем совершается усыновление Отцу действием Святого Духа. По отношению к церковному устройству триединое бытие Троицы определяет его содер-

¹ *Coman V. Ecclesia de trinitate...* P. 44.

² *Ibid.* P. 67.

жание, тогда как Богочеловечество Христово составляет форму и структуру Церкви¹. В этом контексте важно отметить, что Церковь восприняла свою плоть через Воплощение Сына Божия. Все то, что совершается Христом, благодатно совершается в Церкви через Святого Духа. Он созидает членов Церкви в Тело Христово и является их личным опытом обожения. Если через Христологию обозначено историческое измерение Церкви и развитие ее устройства, то через пневматологию одновременно утверждается эсхатологическое направление божественной икономии, определяя тем самым и экклезиологию. Церковь понимается прежде всего как христоцентрическое собрание народа Божия. Дело Святого Духа не просто следует делу Христа, а проявляется на основании христологического Таинства, которое каждый раз заново реализуется в Евхаристии. Дух Святой выстраивает полное общение между Главой и членами Тела Христова. Его действия направлены не к разрозненным индивидуумам, а к самой общине Церкви, собранной вокруг Христа и одновременно изображающей Его эсхатологическое присутствие.

Такое христоцентрическое понимание церковного устройства нашло иное представление в западном богословии, схоластическом и протестантском. В связи с изменением данной онтологии Церкви возник и соответствующий вопрос о структурах и внешнем устройстве Церкви. В решении данного вопроса, как и в понимании свойства соборности Церкви, важную роль играет понимание Церкви как Тела Христова, имеющее свое историческое выражение в каждой конкретной поместной церкви. Богословское решение данного вопроса осложнено проблемой христомонизма, возникшего в римской экклезиологии, которая подчеркивала в церковном устройстве иерархию, а Церковь воспринимала как учреждение. В противовес этому, протестанты в ущерб Христологии сделали упор на пневматологию. Этот подход к Церкви подчеркивает ее харизматическую природу в ущерб институциональному устройству. На нем основано разделение между харизмой и иерархическим служением в Церкви. Согласно такому подходу, церковная иерархия является позднейшим продуктом исторического развития устройства Церкви и ее жизни. В этом смысле протестантский подход представляет сложность для исторического понимания Церкви и неразрывного продолжения в истории ее первоначальных структур. По этой причине отвергается наличие в Церкви непрерывности апостольского преемства. Таким образом, проблема западной экклезиологии заключается в нарушении неразрывной взаимосвязи Христологии и пневматологии, что отразилось и на понимании церковного устройства, и на представлении о Церкви как Теле Христовом.

В постреформационном богословии Церковь рассматривалась скорее как собрание верующих, *coetus fidelium*, чем *Corpus Christi*. Когда этот подход к тайне Церкви практикуется на достаточно глубоком уровне, он приносит в богословие пневматологическую концепцию Церкви², примерами которой стали ранняя работа Мёлера о

¹ Шмеман А., *протопресв.* Вселенский Патриарх и Православная Церковь // Церковь и церковное устройство. Сборник статей. М.: ГРАНАТ, 2018. С. 162–163.

² Baker M. The Eternal «Spirit of the Son»: Barth, Florovsky and Torrance on the Filioque // International Journal of Systematic Theology. 2010. Vol. 12 (4). P. 389.

единстве Церкви, соборная экклезиология Хомякова и труды других славянофилов. Взаимодействие Христологии и пневматологии затруднено в рамках романтической экклезиологии, которая на основании пневматологии уделяет большее внимание феномену «сообщества» в отличие от личности Воплощенного Слова Божия. В этом смысле учение о Церкви трансформируется в «харизматическую социологию». Как замечает М. Бэкер, необходимо различать Дух как трансцендентный, несотворенный дар, который в рамках божественного домостроительства принадлежит по своей природе только Христу, Воплощенному Сыну Божию. На самом деле Дух дан Телу Церкви вместе с ее вознесенным Господом как *Totus Christus*. Этот дар всегда превышает любое полное понимание членами Церкви, клириками или мирянами. Дар Духа Христа – это эсхатологическое присутствие, запрещающее любое отождествление с религиозным самосознанием верующих или силой духовенства¹. Дух – это Дух Христа, посланный Христом от Отца, чтобы напомнить Своим ученикам или христианам о Нем. Пневматологический аспект не должен быть против христологического. Дух и Его дары могут быть «приобретены» только во имя Христа. Пятидесятница – это тайна Распятого и Воскресшего Господа, чтобы послать Параклета. *Imitatio Christi* не просто фигура речи, и это не западная фраза. Св. Игнатий Антиохийский считал себя подражателем Христу, делая акцент на разделении Креста или мученической смерти².

Следствием учения о соборности Церкви Хомякова является определение Церкви как сообщества верующих, которое рассматривается исключительно в пневматологической перспективе. Оно вносит разделение и обособление в Церкви духовных даров и институциональных структур, противопоставляя благодатную и институциональную стороны церковного устройства и жизни. Таким образом, исходя из предпосылок протестантского богословия и романтической экклезиологии, это способствовало развитию в православном учении о Церкви пневмацентрической экклезиологии.

Определение природы Церкви как соборной или кафолической является важнейшей предпосылкой реализации Церкви в истории на поместном уровне, которая выражается во внешней структуре поместной церкви и ее связи и общении с другими церквями на вселенском уровне. В этом смысле это свойство имеет христоцентрическое основание и исходит из установленных в ее рамках церковных структур, неразрывно проявляющихся в истории Церкви, в том числе в церковных соборах. Осуществление Церкви как Тела Христова в истории зиждется на таинстве Священства, переданной апостолам и их преемникам власти Христа, и Евхаристии, установленной Христом и продолжающей историческое Воплощение Христа и Его миссии в мире.

Проблема понимания Церкви как Тела Христова заключается в разграничении христологического его значения (тело Христа, воскресшее тело Христово), эккле-

¹ Ibid. P. 391.

² Ibid. P. 392.

зиологического (Церковь как Тело Христово) и евхаристического (Тело Христово в Евхаристии), которые отождествляются у св. апостола Павла. Переход от одного значения к другому совершается им без особых объяснений (Ср. 1 Кор 6:15–20, 10:16–17, 11:1–27). В процессе этих изменений в западной экклезиологии появляется понятие «мистическое тело Христово», которое приобретает определенное значение и носит только экклезиологический характер. Это изменение находит отражение в последовавшей тенденции схоластического богословия рассматривать Евхаристию, как и все таинства, в отрыве от Христологии и экклезиологии. В данном контексте стало возможным говорить отдельно о Церкви как о «мистическом теле Христа». Это положение находит свое выражение в понятии «*Corpus mysticum*», которое относится прежде всего к небесной Церкви, «общению святых», ее невидимой природе, превышающей опыт земного существования. По замечанию Зизиуласа, только в рамках современной экклезиологии все три значения понятия «тела Христово» находят тесную взаимосвязь и возвращаются к первоначальному единству¹.

В заключение отметим, что учение о соборности Церкви в богословии Хомякова необходимо рассматривать как пневматологическую проблему в рамках православной экклезиологии. Построенное на заимствованиях философии и романтической экклезиологии начала XIX в., это учение создало соответствующие предпосылки для развития пневматологизма в русской религиозной философии и академическом богословии. Уклон в сторону пневматологического аспекта Церкви обособил ее от христологического аспекта. Этот приоритет пневматологии нарушает в экклезиологии тесное и неразрывное взаимодействие Христологии и пневматологии. Более того, принятие пневматологизма представляет проблему для их синтеза в рамках божественного домостроительства и исторической реализации Церкви. Известные попытки их синтеза привели к упущениям в понимании триадиологического основания таинства Церкви.

Соборность Церкви у Хомякова имеет отношение к харизматическому обществу верующих, а не к историческим формам выражения единства Церкви и ее внешним структурам. На основании этого учения Церковь рассматривается в категориях «харизматической социологии», представляющей собой утопию идеализма. Неслучайно исследователи сочинений Хомякова отмечают трудности восприятия его трактовки церковного устройства и институтов Церкви. Проблема учения о соборности Хомякова заключается в переносе соборности как свойства церковного тела и ее исторической реализации в область пневматологии. Пневматологическое начало в экклезиологии не дает полного понятия и о содержании таинства Церкви в божественном домостроительстве, которое имеет триадиологическое основание. Кроме того, оно искажает понимание сущности церковной власти и основ церковного устройства, внешние структуры и формы которого необходимо рассматривать в рамках христоцентрической онтологии Церкви, которая проявляется в истории как Кафолическая Церковь.

¹ Зизиулас И., митр. Общение и инаковость. Новые очерки о личности и Церкви. Серия «Современное богословие». М.: Изд. ББИ, 2012. С. 376.

Список литературы

1. *Гаврюшин Н.К.* Русское богословие. Очерки и портреты. Нижний Новгород, 2011. 672 с.
2. *Завитневич В.З.* Алексей Степанович Хомяков. Т. 1. Кн. I–II. Киев, 1902. 1422 с.
3. *Зизиулас И., митр.* Общение и инаковость. Новые очерки о личности и Церкви. Серия «Современное богословие». М.: Изд. ББИ, 2012. 407 с.
4. *Лисовой Н.Н.* История русского богословия. Обзор основных направлений русской богословской академической науки в XIX – начале XX столетия // Богословские труды. Сб. 37. М., 2002. С. 5–127.
5. *Мейендорф И., протопресв.* Рим – Константинополь – Москва. Исторические и богословские исследования. М.: ПСТГУ, 2006. 320 с.
6. *Пешков А.А.* Экклесиология А.С. Хомякова в оценке академического богословия XIX – начала XX вв. (в контексте святоотеческого наследия I–III вв.) // Труды Нижегородской духовной семинарии. 2017. Вып. 15. С. 57–98.
7. *Титова А.О.* Мёлер и Хомяков // Русское богословие: Исследование и материалы. М.: Изд-во ПСТГУ, 2014. С. 48–76.
8. *Титова А.О.* Ересь против Церкви: И.А. Мёлер и А.С. Хомяков как полемисты // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2018. Вып. 84. С. 77–95.
9. *Хомяков А.С.* Работы по богословию. Соч. в 2-х т. Т. 2. М.: Медиум, 1994. 476 с.
10. *Хондзинский П., прот.* К вопросу о генезисе экклесиологии А.С. Хомякова // Материалы XXII ежегодной богословской конференции ПСТГУ. Т. 1. М., 2012. С. 347–351.
11. *Хондзинский П. прот., Кырлежев А.И.* Соборность в русской богословской традиции // Вопросы теологии. 2019. Т. 1. № 3. С. 427–440.
12. *Хондзинский П., прот.* Идея «персонализации» Церкви в русском богословии второй половины XIX – начала XX вв. // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2019. № 4 (28). С. 124–142.
13. *Хоружий С.С.* Алексей Хомяков: учение о соборности и Церкви // Богословские труды. 2002. № 37. С. 153–179.
14. *Шмеман А., протопресв.* Вселенский Патриарх и Православная Церковь // Церковь и церковное устройство. Сборник статей. М.: ГРАНАТ, 2018. С. 157–196.
15. *Baker M.* The Eternal «Spirit of the Son»: Barth, Florovsky and Torrance on the Filioque // International Journal of Systematic Theology. 2010. Vol. 12 (4). P. 382–403.
16. *Coman V.* Ecclesia de trinitate: The ecclesiological Synthesis between Christology and Pneumatology in modern orthodox and roman catholic Theology // Studii Teologice. 2014. No 3. P. 31–70.
17. *Hovorun C.* Romantic Ecclesiology: Bridging the Churches in the Nineteenth Century // Red. E. Berggren, M. Eckerdal. Ecclesiologica & alia. Studia in honorem Sven-Erik Brodd. Bibliotheca theologiae practicae. Vol. 96. Artos & Norma Bokförlag, 2015. P. 319–336.
18. *Möhler A.* Die Einheit in der Kirche, oder das Prinzip des Katholizismus, dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderts. Tübingen, 1825. 363 s.
19. *Vogt P.* The Church as community of love according to Alexis Khomiakov // St. Vladimir's Theological Quarterly. 2004. 48(4). P. 393–413.

20. Ζηζιούλας Ι. Η ενότης της Εκκλησίας εν τη θεία Ευχαριστία και τῷ Ἐπισκόπῳ κατὰ τοὺς τρεῖς πρώτους αἰῶνας. Αθήναι, 1965. 212 σ.

21. Φειδάς Β. Χάρισμα καὶ Ἱερωσύνη ὑπὸ μιᾶς ἐκκλησιολογικῆς προοπτικῆς // Θεολογία. 2017. Τ. 88 (3). Ρ. 43–72.

*Priest Victor Kulaga (Kulaga Victor Victorovich),
Ss. Cyril and Methodius School of Post-Graduate and Doctoral Studies (Moscow)*

A.S. KHOMIAKOV'S DOCTRINE OF THE CATHOLICITY OF THE CHURCH AS A PNEUMATOLOGICAL PROBLEM IN ORTHODOX ECCLESIOLOGY

Abstract: the author examines the concept of the sobornost of the Church in the context of orthodox ecclesiology, which was the first time used by A.S. Khomyakov as a criterion for the orthodox understanding of the sacrament of the Church. This research addresses the pneumatological problem of Khomyakov's ecclesiological views and traces his influence on the problems of orthodox ecclesiology of the 20th century. In the paper are analyzed the positions of modern researchers of Khomyakov's theological heritage, noting his obvious borrowings in the western theological tradition, mainly in the ecclesiology of I.A. Muller. Khomyakov's doctrine of the sobornost of the Church adhered certain ecclesiological issues of Western theology and added certain corrections in the development of orthodox ecclesiology and the themes of the issues raised. The article emphasizes the negative impact of his understanding of external structures and institutions of the Church, which was accompanied by the search for balance in the synthesis of the Christological and pneumatological aspects of the Church. Based on the revealed consequences of Khomyakov's doctrine of the sobornost of the Church for orthodox ecclesiology, the author comes to the conclusion that it is necessary to study the sobornost within the framework of the external and visible church structure which is the most important property and expression of the nature of the Church.

Keywords: Möhler; pneumatologism; pneumatology; romantic ecclesiology; catholicity of the Church; Khomyakov; Christology; Church.

References

1. Gavriushin N.K. *Russkoe bogoslovie. Ocherki i portrety* [Russian theology. Essays and portraits]. Nizhnii Novgorod, 2011.
2. Zavitnevich V.Z. *Aleksei Stepanovich Khomiakov* [Alexei Stepanovich Khomiakov]. Vol. 1. Kiev, 1902.

3. Zizioulas J. *Obshchenie i inakovost': Novye ocherki o lichnosti i Tserkvi. Seriiia «Sovremennoe bogoslovie»* [Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church. Series «Contemporary Theology»]. Moscow, 2012.
4. Lisovoi N.N. *Istoriia russkogo bogosloviia. Obzor osnovnykh napravlenii russkoi bogoslovskoi akademicheskoi nauki v XIX – nachale XX stoletiiia* [History of Russian Theology. Review of the main directions of Russian theological academic science in the XIX – early XX century]. *Bogoslovskie Trudy – Theological Works*, 2002, no. 37, pp. 5–127.
5. Meyendorf J. protopresbyter. *Rim – Konstantinopol' – Moskva. Istoricheskie i bogoslovskie issledovaniia* [Rome – Constantinople – Moscow. Historical and theological studies]. Moscow, 2006.
6. Peshkov A.A. *Ekkleziologiia A.S. Khomiakova v otsenke akademicheskogo bogosloviia XIX – nachala XX vv. (v kontekste sviatootecheskogo naslediiia I–III vv.)* [Ecclesiology of A.S. Khomiakov in the assessment of academic theology of the XIX – early XX centuries. (in the context of the patristic heritage of the 1st–3rd centuries)]. *Trudy Nizhegorodskoi duhovnoi seminarii – Proceedings of the Nizhnii Novgorod Theological Seminary*, 2017, vol. 15, pp. 57–98.
7. Titova A.O. 2014. *Meler i Khomiakov [Möhler and Khomiakov]. Russkoe bogoslovie: Issledovanie i materialy* [Russian Theology: Research and Materials]. Moscow, 2014, pp. 48–76.
8. Titova A.O. *Eres' protiv Tserkvi: I.A. Meler I A.S. Khomiakov kak polemisty* [Heresy against the Church: I.A. Möhler and A.S. Khomiakov as polemicists]. *Vestnik PSTGU. Seriiia II: Istoriia. Istoriia Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi – Messenger PSTGU. Series II: History. History of the Russian Orthodox Church*, 2018, no. 84, pp. 77–95.
9. Khomiakov A.S. *Raboty po bogosloviuu* [Works on theology]. Op. in 2 vol. Vol. 2. Moscow, 1994.
10. Khondzinskii P. archpriest. 2012. *K voprosu o genezise ekkleziologii A.S. Khomiakova* [To the question of the genesis of A.S. Khomiakov's ecclesiology]. *Materialy XXII ezhegodnoi bogoslovskoi konferencii PSTGU* [Materials of the XXII annual theological conference of PSTGU]. Moscow, 2012, vol. 1, pp. 347–351.
11. Khondzinskii P. archpriest. *Kyrlezhev A.I. Sobornost' v russkoi bogoslovskoi traditsii* [Sobornost in the Russian theological tradition]. *Voprosy Teologii – Issues of Theology*, 2019, vol. 1, no. 3, pp. 427–440.
12. Khondzinskii P. archpriest. *Ideia «personalizatsii» Tserkvi v russkom bogoslovii vtoroi poloviny XIX – nachala XX vv.* [The Idea of «Personalizing» the Church in Russian Theology of the Second Half of the 19th – early 20th Centuries]. *Vestnik Ekaterinburgskoi duhovnoi seminarii – Bulletin of the Yekaterinburg Theological Seminary*, 2019, no. 4 (28), pp. 124–142.
13. Khoruzhii S.S. *Aleksei Khomiakov: uchenie o sobornosti I Tserkvi* [Alexei Khomiakov: Teaching about Sobornost and the Church]. *Bogoslovskie Trudy – Theological works*, 2002, no. 37, pp. 153–179.
14. Schmemmann A. protopresbyter. *Vselenskii Patriarkh i Pravoslavnaia Tserkov'* [Ecumenical Patriarch and the Orthodox Church]. *Tserkov' i tserkovnoe ustroistvo. Sbornik statei* [Church and church structure. Digest of articles]. Moscow, 2018, pp. 157–196.

15. Baker M. The Eternal «Spirit of the Son»: Barth, Florovsky and Torrance on the Filioque // *International Journal of Systematic Theology*, 2010, vol. 12 (4), pp. 382–403.
16. Coman V. Ecclesia de trinitate: The ecclesiological Synthesis between Christology and Pneumatology in modern orthodox and roman catholic Theology // *Studii Teologice*, 2014, no. 3, pp. 31–70.
17. Hovorun C. Romantic Ecclesiology: Bridging the Churches in the Nineteenth Century. *Ecclesiologica & alia. Studia in honorem Sven-Erik Brodd. Bibliotheca theologiae practicae*. Vol. 96. Artos & Norma Bokförlag, 2015, pp. 319–336.
18. Möhler A. *Die Einheit in der Kirche, oder das Prinzip des Katholizismus, dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderts*. Tübingen, 1825.
19. Vogt P. The Church as community of love according to Alexis Khomiakov // *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 2004, no. 48 (4), pp. 393–413.
20. Zizioulas J. *Η ενότης της Εκκλησίας εν τη θεία Ευχαριστία και τω Επισκόπω κατά τους τρεις πρώτους αιώνας* [The unity of the Church in the Divine Eucharist and the Bishop during the first three centuries]. Athens, 1965.
21. Phidas V. Χάρισμα και Ιερωσύνη υπό μια εκκλησιολογική προοπτική [Charisma and priesthood from a church point of view]. *Θεολογία – Theology*, 2017, vol. 88 (3), pp. 43–72.

БОРЬБА АФРИКАНСКОЙ ЦЕРКВИ ПРОТИВ АРИАНСТВА В ПРАВЛЕНИИ ПЕРВЫХ ВАНДАЛЬСКИХ КОРОЛЕЙ: ГЕЙЗЕРИХА, ГУНЕРИХА, ГУНТАМУНДА

Аннотация: В данной статье рассматривается Карфагенская церковь в период правления вандалов в Северной Африке. Раскрывается религиозная и социальная политика первых варварских королей Гейзериха, Гунериха, Гунтамунда, их отношение к православному населению. Изучены антикафолические законы и административные нормы, направленные против кафолической церкви, реакция карфагенского духовенства на них. Актуальность избранной темы исследования определена рядом факторов. Во-первых, в области церковной истории оно позволяет понять трагические по своей сути исторические судьбы христианства в Северной Африке. Во-вторых, при значительном вкладе Карфагенской церкви в борьбу с ересями и развитие тринитарного богословия на всем латинском Западе, повлиявшая на формирование триадологии борьба Африканской церкви с арианством в российской науке остается малоизученной. В связи с этим противоречием обозначается проблема исследования – выявление специфики взаимоотношений кафолической церкви с арианами на протяжении IV–V вв. Источниковую базу исследования составляют исторические, богословские и биографические труды, а также письма церковных авторов IV–V вв., некоторые из которых не переведены на русский язык (например, История Гонений Виктора из Виты, Письма Проспера Аквитанского к блж. Августину и др.). К церковным писателям Северной Африки, чьи труды позволяют исследовать поставленную проблему, также можно отнести Капреола Карфагенского, Посидия Каламского, Куодвультеуса Карфагенского, епископа Гонората и Фабия Фульгенция.

Ключевые слова: Арианство; Карфагенская церковь; вандальская Африка; полемика с арианами; вандальские короли; гонения против кафоликов; арианская церковь; полемическая литература Северной Африки.

Первое появление вандалов в Северной Африке никейскими церковными писателями представлялось как вторжение арианских фанатиков, преследовавших цель уничтожить омоусианскую церковь¹. Проспер так описывал начало варварской оккупации: «не воздерживаясь от опустошения церквей, лишенных как своих священных сосудов, и... священников, так и от мест божественного культа, он (Гейзерих) немедленно повелел им стать его собственным владением. Дикарь по отношению к каждой группе пленников, но особенно враждебный по отношению к благородным и верующим, он, казалось, не нападал на людей так же сильно, как на Бога»².

¹ *Merrills A., Miles R.* The Vandals. Chichester: A John Wiley & Sons, Ltd., Publication, 2010. P. 179.

² *Prosperus Aquitanus.* *Chronicum Integrum In Dua Partes Distributum* // *Patrologiae cursus completus. Series latina.* Vol. 51. Col. 536–606.

В других отчетах подчеркивается опустошение, понесенное Африканской Церковью в первые годы оккупации. Посидий, в частности, предоставляет отчет о последствиях вторжения: «церкви оставались пустыми, и для тех, кто искал божественные таинства, стало трудно найти кого-либо, кто бы управлял ими. Духовенство было сокрыто в пещерах и других отдаленных местах ... многие были лишены своих активов и превращены в попрошаек»¹. По словам Посидия, только церкви Карфагена, Гиппона Регия и Цирты пережили нашествие. Постепенное вторжение вандалов по всему региону стало причиной все увеличивающейся тревоги в африканских церковных кругах. Это ясно видно из письма, отправленного африканским епископом Гоноратом Августину, в котором спрашивается, следует ли спасаться духовенству от варваров: «если важно оставаться в церквях, я не понимаю, как мы можем принести пользу самим себе или нашим общинам, несмотря на то, что на наших глазах мужчин убивают, женщин насилуют, а мы сами падаем под пытками, в то время как от нас требуют то, чего у нас нет»². В 431 году Капреол, епископ Карфагенский, был вынужден написать собравшимся епископам на соборе в Эфесе, объясняя, почему ни один из их африканских представителей не сможет там присутствовать: «ибо способности любого, кто может путешествовать, мешает...множество чрезмерных врагов и огромные опустошения провинций повсюду... Одни свидетельства указывают о смерти всех жителей, другие о том, что их обратили в бегство, иные об ужасной перспективе разрушения, распространяющейся повсюду и во все стороны»³. Репутация Гейзериха как арианского фанатика усилилась вскоре после того, как в соответствии с соглашением от 435 года было создано поселение вандалов вокруг Бегемота Регия. По словам Проспера, «король попытался уничтожить власть Никейской церкви на своих новых территориях, захватив базилики трех самых непримиримых епископов и изгнав их из своих городов»⁴. После захвата Карфагена в 439 году Гейзерих передал епископские усадьбы арианам и закрыл многие Никейские церкви в городе. Затем «он лишил власти (епископа Карфагенского) Квоудвидеуса и его духовенство и, погрузив их на протекающий корабль, намеривался утопить его в море»⁵. Эта лодка прибилась к Неаполю, где епископ со многими своими приближенными остался жить, в дальнейшем составив оппозицию вандальскому правлению⁶. После этого, по свидетельству Виктора Витенского, многие православные церкви обращались в

¹ *Possidus Calamensis* Episcopus, *Indiculus Librorum. Tractatorum Et Epistolarum Sancti Augustini // Documenta catholica omnia*. URL: http://www.documentacatholicaomnia.eu/30_10_0397-0435_Possidus_Calamensis_Episcopus.htm (доступ от: 23.12.20).

² *Augustin*. *The Father of Church*. Vol. 3. Translation from Latin to Eng. Philip.R. Amidon. Washington: Catholic University of America Press, 1953. 140.

³ *Capreolus Carthaginensis, Epistolae // Patrologiae cursus completus. Series latina*. Vol. 53. Col. 847–849.

⁴ *Prosperus Aquitanus. Chronicum Integrum In Dua Partes Distributum // Patrologiae cursus completus. Series latina*. Vol. 51. Col. 536–606.

⁵ *Victor von Vita. Victoris episcopi Vitensis Historia persecutionis Africanae provinciae*. CSEL. Vol. VII. Vindobonae, 1881. 174 p.

⁶ *Merrills A., Miles R. The Vandals...* P. 180.

арианские или использовались как жилые дома для вандалов. Священные сосуды с заготовленными дарами опрокидывались, а из богослужебных покровов шилась верхняя одежда для солдат. Такое отношение вандалов к католическим святыням может объясняться либо влиянием донатистов, с которыми сотрудничали захватчики, либо формальностью принятого варварами крещения¹.

В Карфагене базилика св. Реститута, и две церкви, построенные на месте казни, и могилы св. Киприана перешли в руки ариан вместе с мощами многих мучеников (Перпетуи, Фелицитаты и др). Все эти церкви были приспособлены для арианского богослужения, совершаемого на вандальском языке. Для того чтобы придать легитимность своим действиям, Гейзерих выпустил ряд антикейских законов, определяющих статус католической церкви. «История гонений» Виктора Витенского повествует о тех ограничениях, которые были наложены на православную церковь в его правление. Так, православная церковь была лишена статуса государственной церкви. Во избежание манифестаций или проявлений недовольства, все богослужения, похоронные процессии и религиозные песнопения были запрещены. Население, исповедующее никейскую веру, было обложено данью².

Гейзерих лишал имущества и изгонял клириков, которые с помощью цитат из Священного Писания пытались объявить его тираном, но не трогал тех, кто не выходил за рамки формального исполнения своих обязанностей. Эти действия были обусловлены не только арианским фанатизмом, но и политической необходимостью. В православных институтах Гейзерих, вероятно, не без основания видел очаги заговоров против своей власти. Вандальский король, очевидно, стремился не столько уничтожить католическую веру, сколько остановить непрекращающуюся заговорщицкую деятельность, руководителями которой выступали католические епископы и знатные граждане. Отсюда происходило чередование периодов гонений и веротерпимости в зависимости от того, хотел ли Гейзерих подчеркнуть свою враждебность Римской империи или старался угодить ей. Например, в 454 г. в знак своей благосклонности к Риму он разрешил посвящение в сан нового епископа города Карфагена Деограциаса, а в 476 г. снова были открыты церкви, для того чтобы добиться заключения более выгодных договоров между двумя государствами³.

После своего утверждения в Северной Африке вандалы сформировали у себя церковное устройство, по преимуществу копирующее устройство африканской церкви, с трехступенчатой иерархией (епископ, пресвитер, диакон) во главе с патриархом Карфагенским. Все клирики, помимо своих церковных обязанностей, были задействованы и в гонениях против православных. Так, например, арианские епископы и пресвитеры могли мобилизовывать небольшие военные отряды для разгона католи-

¹ Амброждо Д. У истоков христианства (от зарождения до Юстиниана). М.: Изд-во политической литературы, 1989. С. 224.

² Казаков М.М. Господство арианской церкви // Стопами святых апостолов: античность и христианство в Северной Африки. 2014. С. 53.

³ Жюльен Ш.А. История Северной Африки. Тунис, Алжир, Марокко с древнейших времен до арабского завоевания (647 г.). В 2 т.: Т. 1. М.: Изд-во иностранная литература, 1961. С. 310.

ческих богослужений. Король был фактическим главой церкви. Он разрешал или запрещал собрания духовенства, назначал епископов и распределял между арианскими иерархами конфискованное имущество. Основным контингентом вандалской церкви были отступники от кафолической веры. Именно они принесли в арианскую церковь православное богослужение, участвовали в формировании литургического канона, а также помогали сформировать административное управление. Кафолическая церковь, положение которой прямо зависело от политики вандалских королей, особенно сильно притеснялась на территориях, непосредственно заселенных вандалами, где руководители арианской церкви стремились арианизировать православную церковь¹.

Положение кафолической церкви в правление Гейзериха могут показать следующие цифры: до нас сохранились имена двадцати четырех мучеников и исповедников, из числа которых тринадцать были епископами, а три — чиновниками². Судя по описаниям Виктора Витенского, притеснения происходили в основном на землях Проконсульской провинции (Карфаген, Майюс, Буруни, Тубурба и др.), где располагались вандалские гарнизоны³.

Важно отметить, что вандалское арианство в правление Гейзериха не имело в своих рядах значительных богослов, способных на равных полемизировать с православными иерархами, следовательно, прямая полемика в рамках свободной дискуссии не представлялась возможной. Поэтому давление на кафолическую церковь происходило исключительно посредством законов, введения новых налогов и использования военной силы. В обстановке притеснений ортодоксальная церковь должна была сформировать новые методы борьбы с арианской угрозой⁴.

В условиях полного запрета кафолического богослужения перед православной церковью в первую очередь встала задача сохранения литургических собраний. Северо-Африканский клир отличался от западных церквей своей многочисленностью, поэтому была возможность отправлять богослужения в тайных местах и укрытиях⁵. Об этом может свидетельствовать опыт служения Абесинского епископа Валериана, который был описан Виктором Витенским⁶. Вместе с тем, в годы смягчения антиникейской политики Гейзериха православная церковь могла свободно использовать храмы даже в Карфагене. Так, кафолический епископ Деограций смог предоставить для размещения православных пленных, захваченных королем вандалов в военной компании с Римом (455 г.), две главные базилики в Карфагене⁷. Кроме того, неко-

¹ Копылов И.А. Арианская церковь в вандалской Африке V–VI вв. по данным «Истории гонений» епископа Виктора из Виты: иерархия и особенности вероучения // Новый Исторический Вестник. 2007. № 1 (15). С. 78.

² Казаков М.М. Господство арианской церкви... С. 53.

³ Victor von Vita. Victoris episcopi Vitensis Historia persecutionis Africanae provinciae... P. 11–18.

⁴ Казаков М.М. Господство арианской церкви... С.54.

⁵ Coombs R.J. The Decline in the North African Church with reference to the state of the Church from 100 AD to 640 AD: dis. mast. theol. Bryanston, 2012. P. 47.

⁶ Victor von Vita. Victoris episcopi Vitensis Historia persecutionis Africanae provinciae... P. 17–18.

⁷ Ibid. P. 12.

торые никейские епископы все еще имели капитал как финансовый, так и социальный, что позволяло им осуществлять широкую социальную деятельность, повышая авторитет католической церкви не только среди православного населения, но и среди вандалов¹.

Другим средством против арианства была полемическая и житийная литература. В первые десятилетия вандальского государства не представлялось возможным выпускать полемические сочинения в Северной Африке, поэтому католическое духовенство было вынуждено завуалировать антиарианские трактаты под жития святых. Например, биография Августина, написанная Посидием, была создана в первую очередь для того, чтобы научить католических священнослужителей реагировать на арианских вандалов в поставгустинском мире. В частности, в его работе был сделан сильный акцент на усердии Августина в отношении выполнения его пастырских обязанностей: путешествия по Африке, написания писем, служения своему народу как священника и судьи. Кроме того, как часть этой стратегии в биографию было включено длинное письмо от Августина Гонорату, епископу Тиаве, о том, как справиться с проблемой вандалов, данное письмо занимает почти 20 процентов всей биографии. Подчеркивая приверженность Августина аскетической и, в частности, монашеской жизни, Посидий помещал такие практики в центр никейского сопротивления вандальскому арианскому вызову, развитие которого имело бы важные последствия в последующие годы борьбы с этой ересью². Другая часть духовенства, которая была выслана за пределы вандальского государства, могла в открытую полемизировать против не только арианства, но и варваризации Северной Африки. Так, уплывший из Карфагена епископ Куодвультдеус, поселившийся в Неаполе в 440-х годах написал свой самый известный трактат «Книгу обещаний и предсказаний Бога» (*Liber de Promissionum*), где, используя цитаты из Священного Писания, доказывал, что Африканское арианство является предвестником апокалипсиса и будущих страданий. После длительных сравнений вандальской власти с властью дьявола изгнанный епископ, основываясь на работах своих предшественников, опровергает арианское учение³.

Африканская церковь использовала также акты неповиновения вандальским правителям. Православное духовенство призывало не исполнять распоряжения находящихся у власти еретиков, сравнивая их правление с ужасами страшного суда, явно используя в качестве аргументации работы Куодвультдеуса. Более того, наряду с прямыми нападениями на легитимность светской власти захватчиков, никейские епископы требовали, по примеру святых, отказываться от всего мирского и удаляться в неподвластные вандалам земли. Особенно активную форму это практика примет при Евгении Карфагенском и Фульгенции Русе⁴.

¹ *Whelan R.* Christian in Vandal Africa (The Politics of Orthodoxy in the Post-Imperial West). Berkeley: University of California Press, 2018. P. 152.

² *Merrills A., Miles R.* The Vandals... P. 182.

³ *Там же.* P. 183.

⁴ *Там же.* P. 147.

Еще одним методом противоборства арианству было осуждение практики перекрещения никейцев. Дело в том, что арианское духовенство не считало кафолическое крещение настоящим, настаивая, что, пока человек не крестится в «истиной» (арианской) вере, он не может считаться христианином, а значит, не имеет надежды на спасение. Неизвестно, что послужило поводом для массового перекрещения православных, — силовое воздействие, или влияние вандалской пропаганды, — но такие кафолические апологеты, как Виктор Витенский, описывали повторное крещение как часть политики против кафоликов¹. В ответ на такую практику православная церковь выступила противодонатистской литературой. Перекрещение было одним из основных элементов раздора между католиками и донатистами. Именно благодаря этому повторению основного обряда христианства православные смогли трансформировать свое определение донатистов из раскольников в еретиков, что позволило им преследовать донатистов со всей строгостью антиеретических законов. Именно благодаря решениям прошлых антидонатистских соборов, на которые они ссылались, кафоликам вновь удалось осудить перекрещение, уравнивая в своих работах донатистов и ариан, что, судя по всему, позволило не только апологетически противостоять этой практике, но и осудить арианство, не затрагивая тринитарную догматику, запрещенную для всеобщего обсуждения Гейзерихом².

Другой формой противостояния может считаться мученичество, которое в Северной Африке считалось на протяжении долгого периода времени «традиционной» формой борьбы с угнетателями. Гонимое духовенство пользовалось очень высоким авторитетом среди верующих, поэтому Гейзерих и руководство арианской церкви опасались применять более жесткие меры в отношении православных. Например, Арианский патриарх Иукунд, будучи еще пресвитером, опасался, как бы св. Армогаста не стали почитать как мученика³. А кафолический дьякон Хабетдеум, посмеявшийся лично королю вандалов заявить о своей православной вере, был сослан, а потом возвращен в Карфаген, потому что власти не желали увеличивать его славу как святого, гонимого за свою веру⁴.

Таким образом, положение кафолической церкви в Северной Африке зависело непосредственно от воли Гейзериха, который, судя по всему, руководствовался не религиозными мотивами, а сугубо политической необходимостью, играющей первостепенную роль. Так, по договору 476 г., заключенному с Византией, незадолго до своей смерти вандалский король вернул из ссылки многих православных клириков, а также разрешил отправлять им богослужения⁵.

¹ *Brakke D., Deliyannis D., Watts E. Shifting Cultural Frontiers in Late Antiquity.* Buarlington, VT: Ashgate, 2012. P. 251.

² Там же. P. 251.

³ *Victor von Vita. Victoris episcopi Vitensis Historia persecutionis Africanae provinciae...* P. 19.

⁴ *Whelan R. Christian in Vandal Africa (The Politics of Orthodoxy in the Post-Imperial West)...* P. 144.

⁵ *Жульен III.A. История Северной Африки. Тунис, Алжир, Марокко с древнейших времен до арабского завоевания (647 г.).* В 2 т.: Т. 1. М.: Изд-во иностранная литература, 1961. С. 310.

Через год в 477 г. Гейзерих умер и на вандалский престол взошёл его сын Гунерих. Начало правления Гунериха ознаменовывалась новым курсом в религиозной политике. Первоначально кафолические писатели доброжелательно встречали нового правителя. Виктор Витенский отмечает благосклонность вандалского короля к православной вере, а также гонения на манихеев, с которой ортодоксальная церковь боролась на протяжении долгого времени¹. Но такое положение, как и при Гейзерихе, обуславливалось, с одной стороны, все возрастающим давлением берберов, с другой — дипломатической игрой с Византией².

Судя по дошедшим до нас источникам, в своем правлении Гунерих хотел достичь укрепления единства вандалов в Северной Африке как главной титульной народности нового королевства. Добиться этого он пытался путем сохранения вандалской идентичности и арианского христианства как единственной государственной религии. Именно поэтому в эдикте, разрешающем избрание кафолического епископа Карфагена, вандалский король делает акцент на себе как на покровителе всех ариан³. Также из его последующих законов видно стремление сохранить не только внутреннее, но и внешнее отличие от невандалского населения королевства, для этого предписывается носить соответствующие своей национальной идентичности варварские одеяния, традиционную причёску и бороду. Вероятно, именно в рамках этой концепции выстраивалась внутренняя политика Гунериха: направление на подавление православного населения. Началось оно с того, что вандалский король попытался оградить ариан от обращения в кафолическую веру, для этого он запретил всем, кто был «по виду» варвар, входить в православные церкви. Как видно, в своей политике Гунерих не придумал ничего нового, по существу следуя линии своего предшественника, но именно его религиозная политика по отношению к православным приобретает новые более жесткие черты и характер массовых систематических гонений⁴.

Вслед за запретом входить в православные церкви последовал закон, возбраняющий занимать любые придворные или государственные должности не арианам. Следующее решение было направлено против финансовой самостоятельности церкви: постановление касалось имущества умерших епископов, которое переходило в собственность вандалского короля, при этом все наследники, имевшие право на имущество своего родственника, должны были выплатить в государственную казну 500 солидов⁵.

К началу 483 г. гонения перешли на новую стадию: по словам Виктора Витенского, около 4976 или 4996 христиан, включая епископов, священнослужителей и влиятельных мирян, были арестованы и высланы из Проконсульской Африки⁶. Затем их

¹ *Victor von Vita. Victoris episcopi Vitensis Historia persecutionis Africanae provinciae...* P. 24.

² *Диснер Г.И.* Королевство вандалов. СПб.: Евразия, 2002. С. 40–44.

³ *Victor von Vita. Victoris episcopi Vitensis Historia persecutionis Africanae provinciae...* P. 25–26.

⁴ *Жульен Ш.А.* История Северной Африки... С. 317.

⁵ *Диснер Г.И.* Королевство вандалов... С. 44.

⁶ *Coombs R.J.* The Decline in the North African Church with reference to the state of the Church from 100 AD to 640 AD... P. 47.

собрали в небольших отдаленных городах (Ларес, Сикка и др.), а оттуда под охраной вандалов и берберов переселили в малопригодные для жизни пустынные районы Мавритании, где жили полудикие союзные племена мавров. Посредством масштабных переселений Гунерих, вероятно, хотел избавить от кафоликов Проконсульскую Африку, или как минимум *sortes Vadalorum* (земли, непосредственного расселения вандалов). В результате этого наиболее влиятельные иерархи были сосланы, а миряне без своих руководителей не представляли существенной угрозы¹

Наконец эдиктом от 20 мая 483 г. Гунерих назначил Африканской собор для решения противоречий между кафоликами и арианами. Однако, по словам Жульена, «это была пародия, а не собор»². Еще до открытия заседаний вандалский король позаботился, чтобы многие значительные православные богословы были вычеркнуты из списка участников. Напрасно кафолические епископы старались на протяжении нескольких заседаний сформировать основную повестку собрания; обсудить догматическую сторону вопроса. Собор 483 г. был собран с единственной целью – осудить сторонников никейской веры. 25 февраля неожиданно для всех собравшихся был зачитан эдикт вандалского короля против православных³. Указ Гунериха о преследовании был сформулирован точно такими же словами, как указ Гонория против донатистов, в первую очередь, это было сделано, чтобы придать характер легитимности тем преследованиям, которым подвергались ортодоксы⁴. Эдикт запрещал кафоликам богослужения, монашеские организации и массовые собрания, предавал огню религиозные книги; запрещал строительство новых церквей или приобретение старых; объявлял полную конфискацию церковных земель и имущества, высылал тех, кто выступал против вандалской власти, применял ряд взысканий к непослушным в зависимости от статуса и социального ранга; снимал с должности всех тех, кто придерживался кафолической веры. Такое положение дел ставило православную церковь в сложную ситуацию, т.к. было сложно проявлять недовольство в отношении санкций, которые сами кафолики считали возможным применять в отношении своих оппонентов⁵. В результате фактическая цель Гунериха была достигнута, кафолическая церковь получила еще один сильный удар, от которого будет еще долгое время оправляться. Так, после собора около девяти кафолических епископов были убиты; сорок шесть клириков были сосланы на Корсику, а триста два иерарха были высланы в глубь Африки в качестве рабочих и рабов; восемьдесят восемь были проданы вандалами. Что касается мирян, то их насильно заставляли принимать арианство. Чтобы достичь этого, Гунерих, похоже, принял политику *libellatici*, сертификата соответствия, который использовался во время преследования Деция в 251 г. Без его представления никто не мог заключить коммерческую сделку или заниматься какой-либо общественной работой. В результате огромное количество мирян было

¹ Диснер Г.И. Королевство вандалов... С. 44.

² Жульен Ш.А. История Северной Африки... С. 320.

³ Там же. С. 320.

⁴ Raven S. Rome in Africa. London: Routledge, 2003. P. 205.

⁵ Жульен Ш.А. История Северной Африки... С. 321.

повторно крещено в арианство. В целом, во время правления Гунериха кафолическая церковь сильно пострадала, а огромное количество духовенства было изгнано из своих приходов¹.

Ответом на такие решения стал огромный пласт противо-арианской литературы. В отличие от периода правления Гейзериха, где христианские апологеты пытались доказать, с одной стороны, нелегитимность правления вандалов, несостоятельность арианских воззрений, с другой — указать растерявшемуся духовенству, как необходимо относиться к варварам захватчикам и объяснить, почему Бог допустил такие испытания для церкви «верных», в правление Гунериха православная церковь в своей литературе переходит в состояние защиты. Государственная власть объявляет их еретиками (сектой омоусианцев)², а арианское духовенство, ссылаясь на соборы в Римини и Селевкии, запрещает называть никейскую церковь кафолической³.

В этих условиях для того, чтобы защитить православную веру, никейские священнослужители должны были оспорить эти утверждения. Вновь, как на арианских соборах недавнего прошлого, кафолические авторы стремились доказать действительность *ὁμοούσιος*, или его совокупность и равноправие, которое он повлек за собой, как надлежащее и действительно необходимое выражение отношений Троицы. Они использовали различную тактику. Слабость *ὁμοούσιος* и проблема, которую арианские писатели отождествляли с ним, всегда заключались в его отсутствии в Писании. Для этого никейские авторы стремились перейти от чисто библейских доказательств к логическим аргументам, используя протоколы дебатов Августина с Пасценсием и Максимином⁴. Никейские священнослужители говорили и спорили против современных ариан-вандалов, как будто они были арианами прошлого. Православная церковь была превращена в церковь Афанасия и Августина; а ее соперники — в еретическую секту Ария и Пасцентия. Авторы и их противники были выбраны в качестве реконструкторов известных христианских героев и злодеев Никейского времени. Разные авторы выбирали разные эпизоды кафолическо-арианского конфликта, но все стремились создать убедительные ассоциации своих исторических контекстов. Так, в первой версии своего «Диалога против ариан, сабеллианцев и фотинианцев» Вигилий из Тапсы возвращается к ранним стадиям Никейского собора, утверждал, что Арий являлся язычником и отцом многих ересей⁵.

Как показала Ребекка Лайман, кафолические полемисты часто стремились ассимилировать индивидуальный тип арианства с такими более гнусными ересями, как манихейство, или даже с такими нехристианскими религиями, как язычество и иудаизм. Таким образом, кафолические священнослужители поощряли христиан к инстинктивному недоверию к арианам, разворачивая стереотипы о еретиках, кото-

¹ *Coombs R.J.* The Decline in the North African Church with reference to the state of the Church from 100 AD to 640 AD... P. 48.

² *Whelan R.* Christian in Vandal Africa (The Politics of Orthodoxy in the Post-Imperial West)... P. 97.

³ *Merrills A., Miles R.* The Vandals... P. 178.

⁴ *Whelan R.* Christian in Vandal Africa (The Politics of Orthodoxy in the Post-Imperial West)... P. 101.

⁵ *Ibid.* P. 123.

рые веками взращивались в христианской аудитории Африки и в других регионах¹. «Эти ариане были нечестивыми, и чрезмерно умными, и чрезмерно глупыми... Несмотря на свое подчинение Сыну и Святому Духу, они поклонялись множеству богов и, таким образом, были по-настоящему язычниками²...они поклонялись идолам. Они совершали насилие и участвовали в оргиях³...были предателями Христа, хуже, чем Иуда, евреи и люди Понтия Пилата»⁴. Эти колючие оскорбления, естественно, сопровождалась основными утверждениями собственной чистоты веры авторов и католической веры⁵.

Для того чтобы донести свою точку зрения как можно большему числу населения, выпускались многочисленные анонимные брошюры и листовки с краткими отрывками из противоярианской литературы, подкрепленными цитатами из Священного Писания. Более того, на этих листках нередко цитировали или обменивались мнениями о дебатах между католиками и арианами. Например, до нас дошли отрывки с комментариями о полемике между никейским епископом Керцелисом из Кастеллюма и арианским епископом Максимином в Карфагене, которые могли состояться в 480-х годах⁶.

Особый интерес вызывает и литература о Северо-Африканских мучениках, убитых во время вандалских гонений. Так сохранился текст под названием «Страсти семи монахов» (*Passio Septem Monachorum*), рассказ о мученической смерти семи братьев из монастыря в Гафсе, который часто ассоциируется с Виктором, но, вероятно, был написан более поздним подражателем. Монахов насильно увезли в Карфаген: это были настоятель монастыря Либерата, дьякон Бонифация, два младших дьякона Сервус и Рустик и три монаха Рогат, Септимус и Максим. С помощью лести, обещаний почестей и наград их пытались заставить отречься от своей никейской веры. Такого рода литература должна была призвать к стойкости и остановить массовые перекрещивания католиков, количество которых особенно выросло в правление Гунериха⁷.

Гунерих умер в год издания своего эдикта, когда гонения достигли своего пика. На троне его сменил Гунтамунд, который перешел к значительно более сдержанной по отношению к католикам политике. Новый вандалский король в 487 г. разрешил вернуться на кафедру епископу Евгению, а за ним и всем остальным сосланным католическим епископам. Снова были открыты храмы и беспрепятственно можно было совершать богослужения. Хотя статус государственной религии католическая

¹ Lyman J.R. Arius and Arians. Berkeley. Oxford: 2008. P. 296

² *Fabius Planciades Fulgentius. De Abstrusis Sermonibus, Expositio Sermonum Antiquorum.* Oxford: Wentworth Press, 2019.

³ Ibid. P. 21–22.

⁴ *Fabius Planciades Fulgentius. De Abstrusis Sermonibus, Expositio Sermonum Antiquorum.* Oxford: Wentworth Press, 2019.

⁵ Whelan R. Christian in Vandal Africa (The Politics of Orthodoxy in the Post-Imperial West)... P. 56.

⁶ Merrills A., Miles R. The Vandals... P. 184.

⁷ Ibid. P. 186.

церковь так не когда и не получит, православным епископам было дозволено проводить богословские диспуты, печатать богослужебную литературу, что дало новый толчок для развития церкви¹.

Таким образом, в условиях вандальской Африки наблюдалась «политизация» религиозного вопроса. Кафолическая церковь потеряла статус государственной религии. Варварские короли, движимые стремлением упрочить положение вандалов в Северной Африке, преследовали православных. Однако кафолическая церковь не только смогла пережить гонения Гейзериха и Гунериха, но и противилась арианской ереси посредством полемической и житийной литературы, сохранения литургических собраний, приобщения местного населения к трудам отцов церкви, которые успешно боролись с арианством.

Источники

1. *Capreolus Carthaginensis*, Epistolae // *Patrologiae cursus completus. Series latina*. Vol. 53. Col. 847–849.
2. *Fabius Planciades Fulgentius*. De Abstrusis Sermonibus, Expositio Sermonum Antiquorum. Oxford: Wentworth Press, 2019. 129 p.
3. *Possidus Calamensis* Episcopus, Indiculus Librorum. Tractatorum Et Epistolarum Sancti Augustini // *Documenta catholica omnia*. URL: http://www.documentacatholicaomnia.eu/30_10_0397-0435_Possidus_Calamensis_Episcopus.htm (доступ от: 23.12.20).
4. *Prosperus Aquitanus*. Chronicum Integrum In Dua Partes Distributum // *Patrologiae cursus completus. Series latina*. Vol. 51. Col. 536–606.
5. *Victor von Vita*. Victoris episcopi Vitensis Historia persecutionis Africanae provinciae. CSEL. Vol. VII. Vindobonae, 1881. 174 p.
6. *Augustin*. The Father of Church. Vol. 3. Translation from Latin to Eng. Philip.R. Amidon. Washington: Catholic University of America Press, 1953. 412 p.

Литература

7. *Амброждо Д.* У истоков христианства (от зарождения до Юстиниана). М.: Изд-во политической литературы, 1989. 365 с.
8. *Диснер Г.И.* Королевство вандалов. СПб.: Евразия, 2002. 224 с.
9. *Жульен Ш.А.* История Северной Африки. Тунис, Алжир, Марокко с древнейших времен до арабского завоевания (647 г.). В 2 т.: Т. 1. М.: Изд-во иностранная литература, 1961. 429 с.
10. *Казakov М.М.* Господство арианской церкви // *Стопами святых апостолов: античность и христианство в Северной Африке*. 2014. С. 46–61.
11. *Копылов И.А.* Арианская церковь в вандальской Африке V–VI вв. по данным «Истории гонений» епископа Виктора из Виты: иерархия и особенности вероучения // *Новый Исторический Вестник*. 2007. № 1 (15). С. 73–81.
12. *Brakke D., Deliyannis D., Watts E.* Shifting Cultural Frontiers in Late Antiquity. Buarlington, VT: Ashgate, 2012. 286 p.

¹ *Казakov М.М.* Господство арианской церкви... С. 51.

13. *Coombs R.J.* The Decline in the North African Church with reference to the state of the Church from 100 AD to 640 AD: dis. mast. theol. Bryanston, 2012. 146 p.
14. *Lyman J.R.* Arius and Arians. Berkeley. Oxford: 2008. 758 p.
15. *Merrills A., Miles R.* The Vandals. Chichester: A John Wiley & Sons, Ltd., Publication, 2010. 368 p.
16. *Raven S.* Rome in Africa. London: Routledge, 2003. 289 p.
17. *Whelan R.* Christian in Vandal Africa (The Politics of Orthodoxy in the Post-Imperial West). Berkeley: University of California Press, 2018. 321 p.

Makarov Y.F.
Smolensk Orthodox Theological Seminary

THE STRUGGLE OF THE AFRICAN CHURCH AGAINST ARIANISM DURING THE REIGN OF THE FIRST VANDAL KINGS: GEISERICH, GUNERICH, GUNTAMUND

Abstract: This article examines the Carthaginian Church during the Vandal reign in North Africa. The religious and social policy of the first barbarian kings is revealed: Geiserich, Gunerich, Guntamund; their attitude towards the Orthodox population. Studied anti-Catholic laws, and administrative norms directed against the Catholic Church, the reaction of the Carthaginian clergy to them. The relevance of the chosen research topic is determined by a number of factors. First, in the field of church history, it allows us to understand the essentially tragic historical fate of Christianity in North Africa. Secondly, with the significant contribution of the Carthaginian Church in the fight against heresies, and the development of Trinitarian theology throughout the Latin West, which influenced the formation of triadology, the struggle of the African Church with Arianism in Russian science remains poorly understood. In connection with this contradiction, the problem of research is indicated - the identification of the specifics of the relationship of the Catholic Church with the Arians during the IV-V centuries. The source of the research is made up of historical, theological, and biographical works, as well as letters from church authors of the 4th-5th centuries, some of which have not been translated into Russian (for example, the History of the Persecution of Victor from Vita, the Letters of Prosper of Aquitaine to St. Augustine, etc.). The ecclesiastical writers of North Africa, whose works make it possible to investigate the problem posed, also include: Capreola of Carthage, Possidius of Kalam, Kuodwultdeus of Carthage, Bishop Honorat, and Fabius Fulgentius.

Keywords: Arianism; Church of Carthage; Vandal Africa; polemic with Arians; vandal kings; persecution against the Catholic Church; the Arian Church; polemical literature of North Africa.

References

- Capreolus Carthaginensis, Epistolae // *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, vol. 53, col. 847–849.
- Fabius Planciades Fulgentius. *De Abstrusis Sermonibus, Expositio Sermonum Antiquorum*. Oxford, 2019.
- Possidus Calamensis Episcopus, Indiculus Librorum. Tractatorum Et Epistolarum Sancti Augustini // *Documenta catholica omnia*. Available at: http://www.documentacatholicaomnia.eu/30_10_0397-0435_Possidus_Calamensis_Episcopus.htm (accessed: 23.12.20).
- Prosperus Aquitanus. *Chronicum Integrum In Dua Partes Distributum* // *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, vol. 51, col. 536–606.
- Victor von Vita. *Victoris episcopi Vitensis Historia persecutionis Africanae provinciae*. Vindobonae, 1881.
- Ambrodzho D. *U istokov khristianstva (ot zarozhdeniia do Iustiniana)* [At the origins of Christianity (from birth to Justinian)]. Moscow, 1989.
- Disner G.I. *Korolevstvo vandalov* [Kingdom of the vandals]. Saint-Petersburg, 2002.
- Zhul'en Sh.A. *Istoriia Severnoi Afriki. Tunis, Alzhir, Marokko s drevneishikh vremen do arabskogo zavoevaniia (647 g.)* [History of North Africa. Tunisia, Algeria, Morocco from ancient times to the Arab conquest (647)]. Moscow, 1961, vol. 1.
- Kazakov M.M. *Gospodstvo arianskoi tserkvi* [Domination of the Arian Church]. *Stopami sviatykh apostolov: antichnost' i khristianstvo v Severnoi Afriki – At the Footsteps of the Holy Apostles: Antiquity and Christianity in North Africa*, 2014, pp. 46–61.
- Kopylov I.A. *Arianskaia tserkov' v vandal'skoi Afrike V–VI vv. po dannym «Istorii gonenii» episkopa Viktora iz Vity: ierarkhiia i osobennosti veroucheniia* [Arian Church in Vandal Africa V-VI centuries. according to the "History of Persecutions" by Bishop Victor of Vita: hierarchy and peculiarities of doctrine]. *Novyi Istoricheskii Vestnik – New Historical Bulletin*, 2007, № 1 (15), pp. 73–81.
- Brakke D., Deliyannis D., Watts E. *Shifting Cultural Frontiers in Late Antiquity*. Buarlington, 2012.
- Coombs R.J. *The Decline in the North African Church with reference to the state of the Church from 100 AD to 640 AD: dis. mast. theol.* Bryanston, 2012.
- Raven S. *Rome in Africa*. London, 2003.
- Merrills A., Miles R. *The Vandals*. Chichester, 2010.
- Whelan R. *Christian in Vandal Africa (The Politics of Orthodoxy in the Post-Imperial West)*. Berkeley, 2018.

ИДЕЯ ОБ УНИВЕРСАЛЬНОМ СПАСЕНИИ В ЭСХАТОЛОГИИ ПРОТОИЕРЕЯ СЕРГИЯ БУЛГАКОВА

Аннотация: В статье рассматриваются некоторые оригинальные и противоречивые эсхатологические идеи выдающегося русского религиозного мыслителя XX века протоиерея Сергия Булгакова, которые остаются в значительной степени недостаточно исследованными в современной науке. Следуя универсалистским идеям Оригена и Григория Нисского, Булгаков истолковал ад как состояние самоистязания, необходимое для очищения воскресшего человека от зла. В этой статье излагается булгаковское видение всеобщего спасения; исследуются корни этого видения в святоотеческой мысли. Аргументы отца Сергия против вечности ада заключаются в следующем: постоянство ада влечет за собой вечный дуализм добра и зла; благодать и милость Бога не могут постоянно сопротивляться свободным созданиям; вечное наказание несоизмеримо с ограниченными преступлениями, совершенными во времени; идея вечного возмездия приводит к антропоморфному и недостойному образу мстительного Бога; онтологическое и моральное единство человечества не допускает вечного разделения человечества на две отдельные группы спасенных и навсегда осужденных.

Ключевые слова: Булгаков Сергей Николаевич; сотериология; эсхатология; кенозис; обожение; всеобщее спасение.

Эсхатологические проблемы занимали видное место в творчестве С.Н. Булгакова на протяжении всей его жизни. По воспоминаниям о. Сергия, в детстве он часто сталкивался со смертью: его отец был провинциальным православным священником, который часто брал сына для помощи при отпевании¹. Этот опыт детства не следует упускать из виду при рассмотрении его умозрительной эсхатологии. Стремление к духовному пути казалось естественным для Булгакова; согласно его воспоминаниям, он родился «левитом», поскольку в его семье в течение шести поколений были священнослужители². Однако, обучаясь в семинарии, Булгаков потерял веру и оставил обучение вследствие увлечения марксизмом (1890–1905), который оставил след в его мировоззрении. После долгих исканий и размышлений Сергей Николаевич Булгаков постепенно вернулся к Православию.

Свой «поворот» от марксизма к христианскому идеализму Сергей Николаевич прошел вслед за тремя выдающимися своими современниками: Николаем Бердяе-

¹ Булгаков С., *прот.* Автобиографические заметки. Париж: YMCA-PRESS, 1946. С. 18–20.

² Там же. С. 25.

вым (1874–1948), Петром Струве (1870–1944) и Симеоном Франком (1877–1950)¹. В эссе «Основные проблемы теории прогресса» (1902) Булгаков охарактеризовал русский марксизм как апокалиптическое движение, которое одновременно конкурировало и одновременно использовало ресурсы традиционной христианской эсхатологии². Булгаков усматривал в русском марксизме хилиастические устремления в социалистическом проекте, направленном на построение справедливого общества людей на земле³. В своем эссе «Апокалиптика и социализм» Булгаков утверждал, что «научная» социология, основанная на экономической теории Маркса претендует на возможность точного предсказания крупномасштабных исторических событий в духе библейского апокалипсиса⁴.

В другом эссе «Героизм и подвижничество», написанном для сборника под общим названием «Веи» (1909), он заметил, что в воображении русских марксистов герои-революционеры приобрели статус, похожий на христианских мучеников, аскетов и святых⁵. Поскольку «марксистская эсхатология» основывалась на гегелевской теории прогресса, ее главные герои, как утверждает Булгаков, в конечном итоге «обожествляют» государство и приписывают мессианскую роль пролетариату⁶. Он осудил русский социализм как хилиастическое движение, которое в будущем обречено на провал. О. Сергей Булгаков пережил революцию в эмиграции и стал свидетелем печального исполнения своих прогнозов. В годы, предшествовавшие революции, Булгаков попал под влияние идей о. Павла Флоренского (1882–1937), чья основная работа «Столп и утверждение истины» (1914) впоследствии произвела неизгладимое впечатление на эсхатологию Булгакова⁷. В 1918 году Сергей Булгаков был рукоположен в сан иерея, а в 1923 году был выслан из Советского Союза. После краткого пребывания в Праге Булгаков приехал в Париж в 1925 году и продолжал жить во Франции до конца своей жизни в 1944 году. В течение последнего десятилетия своей жизни он работал над эсхатологической системой, не имеющей аналогов среди философско-религиозных систем других русских религиозных мыслителей этого периода. Основным интерес в данном исследовании представляет произведение отца Сергея Булгакова «Невеста Агнца» (1939), которое увенчало большую трилогию Булгакова «О богословии» с экклесиологией, теодицеей и учением о последних временах⁸.

¹ Булгаков С., *прот.* От марксизма к идеализму. СПб: Тип. Товарищества «Общественная польза», 1903. С. 131–164.

² Булгаков С., *прот.* Основные проблемы теории прогресса // Сб. Проблемы идеализма. Москва, 1902. С. 46–94.

³ Булгаков С., *прот.* Два града. СПб: Издательство RHGI, 1997. С. 252.

⁴ Булгаков С., *прот.* Апокалиптика и социализм. М.: Наука, 1991. С. 368–434.

⁵ Булгаков С., *прот.* Героизм и подвижничество. М.: Русская книга. 1992. С. 23–26.

⁶ Булгаков С., *прот.* Философия хозяйства. М.: Наука. 1991. С. 248.

⁷ Флоренский П., *свящ.* Столп и утверждение истины. М.: Академический проект, 2017. С. 124–125.

⁸ Булгаков С., *прот.* Невеста Агнца. М.: Общедоступный Православный Университет, 2006. 656 с.

Год спустя, после двух последовательных операций на горле, отец Сергей временно остался без голоса. В это время он пишет «Софиологию смерти» (1940 г.)¹. Говоря как человек, находящийся из-за рака горла на пороге смерти, Булгаков размышляет над загадкой смерти Богочеловека на кресте, о соучастии каждого умирающего человека в смерти Христа, и о значении физических страданий в плане очищения человека перед его явлением перед Спасителем. Частично восстановив свой голос в 1941 году, Булгаков продолжал читать лекции в Сергиевском институте в Париже, выбрав книгу Откровения в качестве объекта темы своего курса. Его лекционные заметки стали материалом для его последней книги «Апокалипсис Иоанна» (1944), которую он считал «постскриптумом» к своему великому произведению, трилогии «О Богочеловечестве» («Агнец Божий»; «Утешитель»; «Невеста Агнца». П., 1933–45).

Будучи православным пресвитером и богословом, отец Сергей Булгаков считал патристическую традицию фундаментом для собственных богословских идей. В «Невесте Агнца» он отмечает, что, размышляя об окончательной судьбе человечества, патристическая традиция следовала двум разным траекториям: одна, связанная с универсалистскими идеями Оригена и Григория Нисского, другая, поддерживаемая противниками доктрины всеобщего спасения². Следует отметить, что знания Булгакова о соответствующем патристическом материале были в значительной степени основаны на диссертации М.Ф. Оксюка «Эсхатология св. Григория Нисского» (1914), в которой содержался всесторонний обзор патристических взглядов на эсхатологию вплоть до времени Пятого Вселенского Собора (553)³. Булгаков признавал, что утверждение о том, что все, включая павших ангелов, в конечном итоге будут спасены, представляло мнение меньшинства отцов, в той или иной степени связанных с обвинённым в неправославном воззрении на эту тему Оригеном.

В то же время русский богослов подчеркнул, что Церковь не дала каких-либо чётких догматических определений в отношении окончательного «результата» Страшного Суда и вечности адских мук за пределами того, что было сказано в Никео-Цареградском символе веры. По словам Булгакова, в условиях отсутствия соборного определения, без чёткого «consensus patrum», даже если он может существовать по этому вопросу, невозможно окончательно дать точное догматическое определение в этом споре. В статье «Догма и догматика» (1937), написанной одновременно с «Невестой Агнца», Булгаков утверждает, что только учение о Троице закреплено в православном вероучении, а также доктрина о воплощении, указанного в определениях семи Вселенских Соборов, которые обладают статусом догмы, обязательной для всех членов Православной Церкви⁴.

¹ Булгаков С., прот. Тихие думы. М.: Изд-во «Республика», 1996. С. 283–285.

² Булгаков С., прот. Проблема «условного бессмертия» (Из введения в эсхатологию) // Путь. 1936–1937. № 52. С. 3–23.

³ Оксюк М.Ф. Эсхатология св. Григория Нисского. Историко-догматическое исследование. Киев: Тип. акц. о-ва «Петр Барский в Киеве», 1914. С. 408.

⁴ Булгаков С., прот. Догмат и догматика // Живое предание. Православие в современности. Париж: УМСА, 1937. С. 9.

Отец Сергей указывает на то, что все другие доктринальные вопросы, такие как почитание Божией Матери и святых, сакраментальное богословие, Пневматология, теории искупления и эсхатология скорее являются теологуменами, то есть, авторитетными мнениями отцов и учителей Церкви.

Далее философ подчеркивает, что в области эсхатологии, в частности, ни один Вселенский Собор никогда не осуждал учение Григория Нисского о всеобщем спасении. И Булгаков указывает, что в восточной православной догматической традиции учение о вечном проклятии не достигло уровня явного догматического утверждения, поддерживаемого всеми, который философ находит в римско-католической доктрине и некоторых протестантских воззрениях¹.

Булгаков противопоставил его подход к традиции с тем, что он назвал «догматическим максимализмом», который, по его мнению, характеризовал схоластическое богословское образование в дореволюционной России, основанное в значительной степени на римско-католической модели. Воззрения самого Булгакова не были сформированы на основе образцов того образования, которые преобладали в дореволюционных российских духовных академиях, поскольку он провел большую часть своих исследований в светских школах и никогда не получал ученой степени по богословию. Многие современники подчеркивали, что как богослов Сергей Николаевич был самобытен. Но по мнению ряда исследователей богословского творчества Сергея Николаевича Булгакова, широта его видения намного превзошла каноны академического богословия его времени².

В области христианской эсхатологии многие вопросы по сей день остаются открытыми, и не имеют так называемого «согласия отцов», позволяя религиозным мыслителям проявлять в определенной степени свободу мысли. Многие из современников С.Н. Булгакова разделяли его сомнения относительно распространенной в христианском богословии позиции о вечности адских мук. Еще в 1914 году учитель и близкий друг Сергея Булгакова Павел Флоренский жаловался: «В наши дни более или менее вульгарный оригенизм — твердое убеждение в том, что Бог даст окончательное «прощение», — проник в почти каждую душу»³. Хотя Булгаков дистанцировался от «вульгарного оригенизма», он разделял стремление Флоренского предоставить аргументы об универсализме, который был бы убедительным в религиозном и интеллектуальном отношении⁴. Следуя Флоренскому, Булгаков объявил о терминологическом переходе в эсхатологии от преимущественно криминалистических к онтологическим категориям. Согласно его рассуждениям, «конец света» следует понимать прежде всего как завершение творения, как всеобъемлющее участие

¹ *Sachs J.R.* Current Eschatology: Universal Salvation and the Problem of Hell' // *Theological Studies*. 1991. Vol. 52. № 2. P. 230.

² *Gavrilyuk P.L.* Universal salvation in the eschatology of Sergius Bulgakov // *The Journal of Theological Studies*. 2006. Vol. 57. №. 1. P. 110–132. URL: <http://www.jstor.org/stable/23970940> (доступ от: 04.05.20).

³ *Флоренский П., свящ.* Столп и утверждение истины. М.: Академический проект, 2017. С. 131.

⁴ Там же.

творения в жизни Бога, как преображение всего космоса, как теозис, и только во вторую очередь как суд. Переход от судебной теории к онтологии по большей части соответствовал духу патристической традиции. Булгаков считал криминалистические категории в христианской эсхатологии слишком рационалистическими и антропоморфными, склонными к тому, чтобы свести богатство Божественной Мудрости к установлению меры по организации своего рода «тюрьмы, где заключение не имеют конца»¹. Булгаков утверждает, что «глубина Божьей любви не может быть измерена юридическим способом»². Помимо перехода к онтологическим категориям, второй важный аспект булгаковской эсхатологии – это его синергизм. Синергизм Булгакова был критическим ответом на две односторонние точки зрения: с одной стороны, утопическую идею Н.Ф. Федорова (1828–1903) о том, что в будущем человечество разработает свои собственные научные средства для достижения бессмертия³, и, с другой стороны, традиционная концепция воскресения и суда как деяния Бога при пассивном ожидании своего воздаяния со стороны Его созданий. Булгаков утверждает, что отдельные души будут находиться в сотрудничестве с Богом в воссоздании своих тел⁴. Бог будет наделять людей энергией, необходимой для этого процесса. Каждая душа – это организующий принцип, который функционирует как «семья», из которого тело вырастет как растение. Булгаков отрицал заимствование своей эсхатологической теории из оригенистской традиции, ссылаясь на аналогии своих идей в Писании, например в послании коринфянам апостола Павла: «То, что похоронено, – душевное тело, то, что восстанет, – духовное тело. Раз существуют душевные тела, то существуют и духовные тела» (1 Кор 15:44). Для Оригена наши тела, подобно зерну кукурузы, падают в землю, но в них заложен жизненный принцип (отношение), который содержит сущность тела; и хотя тела умирают и разрушаются и рассеиваются, тем не менее, по слову Божьему тот же жизненный принцип, который все время сохранялся в сущности тела, поднимает их с земли и восстанавливает их, подобно силе которая существует в зерне пшеницы и восстанавливает зерно после его разложения и смерти в тело со стеблем и колосом⁵.

Ориген не обнаружил в душе устойчивый жизненный принцип в явном виде, а связал его с «сущностью тела», возможно, повторяя доктрину стоиков о семенах. Позже Григорий Нисский развил идею Оригена и предположил, что душа воссоздаст свое воскресшее тело, поскольку она помнит и сохраняет форму (эйдос) своего земного тела⁶. Булгаков, развивая учение Григория Нисского, утверждает, что восстановление тела произойдет не только от идеи в каждой отдельной душе, но одно-

¹ Там же.

² Там же.

³ Федоров Н.Ф. *Философия общего дела*. М.: Эксмо, 2008. С. 342.

⁴ Gavrilyuk P.L. *Universal salvation in the eschatology of Sergius Bulgakov*.. (доступ от: 04.05.20).

⁵ Origen. *De principiis (On First Principles)*. Gloucester, MA: Peter Smith, 1973. P. 41.

⁶ Несмелов В. *Догматическая система святого Григория Нисского*. Казань: Тип. Императорского университета. 1887. С. 597–598.

временно в душе мира, что позволило воскресшим телам сформировать одну общую телесность, присущую целостному Адаму¹.

Соучастие всех душ в Душе Мира и общая телесность, по мнению Сергея Николаевича Булгакова, обеспечивает онтологическое и нравственное единство человечества. Моральное единство всех людей влечет за собой то состояние воскрешения, которое Ф.М. Достоевский излагает в своей максиме «все за все перед всеми виноваты». Онтологическое единство человечества не разрушает, по учению Булгакова, личную уникальность каждого человека-индивида. Булгаков подчеркивает эту точку зрения, дистанцировавшись от мнения Григория Нисского и некоторых других отцов, которые предполагали, что гендерные различия будут устранены при воскресении². Сергей Николаевич утверждал, что, поскольку пол является частью первоначального замысла о человеке, а не результат павшего состояния, состояние воскресения будет включать в себя характеристики, связанные с полом. Преобразование не должно повлечь за собой уничтожения гендерных различий, но только устранение гастрономических и сексуальных потребностей, которые держали тело в рабстве в этой жизни³.

Воскресение будет общим и перманентным для всех. Булгаков отверг мнение, отстаиваемое некоторыми богословами XIX века и его современниками, о том, что грешники будут полностью уничтожены, а не отправлены в ад⁴. Он утверждал, что, с одной стороны, Бог не может уничтожить своих собственных павших существ, поскольку это будет означать, что Он ошибся в их создании. С другой стороны, сотворенные существа не могут уничтожить самих себя, поскольку способность создавать *ex nihilo* и уничтожать принадлежала только Богу⁵. Признать, что свобода творения имеет такую способность на такое метафизическое самоубийство, означало бы ограничение силы и благодати Бога. По мнению философа, различные группы людей будут участвовать в общем воскресении по-разному: святые будут делать это активно и охотно, в то время как равнодушные и злые души сочтут воскресение неизбежным⁶. Булгаков подчеркивает, что парусия, суд и общее воскресение составляет одну реальность и не должно рассматриваться как последовательные события во времени⁷.

В Парусии Христос и Святой Дух явятся во всей их несотворенной славе. Если в воплощении божественная слава Христа была сокрыта и сдержана, то при втором пришествии кенозис Троицы завершится⁸. Все творения сразу признают Христа как Богочеловека.

¹ Там же. С. 446–447

² Там же. С. 357–358

³ *Gavrilyuk P.L.* Universal salvation in the eschatology of Sergius Bulgakov... (доступ от: 04.05.20).

⁴ *White E.* Life in Christ. London: E. Stock, 1878. P. 344.

⁵ *Булгаков С., прот.* Проблема «условного бессмертия» (Из введения в эсхатологию)... С. 11–15.

⁶ Там же. С. 11–15.

⁷ Там же.

⁸ *Gavrilyuk P.L.* Universal salvation in the eschatology of Sergius Bulgakov... (доступ от: 04.05.20).

Противостояние со всеподавляющей реальностью прославленного Христа будет означать суд над всем человечеством. Булгаков пишет: «Суд и разделение состоят в том, что каждый человек будет поставлен перед своим собственным вечным образом во Христе, то есть перед Христом. И в свете этого изображения он увидит свою собственную реальность, и это сравнение и будет судом»¹. Суд касается не применения общих моральных норм, а сравнения, которое каждый человек проводит между своей эмпирической идентичностью и своим истинным «я». Возможно, такое понимание Булгаковым суда было частично вдохновлено видением апостола Павла о преобразовании человечества во Христе: «Мы же все открытым лицом, как в зеркале, взирая на славу Господню, преобразуемся в тот же образ от славы в славу, как от Господня Духа» (2 Кор 3:18). Булгаков также следует за Григорием Нисским, отождествляя библейский «образ Божий» с идеальным прообразом каждого человека, вечно существующего во Христе. Этот идеальный образ служит точкой сравнения и целью обожения для каждого человека в эсхатоне. По мнению Булгакова, божественное суждение не является внешним наказанием. Это скорее самоосуждение, глубокое осознание того, чего можно достичь с помощью Христа, и того, кем он не смог стать².

Подобным образом, Сергей Булгаков показывает, что при воскресении люди не будут выносить свое осуждение пассивно, но будут синергетически участвовать в нем. Булгаков подчеркивает, что акцент на интернализации не делает само осуждение полностью субъективным, поскольку Святой Дух открывает глаза совести, позволяя каждому человеку увидеть себя таким, какой он есть на самом деле, сравнивая его с вечным образом, что неизбежно приведет к объективной внутренней уверенности. Если самопознание в этом эоне является лишь частичным и искаженным, то в воскресении больше не останется места для ложной жалости к себе, духовной слепоты или самообмана³.

Булгаков неоднократно возвращается к тезису Исаака Сирина, что «муки ада — это горение любви к Богу». Он развивает мысль эту следующим образом: «Суд любви — это самый страшный суд, более страшный, чем суд справедливости и гнева, чем закон, ибо он включает в себя все это, но и превосходит его. Суд любви состоит в преобразовании человеческого сердца, в которой действием Святого Духа в воскресении вечный источник любви ко Христу раскрывается вместе с мучениями, вызванными неспособностью реализовать эту любовь в прошедшей жизни. Невозможно предстать перед Христом и увидеть Его, не любя Его. В воскресении больше нет места антихристианству, вражде ко Христу, сатанинской ненависти к Нему, так же, как нет места страху перед Ним, как страшному Судье во всемогуществе и ярости гнева Его⁴.

Суд любви, объясняет Булгаков, включает гнев, потому что грешники будут испытывать любовь Бога не только как его милость, но и как его гнев. Любовь — это

¹ Там же.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же.

высший божественный атрибут, из которого вытекают все остальные атрибуты. Здесь нет конфликта между божественной справедливостью и милосердием, поскольку оба они являются разными аспектами любви. Те, кто сознательно отверг Бога в этой жизни, воспринимают его любовь как гнев возмездия, который сожжет грехи всех людей. Чтобы обожение стало реальностью, любовь Бога должна соотноситься со взаимной любовью человека. Вслед за Исааком Сириным¹, Булгаков утверждает, что самые страшные мучения вызваны печалью и тоской неудовлетворенной любви. Души, которые были сотворены для любви, но отвергшие любовь мучатся любовью, которая составляет закон их внутреннего бытия. В булгаковской интерпретации христианского эсхатологического учения угадываются слова старца Зосимы из «Братьев Карамазовых»: «Что такое ад? Я думаю, что это – страдания того, кого больше нельзя любить»². Старец Достоевского продолжает, что человек, который презирал Божью любовь в этой жизни, был бы неспособен любить Бога в воскресении. Мучения, которые испытал бы такой человек, были бы внутренними и духовными, а не внешними и физическими. Также вероятно, что Булгаков черпал свое вдохновение из Оригена. Рассуждая о различных видах божественного наказания Ориген писал: «Когда душа найдена отдельно от того порядка и связи и гармонии, в которых она была создана Богом для добрых дел и полезного опыта, а не в согласии с самой собой в связи с ее рациональными движениями, то следует предположить, что должно нести наказание и муки по собственному желанию и испытывать наказание из-за ее неустойчивого и беспорядочного состояния. Но когда душа, разорванная на части, испытана огнем, она, несомненно, попадает в состояние более сильной внутренней связи и обновления»³.

Здесь Ориген, как и Булгаков, подчеркивает, что муки вызваны внутренним конфликтом между тем, чем душа стала в своем восстании против Бога, и тем, для чего Бог ее создал. Булгаков также следовал за Оригеном и Григорием Нисским, когда подчеркивает скорее очистительное и терапевтическое, а не карательное измерение этого вида наказания⁴. Для Булгакова триумф воли Божьей означает, что в воскресении разумные существа больше не смогут выбирать между добром и злом, но только между различными видами добра. Движение сердца ко злу станет невозможным; только движение на пути к большому благу, переход «от славы к славе» (2 Кор 3:18) будет вести человека⁵.

Булгаков настаивал на том, что такое состояние не устраняет свободу человека⁶.

Напротив, свобода от зла – это максимально возможная свобода, которой могут обладать разумные создания.

¹ *Исаак Сирин Ниневийский, прп.* О божественных тайнах и о духовной жизни. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Isaak_Sirin/o-bozhestvennyh-tajnah-i-o-duhovnoj-zhizni/ (доступ от: 01.05.2019).

² *Достоевский Ф.М.* Братья Карамазовы. М.: Азбука. 2020. С. 58.

³ *Gavrilyuk P.L.* Universal salvation in the eschatology of Sergius Bulgakov... (доступ от: 04.05.20).

⁴ *Sachs J.R.* Apocatastasis in Patristic Theology // *Theological Studies*. 1993. № 3. Vol 54. P. 47.

⁵ *Ibid.* P. 47.

⁶ *Gavrilyuk P.L.* Universal salvation in the eschatology of Sergius Bulgakov... (доступ от: 04.05.20).

Список литературы

1. Булгаков С., прот. Автобиографические заметки. Париж: YMCA-PRESS, 1946. 165 с.
2. Булгаков С., прот. Два града. СПб: Издательство RHGI, 1997. 589 с.
3. Булгаков С., прот. Основные проблемы теории прогресса // Сб. Проблемы идеализма. Москва, 1902. С. 112–159.
4. Булгаков С., прот. От марксизма к идеализму. СПб: Тип. Товарищества «Общественная польза», 1903. 376 с.
5. Булгаков С., прот. Апокалиптика и социализм. М.: Наука, 1991. 89 с.
6. Булгаков С., прот. Героизм и подвижничество. М.: Русская книга. 1992. 528 с.
7. Булгаков С., прот. Догмат и догматика // Живое предание. Православие в современности. Париж: YMCA, 1937. С. 7–24.
8. Булгаков С., прот. Невеста Агнца. М.: Общедоступный Православный Университет, 2006. 656 с.
9. Булгаков С., прот. Проблема «условного бессмертия» (Из введения в эсхатологию) // Путь. 1936–1937. № 52. С. 3–23.
10. Булгаков С., прот. Тихие думы. М.: Изд-во «Республика», 1996. 510 с.
11. Булгаков С., прот. Философия хозяйства. М.: Наука. 1991. 286 с.
12. Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы. М.: Азбука. 2020. 832 с.
13. Исаак Сирин Ниневийский, прп. О божественных тайнах и о духовной жизни. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Isaak_Sirin/o-bozhestvennyh-tajnah-i-o-duhovnoj-zhizni/ (доступ от: 01.05.2019).
14. Несмелов В. Догматическая система святого Григория Нисского. Казань: Тип. Имп. Университета. 1887. 635 с.
15. Оксийок М.Ф. Эсхатология св. Григория Нисского. Историко-догматическое исследование. Киев: Тип. акц. о-ва «Петр Барский в Киеве», 1914. 666 с.
16. Федоров Н.Ф. Философия общего дела. М.: Эксмо, 2008. 750 с.
17. Флоренский П., свящ. Столп и утверждение истины. М.: Академический проект, 2017. 905 с.
18. Gavrilyuk P.L. Universal salvation in the eschatology of Sergius Bulgakov // The Journal of Theological Studies. 2006. Vol. 57. № 1. P. 110–132. URL: <http://www.jstor.org/stable/23970940> (доступ от: 04.05.20).
19. Origen. De principiis (On First Principles). Gloucester, MA: Peter Smith, 1973. 42 p.
20. Sachs J.R. Current Eschatology: Universal Salvation and the Problem of Hell' // Theological Studies. 1991. Vol. 52. № 2. P. 227–254.
21. Sachs J.R. Apocatastasis in Patristic Theology // Theological Studies. 1993. № 3. Vol 54. P. 617–640.
22. White E. Life in Christ. London: E. Stock, 1878. 543 p.

THE IDEA OF UNIVERSAL SALVATION IN THE ESCHATOLOGY OF ARCHPRIEST SERGIY BULGAKOV

Abstract: The article examines some of the original and controversial eschatological ideas of an outstanding Russian religious thinker of the 20th century, Archpriest Sergiy Bulgakov, which still largely remain insufficiently studied in modern science. Following the universalist ideas of Origen and Gregory of Nyssa, Bulgakov interpreted Hell as a state of self-torture necessary to cleanse a resurrected man from evil. This article sets out Bulgakov's vision of universal salvation; explores the roots of this vision in patristic thought. The arguments of Father Sergiy against the eternity of hell are as follows: the constancy of hell entails an eternal dualism of good and evil; the grace and mercy of God cannot constantly resist free creatures; eternal punishment is incomparable with limited crimes committed in time; the idea of eternal retribution leads to an anthropomorphic and unworthy image of a vengeful God; the ontological and moral unity of humanity does not allow for the eternal division of mankind into two separate groups of the saved and forever condemned.

Keywords: Bulgakov Sergey Nikolaevich, soteriology, eschatology, kenosis, deification, universal salvation.

References

- Bulgakov S., prot. *Avtobiograficheskie zametki* [Autobiographical notes]. Parizh, 1946.
- Bulgakov S., prot. *Dva grada* [Two hail]. Saint-Petersburg, 1997.
- Bulgakov S., prot. 1902. Osnovnye problemy teorii progressa [The main problems of the theory of progress]. *Problemy idealizma* [The problems of idealism]. Moscow, 1902, pp. 112–159.
- Bulgakov S., prot. *Ot marksizma k idealizmu. Sbornik statei* [From Marxism to Idealism. Digest of articles]. Saint-Petersburg, 1903.
- Bulgakov S., prot. *Apokaliptika i sotsializm* [Apocalypticism and Socialism]. Moscow, 1991.
- Bulgakov S., prot. *Geroizm i podvizhnichestvo* [Heroism and selfless devotion]. Moscow, 1992.
- Bulgakov S., prot. 1937. Dogmat i dogmatika [Dogma and dogma]. *Zhivoe predanie. Pravoslavie v sovremennosti* [Living legend. Orthodoxy in modern times]. Parizh, 1937, pp. 7–24.
- Bulgakov S., prot. *Nevesta Agntsa* [Bride of the Lamb]. Moscow, 2006.

Bulgakov S., prot. Problema «uslovnogo bessmertiiia» (Iz vvedeniia v eskhatologiiu) [The problem of "conditional immortality" (From the introduction to eschatology)]. *Put' – Path*, 1936–1937, no. 52, pp. 3–23.

Bulgakov S., prot. *Tikhie dumy* [Quiet thoughts]. Moscow, 1996.

Bulgakov S., prot. *Filosofiiia khoziaistva* [Economy philosophy]. Moscow, 1991.

Dostoevskii F.M. *Brat'ia Karamazovy* [Brothers Karamazov]. Moscow, 2020.

Isaak Sirin Nineviiskii, prep. *O bozhestvennykh tainakh i o dukhovnoi zhizni* [About divine secrets and spiritual life]. Available at: https://azbyka.ru/otechnik/Isaak_Sirin/o-bozhestvennykh-tajnah-i-o-duhovnoj-zhizni/ (accessed: 01.05.2019).

Nesmelov V. *Dogmaticheskaiia sistema sviatogo Grigoriia Nisskogo* [Dogmatic system of St. Gregory of Nyssa]. Kazan. 1887.

Oksiiuk M.F. *Eskhatologiiia sv. Grigoriia Nisskogo. Istoriko-dogmaticheskoe issledovanie* [Eschatology of St. Gregory of Nyssa. Historical and dogmatic research]. Kiev, 1914.

Fedorov N.F. *Filosofiiia obshchego dela* [Philosophy of a common cause]. Moscow, 2008.

Florenskii P., sviashch. *Stolp i utverzhdienie istiny* [Pillar and statement of truth]. Moscow, 2017.

Gavrilyuk P.L. Universal salvation in the eschatology of Sergius Bulgakov. *The Journal of Theological Studies*, vol. 57, no. 1, pp. 110–132. Available at: <http://www.jstor.org/stable/23970940> Accessed: 19-12-2016 19:03 UTC (accessed: 04.05.20).

Origen. *De principiis (On First Principles)*. Gloucester, 1973.

Sachs J.R. Current Eschatology: Universal Salvation and the Problem of Hell'. *Theological Studies*, 1991, vol. 52, no. 2, pp. 227–254.

Sachs J.R. Apocatastasis in Patristic Theology. *Theological Studies*, 1993, vol. 54, no. 3, pp. 617–640.

White E. *Life in Christ*. London, 1878.

ИСТОРИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

*Теологический вестник
Смоленской Православной Духовной
Семинарии. 2020. С. 55–70*

УДК 27.
*Митрополит Смоленский и Дорогобужский
Исидор (Тупикин Роман Владимирович),
Смоленская епархия, Смоленская православная
духовная семинария*

РЕЛИГИОЗНОЕ ВОСПИТАНИЕ И ОБРАЗОВАНИЕ В СССР

Аннотация: Объектом исследования настоящей статьи является состояние религиозного образования и воспитания в СССР. Изучение данной темы позволяет более детально проследить путь трансформации религиозных учебных заведений. Изменение политических реалий существования Российской Православной Церкви без руководящей роли монарха дало надежды священноначалию крупнейшей религиозной организации некогда единого государства на то, что отныне церковь сама будет определять свое будущее без оглядки на государственные интересы. При этом она претендовала на ресурсы, которые ранее получала на осуществление своих проектов, в том числе образовательных. После прихода к власти большевиков данные иллюзии некоторое время сохранялись, однако после публикации Декрета об отделении церкви от государства и школы от церкви они исчезли. В дальнейшем РПЦ вынуждена была отказаться от воспитательных и образовательных функций, так как этому препятствовало советское законодательство. Тем не менее некоторые формы образовательной деятельности продолжали существовать вплоть до 1930-х гг. Лишь после Великой Отечественной войны удалось возродить духовные семинарии и академии, готовившие будущих священнослужителей. Таким образом, в настоящей работе рассматривается трансформация и адаптация образовательных функций церкви в связи с внутривнутриполитическими процессами в СССР.

Ключевые слова: воспитание, образование, СССР, Декрет об отделении церкви от государства и школы от церкви, Русская Православная Церковь, советская власть, Смоленская область, идеологическая борьба, адаптация, советское законодательство.

XVIII столетие вошло в историю как эпоха «просвещенного абсолютизма» и стало временем, отмеченным бурным развитием духовного образования, которое являлось локомотивом развития образования и светского. Однако, если заглянуть в глубь

веков, то мы увидим, что уже в древности в большей мере вся книжность и образованность периода Древней Руси и Московского царства концентрировалась при крупных духовных центрах, монастырях и соборных храмах. В дальнейшем, в период империи, духовные школы впервые в нашей истории оформляются в четкую полноценную структуру, которая включала в себя начальную, среднюю и высшую ступень образования.

Принято считать, что именно с приходом к власти большевиков началось активное противостояние государства с церковью и духовным образованием как инструментом ее влияния на общество¹. Однако один из первых ударов по образовательной деятельности Русской Церкви был нанесен со стороны Временного правительства, принявшего постановление от 20 июня 1917 г. Согласно этому документу, все начальные школы, включая «церковные начальные ведомства православного исповедания» подчинялись Министерству народного просвещения. В результате, все средства, направляемые на обеспечение функционирования учебных заведений, в том числе оплату труда преподавателей, также передавались в ведение министерства².

Реакция высшего духовенства, клира и мирян в епархиях на те или иные постановления правительства как между Февралем и Октябрем 1917 г., так и после установления власти большевиков, определялась прежде всего позицией высшего церковного управления. Так, в ответ на постановление Временного правительства о переподчинении церковно-приходских школ в ведение Министерства народного просвещения³ Святейший Синод выразил категоричный протест этому решению, указывая на его противоречие действующему законодательству и тяжелые последствия для церкви⁴. Но решение правительства было поддержано многими преподавателями церковных школ. Это объясняется тем, что учителя государственных общеобразовательных заведений имели годовой оклад в размере 600 рублей, против 360-ти рублей у преподавателей церковно-приходских школ. Все это вкуче с аналогичными условиями работы, одинаковой нагрузкой, вызывало справедливую критику со стороны педагогов и горячую поддержку постановления Временного правительства.

Стоит отметить, что закон касался тех церковно-приходских школ, которые состояли на финансовом обеспечении государства. Таким образом, новое правительство снимало с себя обязательства по поддержке церкви в духовно-нравственном воспитании подрастающих поколений. Лишение содержания этих учебных заведений в основной своей массе привело к тому, что многие из них были закрыты за неимением средств для обеспечения их деятельности, а другие полностью перефор-

¹ См.: *Данилов В.Л.* Реформа духовного образования в России: история и современность // Вестник Омского православной духовной семинарии. 2017. № 1. С. 165; *Васькин А.Н.* Профессиональная подготовка священноцерковнослужителей Русской Православной Церкви (1990–2000 гг.) // Профессиональное образование в России и за рубежом. 2013. № 1. С. 148.

² Постановления Временного Правительства // Вестник Временного правительства. 1917. № 89 (25 июня). С. 1.

³ В подчинение министерства переходили те церковные школы, которые субсидировались за счет государственной казны.

⁴ ГАРФ, Ф. 1779. Оп. 1. Д. 1449. Л. 2–4.

матировались под стандарты светской школы. Несмотря на то, что постановление в полной мере так и не было осуществлено, оно внесло дезорганизацию в систему религиозного образования в России и открыло широкие возможности для решительных действий большевиков в будущем.

Тем временем в различных губерниях страны проходили епархиальные съезды, на которых ставились вопросы о дальнейшем существовании православных учебных заведений, обсуждались обострившиеся материальные проблемы и пути их решения. В Смоленской епархии такой съезд состоялся 12–16 декабря 1917 г. На нем было решено оставить церковную школу при семинарии, из средств которой она должна была содержаться, не передавая ее в ведение Министерства народного просвещения. Также на содержание данной школы были выделены средства «из доходов свечного завода»¹. Кроме того, делегаты съезда выразили свою поддержку проекту епархиального Училищного совета «О воссоздании церковной школы, об организации внешкольного и дошкольного образования в духе христианской Церкви». Ключевым пунктом данного документа была декларация о сохранении всех церковно-приходских школ в епархии, на что также решено было направить необходимые денежные суммы.

Если Временное правительство ставило перед собой задачу ограничения влияния Церкви и приведение под контроль государства образовательных функций, то пришедшие ему на смену большевики стремились к полной ликвидации религиозного образования в стране, как конкурирующей стороны в борьбе за формирование умов молодого поколения.

Правовая система всегда служит нуждам правящего класса. Таким образом, вся правовая система Советского Союза была одним из инструментов, удовлетворяющих нужды правящего класса режима и охранявших его. Законодательство относительно религии строилось согласно идеологическим концепциям К. Маркса, Ф. Энгельса и В. Ленина, рассматривавших ее в качестве «опиума для народа». Так, В. Ленин писал в статье «Об отношении рабочей партии к религии»: «Все современные религии и церкви, все и всяческие религиозные организации марксизм рассматривает всегда, как органы буржуазной реакции, служащие защите эксплуатации и одурманиванию рабочего класса»².

Отделение школы от церкви лидеры большевиков рассматривали в числе важнейших мер, направленных на ослабление прежде всего Русской Церкви. Об этом свидетельствует включение данного принципа в первый и основополагающий закон, регулирующий взаимоотношения советского правительства и Церкви: «Школа отделяется от церкви. Преподавание религиозных вероучений во всех государственных и общественных, а также частных учебных заведениях, где преподаются общеобразовательные предметы, не допускается. Граждане могут обучать и обучаться религии

¹ Епархиальная жизнь // Смоленские епархиальные ведомости. 1918. № 2. С. 25.

² Ленин В.И. Полное собрание сочинений: в 55 т.: Т. 17. Март 1908 — июнь 1909. М.: Гос. изд-во полит. лит., 1968. С. 416.

частным образом»¹. Из вышеприведенного параграфа следует, что преподавание и обучение религиозным дисциплинам возможно только в частном порядке. 24 августа 1918 г. Народным комиссариатом юстиции была выпущена подробная инструкция для применения на практике положений Декрета. Инструкция повторяла его положения о религиозном образовании, однако добавляла: «В виду отделения школы от церкви преподавание каких бы то ни было религиозных вероучений ни в коем случае не может быть допущено в государственных, общественных и частных учебных заведениях, за исключением специальных богословских»². Другое значимое положение Инструкции утверждает, что все церковные здания «переходят в распоряжение местных Советов Рабочих и Крестьянских депутатов или Народного Комиссариата Просвещения», однако в примечании было добавлено: «В арендное или иное пользование эти здания могут быть Советами Рабочих и Крестьянских депутатов предоставлены для специальных учебных заведений всех вероисповеданий лишь на общих для всех граждан основаниях и с ведома Народного Комиссариата Просвещения»³. Авторы инструкции, таким образом, устанавливали права «специальных учебных заведений всех вероисповеданий» и делали возможным сдачу в аренду церкви зданий для учебных целей. Кроме того, ни в Декрете, ни в Инструкции не были зафиксированы возрастные ограничения для обучающихся.

На местах также принимались постановления, ограничивавшие деятельность духовенства в школах. Так, в Рославльском уезде Смоленской губернии в январе 1918 г. священнослужителям было запрещено преподавать Закон Божий в школах. Несмотря на это, представители духовенства смогли найти выход из сложившегося положения, организовав беседы и занятия для детей на территории храмов и иных помещений⁴, так как Декрет 1918 г. оставил некоторое пространство для существования религиозного образования в советском государстве.

Церковь не сразу смогла адаптироваться к новым реалиям своего положения в стране. На первом этапе церковное руководство пыталось найти возможность создавать частные учебные заведения или религиозные школы. 16 декабря 1918 г. Синод под председательством патриарха Тихона (Белавина) принял решение о том, что, несмотря на запрет преподавания Закона Божия в школах, с духовенства не снималась обязанность по просвещению детей и взрослых в вопросах веры и духовности. Месяцем позже 20 февраля было выпущено специальное постановление, которым предписывалось правящим архиереям разъяснять духовенству и пастве необходимость поддержки духовной школы, дабы не допустить ее полного уничтожения. Кроме того, было решено направить 6 % от годового дохода Русской Церкви на сохранение

¹ Российский государственный архив социально-политической истории. Ф. 2. Оп. 1. Д. 5212. Л. 1.

² Собрание узаконений и распоряжений Правительства за 1917–1918 гг. М.: Управ. Дел. Совнар. СССР, 1942. С. 855.

³ Там же.

⁴ *Лелюхин И., прот.* Гонение на законоучителей-священников // Смоленские епархиальные ведомости. 1918. № 2. С. 21–23.

церковных школ в дополнение к уже существовавшим сборам¹. В этом же месяце 28 февраля Святейшим Патриархом Тихоном совместно с Синодом было выпущено новое постановление «О деятельности церковно-административного аппарата в условиях новой государственности». Согласно документу, преподаватели, учащиеся и их родители призывались к созданию сообществ, которые могли бы обеспечить сохранение функционирования духовных школ путем отстаивания своих прав на получение религиозного образования и воспитания. Основной силой в этом деле, по замыслу авторов документа, должны были выступить законоучители, которым необходимо было «всемерно воздействовать на педагогические и родительские советы»².

В апреле 1918 г. на второй сессии Поместного Собора в отделе «О законе Божьем» состоялось обсуждение вопроса о преподавании данного предмета. В повестке одним из первых пунктов стояла проблема наличия религиозного образовательного элемента в рамках государственной школы. Таким образом, члены Собора еще не осознавали всей опасности, грозящей духовному образованию в Советской России.

Летом 1918 г. в Смоленской епархии состоялось епархиальное собрание, темой которого стал вопрос о религиозном образовании. Среди прочего на встрече было высказано следующее предложение: «Всем религиозным общинам вынести постановление о необходимости преподавания Закона Божия в школах, чтобы воздействовать на власть»³. Данная формулировка свидетельствовала об осознании важности сохранения своих позиций в воспитательно-образовательной сфере, а также об отсутствии понимания у руководства церкви того, насколько далеко готова пойти власть для осуществления своих решительных планов по устранению религии из общественной жизни страны. О первом свидетельствует следующий вывод из документов епархиального собрания: «С преподаванием Закона Божия связан вопрос: “быть или не быть России”»⁴.

Постепенное осознание истинного положения дел стало приходиться к высшей церковной власти уже в 1919 г., что отражено в следующем постановлении: «Крайне необходимо в спешном порядке разработать новую систему внешкольного воспитания детей в религиозно-нравственном духе. Старая система, при настоящих условиях, неприемлема ... предоставленная сама себе паства берет на себя права учительства, пытаясь своими силами решать современные религиозно-церковные вопросы, что чревато большими последствиями»⁵. Однако Российская Православная Церковь, находясь под непрекращающимся давлением государственных органов,

¹ Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти, 1917-1943: Сб. в 2 ч. / Сост. [и авт. примеч.] М.Е. Губонин. М., 1994. С. 93.

² Постановление Святейшего патриарха и Священного Синода от 15 (28) февраля 1918 года // Церковные ведомости. 1918. № 7–8. С. 33.

³ Цит. по: *Каиль М.В.* Православная Церковь и верующие Смоленской епархии в годы революций и Гражданской войны: государственно-церковные отношения и внутри-конфессиональные процессы. М.: Издательство Ипполитова, 2010. С. 65.

⁴ ГАСО. Ф. 1232. Оп. 1. Д. 167. Л. 4.

⁵ РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 8. Л. 45.

так и не смогла выработать новые принципы преподавания вероучения в рамках дошкольного и школьного уровней образования. Кроме того, согласно последующим за Декретом 20 января 1918 г. инструкциям, занятия в группах расценивались как нарушение закона, что делало невозможным организацию школ не только в храмах и прихрамовых помещениях, но и в частных домах верующих.

Так, циркуляр Народного комиссариата просвещения от 3 марта 1919 г. существенно противоречит девятому параграфу Декрета. В циркуляре обозначено: «Преподавание вероучения лицам, не достигшим 18-летнего возраста, не допускается»¹. Однако уже 23 апреля 1921 г. было выпущено постановление Народного комиссариата, в котором губернским народным комитетам образования было предложено: «Принять все меры к тому, чтобы допускаемое вне стен учебных заведений преподавание так называемого закона божия детям до 18-ти лет отнюдь не отливалось в форму учреждения правильно функционирующих учебных заведений, руководимых духовенством»². Из последнего постановления можно сделать вывод о том, что преподавание религиозных основ для детей разрешалось при условии, что это не преобразуется в создание полноценных учебных заведений под управлением священнослужителей. Можно сделать вывод, что последнее постановление гораздо ближе по духу к Декрету 23 января 1918 г., нежели рассматриваемый нами выше подобный документ.

Преподавание Закона Божия в Смоленской области продолжалось в ряде храмов в 20-х гг. — Ильинском, Нижне-Никольском и Успенском кафедральном соборе³. Это было обусловлено не слишком принципиальной позицией губернского отдела управления, куда от священника подавалось обращение о проведении при храме занятий по религиозным дисциплинам, содержание которых сводилось лишь к морально-нравственным вопросам. Разрешение, как правило, не заставляло себя долго ждать.

Закон «О религиозных объединениях» от 8 апреля 1929 г. ознаменовал собой новую веху в политике государства по отношению к церкви. Так, относительно религиозного обучения, в документе зафиксировано: «Религиозным объединениям воспрещается <...> в) организовывать как специально детские, юношеские, женские молитвенные и другие собрания, так и общие библейские, литературные, рукодельческие, трудовые, по обучению религии и т.п. собрания, группы, кружки, отделы, а также устраивать экскурсии и детские площадки, открывать библиотеки и читальни, организовывать санатории и лечебную помощь»⁴. В следующем пункте № 18 допол-

¹ Церковь и государство по Законодательству РСФСР: Сборник узаконений и распоряжений с разъяснениями V отдела НКЮ / Под ред. П.В. Гидулянова. М.: Тип. ГПУ, 1923. С. 27.

² Там же. С. 27.

³ См.: *Каиль М.В.* Православная Церковь и верующие Смоленской епархии в годы революций и Гражданской войны: государственно-церковные отношения и внутри-конфессиональные процессы. М.: Издательство Ипполитова, 2010. С. 66.

⁴ РСФСР. Законы и постановления. Хронологическое собрание законов, указов Президиума Верховного Совета и постановлений Правительства РСФСР / Отв. ред. И. А. Басавин; сост. А. В. Белоруссов и др. М.; Л.: Юрид. изд-во, 1949. Т. 6. С. 237.

няется: «Не допускается преподавание каких бы то ни было религиозных вероучений в государственных, общественных и частных учебных и воспитательных заведениях. Такое преподавание может быть допущено исключительно на специальных богословских курсах, открываемых гражданами СССР с особого разрешения постоянной комиссии при Президиуме ВЦИК по рассмотрению религиозных вопросов, а на территории автономных республик с разрешения центрального исполнительного комитета соответствующей автономной республики»¹. В целом, мы можем выделить несколько особенностей, которые являются ключевыми в рассматриваемом документе. Закон от 8 апреля 1929 г. очерчивал права и обязанности религиозных объединений в советском государстве, в отличие от Декрета, который регулировал ключевые аспекты религиозной жизни в стране. Однако ряд положений нового закона ограничивал деятельность религиозных объединений, не позволяя ее проводить в рамках различного рода собраний, в том числе в домах верующих. Закон, тем не менее, оставлял право на преподавание религиозных дисциплин в рамках специальных богословских курсов. Что касается частного обучения детей до 18-ти лет, то новый закон хранит молчание относительно этого предмета. Он не отменяет прав, изложенных в Декрете 1918 г., не подтверждает их и не дает каких-либо исчерпывающих комментариев по этому вопросу.

Инструкция НКВД РСФСР от 01.10.1929 № 328 «О правах и обязанностях религиозных объединений», содержащая детальный и систематичный комментарий к Постановлению от 8 апреля 1929 г., вообще опускает тему религиозного обучения.

После 1929 г. преподавание религиозных дисциплин в Советском Союзе стало невозможным. Религиозное образование можно было получить лишь на специальных богословских курсах. Несмотря на это, религиозное образование не было полностью упразднено. При храмах тайно создавались различные кружки по преподаванию Закона Божия в том числе и детям, что грозило уголовным преследованием для их организаторов². Известно, что в 1926 г. такой кружок действовал в Иваново-Вознесенске³. В 1929 г. количество изучающих Закон Божий в Ачинске составляло более восьми десятков человек⁴. Однако несмотря на все попытки сохранить духовное образование, оно ушло в глубокое подполье, в связи с чем трудно судить о количестве нелегальных кружков, их составе и эффективности работы.

Затрагивая вопрос о высших богословских школах, обратимся к Постановлению ВЦИК от 13 июня 1921 г.: «Для лиц старше 18 лет могут быть устраиваемы специаль-

¹ Там же.

² См.: *Конюхов Д.А.* Православное образование в России после 1917 г. и в СССР // *Человек и образование.* 2011. Москва. С. 51.

³ См.: *Беглов А.Л.* Православное образование в подполье: страницы истории // *Альфа и Омега.* 2007. № 3 (50). [Электронный ресурс]. Электрон. текст. URL: <http://aliom.orthodoxy.ru/arch/050/beg50.htm> (дата обращения: 16.05.2020).

⁴ Российский Государственный архив социально-политической истории. Ф. 17. Оп. 32. Д. 142. Л. 20–21

ные богословские курсы с целью подготовки священнослужителей...»¹. Кроме того, разрешалось проводить лекции, беседы и чтения по религиозным дисциплинам.

В 1918 г. по инициативе Союза духовенства и мирян и при поддержке Святейшего Патриарха Тихона было решено открыть Православную народную академию богословских наук, которая была призвана готовить специалистов в широкой сфере для деятельности во благо Русской Церкви. Этой идее не суждено было реализоваться. В том же году была закрыта Санкт-Петербургская духовная академия. В 1919 г. ее судьбу повторила Московская духовная академия. Следующие на очереди были Киевские духовные школы, закрытые в 1920 г. И последняя духовная академия – Казанская, прекратила свое существование в 1921 г.

Особое внимание сохранению богословского образования было уделено в период активного формирования и становления обновленчества как противовеса канонической церкви в советском государстве.

После закрытия всех высших духовных учебных заведений, в 1920–1923 гг. в Петрограде действовал Православный богословский институт (ПБИ), основанный на принципах совместимых с гражданским законодательством. В заведение принимались лица как женского, так и мужского пола со средним и высшим образованием². Ректором института стал протоиерей Николай Чуков. О том, какое значение имела вновь открытая духовная школа, говорит список преподавателей, которые в ней трудились: проф. Н.Н. Глубоковский, проф. Ф.К. Андреев, проф. А.И. Бриллиантов, проф. Н.О. Лосский³ и многие другие известные ученые. Однако институт просуществовал недолго. В 1921 г. митрополит Вениамин (Казанский) и председатель Общества православных приходов Петрограда Ю.П. Новицкий, отвечавший за материальное обеспечение учебного заведения, были расстреляны. Следующим ударом стала высылка на «Философском пароходе» Л.П. Карсавина и Н.О. Лосского в том же, 1921 году. 2 мая 1923 г. институт прекратил свое существование. Несмотря на столь короткую историю, опыт ПБИ показал, что, вопреки неблагоприятным условиям, представителям интеллигенции и духовенства удалось создать жизнеспособное учебное заведение, которое готовило специалистов для научных и миссионерских нужд церкви.

Во многих епархиях была предпринята попытка основать пастырские школы для подготовки будущих церковнослужителей. В Смоленске с 1920 по 1922 гг. действовали пастырские курсы, призванные способствовать устранению в Смоленской епархии кадрового дефицита⁴. Однако этим курсам не удалось избежать судьбы всех

¹ Церковь и государство по Законодательству РСФСР: Сборник узаконений и распоряжений с разъяснениями V отдела НКЮ / Под ред. П.В. Гидулянова. М.: Тип. ГПУ, 1923. С. 27.

² См.: *Стриганова М.И.* Петроградский богословский институт как церковно-просветительский центр Петрограда В 1919–1923 гг. // Ежегодная богословская конференция православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Москва: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2014. С. 192–194.

³ ЦГИА СПб. Ф. 2279. Оп. 1. Д. 9. Л. 22–22 об.

⁴ См.: *Каиль М.В.* Православная Церковь и верующие Смоленской епархии в годы революций и Гражданской войны: государственно-церковные отношения и внутри-конфессиональные процессы. М.: Издательство Ипполитова, 2010. С. 66.

подобных заведений в стране, которые в течение нескольких лет были закрыты: «К концу 20-х годов школьное богословское образование совершенно прекратилось на всей территории Советского Союза. Оставалась возможность только для частного, индивидуального и нелегального преподавания»¹.

В начале 1920-х гг. государственная власть начала активную работу над созданием и развитием обновленческого движения. С этой целью поддерживалось создание учебных заведений для подготовки будущих «обновленческих» кадров. Одним из первых таких образовательных учреждений стал Богословский институт в Ленинграде, открытый по ходатайству обновленческого «архиепископа» Николая Соболева². К делу преподавания привлекались знаменитые профессора старой академической школы: Титлинов Б.В., Зарин С.М., Дмитриевский А.А. и др. Однако и все обновленческие богословские школы были закрыты в 1931 г. вследствие радикализации курса государственной вероисповедной политики³.

Несмотря на годы стесненных обстоятельств для религиозной жизни, в народе сохранялось стремление к духовности и просвещению. Об этом свидетельствует то, что на оккупированных во время Великой Отечественной войны территориях, в частности Смоленской, открывались религиозные кружки и курсы, на которых обучались дети, кандидаты в священнослужители и сами священники, желавшие повысить свой уровень образования.

Активную роль в создании подобных курсов играли представители интеллигенции, организовавшие религиозно-просветительский кружок при Кафедральном Успенском соборе. Его участники занимались составлением докладов и сообщений по различным темам. Так, с октября 1942 г. по февраль 1943 г. в газете «Новый путь» было опубликовано 9 докладов на такие темы, как: «Религиозные мотивы в русской поэзии», «Вера и знание», «Природа доказывает бытие Бога» и др. Членами кружка в храмах читались доклады, посвященные раскрытию смысла богослужения, евангельских чтений и православных праздников.

Другим направлением работы группы была издательская деятельность. В 1942 г. было выпущено 15 тысяч молитвословов. В следующем году вышла в свет брошюра протоиерея Николая Шиловского «О таинствах Святой Православной Церкви», а также церковный календарь с богослужебными указаниями и пасхалией, в который были включены статьи участников кружка⁴.

В дальнейшем религиозно-просветительская группа была преобразована епископом Смоленским и Брянским Стефаном (Севбо) в Комитет по религиозно-нрав-

¹ *Цыпин В., прот.* История Русской Церкви: в 9 тт.: Т.: 9. 1917–1997. М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1997. С. 619.

² См.: *Шкаровский М.В.* Обновленческое движение в Русской Православной Церкви XX века. СПб.: Нестор, 1999. С. 75–76.

³ См.: Там же. С. 42.

⁴ См.: *Москалева Н.Г.* Закрытие храмов в Смоленске и на территории Смоленской епархии в сер. 20-х – 30-х годов XX века. Возрождение Церкви на Смоленщине в годы Великой Отечественной войны // Смоленские епархиальные ведомости. 2006. № 1. С. 31.

ственному просвещению. Вновь созданный орган возглавил сам правящий архиерей и ряд лиц смоленской интеллигенции. Среди задач, поставленных перед комитетом, были координация приходских комиссий по церковно-нравственному просвещению, религиозно-просветительская работа среди всех слоев населения: проповеди, лекции, газетные статьи, издательская деятельность и проч. Благодаря этой работе с апреля 1943 г. в Смоленске в средних школах стало возможным ввести изучение Закона Божия. В этом же году в июле в Успенском соборе была организована воскресная школа для детей и взрослых.

Деятельность комитета была направлена и на создание условий для получения образования будущих пастырей, для чего в 1943 г. были организованы пастырские курсы. Проходили занятия в квартире епископа и были рассчитаны на 3 месяца. В числе предметов, изучаемых слушателями, были церковно-славянский язык, нравственное богословие, основное богословие, Священная история Ветхого и Нового Завета и др. Продолжались курсы три месяца до освобождения Смоленска в сентябре 1943 г., когда Комитет по религиозно-нравственному просвещению был упразднен.

В период Великой Отечественной войны взаимоотношения Русской Православной Церкви и государства стали более прагматичными. В результате этого стало возможным открытие 14 июня 1944 г. Богословского института в Москве, что ознаменовало восстановление религиозных учебных заведений в СССР.

Относительно преподавания религиозных дисциплин среди детей позиция государственных органов осталась прежней. Несмотря на неоднократные заявления председателя Совета по делам Русской Православной Церкви Г.Г. Карпова о том, что дети в любом количестве могут собираться для обучения основам веры в домах священнослужителей, эти слова в дальнейшем так и не нашли своего подтверждения в официальных законодательных актах и инструкциях.

В Уголовном кодексе РСФСР в редакции 1926 г. содержалась статья № 122 следующего содержания: «Преподавание малолетним или несовершеннолетним религиозных вероучений в государственных или частных учебных заведениях и школах или с нарушением установленных для этого правил влечет за собой — исправительно-трудовые работы на срок до одного года». Однако уже в редакции 1960 г. отсутствует как эта статья, так и упоминания о преподавании основ веры несовершеннолетним. В этой же редакции Кодекса имелась 142 статья, которая имплицитно сохраняла предыдущие ограничения. Так, нарушение Декрета «Об отделении» каралось лишением свободы на срок до одного года либо штрафом до пятидесяти рублей. В 1966 г. Верховным Советом СССР была внесена поправка, увеличивающая сумму штрафа и срок заключения при повторных правонарушениях по данной статье. Авторы статьи определяли состав преступления следующим образом: «Преподавание каких-либо религиозных доктрин в школах несовершеннолетним является одной из форм нарушения свободы совести, гарантированной Конституцией СССР»¹. Отметим то, что в

¹ *Трайнин А.Н.* Уголовный кодекс РСФСР: Комментарий. М.: Юрид. изд-во НКЮ СССР, 1946. С. 168.

комментарии говорится лишь о школах, под которыми, по всей видимости, подразумевались любые организованные формы обучения религии.

Без каких-либо значительных изменений правовая основа, согласно которой действовало государство и церковь в области религиозного образования, сохранялась до 1 октября 1990 г., когда в СССР был принят закон № 1689-1 «О свободе совести и религиозных организациях». В ст. 6 упомянутого документа отмечалось: «Граждане могут обучаться религиозному вероучению и получать религиозное образование по своему выбору индивидуально или совместно с другими»¹. Таким образом, отменялся запрет на получение религиозного образования в группах. Далее в положениях статьи зафиксировано: «Религиозные организации, имеющие зарегистрированные в установленном порядке уставы (положения), вправе в соответствии со своими уставами создавать для религиозного образования детей и взрослых учебные заведения и группы, а также проводить обучение в иных формах, используя для этого принадлежащие или предоставляемые им в пользование помещения»². Помимо этого, в статье 11 мы видим закрепление за высшими и средними духовными учебными заведениями права подготовки священников и иных служителей для нужд религиозной организации и предоставление возможности для обучающихся получить положенные им льготы по отсрочке прохождения воинской службы, налогообложению. Так, этот закон не отменил светский характер школьного образования в Советском Союзе, однако им было положено начало возрождению духовного образования в Русской Православной Церкви.

Церковь на изломе революционных событий в России обладала широкими возможностями по влиянию на общественное мнение. Ключевым инструментом этого влияния оставались школы и образовательная деятельность в целом. Наряду с этим, будучи «ведомством православного исповедания», Русская Церковь получала средства на содержание школ, средних и высших учебных заведений из государственной казны. После Февральской революции было немало сторонников освобождения православия от государственной опеки. При этом высшее церковное руководство стремилось сохранить привилегированное положение церкви в государстве и обществе и государственное финансирование. Такая постановка вопроса не могла удовлетворить ни членов Временного правительства, предпринявших попытку сбросить финансовое бремя по обеспечению религиозного образования в стране на саму церковь, ни тем более большевиков, которые воспринимали религию как чуждый пережиток капиталистического строя. В итоге, после публикации Декрета об отделении церкви от государства высшее церковное руководство не вполне смогло оценить новые условия своего существования в советском государстве и делало попытки сопротивления новым реалиям, которые приводили к еще большему ужесточению законодательной базы по отношению к деятельности Русской Православной Церкви, в том

¹ Закон № 1689-1 «О свободе совести и религиозных организациях» // Ведомости СНД СССР и ВС СССР. 1990. № 41. Ст. 813.

² Там же.

числе образовательной. Последняя к концу 20-х — нач. 30-х гг. сошла на нет либо же ушла в глубокое подполье, что затрудняет оценку реального положения дел в последующий период. В дальнейшем, Русская Церковь получила возможность воссоздать богословские школы для подготовки священнослужителей, однако образовательная и воспитательная функция были полностью исключены советским законодательством вплоть до 1990 г. Учитывая многовековую роль Русской Православной Церкви среди населения и место марксистско-ленинской идеологии в советском государстве, вполне предсказуемой являлась принципиальная позиция руководителей партии и страны по отношению к религиозному образованию как наиболее эффективному методу распространения религиозных идей в обществе. Последнее, согласно Постановлению ЦК КПСС от 1929 г., было невозможным в СССР, следовательно, ни о какой воспитательной и образовательной деятельности религиозных обществ не могло быть и речи.

Источники

1. Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф. 1779. Оп. 1. Д. 1449.
2. Государственный архив Смоленской области (ГАСО). Ф. 1232. Оп. 1. Д. 167.
3. Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 831. Оп. 1. Д. 8.
4. Российский государственный архив социально-политической истории (РГАСПИ). Ф. 2. Оп. 1. Д. 5212.
5. РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 32. Д. 142.
6. Центральный государственный исторический архив Санкт-Петербурга (ЦГИА СПб). Ф. 2279. Оп. 1. Д. 9.

Литература

1. Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти, 1917–1943: Сб. в 2 ч. / Сост. [и авт. примеч.] М.Е. Губонин. М.: Изд-во Православного Свято-Тихоновского богословского ин-та, 1994. 1063 с.
2. Беглов А.Л. Православное образование в подполье: страницы истории // Альфа и Омега. 2007. № 3 (50). URL: <http://aliom.orthodoxy.ru/arch/050/beg50.htm> (доступ от: 16.12.2020).
3. Васькин А.Н. Профессиональная подготовка священноцерковнослужителей Русской Православной Церкви (1990–2000 гг.) // Профессиональное образование в России и за рубежом. 2013. № 1. С. 148–155.
4. Данилов В.Л. Реформа духовного образования в России: история и современность // Вестник Омской православной духовной семинарии. 2017. № 1. С. 164–169.
5. Епархиальная жизнь // Смоленские епархиальные ведомости. 1918. № 2. С. 25.
6. Закон № 1689-1 «О свободе совести и религиозных организациях» // Ведомости СНД СССР и ВС СССР. 1990. № 41. Ст. 813.

7. *Каиль М.В.* Православная Церковь и верующие Смоленской епархии в годы революций и Гражданской войны: государственно-церковные отношения и внутри-конфессиональные процессы. М.: Издательство Ипполитова, 2010. 372 с.
8. *Конюхов Д.А.* Православное образование в России после 1917 г. и в СССР // Человек и образование. 2011. Москва. С. 50–54.
9. *Ленин В.И.* Полное собрание сочинений: в 55 т.: Т. 17. Март 1908 – июнь 1909. М.: Гос. изд-во полит. лит., 1961. 655 с.
10. *Лелюхин И., прот.* Гонение на законоучителей-священников // Смоленские епархиальные ведомости. 1918. № 2. С. 21–23.
11. *Москалева Н.Г.* Закрытие храмов в Смоленске и на территории Смоленской епархии в сер. 20-х – 30-х годов XX века. Возрождение Церкви на Смоленщине в годы Великой Отечественной войны // Смоленские епархиальные ведомости. 2006. № 1. С. 29–42.
12. Постановления Временного Правительства // Вестник Временного правительства. 1917. № 89 (25 июня). С. 1.
13. Постановление Святейшего патриарха и Священного Синода от 15 (28) февраля 1918 года // Церковные ведомости. 1918. № 7–8. С. 32–35.
14. РСФСР. Законы и постановления. Хронологическое собрание законов, указов Президиума Верховного Совета и постановлений Правительства РСФСР / Отв. ред. И. А. Басавин; сост. А. В. Белоруссов и др. М.; Л.: Юрид. изд-во, 1949. Т. 6. 328 с.
15. Собрание узаконений и распоряжений Правительства за 1917–1918 гг. М.: Управ. Дел. Совнар. СССР, 1942. 1482 с.
16. *Стриганова М.И.* Петроградский богословский институт как церковно-просветительский центр Петрограда в 1919–1923 гг. // Ежегодная богословская конференция православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2014. С. 192–194.
17. *Трайнин А.Н.* Уголовный кодекс РСФСР: Комментарий. М.: Юрид. изд-во НКЮ СССР, 1946. 340 с.
18. Церковь и государство по Законодательству РСФСР: Сборник узаконений и распоряжений с разъяснениями V отдела НКЮ / Под ред. П.В. Гидулянова. М.: Тип. ГПУ, 1923. 100 с.
19. *Цыпин В., прот.* История Русской Церкви: в 9 тт.: Т. 9. 1917–1997. М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1997. 832 с.
20. *Шкаровский М.В.* Обновленческое движение в Русской Православной Церкви XX века. СПб.: Нестор, 1999. 99 с.

THE STATE OF RELIGIOUS UPBRINGING AND EDUCATION IN THE USSR

Abstract: The object of this article's research is the state of religious education and upbringing in the USSR. The study of this topic allows us to trace in more detail the path of transformation of religious educational institutions. The change in the political realities of the existence of the Russian Orthodox Church without the leading role of the monarch gave hope to the hierarchy of the largest religious organization of the once united state that from now on the church would determine its future without regard to state interests. At the same time, it claimed the resources that she had previously received for the implementation of its projects, including educational ones. After the Bolsheviks came to power, these illusions persisted for some time, but after the publication of the Decree on the separation of church from state and school from church, they disappeared. In the future, the ROC was forced to abandon its educative and educational functions, since this was hindered by Soviet law. Nevertheless, some forms of educational activity continued to exist until the 1930s. Only after the Great Patriotic War it was possible to revive theological seminaries and academies that trained future clergy. Thus, this paper examines the transformation and adaptation of the educational functions of the church in connection with the internal political processes in the USSR.

Keywords: upbringing, education, Decree on the separation of church from state and school from church, Russian Orthodox Church, Soviet power, Smolensk region, ideological struggle, adaptation, Soviet legislation.

References

State Archives of the Russian Federation (SARF), coll. 1779, aids 1, fol. 1449.

State Archives of the Smolensk Region (SASR), coll. 1232, aids 1, fol. 167.

Russian State Historical Archive (RSHA), coll. 831, aids 1, fol. 8.

Russian State Archive of Social and Political History (RSASPH), coll. 2, aids 1, fol. 5212.

Russian State Archive of Social and Political History (RSASPH), coll. 17, aids 32, fol. 142.

Central State Historical Archives of St. Petersburg (CSHASP), coll. 2279, aids 1, fol. 9.

Akty Sviateishogo Tikhona, Patriarkha Moskovskogo i vseia Rossii, pozdneishie dokumenty i perepiska o kanonicheskom preemstve vysshei tserkovnoi vlasti, 1917–1943 [Acts of His Holiness Tikhon, Patriarch of Moscow and All Russia, later documents and correspondence on the canonical succession of the highest ecclesiastical authority, 1917–1943]. Moscow, 1994.

Beglov A.L. Pravoslavnoe obrazovanie v podpol'e: stranitsy istorii [Orthodox education underground: pages of history Alpha and Omega]. *Al'fa i Omega – Alpha and Omega*, 2007, no. 3 (50). Available at: (accessed: 16.12.2020).

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. 1, pp. 148–155.

Danilov V.L. Reforma dukhovnogo obrazovaniia v Rossii: istoriia i sovremennost' [Reform of spiritual education in Russia: history and modernity] // *Vestnik Omskoi pravoslavnoi dukhovnoi seminarii – Bulletin of the Omsk Orthodox Theological Seminary*, 2017, no. 1, pp. 164–169.

Eparkhial'naia zhizn' [Diocesan life]. *Smolenskie eparkhial'nye vedomosti – Smolensk Diocesan Gazette*, 1918, no. 2, p. 25.

Zakon № 1689-I «O svobode sovesti i religioznykh organizatsiiakh» [Law No. 1689-I "On freedom of conscience and religious organizations"]. *Vedomosti SND SSSR i VS SSSR – Bulletin of the Council of People's Deputies of the USSR and the Supreme Soviet of the USSR*, 1990, no. 41, col. 813.

Kail' M.V. *Pravoslavnaia Tserkov' i veruiushchie Smolenskoj eparkhii v gody revoliutsii i Grazhdanskoi voiny: gosudarstvenno-tserkovnye otnosheniia i vnutri-konfessional'nye protsessy* [The Orthodox Church and the Believers of the Smolensk Diocese during the Revolutions and the Civil War: State-Church Relations and Intra-confessional Processes]. Moscow, 2010.

Koniukhov D.A. Pravoslavnoe obrazovanie v Rossii posle 1917 g. i v SSSR [Orthodox education in Russia after 1917 and in the USSR]. *Chelovek i obrazovanie – Man and education*, 2011, pp. 50–54.

Lenin V.I. *Polnoe sobranie sochinenii: v 55 t.* [Complete works: in 55 volumes]. Moscow, 1961. Vol. 17.

Leliukhin I., prot. Gonenie na zakonouchitelei-sviashchennikov [Persecution of religious teachers-priests]. *Smolenskie eparkhial'nye vedomosti – Smolensk eparchial vedomosti*, 1918, no. 2, pp. 21–23.

Moskaleva N.G. Zakrytie khramov v Smolenske i na territorii Smolenskoj eparkhii v ser. 20-kh – 30-kh godov XX veka. Vozrozhdenie Tserkvi na Smolenshcine v gody Velikoi Otechestvennoi voiny [Closing of churches in Smolensk and on the territory of the Smolensk diocese in the mid-20s - 30s of the XX century. Revival of the Church in the Smolensk region during the Great Patriotic War]. *Smolenskie eparkhial'nye vedomosti – Smolensk Diocesan Bulletin*, 2006, no. 1, pp. 29–42.

Postanovleniia Vremennogo Pravitel'stva [Resolutions of the Provisional Government]. *Vestnik Vremennogo pravitel'stva – Bulletin of the Provisional Government*, 1917, no. 89, p. 1.

Postanovlenie Sviateishogo patriarkha i Sviashchennogo Sinoda ot 15 (28) fevralia 1918 goda [Resolution of the Holy Patriarch and the Holy Synod of February 15 (28), 1918]. *Tserkovnye vedomosti – serkovnye Vedomosti*, 1918, no. 7–8, pp. 32–35.

RSFSR. *Zakony i postanovleniia. Khronologicheskoe sobranie zakonov, ukazov Prezidiuma Verkhovnogo Soveta i postanovlenii Pravitel'stva RSFSR* [RSFSR. Laws and regulations.

Chronological collection of laws, decrees of the Presidium of the Supreme Council and resolutions of the Government of the RSFSR]. Moscow, 1949. Vol. 6.

Sobranie uzakonenii i rasporyazhenii Pravitel'stva za 1917–1918 gg. [Collection of legalizations and orders of the Government for 1917-1918]. Moscow, 1942.

Striganova M.I. Petrogradskii bogoslovskii institut kak tserkovno-prosvetitel'skii tsentr Petrograda v 1919–1923 gg. [Petrograd Theological Institute as the Church and Educational Center of Petrograd in 1919-1923]. *Ezhegodnaia bogoslovskaiia konferentsiia pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta – Annual theological conference of the Orthodox St. Tikhon University for the Humanities*, 2014, pp. 192–194.

Trainin A.N. *Ugolovnyi kodeks RSFSR: Kommentarii* [The Criminal Code of the RSFSR: Commentary]. Moscow, 1946.

Tserkov' i gosudarstvo po Zakonodatel'stvu RSFSR: Cbornik uzakonenii i rasporyazhenii s raz"iasneniiami V otdela NKJu [Church and State under the Legislation of the RSFSR: Collection of Legalizations and Orders with Explanations of the V Department of the People's Commissariat of Justice]. Moscow, 1923.

Tsy-pin V., prot. *Istoriia Russkoi Tserkvi* [History of the Russian Church]. Moscow, 1997. Vol. 9.

Shkarovskii M.V. *Obnovlencheskoe dvizhenie v Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi KhKh veka* [Renovation movement in the Russian Orthodox Church of the 20th century]. St. Petersburg, 1999.

ПРОЕКТ СЯЩЕННОМУЧЕНИКА ДАМИАНА (ВОСКРЕСЕНСКОГО) ПО ОРГАНИЗАЦИИ ДУХОВНЫХ ШКОЛ

Аннотация: Активная творческая деятельность священномученика Дамиана (Воскресенского) была связана со Смоленской духовной семинарией, где он был вначале преподавателем (1905–1907 гг.), а затем и ректором (1911–1918 гг.). Здесь им были подготовлены «Докладная записка» и «Проект пастырских школ», которые предлагали продуманную систему духовных образовательных учреждений для подготовки пастырей. Одной из главных задач архимандрит Дамиан видел воспитание самоотверженного, образованного и просвещенного духовенства, понимающего различные явления современности. Также он отмечал, что в ближайшем будущем пастырство станет подвигом, близким к мученичеству.

Ключевые слова: священномученик Дамиан (Воскресенский); Смоленская духовная семинария; Курская духовная семинария; Пастырство; Проект пастырских школ; Революция; Архиепископ Михаил (Воскресенский).

В сонме новомучеников и исповедников Церкви Русской, живших в XX столетии, встречается немало тружеников академической науки, администраторов и преподавателей духовных школ. Первыми в этом ряду вспоминаются священномученик Иларион (Троицкий), многие годы посвятивший своей alma mater, Московской духовной академии, где он был профессором, инспектором и даже исполняющим обязанности ректора. Это и мученик Иван Васильевич Попов, профессор МДА и доцент Московского университета, автор замечательной монографии о блаженном Августине¹ и многих других работ.

Усердным работником на педагогическом и научно-образовательном поприще был и священномученик Дамиан (Воскресенский), жизненный путь которого связан в том числе со Смоленской семинарией.

Главные вехи жизни священномученика Дамиана пролегают через Курскую землю: здесь он родился в 1873 году, окончил Курское духовное училище, затем Курскую духовную семинарию, здесь принял священный сан и здесь же впоследствии стал архиепископом. Еще будучи студентом, Дмитрий Воскресенский (так звали владыку до монашеского пострига) слушал вдохновенные слова святого праведного Иоанна Кронштадтского, произнесенные им во время посещения Курской семинарии. Эти слова впоследствии принесли благой плод в жизни самого владыки Дамиана.

¹ Попов И.В. Труды по патрологии. Т. 2. Личность и учение блаженного Августина. Сергиев Посад: Московская духовная академия, 2005.

Вскоре после окончания Курской семинарии, в 1896 году Дмитрий Воскресенский женился и был рукоположен в священный сан. В этом браке у него родилось двое детей, но весной 1901 года его супруга, Ольга Михайловна Воскресенская скончалась. Молодому священнику-вдовцу не так легко было совладать с обрушившимся на него горем, и тогда он нашел выход в служении академической науке.

Отец Димитрий Воскресенский поступил в Санкт-Петербургскую духовную академию, а позднее стал и вольнослушателем Петербургского археологического института¹. В 1904 году ректор академии епископ Сергей (Страгородский) совершил в академическом храме монашеский постриг иерея Димитрия. Обращаясь к новопостриженному, владыка Сергей сказал: «Принимая монашество, ты неминуемо и с полным сознанием должен был определить себя на служение Царству Божию, на неустанные усилия достигнуть его»².

В 1905 году, после окончания Санкт-Петербургской духовной академии со степенью кандидата богословия, иеромонах Дамиан (Воскресенский) определением Святейшего Синода был направлен в Смоленскую духовную семинарию преподавателем литургики³. Как сообщали «Смоленские епархиальные ведомости», отец Дамиан, помимо литургики, в 1905–1907 гг. преподавал здесь также гомилетику и практическое руководство для пастырей⁴.

Однако время было смутное, и многие семинарии бунтовали, требуя реформы духовного образования, в первую очередь доступа детей из духовного сословия к светским университетам. Не стала исключением и Смоленская семинария, которая из-за революционных настроений учащихся была временно закрыта 11 октября 1905 года. Занятия возобновились 11 января 1906 года⁵.

Иеромонах Дамиан часто сослужил епископу Смоленскому Петру (Другову), говорил в свою очередь проповеди в кафедральном соборе, а когда возобновилась учеба, приступил к преподавательским трудам. Одну из его лекций 19 апреля 1906 года, как сообщают «Смоленские епархиальные ведомости» посетил и епископ Петр⁶.

Иеромонах Дамиан недолго пробыл в Смоленске, и уже в начале 1907 года был назначен смотрителем Старооскольского духовного училища в Курской епархии. Здесь он также преподавал пространный катехизис и церковный устав. Однако по прошествии нескольких лет, 27 июля 1911 года, отец Дамиан был назначен ректором уже знакомой ему Смоленской духовной семинарии, с возведением в сан архимандрита⁷.

¹ Дамиан (Воскресенский), архиеп. Духовное наследие (Проповеди. Очерки. Письма. Протоколы допросов). Предисловие архим. Симеона (Томачинского); жизнеописание, комм. и сост. иерея Владимира Русина. Курск: Курская духовная семинария, 2020. С. 21.

² Там же. С. 24.

³ Там же. С. 29.

⁴ Там же. С. 32.

⁵ Там же. С. 29.

⁶ Там же. С. 31.

⁷ Там же. С. 41.

Ректором Смоленской семинарии священномученик Дамиан пробыл до 25 апреля 1918 года, когда его избрали епископом Переславским, третьим викарием Владимирской епархии. В Смоленске отец Дамиан оставил после себя не только добрую память, но и ряд духовно-нравственных сочинений, созданных в этот период, который стал особенно плодотворным в литературном отношении. Они опубликованы в сборнике, составленном трудами преподавателя Курской духовной семинарии священника Владимира Русина.

Так, архимандрит Дамиан, на тот момент уже опытный преподаватель и администратор, много размышляет о желательном устройстве духовных школ. В своей «Докладной записке», опубликованной в апреле 1917 года в «Смоленских епархиальных ведомостях», ректор делится своими соображениями по вопросам внешней и внутренней организации семинарии, которую предлагается именовать пастырским училищем.

«Пастырскую школу будущего, разумеется, необходимо связать с общей средней школой (7 или 8 лет обучения) и высшей духовной школой (3 года), и срок обучения в пастырском училище необходимо ставить в связи с решением этих вопросов», — пишет архимандрит Дамиан. И далее формулирует важнейший тезис: «Наше время повелительно требует, чтобы пастыри были просвещенные люди не только богословски, но и знали современное умонастроение и жизнепонимание общества. Только при этом условии они явятся подлинными руководителями пасомых. Главное, конечно, чтобы кандидаты священства выносили из училища целостное христианское жизнепонимание и мировоззрение»¹.

В проекте предлагается сделать пастырскую школу открытой для всех сословий, а детям духовенства, напротив, разрешить учиться в светских учебных заведениях. Архимандрит Дамиан ясно понимает, что «в ближайшем будущем пастырство не на словах лишь, но на деле явится подвигом, может быть даже близким к мученичеству, и мало посему найдется добровольцев на этот подвиг». Эти слова стали пророческими, и священномученик Дамиан доказал их примером своей жизни и смерти.

Однако ректор Смоленской семинарии уверен, что пастырство в России не оскудеет: «Стоит поэтому начать живую работу над появлением скрытых в Церкви сил, кроющихся в таких ее глубинных истоках, как наше юношество, отзывчивое на всё идеальное, святое, высокое, [которое] пойдет сознательно и охотно на тяжкий труд подготовки к тернистому пастырскому служению»².

В одной из своих проповедей на торжестве в Смоленской семинарии архимандрит Дамиан, обращаясь к выпускникам, подчеркивал: «Те из вас, что займут места народных учителей, псаломщиков, потом будут рукоположены во диаконы и пресвитеры, представляют из себя «род избранный, людей, взятых в удел, дабы возвещать совершенства Призвавшего их в чудный Свой свет» (1 Петр 2:9). Побуждаемые

¹ Дамиан (Воскресенский), архиеп. Докладная записка // Духовное наследие (Проповеди. Очерки. Письма. Протоколы допросов). Курск: Курская духовная семинария, 2020. С. 378.

² Там же. С. 378.

неохладающим чувством благодарности к Богу, выйдут они, эти избранные, каждый на свое дело с утра жизни до позднего ее вечера»¹.

По содержанию учебных программ священномученик Дамиан высказывает два принципиальных пожелания: первое – чтобы «Новому Завету как первооснове христианства дать доминирующее положение в пастырском училище»; второе – не отводить особого места истории и обличению старообрядчества, «так как, видимо, близок час объединения единых по крови и духу и православных людей старого и нового обряда»².

В конкретных вопросах и деталях проекта ректор архимандрит Дамиан не настаивает на том или ином решении, но передает его на суд педагогов Смоленской семинарии, а потом на обсуждение местного епархиального съезда духовенства и мирян и на суд Всероссийского съезда педагогов духовной школы.

Позднее, в том же 1917-м году, архимандрит Дамиан разработал более детальный «Проект пастырских школ», опубликованный в «Смоленских епархиальных ведомостях»³.

По этому проекту, пастырское училище для подготовки священников должно быть учреждено в каждой епархии (пункт 1). При этом пастырские школы подчиняются Святейшему Синоду и финансируются им: «Пастырские училища состоят в высшем ведении Св. Синода; от него они получают и утвержденный устав, и средства к содержанию из Государственного казначейства, пропорционально числу приходов в епархии, и во всяком случае обеспечивающие содержание личного состава и зданий училищ»⁴. В текущих вопросах училище подчиняется органам епархиального управления, от которого получает средства на содержание студентов (п. 2).

Учебно-воспитательными вопросами занимается Педагогический Совет, куда входят все преподаватели и представители епархии (пп. 3–4). (В современных семинариях это Общее собрание, тогда как реальную власть осуществляет Ученый совет.) Текущими хозяйственно-бытовыми делами ведает Хозяйственный Комитет из четырех членов (п. 5). Обе этих структуры возглавляются ректором, но все вопросы решаются сообща.

Любопытно, что, по этому проекту священномученика Дамиана, ректор – выборная должность. «Ректор избирается Советом училища из лиц с высшим богословским образованием, известный своею пастырскою и административною опытностью и состоит в сане архимандрита или протоиерея. Избрание его утверждается

¹ Дамиан (Воскресенский), архиеп. Речь перед благодарственным молебствием 8 июня 1913 года окончившим курс воспитанникам Смоленской духовной семинарии // Духовное наследие (Проповеди. Очерки. Письма. Протоколы допросов). Курск: Курская духовная семинария, 2020. С. 264.

² Дамиан (Воскресенский), архиеп. Докладная записка... С. 378.

³ Дамиан (Воскресенский), архим. Проект пастырских школ // Смоленские епархиальные ведомости. 1917. № 9. С. 244–248.

⁴ Дамиан (Воскресенский), архиеп. Проект пастырских школ // Духовное наследие (Проповеди. Очерки. Письма. Протоколы допросов). Курск: Курская духовная семинария, 2020. С. 379.

Св. Синодом» (п. 6)¹. Таким образом, сама корпорация рождает своего предводителя, а Синод лишь утверждает этот выбор.

Также обращает на себя внимание положение о том, что не менее половины преподавателей должны быть в священном сане (п. 7). При этом они приписаны к храму при пастырском училище и «сторонних обязанностей не несут» (п. 9). Это означает, что преподаватели-священники всецело посвящают себя трудам в духовной школе и получают достаточное жалованье, чтобы прокормить себя и свою семью, а не искать дополнительных заработков на стороне. К сожалению, в современных семинариях это крайне редкое явление.

В пастырское училище принимаются лица с законченным средним образованием (п. 10), а выпускники училища «имеют право на пресвитерство и поступление в трехгодичные духовные академии» (п. 11). Таким образом, пастырские училища по данному проекту в целом соответствуют современным семинариям.

Далее в проекте подробно изложены условия обучения и воспитания, с выделением количества часов на различные дисциплины (пп. 12–19). В п. 20 обращает на себя внимание такое пожелание: «Во внеклассное время желательно ввести ознакомление студентов с: а) новейшей русской литературой; б) новейшей русской историей; в) основами государственного права и учением социализма»². Мысль о необходимости для будущего пастыря быть начитанным и образованным человеком, а также разбираться в современных общественных устроениях, красной нитью проходит через все размышления отца Дамиана. По всей видимости, она стала результатом его размышлений и многолетнего опыта работы в семинарии.

Наконец, «необязательные предметы в училище – иконописание, пчеловодство, гигиена и рациональное ведение сельского хозяйства» (п. 21).

В целом, предложенный архимандритом Дамианом проект пастырских школ носит продуманный и жизненный характер. Правда, реальность быстро внесла свои коррективы, и через год–два большинство семинарий были просто закрыты.

Русская пословица говорит: «Собираешься умирать – сей рожь». Священномученик Дамиан трезво смотрел на мир и не витал в облаках. В том же 1917-м году в семинарском храме он произнес яркую проповедь о революции, в Неделю 23-ю по Пятидесятнице³.

«В исполинское тело России вошел легион бесов, он крутит и мутит всё на необъятном просторе Руси». Развивая этот образ, отец Дамиан прямо говорит: «Наша родина катастрофически идет к гибели». Он прекрасно понимает, что речь идет не просто об изменении конституции, политического устройства или общественных институтов: «Предстоит еще религиозная революция – остается свергнуть строите-

¹ Там же. С. 380.

² Там же. С. 382.

³ *Дамиан (Воскресенский), архиеп.* Религиозная революция (Слово, сказанное в семинарской церкви в Неделю 23-ю по Пятидесятнице). // Духовное наследие (Проповеди. Очерки. Письма. Протоколы допросов). Курск: Курская духовная семинария, 2020. С. 383–386.

лям новой русской жизни владычество Божие, освободиться от веры и Церкви, приобрести право каждому быть своим богом».

Далее ректор Смоленской семинарии описывает уже происходящие бесчинства в разных городах России. Но отец Дамиан напоминает, что восстание против Бога, религиозная революция – не новое явление на земле, «оно старо, как сам наш грешный мир»¹. Однако на русской почве всегда дело доходит до крайностей, до самого предела, что и показала дальнейшая история.

Священномученик Дамиан не только размышлял о пастырском служении и призывал к этой высокой миссии молодые сердца, но и сам показал своим примером, что значит «быть верным до смерти» (Откр 2:10). По приговору тройки УНКВД по Ленинградской области он был расстрелян 3 ноября 1937 года в урочище Сандармох, недалеко от Медвежьегорска.

Вслед за отцом по тернистому пастырскому пути пошел и его старший сын, ставший архиепископом Казанским Михаилом (Воскресенским). О младшем сыне сведений недостаточно, но в одном из писем сестре в 1921 году владыка Дамиан отмечал: «Проживает он все-таки в Даниловом монастыре и охраняет он честное свое добро»².

Священномученик Дамиан своими трудами подготовил немало пастырей Церкви, а его размышления о духовных школах не теряют своей актуальности и в наши дни.

Список источников и литературы

1. *Дамиан (Воскресенский), архиеп.* Духовное наследие (Проповеди. Очерки. Письма. Протоколы допросов). Предисловие архим. Симеона (Томачинского); жизнеописание, комм. и сост. иерея Владимира Русина. Курск: Курская духовная семинария, 2020.

2. *Дамиан (Воскресенский), архиеп.* Речь перед благодарственным молебствием 8 июня 1913 года окончившим курс воспитанникам Смоленской духовной семинарии // Священномученик Дамиан (Воскресенский), архиепископ Курский и Обоянский: Духовное наследие (Проповеди. Очерки. Письма. Протоколы допросов). Курск: Курская духовная семинария, 2020. С. 264–267.

3. *Дамиан (Воскресенский), архиеп.* Докладная записка // Священномученик Дамиан (Воскресенский), архиепископ Курский и Обоянский: Духовное наследие (Проповеди. Очерки. Письма. Протоколы допросов). Курск: Курская духовная семинария, 2020. С. 376–378.

4. *Дамиан (Воскресенский), архиеп.* Проект пастырских школ // Священномученик Дамиан (Воскресенский), архиепископ Курский и Обоянский: Духовное наследие (Проповеди. Очерки. Письма. Протоколы допросов). Курск: Курская духовная семинария, 2020. С. 379–382.

5. *Дамиан (Воскресенский), архиеп.* Религиозная революция (Слово, сказанное в семинарской церкви в Неделю 23-ю по Пятидесятнице). // Священномученик Дамиан (Воскресенский), архиепископ Курский и Обоянский: Духовное наследие (Проповеди. Очерки. Письма. Протоколы допросов). Курск: Курская духовная семинария, 2020. С. 383–386.

¹ Там же. С. 385.

² *Дамиан (Воскресенский), архиеп.* Письмо епископа Дамиана сестре // Духовное наследие (Проповеди. Очерки. Письма. Протоколы допросов). Курск: Курская духовная семинария, 2020. С. 407.

6. Дамиан (Воскресенский), архиеп. Письмо епископа Дамиана сестре // Священномученик Дамиан (Воскресенский), архиепископ Курский и Обоянский: Духовное наследие (Проповеди. Очерки. Письма. Протоколы допросов). Курск: Курская духовная семинария, 2020. С. 406–407.

7. Дамиан (Воскресенский), архим. Проект пастырских школ // Смоленские епархиальные ведомости. 1917. № 9. С. 244–248.

8. Карнаевич В.Г., Реутов В., свящ. Новомученики и исповедники земли Курской. Курск, 2006. 156 с.

9. Попов И.В. Труды по патологии. Т. 2. Личность и учение блаженного Августина. Сергиев Посад: Московская духовная академия, 2005. 776 с.

*Archimandrite Symeon (Tomachinskiy Vladislav Victorovich),
Moscow Theological Academy*

ST. DAMIAN VOSKRESENSKY'S "PROJECT OF PASTORAL SCHOOLS"

Abstract: The creative activity of the holy martyr Damian (Voskresensky) was associated with the Smolensk Theological Seminary, where he was a teacher (1905–1907), and then a rector (1911–1918). Here he prepared a "Memorandum" and "Project of Pastoral Schools", which proposed a well-thought-out system of spiritual educational institutions for training pastors. Archimandrite Damian saw one of the main tasks in the upbringing of a selfless, educated and enlightened clergy who could understand various phenomena of modern time. He also noted that in the near future, shepherding will become a feat close to martyrdom.

Keywords: Saint Damian (Voskresensky); Smolensk Theological Seminary; Kursk Theological Seminary; Shepherding; Project of Pastoral Schools; Revolution; Archbishop Michael (Voskresensky).

References

Damian (Voskresenskii), arkhiep. *Dukhovnoe nasledie (Propovedi. Ocherki. Pis'ma. Protokoly doprosov)* [Spiritual heritage (Sermons. Essays. Letters. Interrogation protocols)]. Kursk, 2020.

Damian (Voskresenskii), arkhiep. 2020. Rech' pered blagodarstvennym molebstviem 8 iunia 1913 goda okonchivshim kurs vospitannikam Smolenskoï dukhovnoï seminarii [Speech before the thanksgiving prayer on June 8, 1913 for the graduates of the Smolensk Theological Seminary]. *Dukhovnoe nasledie (Propovedi. Ocherki. Pis'ma. Protokoly doprosov)* [Spiritual heritage (Sermons. Essays. Letters. Interrogation protocols)]. Kursk, 2020, pp. 264–267.

Damian (Voskresenskii), arkhiep. 2020. Dokladnaia zapiska [Memorandum]. *Dukhovnoe nasledie (Propovedi. Ocherki. Pis'ma. Protokoly doprosov)* [Spiritual heritage (Sermons. Essays. Letters. Interrogation protocols)]. Kursk, 2020, pp. 376–378.

Damian (Voskresenskii), arkhiep. 2020. Proekt pastyrskikh shkol [The project of pastoral schools]. *Dukhovnoe nasledie (Propovedi. Ocherki. Pis'ma. Protokoly doprosov)* [Spiritual heritage (Sermons. Essays. Letters. Interrogation protocols)]. Kursk, 2020, pp. 379–382.

Damian (Voskresenskii), arkhiep. 2020. Religioznaia revoliutsiia (Slovo, skazannoe v seminarskoi tserkvi v Nedelii 23-iu po Piatidesiatnitse) [Religious Revolution (Word spoken in the seminary church on the 23rd week after Pentecost)]. *Dukhovnoe nasledie (Propovedi. Ocherki. Pis'ma. Protokoly doprosov)* [Spiritual heritage (Sermons. Essays. Letters. Interrogation protocols)]. Kursk, 2020, pp. 383–386.

Damian (Voskresenskii), arkhiep. 2020. Pis'mo episkopa Damiana sestre [Bishop Damian's letter to his sister]. *Dukhovnoe nasledie (Propovedi. Ocherki. Pis'ma. Protokoly doprosov)* [Spiritual heritage (Sermons. Essays. Letters. Interrogation protocols)]. Kursk, 2020, pp. 406–407.

Damian (Voskresenskii), arkhim. Proekt pastyrskikh shkol [The project of pastoral schools]. *Smolenskie eparkhial'nye vedomosti – Smolensk Diocesan Bulletin*, 1917, no. 9, pp. 244–248.

Karnasevich V.G., Reutov V., sviashch. *Novomucheniki i ispovedniki zemli Kurskoi* [New Martyrs and Confessors of the Kursk Land]. Kursk, 2006.

Popov I.V. *Trudy po patrologii. Lichnost' i uchenie blazhennogo Avgustina* [Works on patrology. Personality and Teachings of Blessed Augustine]. Sergiev Posad: Moskovskaia dukhovnaia akademiia, 2005, vol. 1.

ГЕНЕЗИС И РАЗВИТИЕ ОФИЦИАЛЬНОГО ДИАЛОГА РИМСКО-КАТОЛИЧЕСКОЙ ЦЕРКВИ С ПРАВОСЛАВНЫМИ ЦЕРКВЯМИ В XX ВЕКЕ

Аннотация: В настоящей статье представлен анализ взаимоотношений между Римско-католической и Православной церквями после разрыва в 1054 году. До Второго Ватиканского собора 1965 года реальные взаимоотношения практически отсутствовали больше тысячи лет, начиная с 1054 года. Высказывания по отношению друг к другу носили обличительный характер в виде упреков в нарушении тех или иных постановлений. Можно было наблюдать недопонимание, клевету, подтасовку фактов, а часто и агрессию. Церкви не обогащали друг друга богословскими науками, отсутствовало совместное богослужение, история церквей имела у каждой свою интерпретацию. Каноническое право имело как сходства, так и различия. Церковное искусство, отношение к иконам, мощам, молитве, монашеской жизни так же имели свои особенности. Желание понять и оценить взаимные различия получило положительную динамику только после Второго Ватиканского собора 1965 года. Общение начала Греческая Православная церковь, а позже к диалогу одна за одной начали подключаться и другие поместные Православные церкви.

Ключевые слова: диалог любви; диалог истины; патриарх Афинагор; папа Павел VI; Смешанная Комиссия; патриарх Димитрий I; папа Иоанн Павел II; патриарх Варфоломей I.

После событий 1054 года и двух последующих столетий Римско-католическая и Православные церкви в течение продолжительного времени находились в состоянии взаимного отчуждения. XX век принес значительные изменения в отношениях между церквями. С понтификатом папы Иоанна XXIII и созывом Второго Ватиканского собора начинается диалог между Католической и Православными поместными церквями, а также с дохалкидонскими церквями. С того времени между православными и католиками завязывается сначала «диалог любви»¹, а затем богословски ориентированный «диалог истины». «Диалог» возник благодаря инициативе папы Павла VI и Константинопольского патриарха Афинагора I. Несмотря на значительные совпадения в учении и экклезиологической структуре, диалог в прошлом практически не развивался и какие-либо попытки сближения с разных сторон воспринимались крайне скептически или вовсе отвергались. Богословский диалог между Православными и Римско-католической церквями начался после длительной подготовки. Речь идет об официальных и неофициальных контактах и дискуссиях, совместных заявле-

¹ Schulz H.J. Der Ökumenische Dialog zwischen der katholischen Kirche und den orthodoxen Kirchenfamilien // Handbuch der Ostkirchenkunde. Bd. 3. Düsseldorf, 1997. S. 220–224.

ний, «диалога любви», а также работы обеих богословских комиссий и смешанной координационной комиссии. Официальным открытием богословского диалога принято считать начало первого заседания Смешанной Богословской Комиссии в 1980 году.

В самой начальной фазе (6 декабря 1961 г. — 7 июня 1963 г.) активизируется переписка (23 официальных письма) патриарха Афинагора (и его секретариата) с кардиналом Августином Беа, прелатом Йоханнесом Виллебрандсом и о. Пьером Дюпре¹. В декабре 1963 года папа Павел VI выразил намерение отправиться в Иерусалим. Встречное решение Константинопольского патриарха Афинагора I встретиться с папой Павлом VI в Иерусалиме было неоднозначно воспринято в поместных Православных церквях. Греческие старостильники даже организовывали массовые молитвы ввиду опасности впадения в ересь. 4 января 1964 года папа Римский встретился с главой Иерусалимской православной церкви патриархом Венедиктом, а 5 и 6 января он встречался с Константинопольским патриархом Афинагором. Выбор для этих встреч Иерусалима носил ярко выраженный символический характер. Однозначно прочитывается и символика составных элементов тех встреч: совместное чтение 17 главы Евангелия от Иоанна на греческом и латинском языках, обмен символическими подарками (потир и энколпион, а также знаменитая икона апостолов Петра и Андрея в братском объятии). В заключении этих встреч 6 января 1964 года было подписано и опубликовано первое совместное заявление.

Совместная декларация (коммюнике) папы Римского Павла VI и патриарха Афинагора I после их встречи в Иерусалиме (6 января 1964 г.)².

«В заключение их встречи в Иерусалиме святой отец Павел VI и Вселенский патриарх в согласии со своим Священным Синодом вместе признали великое значение этого события и возблагодарили Всемогущего Бога, Отца и Сына и Святого Духа, который направил их стопы во святую землю, где наш общий Спаситель, Христос и Господь, жил и учил, умер, воскрес, и вознесся на небеса, откуда Он послал Духа Святого возникающей Церкви. Эту встречу нельзя понять никак иначе, чем как братский жест, преподанный из любви ко Христу, Который оставил Своим ученикам высшую заповедь любить друг друга, седмижды семь раз прощать обиды и пребывать в единстве между собой.

Направив взоры ко Христу, образу Отца и начальнику единства и мира, оба паломника просили Бога, дабы эта встреча стала предваряющим знаком грядущих вещей во славу Божию и ко просвещению Его верующего народа. После столь многих столетий встретились они теперь с друг с другом с желанием осуществить волю Господню и возвестить древнюю, вверенную Церкви истину Евангелия.

¹ *Stormon E.J.* Towards the Healing of Schism: The Sees of Rome and Constantinople. Public statements and correspondence between the Holy See and the Ecumenical Patriarchate, 1958–1984. New Jersey: Paulist Press, 1987. P. 31–46.

² Pro Oriente. Tomos Agapis. Innsbruck-Wien-München, 1978. S. 38–39. А также в каталоге: Gemeinsame Erklärung des Papstes Paul VI. und des Patriarchen Athenagoras I. zum Abschluß des Besuches des Patriarchen in Rom (28. Oktober 1967) // Dokumente wachsender Übereinstimmung (1931–1982). Bd. 1. Paderborn, 1991. S. 520.

Эти общие чувства будут сообщены всем членам обеих иерархий и всем верующими, чтобы и они разделили их и принесли Богу новые молитвы о том, чтобы истина о единой Церкви Христовой и Его Евангелии в свете и спасении миру все больше сияла пред глазами всех христиан».

В 1964 году папа Павел VI посетил в Стамбуле Константинопольского патриарха, а Патриарх Афинагор I прибыл в Рим, где участвовал в совместном с папой богослужении. Несмотря на разнообразные трудности, Патриарх Афинагор осторожно продолжал развитие «диалога любви» начатого в 1958 году, который завершился созданием смешанной комиссии Константинопольской православной церкви и Римско-католической церкви, ставшей весомым фактором межконфессиональной коммуникации. Задачей этой комиссии была подготовка снятия взаимных отлучений 1054 года. Смешанная православно-католическая комиссия подготовила документ по отмене анафем. Текст довольно лаконичен и написан в форме коммюнике.

Протокол переговоров Смешанной Комиссии по подготовке отмены экскоммуникаций от 1054 года (23 ноября 1965 года)¹.

Члены комиссии со стороны Римско-католической церкви: епископ Й. Виллебрандс (президент), Микеле Маккарроне, Альфонс Раес, Альфонс Штиклер, Кристоф Дюмон. Со стороны Константинопольской православной церкви: митрополит Мелитон Гелиупольский (президент), митрополит Хризостом Мирский, Габриэль (генеральный секретарь Священного Синода), Георгиос Анастасиадес, Евангелос (великий архиерейский секретарь). Секретари: Пьер Дюпре, Андреас Скрима, Пауль (заместитель секретаря Священного Синода).

«Католические делегаты, прибывшие в Стамбул 21 ноября, представились Его Святейшеству Патриарху Афинагору. На заседаниях смешанной комиссии проходивших в Патриаршем дворце поочередно председательствовали Епископ Виллебрандс и митрополит Мелитон Гелиупольский.

В понедельник, 22 ноября, митрополит Мелитон на первом рабочем заседании сказал слова приветствия и уточнил цели и задачи смешанной комиссии. В ответ епископ Вилленбрандс от лица Католической церкви выразил свою радость по поводу этого собрания и нового опыта совместной работы и подчеркнул, сколь сильно совпадает желание Его Святейшества Павла VI с тем, что изложил митрополит Мелитон по поводу работы комиссии.

Комиссия начала проверять проект совместного заявления о событиях 1054 года. Этот проект послужил текстовой базой для дискуссии о самих событиях и их воздействии на позднейшие события, на взаимоотношения между церквями. Эти проверка и дискуссия были продолжены во второй половине этого дня и на следующий день.

Они привели к единодушному взаимному согласию о характере тех событий, в которые были втянуты церкви Рима и Константинополя, и о возможности совмест-

¹ Pro Oriente. Tomos Agapis... S. 84–85. А также в каталоге: Protokoll der Verhandlungen der gemischten Kommission zur Vorbereitung der Aufhebung der Exkommunikationen von 1054 (23. November 1965) // Dokumente wachsender Übereinstimmung (1931–1982). Bd. 1. Paderborn, 1991. S. 521–522.

ного заявления с их стороны, почему сожалеется об этих происшествиях и почему они будут удалены из памяти и среды Церкви, дабы они не могли более быть препятствием для нового сближения в любви.

Французский и греческий тексты этого заявления были скрупулезно изучены, чтобы точно соответствовали друг другу. Оба текста, которые были окончательно одобрены на заседании в четверг 23 ноября, чтобы распространить их в обеих церквях для обнародования, прилагаются к этому протоколу. Православная комиссия вынесла на рассмотрение свое предложение: в согласии с текстом заявления следует внутри каждой из обеих церквей сделать обоюдное заявление, дабы выразить совместное желание сожалеть о всем достойном сожаления, и все что можно из событий прошлого, затронувших обе церкви, исправить.

Это предложение тщательно изучено и обсуждено. Католическая делегация позитивно восприняла это предложение и выказала готовность рекомендовать его Павлу VI. Православная делегация предложила предварительный проект того, что могло бы быть сделано со стороны Вселенского патриарха.

Обе делегации имели возможность обменяться мнениями о происходящем, чтобы при составлении обоюдных актов и их промульгации (обнародования) можно было бы одновременно действовать наилучшим образом касательно опубликования совместного заявления.

Эта Смешанная Комиссия не обладала и никакими полномочиями, но каждая делегация должна сообщить своим вышестоящим церковным начальникам о результате дискуссий и обмене мнениями».

Упомянутая комиссия стала прототипом комиссии по подготовке к богословскому диалогу. Начатый в 1964 году «Диалог любви» продолжился и далее, хотя было сделано совсем немного совместных заявлений. Несколько лет спустя на празднике апостола Андрея Первозванного, считающегося небесным покровителем Константинопольской церкви, 30 ноября 1979 года снова встретились в церкви св. Георгия на Фанаре папа и патриарх, теперь уже Иоанн Павел II и Димитрий I. В это время взаимоотношения между Римом и Константинополем в плане ведения диалога укрепились настолько, что Иоанн Павел II и Дмитрий I договорились об учреждении православно-католической комиссии по богословскому диалогу. Работа этой комиссии началась на островах Патмосе и Родосе в 1980 году и продолжилась в Мюнхене в 1982 году. С тех пор она посвятила свою деятельность «диалогу истины»¹, и межцерковная совместная работа развивалась в различных плоскостях и в широком спектре комитетов.

7 декабря 1965 года было зачитано совместное заявление Павла VI и Афинагора I одновременно в зале заседания Второго Ватиканского собора и в кафедральном соборе святого Георгия на Фанаре в Стамбуле. Так появился новый экклезиологический термин «церкви-сестры». Это «Совместное заявление» — показательный этап в

¹ *Schulz H.J.* Der kumenische Dialog zwischen der katholischen Kirche und den orthodoxen Kirchenfamilien... S. 224–225.

развитии православно-католического диалога. В тексте размышляется об акте отмены обоюдных отлучений (1054), и это событие интерпретируется как знак примирения, который хотя и недостаточен сам по себе, чтобы прекратились разногласия, но он показывает путь в будущее.

Совместная декларация папы Павла VI и патриарха Афинагора I (7 декабря 1965 года)¹.

«1. Проникнутые благодарностью Богу за милость, оказанную по Его милосердию, чтобы братски (*fraternellement*) встретиться друг с другом в святых местах, где смертью и воскресением Господа Иисуса совершилось таинство (*mystère*) нашего спасения, и излиянием Святого Духа родилась Церковь, папа Павел VI и патриарх Афинагор I не потеряли из виду план (*dessein*), который каждый для себя в свое время сформулировал, не отказываться в будущем от внушающих любовь жестов (*gestes*) и способствовать облегчению развития начатых братских отношений (*des rapports fraternels*) между Римско-католической церковью и Православной церковью Константинополя. Они намерены соответствовать (*de répondre*) божественной благодати, которая побуждает сегодня Римско-католическую и Православную церковь, как и всех христиан вообще, оставить свои разногласия (*différends*) в прошлом, чтобы снова быть 'едино' (*un*), как испросил для них Господь Иисус у Своего Отца.

2. К препятствиям (*les obstacles*), лежащим на пути развития этих братских отношений в доверии и уважении (*de confiance et d'estime*), относятся воспоминания о болезненных решениях, действиях и инцидентах, которые в 1054 году привели к постановлению об отлучении (*à la sentence d'excommunication*), которое было произнесено назначенными кардиналом Гумбертом легатами Римского престола против (*contre*) патриарха Михаила Керулария и еще двух других лиц, причем сами легаты подверглись аналогичному постановлению со стороны патриарха и Константинопольского синода.

3. Невозможно делать вид, как если бы в то смутное время истории не произошло всех тех событий. Однако сегодня, достигнув по поводу них спокойного и справедливого суждения (*jugement plus serein et plus équitable*), важно признать перегибы (*les excès*), которыми они запятнаны (*entachés*), и которые позднее привели к последствиям, выходящим, насколько мы сегодня способны судить, за границы намерений и предположений (*les intentions et les prévisions*) их авторов, чьи осуждения (*les censures*) кокетных личностей не распространились на церкви и не предполагали разорвать церковную общность (*rompre la communion ecclésiastique*) между престолом Рима и Константинополя.

4. Намреваясь выразить тем самым совместное желание справедливости и единое чувство любви, а также памятуя о заповеди Господней: 'Итак, если ты при-

¹ Текст оригинала на французском языке: Pauli Papae VI et Athenagorae I Patriarchae Constantinopolitani Declaratio communis. 7 decembris 1965 // Acta Apostolicae Sedis. Vol. LVIII. Vatican: Typis polyglottis Vaticanis, MDCCCLXV, 1966. P. 20–21. Ср. пер. русск.: Отмена анафем между Римом и Константинополем // Теология. 1994. № 3. С. 11–16. В русском переводе уровень дипломатичности меньше, встречаются смысловые неточности и опечатки.

несёшь дар твой к жертвеннику и там вспомнишь, что брат твой имеет нечто против тебя, оставь дар твой перед жертвенником и пойдй прежде примиришься с братом твоим' (Мф 5:23–24), папа Павел VI и патриарх Афинагор I со своим синодом высказали единодушное согласие (*déclarent d'un commun accord*):

а) что они сожалеют об оскорбительных словах, беспочвенных упреках и предосудительных поступках (*regretter les paroles offensantes, les reproches sans fondement, et les gestes condamnables*), которые отразились на печальных событиях той эпохи с обеих сторон и сопутствовали им;

б) что они также сожалеют о словах отлучения (*les sentences d'excommunication*), которые последовали за этим, и память о которых по сей день стоит препятствием на пути сближения в любви, желая изгладить их из памяти и среды Церкви и предать забвению;

в) что они, наконец, сожалеют о досадных прецедентах (*les fâcheux précédents*) и дальнейших событиях, которые под влиянием различных факторов, не в последнюю очередь из-за отсутствия взаимопонимания и доверия, привели в конце концов к фактическому разрыву церковной общности (*à la rupture effective de la communion ecclésiastique*).

5. Папа Павел VI и патриарх Афинагор I со своим синодом сознают, что эти жесты справедливости и обоюдного прощения (*geste de justice et de pardon réciproque*) не могут быть достаточны (*ne peut suffire*), чтобы положить конец старым или новым разногласиям, имеющимся между Римско-католической и Православной церковью. Однако они будут преодолены посредством действия Святого Духа через очищение сердец, раскаяние в исторических ошибках (*des torts historiques*), а также благодаря активному проявлению воли к взаимопониманию, выражению апостольской веры и ее требований.

Совершив этот жест, они надеются, что он угоден Богу, готовому нас прощать, если мы прощаем друг друга, и что этот жест будет по достоинству оценен всем христианским миром, а особенно совокупностью (*par l'ensemble*) Римско-католической и Православной церквей, как выражение искренней обоюдной воли к примирению (*d'une sincère volonté réciproque de réconciliation*) и как приглашение продолжать в духе доверия, взаимоуважения и любви диалог, который с помощью Божией приведет к вящему благу душ (*pour le plus grand bien des âmes*) и к пришествию Царства Божия, в полноте общности веры (*la pleine communion de foi*), в братском согласии и жизни в таинствах (*de vie sacramentelle*), как это имело место между ними в течение первого тысячелетия жизни Церкви».

Особенность этого и последующих документов состоит в том, что дело идет об одном совместном тексте, с которым идентифицируются оба первоиерарха, свидетельством чему служат их подписи. Последовательность документов этого типа указывает на существенные перемены: в них тематизируются совместные стремления и задачи в плане требований времени, и представлены значимые элементы совместного, преодолевающего поместные церковные границы обращения к миру.

Совместная декларация папы Римского Павла VI и патриарха Афинагора I в конце визита Патриарха в Рим 28 октября 1967 года¹ (выдержки).

«Они [папа Павел VI и Константинопольский патриарх Афинагор I] полностью признают, что до единства всех христиан еще далеко, и что между Римско-католической и Православной церковью необходимо прояснить ряд моментов и преодолеть препятствия, прежде чем будет достигнуто единство вероисповедания, которое необходимо для восстановления полного общения. Но они рады, что их встреча может принести вклад в то, что их церкви еще больше признают друг друга как церквей-сестер.

Они признают, что истинный диалог любви, который может быть основанием всех отношений между ними и их церквями, должен необходимым образом покоиться на верности единому Господу Иисусу Христу в обоюдном уважении к их собственным традициям.

Они желают, чтобы дело дошло до регулярных и углубленных контактов между католическими и православными священниками на благо их верующих. Римско-католическая церковь и Вселенский патриархат готовы исследовать конкретные пути для решения пастырских проблем, особенно касаемо брака между католиками и православными».

Хотя контакты между православными и католиками существовали и раньше, но особенно они активизировались после окончания Второго Ватиканского собора, а именно после 1965 года. Появилась масса документов православно-католического диалога: коммюнике, послания, заявления и обращения, которые образовали целую сеть контактных имен, информации и взаимообмена. Специализированное исследование за период с 1958 по 1984 год насчитывает не менее 450 таких высказываний позиций². На интернет-страницах Римско-католической и поместных православных церквей появляются все новые публикации по важным событиям и приводятся официальные документы. Важный пункт в этой последовательности текстов – подписание в Гаване 12 февраля 2016 года совместного заявления патриархом Кириллом и папой Франциском. Встречи папы Франциска и патриарха Кирилла, а также папы и патриарха Варфоломея показывались по новостным каналам и интернету, так что за ними можно было «вживую» наблюдать.

¹ Pro Oriente. Tomos Agapis... S. 130–131. А также в каталогe: Gemeinsame Erklärung des Papstes Paul VI. und des Patriarchen Athenagoras I. zum Abschluß des Besuches des Patriarchen in Rom (28. Oktober 1967)... S. 524–525.

² Chronological Table of Documents // Towards the Healing of Schism: The Sees of Rome and Constantinople. Public Statements and Correspondence between the Holy See and the Ecumenical Patriarchate 1958–1984. New Jersey: Paulist Press Mahwah, 1987. P. 509–563.

Список литературы

1. Отмена анафем между Римом и Константинополем // Теология. 1994. № 3. С. 11–16.
2. Chronological Table of Documents // Towards the Healing of Schism: The Sees of Rome and Constantinople. Public Statements and Correspondence between the Holy See and the Ecumenical Patriarchate 1958–1984. New Jersey: Paulist Press Mahwah, 1987. P. 509–563.
3. Gemeinsame Erklärung des Papstes Paul VI. und des Patriarchen Athenagoras I. zum Abschluß des Besuches des Patriarchen in Rom (28. Oktober 1967) // Dokumente wachsender Übereinstimmung (1931–1982). Bd. 1. Paderborn, 1991. S. 524–525.
4. Pauli Papae VI et Athenagorae I Patriarchae Constantinopolitani Declaratio communis. 7 decembris 1965 // Acta Apostolicae Sedis. Vol. LVIII. Vatican: Typis polyglottis Vaticanis, MDCCCCLXV, 1966. P. 20–21.
5. Pro Oriente. Tomos Agapis. Innsbruck-Wien-München, 1978. 222 s.
6. Protokoll der Verhandlungen der gemischten Kommission zur Vorbereitung der Aufhebung der Exkommunikationen von 1054 (23. November 1965) // Dokumente wachsender Übereinstimmung (1931–1982). Bd. 1. Paderborn, 1991. S. 521–522.
7. Schulz H.J. Der Ökumenische Dialog zwischen der katholischen Kirche und den orthodoxen Kirchenfamilien // Handbuch der Ostkirchenkunde. Bd. 3. Düsseldorf, 1997. S. 211–244.
8. Stormon E.J. Towards the Healing of Schism: The Sees of Rome and Constantinople. Public statements and correspondence between the Holy See and the Ecumenical Patriarchate, 1958–1984. New Jersey: Paulist Press, 1987.

THE GENESIS AND DEVELOPMENT OF THE OFFICIAL DIALOGUE OF THE ROMAN CATHOLIC CHURCH WITH THE ORTHODOX CHURCHES IN THE TWENTIETH CENTURY

Abstract: The article presents the analysis of the relationship between the roman church and orthodox churches after their schism in 1054. Before Second Vatican Council in 1965 there were not any important relations more than one thousand years, beginning from 1054. The theses had revealing nature and reproaches in non-compliance of different orders. Misunderstanding, slander, fabrication of false evidence and even aggression could be observed. Churches did not enrich each other theologically, there were not common services, History of churches had different interpretations. The canon law has had both similarities and differences. Religious art, attitude to icons, relics, pray, monastic life also had their own peculiarities. The desire to understand and estimate the mutual differences got positive momentum only after the Second Vatican Council in 1965. Communication was started by the Greek Orthodox Church, and later other Orthodox Churches began to join the dialogue one by one.

Keywords: the dialogue of love; the dialogue of truth; patriarch Athenagoras; pope Paul VI; Mixed Commission; patriarch Demetrius I; pope John Paul II; patriarch Bartholomew I.

References

Otmena anafem mezhdru Rimom i Konstantinopolem [Cancellation of anathemas between Rome and Constantinople]. *Teologiia – Theology*, 1994, no. 3, ss. 11–16.

Chronological Table of Documents // *Towards the Healing of Schism: The Sees of Rome and Constantinople. Public Statements and Correspondence between the Holy See and the Ecumenical Patriarchate 1958–1984*. New Jersey: Paulist Press Mahwah, 1987. P. 509–563.

Gemeinsame Erklärung des Papstes Paul VI. und des Patriarchen Athenagoras I. zum Abschluß des Besuches des Patriarchen in Rom (28. Oktober 1967) // *Dokumente wachsender Übereinstimmung (1931–1982)*. Bd. 1. Paderborn, 1991. S. 524–525.

Pauli Papae VI et Athenagorae I Patriarchae Constantinopolitani Declaratio communis. 7 decembris 1965 // *Acta Apostolicae Sedis*. Vol. LVIII. Vatican: Typis polyglottis Vaticanis, MDCCCCLXV, 1966. P. 20–21.

Pro Oriente. Tomos Agapis. Innsbruck-Wien-München, 1978. 222 s.

Protokoll der Verhandlungen der gemischten Kommission zur Vorbereitung der Aufhebung der Exkommunikationen von 1054 (23. November 1965) // *Dokumente wachsender Übereinstimmung (1931–1982)*. Bd. 1. Paderborn, 1991. S. 521–522.

Schulz H.J. Der Ökumenische Dialog zwischen der katholischen Kirche und den orthodoxen Kirchenfamilien // *Handbuch der Ostkirchenkunde*. Bd. 3. Düsseldorf, 1997. S. 211–244.

Stormon E.J. *Towards the Healing of Schism: The Sees of Rome and Constantinople. Public statements and correspondence between the Holy See and the Ecumenical Patriarchate, 1958–1984*. New Jersey: Paulist Press, 1987.

БИБЛЕЙСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

*Теологический вестник
Смоленской Православной Духовной
Семинарии. 2020. С. 88–98*

*УДК 233.14.
Данилов Андрей Владиленович.
Белорусский государственный университет*

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ИНТЕРПРЕТАЦИИ СВЯЩЕННОГО ПИСАНИЯ У АМВРОСИЯ МЕДИОЛАНСКОГО И АМБРОЗИАСТЕРА

Аннотация: Амвросий и Амброзиастер оказали влияние на Августина Иппонского. Для доказательства традиционности концепции первородного греха Августин апеллирует к Амброзиастеру. Налицо угрюмый контраст западной христианской антропологии к восточной: зависимость человеческой расы от грешного Адама. Из-за неадекватного перевода на латинский язык Послания к Римлянам 5:12 западное богословие возводило традицию антропологии первородного греха к апостолу Павлу. Подобно Немезию Эмесскому, Амброзиастер не признает традицианизм, но в отличие от Немезия признает креационизм. В Милане при Амвросии практиковался особый чин крещения, в который входило еще и омовение ног как стирание наследственного греха. Амвросий выступает за крещение детей, но не младенцев. У Амброзиастера в отличие от Амвросия подчеркивается укоренение греха в телесности. Антропологическая концепция Амброзиастера близка Августину.

Ключевые слова: Амвросий Медиоланский; Амброзиастер; Августин Иппонский; антропология; первородный грех; свобода воли; двойное крещение; традицианизм; креационизм.

Амвросий Медиоланский родился, вероятно, в Трире в 339 году, умер в Милане в 397 году. Он был младшим сыном в знатной христианской семье. После смерти отца (преторианского префекта Галлии) в 352 году его семья переселилась в Рим, где он воспитывался и получил соответствующее его происхождению образование. Амвросий Медиоланский был зависим от греческих богословов. Юношей он обучался в неоплатонической школе. Начал адвокатскую карьеру в Сирмии (Сремска Митровица, Сербия). В 370 году стал консулом Эмилии и Лигурии. В жизни он был скорее политиком, чем богословом. После смерти арианского епископа Авксентия (374) он неожиданно был избран епископом Милана, даже еще не будучи крещен. Его канди-

датуру поддержал император Валентиниан (321–375). Через 8 дней после крещения он был хиротонисан во епископа. Хотя Амвросий был компромиссным кандидатом между арианами и никейцами, он придерживался никейского христологического направления. В конце 370-х годов его все более поддерживал император Грациан (359–383), что позволило добиться осуждения иллирийских ариан в Аквилее (381). После смерти причислен к лику святителей.

В плане формирования западной антропологической концепции важен, правда, не столько сам Амвросий Медиоланский, сколько псевдо-Амвросий, которого сегодня принято именовать Амброзиастером. Он написал комментарии на послания апостола Павла, которые предметно и содержательно ценились весьма высоко. Настоящий автор этих произведений неизвестен и поныне. Он жил, вероятно, во времена папы Дамаса (366–384). Амвросий и Амброзиастер оказали влияние на Августина Иппонского. В средние века общее мнение считало автором «Комментариев на тринадцать посланий апостола Павла» («*Commentaria in XIII epistolas Pauli*») самого Амвросия Медиоланского. Однако философ эпохи Ренессанса Эразм Роттердамский (1469–1536) одним из первых задал вопрос, имеем ли мы на то достаточно оснований, т. к. мысли, изложенные в аутентичных сочинениях Амвросия, значительно отличаются от данного текста, как отличается и стиль изложения. Эразм и предложил именовать автора Амброзиастером. Отметим, в заглавии некоторых рукописей текста стоит имя Илариус (Hilarius), что дважды упоминает и Августин при цитировании Амброзиастера¹.

В тексте Амброзиастера примечательным образом отсутствует комментарий на Послание к евреям, т. к. содержание текста богословски жестко отграничивается от иудаизма. В то же время автор обнаруживает немалые познания в повседневной жизни синагоги. Его полемика преимущественно направлена против христиан, которые могут отпасть в иудаизм. В тексте Амброзиастера встречаются выражения, которые были удобны для применения их в антипелагианском споре Августина. Особенно это касается высказывания: «Так что ясно, что все согрешили в Адаме как бы в массе; раз он сам поврежден грехом, то те, которых он породил, все были рождены под грехом»². Блаженный Августин в своей полемике с Пелагием, о чем пойдет речь ниже, дословно цитировал это место из Амброзиастера с целью доказать, что учение о первородном грехе не является его собственной новацией в богословии, а логично встроено в прежнюю традицию: «Ясно, в Адаме все согрешили как бы в массе. Раз он сам поврежден грехом, то все те, которых он породил, были рождены под грехом»³.

¹ *Augustinus Hipponensis. Contra duas epistolas pelagianorum ad Bonifacium romanae ecclesiae episcopum* // *Patrologia Latina. Tomus XLIV. Paris, 1865. Col. 614*; *Augustinus Hipponensis. Contra Julianum haeresis Pelagianae defensorem* // *Patrologia Latina. Tomus XLIV. Paris, 1865. Col. 662*.

² Лат.: *Manifestum itaque est in Adam omnes peccasse quasi in massa; ipsa enim per peccatum corruptus, quos genuit, omnes nati sunt sub peccato. Ex eo igitur cuncti peccatores, quia ex eo ipso sumus omnes. Ambrosius Mediolanensis. Commentaria in Epistolam ad Romanos* // *Patrologia Latina. Tomus XVI. Paris, 1845. Col. 92C*.

³ Лат.: *Manifestum in Adam omnes peccasse quasi in massa. Ipse enim per peccatum corruptus, omnes quos genuit, nati sunt sub peccato. Augustinus Hipponensis. Contra duas epistolas pelagianorum ad Bonifacium romanae ecclesiae episcopum...* Col. 614.

В общих чертах облик человека в его первоначальном состоянии выглядит в западной антропологии времен Амвросия Медиоланского так: 1) человек бессмертен; 2) он предназначен быть причастным божественному блаженству; 3) Адам был небесным существом, дышал божественным дуновением; 4) для него было привычным присутствие Божие лицом к лицу; 5) Адам и Ева были абсолютно невинны, не нуждались в питании; 6) после грехопадения они осуждены на подчиненность вожделинию/страсти (*concupiscentia*) и смерти; 7) грех обосновался в плотскости человека; 8) диавол овладел телом человека.

Налицо угрюмый контраст западной христианской антропологии и восточной: зависимость человеческой расы от грешного Адама. Псевдо-Амвросий, комментируя Рим. 5, 12, безапелляционно утверждает: «В котором, то есть в Адаме, все согрешили... Так что ясно, что все согрешили в Адаме как бы в массе; раз он сам поврежден грехом, то те, которых он породил, все были рождены под грехом. Из-за него, следовательно, мы все вместе грешники, потому что все мы из него»¹. Так смерть постигла всех людей, поскольку все согрешили в Адаме: выражение *in quo* (в котором) применяется по отношению к Адаму! Раз наказание налагается на весь человеческий род, то вина в грешности снимается с индивидуума. Согласно подлинному Амвросию, мы все существовали в Адаме, в нем все мы погибли. Панегирик на смерть Сатира, брата Амвросия, звучит довольно мрачно («De excessu fratris sui Satyri»): «Мы пали, изганы из рая, умерли в Адаме. Как же иначе должен Господь возвратить нас, если Он не найдет нас в Адаме? Как в том [Адаме] мы обречены на вину и смерть, то во Христе мы оправданы. Если ныне смерть является всеобщей виной, то должно быть терпимо оплатить ее»². Этот отрывок из Амвросия Медиоланского со ссылкой на автора использовал позднее Августин Иппонский в споре с Пелагием³.

Из-за неадекватного перевода на латинский язык Послания к Римлянам (5, 12) западное богословие возводило традицию антропологии первородного греха к апостолу Павлу: греческое *ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον* (потому что все согрешили) было переведено латинским *in quo omnes peccaverunt* (в котором [т. е. Адаме] все согрешили). Филологически такая интерпретация апостола Павла невозможна для греческого Востока. Перевод Нового Завета, который читал Амброзиастер, был латинским, поэтому он уверенно утверждает: «В котором, то есть в Адаме, все согрешили;... раз

¹ Лат.: In quo, id est, in Adam, omnes peccaverunt... Manifestum itaque est in Adam omnes peccasse quasi in massa; ipsa enim per peccatum corruptus, quos genuit, omnes nati sunt sub peccato. Ex eo igitur cuncti peccatores, quia ex eo ipso sumus omnes. *Ambrosius Mediolanensis*. *Commentaria in Epistolam ad Romanos...* Col. 92C.

² Лат.: Lapsus sum in Adam, de paradiso ejectus in Adam, mortuus in Adam; quomodo revocet, nisi me in Adam invenerit, ut in illo culpa obnoxium, morti debitum, ita in Christo justificatum. Si ergo debitum est mortis, solutio debet esse tolerabilis. *Ambrosius Mediolanensis*. *De excessu fratris sui Satyri // Patrologia Latina*. Tomus XVI. Paris, 1845. Col. 1317AB.

³ Лат.: In eo opere quod scripsit de Resurrectione sanctus Ambrosius: «Lapsus sum», inquit, «in Adam, de paradiso ejectus in Adam, mortuus in Adam: quem non revocat nisi me in Adam invenerit, ut in illo culpa obnoxium, morti debitum, ita in Christo justificatum». *Augustinus Hipponensis*. *De gratia Christi et de peccato originali contra Pelagium et Coelestium // Patrologia Latina*. Tomus XLIV. Paris, 1865. Col. 409.

он сам поврежден грехом, то те, которых он породил, все были рождены под грехом»¹. Следовательно, грех Адама наследуется всеми людьми как его потомками. В атрибутируемых сегодня Амброзиастеру «Вопросах Ветхого и Нового Завета» он недвусмысленно заявляет: «Нечестиво (*inhonestum*) считать, что душа порождается с телом (*animae cum corporibus generari*), и что душа рождается от души (*anima nascatur ex anima*)»². Следовательно, подобно Немезию Эмесскому, Амброзиастер не признает традуцианизм (через отцовское семя передается (*ex traduce*) не душа, а телесность), но в отличие от Немезия признает креационизм. Только Бог способен создать каждую душу. От родителей наследуется лишь телесность. Но так как мы с рождения заражены грехом Адама, то именно через плоть и плотью наследуется грех. Это логический вывод из концепции спиритуалистического креационизма. Сотворенная Богом душа, к которой относятся разум и свободная воля, ничего не наследует от Адама. Значит, у человека в активе есть свобода воли, и он может выбирать добро, а не зло. Человек несет ответственность за свой выбор, и его вина – именно его собственная вина, а не унаследованная от Адама.

Из такого толкования Священного Писания логически следует практическая импликация: Адам заразил своим грехом человеческую расу. Большею частью Амвросий в текстах считает, что губительная сила греха передалась остальным людям, но речь не идет о переложении на них вины Адама. Он различает между личными, собственными грехами и унаследованным от Адама грехом, к которому относятся порывы похоти. «Адам получил смертельную рану (*lethale vulnus*), из-за которой весь род человеческий должен был бы умереть, если бы тот нисшедший самарянин не исцелил его болезненные раны»³. Если бы вторая «Апология пророка Давида» («*Apologia altera prophetae David*») была подлинной, то она посужила бы важным доказательством того, что Амвросий признавал переложение вины Адама на все его потомство, ведь в 12-й главе звучит следующее: «Мы все согрешили в первом человеке, и через наследование природы на всех перешло и наследование вины одного. Адам есть в каждом из нас. Ведь в нем человечество (*conditio humana*) согрешило, потому что грех перешел через одного на всех»⁴. Августин использовал в споре с Пелагием и эту цитату. Но уже в Средние века бенедиктинцы сомневались в подлинности данного сочинения, содержащего это высказывание. Поэтому ссылки Августина Иппонского на Амвросия Медиоланского с целью доказать традиционность концепции первородного греха Пелагию, который глубоко почитал миланского епископа, не увенчались успехом.

¹ *Ambrosius Mediolanensis*. Commentaria in Epistolam ad Romanos... Col. 92C.

² *Auctor incertus*. Quaestiones Veteris et Novi Testamenti // *Patrologia Latina*. Tomus XXXV. Paris, 1841. Col. 2229.

³ *Ambrosius Mediolanensis*. Expositio evangelii secundum Lucam // *Patrologia Latina*. Tomus XV. Paris, 1845. Col. 1718B.

⁴ Лат.: Adam ergo in singulis nobis est. In illo enim conditio humana deliquit, quia per unum in omnes pertransiit peccatum. *Ambrosius Mediolanensis*. Apologia altera prophetae David // *Patrologia Latina*. Tomus XIV. Paris, 1845. Col. 915C.

В свою очередь Амброзиастер интерпретирует грех Адама следующим образом: «Человек именуется плотским, пока грешит. Продан греху (*venditus sub peccato*)». Первым «продался» (*venditum esse*) греху Адам, а «субъект собственными проступками (*proprio delicto*) рождается греху (*feri peccato*)... Адам продан первым, и через него все семя (*omne semen*) подчинившегося греху греховно». Человек попал в плен диаволу, он поверил диаволу и в результате покорился ему, находится в его власти. Человек болен (*infirmum*) грехом, поэтому нуждается в божественной помощи¹. «Согрешила душа, но основное следствие греха сказалось на плоти — человек был осужден на телесную смерть»².

Отчасти уже греческие апологеты отрицали, что человек рождается пораженным грехом Адама. Например, Афинагор в «Прошении за христиан» говорит: «Человек, как он вышел из рук Творца, является благоустроенным (*εὐτάκτως ἔχει*) как в плане его Творца, так и в плане его природного зачатия (*τῇ κατὰ τὴν γένεσιν φύσει*)»³. Климент Александрийский критикует энкратитов («воздерживающихся»), вырывающих из библейского контекста и на свой лад интерпретирующих строки, якобы доказывающие, по их мнению, что зачатие и супружество порочны⁴. Затем он вслед за энкратитами цитирует из Иова: «Кто родится чистым от нечистого? Ни один» (Иов 14, 4), а также Псалтирь: «Я в беззаконии зачат, и в грехе родила меня мать моя» (Пс. 50, 7). Климент законно спрашивает, как новорожденный ребенок может уже грешить? И как на него может налагаться проклятие Адама, если он сам еще не совершал поступков? Тогда логично напрашивается вывод, что «рождение является злом не только из-за тела, но и из-за души». Климент считает, что под матерью в 50-м псалме подразумевается прародительница Ева. Однако из рождения во грехе не следует греховность рождения и тем более грешность новорожденного. Затем следует цитата из пророка Михея: «Разве дам Ему [Господу] первенца моего за преступление мое и плод чрева моего — за грех души моей?» (Мих. 6, 7). «Нечестивыми» бывают душевные порывы только после рождения, следующие из непонимания Бога. Поэтому невозможно доказательно утверждать, что рождение есть зло. Напротив, оно является благом, т. к. открывает человеку возможность познания Бога⁵.

Но вернемся к Амвросию Медиоланскому. Каковы сакраментологические выводы, которые он делает, исходя из своей концепции греха? Как понимает он таинство крещения? Каждый крещаемый «крещается в смерть Иисуса (*in morte Jesu baptizatur*)» (ср. Рим. 6, 3: «Неужели не знаете, что все мы, крестившиеся во Христа Иисуса, в смерть Его крестились?»). Таинство крещения (*baptismatis sacramentum*) погружением в воду представляет собой «подобие смерти и погребения (*mortis suscipis et sepulturae*)»

¹ *Ambrosius Mediolanensis. Commentaria in epistolam ad Romanos...* Col. 111D–112C.

² *Зайцев Д.В.* Амброзиастер // Православная энциклопедия. Т. III. М.: «Православная Энциклопедия», 2001. С. 106.

³ *Athenagoras. Legatio pro christianis* // *Patrologia Graeca. Tomus VI.* Paris, 1863. Col. 949C.

⁴ *Clemens Alexandrinus. Stromata* // *Patrologia Graeca. Tomus VIII.* Paris, 1857. Col. 1188AB.

⁵ *Ibid.*, III, XVI. Col. 1200C–1204B.

similitudinem)»¹. В крещении человек умирает для греха и освобождается от рабства диаволу², получает прощение прошлых грехов. В крещении происходит обновление душ (*renovatae animae*) всех крещаемых, которые затем помазываются духовной благодатью (*ungimur gratia spiritali*) в Царство Божие и в священство (*omnes enim in regnum Dei et in sacerdotium*), становятся родом избранным (*fias electum genus*)³.

В Милане при Амвросии практиковался особый чин крещения, в который входило еще и *омовение ног*⁴. Оно совершалось для новокрещеных после традиционного крещения и миропомазания. Для Амвросия, судя по всему, этот обряд представлял собой часть таинства крещения. Крещение стирает личные грехи, а омовение ног уничтожает наследственный грех. «[Апостол] Петр был чист, но должен был омыть ноги, ибо по наследству от первого человека он был обременен грехом, потому что змей обольстил того [первого человека] и побудил ко греху (Быт. 3, 6). Его ноги были омыты потому, что он [Петр] воспринял наследственные грехи. Наши собственные грехи отпускаются посредством крещения»⁵. Только Христос избежал наследственного греха, т. к. рожден от Девы. В крещении уничтожаются личные грехи, но для устранения наследственного греха Адама (*recedit ergo culpa: sed quia Adam supplantatus a diabolo est*) необходимо омыть ноги (*pedes lavet*). Зачем? Потому что в крещении (*in baptismate*) должны быть смыты все грехи (*omnis culpa diluitur*). «Адам был повален (*supplantatus*) диаволом, и отравы разлилась по его ногам (*venenum ei effusum est supra pedes*), по этой причине и омывают ноги». Омывается та часть тела, в которой «подстерегает змей» (*insidiatus est serpens*). Омытием ног «увеличивается вспоможение освящения» (*subsidium sanctificationis accedat*), чтобы впоследствии (*postea*) диавол (змея) «не смог тебя ниспровергнуть (*supplantare*)». Омытие ног совершается, чтобы «смыть яд змея (*laves venena serpentis*)»⁶.

Амвросий выступает за крещение детей (*parvuli*)⁷, но не младенцев (*infantes*)! Он обосновывает это так: раз дети крещаются Церковью, то это доказывает, что они поражены грехом. К такому заключению он приходит, ориентируясь на пастырскую практику, ведь о допустимости крещения младенцев богословы начинают дискутировать в III–IV веках. Одним из первых о крещении детей свидетельствует Ориген: «Церковь получила от апостолов традицию (*Ecclesia ab apostolis traditionem suscepit*) преподания крещения также детям (*parvulis*). Апостолы, которым были переданы тайны божественных таинств, знали, что во всех есть врожденная грязь гре-

¹ *Ambrosius Mediolanensis. De sacramentis // Patrologia Latina. Tomus XVI. Paris, 1845. Col. 430AB.*

² *Ibid.*, II, VI, 19. Col. 429A.

³ *Ambrosius Mediolanensis. De mysteriis // Patrologia Latina. Tomus XVI. Paris, 1845. Col. 398A.*

⁴ *Ambrosius Mediolanensis. De sacramentis... Col. 431A–433C.*

⁵ Лат.: *Mundus erat Petrus, sed plantam lavare debebat; habebat enim primi hominis de successione peccatum: quando eum supplantavit serpens, et persuasit errorem (Gen. III, 6). Ideo planta ejus abluitur, ut haereditaria peccata tollantur; nostra enim propria per baptismum relaxantur. Ambrosius Mediolanensis. De mysteriis... Col. 398C.*

⁶ *Ambrosius Mediolanensis. De sacramentis... Col. 433BC.*

⁷ *Ambrosius Mediolanensis. De obitu Theodosii oratio // Patrologia Latina. Tomus XVI. Paris, 1845. Col. 1394B; Ambrosius Mediolanensis. Expositio evangelii secundum Lucam... Col. 1628CD.*

ха (*genuinae sordes peccati*), которая должна быть смыта водой и Духом (*per aquam et Spiritum ablui deberent*)»¹.

О последовавших спорах по поводу крещения новорожденных младенцев нам известно по Карфагенским соборам III века. На них высказывалось мнение, что посредством крещения младенцам, унаследовавшим от Адама его грех, должно открыться Царство Небесное. «По вопросу младенцев (*infantium*). Ты [Фидус] придерживаешься взгляда, что они не должны быть крещены на второй или третий день после своего рождения, но следует принять во внимание закон древнего обрезания (*circumcisionis antiquae*), и поэтому ты считаешь, что не надо крестить и освящать (*baptizandum & sanctificandum non putares*) новорожденное дитя до восьмого дня. Наш собор (*concilio*) [66 Карфагенский поместный собор 252 года под председательством Киприана Карфагенского] придерживался совершенно другого мнения. Никто не согласился с тем, что ты считаешь правильным, но наше общее суждение склонилось к тому, что ни одному родившемуся человеку (*nulli hominem nato*) нельзя отказать в милосердии и благодати Божией (*miser ricordiam dei & gratiam*)». Если уж закоренелым грешникам, много грешившим прежде против Бога, не отказывается в крещении, то «тем более нельзя удерживать от него младенца (*prohiberi non debet infans*), который только родился и еще не совершил никакого греха, но лишь при рождении заполучил (*contraxit*) заразу ветхой смерти (*mortis antiquae*), когда родился во плоти от Адама (*secundum Adam carnaliter*). Тем легче приступает он к принятию отпущения грехов (*ad remissam peccatorum*), потому что ему отпускаются не его собственные, а лишь чужие грехи (*remittuntur non propria, sed aliena peccata*)». После дискуссии на том соборе было принято определение: к крещению допускать всех, особенно новорожденных младенцев².

Обратимся теперь к ситуации человека после грехопадения и боговоплощения. При дарованном шансе на спасение остается вопрос о благодати. Что привносит для этого сам человек? Человек зависим от помощи Божией и обладает свободной волей. Здесь возникает проблема: как согласуются свобода и благодать? Амвросий говорит, что только посредством благодати Божией свободная воля человека действительно является его свободной волей. Благодать ниспосылается не за заслуги, а есть дар Божий. С ее помощью человек по своей свободной воле может не совершать зло. В комментарии на «Шестоднев» Амвросий отмечает, что человека ничто не тянет ко греху насильно, если он по своей собственной воле (*propria voluntate*) не выберет его. Мы сами виновны в выборе зла, и не надо приписывать свою вину другим. «Человек по своей воле (*voluntarios*), а не по необходимости (*non ex necessitate*) обвиняется (*compulsos*), связан виной (*culpa constringit*), осужден на страдания (*poena condemnat*)». С помощью божественной благодати мы можем не совершать зло, если направим

¹ *Origenes. Commentarioria in epistolam b. Pauli ad romanos // Patrologia Graeca. Tomus XIV. Paris, 1857. Col. 1047B.*

² *Cyprianus Carthaginensis. Ad Fidum presbyterum epistola de infantibus baptizandis // D. Caecilii Cypriani, Episcopi Carthaginensis & martyris, opera. Basileae [Basel], 1558. P. 57–59.*

свою свободную волю к добру¹. Здесь антропологическая концепция Амвросия Медиоланского основательно расходится с таковой у Августина Иппонского, считающего, что человека из-за врожденного первородного греха необходимым образом тянет ко злу.

Амброзиастер развивает несколько иную антропологическую концепцию. У него подчеркивается укоренение греха в телесности. Антропологическая концепция Амброзиастера близка августиновской. Человеческое тело — добыча греха. Сатана может управлять им через физическую связь людей с Адамом, чтобы человек исполнял его волю. Человек несет ответственность за происходящее, потому что он позволил соблазнить себя на порабощение греху. Итак, человек виновен не в силу рождения, а из-за дурной жизни, ориентированной на телесное начало. «Тело было повреждено через грех первого человека... Оно несет на себе клеймо диавола (*signum diaboli*)»². Диавол воздействует на душу человека через плоть, ставшую рабой греха. «Грех обитает не в душе, а в плоти, которая с рождения является плотью греха, и по преемству всякая плоть делается греховной». Адам согрешил против закона Божия, и «грех души повредил тело... Поэтому в плоти обитает грех как бы у дверей души»³. Тело человека стало смертным. Грех Адама заразил всех людей, как его потомков по плоти. Человек желает грешить (*vult peccatum*), потому что находится в плену (*captivus*) зла⁴. Следовательно, также у Амброзиастера речь не идет о первородном грехе, как его понимал Августин Иппонский. Свобода воли сохраняется в человеке, поэтому он способен сопротивляться греховным желаниям плоти. Путь праведной жизни не закрыт перед ним.

Человек в такой антропологии представляется довольно жалким существом, несмотря на свою великолепную сотворенность. С одной стороны, следуя путем греха, он стал слабым и виновным. Этого состояния он не способен избежать собственными силами. С другой стороны, у него есть свободно дарованная, данная без каких-либо условий благодать божественного плана спасения. Амвросию Медиоланскому принадлежит известная фраза, обобщающая сказанное: «Один и тот же человек одновременно и спасен и осужден»⁵. Тем самым утверждается, что каждый человек потенциально может спастись.

¹ *Ambrosius Mediolanensis*. Hexaameron // Patrologia Latina. Tomus XIV. Paris, 1845. Col. 140D.

² Лат.: corpus corruptum est per peccatum. *Ambrosius Mediolanensis*. Commentaria in epistolam ad Romanos... Col. 113A.

³ Лат.: non in animo habitat peccatum, sed in carne, quae est ex origine carnis peccati, et per traducem fit omnis caro peccati... In carne ergo habitat peccatum quasi ad januas animae. *Ibid.*, VII, 22. Col. 114A.

⁴ *Ibid.*, VII, 19. Col. 113B.

⁵ Лат.: idem homo et salvatur ex parte, et condemnatur ex parte. *Ambrosius Mediolanensis*. Expositio in psalmum CXVIII // Patrologia Latina. Tomus XV. Paris, 1845. Col. 1502C.

Источники

1. *Ambrosius Mediolanensis*. Apologia altera prophetae David // Patrologia Latina. Tomus XIV. Paris, 1845. Col. 887–921.
2. *Ambrosius Mediolanensis*. Hexaemeron // Patrologia Latina. Tomus XIV. Paris, 1845. Col. 123–275.
3. *Ambrosius Mediolanensis*. Expositio in psalmum CXVIII // Patrologia Latina. Tomus XV. Paris, 1845. Col. 1197–1527.
4. *Ambrosius Mediolanensis*. Expositio evangelii secundum Lucam // Patrologia Latina. Tomus XV. Paris, 1845. Col. 1527–1851.
5. *Ambrosius Mediolanensis*. Commentaria in Epistolam ad Romanos // Patrologia Latina. Tomus XVI. Paris, 1845. Col. 45–509.
6. *Ambrosius Mediolanensis*. De excessu fratris sui Satyri // Patrologia Latina. Tomus XVI. Paris, 1845. Col. 1289–1409.
7. *Ambrosius Mediolanensis*. De mysteriis // Patrologia Latina. Tomus XVI. Paris, 1845. Col. 389–417.
8. *Ambrosius Mediolanensis*. De obitu Theodosii oratio // Patrologia Latina. Tomus XVI. Paris, 1845. Col. 1385–1406.
9. *Ambrosius Mediolanensis*. De sacramentis // Patrologia Latina. Tomus XVI. Paris, 1845. Col. 417–465.
10. *Athenagoras*. Legatio pro christianis // Patrologia Graeca. Tomus VI. Paris, 1863. Col. 890–974.
11. *Auctor incertus*. Quaestiones Veteris et Novi Testamenti // Patrologia Latina. Tomus XXXV. Paris, 1841. Col. 2213–2417.
12. *Augustinus Hipponensis*. Contra duas epistolas pelagianorum ad Bonifacium romanae ecclesiae episcopum // Patrologia Latina. Tomus XLIV. Paris, 1865. Col. 549–641.
13. *Augustinus Hipponensis*. Contra Julianum haeresis Pelagianae defensorem // Patrologia Latina. Tomus XLIV. Paris, 1865. Col. 641–881.
14. *Augustinus Hipponensis*. De gratia Christi et de peccato originali contra Pelagium et Coelestium // Patrologia Latina. Tomus XLIV. Paris, 1865. Col. 359–415.
15. *Clemens Alexandrinus*. Stromata // Patrologia Graeca. Tomus VIII. Paris, 1857. Col. 685–1382.
16. *Cyprianus Carthagenensis*. Ad Fidum presbyterum epistola de infantibus baptizandis // D. Caecilii Cypriani, Episcopi Carthagenensis & martyris, opera. Basileae [Basel], 1558. P. 57–59.
17. *Origenes*. Commentarioria in epistolam b. Pauli ad romanos // Patrologia Graeca. Tomus XIV. Paris, 1857. Col. 839–1291.

Литература

1. *Зайцев Д.В.* Амброзиастер // Православная энциклопедия. Т. III. М.: «Православная Энциклопедия», 2001. С. 104–108.

ANTHROPOLOGICAL INTERPRETATION OF HOLY SCRIPTURE BY AMBROSE MILAN AND AMBROSIAS

Abstract: Ambrose of Milan and Ambrosiaster influenced Augustine of Hippo. In order to prove the doctrine of traditional approach of understanding the original sin, Augustine refers to Ambrosiaster. A sharp contrast between Western Christian anthropology and Eastern anthropology is clearly understandable: the dependence of the human race on the sinful Adam. Because of the inadequate translation of Romans 5:12 into Latin, Western theology traced the tradition of the anthropology of original sin to the Apostle Paul. Like Nemesius of Emesa, Ambrosiaster does not consider traducianism, but unlike Nemesius, he admits creationism. In Milan, under Ambrose was practiced a special rite of baptism, which also included feet washing as an erasure of hereditary sin. Ambrose advocates the baptism of children, but not of infants. Ambrosiaster, in contrast to Ambrose, emphasizes the rooting of sin in the corporeality. Ambrosiaster's anthropological concept is close to Augustine's one.

Keywords: Ambrose of Milan; Ambrosiaster; Augustine of Hippo; anthropology; original sin; free will; double baptism; traducianism; creationism.

References

- Ambrosius Mediolanensis. 1845. *Apologia altera prophetae David. Patrologia Latina.* Paris, 1845, tom. XIV, col. 887–921.
- Ambrosius Mediolanensis. 1845. *Hexaameron. Patrologia Latina.* Paris, 1845, tom. XIV, col. 123–275.
- Ambrosius Mediolanensis. 1845. *Expositio in psalmum CXVIII. Patrologia Latina.* Paris, 1845, tom. XV, col. 1197–1527.
- Ambrosius Mediolanensis. 1845. *Expositio evangelii secundum Lucam. Patrologia Latina.* Paris, 1845, tom. XV, col. 1527–1851.
- Ambrosius Mediolanensis. 1845. *Commentaria in Epistolam ad Romanos. Patrologia Latina.* Paris, 1845, tom. XVI, col. 45–509.
- Ambrosius Mediolanensis. 1845. *De excessu fratris sui Satyri. Patrologia Latina.* Paris, 1845, tom. XVI, col. 1289–1409.
- Ambrosius Mediolanensis. 1845. *De mysteriis. Patrologia Latina.* Paris, 1845, tom. XVI, col. 389–417.
- Ambrosius Mediolanensis. 1845. *De obitu Theodosii oratio. Patrologia Latina.* Paris, 1845, tom. XVI, col. 1385–1406.
- Ambrosius Mediolanensis. 1845. *De sacramentis. Patrologia Latina.* Paris, 1845, tom. XVI, col. 417–465.

Athenagoras. Legatio pro christianis. *Patrologia Graeca*. Paris, 1863, tom. VI, col. 890–974.

Auctor incertus. 1841. Quaestiones Veteris et Novi Testamenti. *Patrologia Latina*. Paris, 1841, tom. XXXV, col. 2213–2417.

Augustinus Hipponensis. 1865. Contra duas epistolas pelagianorum ad Bonifacium romanae ecclesiae episcopum. *Patrologia Latina*. Paris, 1865, tom. XLIV, col. 549–641.

Augustinus Hipponensis. 1865. Contra Julianum haeresis Pelagianae defensorem. *Patrologia Latina*. Paris, 1865, tom. XLIV, col. 641–881.

Augustinus Hipponensis. 1865. De gratia Christi et de peccato originali contra Pelagium et Coelestium. *Patrologia Latina*. Paris, 1865, tom. XLIV, col. 359–415.

Clemens Alexandrinus. 1857. Stromata. *Patrologia Graeca*. Paris, 1857, tom. VIII, col. 685–1382.

Cyprianus Carthagenensis. 1558. Ad Fidum presbyterum epistola de infantibus baptizandis. *D. Caecilii Cypriani, Episcopi Carthagenensis & martyris, opera*. Basileae [Basel], 1558. P. 57–59.

Origenes. 1857. Commentarioria in epistolam b. Pauli ad romanos. *Patrologia Graeca*. Paris, 1857, tom. XIV, col. 839–1291.

Zajcev D.V. 2001. Ambroziaster. *Pravoslavnaya enciklopediya* [The Orthodox encyclopedia]. *Cerkovno-Nauchnyj Centr «Pravoslavnaya Enciklopediya»* [Orthodox Encyclopedia Church Research Center]. Moscow, 2001, vol. 3, pp. 104–108.

Источники Иосифа Флавия для «Иудейских древностей»

Аннотация: В данной статье изложены известные гипотезы относительно источников, используемых Иосифом Флавием для создания «Иудейских древностей». «Иудейские древности» — один из наиболее значительных трудов Иосифа Флавия, который привлекает прежде всего своим содержанием. По своей сути книга является достаточно вольным пересказом Священного Писания, однако Иосиф Флавий в своем предисловии говорит, что данная рукопись является точным изложением отеческого предания¹. Однако уже при поверхностном изучении «Иудейских древностей» обнаруживается тот факт, что Иосиф Флавий говорит не то, что делает, так как сразу становится очевидным отчасти иное повествование, чем, к примеру, в Масоретском тексте или в Кумранских рукописях. Возникает сразу же две гипотезы: первая о том, что Иосиф Флавий слухавил относительно точности своего перевода, а вторая — он имел другие источники, передающие содержание Священного Писания иначе. Из-за этого и возникает данная проблема с текстом: его частичное несоответствие ни с одной из известных рукописей. Таким образом целью данной статьи является систематизация опыта прошлого для получения ответа на вопрос: какими источниками пользовался Иосиф Флавий? Этот вопрос стоит весьма остро, так как многие аспекты книги «Иудейские древности» входят в противоречия с другими рукописями, которые широко используются в современной библейской науке.

Ключевые слова: Иосиф Флавий, «Иудейские древности», гипотеза, Масоретский текст, Кумранские рукописи, Таргум, «Книга Юбилеев», Таннайская литература.

Вопрос об используемых источниках интересовал многих ученых XX века, их исследования можно обобщить в следующих нескольких гипотезах о источниках Иосифа Флавия. Первая гипотеза утверждает, что на Иосифа Флавия влияние оказывала Таннайская литература или палестинский Таргум; вторая исходит из того, что автор использовал как основу Масоретский текст, при этом Иосиф видоизменил его, исходя из своих целей; третья свидетельствует о влиянии на «Иудейские древности» Кумранской литературы; четвертая предполагает использование Иосифом Флавием храмовых рукописей, которые не сохранились до наших дней; в основе пятой лежит предположение о том, что «Книга Юбилеев» могла быть одним из источников для «Иудейских древностей» или же ее писал человек, который имел те же источники, что и Иосиф Флавий. Далее обратимся к подробному рассмотрению каждой из гипотез.

¹ *Philonis Judaei. Judaei Opera omnia.* Vol. 1. Lipsiae, 1828. P. 5–6.

Дэвид Голденберг в 1976 г., изучая Галаху (нормативную часть иудаизма, регламентирующую религиозную, семейную и гражданскую жизнь евреев) и ее эволюционное развитие, замечает, что Иосиф Флавий неоднократно расширяет или сужает значение терминов, встречающихся в Галахе. К примеру, термином «глухой» Иосиф Флавий обозначает не только человека, лишённого слуха, но и того, кто не может понять или не слушает того, что ему говорят. Голденберг отмечает, что Иосиф Флавий делает это скорее не из своего умозаключения, а потому что читал и использовал в качестве своего источника палестинский Таргум, который, в свою очередь, согласуется с Таннайской литературой (Аггадическими текстами, возникающими примерно во II в. до н. э.)¹. Из этого следует, что Иосиф Флавий мог использовать и палестинский Таргум как источник своих мыслей, и Таннайскую литературу. Гипотеза Голденберга является убедительной, так как, во-первых, данные рукописи в основном появились до рождения Иосифа Флавия, следовательно, он мог их знать или даже изучать. Также, если обратиться к фрагменту, где Иосиф Флавий повествует о Моисее, можно отметить большое влияние Таннайской литературы или палестинского Таргума, особенно это хорошо видно в отрывке, где Моисей держит слово перед еще не окрепшим еврейским народом². Слабой же стороной этой гипотезы является то, что несмотря на смысловую схожесть «Иудейских древностей» и палестинского Таргума и Таннайской литературы, повествовательство и текстуально они все же отличаются.

Томас В. Франксман в 1978 г. проводил как исторический, так и текстологический анализ «Иудейских древностей». Сравнивая Масоретский текст и текст «Иудейских древностей», ученый приходит к заключению, что Иосиф Флавий в своей версии иудейской истории не расширяет и не сужает оригинал, которым считается Масоретский текст, но обеспечивает баланс в пересказе, в результате чего различия между текстами минимальны. Однако есть и такие отрывки, которые довольно сильно отличались от оригинала. Таким образом, Томас В. Франксман делает вывод, что обработка книги Бытия в свете псевдоэпиграфических, таргумических и мидрашских источников показала, что Иосиф Флавий вовлечен в гораздо большую переработку оригинала и что большая часть этих переработок не связана ни с одной известной Томасу В. Франксману экзегетической традицией³. Данное исследование говорит о том, что Иосиф Флавий мог использовать все перечисленные тексты Священного Писания для создания некоей компиляции, в которой бы устранялись все логические и текстуальные ошибки оригиналов. Этот факт легко заметить на примере фрагмента Быт. 1: 2–3, где в Септуагинте и Масоретском тексте написано: «Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною, и Дух Божий носился над водою. И сказал Бог: да будет свет. И стал свет», Иосиф Флавий же пишет по-другому: «И так как послед-

¹ Goldenberg D. The Halakha in Josephus and in Tannaitic Literature: A Comparative Study. URL: <https://www.jstor.org/stable/1454527?origin=JSTOR-pdf&seq=1> (доступ от: 02.11.2020). P. 30–43.

² Иосиф Флавий. Иудейские древности. Санкт-Петербург: Типо-Литография А.Е. Ландау, 1900 г. С. 78.

³ Franxman T.W. Genesis and the "Jewish antiquities" of Flavius Josephus. Rome: Biblical Institute Press, 1978. P. 285–289.

няя была не видима, но скрыта в глубоком мраке, а дух [Божий] витал над нею, то Господь повелел создаться свету»¹. Различия почти не заметны, если рассматривать только смысловую часть текста, однако и они есть, ведь Иосиф Флавий обосновывает появление «света» во вселенной, в то время как авторы Септуагинты и Масоретского текста видят это событие как нечто обособленное и ни с чем не связанное. Данную логическую связь или мысль о причинности автор «Иудейских древностей» скорее всего почерпнул из другого источника, к примеру, из Аггадической литературы, Таргума, Кумранских или других рукописей. Данная гипотеза интересна с той позиции, что показала бы правдивость Иосифа Флавия, ведь с его точки зрения компиляция не считалась бы вольным пересказом или выдумкой, следовательно, он ничего не изменил и не прибавил в отеческом предании.

Давид Альтшулер в 1983 г. в самом начале своего исследования «О классификации иудейских законов в «Древностях» Иосифа Флавия и Храмовом свитке Кумрана» ставит вопрос о фарисейских корнях Иосифа Флавия, говоря, что он мог получить свое образование у ессеев, что, в свою очередь, объяснило бы его интереснейший подход к толкованию Закона. Однако впоследствии Альтшулер делает другое заключение на основе тщательно изученного им материала – Кумранских рукописей и «Иудейских древностей»: эти две книги имеют большие идеологические различия². В первой говорится о том, что культ и государство Израиль переживут мимолетные проблемы своего времени. Во второй, в книге Иосифа Флавия, говорится о том, что уникальная судьба еврейского народа зависит от подчинения универсальным законам Бога и по своей сути от самого Бога. Данный факт не исключает возможности того, что Иосиф Флавий использовал Кумранские рукописи хотя бы в повествовательном плане, однако говорит и о том, что этот источник точно не был основным.

Х.В. Бассер в 1987 г. указывает на то, что Иосиф Флавий при написании «Иудейских древностей» использовал скорее всего Масоретский текст как основной источник, ведь если убрать некоторые идеологические, повествовательные и другие элементы, которые создают различия между этими произведениями, то в конечном счете эти тексты будут схожи. Также автор указывает, что данные различия вызваны тем, что Иосиф Флавий при толковании использует так называемый раввинский метод. Суть данного метода состоит в том, чтобы организовывать связанные, но при этом разрозненные отрывки текста, которые иногда конфликтуют друг с другом, образуя цельные выверенные единицы текста. Таким образом, текст не приобретает для себя ничего нового, в крайнем случае, любое нововведение может быть оправдано толкователем и считаться нормой. К примеру, приводится отрывок из истории Адама, а именно момент осуждения, который переделан Иосифом Флавием таким образом, что Бог в нем уже выступает не вопрошателем, а именно судьей, который почти сразу после грехопадения зачитывает приговор, что логично, потому что Бог являет-

¹ *Иосиф Флавий*. Иудейские древности. С. 8.

² *Altschuler D. On the Classification of Judaic Laws in the "Antiquities" of Josephus and the Temple Scroll of Qumran.* URL: <https://www.jstor.org/stable/1486404?origin=JSTOR-pdf&seq=1> (доступ от: 02.11.2020). P. 1–14.

я всеведущим¹. Данная гипотеза позволяет объяснить многочисленные разночтения «Иудейских древностей» и Масоретского текста. Однако есть в повествовании Иосифа Флавия места, которых нет в Масоретском тексте. Эти места не являются второстепенными, по этой причине их появление нельзя списать на какую-либо из форм толкования. Например, в Масоретском тексте (Исх 1: 8–9) убийство еврейских младенцев продиктовано тем, что евреи стали многочисленнее, чем египтяне; в свою очередь, в «Иудейских древностях» оракул предсказывает фараону гибель от руки одного из евреев². Также в Масоретском тексте (Исх 2: 11–15) Моисей, повзрослев и увидев, как один из египтян избивает братьев его, убивает египтянина и уходит из Египта из-за страха смерти от руки фараона; в «Иудейских древностях» Моисей рос очень умным и красивым, стал военачальником Египта, прославился так, что своей славой затмевал фараона, но бежал из Египта, потому что был обвинен в заговоре против фараона³. Таких моментов много, и они существенно противоречат гипотезе о том, что Иосиф Флавий использовал как свой основной источник Масоретский текст.

Е. Нодет в 1997 г. пишет статью «Иосиф и Пятикнижие», в которой описывает много проблем относительно передачи содержания Пятикнижия Иосифом Флавием. Нодет замечает, что в тексте Иосифа много изменений и исправлений, но это не мешает увидеть в нем схожесть с таргумическими текстами. Данная схожесть позволяет говорить о том, что именно таргумическая литература могла стать источником для Иосифа Флавия. Не принимая во внимания очевидной схожести между Иудейскими древностями и Масоретским текстом, а также Кумранскими рукописями, автор статьи в итоге выдвигает гипотезу о том, что Иосиф Флавий мог использовать как свой основной источник еврейские рукописи из разрушенного иерусалимского храма. Связывает Нодет это с тем, что Иосиф Флавий видел разрушение Иерусалима Титом, и последний в качестве жеста доброй воли мог подарить эти рукописи Иосифу. Однако Нодет сам ставит свою догадку под сомнение, считая, что Эпафродит, загадочный меценат Иосифа, будучи любителем искусства и науки, также мог иметь в своей коллекции Храмовые копии Пятикнижия на еврейском языке⁴. Данная гипотеза может помочь в решении многих проблем, связанных с текстом Иосифа Флавия, к примеру, сходства и различия со многими другими рукописями, ведь в Иерусалимском храме однозначно были тексты, по которым сверялись все остальные рукописи. Однако недостаток этой гипотезы состоит в том, что ее нельзя никак проверить или доказать, с этой точки зрения правдоподобнее является утверждение Томаса В. Франксмана о компиляции текстов Иосифом Флавием.

¹ *Basser H.W.* Josephus as Exegete. URL: <https://www.jstor.org/stable/602949?origin=JSTOR-pdf&seq=1>. (доступ от: 14.11.2020). P. 21–30.

² *Иосиф Флавий.* Иудейские древности... С. 64.

³ Там же. С. 70.

⁴ *Nodet É.* Josephus and the Pentateuch. URL: <https://www.jstor.org/stable/24668399?seq=1>. (доступ от: 02.11.2020). P. 154–194.

Бетси Халперн-Амару в 2001 г. говорит о том, что ученые XX века давно выявили схожесть «Книги Юбилеев» с «Иудейскими древностями». В частности, он обращает внимание на те отрывки книги Бытия, где были схожие, очевидные изменения в тексте, которые появились в связи с интерпретационным переписыванием истории каждым из толкователей, а именно Иосифом Флавием и автором «Книги Юбилеев». При этом анонимный автор «Книги Юбилеев» жил в Иудее в период Маккавеев, в свою очередь, Флавий Иосиф завершил работу над древностями более чем через столетие после наследников Маккавеев¹. Это говорит о том, что скорее всего у создателя «Книги Юбилеев» и Иосифа Флавия как минимум могли быть они и те же источники. Бетси Халперн-Амару приходит к выводу, что Иосиф был скорее всего знаком с «Книгой Юбилеев» и, как и другие его современники, использовал экзегезу «Книги Юбилеев» как один из своих источников. Однако исследователь не отрицает и того, что тип данной экзегезы мог быть подсмотрен и автором «Книги Юбилеев» из другого источника, что и является слабой стороной этой гипотезы.

Таким образом, проведя анализ представленных выше гипотез, можно заключить, что только одна из них может претендовать на истинность – это гипотеза Томаса В. Франксмана о компиляции источников. Данный вывод сделан путем исключения остальных гипотез, ведь только предположение Томаса В. Франксмана способно объяснить текст, который получился у Иосифа Флавия. Конечно, можно опираться и на гипотезу Е. Нодета о том, что у Иосифа Флавия мог быть источник, который не сохранился до наших дней, однако из-за невозможности ее как-либо проверить и доказать опытным путем, она является бесполезной. Из всего вышесказанного можно заключить, что Иосиф Флавий смог не только сохранить и передать отеческое предание, но и разрешить многие логические ошибки, которые встречаются в других текстах, в чем помогло ему знание и сопоставление различных источников.

Список источников и литературы

1. *Иосиф Флавий*. Иудейские древности. Санкт-Петербург: Типо-Литография А.Е. Ландау, 1900 г. 689 с.
2. *Altshuler D.* On the Classification of Judaic Laws in the "Antiquities" of Josephus and the Temple Scroll of Qumran. URL: <https://www.jstor.org/stable/1486404?origin=JSTOR-pdf&seq=1> (доступ от: 02.11.2020).
3. *Basser H.W.* Josephus as Exegete. URL: <https://www.jstor.org/stable/602949?origin=JSTOR-pdf&seq=1>. (доступ от: 14.11.2020).
4. *Franxman T.W.* Genesis and the "Jewish antiquities" of Flavius Josephus. Rome: Biblical Institute Press, 1978. 312 p.
5. *Goldenberg D.* The Halakha in Josephus and in Tannaitic Literature: A Comparative Study. URL: <https://www.jstor.org/stable/1454527?origin=JSTOR-pdf&seq=1> (доступ от: 02.11.2020).

¹ *Halpern-Amaru B.* Flavius Josephus and "The Book of Jubilees": A Question of Source. URL: <https://www.jstor.org/stable/23508918?seq=1> (доступ от: 27.10.2020). P. 15–44.

6. Halpern-Amaru B. *Flavius Josephus and "The Book of Jubilees": A Question of Source*. URL: <https://www.jstor.org/stable/23508918?seq=1> (доступ от: 27.10.2020).

7. Nodet É. *Josephus and the Pentateuch*. URL: <https://www.jstor.org/stable/24668399?seq=1>. (до-ступ от: 02.11.2020).

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

Zhuk A.N.,
Minsk Theological Academy

SOURCES OF JOSEPHUS FOR "JEWISH ANTIQUITIES"

Abstract: In this article are shown the known hypotheses about the sources of Josephus for Jewish antiquities. "Jewish Antiquities" is one of the most interesting works of Josephus, which is interesting, first of all, thanks to its content. In fact, the book is a rather a retelling of the Holy Scriptures, but Josephus in his preface says that this manuscript is an accurate reflection of the sacred tradition: "I promised to do it with the help of this historical work, without adding or omitting anything ... I found it written down in the sacred books". However, even a superficial exploring of "Jewish antiquities" reveals the fact that Joseph's words contradict his actions and we can clearly see another narration. For example, in the Masoretic text or in the Dead Sea Scrolls. Two hypotheses immediately arise: the first is that Josephus lied about the accuracy of his translation, and the second - he had other sources which conveyed the content of Holy Scripture in different ways. Because of this, a problem arises with the text: its partial difference with other manuscripts which are widely used. Thus, the purpose of this article is to systematize the experience of the past in order to answer the question: what sources did Josephus Flavius use? This issue is very sensitive because many aspects of the book of Jewish Antiquities contradict other manuscripts that are widely used in modern biblical studies, which create a problem that needs to be solved.

Keywords: Josephus Flavius; Jewish antiquities; hypothesis; Masoretic text; Dead Sea Scrolls; Targum; Book of Jubilees; Tannai literature.

References

Iosif Flavii. *Iudeiskie drevnosti* [Jewish antiquities]. Sankt-Peterburg, 1900.

Altschuler D. *On the Classification of Judaic Laws in the "Antiquities" of Josephus and the Temple Scroll of Qumran*. Available at: <https://www.jstor.org/stable/1486404?origin=-JSTOR-pdf&seq=1> (accessed: 02.11.2020).

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).

Franxman T.W. *Genesis and the "Jewish antiquities" of Flavius Josephus*. Rome: Biblical Institute Press, 1978. 312 p.

Goldenberg D. *The Halakha in Josephus and in Tannaitic Literature: A Comparative Study*. Available at: <https://www.jstor.org/stable/1454527?origin=JSTOR-pdf&seq=1> (accessed: 02.11.2020).

Halpern-Amaru B. *Flavius Josephus and "The Book of Jubilees": A Question of Source*. Available at: <https://www.jstor.org/stable/23508918?seq=1> (accessed: 27.10.2020).

Nodet É. *Josephus and the Pentateuch*. Available at: <https://www.jstor.org/stable/24668399?seq=1>. (accessed: 02.11.2020).

Philonis Judaei. *Judaei Opera omnia*. Vol. 1. Lipsiae, 1828.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Иерей Виктор Кулага (Кулага Виктор Викторович), кандидат богословия, докторант Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия (Москва), Представительство Патриарха Московского и всея Руси при Патриархе Александрийском и всей Африки, Египет, г. Каир, район Зейтун, ул. Мисири, 45, victor_koulaga@yahoo.com.

Макаров Я.Ф., магистр богословия, Смоленская православная духовная семинария, ассистент кафедры богословских и церковно-исторических дисциплин, Россия, 214000, г. Смоленск, ул. Тимирязева, д. 5, yan.makarov.2020@list.ru.

Иеромонах Лука (Лисовский Алексей Владимирович), Смоленская православная духовная семинария, старший преподаватель, Россия, 214000, г. Смоленск, ул. Тимирязева, д. 5, alix_liss@mail.ru.

Митрополит Смоленский и Дорогобужский Исидор (Тупикин Роман Владимирович), кандидат богословия, кандидат юридических наук, Смоленская православная духовная семинария, ректор, Россия, 214000, г. Смоленск, ул. Тимирязева, д. 5, seminary@e4u.ru.

Архимандрит Симеон (Томачинский Владислав Викторович), кандидат филологических наук, кандидат богословия, Московская православная духовная академия, доцент кафедры филологии, Россия, Московская обл., 141300, Сергиев Посад, Свято-Троицкая Сергиева Лавра, sym2tom@gmail.com.

Протоиерей Николай Савчук (Савчук Николай Иванович), Протоиерей Николай Савчук (Савчук Николай Иванович); Минская православная духовная академия, аспирант, Беларусь, г. Минск, prist-nikolay@yandex.ru

Данилов Андрей Владиленович, доктор философии, кандидат богословия Белорусский государственный университет, заведующий кафедрой религиоведения Института теологии, Республика Беларусь, г. Минск, пр. Независимости, 24, danilov_andrei@hotmail.com.

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

Priest Viktor Kulaga (Kulaga Viktor Viktorovich), PhD of theology, doctoral student of the General Church Postgraduate and Doctorate Studies named after V.I. Saints Equal to the Apostles Cyril and Methodius (Moscow), Representation of the Patriarch of Moscow and All Russia to the Patriarch of Alexandria and All Africa, Egypt, Cairo, Zeitun district, st. Misiri, 45, victor_koulaga@yahoo.com.

Makarov Ya.F., Master of Theology, Smolensk Orthodox Theological Seminary, Assistant of the Department of Theological and Church-Historical Disciplines, Russia, 214000, Smolensk, st. Timiryazeva, 5, yan.makarov.2020@list.ru.

Hieromonk Luka (Lisovsky Alexey Vladimirovich), Smolensk Orthodox Theological Seminary, Senior Lecturer, Russia, 214000, Smolensk, st. Timiryazeva, 5, alix_liss@mail.ru.

Metropolitan Isidor of Smolensk and Dorogobuzh (Tupikin Roman Vladimirovich), PhD of Theology, PhD of Law, Smolensk Orthodox Theological Seminary, Rector, Russia, 214000, Smolensk, st. Timiryazeva, 5, seminary@e4u.ru.

Archimandrite Simeon (Tomachinsky Vladislav Viktorovich), PhD of Philology, PhD of Theology, Moscow Orthodox Theological Academy, Associate Professor of the Department of Philology, Russia, Moscow region, 141300, Sergiev Posad, Holy Trinity Lavra of St. Sergius, sym2tom@gmail.com.

Archpriest Nikolai Savchuk (Savchuk Nikolai Ivanovich), Minsk Orthodox Theological Academy, postgraduate student, Belarus, Minsk, prist-nikolay@yandex.ru

Danilov Andrey Vladilenovich, Doctor of Philosophy, PhD of Theology, Belarusian State University, Head of the Department of Religious Studies of the Institute of Theology, Republic of Belarus, Minsk, Independence Avenue, 24, danilov_andrei@hotmail.com.

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 благословию 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>.