

2021 №2

ТЕОЛОГИЧЕСКИЙ ВЕСТНИК

**СМОЛЕНСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ
ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ**

Ежегодный научный журнал

Основан в 2015 году

Смоленск 2021

ББК 86.37я5
Т 33

Т 33 **Теологический вестник Смоленской Православной Духовной Семинарии:**
ежегодный научный журнал. – №2. – Смоленск, 2021. – 120 с.

ISSN 2782-2095 Online

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

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

Игумен Тарасий (Ланге Ю. И.)

Вопрос о сущности пастырского служения в русской пасторологии.....6

Данилов А. В.

Иконоборчество в исторической ретроспективе: влияние, формы, методы.....17

Крохин Ф. Д.

Богословские предпосылки монофелитского движения.....36

Исторические исследования

Иеромонах Рафаил (Ивочкин Д. А.)

Церковная история Дорогобужского уезда (XII–XIX века).....49

**Митрополит Смоленский и Дорогобужский Исидор
(Тупикин Р. В.)**

Дошкольное религиозное воспитание

(на примере Смоленской и Калининградской епархии 1988–2008 гг.).....70

Макаров Я. Ф.

Борьба Карфагенской церкви с арианством в Августиновский период.

Исторический очерк81

Иерей Владислав Баган (Баган В. В.)

Духовные академии как ведущие центры развития научной дисциплины

«канонического права» в Российской Империи в XIX столетии.....93

Библейские исследования

Иеромонах Лука (Лисовский А. В.)

Идея «духовного поклонения» в Послании апостола Павла к римлянам.....110

Сведения об авторах.....118

Contents

Theological research studies

Igumenos Tarasios (Lange Y. I.)

The question of the essence of pastoral ministry in Russian pastorology.....6

Danilov A. V.

Iconoclasm in historical retrospect: influence, forms, methods.....17

Krokhin F. D.

Theological background of the Monothelite movement.....36

Historical research studies

Monk Raphail (Ivochkin D. A.)

Ecclesiastical history of the Dorogobuzh district (XII-XIX centuries).....49

Metropolitan of Smolensk and Dorogobuzh Isidor

(Tupikin R. V.)

Preschool religious education (on the example of the Smolensk and Kaliningrad dioceses of 1988–2008).....70

Makarov Y. F.

Struggle of the Carthaginian Church against Arianism in the Augustinian period.

Historical sketch.....81

Priest Vladislav Bagan (Bagan V. V.)

Theological academies as the leading centers for the development of the scientific discipline of "canon law" in the Russian Empire

in the 19th century.....93

Biblical research studies

Hieromonk Luka (Lisowski A. V.)

The Idea of "Spiritual Worship" in Paul's Epistle to the Romans110

Information about the authors.....118

Теологические исследования

*Теологический вестник
Смоленской Православной Духовной
Семинарии. 2021. №2. С. 6-16*

*УДК 27-46
Игумен Тарасий (Ланге Юрий Иванович)
Смоленская Православная Духовная Семинария*

Вопрос о сущности пастырского служения в русской пасторологии

Аннотация: В статье рассматривается процесс формирования учения о сущности священнического служения в контексте задач пастырского богословия. В результате анализа развития учения о сущности пастырского служения автор выделяет в данном процессе три периода, в каждом из которых русские пасторологи решали конкретные задачи и достигали все более полного понимания и раскрытия учения о сущности священства. Значительный вклад в данном направлении был внесен профессором В.И. Экземплярским, В.Н. Лосским и протоиереем Львом Лебедевым. В конечном итоге, благодаря упомянутым исследователям, учение о служении пастыря-иерарха было раскрыто как в отношении практической пастырской деятельности, так и в плане теоретического осмысления сути священства, основанного на Библейском и святоотеческом взгляде и глубоких догматических изысканиях.

Ключевые слова: пастырство; сущность священства; пасторология; пастырская деятельность; благодатное посредничество; пастырское ходатайство; христологический аспект священства; пневматологический аспект священства.

Вопрос о сущности священнического служения возник в русской пасторологии во второй половине XIX века, когда в духовных академиях шла активная работа по составлению учебных курсов по пастырскому богословию – новой академической дисциплине. Обсуждение вопроса началось в связи с необходимостью дать определение пастырству, но довольно быстро обрело самостоятельное значение. В решении этого вопроса в русском богословии можно выделить три периода. Первый – это вторая половина XIX века, он непосредственно связан с попыткой дать определение служению пастыря-иерарха. Второй относится к первой половине XX века и связан, собственно, с фундаментальными исследованиями сущности священства, предпринятыми, прежде всего, профессором В.И. Экземплярским. Третий относится ко второй половине XX века, в этот период появляются исследования, рассматривающие священство и пастырство в контексте экклезиологии В.Н. Лосского,

указывающего на два аспекта Церкви: христологический и пневматологический. Рассмотрим эти этапы в хронологическом порядке.

До XIX века авторитетным руководством по пастырскому служению была книга «О должностях пресвитеров приходских», изданная в 1776 г. Суть священнического служения это руководство определяло следующим образом: «Священство есть служение в Новом Завете, от Христа апостолам и их преемникам переданное, состоящее в проповеди Слова Божия и строении Таинств, дабы сими средствами, примирив грешников Богу, совершить их в вере и святом житии, к получению жизни вечной во славу Божию»¹. Как можно заметить, это определение, во-первых, указывает на богоустановленность священства, во-вторых, перечисляет средства и задачи пастырского служения. Изначально, давая определение пастырскому служению, составители новых учебных курсов в XIX веке пошли тем же путем: перечисляли в том или ином составе цели, задачи, средства пастырского служения, обязанности пастыря. При этом одни пасторологи преимущественно подчеркивали значение нравственного руководства как главной черты пастырского служения, другие – тайноводство (совершение Таинств и богослужений), третьи делали упор на учительскую деятельность (проповедничество), иные, не отдавая чему-либо предпочтение, просто перечисляли все эти виды пастырской деятельности. Общим во всех предложенных определениях было указание на то, что существенной целью пастырского служения является забота о духовном совершенствовании, спасении людей, или «душепопечение».

Наиболее типичным в этом отношении представляется определение, которое в своем исследовании «Священство: основные пункты в учении о пастырстве» (1892 г.) дал профессор В.Ф. Певницкий: «Священническое или пастырское служение есть особое, существенно необходимое служение в Церкви Божией, ведущее свое начало от Основателя Церкви, Господа Иисуса Христа, поручаемое избранным и освященным лицам, состоящее в строении Тайн Божиих, проповеди Слова Божия и попечительном руководстве людей в духовной жизни»².

Отметим, что все предложенные в этот период определения пастырства, по меткому замечанию митрополита Вениамина (Федченкова), были верными по содержанию, но довольно общими. Кроме того, в предложенных определениях не было единого, целостного понимания сущности православного пастырского служения, также пасторологи не пришли к единому мнению о том, какую деятельность пастыря (богослужебную, учительную или духовное руководство) считать наиболее важной.

В целом нужно сказать, что полемика, возникшая из стремления дать определение пастырству, построенная на перечислении и анализе задач пастырского служения, хотя и принесла определенный положительный результат, тем не менее не дала удовлетворительного ответа на вопрос о

¹ О должностях пресвитеров приходских. М., 2004. С. 11.

² Певницкий В.Ф. Священство: основные пункты в учении о пастырском служении. Киев, 1892. С. 1–2.

сущности служения священника-пастыря. Православное пастырское богословие должно было указать специфические черты истинного христианского пастырства. Важным также оказалось ответить на вопрос о том, какую обязанность пастыря считать основной.

Наиболее авторитетным ответом на этот вопрос стало мнение святителя Феофана Затворника, который совершение Таинств, священнодействий назвал важнейшей обязанностью пастыря, именно в этом усматривал главную силу и суть священства. Священнодействие, писал он, «обнимает все, что совершается в Церкви, все чины церковные – молитвенные, освятительные, совершительные (Таинства). Это – сердце пастырских трудов. Слово, которым преимущественно действуют в исполнении прежде указанного долга (*обязанность учить – иг. Т.*), действует, правда, но, если не закрепить его в сердце силою Божией, действие его испарится, и душа опять пуста. Сеемое словом, срастворяется с душою благодатию таинств и далее развивается молитвенными чинами Церкви. Искра, брошенная словом, внедряется благодатию таинства (занимается, как говорят обычно об огне), а раздувается в пламень молитвою. Благодать созидает. Следовательно, дело служения в показанном смысле должно занимать наибольшую часть забот и попечений пастырских, как оно и есть в Православной Церкви. Веди, пастырь, эту часть боголепно и увидишь дивные плоды своего пастырства – невидимое, таинственное пасение паствы»³.

Что касается вопроса о сущности священства, то он не был разрешен. Успешной попыткой дать ответ на поставленный в первый период вопрос стал труд профессора В.И. Экземплярского (1875–1933 гг.) «Библейское и святоотеческое учение о сущности священства». Как было отмечено, этот труд открывает второй период в исследованиях поставленного в данной статье вопроса.

В предисловии автор указывает, что его сочинение является опытом раскрытия догматического учения Православной Церкви о сущности священства на основе Священного Писания и отеческих творений. Профессор Экземплярский подчеркивал, что его предшественниками, излагавшими учение о священстве как в догматическом, так и в пасторологическом аспекте, сделано очень многое. Однако в их трудах он усматривает и «некоторый недостаток: это – неясное выделение того существеннейшего, что служит источным началом жизни христианского священства и вместе с тем началом, объединяющим все частные черты в учении о священстве»⁴. Чтобы избежать этого недостатка, В.И. Экземплярский представил различные аспекты учения о священстве в их органическом единстве. С этой целью в качестве основополагающего он выдвинул «учение о вечном первосвященстве в Церкви Христа Спасителя, и соответственно этому священников Церкви рассматривал как продолжателей или, точнее, видимых представителей в Церкви этой всегда действующей в ней

³ Феофан Затворник, свт. Толкование послания апостола Павла к Ефесеянам. М., 2004. С. 381–382.

⁴ Экземплярский В.И. Библейское и святоотеческое учение о сущности священства. Киев, 2007. С. 10.

силы первосвященнического ходатайства Христа»⁵. Именно в этом труде наиболее ясно была представлена идея о сущности священства как благодатного посредничества.

Сама идея посредничества как таковая известна со времен Синайского Законодательства: «Весь народ видел громы и пламя, и звук трубный, и гору дымящуюся; и увидев [то], народ отступил и стал вдали. И сказали Моисею: говори ты с нами, и мы будем слушать, но чтобы не говорил с нами Бог, дабы нам не умереть. И сказал Моисей народу: не бойтесь; Бог пришел, чтобы испытать вас, и чтобы страх Его был пред лицом вашим, дабы вы не грешили. И стоял народ вдали, а Моисей вступил во мрак, где Бог» (Исх 20:18–21). В дальнейшем эта идея получила развитие в установлении ветхозаветного священства: «И сказал Господь Аарону: ты и сыны твои, и дом отца твоего с тобою понесете на себе грех за [небрежность во] святилище; и ты и сыны твои с тобою понесете на себе грех за [неисправность] в священстве вашем. <...> Так отправляйте службу во святилище и при жертвеннике, дабы не было впредь гнева на сынов Израилевых; и ты и сыны твои с тобою наблюдайте священство ваше во всем, что принадлежит жертвеннику и что внутри за завесою, и служите; вам даю Я в дар службу священства, а посторонний, приступивший, предан будет смерти» (Чис 18:1, 5, 7). Идея посредничества в Ветхом Завете есть прообраз Единого Посредничества Христова и именно в Его Первосвященническом служении находит свое истинное воплощение и завершение. По убеждению исследователя, служение новозаветного священства находится в непосредственной живой связи с Первосвященническим служением Христа Спасителя. Рассмотрим основные положения концепции Экземплярского.

Согласно Православному догматическому учению, в Церкви Христовой существует священство духовное, или всеобщее, и таинственное. Источником и всеобщего – духовного священства, – и священства таинственного – иерархического – является вечное Первосвященство Христа Спасителя. Таинственное священство отличается от духовного тем, что в первом сообщается при постановлении особый благодатный дар для служения делу освящения других членов Церкви. Такое служение является обязанностью только пастырей Церкви, поэтому им усвоено достоинство священников в исключительном смысле, со значением «посредников», обладающих иерархическим достоинством. Такое посредничество с особенной ясностью обнаруживается в исключительном праве и долге пастыря-иерарха совершать таинство Евхаристии (и другие священнодействия). В.И. Экземплярский особенно подчеркивал таинственную связь служения Спасителя и церковной иерархии: «Как служение делу освящения верующих и созидание через это Церкви Христовой на земле, служение новозаветного священника-иерарха находится в живой связи с первосвященническим служением Самого Христа Спасителя и может быть названо продолжением этого служения на земле, или,

⁵ Там же. С. 10–11.

еще точнее, одним из проявлений вечного ходатайственного посредства между Богом и людьми – Единого Ходатая Бога и человеков. Связь между служением Христа Спасителя и иерархией Церкви не только духовно-органическая, но и внешне-таинственная. Последняя, проявившись в избрании и поставлении Самим Господом святых апостолов, осуществляется теперь в преемственном от апостолов поставлении священников Церкви в таинстве Священства, в котором именно и подается избранным пастырям Церкви особый дар благодати»⁶.

Подтверждение своим идеям Экземплярский во множестве находил и в творениях святых отцов. Так, по мнению святителя Василия Великого, священник – «это человек, который на земле представляет собою лице Спасителя, стал посредником между людьми и Богом [и] священнодействует пред Богом спасение покорных ему»⁷. А святой Симеон Новый Богослов утверждает: «Владыка наш и Бог, желая научить нас, что к Богу приближаться (вообще) надлежит нам с помощью какого-либо посредника и поручителя, Сам как во всем прочем показал нам пример и образец, так и в этом Сам был первым посредником и ходатаем человеческого естества, принеся оное в Себе Отцу Своему и Богу. Потом поставил служителями сего посредничества ходатайства святых апостолов Своих, которые и проводили ко Владыке Христу уверовавших в Него»⁸.

В дальнейшем учение о сущности священства как благодатного посредничества рассматривалось и дополнялось в трудах многих пасторологов. Так митрополит Вениамин (Федченков), опираясь в своих исследованиях на догматическое учение Церкви, развивает тему благодатного посредничества следующим образом. Поскольку все служение Иисуса Христа есть благодатное посредничество, значит это определение относится и «к сущности пастырского служения Господа»⁹. А поскольку служение апостолов и их преемников (епископов и пастырей) есть продолжение служения Христа, то и сущность их пастырского служения следует определить как благодатное посредничество. Причем это посредничество не человеческое, а «в сущности, Христово, благодатное»¹⁰. Такое посредничество пастырей «по отношению к первому и единому Посреднику – Христу Спасителю..., должно быть названо вторичным», – подчеркивал митрополит Вениамин¹¹. Подобное понимание своего посреднического служения находим и в дневниках святого праведного Иоанна Кронштадтского: «Я – ничто, но по благодати священства делаюсь вторичным или третичным виновником (посредником) исцеления болезней,

⁶ Там же. С. 278.

⁷ *Василий Великий, свт.* Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, Архиепископа Кесарии Каппадокийския. Ч. V. Сергиев Посад, 1901. С. 377.

⁸ *Симеон Новый Богослов, прп.* Слова преподобнаго Симеона Новаго Богослова в переводе на русский язык с новогреческаго епископа Феофана. Вып. 1. Москва, 1892. С. 111.

⁹ *Вениамин (Федченков), митр.* Лекции по пастырскому богословию с аскетикой. М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2006. С. 69.

¹⁰ Там же. С. 70.

¹¹ Там же. С. 73.

соединения (через Таинства) верных с Божеством, руководства душеспасительными советами, правилами и пр.»¹².

Понимание своего посреднического служения, как производного от Первосвященства Христа Спасителя очень важно для пастырей Церкви. Спасение людей совершено Господом Иисусом Христом, поэтому пастырское служение как служение делу спасения людей не может иметь источник в самом себе, происходить от самого себя. Каждый пастырь священствует во Христе. Однако опасность утраты такого трезвого понимания всегда актуальна. В частности, эта проблема стала поводом суровой критики христиан Коринфской общины апостолом Павлом. В своем Первом послании к Коринфянам апостол пишет: «Ибо от [домашних] Хлоиных сделалось мне известным о вас, братия мои, что между вами есть споры. Я разумею то, что у вас говорят: “я Павлов”; “я Аполлосов”; “я Кифин”; “а я Христов”. Разве разделился Христос? разве Павел распялся за вас? или во имя Павла вы крестились?» (1Кор 1:11–13). И далее продолжает мысль: «Кто Павел? кто Аполлос? Они только служители, через которых вы уверовали, и притом, поскольку каждому дал Господь. Я насадил, Аполлос поливал, но возрастил Бог; посею и насаждающий, и поливающий есть ничто, а [все] Бог возвращающий... Ибо мы соработники у Бога, [а] вы Божия нива, Божие строение. Я, по данной мне от Бога благодати, как мудрый строитель, положил основание, а другой строит на [нем]; но каждый смотри, как строит. Ибо никто не может положить другого основания, кроме положенного, которое есть Иисус Христос» (1Кор 3:5–11).

Глубокое понимание этой истины находим в труде архиепископа Иоанна (Шаховского) «Философия православного пастырства», который пишет: «Через пастырей земных и небесных пасет Господь Свое Стадо – уже верующих и еще не пришедших к вере душ. Истинное пастырство есть длящаяся в мире жизнь Христова. “Ты иерей вовек по чину Мелхиседекову” (Пс 109:4). Сколько бы ни было на земле или на небе пастырей, всегда остается Один Неизменный Пастырь»¹³.

Приведем еще одно авторитетное свидетельство на данную тему, принадлежащее митрополиту Антонию Сурожскому: «Единственный Первосвященник Церкви Христовой – Господь Иисус Христос; единственная сила, творящая чудеса в Таинствах и различных Божественных действиях – сила Божия, сила Господа Вседержителя, Духа Святого. <...> Мы пастырствуем Его благодатью; мы стоим на том месте, где никакая тварь, никакой человек, самый святой, не смеет стоять; там может стоять только Господь Иисус Христос»¹⁴.

¹² *Иоанн Кронштадтский, прав.* Моя жизнь во Христе или минуты духовного трезвения и созерцания, благоговейного чувства, душевного исправления и покоя в Боге: извлечение из дневника протоиерея Иоанна Ильича Сергиева. В 2-х тт.: Т. 2. С.-Петербург, 1893. С. 21.

¹³ *Иоанн (Шаховской), архиеп.* Философия православного пастырства. Берлин, 1935. С. 11–12.

¹⁴ *Антоний Сурожский, митр.* Пастырство. М., 2017. С. 17.

Практическим аспектом учения о благодатном посредничестве пастыря явилось учение о дерзновенном праве пастыря ходатайствовать о пасомых, которое развивали в своих трудах епископ Вениамин (Милов), митрополит Вениамин (Федченков), архимандрит Тихон (Агриков).

На мистическом единении пастыря с Христом зиждется пастырское право дерзновенного ходатайства о пасомых. Пастырского посредничества от лица народа ищет и требует Сам Господь. Подтверждение этой истины пасторологи находили как в Священном Писании, так и в трудах святых отцов.

Так в книге пророка Иоиля читаем слова, обращенные к Израильскому народу от Лица Яхве: «Между притвором и жертвенником да плачут священники, служители Господни, и говорят: “пощади, Господи, народ Твой, не предай наследия Твоего на поругание, чтобы не издевались над ним народы; для чего будут говорить между народами: где Бог их?” И тогда возревнует Господь о земле Своей, и пощадит народ Свой» (Иоил 2:17, 18).

А святитель Иоанн Златоуст в толковании на Второе послание к Фессалоникийцам пишет: «Подлинно, никакая другая молитва столько не приличествует священнику, как та, в которой он больше молится и ходатайствуете пред Богом о благе народа, нежели о своем»¹⁵.

Прямая обязанность православного пастыря быть ходатаем за паству «не дает ему оснований ни сомневаться в своем праве посреднической молитвы, ни отказывать в ней просящим. Ради дерзновенного возношения её он наделен неотступно действующей чрез него благодатью. От частой молитвы за других подъем у него благодатного молитвенного духа может и должен сделаться неотступным субъективным состоянием», – подчеркивал архимандрит Пантелеимон (Агриков)¹⁶.

Третий этап развития учения о сущности служения пастыря-иерарха следует отнести ко второй половине XX века. Особо здесь следует отметить труд протоиерея Льва Лебедева «Заметки по пастырскому богословию», составленный им в 1989 году. Автор рассматривает сущность священства и пастырства в контексте экклезиологии В.Н. Лосского. По аналогии с концепцией Лосского о двух аспектах Церкви протоиерей Лев говорит о христологическом и пневматологическом аспектах священства. В «Мистическом богословии Восточной Церкви» В.Н. Лосский пишет: «Христологическая структура Церкви вызывает в ней постоянное и необходимое действие Святого Духа, действие функциональное по отношению к Христу, сообщившему собранию апостолов Духа Святого Своим дуновением. Такое неличное соединение со Святым Духом, такая условная святость церковной иерархии придает независимую от лиц и намерений объективность

¹⁵ Иоанн Златоуст, *свт.* Творения. Т. VII, кн. 1. СПб., 1901. С. 604.

¹⁶ Пантелеимон (Агриков), *схиархим.* Пастырское богословие // Азбука веры. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Pantelejmon_Agrikov/pastyrskoe-bogoslovie-agrikov (доступ от: 25.08.2021).

прежде всего богослужебным действиям духовенства»¹⁷. Развивая эту мысль, протоиерей Лев Лебедев пишет: «В христологическом аспекте членам церковной иерархии подаются действительные свойства и силы личности Иисуса Христа как Служителя спасению мира, как Иерея и Архиерея, что и делает священнослужителей Церкви сообразными Христу в делах служения и священнодействия»¹⁸. Таким образом, собственно, христологическим аспектом священства «является именно дар богослужебного священнодействия в Церкви», – заключает протоиерей Лев¹⁹. Дары, которые получает христианин в таинстве священства, а именно: власть «вязать и решить», совершать таинства и богослужения в Церкви, в частности приносить бескровную жертву Тела и Крови Христовых, не зависят от личных качеств носителей священного сана. Эти дары невозможно ни «приумножить», ни «приуменьшить», они сообщаются пастырю «сверх всякой меры его личного подвига»²⁰.

Однако такая сообразность пастырей Христу «в делах служения и священнодействия», которая подается как совершенный дар в хиротонии «еще не означает подобия», личного уподобления Христу. Стать подобным Христу пастырь «должен сам, свободными усилиями своей личности и с помощью благодати, непосредственно исходящей уже не от Христа, а от “иного Утешителя” – Духа Святого»²¹.

Другими словами «если в таинстве Священства человеку подается сообразность Священству Христову, то подобие (уподобление) Ему человек-священник должен ... стяжать сам с помощью благодати Духа Святого»²². Нужно, чтобы священник стал сообразным Христу и в личном духовном подвиге. Такую сообразность (подобие) пастыря Христу протоиерей Лев определяет как пневматолитический аспект священства.

В идеале в пастыре в неразрывном единстве должны быть явлены оба аспекта священства, и христологический, и пневматологический, как отражающие два аспекта Церкви. Ведь не случайно «для принятия священства недостаточно одного только желания человека стать священником, но требуется определенная мера его личной духовной зрелости, чистоты, определенные канонические условия, позволяющие человеку стать священником. Требуется какой-то предварительный личный подвиг человека. И таинства, совершаемые священником, требуют от него определенного подвига веры, а не одной только “механики” священнодействия», – пишет протоиерей Лев²³.

¹⁷ Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. Пер. с фр. мон. Магдалины (В.А. Решиковой). Сергиев Посад, 2012. С 283–284.

¹⁸ Лебедев Л., *прот.* Заметки по пастырскому богословию. Сан-Франциско, 1999. С. 28.

¹⁹ Там же. С. 31.

²⁰ Там же. С. 28.

²¹ Там же. С. 28–29.

²² Там же. С. 48.

²³ Там же. С. 28.

В конечном итоге автор приходит к более сложному структурированию и выделяет в священстве, собственно христологический аспект или «сообразность священнослужителя Священству Христову», относя к нему неизменяемые и непоколебимые дары «власти “вязать и решить” и тайнодействовать в Церкви».

Во-вторых, аспект, который автор именуется христологическим, но относит его к области, граничащей «с аспектом пневматологическим». Такой аспект священства включает дары, подверженные изменению и зависящие от духовного состояния пастыря, как то: любовь к Церкви, способность к учительству и управлению, духовному разумению. Сообразность Христу в этих дарованиях понимается автором, «как стремление подражать святости Спасителя, способность (и желание!) принуждать себя к исполнению дел Божиих, воли Божией в священнослужении».

И наконец, автор выделяет собственно пневматологический аспект священства, который «начинается там, где в результате личного подвига священнослужителя им получаемы бывают особенные дары Святого Духа (прозорливость, пророчество, духовное врачевание и т.п.)»²⁴.

Итак, в результате рассмотрения процесса формирования учения о сущности священнического служения, мы выделили три периода, в каждый из которых русские пасторологи решали конкретные задачи и достигали все более полного понимания и раскрытия учения о сущности священства. Первый период относится ко второй половине XIX века и непосредственно связан с задачей дать определение священническому служению. В данный период учение о сущности священства формировалось в контексте изучения практической пастырской деятельности. Вторым периодом относится к первой половине XX века и связан, собственно, с фундаментальными исследованиями сущности священства, предпринятыми, прежде всего, профессором В.И. Экземплярским. В этот период Первосвященническое служение Христа Спасителя было осмыслено как онтологическое основание благодатного посреднического служения пастырей Церкви. В третий период (вторая половина XX века) учение о сущности священства формировалось в контексте экклезиологии В.Н. Лосского. В конечном итоге учение о служении пастыря-иерарха было раскрыто как в отношении практической пастырской деятельности, так и в плане теоретического осмысления сути священства, основанного на Библейском и святоотеческом взгляде, а также глубоких догматических изысканиях.

²⁴ Там же. С. 53–54.

Литература

1. *Антоний Сурожский, митр.* Пастырство. М.: Издательский дом «Никея», 2017. 576 с.
2. *Василий Великий, свт.* Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, Архиепископа Кесарии Каппадокийския. Ч. V. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1901. 392 с.
3. *Вениамин (Федченков), митр.* Лекции по пастырскому богословию с аскетикой. М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2006. 352 с.
4. *Иоанн Златоуст, свт.* Творения. Т. VII, кн. 1. СПб.: Издание Санкт-Петербургской Духовной Академии, 1901. 912 с.
5. *Иоанн (Шаховской), архиеп.* Философия православного пастырства. Берлин: Издательство прихода св. равноапостольного кн. Владимира в Берлине, 1935. 171 с.
6. *Лебедев Л., прот.* Заметки по пастырскому богословию. Сан-Франциско: Русский пастырь, 1999. 160 с.
7. *Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. Пер. с фр. мон. Магдалины (В.А. Рещиковой). Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 2012. 586 с.
8. О должностях пресвитеров приходских. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2004. 224 с.
9. *Пантелеймон (Агриков), схиархим.* Пастырское богословие // Азбука веры. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Pantelejmon_Agrikov/pastyrskoe-bogoslovie-agrikov (доступ от: 25.08.2021).
10. *Певницкий В.Ф.* Священство: основные пункты в учении о пастырском служении. Киев: Тип. С.В. Кульженко, 1892. 120 с.
11. *Иоанн Кронштадтский, прав.* Моя жизнь во Христе или минуты духовного трезвения и созерцания, благоговейного чувства, душевного исправления и покоя в Боге: извлечение из дневника протоиерея Иоанна Ильича Сергиева. В 2-х тт.: Т. 2. С.-Петербург: тип. В. Ерофеева, 1893. 429 с.
12. *Симеон Новый Богослов, прп.* Слова преподобнаго Симеона Новаго Богослова в переводе на русский язык с новогреческаго епископа Феофана. Вып. 1. Москва: Афонский Русский Пантелеимонов монастырь, (Типо-литография И. Ефимова), 1892. 490 с.
13. *Феофан Затворник, свт.* Толкование послания апостола Павла к Ефесеям. М.: «Правило веры», 2004. 646 с.
14. *Экземплярский В.И.* Библейское и святоотеческое учение о сущности священства. Киев: Пролог, 2007. 280 с.

*Igumenos Tarasios (Lange Yuriy Ivanovich)
Smolensk Orthodox Theological Seminary*

The question of the essence of pastoral ministry in Russian pastorology

Abstract: The article examines the process of the formation of the doctrine of the essence of priestly ministry in the context of the tasks of pastoral theology. As a result of analyzing the development of the teaching about the essence of pastoral ministry, the author identifies three periods in this process, in each of which Russian pastorologists solved specific problems and

achieved an ever more complete understanding and disclosure of the teaching about the essence of the priesthood. A significant contribution in this direction was made by Professor V.I. Copyrights, V.N. Lossky and Archpriest Lev Lebedev. Ultimately, thanks to the aforementioned researchers, the teaching about the ministry of a pastor-hierarch was revealed both in terms of practical pastoral activity and in terms of a theoretical understanding of the essence of the priesthood, based on the Biblical and patristic views and deep dogmatic research.

Keywords: pastoral care; the essence of the priesthood; pastorology; pastoral activity; grace-filled mediation; pastoral intercession; christological aspect of the priesthood; pneumatological aspect of the priesthood.

References

Antonii Surozhskii, mitr. *Pastyrstvo* [Shepherding]. Moscow, 2017.

Vasilii Velikii, sviat. *Tvoreniia izhe vo sviatykh ottsa nashogo Vasiliia Velikogo, Arkhiepiskopa Kesarii Kappadokiiskiiia* [Creations like the saints of our Father Basil the Great, Archbishop of Caesarea of Cappadocia]. Sergiev Posad, 1901.

Veniamin (Fedchenkov), mitr. *Lektsii po pastyrskomu bogosloviuu s asketikoi* [Lectures on Pastoral Theology with Asceticism]. Moscow, 2006.

Ioann Zlatoust, sviat. *Tvoreniia* [Creations]. Saint-Petersburg, 1901, vol. VII, book 1.

Ioann (Shakhovskoi), arkhiep. *Filosofiia pravoslavnogo pastyrstva* [Philosophy of Orthodox Pastorship]. Berlin, 1935.

Lebedev L., prot. *Zametki po pastyrskomu bogosloviuu* [Notes on Pastoral Theology]. San Francisco, 1999.

Losskii V.N. *Ocherk misticheskogo bogosloviia Vostochnoi Tserkvi. Dogmaticheskoe bogoslovie* [Essay on the mystical theology of the Eastern Church]. Sergiev Posad, 2012.

O dolzhnostiakh presviterov prikhodskikh [On the positions of parish presbyters]. Moscow, 2004.

Pevnitskii V.F. *Sviashchenstvo: osnovnye punkty v uchenii o pastyrskom sluzhenii* [Priesthood: Key Points in Teaching about Pastoral Ministry]. Kiev, 1892.

Ioann Kronshtadtskii, prav. *Moia zhizn' vo Khriste ili minuty dukhovnogo trezveniiia i sozertsaniia, blagogoveinogo chuvstva, dushevno ispravleniia i pokoia v Boge: izvlechenie iz dnevnika protoiereia Ioanna Il'icha Sergieva* [My life in Christ or minutes of spiritual sobriety and contemplation, reverent feeling, spiritual correction and peace in God: an extract from the diary of Archpriest John Ilyich Sergiev]. S.-Petersburg. 1893, vol. 2.

Simeon Novyi Bogoslov, prp. *Slova prepodobnago Simeona Novago Bogoslova v perevode na russkii iazyk s novogrecheskago episkopa Feofana* [The words of the Monk Simeon the New Theologian translated into Russian from the New Greek Bishop Theophanes]. Moscow, 1892, vol. 1.

Feofan Zatvornik, sviat. *Tolkovanie poslaniia apostola Pavla k Efesianam* [Interpretation of the Epistle of the Apostle Paul to the Ephesians]. Moscow, 2004.

Ekzempliarskii V.I. *Bibleiskoe i sviatootechneskoe uchenie o sushchnosti sviashchenstva* [Biblical and patristic teaching about the essence of the priesthood]. Kiev, 2007.

Иконоборчество в исторической ретроспективе: влияние, формы, методы

Аннотация: Статья посвящена рассмотрению исторических, богословских и социально-политических корней иконоборческих движений начиная с Древнего мира до Новейшего периода. Анализ известных источников и литературы позволяет проследить предпосылки иконоборческого движения, ее причины и ход, а также то влияние, которое оно оказало на последующее отношение к символам, в том числе нерелигиозным. В результате, автор исследования пришел к следующим выводам. В религиозной сфере иконоборчество являет себя в двух формах: полное разрушение (уничтожение) и метаморфоза денотата изображения. Иконоборчество опирается на два основания: богословское и этическое. Иконоборчество можно рассматривать как разновидность магического мировосприятия и как процесс секуляризации. Неизменным спутником образоборчества является социально-политическая борьба. Настоящее исследование предваряет рассмотрение антропологических и богословских основ иконоборчества.

Ключевые слова: иконоборчество; иудаизм; христианство; ислам; Иоанн Дамаскин; Феодор Студит; синонимия; омонимия; образоборчество, символ.

*«Наше время – не образоборческое,
а без-образное».
Гете к Фойгту, от 17 фев. 1815 г.*

Выражение «иконаборчество» (иконоклазм) используется, начиная с VIII в. по Р.Х. Оно было выработано и активно применялось в течение византийского спора об иконах. Этимология слова возвращает нас к древнегреческому: «εἰκόνας κλάω», т.е. «разбиваю изображения (иконы)». Термин «иконаборчество» достаточно узок и используется в понятийном аппарате только трех взаимосвязанных религий – в иудаизме, христианстве и исламе. Он подразумевает и имплицитно более широкий термин «образоборчество» (нем. *der Bildersturm*), который имеет как религиозное, так и светское применение. Оба они имеют одинаковое значение – «враждебность к изображениям». Итак, можно согласно с «Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe» сказать, что иконаборчество – это «религиозно мотивированная, активная враждебность к изображениям, практикуемая как таковая при определенных политических и социальных условиях в разделах иудейской религии, а также в религиях, испытавших ее влияние (христианство и ислам)»¹.

¹ Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe / Hrsg. H. Cancik, B. Gladigow, K.H. Kohl. Bd. III. Stuttgart,

Иконоборчество в узком смысле понимается как запрет на изготовление и почитание религиозных изображений (εἰκόνας) или же только некоторых определенных изобразительных мотивов, а точнее – анималистических и антропоморфных образов (и те, и другие возвращают нас к Моисееву Законодательству). В широком смысле данное понятие подразумевает порчу и разрушение изображений, живописи и знаков с элементами религиозной образности (таких как «святые» деревья, камни и места), статуй, священных текстов, культовых принадлежностей и культовых помещений прочих религий. Здесь можно говорить не только о трех вышеупомянутых монотеистических, но также и о языческих религиях. Иконоборчество взаимосвязано с миссионерской деятельностью какой-либо новой религии или же с обновленческим реформаторским движением внутри традиционной религии. Все это нужно отличать от «*memoria damnata*» римских процессов величия, от культурно-политических чисток и разрушения произведений искусства (вандализм), которое относится к понятию «образоборчество». Данные границы отнюдь не являются чем-то абсолютным, так как политическая власть зачастую стремится упрочить свое положение за счет самосакрализации (политика с эрзацрелигиозной идеологией). Таковая власть поэтому сродни религии и иногда трансформируется в религию (например, представление императора как бога или наместника небесной власти на земле). Тогда художественные отображения власть имущих являются уже религиозными знаками или иконами. Краткий исторический экскурс в античность наглядно доказывает тесное переплетение религиозного образоборчества и политического насилия.

Образоборчество в Древнем мире

В 1531 г. до Р.Х. во время одного народного восстания в древней Месопотамии был разрушен храм. Одной бронзовой голове некоего властителя из третьего тысячелетия были преднамеренно «отрублены уши и выбит один глаз»². В Древнем Египте (Древнее Царство, 2660-2134 гг. до Р.Х.) были «выскоблены изображения и имена частных лиц и правителей, ... чтобы тем самым прекратить их дальнейшую жизнь после смерти»³. Те же цели преследовались и при разрушении мастаб (захоронения допирамидного времени). Наиболее ранний из исторических примеров радикального богословия, неотделимого от столь же радикальной политики – это известное введение Аменофисом IV (1364–1347 гг. до Р.Х.) культа Атона. С известной мерой исторической абстракции его можно интерпретировать как парадигму социальных революций XVIII–XX вв. и, особенно, социалистической революции в России. Развертывание событий происходит по следующей схеме: после обретения власти, около 1358 г. до Р.Х. Аменофис IV дает себе новое имя – Эхнатон (Атон как имя материального солнца, отличается от Амона-Ра,

Berlin, Köln, Mainz, 1993. S. 217.

² Metzler D. Bilderstürme und Bilderfeindlichkeit in der Antike // Bildersturm. Die Zerstörung der Kunstwerke. München, 1973. S. 14.

³ Ibid. S. 15.

имени солнца, являющего собой знак вечной божественной власти; в этом контексте монотеистический культ Атона отвечает «материалистической» религии). Для облегчения массового введения нового культа Эхнатон разрушает прежние изображения богов. Жрецы лишаются власти и отправляются в ссылки. Идея Эхнатона: после разрушения старого мира создать все новое, вплоть до новой столицы государства, города Ахет-Атон. Политико-религиозные реформы отразились в искусстве этого периода как отход от символизма в сторону реализма.

Перейдем, однако, к другим примерам из истории Древнего мира. В III в. по Р.Х. Ксеркс пытается упрочить свою политическую власть в Персии путем введения единой общегосударственной религии. Через разрушение храмов и культовых изображений «иудеев, шаманов, брахманов, назореев, христиан, мактиков (?) и манихеев»⁴ он хотел утвердить зороастризм как единственную религию в государстве. Что касается богословских параллелей, то без-образный культ огня у Заратустры является вторичной интерпретацией идеи, нашедшей свое отображение в без-образном культе ковчега завета у Моисея. Оба представляют собой антитезу к образной и знаковой преизбыточности соответственно в индуизме и в древнеегипетской религии, которые являются наиболее яркими примерами политеизма.

Напротив, в древней Греции враждебность к изобразительным мотивам носила светски образоборческий, а не иконоборческий характер. История Эллады показывает нам множество политически мотивированных разрушений изображений (примерно с 500 г. до Р.Х). Например, в Афинах в 487 г. до Р.Х. была остракизирована статуя гиппарха Хармиду (тиран), так же был поруган и образ киренского царя Аркесилая IV и т.д. Довольно близко к иконоклазму стоят и предписания в ношении одежд (униформность). То, что в Афинах классической эпохи подобные вещи играли значительную роль, ясно прослеживается в фукидидовой программной речи Перикла, заканчивающейся словами: «Мы умеренны в наших затратах на искусство и не позволим себе изнеживаться в философствованиях»⁵.

Таков историко-культурный горизонт, окружающий иконоборчество в подлинном значении слова, т.е. иконоборчество, понимаемое как религиозно-мотивированную враждебность к изображениям в иудаизме и, позднее, в христианстве и исламе.

Иконоборчество в Ветхозаветной религии и иудаизме. Домоисеево время

Мы не имеем точных представлений об отношении домоисеевой Ветхозаветной религии к изображениям. Однако, можно с достаточной степенью вероятности предположить, что враждебность к изображениям как таковая отсутствует. Так, например, когда Иаков бежал от Лавана в Галаад, его жена Рахиль «похитила идолов (евр. *terafim*, «домашних богов», ср. Быт. 31,

⁴ Ibid. S. 25.

⁵ Ibid. S. 23.

30), которые были у отца ее» (Быт 31:19), т.е. скульптурные изображения небесных покровителей рода. Библия не говорит в дальнейшем ничего о том, что Бог был разгневан на их нового обладателя (ср. Быт 31:24; 35:2-4). Дубрава Мамре, где Бог явился Аврааму в образе трех мужей (Быт. 18, 1-2), видимо уже в доавраамово время была особым местом (ср. Быт 13:18). Иаков возводит камни (менгиры, дольмены?) там, где встречает Бога или где призывает Бога в свидетели Завета (Быт 28:18; 28:22; 31:45-55; 35:13-15). То, что евреи в Египте (нач. XV – втор. пол. XIII вв. до Р.Х.) без противоборства, довольно легко переняли древнеегипетское языческое идолопоклонство (особенно изображения быка Аписа, «золотого тельца»), говорит нам так же о чем-то.

Тора (Закон)

По исходе из Египта Моисей начинает религиозные преобразования. Свою борьбу с древнеегипетским язычеством, которое укоренялось в сознании евреев в течении двух столетий, он ведет параллельно с образоборчеством (открытым остается вопрос о знакомстве Моисея с реформами Эхнатона). Почитание изображений в язычестве эквивалентно языческому идолослужению. Победа в борьбе с изображениями означает здесь победу самой религии. Действие этого закона прослеживается красной нитью во всемирной истории. Так, перенеся свой взгляд в пространства России, мы увидим, что св. равноапостольной князь Владимир по крещении Руси ведет образоборческую войну против язычества. До тех пор, пока остается хоть одно изображение (символ) идола, идололatria продолжает жить (ср. сегодняшние христианские народы Кавказа).

Поэтому и находим мы в Торе три основополагающих запрета на изображения. 1) Исх 20:4: «Не делай себе кумира и никакого изображения (евр. *temuna* = образ, отображение; лат. *imago* и англ. *image* = изображение, отображение, образ; славян. *подобие*; нем. *Gleichnis* = подобие, в контексте *Abbild* = отображение) того, что на небе вверху, и что на земле внизу, и что в воде ниже земли». 2) Лев 26:1: «Не делайте себе кумиров (евр. *elilim*) и изваяний (евр. *pesel*, ср. *Vulgata*: *sculptile*), и столбов (евр. *mazzebah*, то же, что и «камни» Иакова; ср. Быт 28:18; 35:14) не ставьте у себя, и камней с изображениями (евр. *eben maskit*, ср. *Vulgata*: *insignem lapidem*) не кладите в земле вашей, чтобы кланяться пред ними...» 3) Втор 4:15-19: «Твердо держите в душах ваших, чтобы вы не видели никакого образа..., дабы вы не развратились и не сделали себе изваяний (евр. *pesel*), изображение какого-либо кумира...»

В то же время ковчег завета имел два скульптурных изображения херувимов, вылитых из золота. Каждый херувим имел крылья и лицо и сидел на крышке ковчега (Исх 25:18-20). Ковчег завета стоял в скинии, и только священники могли лицезреть его. Это свидетельствует, что запрет на изображения касался только простого народа (превентивная защита от язычества) и никогда не был абсолютным (ср. 1 Цар 19:13: статуи у Давида и Мелхолы). Позднее, это становится явным во время раннего синагогального периода иудаизма.

Небиим (Пророки) и Кетубим (Писания)

Существует еще три важнейших запрета на изображения в Небиим и Кетубим, а именно – 1) Ис 40:18: «Итак кому уподобите вы Бога? И какое подобие (здесь למט – изображение; ср. далее речь идет о художниках и скульпторах) найдете Эму?» 2) Пс 96:7: «Да постыдятся все служащие истуканам (здесь, «изображениям»), хвалящиеся идолами». 3) Иер 10:11: «...боги (здесь, согласно контексту Ис 10:3-5,8-10, подразумеваются изображения идолов), которые не сотворили неба и земли, исчезнут с земли и из-под небес»⁶. Все вышеперечисленное напоминает евреям о неотобразимости Бога (в Его божественной сущности) и о запрете на идололатрию.

Послемаккавейское время

Во время первой и второй иудейских войн с Римской империей изображения превратились в символы социального и политического угнетения. Так культовый запрет на изображения мог перетекать в революцию против иностранного владычества. В 4 г. до Р.Х. двумя видными раввинами было поднято народное восстание, т.к. царь Ирод Великий по эллинистическому обычаю принес в иерусалимский храм изображения римских орлов, – пишет Иосиф Флавий. Подобное происходило и с изображениями императоров.

Представляет интерес в связи с вышесказанным то, что против эллинистических изображений выступала только партия фарисеев, а не саддукеев, которые среди иудеев принадлежали к священническому сословию. Позднее, в раннее синагогальное время после разрушения второго храма (70 г.) в синагогах диаспоры появляются изображения (фрески) со сценами из ветхозаветной истории (с людьми и животными). Археологические раскопки синагог Айн-Дук, Бет-Алфа и, особенно, Дура-Европос наглядно подтверждают это. Стены синагоги в городе Дура-Европос (Сирия), построенной в 244-245 гг., были буквально покрыты живописью: около пятнадцати многофигурных композиций и остатки примерно еще десяти фресок на канонические и апокрифические мотивы из истории ветхозаветных Израиля и Иудеи. Лик Яхве отсутствует (запрет на изображение Бога в Библии), но в некоторых сюжетах присутствует знак «руки Господней», символизирующий волю Божию. Еще позднее изображения исчезают и остаются только растительные орнаменты и геометрические символы.

Иконоклазм в раннем христианстве и в Византии. Образ и отображение

В Новом Завете слово « $\eta\ \epsilon\iota\kappa\acute{o}\nu$ » применяется в двух значениях: 1) сущность предмета становится видимой и понимаемой в его «изображении», 2) человек сотворен «по образу Божию» (Быт 1:27); Слово Божие ($\acute{o}\ \Lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$) –

⁶ Доктор библейской археологии Gotthard G.G. Reinhold (Штуттгарт, ФРГ), основываясь на находках, полученных им в 90-е годы XX в. во время полевых работ в ряде палестинских теллей времен пророка Иеремии, утверждает, что данная речь относится к периоду нового идолопоклонства у евреев и протест Иеремии – это протест, обращенный на языческую идололатрию, а не на изображения (в т.ч. религиозного содержания) вообще.

Христос есть формообразующий Образ творимого мира (ср. Ин 1:1-5; 1 Кор 8:6; Кол 1:16-17; Евр 1:2).

Здесь допустимо вспомнить о платоновом видимом образе (изображении) интеллигибельного или умопостигаемого первообраза. Весь мир, объемлющий все видимое, есть образ (отображение / изображение) Творца, воспринимаемый посредством чувств Бог: «восприняв в себя смертные и бессмертные живые существа и пополнившись ими, наш космос стал видимым живым существом, объемлющим все видимое, чувственным богом, образом бога умопостигаемого [νοητός], величайшим и наилучшим, прекраснейшим и совершеннейшим, единым и однородным небом»⁷.

Итак, существующее – это образ, исполненный Богом. Этот образ связан с действительностью Логоса (Слова) Божия, а структура образа дает человеку возможность отображения его формы. Итак, отображение (изображение) – это символ образа, имеющий с отображаемым нечто общее. Речь идет не столько об идентичности, сколько о правильном понимании, чему (кому) соответствует (соразмеряется) отображение. Уже между первыми христианами возникает спор, прослеживаемый в ранней житийной литературе. Если в одном помещении находятся сразу две статуи, и одна из них – это Гермес Кривоногий (др.-греч. Κρυόφορος – несущий барана) как добрый пастырь, а другая – Христос как добрый Пастырь, как можно их тогда отличить? Так возникает вопрос о предметном отношении (денотат как обозначаемый предмет) и о формальном значении-смысле (сигнификат как понятийное, смысловое содержание) художественного образа⁸. Один образ (изображение) может соответствовать (и принадлежать) различным мировоззрениям. Образ получает свое предметное отношение в определенном пространстве вокруг него. Итак, образ является иконой лишь в церковном (вероисповедном) пространстве. Это одна из причин, почему христиане второго и третьего столетий были категорически против установления римскими властями в Пантеоне скульптуры Христа (например, период правления императора Элагабала, 218–222 гг.).

Иконоборчество без разрушений

После императора Константина Великого происходит смена контекста языческих объектов культуры. Так указ от 382 г. гласит: языческие изображения «должно ценить более по их художественной значимости, чем по их божественности»⁹. Языческие храмы, картины и скульптуры обретают

⁷ Платон. Тимей // Платон. Сочинения в четырех томах. Т. 3. Ч. 1. СПб., 2007. С. 587.

⁸ Образ может иметь один сигнификат и несколько различных денотатов (как в вышеуказанном примере, образе Элеусы, Одигитрии и проч.) и наоборот, может иметь один денотат и несколько различных сигнификатов (напр. праздничная икона Недели Пятидесятницы: предметное отношение изображение конкретного библейского события (Быт 18: 1–16) с двумя смысловыми содержаниями: а) «Гостеприимство Авраама» благовестие Аврааму ангелами Божиими, б) «Троица Ветхозаветная» прообраз Пресвятой и Единосущной Троицы в Ветхом Завете. Икона, однако, должна в идеале иметь один основной сигнификат и один денотат и допускать достаточную легкость и однозначность своего прочтения. На то направлены запреты церковных соборов и, в частности, 82-е правило Трулльского (691–692): запрет териоморфно изображать Иисуса Христа как агнца.

⁹ Cancik H. Nutzen, Schmuck und Aberglaube. Ende und Wandlungen der römischen Religion im 4 und 5. Jahrhundert

теперь лишь чисто художественное содержание, их денотат полагается отныне в пространстве эстетики. Иконоборчество разворачивается без уничтожения и разрушения объектов искусства. Защита изображений утверждается посредством запрета их почитания: «Никто не должен пятнать себя жертвами, никто не должен забивать неповинных жертвенных животных, никто не должен ходить к святым башням, странствовать по храмовым местам и изображения, смертными руками соделанные, почитать»¹⁰.

Первый иконоборческий период в Византии (725–787 гг.)

Многочисленные ереси II–III вв., возникавшие вместе с богословской апперцепцией христианства, подготовили почву византийскому спору об изображениях VIII–IX вв. К богословскому анализу иконоборчества мы вернемся чуть позже.

Исторически можно говорить о двух периодах византийского спора об иконах¹¹. Первый иконоборческий период, длившийся с 725 по 767 гг., имел две стадии развития: 1) Нападение императора Льва III Исавра и его партии (725–741 гг.). Иконопочитание объявляется в это время идололatriей (идолослужением). Главными противниками иконоборчества выступили св. Иоанн Дамаскин и св. патриарх Герман I. 2) Богословские дискуссии императора Константина V (741–775 гг.), сына и последователя Льва Исавра. Выдвигается следующий тезис: раз Бог неопиcуем (ἀπερίγραπτος) и неопределяем, то Он и неотображаем (ἄγραπτος). Затем следует перерыв и восстановление иконопочитания VII Вселенским Собором в Никее (787 г.).

Второй иконоборческий период в Византии (815–843 гг.)

Второй иконоборческий период начинается с Собора 815-го г. Иконоборческая сторона перестраивает свои вопросы: а) авторитет в практике иконопочитания, б) атрибутирование божественной благодати изображению, в) интерпретация боговоплощения и изображение Христа. Идеолог нового иконоборчества – Иоанн Грамматик (патриарх с 837 г.). Представителями иконоборчества выступают прежде всего императоры Лев V Армянин (818–820), Михаил II (820–829) – главный представитель, а также Феофил (829–842). Основные противники иконоборчества – св. Феодор Студит и св. патриарх Никифор.

Иконоборческая политика

Иконоборчество зародилось в Малой Азии около 725 г., но был, вероятно, и доиконоборческий период иконоборчества, на чем резонно настаивает Стефен Геро, известный исследователь иконоклазма¹². Официальное начало иконоборческой политики относится к моменту обнародования эдикта Льва III от 17 января 730 г. Из известных «Всемирных хроник» Феофана (ум. 817 г.) мы

// Der Untergang von Religionen. Berlin, 1986. S. 77.

¹⁰ Ibid. S. 78.

¹¹ Martin E.J. A history of the iconoclastic controversy. London, 1978. P. 110–124, 124–150, 184–197.

¹² Gero S. Byzantine iconoclasm during the reign of Leo III. Louvain, 1973. P. 90.

узнаем: «В этом году (725) начал говорить безбожный император Лев об истреблении святых и досточтимых изображений»¹³. Из «Писем» и речей св. патриарха Тарасия на VII Вселенском Соборе можно вычитать, что иконоборчество было, однако, «не в пурпуре рожденным». Почва для иконоборчества подготавливалась без сомнения в Малой Азии. Речь идет о трех враждебных к изображениям богословских силах: монофизитство, несторианство и иудейская диаспора. «Письма» патриарха Германа I (715–750 гг.), адресованные трем малоазийским епископам, называют главой и теоретиком иконоборчества Константина Наколийского. Св. Герман исповедует в них принципы иконофилии, однако, он не восстает против ведущейся государственной политики и не обличает императора. Напротив, он не борется за независимость Церкви от погрузившейся в ересь императорской власти¹⁴, как это делали св. Иоанн Дамаскин и св. Феодор Студит.

Первым официальным «деянием» иконоборчества было разрушение знаменитого «Чашного образа» (позднее лето или осень 726 г.)¹⁵, согласно пишут Андрей Николаевич Грабарь и Георгий Александрович Острогорский. Агапий и Михаил Сириец датируют начало иконоборческой кампании около 725–726 гг.¹⁶ Патриарх Герман датирует ее около 730 г.¹⁷ В «De haeresibus et synodis» св. Германа (начало 730-х гг.) описываются «деяния» иконоборцев: «Они сгрудили иконы в кучи и подожгли их»¹⁸. Иконоборцы разрушали всю церковную изографию, в том числе и фрески (ср. Πῆγῃ Γνώσεως). А в «Breviarium» патриарха Никифора утверждается, что первым официальным иконоборцем был сам император Лев III (Λέων ὁ Ἰσαυρος, 717–741).

Ужесточение иконоборческой политики мы наблюдаем во время правления императора Константина V (741–775), сына Льва. Иконоборческая пропаганда была санкционирована Константином V Копронимом в 752-ом или не позднее 734-го года, уточняют «Всемирные хроники» Феофана. Это звучит согласно с «Νουθεσία γέροντος περὶ τῶν ἁγίων εἰκόνων (Наставление старца о святых иконах)»¹⁹ (данный манускрипт хранится в Москве, см. публикации Б.М. Мелиоранского). Иконоборческая пропаганда велась особыми миссионерами, посылаемыми Константином V. Император Константин был радикальнее Льва, он разрушал не только иконы и фрески, но и реликвии, даже Креста Господня. Древнегреческие жития св. мученика Стефана Нового, диакона, умерщвленного в 765 г. при императоре Константине V Копрониме, сообщают: «Осталось три провинции, не принявшие участия в этой бесовской ереси (здесь

¹³ *Theophanes Homologetes*. Bilderstreit und Arabersturm in Byzanz. Das 8. Jahrhundert (717–813) aus der Weltchronik des Theophanes. Graz, Wien, Köln, 1964. S. 36.

¹⁴ *Gero S*. Byzantine iconoclasm during the reign of Leo III. P. 69.

¹⁵ *Grabar A*. L'icône byzantin. Dossier archéologique. Paris, 1957. P. 130–142. *Ostrogorsky G*. Les débuts de la Querelle des Images // *Mélanges Charles Diehl: Etudes sur l'histoire et sur l'art de Byzance*. T. I: Histoire. Paris, 1930. P. 238–242.

¹⁶ *Gero S*. Byzantine iconoclasm during the reign of Leo III. P. 95.

¹⁷ *Андреев И.Д.* Константинопольские патриархи от времени Халкидонского собора до Фотия. Вып. 1. Сергиев Посад, 1895. С. 196.

¹⁸ *Gero S*. Byzantine iconoclasm during the reign of Leo III. P. 98.

¹⁹ *Gero S*. Byzantine iconoclasm during the reign of Constantine V. Louvain, 1977. P. 25.

– иконоборчестве), там должны вы искать себе прибежище». Так говорит святой своим ученикам и далее перечисляет эти три местности: 1) северное побережье Черного моря от Босфора до Херсонеса, 2) южная Италия, 3) участок Ликии в Малой Азии, Кипр и противоположный берег Сирии. По смерти императора Феофила (842 г.) его супруга Феодора возвращает империю вновь к иконофилии, что было упрочено установлением празднования Торжества Православия в 843 г.

Корни византийского иконоборчества

Перейдем теперь к рассмотрению корней византийского иконоклазма. Откуда исходит влияние на императорскую иконоборческую политику? Тут мы должны вспомнить о старом споре, ведущемся историками, насчет национальной и религиозной идентификации первого иконоборческого императора Льва III. Под годом 729-ым во «Всемирных хрониках» Феофана приводится диалог в императорском дворце. Патриарх Герман сообщает императору Льву III следующее: «Это было предсказано, что святые и досточтимые изображения должны быть однажды удалены, однако, не в то время, когда ты будешь императором». На вопрос Льва, при каком же императоре, Герман отвечает: «При Кононе (Κόνων)». Император в ответ восклицает: «Но мое подлинное имя при крещении – это же Конон!»²⁰. Таковое имя Льва III встречается и в «Житии Стефана Нового», в «Junioris», в «Страданиях Павла Каюмского» (все принадлежат ко времени императора Константина V) и в «Συναγωγή Χρόνων» (X в.).

Представляется, что Лев был по происхождению сириец. Это указывает опосредованно на монофизитские корни в его сознании. «Исавром» называется Лев впервые в «Psevdo – ad Theophilum»: «Ἐβασίλευσε Λέων Ἰσαυρὸς ὁ καὶ Κόνων ἔτη κέ» (II, 735, 13–14). Оттуда перешло это имя в «Хроники» Георгия Амартола (написаны после 843 г.). Существует только один древнерусский перевод данного текста, где Лев именуется «Исавра́нинъ иже и Кононь» (1, 467, 21). Стефен Геро считает, что здесь произошло хронологическое заблуждение и имя «Исавр» было перенесено с императора Леонтия (Λεόντιος, 696–697) на более знаменитого Льва (Λέων)²¹. Он подтверждает это подобозвучием имен «Leontios» и «Lewon» в армянском языке. Но более весом в данном случае аргумент, базирующийся на символическом значении этого имени для тогдашних византийцев. Область Исаврия имела в античное время репутацию государства, где «процветает» дикое варварство: древнегреческое «исавр» тождественно для нас со словом «вандал», имя же «Конон» было типичным для сирийско-монофизитской области Исаврия. Юлиан Андреевич Кулаковский, основывающийся на «Vita Sabae», пишет, что имя Κόνων было типичным для Исавров²². Если под именем 'Исавр' подразумевать не фамилию, а

²⁰ *Theophanes Homologetes. Bilderstreit und Arabersturm in Byzanz. Das 8. Jahrhundert (717–813) aus der Weltchronik des Theophanes. S. 42–43.*

²¹ *Gero S. Byzantine iconoclasm during the reign of Leo III. Louvain, 1973. P. 73–78.*

²² *Кулаковский Ю.А. История Византии. Т. 3. Киев, 1915. С. 319.*

национальность, тогда не будет никакого противоречия со Стефеном Геро²³. Важность того, что сейчас было сказано об имени Льва, выявится позднее, в свете богословского анализа иконоборчества, когда сойдутся в одну волну иконоклазма сирийско-монофизитское и несторианское влияния.

Проложим теперь путь к пониманию зависимости византийского иконоборчества от иудаизма, который свяжет позднее христианское и мусульманское иконоборчества. В трактате «О ересьях» (102) св. Иоанна Дамаскина и «Против Евсевия» св. Никифора звучит достаточно ясно, что иконоборческая ересь была инспирирована иудаизмом. Последователи Льва III, *ῥυμολέοντες*, сравниваются там с иудеями. Особняком стоят «Всемирные хроники» Феофана, где не говорится ничего подобного. Проблема иконоклазма с самого зарождения иконоборческого движения виделась в свете иудаизирования. «Письмо Георгия к Герману» называет разрушение икон иудейской манерой. То же у Иоанна Дамаскина и Феосевия, автора «*Νουθεσία*». Существуют еще два манускрипта, хранящиеся в Москве, а именно «*Adversus Constantinum Caballinum*», написанные около 774 г. (см. работы Мелиоранского). Автор говорит там об инспирации византийского иконоборчества иудаизмом и, особенно, что Лев III принял православную веру, чтобы стать императором. Есть еще один рукописный источник этого времени, а именно анонимный текст «*Narratio*»²⁴, который так говорит об иудейской инспирации. Он так сходно звучит с «*De sacris imaginibus adversus Constantinum Gabalinum [sive Copronymum]*» (PG 95, 310-346), что можно предполагать одного и того же автора у обоих и назвать таковым Иоанна Иерусалимского²⁵. Оба первоисточника совпадают с направлением, заданным патриархом Тарасием и его декларацией на антииконоборческом VII Вселенском Соборе в Никее (787 г.).

Большинство историков, как Кеппель Арчибальд Камерон Кресвелл и Лесли Вильям Барнард, придерживаются данного мнения, отдельные, как Стефен Геро, не хотят признавать иудаистское влияние на византийское иконоборчество.

Иконоборчество в исламе. Взаимоотношения с христианским иконоборчеством

Что касается мусульманского иконоборчества, то необходимо отметить: оба основоположника иконоклазма, Лев III (до 685–741) у христиан и халиф Язид II (685/687–724) у мусульман, выглядят в истории как близнецы. Св. Иоанн Дамаскин и Феосевий, жившие на мусульманской территории, пишут о взаимозависимости христианского и мусульманского иконоборчества. Так видели это и свв. патриархи Герман и Никифор. Некоторые первоисточники говорят о влиянии мусульманского иконоборчества на византийское. Так в

²³ Gero S. Byzantine iconoclasm during the reign of Leo III. Louvain, 1973. P. 15–24

²⁴ Narratio de obitu Theodosii Hierosolymorum et Romani monachi // Vitae virorum apud Monophysitas celeberrimorum / ed. E.W. Brooks. Vol. 2. Paris, 1907. P. 18–27.

²⁵ Gero S. Byzantine iconoclasm during the reign of Leo III. Louvain, 1973. P. 67.

«*Breviarium*»²⁶ св. Никифора (810–815) стоит, что император Лев делал все, как его учителя арабы («ὡς οἱ διδάσκαλοι αὐτοῦ Ἀραβες, ἐβδελύττετο», I, 406, 22–25). Официальное введение иконоборчества у мусульман было на 5–9 лет раньше, чем в Византии. Поэтому Андрей Николаевич Грабарь считает, что ислам «оказал существенное влияние» на возникновение византийского иконоборчества²⁷. Его сын Олег Андреевич Грабарь поддерживает эту установку следующей аргументацией: в то время, как христианство имело в отношении к иконам комплекс Пигмалиона, ранний ислам был, напротив, «безразличен к изображению». Противостояние, сформировавшее к тому времени отношения между мусульманами и христианами, требовало от ислама создания совершенно иной доктрины креативного образа, которая бы не имела ничего общего с христианской. Так на некоторых мусульманских монетах видны попытки создать свою собственную символику изображения. Однако, они не могли увенчаться ничем иным, чего не было бы уже у христиан. Поэтому, пишет Олег Андреевич Грабарь, ислам отвергает изображение и переходит к орнаменту²⁸.

Но все-таки то, что исламское иконоборчество оказало влияние на становление христианского, принять нельзя. Как раз наоборот, довольно четко прослеживается влияние христианских ересей на христианское и исламское иконоборчество. Исторически оно было подготовлено двумя столетиями ранее, когда при императорах Юстине I (518–527) и Юстиниане I (527–565) было воздвигнуто суровое гонение на монофизитов (папа Гормизд). С 527 по 565 гг. монофизитство широко распространилось при тайном покровительстве Феодоры I (жена Юстиниана), особенно в Нубии, на Аравийском полуострове и в Сирии, где епископские кафедры занимали выдающиеся монофизиты того времени Яков Барадай и Феодор Аравийский. С 553 по 566 гг. епископ Конон [!] возвел в епископский сан многих монофизитов для всей Малой Азии. С этого времени имя «Конон» приобрело большую популярность среди монофизитов. Здесь стоит еще раз вспомнить об имени, полученном в крещении императором Львом III. А всего лишь столетие спустя после вышеописанных событий значительная часть монофизитского населения Малой Азии принимает ислам. Так св. Иоанн Дамаскин, живший в то время и в том регионе, считает ислам сто первой христианской ересью (PG 94, 763A–774A). К разговору о богословском влиянии монофизитства на иконоборчество мы вернемся чуть позже.

Корни исламского иконоборчества

Первым халифом, выступившим против икон и других символов христианства, был Абд аль-Малик (ок. 700)²⁹. Поэтому эдикт халифа Язида II можно считать вторичным. Стефен Геро считает официальной датой выхода эдикта ближайшее время до 726 г. Александр Александрович Васильев и Лесли

²⁶ *Nikephoros, Patriarch of Constantinople. Short History.* Washington, D.C., 1990. XIII, 247 p.

²⁷ *Grabar A. L'icoclisme byzantin. Dossier archéologique.* Paris, 1957. P. 103–112.

²⁸ *Grabar O. Islam and iconoclasm // Iconoclasm.* Birmingham, 1977. P. 45–52.

²⁹ *Barnard L.W. The Graeco-Roman and oriental background of the iconoclastic controversy.* Leiden, 1974. P. 14.

Вильям Барнард утверждают, что это было до июля 721 г. То, что говорилось прежде о христианском иконоборчестве, можно сказать и про ислам, т.е. об иудаистских корнях иконоборчества. Халиф Язид II (720–724) пришел к своеобразному виду иконоборчества под влиянием некоего иудея, однако это движение не пережило смерть халифа³⁰. Этой точки зрения придерживается Кепшель Арчибальд Камерон Кресвелл в «Законность живописи в раннем исламе»³¹. Лесли Вильям Барнард настаивает на том, что христианское и исламское иконоборчества были инспирированы иудаизмом. Оба автора ориентируются на «Всемирные хроники» Феофана. Близко к ним в подходе к проблеме стоит их предшественник, ориенталист Карл Генрих Бекер³², считающий, что корни, произросшие отказом от изображений, были иудейские, а мусульманская иконоборческая установка формировалась под воздействием византийской иконоборческой контрверзы. То же говорил и Генри Ламменс³³.

Так что же находим мы в главном источнике первой эпохи иконоборчества, в «Хрониках» Феофана? «В этом году [722 или 723 г.] пришел один иудей из Лаодикии ... к Изиду [Язид II] и предсказал ему, что тот будет править 40 лет среди арабов, если позволит удалить из всех подчиненных ему пространств святейшие изображения, которые почитаются в церквях христиан. Безрассудный Изид позволил оному себя уговорить и издал всеобщий указ против святых икон. Но милостью Господа нашего Иисуса ... умер Изид в тот же год... Император же Лев [Лев III] перенял сие гнусное и кощунственное лжеучение...»³⁴

В «Narratio» Иоанна Иерусалимского, зачитанном на 5-ом заседании VII Вселенского Собора 787-го года, так же звучит, что импульс к иконоборчеству исходил от иудеев. Иоанн сообщает епископу из Мессины о начале иконоборчества («ὄπως καὶ τότε καὶ ὅθεν ἔσχε τὴν ἀρχὴν ἢ κακίστη ... εἰκονομάχου ἄρεσις») следующее: «Я был ребенком в Сирии, когда глава сарацин уничтожал иконы». Иудейский маг из Тиберии по имени Тессараконтапехис пришел к Язиду и пообещал ему тридцатилетнее правление, если тот разрушит святыне изображения христиан. И Язид согласился на это³⁵.

Итак, можно говорить о глубоком переплетении иудаистских корней и монофизитской ереси в христианском и исламском иконоборчествах.

Продолжение иконоборчества в христианстве. Западная Церковь

В то время, как иконоборчество твердо укрепилось в исламе, этого не произошло в христианстве. Иконоклазм расходуется по пространствам Церкви волнами. Владимир Павлович Рябушинский из Парижского старообрядческого

³⁰ Paret R. Schriften zum Islam: Volksroman, Frauenfrage, Bilderverbot. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, 1981. S. 213.

³¹ Creswell K.A.C. The Lawfulness of Painting in Early Islam // *Ars Islamica*. Vol. XI–XII. Ann Arbor, 1946. P. 159–166.

³² Barnard L.W. The Graeco-Roman and oriental background of the iconoclastic controversy. Leiden, 1974.

³³ Gero S. Byzantine iconoclasm during the reign of Leo III. Louvain, 1973. P. 59.

³⁴ Theophanes *Homologetes*. Bilderstreit und Arabersturm in Byzanz. Das 8. Jahrhundert (717–813) aus der Weltchronik des Theophanes. S. 35.

³⁵ Gero S. Byzantine iconoclasm during the reign of Leo III. Louvain, 1973.

центра по исследованию икон (Общество «Икона») называет четыре главных кризиса христианского иконоборчества: 1) с начала VIII-го до середины IX-го столетий – византийский спор об иконах, 2) каролингский и последующие средневековые споры об иконах в Римской церкви – с VIII-го по XIV-ый века, 3) Реформация – XVI в., 4) замена в Церкви иконы на живопись – XVII в.³⁶

Каролингское иконоборчество (IX–X вв.)

Отдельные причины второго христианского иконоборческого периода можно заметить уже во франкской позиции во время и по окончании византийского спора об иконах: «Таков был обычай в древней Церкви, иметь иконы. Не для того, чтобы им поклоняться, но из любви и благоговения»³⁷. Эта установка опирается на высказывание папы св. Григория Великого в письме к епископу Серену (Serenus) Марсельскому. Там делается акцент прежде всего на педагогическом, воспитательном значении иконы и порицается Серен, удаливший образы из церквей. В то же время св. Григорий предостерегает от поклонения (adoratio) иконам³⁸. Отношение Римской церкви к святым образам было утверждено отцами Парижского Собора (825), осудившим деяния VII Вселенского Собора (ему было приписано прямо противоположное постановленному на нем – требование поклонения иконам). В выработке позиции они опирались на деяния Франкфуртского Собора (794) и на письмо псевдо-Василия Великого: «*figuras imaginum eorum honore et adoro*». Это не означает: «мы поклоняемся иконам», а лишь «мы поклоняемся образам на иконах» (т.е. святым, отображенным в изображениях)³⁹.

В IX столетии нарастает оппозиция к иконам. Речь идет уже о новом иконоборческом периоде. Враждебность к иконам во франкской империи базируется на трудах следующих авторов: Иона, епископ Орлеанский (ум. 843), архиепископ Агобард Лионский (ум. 840), Валафрид Страбо (ум. 849). Просвещенное монашество IX–X веков занимает критическую позицию отношению к иконам и паломничествам. Скепсис, направленный на иконопочитание, наиболее ярко выражен схоластом Бернгардом Анжерским. «Итак, изображение (икона) – ничто для святой веры (fides), а посему дозволимо его уничтожать или порицать...», – пишет Бернгард⁴⁰.

Средневековый спор об иконах (XII–XIII вв.) и секты (XV–XVI вв.)

Все средневековье находится под влиянием движения цистерцианских реформ XII-го и XIII-го веков. Так, например, Бернар Клервосский пишет: «Кроме образа распятия недопустимо никакого изображения»⁴¹. Из орденских правил следует: недопустимо существование никакого цветного изображения в церквях. Францисканские правила, призывающие к бедности, гласят, что в

³⁶ Рябушинский В.П. Старообрядчество и русское религиозное чувство. Москва–Иерусалим, 1994. С. 169–173.

³⁷ Haendler G. Epochen karolingischer Theologie. Eine Untersuchung über die karolingischen Gutachten zum byzantinischen Bilderstreit. Berlin, 1958. S. 114.

³⁸ Ibid. S. 115.

³⁹ Ibid. S. 117.

⁴⁰ Feld H. Der Ikonoklasmus des Westens. Leiden, NY, København, Köln, 1990. S. 40.

⁴¹ Ibid. S.48.

церквях можно иметь лишь некоторые отдельные изображения. В XV-ом и XVI-ом веках это направление богословской мысли выродилось в абсурд, когда такие еретические реформаторские движения, как богомилы и катары, заняли настолько враждебную к иконам позицию, что совершали массовые уничтожения святых образов. А в Англии Джон Виклиф (ум. 1364) учил: иконы привнесены в Церковь «прелюбодейным поколением». Наибольшие реформаторы – лолларды именовали почитание икон идололатрией, а крайние последователи Яна Гуса призывали: «иконы, как образы идолопоклонства, должны быть уничтожены» (см. статья таборитов от 1420-го года)⁴².

Савонарола и Ренессанс

Протекавшая в Италии XIII-го–XVI-го веков жесткая политическая и финансовая централизация привела к революционизированию народных масс и к эстетической аскезе. Такие еретические движения, как катары, гумилиаты, фратичелли, выставляли аскетически-коммунистические требования, Крайнее аскетическое сознание призывало сектантов к «сожжению суеты». Хозяйственный упадок во Флоренции (банк Медичи стоит в 1434 г. перед банкротством) и напряженный процесс монополизации привели к выступлению Савонаролы. 7 февраля 1497 г. и 28 февраля 1498 г. «на площади Синьории во Флоренции были сооружены деревянные эшафоты», на которых сожгли огромные «кучи суеты»⁴³ (т.е. иконы, картины, книги и предметы роскоши). Доминиканский монах Савонарола не представляет собой в исторической перспективе некоей изолированной фигуры. Он никакой не зачинщик образоборчества, а стоит параллельно линии развития иконоборчества, проходящей осью через треченто и кватроченто эпохи Возрождения. Савонарола являет собой связующее звено иконоборческих движений Запада с русской эстетической аскезой, у истоков которой на Руси стоит св. Максим Грек, бывший в свое время почитателем и слушателем Савонаролы.

Иконоборчество и Реформация (XVI в.)

Третий иконоборческий период начинается вместе с Реформацией в XVI-ом веке. Андреас Карлштадт является, пожалуй, самой весомой фигурой среди представителей иконоклазма того времени. Он отстаивает принципы иконоборчества в своем трактате «Об освобождении от изображений (Von der Abtunnung der Bilder, 1522 г.), где Карлштадт пытается дать богословское обоснование иконоборческой деятельности в Виттенберге начала 1522 г. Этот текст содержит в себе три основных высказывания: 1) изображения противоречат Моисееву законодательству, 2) иметь изображения в алтарях – вредный и бесовский обычай, 3) освободиться от них хорошо и необходимо⁴⁴. Следующими словами подчеркивает Карлштадт недостаточную духовность художников и, следовательно, их произведений: «Wer darff sagen, das bilder nutz

⁴² Ibid. S.90.

⁴³ Bredenkamp H. Renaissancekultur als „Hölle“: Savonarolas Verbrennungen der Eitelkeiten // Bildersturm. Die Zerstörung des Kunstwerks. Frankfurt, 1988. S. 41.

⁴⁴ Feld H. Der Ikonoklasmus des Westens. S. 118–119.

sind, wan yre bildmacher unnutzt weind? Nyemand»⁴⁵ (Кто может сказать, что изображения потребны, когда их делатели непотребны? Никто). И позднее, в 1523 году на Цюрихском диспуте об изображениях: «das gott verboten hat, das ist nit ein mittelding» (Бог запретил это, не может быть никакого компромисса). Заключением этого диспута прозвучали слова Людвига Хэтцера (Hätzer): «Бог повелевает уничтожать изображения»⁴⁶. Мартин Лютер занимал сначала проиконоборческую позицию, однако, в 1522 году он отграничивается от образоборцев (Bilderstürmer), а в 1525 году он выступает уже против них. Ульрих Цвингли, как Карлштадт и ранний Лютер, отрицает изображения, но не в таких крайних формах. В первом изложении «Institutio» Жана Кальвина от 1536 года так же дается обоснование запрета на изображения: неопределяемость, бестелесность и невидимость Бога. В Нидерландах иконоборчество разразилось в 1566 году.

Замена иконы на живопись (XVII в.)

В XVII в. происходит замена в Церкви иконы на живопись. Иконоборчество разворачивается медленно, но основательно, без каких-либо запретов и разрушений. Старые фрески и иконы замалевываются и переписываются заново, сооружаются новые фасады для средневековых церквей и т.д. Через бароккизирование и классицизирование теряются иконописные школы. Место иконописца занимает отныне художник. Все это происходит как на Западе, так и на Востоке, в России же стало одним из поводов к старообрядческому церковному расколу.

Позднейшие образоборчества

Позднее уже нельзя говорить об иконоборчестве, но лишь об образоборчестве, особенно, что касается Французской революции 1793-го года, Октябрьской социалистической революции 1917-го года в России и победы национал-социализма в Германии в 1933-ем году. Если иконоборчество представляется как внутри религиозное реформационное движение, то эти три попытки (Франция, Россия и Германия) создания новой религии материальных, земных «богов» имеют сходство с культами Атона в древнем Египте и цезаря в Римской империи. Налицо желание полной замены предшествующей системы образов. Но таковое никогда не было в полной мере реализовано и редуцировалось к тоталитарной смене приоритетов поклонения (высший среди терпимых низших).

22 октября 1793 г. «отдельные патриоты» подали в национальный конвент Франции докладную, в которой звучало предостережение от необузданного толкования закона «о разрушении следов феодализма»⁴⁷. К таковым «следам» причислялись книги, скульптуры, иконы и картины, медали и т.д. Невозможность создания новой изобразительной системы через декреты активизирует очень интересный процесс: изображения остаются прежние, но

⁴⁵ Bredekamp H. Renaissancekultur als „Hölle“: Savonarolas Verbrennungen der Eitelkeiten. S. 69.

⁴⁶ Ibid. S.70.

⁴⁷ Feld H. Der Ikonoklasmus des Westens. S. 270.

официально заменяется их предметное отношение (денотат), а формальное значение-смысл (сигнификат) зачастую остается прежним. Так бюст Марата был установлен на парадной колонне почета, где прежде стоял бюст короля. В России то же произошло с первой советской мемориальной колонной у кремлевской стены, посвященной предшественникам коммунистической идеи (старый царский монумент с новыми именами). То же самое и со скульптурами Ленина (например, на площади Революции в Самаре: на тот же пьедестал, где стоял царь Александр II, поставили Ленина, но повернутого противоположно) и т.д.

Чтобы уничтожить предшествующую систему символов, поддерживается новое искусство, идеологически агрессивное по отношению к старому. Так национал-социалистическое в Германии и коммунистическое в России образоборчества начинались с пропаганды авангардизма (особенно, т.н. *entartete Kunst* в Германии и супрематизм в России). По завершении авангардизмом своих революционных преобразований в искусстве он объявляется вредным для новой идеологии, а псевдоклассицизм становится формой выражения государственного сознания, т.к. воспринимается великодержавным искусством. В 1934 г. авангардизм как в Советском Союзе, так и в фашистской Германии практически раздавлен государственной машиной. Искусствоведы-сталинисты объявляют его «реакционным мелкобуржуазным» искусством «порочных формалистических изысканий», а Гитлер – искусством, противостоящим «неразвращенному и здоровому инстинкту» национал-социализма⁴⁸. 1934 г. – начало отсчета эпохи «социалистического реализма» в СССР и эпохи «нового немецкого искусства» (*Neue Deutsche Kunst*) в Третьем Рейхе. Дается зеленый свет строительству колоссальных образчиков «нового сознания» и, особенно, в древних исторических центрах. Процесс захватывает огромные территории: СССР, Германия, Италия...

Источники и литература

1. Андреев И.Д. Константинопольские патриархи от времени Халкидонского собора до Фотия. Вып. 1. Сергиев Посад: 2-я типография А.И. Снегиревой, 1895. 287 с.
2. Аристотель. Сочинения в четырех томах. В 4 тт.: Т. 1. М.: Мысль, 1976. 550 с.
3. Аристотель. Сочинения в четырех томах. В 4 тт.: Т. 2. М.: Мысль, 1978. 687 с.
4. Бычков В.В. Византийская эстетика. Теоретические проблемы. М.: Искусство, 1977. 199 с.
5. Карташев А.В. Вселенские соборы. Клин: Христианская жизнь, 2002. 679 с.
6. Кулаковский Ю.А. История Византии. Т. 3. Киев: Типолитограф. «С.В. Кульженко», 1915. 457 с.
7. Платон. Тимей // Платон. Сочинения в четырех томах. Т. 3. Ч. 1. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2007. С. 495–588.
8. Рябушинский В.П. Старообрядчество и русское религиозное чувство. Москва-Иерусалим: Мосты, 1994. 240 с.
9. Успенский Ф.И. Константинопольский собор 842 года и утверждение православия. М: ЁЁ

⁴⁸ *Struwe M. Nationalsozialistischer Bildersturm. Funktion eines Begriffes // Bildersturm. Die Zerstörung des Kunstwerks. Frankfurt, 1988. S. 151.*

- Медиа, 2012. 88 с.
10. *Alexander P.J.* The Patriarch Nicephorus of Constantinople: Ecclesiastical Policy and Image Worship in the Byzantine Empire. Oxford: Clarendon Press, 1958. 287 p.
 11. *Barnard L.W.* The Graeco-Roman and oriental background of the iconoclastic controversy. Leiden: Brill, 1974. 155 p.
 12. *Bredenkamp H.* Renaissancekultur als „Hölle“: Savonarolas Verbrennungen der Eitelkeiten // Bildersturm. Die Zerstörung des Kunstwerks. Frankfurt: Fischer Taschenbuch, 1988. S. 41–64.
 13. *Brock B.* Der byzantinische Bilderstreit // Bildersturm. Die Zerstörung des Kunstwerks. Frankfurt: Fischer Taschenbuch 1988. S. 30–40.
 14. *Cancik H.* Nutzen, Schmuck und Aberglaube. Ende und Wandlungen der römischen Religion im 4 und 5. Jahrhundert // Der Untergang von Religionen. Berlin: Reimer, 1986. S. 65–90.
 15. *Creswell K.A.C.* The Lawfulness of Painting in Early Islam // *Ars Islamica*. Vol. XI–XII. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1946. P. 159–166.
 16. *Feld H.* Der Ikonoklasmus des Westens. Leiden, NY, København, Köln: E.J. Brill, 1990. X, 344 s.
 17. *Gero S.* Byzantine iconoclasm during the reign of Constantine V. Louvain: CorpusSCO, 1977. XIV, 191 p.
 18. *Gero S.* Byzantine iconoclasm during the reign of Leo III. Louvain: Peeters Publishers, 1973. 220 p.
 19. *Grabar A.* L’iconoclasme byzantin. Dossier archéologique. Paris: Collège de France, 1957. 277 p.
 20. *Grabar O.* Islam and iconoclasm // *Iconoclasm*. Birmingham: University of Birmingham, 1977. P. 45–52.
 21. *Haendler G.* Epochen karolingischer Theologie. Eine Untersuchung über die karolingischen Gutachten zum byzantinischen Bilderstreit. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1958. 168 s.
 22. *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe / Hrsg. H. Cancik, B. Gladigow, K.H. Kohl.* Bd. III. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer, 1993. 488 s.
 23. *Hinz B.* Säkularisation als verwerteter „Bildersturm“ // Bildersturm. Die Zerstörung des Kunstwerks. Frankfurt: Fischer Taschenbuch 1988. S. 108–130.
 24. *Joannes Damascenus.* De haeresibus liber // *Patrologia Graeca / accurate J.-P. Migne.* Tomus XCIV. Paris, 1864. Col. 578–790.
 25. *Joannes Damascenus.* De sacris imaginibus adversus Constantinum Cabalinum // *Patrologia Graeca / accurate J.-P. Migne.* Tomus XCV. Paris, 1864. Col. 310–346.
 26. *Joannes Damascenus.* Dialectica // *Patrologia Graeca / accurate J.-P. Migne.* Tomus XCIV. Paris, 1864. Col. 518–578.
 27. *Joannes Damascenus.* Pro sacris Imaginibus Orationes tres // *Patrologia Graeca / accurate J.-P. Migne.* Tomus XCIV. Paris, 1864. Col. 1227–1421.
 28. *Martin E.J.* A history of the iconoclastic controversy. London: Mimesis International, 1978. 282 p.
 29. *Metzler D.* Bilderstürme und Bilderfeindlichkeit in der Antike // Bildersturm. Die Zerstörung der Kunstwerke. München: Hanser, 1973. S. 14–29.
 30. *Meyendorff J.* Christ in Eastern Thought. Washington: Corpus Books, 1969. IX, 218 p.
 31. *Narratio de obitu Theodosii Hierosolymorum et Romani monachi // Vitae virorum apud Monophysitas celeberrimorum / ed. E.W. Brooks.* Vol. 2. Paris: E Typographeo Reipublicae, 1907. P. 18–27.
 32. *Nikephoros, Patriarch of Constantinople.* Short History. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks, 1990. XIII, 247 p.
 33. *Ostrogorsky G.* Les débuts de la Querelle des Images // *Mélanges Charles Diehl: Etudes sur l’histoire et sur l’art de Byzance.* T. I: Histoire. Paris: Librairie Ernest Leroux, 1930. P. 235–255.
 34. *Paret R.* Schriften zum Islam: Volksroman, Frauenfrage, Bilderverbot. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer, 1981. 271 s.
 35. *Pelikan J.* Imago Dei: The Byzantine Apologia for Icons. Princeton, New Jersey: Princeton

- University Press, 1990. XII, 196 p.
36. *Schwarzlose K.* Der Bilderstreit, ein Kampf der griechischen Kirche um ihre Eigenart und um ihre Freiheit. Amsterdam: Rodopi, 1970. VI, 271 p.
 37. *Struwe M.* Nationalsozialistischer Bildersturm. Funktion eines Begriffes // Bildersturm. Die Zerstörung des Kunstwerks. Frankfurt: Fischer Taschenbuch, 1988. S. 131–140.
 38. *Theodorus Studita.* Antirrheticus // Patrologia Graeca / accurate J.-P. Migne. Tomus XCIX. Paris, 1903. Col. 327–436.
 39. *Theophanes Homologetes.* Bilderstreit und Arabersturm in Byzanz. Das 8. Jahrhundert (717–813) aus der Weltchronik des Theophanes. Graz, Wien, Köln: Styria, 1964. 242 s.
 40. *Thümmel H.G.* Bilderlehre und Bilderstreit. Würzburg: Augustinus-Verlag, 1991. 186 s.

Danilov Andrei Vladilenovich
Theological Institute of the Belarusian State

Iconoclasm in historical retrospect: influence, forms, methods

Abstract: The article is devoted to the consideration of the historical, theological and socio-political roots of the iconoclastic movements from the Ancient World to the Newest Period. An analysis of known sources and literature makes it possible to trace the preconditions of the iconoclastic movement, its causes and course, as well as the influence that it had on the subsequent attitude towards symbols, including non-religious ones. As a result, the author of the study came to the following conclusions. In the religious sphere, iconoclasm manifests itself in two forms: complete destruction (destruction) and metamorphosis of the denotation of the image. Iconoclasm rests on two foundations: theological and ethical. Iconoclasm can be viewed as a kind of magical worldview and as a process of secularization. Social and political struggle is an invariable companion of image-fighting. The present study prefaces a review of the anthropological and theological foundations of iconoclasm.

Keywords: iconoclasm; Judaism; Christianity; Islam; John Damascene; Theodore Studite; synonymy; homonymy; image-fighting, symbol.

References

- Andreev I.D. *Konstantinopol'skie patriarhi ot vremeni Halkidonskogo sobora do Fotiya* [Patriarchs of Constantinople from the time of the Council of Chalcedon to Photius]. Sergiev Posad, 1895, vol. 1.
- Aristotle. *Sochineniya v chetyrekh tomah* [Essays in four volumes]. Moscow, 1976, vol. 1.
- Aristotle. *Sochineniya v chetyrekh tomah* [Essays in four volumes]. Moscow, 1978, vol. 2.
- Bychkov V.V. *Vizantijskaya estetika. Teoreticheskie problemy* [Byzantine aesthetics. Theoretical problems]. Moscow, 1977.
- Kartashev A.V. *Vselenskie sobory* [Ecumenical councils]. Klin, 2002.
- Kulakovskiy Yu. *Istoriya Vizantii* [History of Byzantium]. Kiev, 1915, vol. 3.
- Plato. *Timej* [Timaeus]. *Sochineniya v chetyrekh tomah* [Essays in four volumes]. 2007, vol. 3. part. 1, pp. 495–588.
- Ryabushinskiy V. *Staroobryadchestvo i russkoe religioznoe chuvstvo* [Old Believers and Russian Religious Feeling]. Moscow-Jerusalem, 1994.

- Uspenskij F.I. *Konstantinopol'skij sobor 842 goda i utverzhenie pravoslaviya* [The Council of Constantinople 842 and the asseveration of Orthodoxy]. Moscow, 2012.
- Alexander P.J. *The Patriarch Nicephorus of Constantinople: Ecclesiastical Policy and Image Worship in the Byzantine Empire*. Oxford, 1958.
- Barnard L.W. *The Graeco-Roman and oriental background of the iconoclastic controversy*. Leiden, 1974.
- Bredenkamp H. 1988. Renaissancekultur als „Hölle“: Savonarolas Verbrennungen der Eitelkeiten. *Bildersturm. Die Zerstörung des Kunstwerks*. Frankfurt, 1988, ss. 41–64.
- Brock B. 1988. Der byzantinische Bilderstreit. *Bildersturm. Die Zerstörung des Kunstwerks*. 1988, ss. 30–40.
- Cancik H. 1986. Nutzen, Schmuck und Aberglaube. Ende und Wandlungen der römischen Religion im 4 und 5. Jahrhundert. *Der Untergang von Religionen*. 1986. ss. 65–90.
- Creswell K.A.C. The Lawfulness of Painting in Early Islam. *Ars Islamica*. 1946, vol. XI–XII, pp. 159–166.
- Feld H. *Der Ikonoklasmus des Westens*. Leiden, NY, København, Köln, 1990.
- Gero S. *Byzantine iconoclasm during the reign of Constantine V*. Louvain, 1977.
- Gero S. *Byzantine iconoclasm during the reign of Leo III*. Louvain, 1973.
- Grabar A. *L'iconoclasme byzantin. Dossier archéologique*. Paris, 1957.
- Grabar O. 1977. Islam and iconoclasm. *Iconoclasm*. 1977, pp. 45–52.
- Haendler G. *Epochen karolingischer Theologie. Eine Untersuchung über die karolingischen Gutachten zum byzantinischen Bilderstreit*. Berlin, 1958.
- Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer, 1993. Bd. III.
- Hinz B. Säkularisation als verwerteter „Bildersturm“. *Bildersturm. Die Zerstörung des Kunstwerks*. 1988, ss. 108–130.
- Joannes Damascenus. 1864. De haeresibus liber. *Patrologia Graeca*. 1864, tom. XCIV, col. 578–790.
- Joannes Damascenus. 1864. De sacris imaginibus adversus Constantinum *Cabalinum*. *Patrologia Graeca*. 1864, tom. XCV, col. 310–346.
- Joannes Damascenus. 1864. Dialectica. *Patrologia Graeca*. 1864, tom. XCIV, col. 518–578.
- Joannes Damascenus. 1864. Pro sacris Imaginibus Orationes tres. *Patrologia Graeca*. 1864, tom. XCIV, col. 1227–1421.
- Martin E.J. *A history of the iconoclastic controversy*. London, 1978.
- Metzler D. 1973. Bilderstürme und Bilderfeindlichkeit in der Antike. *Bildersturm. Die Zerstörung der Kunstwerke*. 1973, ss. 14–29.
- Meyendorff J. *Christ in Eastern Thought*. Washington: Corpus Books, 1969.
1907. Narratio de obitu Theodosii Hierosolymorum et Romani monachi. *Vitae virorum apud Monophysitas celeberrimorum*. Paris, 1907, vol. 2, pp. 18–27.
- Nikephoros, Patriarch of Constantinople. *Short History*. Washington, D.C., 1990.
- Ostrogorsky G. 1930. Les débuts de la Querelle des Images. *Mélanges Charles Diehl: Etudes sur l'histoire et sur l'art de Byzance. T. I: Histoire*. Paris, 1930, pp. 235–255.
- Paret R. *Schriften zum Islam: Volksroman, Frauenfrage, Bilderverbot*. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, 1981.
- Pelikan J. *Imago Dei: The Byzantine Apologia for Icons*. Princeton, New Jersey, 1990.
- Schwarzlose K. *Der Bilderstreit, ein Kampf der griechischen Kirche um ihre Eigenart und um ihre Freiheit*. Amsterdam, 1970.
- Struwe M. 1988. Nationalsozialistischer Bildersturm. Funktion eines Begriffes. *Bildersturm. Die Zerstörung des Kunstwerks*. 1988, ss. 131–140.
- Theodorus Studita. 1903. Antirrheticus. *Patrologia Graeca*. 1903, tom. XCIX, col. 327–436.
- Theophanes Homologetes. *Bilderstreit und Arabersturm in Byzanz. Das 8. Jahrhundert (717–813) aus der Weltchronik des Theophanes*. Graz, Wien, Köln, 1964.
- Thümmel H.G. *Bilderlehre und Bilderstreit*. Würzburg, 1991.

Богословские предпосылки монофелитского движения

Аннотация: В статье на основе имеющихся источников и научной литературы рассматриваются оппозиционные богословские направления VII века в Византийской империи. Внутри различных групп выявляются тенденции, которые могли предшествовать монофелитской доктрине и впоследствии (во время формирования унии) стать «мостом» между несторианством и монофизитством с одной стороны и халкидонским православием – с другой. Помимо этого, в статье рассматриваются предпосылки внутри халкидонского православия в VI веке, а также то, каким образом монофелитская доктрина могла хотя бы формально объединить разрозненный религиозный мир Византии.

Ключевые слова: монофелитство; христологические споры; монофелитская уния; несторианство; монофизитство; Халкидонский собор; Севир Антиохийский; природа; моноэнергизм; юлианизм.

Как отметил в своем труде знаменитый церковный историк А.В. Карташев, «...христологический вопрос созрел для рассмотрений психологической стороны метафизики Халкидонского собора»¹. На III и IV Вселенских Соборах вопрос онтологической христологии был решен. На III Вселенском Соборе был осужден Несторий и утверждено ипостасное единство во Христе, что оградило христианское богословие от ухода в крайности антиохийской христологии. На IV Вселенском Соборе была осуждена ересь монофизитства и сформирован знаменитый орос IV Вселенского Собора, который выражал православное понимание ипостасного единства. Оно заключалось в единстве двух природ, божественной и человеческой. Образ единения в этом оросе выражен в четырех словах: «неслитно, нераздельно, неизменно, неразлучно». При этом строго утверждалось наличие только одной ипостаси в Иисусе Христе. Данная так называемая «халкидонская формула» станет серьезной помехой на пути к религиозному объединению населения всей Византийской Империи.

Однако эта формула Халкидонского Собора, как уже говорилось ранее, разъясняла только онтологические вопросы христологии. В богословии созрел вопрос психологического единства природ во Христе, и сформулировать его можно примерно так: «Каким образом две природы, соединенные «неслитно и нераздельно», совмещаются с одной ипостасью Богочеловека Иисуса Христа?». При наличии одной ипостаси как одного самосознательного центра в Иисусе Христе возникает вопрос о самой

¹ Карташев А.В. Вселенские Соборы. Минск, 1994. С. 464.

совместимости двух природ и одной ипостаси, т.к. при наличии двух природ логично было бы предположить и наличие двух волей. Возникает соблазн при наличии каждой природной воли предположить наличие и двух ипостасей как двух самосознательных центров, что подразумевало и ошибочность утверждения об одной ипостаси как об одном самосознательном центре в Иисусе Христе. Установив онтологическое единство природ, отцы III и IV Вселенских Соборов практически не затрагивали психологического аспекта проблемы. Более того, те концепции, которые были выработаны отцами в VI веке в ходе антимонофизитской и антиоригенистической полемики, невольно подталкивали халкидонское богословие к разрешению вопроса в пользу одной энергии и одной воли во Христе².

Теперь, рассмотрев общую концепцию вопроса, стоявшего перед богословами всех религиозных партий, можно изучить их богословие и на основе этого попытаться определить, каким образом он мог решался в той или иной партии.

Несторианское богословие строилось на принципах антиохийской христологии. Несторий не был ярким ересиархом в нашем понимании, а только сдержаннее выражал идеи Феодора Мопсуэстийского – знаменитого богослова антиохийской школы, учеником которого являлся и сам Несторий³. Сам несторианский спор начался после того, как пресвитер Нестория, Анастасий, анафематствовал термин «Θεοτοκος» (Богородица). Поэтому будет логичнее начать разбор несторианского богословия с его понимания данного термина. Сам термин Θεοτοκος Несторий понимал в прямом смысле, т.е. в том смысле, что сама Ипостась Сына, Логос, которая по тринитарному богословию, предвечно рождается от Отца, получила свое начало то ли вновь, то ли какое-то новое начало. Сам термин Θεοτοκος Несторий принимал, но в иносказательном смысле, и взамен ему предлагал более точный термин (с его точки зрения) «Χριστοτοκος» (Христородица)⁴. Сам этот термин логически выводился из его богословия. Для Нестория Христос был Богом и человеком одновременно, но, в отличие от свт. Кирилла Александрийского, он не признавал аналогии единения души и тела как аналогии ипостасного единения Божества и человечества во Христе. Объяснение неприятия Несторием богословия свт. Кирилла Александрийского дает современный нам византист и патролог Г.И. Беневич: «Антиохийская христология... строилась... в ходе полемики против христологических учений ариан и Аполлинария, в которых Логос... замещал «ум» или «дух», т.е. оказывался личностным центром во Христе... Логос вместе с плотью... образовывал нечто вроде единой ипостаси, или единой природы... Несторий... категорически выступил против него

² См.: Лурье В.М. История византийской философии. СПб., 2006. С. 163–177.

³ Н.Н. Селезнев в своей книге «Христология Ассирийской Церкви Востока» замечает, что христологическая концепция Нестория была сформирована еще до константинопольского конфликта, т.е. его учителем или всей антиохийской традицией (см.: Селезнев Н.Н. Христология Ассирийской Церкви Востока. Анализ основных материалов в контексте формирования вероучения. М., 2002. 194 с.).

⁴ Несторий. Послание к Кириллу, неодобренное всеми отцами, бывшими на Святом Соборе // Антология восточно-христианской богословской мысли. В 2 тт.: Т. 1. СПб., 2009. С. 548.

(такого учения). С его точки зрения, ипостасное единение... свидетельствует, что характер этого единения не свободный, но такой же, как при образовании единой ипостаси из души и тела у человека»⁵. Образ ипостасного единения природ, который предлагал свт. Кирилл, был для Нестория сродни ересям Аполлинария и Ария, т.к. сам Несторий видел в нем смешение природ и упразднение полноты обоих.

Сыграло свою роль и то, что в эпоху несторианских споров обострился конфликт между Антиохийской и Александрийской богословскими школами, которые различались в методах толкования Св. Писания и в изложении вероучения. Несторий как представитель антиохийской богословской традиции выразил образ единения природ во Христе следующим образом: две природы во Христе, божественная и человеческая, «объединены на основе взаимной любви», «связи по благоволению». Данные термины говорят о том, что для Нестория в первую очередь имело значение чувственное, нежели природное, т.к. природная необходимость для Бога была для Нестория неким умалением Всемогущества Бога. Онтологический аспект своей христологии Несторий объяснял следующим образом: Слово (т.е. Логос), вольно истощаясь, соединяется с человеческой природой, образуя «лицо единения»⁶. Вопрос о «лице единения» в учении Нестория до сих пор не разрешен, однако здесь важно понять сам принцип этого «лица единения». Две природы, «соприкасаясь»⁷ в самом тесном единстве, образуют при этом «лицо единения», и это «соприкасание» (единство) настолько тесное и близкое, что еще самое малейшее их сближение повлечет за собой уже смешение обоих природ. В таком единении (Несториевом) каждая из природ сохраняет свои ипостаси (конкретные природные свойства), и эти две природы сохраняя ипостаси образуют единое «лицо единения».

Отметим, что Несторий под ипостасью не понимал то, что сегодня понимается под этим термином. Для Нестория как человека антиохийской традиции ипостась – это конкретная реализация конкретной природы, и действующей природы вне ипостаси быть не может⁸. Ипостась в понимании Нестория вовсе не уравнивается с пониманием личности и ни в коем случае не претендует на самосознательный центр. Скорее всего, термином «ипостась» Несторий пытался передать сирийский термин «кнома», вкладывая в него тот смысл, который в него вкладывал учитель самого Нестория – Феодор Мопсуестийский⁹. Этот термин в богословии Феодора обозначает некие свойства конкретной природы, присущие только ей. Что касается вопроса о волях, то Несторий монофелитом не был, а был скорее строгим диофелитом. Для Нестория наличие в человеческой природе собственной воли являлось

⁵ Беневиц Г.И. Несторий. С. 535.

⁶ Там же. С. 539.

⁷ Там же.

⁸ Там же.

⁹ Селезнев Н.Н. Христология Ассирийской Церкви Востока. Анализ основных материалов в контексте формирования вероучения. С. 51.

доказательством наличия самой человеческой природы. Стоит, однако, уточнить, что о двух волях во Христе Несторий говорит тогда, когда говорит о двух природах, а об одной – когда говорит о «лице единения». По Несторию, во Христе присутствуют две полноценные воли, однако, в «лице единения», по сути, участвует только божественная, а человеческая во всем ей послушна. В любом действии, где природные желания должны быть противоположны, человеческая тут же подчиняется божественной, что для Нестория устраняло наличие во Христе разделения и не могло делать его причастным ко греху. Психологический аспект единения волей в учении Нестория можно сформулировать примерно следующим образом: во Христе действуют две воли, божественная и человеческая, но для «лица единения» была характерна одна воля как результат согласования двух волей каждой природы. Стоит сразу сделать оговорку о том, что воля «лица единения» у Нестория не есть одна конкретная воля, а лишь некий «итог» согласования двух волей, а потому в его учении не следует усматривать некоей составной воли и отсутствует учение о «*communication idiomatum*», т.к. учение о волях прямо сопряжено с действиями самих природ и весьма абстрактно.

Как своеобразный ответ на несторианство возникло монофизитство. Прежде чем говорить о его течениях, следует сказать несколько слов об основателе монофизитства константинопольском архимандрите Евтихии. Он первым изложил монофизитскую доктрину, однако в данной работе будет затронут лишь аспект связи онтологического единства природ во Христе в его учении. Евтихий начал развивать свои идеи в эпоху несторианских споров. Как почитатель свт. Кирилла Александрийского, Евтихий опасался антиохийской христологии и придерживался александрийской. Отстаивая единство природ, Евтихий ушел в крайность, доказывая, что само человечество Христа стало Богом, и после Воплощения Оно не «единосущно» с нашей плотью, и после Воплощения у Христа – «небесное тело». На этом основании осудили Евтихия не только халкидониты, но и противники Халкидонского собора.

Но анафематствовав Евтихия, монофизиты не пожелали вести диалог с православными. Как замечает проф. В.В. Болотов, «уже к первой четверти VII века, менее чем в два столетия, монофиситы успели раздробиться на 12–13 сект, по основаниям частью догматическим, частью каноническим»¹⁰. В данной работе будут кратко рассмотрены учения двух наиболее известных монофизитских течений – севирианства и юлианизма.

Севирианская христология строилась на учении Севира, патриарха Антиохийского. По замечанию В.В. Болотова, «ни один из монофиситов не приблизился к халкидонской догме до такой степени, как Сефир»¹¹. Его вклад в развитие монофизитского богословия был огромен. Как пишет протопресв. И. Мейендорф «В эпоху Юстиниана столь значительным было влияние великого богослова-монофизита Севира Антиохийского, что деятельность

¹⁰ Болотов В.В. Лекции по истории Древней Церкви. В 4 тт.: Т. 4. Минск., 2011. С. 539.

¹¹ Там же. С. 543.

православных богословов свелась по большей части к простой защите своих позиций»¹². Чтобы правильно понять богословскую мысль Севира, следует четко уяснить использование им богословских терминов «ουσία» (сущность), «φύσις» (природа), «ὑπόστασις» (ипостась) и «πρόσωπον» (лицо). Термин «ουσία» (сущность) Сефир понимал как нечто общее, действительное, которое присутствует во всех сущностях, но не полностью. Яркой аналогией является факт наличия общей «родовой» человеческой природы, т.к. все люди принадлежат к одному биологическому виду. Основываясь на этой аналогии, можно рассмотреть понимание Сефиром термина «ὑπόστασις» (ипостась). Как пишет прот. О. Давыденков в своем труде «Христологическая система Севира Антиохийского», «действительность может также существовать, принимая собственные характеристические черты, отличающие ее от других подобным же образом определенных индивидуальных существ, вместе с которыми она участвует в одной и той же общей ουσία»¹³. Подобную действительность Сефир понимает под словом «ὑπόστασις» (ипостась), т.е. в понимании бытия человеческой природы с собственными признаками (внешними и внутренними). Но как мы увидим, не всегда «ὑπόστασις» понимается Сефиром как нечто реально существующее. Термин «φύσις» Сефиром понимался как нечто среднее между «ουσία» (сущность) и «ὑπόστασις» (ипостась), и вполне мог употребляться и как синоним «ουσία» (сущность), и как синоним «ὑπόστασις» (ипостась). Термин «πρόσωπον» (лицо) у Севира многозначен ввиду того, что его понимание менялось в зависимости от того, в какой области богословия он употребляется. Если в триаодологии этот термин понимался Сефиром как синоним «ὑπόστασις» (ипостась), то в христологии он мыслился несколько иначе. Термин «πρόσωπον» (лицо) для Севира в христологии мыслился в значении онтологического лица, можно даже сказать, личности.

Рассмотрев севирианскую терминологию, можно приступить к краткому формулированию севирианской христологии. Примерная формулировка онтологического единства во Христе по Севиру звучит так: две природы, божественная и человеческая, соединились в единой сложной природе, при этом реальным бытием (сущностью и ипостасью) обладала лишь природа Бога-Слова, а человеческая природа существует лишь идеально (мысленно), но тем не менее, имеет собственный набор свойств (ипостась в понимании Севира), и эти свойства она реализует в самобытной ипостаси Бога-Слова. Две природы различаются только мысленно, т.к. реально существует только природа Бога-Слова, а человеческая природа реализует свои свойства в природе Бога-Слова. Подобную связь Сефир называет «единой сложной природой»¹⁴. Как отмечает протопресв. Иоанн Мейендорф: «Сефир, великий богослов монофизитов, признавал двойственность в Существе Христовом, но для него эта двойственность была «в воображении», тогда как в действительности» имела

¹² Мейендорф И., протопресв. Иисус Христос в восточном православном Предании. М., 2000. С. 147.

¹³ Давыденков О., свящ. Христологическая система Севира Антиохийского. Догматический анализ. М., 2007. С. 147.

¹⁴ Щукин Т.А. Сефир Антиохийский // Антология восточно-христианской богословской мысли. В 2 тт.: Т. 2. СПб., 2009. С. 635.

место только одна природа, или существо»¹⁵. Православный патролог Ж.-К. Ларше, анализируя критику учения Севира преп. Максимом Исповедником, замечает: «Сефир не признает за человеческой природой Христа реального существования»¹⁶.

Вопрос о действиях (и о волях) у Севира разрешался аналогично вопросу о единении природ. Сформулировать его позицию можно следующим образом: для Севира умозрительно во Христе присутствуют два действия, исходящие от природ, но реально существует только то действие, которое исходит от реально существующей природы. Так как реально существует только природа Бога-Слова, то и действие исходит только из нее, но при этом действия могут быть как человеческого (страдание, смерть), так и божественного (хождение по водам, исцеления) характера. Но если источником действия является Божественная Природа, то и реально существует только одно действие и одно воление – Божественное. А человеческие проявления лишь умозрительны. Подобный образ действия и воления во Христе Сефир называл «единым богомужным действием»¹⁷.

Теперь обратимся к учению юлианизма. Родоначальник учения Юлиан Галикарнасский был монофизитом и оппонентом Севира Антиохийского в вопросе о тленности тела Христа. Севирианское учение о «единой сложной природе» и, хоть и умозрительном, но все же различии природ было новшеством для Юлиана. Дело в том, что Юлиан считал победу над смертью заслугой всего Христа, а не только Божества. Это видно из того, что по его учению, тело Христа было изначально непричастно греху. Ввиду того, что Юлиан считал грешным каждого человека с момента зачатия, он делал вывод о том, что Христос непричастен тлению по причине собственной безгрешности, в то время как Сефир считал тление и смерть необходимым свойством человеческой природы, а нетление считал следствием соединения человеческой природы с природой Бога-Слова. Как отмечает проф. Б. Мелиоранский, по Юлиану: «Оно [тело Христа] было лишено всякого обмена веществ»¹⁸, т.е. Юлиан уже не проводил различия между Человечеством и Божеством Христа. Сефир же напротив делал их строгое умозрительное различие. Ввиду того, что Юлиан не различал во Христе Человеческой Природы и Божественной, то единственным выводом о действиях во Христе для Юлиана мог быть только вывод об одном действии, причем не сложном, как утверждал Сефир, а простом.

¹⁵ Мейендорф И., *протопресв.* Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы. Оригенисты // Православная энциклопедия «Азбука веры». URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Mejendorf/vizantijskoe-bogoslovie-istoricheskie-tendentsii-i-doktrinalnye-temy/ (доступ от 25.02.20).

¹⁶ Ларше Ж.-К. Христологический вопрос. По поводу проекта соединения Православной Церкви с Дохалкидонскими Церквями: нерешенные богословские и экклесиологические проблемы // Богословские труды. URL: http://btrudy.ru/resources/ВТ41/146-211_larche.pdf (доступ от 01.04.21).

¹⁷ Шукин Т.А. Сефир Антиохийский. С. 635.

¹⁸ Мелиоранский Б.М. История и вероучение христианской Церкви. Христологический вопрос // Православная энциклопедия «Азбука веры». URL: https://azbyka.ru/otechnik/Boris_Melioranskij/istorija-i-verouchenie-hristianskoj-tserkvi/4_10 (доступ от 25.02.20).

Отметим, что в Византии официальным вероисповеданием было Халкидонское Православие. Рассмотрим православное богословие по отношению к монофизитству и несторианству. Православное учение строилось, в первую очередь, на оросе Халкидонского собора. Орос Халкидонского Собора, в котором заключена основная мысль православной онтологической христологии по сей день, звучит так: «Одного и Того же Христа, Сына, Господа Единородного, познаваемым в двух природах неслитно, непревращенно, неразделимо, неразлучимо»¹⁹. Выражение в двух природах означало отвержение монофизитского понимания «из двух природ», т.к. монофизиты во время Халкидонского собора (в лице Диоскора Александрийского и Евтихия) через подобную формулировку делали вывод о том, что две природы существовали до соединения, а после него человеческой уже нет. Данной формулировкой (в двух естествах) подчеркивалось наличие во Христе двух полноценных природ без умаления какой-либо из них. Согласно православному богословию, две полноценные природы соединились в едином лице (ипостаси), при этом самобытность не уничтожалась после соединения, и две природы после соединения пребывали «неслитно». При этом, опасаясь крайностей антиохийской христологии, которая подразумевала, хоть и весьма условное, но разделение природ, отцы IV Собора сформулировали учение об одной ипостаси Иисуса Христа без разделения природ и, соответственно, ипостасей. Вопрос о волях в православном богословии до св. Максима Исповедника не был решен, и какие-либо признаки учения о волях практически отсутствуют у православных богословов. Так, свт. Кирилл Александрийский, объясняя моление о Чаше Иисуса Христа, истолковывал его в том смысле, что божественная природа, истощаясь, нисходит до уровня страданий и добровольно позволяет проявления человеческой природы²⁰.

К началу монофелитских споров некоторые православные богословы станут использовать трактовки, подобные монофелитским, исходя из учения о единстве сознания Христа. Именно на этом будет основываться патриарх Сергей, когда будет составлять доктрину монофелитства, именно на том, что как такового четко выраженного учения о волях еще никем не было сформулировано, а зачатки монофелитских идей у православных богословов уже присутствовали.

Следует отметить, что впервые христианское (не только халкидонское) богословие встретилось с проблемой энергий во Христе уже в VI веке, и потому именно в это время сформировались зачатки «халкидонского монофелитства». Как отмечает А. Гарнак: «Фактически до VI века едва ли кто-нибудь говорил о двух волях во Христе»²¹. В указанное столетие в севирианской среде возникло учение, согласно которому Христос не обладал полным знанием, свойственным Логосу (например – день и час Второго Пришествия). Агноиты исходили из

¹⁹ Деяния Вселенских соборов. В 7 тт.: Т. 3. СПб., 1996. С. 382.

²⁰ Беневиц Г.И. Несторий. С. 541–542.

²¹ Гарнак фон, А. История догматов. Моноэнергистские и монофелитские споры, VI Вселенский Собор и Иоанн Дамаскин // Проект «Собрание классики». URL: http://az.lib.ru/g/garnak_a/text_1890_lehrbuch_der_dogmengeschichte.shtml (доступ от 09.12.2020).

двух мест в Писании (а именно: Мк 13:32 и Мф 24:36), но делали из этого далеко не те выводы, которые были у халкидонитов (как и другие богословские партии VI века). В данном случае речь не шла о том, что Христос не мог обладать таким знанием в силу ограниченности человеческой природы – с этим были согласны все. Речь шла о том, что Христу это знание вовсе не было свойственно никоим образом. Те знания, которые имел Логос как ипостась Троицы (и, следовательно, обладатель Божественной природы Троицы), были недоступны Иисусу человеку. Подобное разделение сознания Христа и сознания Логоса (это был прямой логический вывод для агноитов, как выходцев из севирианского стана, поскольку «одной природе Бога-Слова» должно быть свойственно и Его знание, иначе Сам факт Боговоплощения ставился под вопрос) делало христологическую модель агноитов двухсубъектной и, следовательно, ставило агноитов в один ряд с несторианством (с точки зрения халкидонитов и монофизитов).

Ответом на ересь агноитов стало сочинение, дошедшее до нашего времени под именем св. Кесария (брата св. Григория Богослова). Однако в XX веке было установлено, что данный труд является плодом творчества неизвестного придворного VI века. Согласно Псевдо-Кесарию, во Христе не было другого сознания, отличного от сознания Логоса. Единство сознания оправдывалось единством «энергии», и признание наличия во Христе одного сознания требовало и признания в Нем единственной энергии (действия).

Сама агноитская ересь исчезла довольно быстро. Как отмечает В.М. Лурье: «Уже в VII веке следы этой секты теряются»²². Православные богословы VII века уже не возвращались к этой теме, и потому в халкидонской среде единичность энергии во Христе означало признание во Нем лишь одного субъекта.

Также нельзя не упомянуть о наличии в халкидонском стане самобытной моноэнергитистской традиции в лице константинопольского патриарха Евтихия (512–582). Евтихий был патриархом Константинополя при Юстиниане Великом, именно при нем был созван V Вселенский Собор, причем немаловажен тот факт, что Евтихий оказался среди «отцов Собора», т.е. тех, кто подписался под соборными определениями. Моноэнергизм Евтихия исходил из его христологии. Следуя за севирианскими идеями (вероятно, этим идеям Евтихий поддался под влиянием Иоанна Филопона), Евтихий различал два состояния тела Христа – до Воскресения и после Воскресения. То есть воскресшее тело Христа не было тождественно Его телу до Воскресения. Речь шла не просто о каких-то особенностях, но о степени обожения тела Христова, и полностью обоженной плоть Христа, по Евтихию, стала только после Воскресения.

В состоянии до Воскресения, как отмечает В.М. Лурье, «Евтихий упоминает, в частности, и о различии двух энергий и воле, соответствующих

²² Лурье В.М. История византийской философии. С. 164.

двум природам во Христе»²³, что доказывается Евтихием проявлением «простых волей и энергий». Однако уже после Воскресения, Христос, по Евтихию, вынужден намеренно проявлять свои человеческие свойства. По замечанию В.М. Лурье: «Традиционные представления о воскресении потребовали бы, чтобы один и тот же язык был приложим ко Христу как до, так и после воскресения»²⁴. Однако в христологической системе Евтихия подобное невозможно, поскольку до Воскресения Евтихий говорит о двух природах, а после – уже только об одной (осязание апостола Фомы ран Спасителя в данном случае является не проявлением природы, а намеренной демонстрацией, поскольку «сама по себе» природа уже себя не проявляет). И хотя сам Евтихий был осужден, его идеи вполне могли быть восприняты последователями и почитателями. К тому же, сам «моноэнергизм» Евтихия был созвучен общей традиции халкидонского богословия VI века.

Немаловажно было и то, что моноэнергистская формула встречалась в корпусе сочинений, надписанных именем св. Дионисия Ареопагита, ученика ап. Павла. В действительности же корпус не имеет с ним ничего общего. Митрополит Иларион (Алфеев) приводит 7 аргументов, согласно которым его автором не может быть ученик апостола язычников. Более того, митрополит Иларион заключает, что сочинение по тематике и языку соответствует эпохе христологических споров VI века²⁵. Уже в XIX столетии вопрос об авторстве Дионисия Ареопагита считался не актуальным²⁶. Нельзя не отметить и то, что Ареопагитики были авторитетными как для халкидонитов, так и для монофизитов (как отмечает Т.А. Щукин, первыми на «ареопагитики» стал ссылаться Севир Антиохийский²⁷). Также С.Л. Епифанович пишет о том, что: «Распространение ареопагитских творений оказало сильное влияние на состояние умов в Византии»²⁸.

В самом корпусе для моноэнергистов была весьма привлекательна фраза из 4 послания к «Гайю служителю»: «И чтобы высказаться нам короче: Он не был человеком не как не-человек, но как из людей произошедший, пребывающий над людьми и превыше человека, воистину ставший человеком и затем все совершавший не как Бог божественное и не как человек человеческое, но как ставший мужем Бог некоей новой, богомужней, энергией с нами жительствуя»²⁹. В указанном месте Псевдо-Дионисий созвучен сразу с двумя традициями VI века – севирианской (Севир использовал это место для обоснования умственного различия в составной природе Христа) и халкидонской, выраженной Евтихием Константинопольским (новая богомужная энергия вполне могла трактоваться как одна воля Христа после Воскресения).

²³ Там же. С. 271.

²⁴ Там же. С. 273.

²⁵ *Иларион (Алфеев), митр.* Восточные отцы и учителя Церкви V века. М., 2000. С. 243–245.

²⁶ См.: *Болотов В.В.* К вопросу об ареопагитских творениях // *Христианское чтение.* 2009. № 5. С. 550–580.

²⁷ *Щукин Т.А.* Севир Антиохийский. С. 632.

²⁸ *Епифанович С.Л.* Преп. Максим Исповедник и византийское богословие. М., 1996. С. 39.

²⁹ Цит. по: *Иларион (Алфеев), митр.* Восточные отцы и учителя Церкви V века. С. 401.

Идея патриарха Сергия весьма органично соотносилась со всеми вышеизложенными богословскими доктринами. Как отмечает А.И. Сидоров, «несмотря на эти существенные черты отличия православного богословия от монофизитского, в VI в. их еще многое роднило друг с другом. Казалось, стоит найти какую-то важную точку соприкосновения, и мост через все углубляющийся разрыв будет переброшен. Подобную точку, как представлялось, можно было бы обрести в формулах «единого действия (энергии) Христа» и близкой ей «единой воли Христа»³⁰. Видя непримиримость богословских партий относительно онтологического единения природ, Сергий решил перевести спор в психологическую плоскость, акцентировав внимание на наличии одного действия во Христе. Моноэнергистская доктрина строилась на том тезисе, что действие (следовательно, и воля) является свойством ипостаси. Сознательным центром в Иисусе Христе является единая ипостась, следовательно, в Нем присутствует лишь одно «богомужное» действие, и, следовательно, и одна воля. Признание во Христе двух действий влекло за собой вывод о наличии двух «действующих», т.е. двух самосознательных центров (ипостасей), что, по мнению Сергия, являлось несторианством и вело к раздвоению единства сознания Христа (точнее говоря, по мнению монофизитов, которых Сергий прекрасно понимал как выходец из яковитской семьи). Благоприятствовал этому и тот факт, что у святых отцов нигде не встречалось учение о двух волях, кроме антиохийских отцов. Однако утверждение отцов-антиохийцев V века о двух волях выглядело для богословов VI и VII веков как скрытое несторианство. Они смотрели на него через призму богословия VI века, уже после осуждения ереси агноитов и «аксиомы», согласно которой единство сознания может выражаться только через единство действия и воли. Таким образом, Сергий сформулировал учение об одном действии в Иисусе Христе, которое следующим образом устранило разногласия между богословскими партиями:

Во-первых, несториане удовлетворялись тем фактом, что при наличии двух полноценных природ признавалась одна воля, тождественная несторианскому «лицу единения».

Во-вторых, монофизиты как севирианского, так и юлианского толка теоретически были согласны с учением об одном действии во Христе. Как для Юлиана, так и для Севира наличие действия означало полноценную реализацию природы, а так как Сергий предлагал формулу «одного богомужного действия», то монофизиты видели в этом согласие со своим учением, правда, каждая по-своему. Севириане, благодаря учению о «едином богомужном действии» рассматривали эту формулу как доказательство того, что реально существует только божественная сущность, а человеческая природа существует умозрительно. Юлиане же сделали вывод о том, что во Христе уже нет четкого различения Божественной и человеческой сущностей.

³⁰ Сидоров А.И. Святоотеческое наследие и церковные древности. В 5 тт.: Т. 5. М., 2017. С. 476.

Как отмечает Г.И. Беневиц: «У монофизитов моноэнергизм прекрасно коррелировал с их учением о единой природе Бога-Слова воплощенной»³¹.

Таким образом, были сформулированы богословские предпосылки монофелитского движения на момент формирования монофелитской унии. Сам вопрос о психологическом единстве двух природ во Христе уже формировался в православном богословии. Возникновению монофелитской доктрины способствовало и то, что несториане и монофизиты склонялись в решении данного вопроса в пользу присутствия при двух природах только одного действия.

Источники и литература

1. Беневиц Г.И. Моноэнергизм и монофелитство в VII в.: Сергей, Кир, Пирр и другие // Антология восточно-христианской богословской мысли. В 2 тт.: Т. 2. СПб.: Никая, 2009. С. 130–143.
2. Беневиц Г.И. Несторий // Антология восточно-христианской богословской мысли. В 2 тт.: Т. 1. СПб.: Никая, 2009. С. 531–543.
3. Несторий. Послание к Кириллу, неодобренное всеми отцами, бывшими на Святом Соборе // Антология восточно-христианской богословской мысли. В 2 тт.: Т. 1. СПб.: Никая, 2009. С. 546–549.
4. Болотов В.В. К вопросу об ареопагитских творениях // Христианское чтение. 2009. № 5. С. 550–580.
5. Болотов В.В. Лекции по истории Древней Церкви. В 4 тт.: Т. 4. Минск.: Белорусская Православная Церковь, 2011. 768 с.
6. Гарнак фон, А. История догматов. Моноэнергистские и монофелитские споры, VI Вселенский Собор и Иоанн Дамаскин // Проект «Собрание классики». URL: http://az.lib.ru/g/garnak_a/text_1890_lehrbuch_der_dogmengeschichte.shtml (доступ от 09.12.2020).
7. Давыденков О., свящ. Христологическая система Севира Антиохийского. Догматический анализ. М.: ПСТГУ, 2007. 328 с.
8. Деяния Вселенских соборов. В 7 тт.: Т. 2. СПб.: «Воскресение», 1996. 287 с.
9. Деяния Вселенских соборов. В 7 тт.: Т. 3. СПб.: «Воскресение», 1996. 198 с.
10. Епифанович С.Л. Преп. Максим Исповедник и византийское богословие. М.: Мартис, 1996. 220 с.
11. Иларион (Алфеев), митр. Восточные отцы и учителя Церкви V века. М.: Издательство МФТИ, 2000. 416 с.
12. Карташев А.В. Вселенские Соборы. Минск: Республика, 1994. 220 с.
13. Ларше Ж-К. Христологический вопрос. По поводу проекта соединения Православной Церкви с Дохалкидонскими Церквами: нерешенные богословские и экклезиологические проблемы // Богословские труды. URL: http://btrudy.ru/resources/BT41/146-211_larche.pdf (доступ от 01.04.21).
14. Лурье В.М. История византийской философии. СПб.: Аxioma, 2006. 574 с.
15. Мейендорф И., протопресв. Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы. Оригенисты // Православная энциклопедия «Азбука веры». URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Mejendorf/vizantijskoe-bogoslovie-istoricheskie-tendentsii-i-doktrinalnye-temy/ (доступ от 25.02.20).

³¹ Беневиц Г.И. Моноэнергизм и монофелитство в VII в.: Сергей, Кир, Пирр и другие // Антология восточно-христианской богословской мысли. В 2 тт.: Т. 2. СПб., 2009. С. 132.

16. Мейендорф И., протопресв. Иисус Христос в восточном православном Предании. М.: ПСТБИ, 2000. 317 с.
17. Мелиоранский Б.М. История и вероучение христианской Церкви. Христологический вопрос // Православная энциклопедия «Азбука веры». URL: https://azbyka.ru/otechnik/Boris_Melioranskij/istorija-i-verouchenie-hristianskoj-tserkvi/4_10 (доступ от 25.02.20).
18. Селезнев Н.Н. Христология Ассирийской Церкви Востока. Анализ основных материалов в контексте формирования вероучения. М.: Euroasiatica, 2002. 198 с.
19. Сидоров А.И. Святоотеческое наследие и церковные древности. В 5 тт.: Т. 5. М.: Сибирская Благовонница, 2017. 768 с.
20. Щукин Т.А. Севир Антиохийский // Антология восточно-христианской богословской мысли. В 2 тт.: Т. 2. СПб.: Никея, 2009. С. 623–636.

*Krokhin Filipp Dmytrievich
Smolensk Orthodox Theological Seminary*

Theological background of the Monothelite movement

Resume: On the basis of available sources and scientific literature, the article examines the oppositional theological trends of the 7th century in the Byzantine Empire. Within various groups, tendencies are revealed that could precede the Monothelite doctrine and subsequently (during the formation of the union) become a "bridge" between Nestorianism and Monophysitism, on the one hand, and Chalcedonian Orthodoxy, on the other. In addition, the article examines the preconditions within Chalcedonian Orthodoxy in the 6th century, as well as how the Monothelite doctrine could at least formally unite the disparate religious world of Byzantium.

Key words: monothelism; Christological controversies; monothelite union; Nestorianism; monophysitism; Chalcedonian Cathedral; Sevir of Antioch; nature; monoenergy; Julianism.

Referenses

Benevich G.I. 2009. Monoenergizm i monofelitstvo v VII v.: Sergij, Kir, Pirr i drugie [Monoenergy and Monothelism in the 7th century: Sergius, Cyrus, Pyrrhus and others]. *Antologiya vostochno-hristianskoj bogoslovskoj mysli* [Anthology of Eastern Christian Theological Thought]. St. Petersburg, 2009, vol. 2, pp. 130–143.

Benevich G.I. 2009. Nestorij [Nestorius]. *Antologiya vostochno-hristianskoj bogoslovskoj mysli* [Anthology of Eastern Christian Theological Thought]. St. Petersburg, 2009, vol. 1, pp. 531–543.

Nestorij. 2009. Poslanie k Kirillu, neodobrennoe vsemi otcami, byvshimi na Svyatom Sobore [Epistle to Cyril, disapproved of by all the fathers who attended the Holy Council]. *Antologiya vostochno-hristianskoj bogoslovskoj mysli* [Anthology of Eastern Christian Theological Thought]. St. Petersburg, 2009, vol. 1, pp. 546–549.

Bolotov V.V. K voprosu ob areopagitskih tvorenijah [On the question of the Areopagite creations]. *Hristianskoe chtenie – Christian reading*, 2009, no. 5, pp. 550–580.

- Bolotov V.V. *Lekcii po istorii Drevnej Cerkvi* [Lectures on the history of the Ancient Church]. Minsk, 2011.
- Garnak fon, A. *Istoriya dogmatov* [History of dogmas]. Available at: http://az.lib.ru/g/garnak_a/text_1890_lehrbuch_der_dogmengeschichte.shtml (accessed: 09.12.2020).
- Davydenkov O., priest. *Hristologicheskaya sistema Sevira Antiohijskogo. Dogmaticeskij analiz* [Christological system of Severus of Antioch. Dogmatic analysis]. Moscow, 2007.
- Deyaniya Vselenskih soborov* [Acts of the Ecumenical Councils]. St. Petersburg, 1996.
- Deyaniya Vselenskih soborov* [Acts of the Ecumenical Councils]. St. Petersburg, 1996.
- Epifanovich S.L. *Prep. Maksim Ispovednik i vizantijskoe bogoslovie* [Venerable Maximus the Confessor and Byzantine Theology]. Moscow, 1996.
- Ilarion (Alfeev), mitr. *Vostochnye otcy i uchiteli Cerkvi V veka* [Eastern Fathers and Teachers of the 5th Century Church]. Moscow, 2000.
- Kartashev A.V. *Vselenskie Sobory* [Ecumenical Councils]. Minsk, 1994.
- Larshe ZH-K. *Hristologicheskij vopros. Po povodu proekta soedineniya Pravoslavnoj Cerkvi s Dohalkidonskimi Cerkvami: nereshennye bogoslovskie i ekkleziologicheskie problemy* [Christological question. Concerning the Project for the Unification of the Orthodox Church with the Pre-Chalcedonian Churches: Unresolved Theological and Ecclesiological Problems] Available at: http://btrudy.ru/resources/BT41/146-211_larche.pdf (accessed: 01.04.21).
- Lur'e V.M. *Istoriya vizantijskoj filosofii* [History of Byzantine philosophy]. St. Petersburg, 2006.
- Mejendorf I., protopresv. *Vizantijskoe bogoslovie. Istoricheskie tendencii i doktrinal'nye temy* [Byzantine theology. Historical trends and doctrinal themes] Available at: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Mejendorf/vizantijskoe-bogoslovie-istoricheskie-tendentsii-i-doktrinalnye-temy/ (accessed: 25.02.20).
- Mejendorf I., protopresv. *Iisus Hristos v vostochnom pravoslavnom Predanii* [Jesus Christ in Eastern Orthodox Tradition]. Moscow, 2000.
- Melioranskij B.M. *Istoriya i verouchenie hristianskoj Cerkvi*. [History and creed of the Christian Church]. Available at: https://azbyka.ru/otechnik/Boris_Melioranskij/istorija-i-verouchenie-hristianskoj-tserkvi/4_10 (accessed: 25.02.20).
- Seleznev N.N. *Hristologiya Assirijskoj Cerkvi Vostoka. Analiz osnovnyh materialov v kontekste formirovaniya veroucheniya* [Christology of the Assyrian Church of the East]. Moscow, 2002.
- Sidorov A.I. *Svyatootecheskoe nasledie i cerkovnye drevnosti* [Patristic heritage and church antiquities]. Moscow, 2017, vol. 5.
- Shchukin T.A. 2009. Sevir Antiohijskij [Sevir of Antioch]. *Antologiya vostochno-hristianskoj bogoslovskoj mysli* [Anthology of Eastern Christian Theological Thought]. St. Petersburg, 2009, vol. 1, pp. 623–636.

Церковная история Дорогобужского уезда (XII–XIX века)

Аннотация: В настоящем исследовании рассматривается церковная история Дорогобужской земли со времени христианизации края до наших дней. История данного места тесно связана с ключевыми событиями, происходившими на протяжении многих столетий на территории исторической Руси. Важность изучения регионального аспекта развития православия обуславливается ретроспективностью истории России, социальных институтов и общественной жизни. Исследование продемонстрировало взаимосвязь исторических условий с развитием церковных структур, механизмом их адаптации к меняющимся реалиям. К рубежу XIX–XX столетия в Дорогобужском уезде имела развитая храмовая сеть. Также велась активная работа в области просвещения и благотворительности. Таким образом, на основе имеющихся материалов при использовании историко-генетического метода автор сделал попытку воссоздать картину становления и развития христианства на древней Дорогобужской земле вплоть до Новейшего времени.

Ключевые слова: церковная история; Дорогобуж; Витовт; Польско-литовское государство; домениальный город; план регулярной застройки города; секуляризация монастырских земель; народное образование.

Появление христианства на территории, впоследствии составившей Дорогобужский уезд, можно отнести ко времени княжения благоверного князя Ростислава Мстиславича, прозванного современниками «Набожным». В «Уставе Ростислава Смоленского 1136 г.» еще нет упоминания Дорогобужа, он возник как крупный самостоятельный город только в конце XII – начале XIII в.¹ В грамоте «О погородьи и почестьи» сказано, что в 1211–1228 гг. Дорогобуж вносил смоленскому епископу «три гривны короткии, а почестья гривна и пять лисиц»².

Дорогобуж был основан как крепость, призванная оборонять территорию Смоленского княжества от Ростово-Суздальского княжества под управлением князя Юрия Долгорукова. Город стал административным центром округа. Земли вокруг города, судя по курганам, были заселены еще в XI столетии. На западе они граничили со Свирковыми Луками и «уездом княжим» –

¹ Алексеев Л.В. Смоленская земля в IX–XIII вв. М., 1980. С. 183.

² Там же.

княжескими домениальными землями. Кроме того, город находился на оживленном торговом пути, который вел в страны арабского Востока. Все вышесказанное позволяло смоленским князьям контролировать местное население и собирать с него налоги³.

О названии города имеется несколько версий.

Во-первых, основание города исследователи связывают с городом Дорогобужем, находившимся на Волыни. «В Волынском княжестве правил Изяслав, старший брат Ростислава. Преклоняясь перед славой и могуществом любимого брата, смоленский князь решил назвать новый город в честь одного из городов Изяслава. Перенос названий южнорусских городов на вновь закладываемые города Северо-восточной Руси был довольно распространенным явлением того времени»⁴.

Во-вторых, основание города предписывалось разбойнику по имени Буж.

«Трудно также выяснить, откуда произошло самое название города – Дорогобуж? В народе, впрочем, ходят самые разнообразные предания о происхождении этого названия и о появлении города Дорогобужа. Говорят, например, что на том месте, где в настоящее время находится город Дорогобуж со своими окрестностями, жил когда-то, среди непроходимых лесов, разбойник по имени Буж, поселившийся со своей шайкой недалеко от большой дороги, идущей по берегу Днепра и грабивший всех проезжих по этой дороге. В настоящее время за городом, с восточной стороны, существует даже гора, покрытая лесом, и называется "Бужем", так как по преданию разбойник Буж имел главное свое местопребывание как раз именно на этой горе»⁵.

Однако указанное предание о возникновении Дорогобужа маловероятно, так как в период, когда появился город, «еще не могло быть и речи о каких-либо шайках разбойников, грабивших на большой дороге проезжих, так как в то время в этих местах России еще не было никакой правительственной власти, противниками которой являются разбойники, удаляющиеся в непроходимые места. А также едва ли могли быть в то время большие проезжие дороги»⁶.

В-третьих, название «Дорогобуж» произошло от слов «дорога» и «буж», причем последнее слово обозначает «лес» на литовском языке. По мнению В.А. Никитина, до появления Дорогобужа на его месте был огромный лес, через который пролегалла дорога, на которой началось возведение города. Но, по замечанию Никитина, «это толкование имеет мало основания, поэтому едва ли Дорогобуж мог получить свое название от литовского слова, так как он

³ Там же; Прохоров В.А., Шорин Ю.Н. Дорогобужская старина. Выпуск II. Из истории Дорогобужского края. Сборник статей. Смоленск, 2001. С. 7.

⁴ Шорин Ю.Н. Дорогобужская старина. С. 7.

⁵ Никитин В.А. Описание города Дорогобужа // Справочная книжка Смоленской губернии на 1894 год. Смоленск, 1894. С. 234.

⁶ Там же. С. 235.

попал под владычество Литвы гораздо позднее, чем получил свое название, а до того времени о Литве не имели даже никакого понятия»⁷.

В-четвертых, В.А. Никитин сделал предположение, что первоначально город назывался «Дорогобудец». Слово включает в себя два – «дорога» и старинное славянское «будовать», что обозначает – строить. Такое название города указывает на ремесло древних жителей – строительство дорог. «И действительно, если взглянуть на карту России и взглянуться в положение города Дорогобужа в том месте, где прежде сходились сухопутные пути из Новгорода, Ростова, Суздаля в городе Киеве по Днепру, в верховьях которого расположен Дорогобуж, или в Черниговскую и Переяславскую области по реке Десне, верховье которой находится всего в 40 верстах от Дорогобужа, а также и река Угра, принадлежащая к Волжскому бассейну, от Дорогобужа протекает всего в 25–30 верстах, и что лично для поддержания этого сообщения необходимо было присматривать за устройством дорог: поддерживать, чинить их, а может быть и вновь прокладывать – следует заключить, что такое объяснение происхождения слова более чем правдоподобно, да к тому же устройством или «будованием» пути, кроме Дорогобужа, некому было и заниматься в то время. <...> Можно также толковать в том смысле, что вторая часть слова Дорогобуж произошла от слова «буда», означавшего в древнерусском наречии понятие временного строения, в роде современного слова «барак», т.е. строения, предназначенного не для постоянного жилья, а только для временной остановки во время, например, путешествия, как-бы наподобие современных вокзалов или почтовых станций, что очень естественно и могло быть ввиду описанного нами географического положения Дорогобужа среди разных водных путей сообщения»⁸.

Дорогобуж расположен на берегах Днепра. Наиболее древняя его историческая часть сложилась в XII–XIV столетиях на левом берегу Днепра. Здесь находился укрепленный детинец, впоследствии разросшийся до 3 замков и неукрепленный посад. По своему местоположению город напоминал Киев и отличался красотой местоположения.

«Город расположен по обе стороны реки Днепра, причем главная и большая часть его находится на левом берегу и лежит на пяти главных довольно высоких холмах, протягиваясь по берегу Днепра не менее, как на три версты. Обе половины города соединены между собой деревянным плавучим мостом, который снимается во время разлития Днепра, и тогда, на месте моста, ходит паром. <...> Будучи расположен на гористой местности, Дорогобуж изобилует красивыми видами. В особенности он красив, если подъезжать к нему с восточной стороны, по большой дороге из Москвы: с этой стороны Дорогобуж напоминает несколько собою Киев, который известен своим красивым местоположением»⁹.

⁷ Там же.

⁸ Там же. С. 235–236.

⁹ Там же. С. 207.

Когда в Дорогобуже появились христиане, точно сказать нельзя. Учитывая факт, что город находился на Днепре – главнейшем пути распространения христианства – можно предположить, что православие здесь начало распространяться вскоре после крещения киевлян. Кроме того, исходя из грамоты «О погородьи», предписывавшей выплачивать епископу дань, в это время в Дорогобуже была крепкая христианская община, так как было бы неуместным требовать выплат епископу от язычников.

Первый каменный храм Дорогобужа был выстроен на городском детинце в XII–XIII вв., что подтвердилось археологическими раскопками. Как и в других домениальных городах княжества – Рославле и Мстиславле, в Дорогобуже имелаась церковь из плинфы. Таким образом, в 1211–1218 гг. Дорогобуж был центром домена с большим храмом и мог выплачивать смоленским архиереям сравнительно крупное почестье¹⁰.

По мнению исследователей, первая церковь Дорогобужа была освящена в честь благоверных князей-страстотерпцев Бориса и Глеба. После ее разрушения в память о древнем храме на детинце в XVII столетии выстроили одноименную деревянную шатровую церковь¹¹.

К детинцу примыкал посад, предположительно возникший в XIII столетии. В нем имелись церкви Параскевы Пятницы, Троицы и Покрова Богородицы¹².

В XIII в. Дорогобуж и Вязьма образовали Вяземско-Дорогобужское княжение, входившее в состав Смоленского княжества под управлением князей из смоленского княжеского рода¹³.

На территории Дорогобужского края издавна существовали поселения, которые платили городу подати и повинности. К таким населенным пунктам относилось село Волочек, в котором в XI столетии имелось селище. О древности Волочка свидетельствовали и курганы, раскопанные представителями Императорской Археологической Комиссией в конце XIX в. Судя по обнаруженным предметам с изображением креста, а также преобладанию погребений с труположением, можно предположить, что здесь проживали христиане.

Еще одним старинным населенным пунктом, упоминаемым в документах XII в., являлось село Свирковы Луки. Не исключено, что здесь имелся храм, так как этот населенный пункт многолюдным и считался границей княжеского домена¹⁴.

Монголо-татарское нашествие не коснулось Дорогобужа. Первое упоминание города в летописях относится к 1300 г. в связи с его осадой князем Александром Глебовичем, который «много зла людем сотвори»¹⁵.

¹⁰ Алексеев Л.В. Смоленская земля в IX–XIII вв. С. 183–184.

¹¹ Прохоров В.А., Шорин Ю.Н. Дорогобужская старина. С. 155.

¹² Алексеев Л.В. Смоленская земля в IX–XIII вв. С. 184.

¹³ Прохоров В.А., Шорин Ю.Н. Дорогобужская старина. С. 155.

¹⁴ Алексеев Л.В. Смоленская земля в IX–XIII вв. С. 130.

¹⁵ Прохоров В.А., Шорин Ю.Н. Дорогобужская старина. С. 8.

«Того же лета Александр Глебович из Смоленска приходил ратию к Дорогобужу, и отступя город воду отъял. Андрей Вяземский князь придя с Вяземца и поможе дорогобужцем, и убиша у Олександра сына, а самого Олександра рании князя, и брата его Романа, а смольнян убили 200 человек, и Олександр возвратился всвояси»¹⁶.

История Дорогобужа тесно связана с историей Смоленска. В XIV столетии Дорогобужская земля оказалась между двух противоборствующих государств – Московским и Литовским княжествами. В 1404 г. Дорогобуж попал под власть Литвы, в составе которой находился до 1500 г. Начавшиеся при Великом Литовском князе Александре гонения на православие и попытки насильственной католизации коренного русского населения, побудили Великого Московского князя Иоанна III вступить за своих единоверцев. В 1492 г. началась война, завершившаяся победой русских 14 июля 1500 г. у реки Ведроши (недалеко от села Алексино). С этого времени Дорогобуж стал входить в состав Московского государства¹⁷.

О церковной истории Дорогобужской земли в рассматриваемый период известно немного. По мнению И.П. Сперанского, во время литовского владычества жители Смоленщины сохранили свою духовную свободу и независимость¹⁸.

По замечанию В. Бочкарева, население края разделилось на два лагеря. Жители западных областей нашего региона не испытывали неприязни к литовским государям, и, в первую очередь – к Витовту, так как он показал себя мудрым правителем.

«Правя мудро и справедливо, Витовт скоро заслужил искреннюю признательность побежденных смолян, получивших от победителя Магдебургское право и другие привилегии, льготы и милости, не раз подтверждавшиеся его преемниками. <...> Сам будучи индифферентным в делах веры, <...> Витовт не стеснял и религиозной совести своих новых подданных – смолян, и этим также привлек к себе сердца искони верных православию смолян»¹⁹.

Веротерпимость Витовта, равно оказывавшего покровительство православным и католикам, даже заслужило похвалу одного из смолян – он оставил запись в 1428 г. в списке слов преподобного Исаака Сирина, сделанном для смоленского епископа Герасима. Из этого документа видно, каким уважением пользовался Витовт в конце своего княжения. В записи показано,

¹⁶ Никифоров Ф., Неверович В. Историко-статистическое описание г. Дорогобужа и уезда его // Памятная книжка Смоленской губернии на 1860 год. Смоленск, 1860. С. 77.

¹⁷ Прохоров В.А., Шорин Ю.Н. Дорогобужская старина. С. 8.

¹⁸ Сперанский И.П. Завоевание Смоленска Литвою и краткий очерк его церковного состояния во время зависимости от Литвы 1404–1514 гг. // Смоленские епархиальные ведомости. 1871. № 4. Отдел неофиц. С. 44–66.

¹⁹ Бочкарев В. Смоленские полки в битве при Грюнвальде. (15 июля 1410 года) // Смоленские епархиальные ведомости. 1915. №19. Отдел неофиц. С. 659.

что все окрестные князья во главе с московским, оказывают Витовту честь и преподносят дары²⁰.

Иначе относились к Витовту жители восточных регионов, в их числе – и дорогобужцы. Невзирая на родство Витовта с Василием Дмитриевичем, само имя литовского князя было ненавистно, о чем можно заключить из памфлета «О крале Витовте», помещенного в житии преподобного Пафнутия Боровского в списке XVI столетия. Здесь Витовт представлен горящим в аду с золотом в руках за жадность, лихоимство, несправедный суд и т.п.²¹

В 1508 г. Дорогобуж был сожжен литовцами. По распоряжению Великого князя Василия III в городе возвели новую деревянную крепость, для чего из Москвы прислал итальянских мастеров²².

В состав Дорогобужской земли по перемирию 1503 г. вошли следующие населенные пункты, во многих из них впоследствии появились церкви: Погорелая (Николо-Погорелое), Негомля (по реке Неговке), Игумново (Орехово-Селишки), Мстиславец (Николы), Лучин (Городище), Мошкова Гора (Мошково), Жулин (Жулино-Ефремово), Ощитов (Федотково на реке Щитовке), Кременая (Николо-Кремянное), Селечна (Копыревщина), Ведоса (на реке Ведосе), Некрасово, Редынь, Ведрошь (Алексино), Рехты (Ректы), Озерище, Хомчичи (Фомино), Васильково (Василево-Староселье), Холм, Бятино, Хотомычи, Великое Поле (Великополье), лопатино, Прость, Заопье, Вышково, Копылье (Рождество), Свирковы Луки. В духовном завещании Иоанна III (1504 г.) дополнительно указаны Усвятые, Косково (Каськово), Ескино село Климова (Клемятино), Слободка Владычня в Черткове, сельцо Путятино с деревнями²³.

Из церквей до литовского разорения известен храм Рождества Божией Матери в селе Васильево²⁴.

В 1530 г. преподобный Герасим в 15 км восточнее Дорогобужа основал Свято-Троицкий Болдин монастырь. Кроме того, этот святой возобновил монашескую жизнь и выстроил церкви в Свирколуцком Богородичном монастыре, разрушенном безнравственным поведением боярина Я.А. Салтыкова²⁵.

В XVI столетии в Дорогобуже появились Димитриевский (1576) и Архангельский (1586) мужские монастыри, Покровский женский монастырь (1595). В уезде существовали Волочковский Никольский мужской монастырь (1586) и Шиловский Богородичный мужской монастырь (1598)²⁶.

²⁰ *Соболевский А.И.* Запись начала XV века // Чтения в Историческом обществе Нестора Летописца. Книга 9. Отдел II. Киев, 1895. С. 219–222.

²¹ *Бочкарев В.* Смоленские полки в битве при Грюнвальде. (15 июля 1410 года). С. 660.

²² *Прохоров В.А., Шорин Ю.Н.* Дорогобужская старина. С. 9.

²³ Там же. С. 35.

²⁴ Материалы для церковных летописей по Смоленской епархии // Смоленские епархиальные ведомости. 1872. Отдел неофиц. С. 337.

²⁵ *Андрей (Васильев), архим.* Житие преподобного Герасима, Болдинского чудотворца. М., 1893. С. 39–40.

²⁶ *Прохоров В.А., Шорин Ю.Н.* Дорогобужская старина. С. 168–170.

Во второй половине XVI в. развернулось большое каменное строительство в Болдином монастыре. В этот период в обители зодчий Ф.С. Конь возвел большой пятикупольный собор в честь Святой Троицы с приделами Иоанна Богослова и Бориса и Глеба, трапезную палату с шатровой Введенской церковью, столпообразную трехъярусную колокольню. «Каждое отдельно взятое сооружение Болдинского монастыря представляло собой шедевр золотого века русского зодчества, а весь ансамбль в окружении лесов, лугов и водной глади, запруженной речки Болдинки, представал сказочным градом»²⁷.

В XVI столетии на территории края появились следующие деревянные храмы: Афанасиевский и Преображенский в Дорогобуже, Успенский в Озерище (1503), Никольский в Каськово (1504), Воскресенский в Громово (XVI в.), Параскевинский в Пустынной Пятнице (XVI в.), храм в Ректах (XVI в.).

Во время Смуты многие села с их церквями были разрушены, «составилось скопище мятежников, которые жгли, опустошали селения, грабили, не щадили и святыни церквей»²⁸. Дорогобуж несколько раз переходил от одной противоборствующей стороны к другой. В 1606 г. через город по пути в Москву проехала Марина Мнишек, ей горожане поднесли дары, а сановные лица вручили письмо от жениха с богатыми подношениями²⁹. В том же году дорогобужцы ходили в Москву на помощь от тушинцев, о чем упоминал митрополит Ростовский Филарет (Романов) в грамоте протопопу Устюжскому: «Божиею милостью и молитвами Пречистыя Богородицы и всех святых, смоленские и вяземские и окрестные их грады, воинские и посадские и по селам все люди помнят, на чем крест целовали, <...> пошли к Москве из Смоленска и из Вязьмы, и из Дорогобужа, и из Серпейска дворяне и дети боярские и всякие служилые люди»³⁰.

В 1614 г. дорогобужский воевода Н. Лихарев сообщил в Москву, что в городе «после польского разорения осталось только 10 человек, а уездом владеют казаки»³¹.

В 1617 г. Дорогобуж окончательно захватили поляки, город по условиям Деулинского перемирия 1618 г. вошел в состав Польши. В 1625 г. Дорогобуж получил от короля первый герб с изображением Богородицы с младенцем Иисусом³².

Политика Сигизмунда III по делам веры и Церкви, вследствие угроз со стороны России, Швеции и Турции, первоначально отличавшаяся терпимостью, резко сменилась к 1625 г.

«По-видимому, король Сигизмунд III оказался вполне веротерпимым и без пристрастия щедрым: православному архиепископу Сергию он дал право

²⁷ Там же. С. 164.

²⁸ Никифоров Ф., Неверович В. Историко-статистическое описание г. Дорогобужа и уезда его. С. 85.

²⁹ Там же.

³⁰ Никитин В.А. Описание города Дорогобужа. С. 241.

³¹ Прохоров В.А., Шорин Ю.Н. Дорогобужская старина. С. 9.

³² Там же. С. 132.

свободного вероисповедания и удовлетворил его житейские нужды, и католикам, своим единоверцам, оказал те же милости. Но в то же время, как эти последние изошли из его душевного желания оказать покровительство католичеству, и были неизменными, дары его православным оказались вынужденными и временными. Королю, как правителю государства, естественно было желать возможно теснее слить с общегосударственной жизнью новоприсоединенный Смоленский край различными льготами, чем, с одной стороны, и объяснялись его милости Смоленску – свобода вероисповедания и право городского самоуправления. Кроме этого, в описываемое время Польско-литовское государство находилось в затруднительном положении вследствие враждебного отношения к нему России, Швеции и Турции, угрожавших ему войной. Этим положением воспользовался православный литовско-русский народ и главнейшая сила государства – казачество, и под угрозой отказа защищать последнее, в случае правительственных религиозных преследований, потребовали свободы вероисповедания. Угроза возымела свое действие: Сигизмунд <...> дал православным религиозную свободу. Но как только минуло первое сильное впечатление от упомянутой опасности, усилилось влияние на короля иезуитов, направлявших политику своего питомца к религиозному и гражданскому порабощению православного населения, положение последнего во всем государстве, не исключая и Смоленского края, так же скоро ухудшилось, как неожиданно улучшилось. <...> По всему государству начались новые гонения на православных, не желавших принимать унии, и для усиления последней в 1625 г. была открыта униатская северо-смоленская архиепископия»³³.

Первым униатским архиепископом стал Лев Кревза Ревуский. Для материального обеспечения униатской кафедры следовало получить государственные полномочия по управлению епархией. После избрания коронационным сеймом в 1632 г. в Кракове королем Владислава IV, начались милости смоленскому униатскому архиерею. 9 февраля 1633 г. Владислав дал архиепископу Кревзе первый привилей на обеспечение униатской кафедры и на утверждение иерархических прав ее владык. По этой дарственной к униатам отошли владения смоленских церквей и монастырей, а также многочисленные монастыри и церкви в Белом, Дорогобуже, Ельне, Красном, Рославле и других городах³⁴.

В годы польского владычества были разорены Волчковский, Поляновский, Лужецкий уездные монастыри, Покровский, Архангельский и Димитриевский монастыри в Дорогобуже. Монахи покинули Болдинский монастырь, около 1621 г. обитель с ее землями передали иезуитскому коллегияму³⁵.

³³ Церковная уния в Смоленской епархии // Смоленские епархиальные ведомости. 1907. № 4. Отдел неофиц. С. 162–163.

³⁴ Там же. С. 209.

³⁵ Прохоров В.А., Шорин Ю.Н. Дорогобужская старина. С. 165.

После архиепископа Льва Кревзы в 1637 г. униатскую епархию возглавил Андрей Золотой-Квашнин. Вступая в должность, он дал клятву в том, что всех православных в Смоленске, Дорогобуже и других главных городах кафедры приведет в унию. Насколько он исполнил свое обещание, сказать сложно. Из «Дорогобужских переписных книг Даниила Чернцова» (1668) видно, что после присоединения Смоленска и его городов к Москве, в двух станах, лежавших на восток от Дорогобужа, на небольшом пространстве закрылись церкви в 16 селах и 2 монастыря (Волочковский и Поляновский). Однако того, чтобы на их месте появились униатские храмы, не сказано. Закрылись церкви и монастыри, скорее всего, по нескольким причинам. Во-первых, их могли разорить поляки. Во-вторых, из-за естественной убыли духовенства и отсутствия им замены³⁶.

За короткое время унии на Смоленщине с 1625 по 1654 г. гонимому православию много послужил Крестовоздвиженский Бизюков монастырь Дорогобужской земли. По желанию своего ктитора боярина Федора Михайловича Салтыкова эта обитель находилась в номинальной зависимости от Константинопольского Патриарха и в фактической от митрополита Киевского. Поэтому монастырь смог независимо от униатского архиепископа осуществлять свое служение и противостоять католичеству³⁷.

После возвращения Смоленска в состав Московского государства, вместе с ним к России отошел и Дорогобуж. В 1657 г. назрела необходимость учреждения православной епархии, о чем было решено на соборе 1657 г. Отцам этого собора было доложено: «В многочисленном граде Смоленске, недавно отторгнутом храбростью и силой десницы русского царя от проклятой римской ереси и польского короля мучительства, с окрестными городами и всеями прежде всегда был свой архиерей, поставляемый в Москве. И теперь необходимо, чтобы там был особый архиерей»³⁸.

Собор восстановил епископскую кафедру в Смоленске, приписал к ней Дорогобуж, Рославль и Белый с уездами, а Патриарх Никон назначил на кафедру архиепископа Филарета с титулом архиепископа Смоленского и Мстиславского, благодаря которому произошло восстановление православной веры и церковной жизни на Смоленщине.

Во второй половине XVII столетия масса оставшихся незанятыми «порозжих земель» была отдана служилому классу в поместье, и новые владельцы спешили выстроить усадьбы и поселить крестьян. По мере увеличения населения возникала нужда в храмах.

О количестве храмов на территории Дорогобужской земли известно следующее. Деревянные церкви имелись в Дорогобуже и селах Васильево (1658), Княщина (1658), Сретенское (1661), Красно-Болотово (1668), Ректы

³⁶ Бугославский Г. Состояние унии в г. Смоленске и его области в польскую эпоху (1611–1654 гг.) // Смоленские епархиальные ведомости. 1911. № 7. Отдел неофиц. С. 469–470.

³⁷ Патриарший Бизюков монастырь. (К столетию упразднения) // Смоленские епархиальные ведомости. 1903. № 24. Отдел неофиц. С. 1529.

³⁸ Церковная уния в Смоленской епархии. С. 258.

(1668), Красно-Болотово (1676), Бражино (1687), Никольский в Рождество (1700), Вержино (XVII в.), Мстиславская Слобода (XVII в.).

Первая половина XVIII в. ознаменовалась строительством храмов в Дорогобуже и Дорогобужском уезде. Возводились в основном деревянные церкви. В это время были построены храмы в следующих населенных пунктах Дорогобужской земли: Петропавловский в Корочарово (1702), Никольский в Мытишино (1703), Покровский в Басманово (1706), Успенский в Озерище (1706), Никольский в Волочке (1707), Никольский в Княщине (1707), Покровский в Перстенках (1707), Никольский в Красном (1707), Воскресенский в Неелово (1707), Успенский в Селецком (1707), Дмитриевский в Чеботово (1707), Успенский в Шилово (1707), Никольский в Николо-Погорелом (1713), Рождества Богородицы в Пушкино (1713), Рождества Богородицы в Высоком (1713), Вознесенский в Рыбках (1713), Благовещенский в Благовещенье (1720), Никольский в Николо-Кремянном (1720), Троицкий в Троице (1721), Ильинский в Васильево (1747), Покровский в Вержино (1747), Рождества Богородицы в Мстиславской Слободе (первая половина XVIII в.).

В Дорогобуже воздвигли деревянные церкви в честь Преображения Господня (1707), Афанасия и Кирилла (1713), Воздвижения креста Господня (1713), Михаила архангела (1716), Покрова Богородицы (1716), Параскевы Пятницы (1716), Успения Богородицы (1729). Афанасиевский и Воздвиженский храмы выстроил Я.А. Старков, остальные – прихожане. Кроме того, в 103 г. появился первый каменный храм Дорогобужа – Свято-Духовской.

8 марта 1730 г. Военная Коллегия Правительствующего Сената утвердила герб Дорогобужа – «в золотом щите на красном поле три серебряные бунта пеньки, поставленные на зеленой земле»³⁹. Этот герб принадлежал Дорогобужскому гарнизонному пехотному полку, поэтому официальным гербом города его считать нельзя.

Во второй половине XVIII столетия продолжалось строительство церквей как в Дорогобуже, так и в уезде. Возникали новые села (Буда, Городок, Засижье, Кузино, Междуречье, Овиновщина, Пустошка, Славково), в которых местные жители стремились построить церковь и открыть приход. Однако на территории Дорогобужской земли многие села имели давнюю историю, поэтому по сравнению с другими уездами Смоленщины, здесь было открыто не так много новых сел. В одних населенных пунктах храм строился на средства прихожан (в основном это были крестьяне), в других – землевладельцев. Из дворян, возводивших церкви, известны семьи Обруцких, Станкевичей, Хрущевых, Воронцов, Рывданских, Вакселей, Азанчевых, Храповицких, Ушаковых, Лыкошиных, Друцких-Соколинских, Кардо-Сысоевых. Некоторые из дворянских родов выстроили по несколько церквей на территории Дорогобужской земли.

³⁹ Прохоров В.А., Шорин Ю.Н. Дорогобужская старина. С. 133.

После пожара 1763 г., который уничтожил большую часть города с его деревянными церквами, в Дорогобуже появились следующие каменные храмы: Богоявленский (1764), Екатерининский соборный (1767), Казанско-Пятницкий (1786), Одигитриевский (1792), Покрово-Пятницкий (1778), Успенский (1790). Кроме того, были выстроены деревянные церкви: Успенская (1758), Преображенская (1759), Феодора Смоленского (1776).

После пожара по указу императрицы Екатерины II для Дорогобужа составили один из первых в государстве планов регулярной застройки города. Работы по застройке выполняли ученики известного архитектора Д.В. Ухтомского. Один из них, князь Н. Мещерский, руководил строительством, под его наблюдением была выстроена большая часть градских храмов, торговые и административные здания. Церкви, возведенные в стиле барокко, стали доминантами Дорогобужа, органично вписавшись в его ландшафт⁴⁰.

Церковное строительство развернулось в Бизюковом монастыре. Здесь выстроили каменные Михайловскую (1759), Успенскую (1774), Варваринскую (1794) церкви и колокольню с усыпальницей (1762).

Деревянные храмы в честь Рождества Богородицы и святителя Николая (1789) появились в Свирколуцком монастыре.

В Дорогобужском уезде были выстроены следующие храмы: Покровский в Николо-Погорелом (1751), Свято-Духовский в Ректах (1753), Михайловский в Алексино (1754), Рождества Богородицы в Ярилово (1757), Преображенский в Овиновщине (1763), Благовещенский в Благовещенье (1764), Преображенский в Красно-Болотово (1765), Ильинский в Михайловском (1765), Иоанна Предтечи в Усвятье (1765), Успенский в Шилово (1766), Георгиевский в Буде (1767), Преображенский в Кузино (1769), Никольский в Волочке (1769), Рождества Христова в Междуречье (1770), Никольский в Николо-Кремянном (1771), Покровский в Басманово (1772), Никольский в Княщине (1772), Воздвиженский в Мстиславской Слободе (1772), Петропавловский в Корочарово (1776), Троицкий в Троице (1777), Никольский в Мытишино (1779), Георгиевский в Ромоданово (1783), Нерукотворного образа Спасителя в Городке (1783), Рождества Богородицы в Высоком (1787), Ильинский в Бражино (1788), Покровский в Вержино (1788), Покровский в Славково (1789), Никольский в Каськово (1792), Покровский в Рождестве (1792), Рождества Богородицы в Васильево (1793), Никольский в Пустошке (1793), Тихвинский в Неелово (1796), Свято-Духовский в Ректах (1796), Покровский в Засижье (1797).

Всего за XVIII в. на Дорогобужской земле было возведено 89 храмов, из них 28 каменных; одна церковь воздвигнута по повелению императрицы Екатерины II, 55 – на средства дворян, 32 на средства прихожан, 2 – на средства священнослужителей.

⁴⁰ Там же. С. 10.

Для сравнения скажем, что в других уездах Смоленской губернии количественное соотношение возведенных каменных и деревянных храмов было следующим (данные взяты по Гжатскому, Духовщинскому, Ельнинскому, Краснинскому, Поречскому и Рославльскому уездам)⁴¹.

Возведение церквей в XVIII в. на территории Гжатского, Дорогобужского, Духовщинского, Ельнинского, Краснинского, Поречского и Рославльского уездов Смоленской губернии

Уезд	Количество каменных храмов	Количество деревянных храмов	Всего
Гжатский	10	33	43
Ельнинский	14	37	51
Дорогобужский	28	61	89
Духовщинский	16	45	61
Краснинский	7	52	59
Поречский	8	26	34
Рославльский	7	28	35

Из представленной таблицы видно, что в Дорогобужском уезде за XVIII столетие по сравнению с другими уездами было выстроено наибольшее количество как каменных, так и деревянных церквей.

В 1764 г. во время секуляризации монастырских земель вотчины потеряли Бизюков, Болдин монастыри; Свирколуцкий монастырь был упразднен и переведен в разряд прихода. Однако Бизюков монастырь по-прежнему оставался ставропигиальным⁴².

В 1778 г. произошло окончательное определение границ Смоленской епархии. Шесть старинных городов: Смоленск, Вязьма, Дорогобуж, Рославль, Белый и Красный были оставлены по-прежнему уездными городами. Из прежних волостей Смоленщины сформировали три уезда: Поречский, Ельнинский и Духовщинский, еще три – из присоединенных участков: Гжатский, Сычевский и Юхновский⁴³.

10 октября 1780 г. вместо полкового Дорогобуж получил официальный герб – «в щите красном с серебром три бунта пеньки»⁴⁴.

⁴¹ Рафаил (Ивочкин), иером. Рославльская земля: православные храмы. Смоленск, 2004; Он же. Ельнинская земля: православные храмы. Смоленск, 2005; Он же. Поречская земля: православные храмы. Смоленск, 2007; Он же. Духовщинская земля: православные храмы. Смоленск, 2009; Он же. Краснинская земля: православные храмы. Смоленск, 2012; Он же. Гжатская земля: православные храмы. Смоленск, 2015.

⁴² Трофимовский Н.В. Историко-статистическое описание Смоленской епархии. Смоленск, 2013. С. 209.

⁴³ Там же. С. 15.

⁴⁴ Прохоров В.А., Шорин Ю.Н. Дорогобужская старина. С. 134.

В 1787 г. Дорогобуж посетила императрица Екатерина II. Ей понравилось красивое местоположение Екатерининского собора, напоминающее храм Андрея Первозванного в Киеве, и государыня сделала крупное пожертвование на возведение колокольни и двух приделов⁴⁵.

Говоря об истории православия на Дорогобужской земле в XVIII столетии, следует сказать о духовном образовании. После открытия Смоленской духовной семинарии (1728), епископ Гедеон (Вишневецкий) положил основание и духовным училищам в уездных городах Смоленщины: Белом, Дорогобуже, Рославле и Торопце. Училище в Дорогобуже было открыто в 1733 г. Данное учебное заведение находилось в ведении местного духовного правления, в число учеников входили дети духовенства и иных сословий, за исключением детей солдат и крестьян. Первоначально училище находилось возле Богоявленской церкви, но сгорело во время пожара 28 апреля 1763 г. Для постройки нового училища духовенство пожелало приобрести новое здание, но это не удалось осуществить. В 1782 г. игумен Болдина монастыря Варлаам донес епископу Парфению (Сапковскому), что «в городе Дорогобуже школы для обучения священно-церковно-служительских детей не имеется; и место под нее не отведено, а ученики обучались доселе в крепостном монастырском подворье, но что ныне градский городничий письменно заявил ему, чтобы то старое строение, занимаемое училищем, было скрыто и заменено новым домом, устроенным по плану. Но так как в означенном монастырском подворье монастырю нет никакой надобности, и строить нового дома не на что, то не благоугодно ли будет преосвященному на том монастырском месте построить новую школу, на каковую постройку у него несколько имеется и денег»⁴⁶.

После донесения епархиальное начальство предписало игумену Варлааму выстроить новую школу, употребив имевшиеся средства, а также призвать градское духовенство пожертвовать для этого деньги. Однако игумен Варлаам, из-за слабого здоровья, отказался от постройки школы, а архиерей ведение этого дела поручил священнику Покровской церкви Григорию Щириовскому⁴⁷.

В 1787 г. школа была преобразована и при ней открыли русскую нормальную школу. В таком виде она существовала до 1812 г., была разорена неприятелем и больше не возобновлялась⁴⁸.

В начале XIX столетия в городе Дорогобуже и уезде были построены следующие храмы: Стефаниевский в Дорогобуже (1807), Нерукотворного Образа Спасителя в Вержино (1802), Иоанна Предтечи в Николо-Погорелом (1802), Одигитриевский в Моисеево (1812).

⁴⁵ Трофимовский Н.В. Историко-статистическое описание Смоленской епархии. С. 201.

⁴⁶ Сперанский И.П. Очерк истории Смоленской духовной семинарии и подведомых ей училищ со времени основания семинарии до ее преобразования по уставу 1867 года. Смоленск, 1892. С. 94.

⁴⁷ Там же.

⁴⁸ Аксенов М.В. Очерки из истории народного просвещения в Смоленском крае с древнейших времен до начала XIX столетия. Смоленск, 1909. С. 149.

В 1803 г. из-за отсутствия средств на содержание был упразднен Бизюков монастырь. Его каменные церкви стали приходскими новообразованного села Бизюково.

Война 1812 года нарушила мирное течение жизни на Смоленщине. Наполеоновское нашествие плачевно сказалось на состоянии храмов и монастырей. По сравнению с другими уездами губернии, на Дорогобужской земле неприятели разрушили и разграбили наибольшее количество храмов.

«Вслед за Смоленском и его уездом разорение церквей последовало в Дорогобужском уезде. В городе Дорогобуже разграблены и сожжены три церкви: Богоявленская, Покрово-Пятницкая и Иоанно-Богословская (вероятно – Казанско-Пятницкая – и. Р.). Остальные городские церкви осквернены и ограблены настолько, что ни в одной из них нельзя было совершать богослужение. Дорогобужский уезд в церковном отношении пострадал больше всех других уездов губернии, и множество сельских храмов уезда были разграблены, а частью сожжены и разрушены до основания. Пострадали или даже вовсе уничтожены церкви в селах: Свирколучье, Усвятье, Засижье, Болотове, Устье, Горках, Язвине, Стрелках, Трисвятье, Корочарове, Глубоком, Прости, Ульхове, Чамове, Мстиславской Слободке, Беловостье, Бизюкове, Ратчине, Егорье, а также и других, сведений о которых не имеется»⁴⁹.

Одигитриевскую и Успенскую церкви Дорогобужа французы превратили в конюшни, в Болдином монастыре храмы обратили в тюрьму для пленных русских солдат, иконы использовали для постройки шалашей⁵⁰.

После освобождения Дорогобужа 26 октября под командованием генерала М.А. Милорадовича, в город стали возвращаться жители. Первая благодарственная молитва состоялась перед Екатерининским собором.

«Едва замолкли выстрелы орудий боевых, чуть минуло полчаса по уходе из города неприятеля, как стеклись в него отовсюду, из лесов и дебрей, граждане Дорогобужа, не верившие от изумления глазам своим и насилу могшие от смертельного изнурения чувствовать радость свою о том, что город их перешел во власть воинов отечественных. Прежде всех приспел к нам старец-священник в изорванной рясе, со впутавшюся соломою в волосах головы его, свалявшихся почти в колтуны. Он бросился в благочестивом восторге, со слезами умиления к ногам генерала Юрковского, бывшего на отдаленном крае города с егерями полков его, и, стоя на коленях, призывал: «Господне благословение на воинов, подвизавшихся во спасение Отечества от обдержания вражия»⁵¹.

Война нанесла значительный урон экономическому благосостоянию Дорогобужа и его уезда. Из 1 тыс. зданий в городе во время войны сгорело 667. В уезде неприятелем разорено и сожжено 100 из 251 помещичьих домов, 2253

⁴⁹ Вороновский В.М. Отечественная война 1812 года в пределах Смоленской губернии. Репринтное издание. Санкт-Петербург, 1912. С. 324.

⁵⁰ Трофимовский Н.В. Историко-статистическое описание Смоленской епархии. С. 207.

⁵¹ Прохоров В.А., Шорин Ю.Н. Дорогобужская старина. С. 79.

из 7495 крестьянских. Еще в 1813 г. значительная часть горожан и крестьян получала пособия на пропитание⁵².

Несмотря на экономические трудности после войны, в истории Смоленской епархии начался плодотворный период, связанный с ростом приходов, строительством новых церквей, возникновением учебных заведений, благотворительных учреждений и православно-общественных организаций. Этот процесс не обошел Дорогобуж и его уезд.

В первой половине XIX столетия в уезде построены храмы: Успенский в Селецком (1813), Успенский в Озерище (1814), Корсунской иконы Божией Матери в Какушкино (1814), Феодоровской иконы Божией Матери в Богородицком (1817), Иоанна Предтечи в Усвятье (1817), Димитриевский в Чеботово (1822), Казанский в Михайловском (1822), Никольский в Николо-Кремянном (1826), Рождества Богородицы в Свирковых Луках (1827), Рождества Богородицы в Мстиславской Слободе (1838), Покровский в Каськово (1846), Андрея Стратилата в Алексино (1847), Всех Святых в Овиновщине (1848).

В Дорогобуже были воздвигнуты Петропавловская (1835) и Воздвиженская (1840) церкви.

Во второй половине XIX в. строительство церквей продолжалось. Были выстроены храмы: Варваринский в Буде (1854), Одигитриевский в Ректах (1854), Троицкий в Клетках (1856), Никольский в Кулево (1860), Рождества Богородицы в Пушкино (1862), Рождества Богородицы в Ярилово (1864), Балыкинской иконы Божией Матери в Елисеенках (1874), Тихвинский в Вержино (1886), Вознесенский в Рыбках (1888), Сретенский в Кузино (1890), Одигитриевский в Новом Городке (1893), Никольский в Усвятье (1894).

При тюремном замке Дорогобужа в 1859 г. на средства П.С. Крапухина и других жертвователей был оборудован домовый храм в честь Святой Троицы.

Всего за XIX столетие в Дорогобуже и уезде появилось 34 церкви (24 каменных и 10 деревянных). Для сравнения скажем, что в других уездах Смоленщины количественное соотношение возведенных каменных и деревянных храмов было следующим (данные взяты по Гжатскому, Духовщинскому, Ельнинскому, Краснинскому, Поречскому и Рославльскому уездам)⁵³.

⁵² Там же. С. 80.

⁵³ Рафаил (Ивочкин), иером. Рославльская земля: православные храмы; Он же. Ельнинская земля: православные храмы; Он же. Поречская земля: православные храмы; Он же. Духовщинская земля: православные храмы; Он же. Краснинская земля: православные храмы; Он же. Гжатская земля: православные храмы.

Возведение церквей в XIX в. на территории Гжатского, Дорогобужского, Духовщинского, Ельнинского, Краснинского, Поречского и Рославльского уездов Смоленской губернии

Уезд	Количество каменных храмов	Количество деревянных храмов	Всего
Гжатский	21	21	42
Ельнинский	16	13	29
Дорогобужский	24	10	34
Духовщинский	33	10	43
Краснинский	12	28	40
Поречский	20	11	31
Рославльский	21	18	39

Из представленной таблицы видно, что в Дорогобужском уезде за XIX столетие хоть и было выстроено значительное число храмов, уезд уступал по данному показателю другим уездам. Однако по числу каменных церквей Дорогобужский уезд стоял на втором месте после Духовщинского.

Как и в XVIII в., храмы строились на средства прихожан и частных благотворителей. Из 34 зданий 26 возведено на деньги помещиков, 8 – на пожертвования прихожан.

Дворяне выстроили 24 каменных и три деревянных храма, прихожане – 1 каменный и 6 деревянных. Следует отметить, что представители семьи Барышниковых воздвигли 5 каменных церквей. Всего же представители этой фамилии в XVIII – XIX вв. выстроили на Дорогобужской земле 6 храмов (5 каменных и 1 деревянный).

На 70–80-е гг. XIX столетия пришелся новый расцвет Болдина монастыря. Благодаря настоятелю архимандриту Андрею (Васильеву) были отремонтированы практически все здания обители и выстроены новые Святые врата, братские и настоятельские кельи, заложен сад. На месте, где молился преподобный Герасим, воздвигли каменную часовню⁵⁴.

В начале XX в. на Дорогобужской земле было построено 11 молитвенных зданий. Это каменные храмы: Рождества Богородицы в селе Свирковы Луки (1904), Михайловский в селе Толстом (1904), Тихвинский в селе Неелово (1909), Тихвинский в селе Вержино (1912), Преображенский в селе Красно-Болотово (1912), Благовещенский в селе Благовещенье (1914), Рождества Богородицы в селе Пушкино (1914), Одигитриевский в селе Ректы (1914), Георгиевский в селе Ромоданово (1916) и деревянные церкви: Серафима

⁵⁴ Прохоров В.А., Шорин Ю.Н. Дорогобужская старина. С. 165.

Саровского в селе Красно-Болотово (1904) и Рождества Богородицы в селе Высоком (1914).

Вторая половина XIX – начало XX в. характеризуются как период активной деятельности приходов Смоленской епархии в деле образования, благотворительности и социального служения местному населению. Так как в предыдущих книгах данной серии и монографии автора, посвященной социально-просветительской деятельности Смоленской епархии, указанная деятельность духовенства достаточно освещена⁵⁵, то в настоящей статье рассмотрим лишь факты, относящиеся к истории Дорогобужской земли.

Смоленская епархия приняла деятельное участие в развитии начального народного образования в губернии. Сеть начальных церковных школ и приходских училищ стала развиваться в первой половине XIX в. Для поднятия духовно-нравственного образования среди сельского населения, с 1844 г. при церквях епархии было введено «катехизическое ученье». К 1852 г. оно проводилось при многих церквях, кроме того, сельское училище действовало при Болдином монастыре⁵⁶.

В 1820 г. в Дорогобуже появилось городское приходское училище, в котором обучалось более 100 человек. Образование в училище было бесплатным, содержание обходилось в 1026 руб.⁵⁷

На первых порах учебные заведения духовного ведомства открывали и обучали в них детей приходские священники и диаконы, позднее – выпускники семинарии и духовных училищ, не имеющие сана. Нередко сельские священнослужители жертвовали на организацию и содержание школ личные сбережения, сами приобретали учебные пособия и, за неимением специальных помещений, размещали школы в своих домах. Одной из первых в Дорогобужском уезде была церковно-приходская школа, открытая в 1858 г. в селе Мытишино⁵⁸.

В 1854 г. министр народного просвещения разрешил дьякону Срединскому открыть в Дорогобуже частную школу для детей обоего пола⁵⁹.

Школы для крестьян в Дорогобужском уезде у себя в домах содержали священники Арсений Карцев и Иоанн Солнцев (с. Волочек), Александр Станкевич (с. Мстиславская Слобода), Александр Конокотин (с. Пушкино).

Еще одним типом начальных учебных заведений были школы грамоты. Они создавались по инициативе сельских сходов и финансировались крестьянами. Контроль над школами осуществляли приходские священники.

⁵⁵ Рафаил (Ивочкин), иером. Социальная и просветительская деятельность Смоленской епархии во второй половине XIX – начале XX вв. Смоленск, 2012.

⁵⁶ Шперк Ф.Ф. Краткий исторический очерк народного образования в Смоленской губернии. Смоленск, 1899. С. 60.

⁵⁷ Там же. С. 84.

⁵⁸ Там же. С. 95.

⁵⁹ Государственный архив Смоленской области (ГАСО). Ф. 1. Оп. 2. Д. 567 (1854 г.).

Дорогобужский край, как и вся Смоленщина, в наиболее значимые исторические события для нашего Отечества находился в центре исторических событий. Многочисленные храмы и монастыри этой земли являлись ярким свидетельством того высокого места, которое занимало Православие среди ее населения. И во многом Церковь разделяла со своим народом все испытания, выпадавшие на его долю в связи с частыми войнами и приграничным положением. Жители Дорогобужа внесли значительный вклад в сохранение своей веры, языка и культуры. В дальнейшем, в более мирные времена духовенство Дорогобужского края нередко оказывалось инициатором создания школ и социальных учреждений для наименее защищенных. Подобная деятельность внесла значительный вклад в развитие не только Дорогобужа, но и всей Смоленщины.

Источники

1. Государственный архив Смоленской области (ГАСО). Ф. 1. Оп. 2. Д. 567 (1854 г.).

Литература

2. *Алексеев Л.В.* Смоленская земля в IX–XIII вв. М.: Наука, 1980. 261 с.
3. *Андрей (Васильев), архим.* Житие преподобного Герасима, Болдинского чудотворца. М.: Тип. А. И. Снегиревой, 1893. 66 с.
4. *Аксенов М.В.* Очерки из истории народного просвещения в Смоленском крае с древнейших времен до начала XIX столетия. Смоленск: Тип. П. А. Силина, 1909. 204 с.
5. *Бочкарев В.* Смоленские полки в битве при Грюнвальде. (15 июля 1410 года) // Смоленские епархиальные ведомости. 1915. № 19. Отдел неофиц. С. 685–693.
6. *Бугославский Г.* Состояние унии в г. Смоленске и его области в польскую эпоху (1611–1654 гг.) // Смоленские епархиальные ведомости. 1911. № 7. Отдел неофиц. С. 469–470.
7. *Вороновский В.М.* Отечественная война 1812 года в пределах Смоленской губернии. Санкт-Петербург: Типография А. С. Суворина, 1912. 428 с.
8. Материалы для церковных летописей по Смоленской епархии // Смоленские епархиальные ведомости. 1872. № 4. Отдел неофиц. С. 331–342.
9. *Никитин В.А.* Описание города Дорогобужа // Справочная книжка Смоленской губернии на 1894 год. Смоленск: Губернская типография, 1894. С. 205–248.
10. *Никифоров Ф., Неверович В.* Историко-статистическое описание г. Дорогобужа и уезда его // Памятная книжка Смоленской губернии на 1860 год. Смоленск: Тип. губ. управления, 1860. С. 65–89.
11. Патриарший Бизюков монастырь. (К столетию упразднения) // Смоленские епархиальные ведомости. 1903. № 24. Отдел неофиц. С. 1528–1537.
12. *Прохоров В.А., Шорин Ю.Н.* Дорогобужская старина. Вып. II. Из истории Дорогобужского края. Сборник статей. Смоленск: Смядынь, 2001. 332 с.
13. *Рафаил (Ивочкин), иером.* Социальная и просветительская деятельность Смоленской епархии во второй половине XIX – начале XX вв. Смоленск: Свиток, 2012. 131 с.
14. *Рафаил (Ивочкин), иером.* Рославльская земля: православные храмы. Смоленск: Свиток, 2004. 175 с.

15. *Рафаил (Ивочкин), иером.* Ельнинская земля: православные храмы. Смоленск: Свиток, 2005. 143 с.
16. *Рафаил (Ивочкин), иером.* Поречская земля: православные храмы. Смоленск: Свиток, 2007. 183 с.
17. *Рафаил (Ивочкин), иером.* Духовщинская земля: православные храмы. Смоленск: Свиток, 2009. 351 с.
18. *Рафаил (Ивочкин), иером.* Краснинская земля: православные храмы. Смоленск: Свиток, 2012. 183 с.
19. *Рафаил (Ивочкин), иером.* Гжатская земля: православные храмы. Смоленск: Свиток, 2015. 351 с.
20. *Сперанский И.П.* Очерк истории Смоленской духовной семинарии и подведомых ей училищ со времени основания семинарии до ее преобразования по уставу 1867 года. Смоленск: Тип. Е. П. Позняковой, 1892. 532 с.
21. *Сперанский И.П.* Завоевание Смоленска Литвою и краткий очерк его церковного состояния во время зависимости от Литвы 1404–1514 гг. // Смоленские епархиальные ведомости. 1871. № 4. Отдел неофиц. С. 44–66.
22. *Соболевский А.И.* Запись начала XV века // Чтения в Историческом обществе Нестора Летописца. Книга 9. Отдел II. Киев, 1895. С. 219–222.
23. *Трофимовский Н.В.* Историко-статистическое описание Смоленской епархии. Смоленск: Свиток, 2013. 271 с.
24. Церковная уния в Смоленской епархии // Смоленские епархиальные ведомости. 1907. № 4. Отдел неофиц. С. 159–163.
25. *Шперк Ф.Ф.* Краткий исторический очерк народного образования в Смоленской губернии. Смоленск: Смолен. Губ. стат. ком, 1899. 112 с.

*Monk Raphael (Ivочкин Demyan Anatolyevich)
Smolensk Orthodox Theological Seminary*

Ecclesiastical history of the Dorogobuzh district (XII-XIX centuries)

Resume: This research examines the church history of the Dorogobuzh land from the time of the Christianization of the region to the present day. The history of this place is closely connected with the key events that took place over many centuries on the territory of historical Russia. The importance of studying the regional aspect of the development of Orthodoxy is due to the retrospectiveness of the history of Russia, social institutions and social life. The study has demonstrated the interconnection of historical conditions with the development of church structures, the mechanism of their adaptation to changing realities. By the turn of the 19th – 20th centuries, there was a well-developed temple network in the Dorogobuzh district. Also, active work was carried out in the field of education and charity. Thus, on the basis of the available materials, using the historical-genetic method, the author made an attempt to recreate the picture of the formation and development of Christianity in the ancient Dorogobuzh land up to modern times.

Key words: church history; Dorogobuzh; Vitovt; Polish-Lithuanian state; domain city; a plan for the regular development of the city; secularization of monastic lands; public education.

References

Alekseev L.V. *Smolenskaia zemlia v IX–XIII vv.* [Smolensk land in the IX-XIII centuries]. Moscow, 1980.

Andrei (Vasil'ev), arkhim. *Zhitie prepodobnogo Gerasima, Boldinskogo chudotvortsia* [The life of the Monk Gerasimus, the wonderworker of Boldin]. Moscow, 1893.

Aksenov M.V. *Ocherki iz istorii narodnogo prosveshcheniia v Smolenskom krae s drevneishikh vremen do nachala XIX stoletii* [Essays on the history of public education in the Smolensk region from ancient times to the beginning of the 19th century]. Smolensk, 1909.

Bochkarev V. Smolenskie polki v bitve pri Griunval'de. (15 iulia 1410 goda) [Smolensk regiments in the battle of Grunwald. (July 15, 1410)]. *Smolenskie eparkhial'nye vedomosti – Smolensk Diocesan Gazette*, 1915, no. 19, Otdel neofits., pp. 685–693.

Bugoslavskii G. Sostoianie unii v g. Smolenske i ego oblasti v pol'skuiu epokhu (1611–1654 gg.) [The state of the union in the city of Smolensk and its region in the Polish era (1611–1654)]. *Smolenskie eparkhial'nye vedomosti – Smolensk eparkhial vedomosti*, 1911, no. 7, Otdel neofits., pp. 469–470.

Voronovskii V.M. *Otechestvennaia voina 1812 goda v predelakh Smolenskoii gubernii* [Patriotic War of 1812 within the Smolensk province]. Saint Petersburg, 1912.

Materialy dlia tserkovnykh letopisei po Smolenskoii eparkhii [Materials for Church Chronicles for the Smolensk Diocese]. *Smolenskie eparkhial'nye vedomosti – Smolensk eparkhial vedomosti*, 1872, no. 4, Otdel neofits., pp. 331–342.

Nikitin V.A. 1894. Opisanie goroda Dorogobuzha [Description of the city of Dorogobuzh]. *Spravochnaia knizhka Smolenskoii gubernii na 1894 god* [Reference book of the Smolensk province for 1894]. Smolensk, 1894, pp. 205–248.

Nikiforov F., Neverovich V. 1860. Istoriko-statisticheskoe opisanie g. Dorogobuzha i uezda ego [Historical and statistical description of the city of Dorogobuzh and its district]. *Pamiatnaia knizhka Smolenskoii gubernii na 1860 god* [Commemorative book of the Smolensk province for 1860]. Smolensk, 1860, pp. 65–89.

Patriarskii Biziukov monastyr'. (K stoletiiu uprazhdeniia) [Patriarchal Biziukov Monastery. (To the centenary of abolition)]. *Smolenskie eparkhial'nye vedomosti – Smolensk eparkhial vedomosti*, 1903, no. 24, Otdel neofits., pp. 1528–1537.

Prokhorov V.A., Shorin Iu.N. *Dorogobuzhskaia starina. Vyp. II. Iz istorii Dorogobuzhskogo kraia. Sbornik statei* [Dorogobuzh antiquity. Issue II. From the history of the Dorogobuzh region. Digest of articles]. Smolensk, 2001.

Rafail (Ivochkin), ierom. *Sotsial'naia i prosvetitel'skaia deiatel'nost' Smolenskoii eparkhii vo vtoroi polovine XIX – nachale KhKh vv.* [Social and educational activities of the Smolensk diocese in the second half of the XIX - early XX centuries]. Smolensk, 2012.

Rafail (Ivochkin), ierom. *Roslavl'skaia zemlia: pravoslavnye khramy* [Roslavl land: Orthodox churches]. Smolensk, 2004.

Rafail (Ivochkin), ierom. *El'ninskaia zemlia: pravoslavnye khramy* [Elninskaya land: Orthodox churches]. Smolensk, 2005.

Rafail (Ivochkin), ierom. *Porechskaia zemlia: pravoslavnye khramy* [Porech land: Orthodox churches]. Smolensk, 2007.

Rafail (Ivochkin), ierom. *Dukhovshchinskaia zemlia: pravoslavnye khramy* [Dukhovshchinskaya land: Orthodox churches]. Smolensk, 2009.

Rafail (Ivochkin), ierom. *Krasninskaia zemlia: pravoslavnye khramy* [Krasninskaya land: Orthodox churches]. Smolensk, 2012.

Rafail (Ivochkin), ierom. *Gzhatskaia zemlia: pravoslavnye khramy* [Gzhatskaya land: Orthodox churches]. Smolensk, 2015.

Speranskii I.P. *Ocherk istorii Smolenskoï dukhovnoï seminarii i podvedomykh ei uchilishch so vremeni osnovaniia seminarii do ee preobrazovaniia po ustavu 1867 goda* [Essay on the history of the Smolensk Theological Seminary and the schools subordinate to it from the time of the founding of the seminary to its transformation according to the charter of 1867]. Smolensk, 1892.

Speranskii I.P. *Zavoevanie Smolenska Litvoiu i kratkii ocherk ego tserkovnogo sostoianiia vo vremia zavisimosti ot Litvy 1404–1514 gg.* [The conquest of Smolensk by Lithuania and a brief outline of its ecclesiastical state during the dependence on Lithuania in 1404–1514]. *Smolenskie eparkhial'nye vedomosti – Smolensk eparkhial vedomosti*, 1871, no. 4, Otdel neofits., pp. 44–66.

Sobolevskii A.I. 1895. *Zapis' nachala XV veka* [Record of the beginning of the 15th century]. *Chteniia v Istoricheskom obshchestve Nestora Letopistsa* [Readings in the Historical Society of Nestor the Chronicler]. Kiev, 1895, book 9, part 2, pp. 219–222.

Trofimovskii N.V. *Istoriko-statisticheskoe opisanie Smolenskoï eparkhii* [Historical and statistical description of the Smolensk diocese]. Smolensk, 2013.

Tserkovnaia uniiia v Smolenskoï eparkhii [Church Union in the Smolensk Diocese]. *Smolenskie eparkhial'nye vedomosti – Smolensk eparkhial vedomosti*, 1907, no. 4, Otdel neofits., pp. 159–163.

Shperk F.F. *Kratkii istoricheskii ocherk narodnogo obrazovaniia v Smolenskoï gubernii* [A brief historical outline of public education in the Smolensk province]. Smolensk, 1899.

Исторические исследования

*Теологический вестник
Смоленской Православной Духовной
Семинарии. 2021. №2. С. 79-88*

УДК 27
Митрополит
Смоленский и Дорогобужский Исидор
(Тупикин Роман Владимирович)
Смоленская Православная Духовная Семинария

Дошкольное религиозное воспитание и образование (на примере Смоленской и Калининградской епархии 1988–2008 гг.)

Аннотация: Трансформация политических и социально-экономических условий в России в 90-е годы прошлого столетия способствовала качественным изменениям в образовательно-воспитательной сфере государства. Они выразились в первую очередь в замене унитарной программы воспитательной деятельности на вариативную, что определило важные перемены в организации, содержании образовательных процессов и методике воспитания. Уже на заре этих изменений в Русской Православной Церкви осознали необходимость организации воспитательных учреждений, так как это является одной из перспективных задач воссоздания и развития образовательной деятельности Церкви в целом. В настоящей статье проанализирован опыт Смоленской и Калининградской епархии по созданию и организации дошкольной образовательной системы. Во многом этот опыт лег в основу будущих проектов по открытию православных детских садов в иных регионах России. В заключении автор приходит к выводу, что подобный результат был достигнут как благодаря изменившимся условиям существования религиозных организаций в стране, так и вопреки тяжелой экономической и политической ситуации, наблюдавшейся в конце 1980-х–1990-х гг.

Ключевые слова: дошкольное образование; религиозное воспитание; православный компонент; православный детский сад; Смоленская епархия; методика; образовательные программы; христианская педагогика; система духовно-нравственного воспитания и образования; православная гимназия.

Именно в дошкольный период закладываются основные морально-нравственные установки, которые в дальнейшем определяют всю последующую жизнь человека, ее качество и содержание. Православный детский сад, таким образом, является полноценной, самостоятельной и самодостаточной единицей образовательной системы, а не придатком средней

ступени образования, как мы можем видеть это на примере советской системы, где для дошкольного образования «заказчиком» результата выступала именно школа.

В среде людей, идентифицирующих себя православными, есть те, кто имеет отрицательное отношение к детским садам вообще. Связано это с тем, что, по их мнению, только семья является лучшим воспитателем ребенка, а Русская Православная Церковь не имела никакого опыта создания детских садов до революции 1917 г. Подобные учреждения носили, как правило, светский характер. В свою очередь трудно не признать, что современность ставит новые условия для жизни семей и воспитания в них подрастающего поколения. В нынешних условиях малосемейность и замкнутость людей сужает и ограничивает пространство развития ребенка, не дает ему в полной мере раскрыться вместе со своими сверстниками. Детская среда является для ребенка всегда притягательной, там он находит радость общения, схожие интересы и живую атмосферу. Эти плюсы подкрепляются еще и интеллектуальным развитием, прививанием правил гигиены, основами физкультуры, на которые обращается внимание во всех дошкольных учреждениях.

В силу вышеперечисленных аргументов развитие дошкольного элемента образования в современных условиях становится необходимым условием осуществления образовательной деятельности Русской Православной Церкви. Немаловажным является то, что благодаря детям происходит вовлечение в церковную жизнь родителей, которые, принимая участие в различных мероприятиях, приобщаются к русской культуре и духовности. Таким образом православные детские сады были призваны наряду с духовным, умственным, моральным и физическим формированием подрастающих детей способствовать воцерковлению не только их самих, но и их родителей.

Реализация отмеченных направлений и достижение предполагаемых результатов было связано с разработкой и внедрением актуальной и эффективной методики духовно-нравственного воспитания детей дошкольного возраста. Начало этому пути в Смоленской епархии было положено в 1991 году, когда в Смоленске был открыт православный детский сад, первый в России. Состоялось это событие благодаря переходу от единой типовой программы воспитания и обучения в детском саду к вариативности образовательных программ. Дошкольные учреждения получили возможность выбирать программу в зависимости от своих целей и задач и вносить в нее коррективы. В рассматриваемый отрезок времени было создано большое количество парциальных программ, которые предусматривали развитие отдельных сторон образовательной и воспитательной работы¹.

¹ *Потаповская О.М.* Особенности реализации духовно-нравственного воспитания детей в современной практике дошкольных образовательных учреждений // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 4: Педагогика. Психология. 2012. № 4. С. 65.

На первом этапе создания и развития системы духовно-нравственного воспитания в России перед Русской Православной Церковью стояла задача формирования устойчивой конструкции всех ступеней воспитательных процессов и выбора оптимальной методики при осуществлении образовательных программ. Так, уже в 1994 году в определении Архиерейского собора «О задачах Церкви в области религиозного образования» рекомендовалось без промедления включить в качестве образца в епархиальную систему образования, помимо воскресной школы, гимназии и иных учреждений, детский сад². Кроме того, в этом же документе подчеркивалась важность привлечения средств из государственного бюджета для обеспечения финансовой стабильности образовательных и воспитательных учреждений³. Это не единственный документ, принятый в 90-е гг., в котором в качестве образовательного компонента упоминаются дошкольные учреждения. В этот же период появилась «Концепция православного дошкольного образования»⁴, созданная коллективом под руководством специалиста Отдела религиозного образования и катехизации Русской Православной Церкви А.С. Алексеевой.

В качестве нормативно-правовой базы функционирования детских садов выступали законодательные акты Российской Федерации, Канонический и Гражданский Устав Русской Православной Церкви, Устав епархии и Устав дошкольного учреждения.

Характерной чертой рассматриваемого времени являлись разработки, касавшиеся методологии «христианской педагогики». В настоящей работе нет возможности подробно рассмотреть эту тему. Однако можно отметить, что в этой области велась активная работа по поиску фундамента, на котором можно было бы строить методические исследования. Однако найти такие основы оказалось весьма затруднительно. Протоиерей Василий Зеньковский в своем труде «Русская педагогика в XX веке» с огорчением отмечал: «Среди представителей православной церковной педагогики, занимавших, например, кафедры педагогики в духовных академиях, нельзя назвать в XX веке ни одного значительного имени»⁵. Как бы то ни было, подобное положение дел вполне объяснимо историческими рамками XX столетия.

Система религиозного духовного образования и воспитания на Смоленщине после долгих лет полного ее отсутствия начала складываться в 1988 году. Уникальность опыта Смоленской епархии в данном направлении работы заключается в создании полноценной системы духовно-нравственного воспитания и образования, которая включала в себя все необходимые ступени,

² Определение «О задачах Церкви в области богословского образования» // Документы Архиерейского Собора 29 ноября–2 декабря 1994 года. URL: <https://mospat.ru/archive/page/sobors/1994-2/514.html> (доступ от: 05.11.2019). П. 3.

³ Там же. П. 11.

⁴ Концепция православного дошкольного образования. М.: Б. и., 1993.

⁵ Зеньковский В.В. Русская педагогика в XX веке. Клин, 2002. С. 215.

начиная от православного детского сада и заканчивая аккредитованной духовной семинарией.

Открытие первого православного детского сада в России состоялось в 1991 году на базе уже действующего смоленского детского сада, который находился в ведомстве Смоленских тепловых сетей. В связи с нестабильной экономической обстановкой и демографическими проблемами в государстве многие детские сады стали постепенно закрываться. Та же участь ждала и детский сад, который располагался неподалеку от Свято-Успенского кафедрального собора на улице Соболева в доме № 2. Однако этого не случилось, так как члены родительского комитета обратились к митрополиту Смоленскому и Калининградскому Кириллу с предложением организовать православный детский сад на базе уже существующего учреждения. Данная инициатива нашла отклик у Высокопреосвященного митрополита Кирилла, в результате этого между епархией и комитетом по имущественным отношениям состоялось подписание договора о продаже епархии основных фондов, оборотных средств и инвентаря. Последние две позиции были переданы без оплаты, так как епархия обязывалась принимать в свои стены детей работников Смоленских тепловых сетей⁶. Таким образом удалось сохранить не только персонал, воспитателей и места для детей, но и положить начало созданию уникального проекта в области православной педагогики, направленной на воспитание детей дошкольного возраста.

Согласно Уставу детского сада от 1993 года, «Православный детский сад является негосударственным дошкольным образовательным учреждением общеобразовательного типа»⁷. В качестве его учредителя выступила Смоленская епархия Русской Православной Церкви. Учреждение было наделено статусом юридического лица с правом осуществления уставной финансово-хозяйственной деятельности.

Православный детский сад должен был выполнять функцию обучения, общего развития и воспитания духовно-нравственных качеств детей «на принципах христианской педагогики»⁸. Однако, ни в Уставе, ни в и иных документах так и не было найдено разъяснения понятия «христианская педагогика». Скорее всего, это было связано с тем, что в последние десятилетия прошлого века конфессиональный аспект в педагогике, как, впрочем, и в других науках, только входил в сферу внимания ученых.

Отметим, что финансирование дошкольного образовательного учреждения в то время складывалось из следующих источников: отчисления из Смоленской епархии, федеральные и местные ассигнования; пожертвования от граждан, приходов, учреждений, государственных органов и иных организаций; плата

⁶ АСЕУ. Договор продажи имущества (основных и оборотных средств) детского сада № 1. 18 февраля 1992 г. Л. 1.

⁷ АСЕУ. Устав православного детского сада. Л. 1.

⁸ Там же.

родителей за нахождение ребенка в детском саду⁹. Из финансового отчета за 1992 год мы можем узнать, что основную статью доходов составляла плата родителей (46 %), на втором месте – поступление из епархии (40 %), благотворительная помощь составляла 11 %. На первом месте в статье расходов находилась плата работникам (88 %)¹⁰.

В итоговом отчете о работе детского сада за 1993–1994 гг. зафиксировано, что спустя два года после его создания удалось сформировать сплоченный коллектив педагогов и иных работников. Данный факт явился одной из причин повышения популярности учреждения среди смолян. Так, в 1993 году конкурс на одно место в данное дошкольное учреждение составлял пять человек. В этой связи была организована приемная комиссия, в обязанности которой входила проверка состояния физического и психологического здоровья детей¹¹. На основе выводов комиссии принималось решение о принятии ребенка в детский сад. В 1994 году количество воспитанников составляло 53 ребенка.

В состав образовательной программы православного детского сада вошли предметы двух компонентов: светского и конфессионального. К учебным предметам конфессионального компонента относились следующие: христианская литература, Закон Божий, церковное пение. В светский компонент входили этика, риторика, сценическое искусство («Православный театр»). Реализация данной программы привела к тому, что по итогам работы детского сада в 1993–1994 г. было принято решение отказаться от типовых программ Министерства образования Российской Федерации, приняв более гибкие формы с учетом индивидуальных особенностей воспитанников¹².

Характеризуя педагогический состав данного православного детского сада, отметим, что он состоял из работников, большинство из которых имело высшее образование, сотрудники смогли разработать индивидуальные программы с учетом специфики конфессионального дошкольного учреждения¹³. Из отчетов следует, что профессиональному росту преподавателей детского сада уделялось самое пристальное внимание. Педагоги на регулярной основе принимали участие в семинарах и конференциях, посвященных духовно-нравственному воспитанию ребенка¹⁴. Ниже представлена статистика количества преподавателей и их образовательного уровня (там, где эта информация имеется):

⁹ Там же. Л. 5.

¹⁰ АСЕУ. Финансовый отчет по церковному детскому саду № 1 за 1992 год. Л. 1.

¹¹ АСЕУ. Отчет о работе православного детского сада № 1 за 1994 год. Л. 1.

¹² Там же.

¹³ Там же. Л. 2.

¹⁴ АСЕУ. Отчет о работе православного детского сада № 1 за 1994 год. Л. 3; Отчет о работе православного детского сада № 1 за 1995 год. Л. 1–2; Отчет о работе православного детского сада № 1 за 1997 год. Л. 2; Отчет о работе православного детского сада № 1 за 1998 год. Л. 1–2.

Год и общее количество воспитателей	1993	1994	1995	1997	1998
	5	5	5	6	6
Образовательный уровень					
Среднее	1	1	1	-	2
Средне-специальное	2	2	2	2	1
Высшее	2	2	2	4	3

Особенностью воспитательного процесса в православном детском саду являлось то, что в течение всего года силами самих детей было подготовлено множество мероприятий, посвященных празднованию значимых событий церковного года и памятных дат. Это рождественское выступление детей в Драматическом театре, благотворительные концерты, участие детей в Пасхальном концерте и т.д. Важным в данном случае являлось то, что родители наряду с сотрудниками детского сада занимались подготовкой к праздникам. Для родителей же на регулярной основе проводились методические объединения, на которых обсуждались проблемы воспитания детей, прочитанные книги, строились планы по подготовке к тем или иным памятным датам.

На протяжении многих лет Православный детский сад № 1 совместно с Православной гимназией Смоленска осуществлял программу преемственности «Детский сад – Православная гимназия». О ее результатах свидетельствует следующая статистика:

год	% поступивших от общего количества выпускников
1995	82%
1996	100%
1997	70%
1998	100%
2001	90 %
2002	94 %
2003	70 %
2004	50 %
2008	45 %

Настоящая программа предоставляла возможность проследить путь развития ребенка на следующей ступени образования, его адаптацию и успеваемость. На основании данных, приведенных в таблице, можно судить о некотором уменьшении количества поступавших в гимназию из детского сада. В отчетах за 2002–2003 и 2003–2004 годы значатся следующие причины этого явления¹⁵:

уменьшение количества выпускников школьного возраста (6,5 лет):

слабое физическое и психическое здоровье;

педагогическая запущенность (в связи с поздней подготовкой к школе).

Помимо вышеназванных причин, можно отметить еще то, что в рассматриваемые годы мы видим активное развитие православной гимназии, совершенствование образовательного процесса в ней, что влекло за собой повышение требований к умственному, физическому и психологическому уровню развития принимаемых детей.

Включение православного компонента в воспитательный процесс, как можно было ожидать, сыграло немаловажную роль для его развития. В дальнейшем данный подход совершенствовался и обретал более эффективные формы. В 1998 году в детском саду при использовании современных методик диагностирования были проведены исследования, которые выявили избыточность действий по морально-нравственному воспитанию и развитию детей по сравнению с процессом их физического и всестороннего развития. В связи с этим программа, которая была направлена, в первую очередь, на осуществление преемственности между детским садом и православной гимназией, была пересмотрена. К использованию были приняты более гибкие и инновационные педагогические технологии, в частности, в качестве базовой программы была выбрана основная образовательная программа дошкольного образования программа «Радуга», предназначенная для работы с детьми от 2 месяцев до 8 лет. Авторы презентовали программу как эффективный набор методик развития духовного мира детей, составленный на основе базисных ценностей нашего народа и культурных традиций отечественной педагогики¹⁶. Для планомерного принятия и осуществления новой образовательной стратегии члены преподавательского коллектива прошли курсы повышения квалификации для воспитателей и посетили семинары по реализации данной программы¹⁷.

Значительную роль в развитии инструментов православного воспитания и преподавания в среде дошкольников играли ежегодные семинары и открытые уроки по православному воспитанию, проводившиеся в том числе и для выпускников Смоленского государственного педагогического института.

¹⁵ АСЕУ. Отчет о работе православного детского сада № 1 за 2003 год. Л. 2–3; Отчет о работе православного детского сада № 1 за 2004 год. Л. 4.

¹⁶ См.: Доронова Т.Н., Якобсон С.Г., Соловьева Е.В. и др. Радуга: Программа воспитания, образования и развития детей дошкольного возраста в условиях детского сада. М., 2010.

¹⁷ АСЕУ. Отчет о работе православного детского сада № 1 за 1998 год. Л. 1.

Характеризуя проблемы, с которыми сталкивалось данное дошкольное учреждение, отметим, что большинство из них было связано с материальной базой. Так, например, среди них называлась недостаточная площадь помещений: пространства, где занимались группы воспитанников, являлись одновременно игровой, спальней и учебным классом, что не могло не отражаться на воспитательном и образовательном процессе. Также отмечалось наличие неудобства, возникшего из-за использования учащимися православной гимназии территории детского сада для прогулок и игр¹⁸. Все это осложнялось финансовыми трудностями, которые не позволяли поддерживать в должной мере материально-техническую базу учреждения. В связи с этим, согласно приказу № 4 от 22 января 1999 года, Православный детский сад № 1 стал структурным подразделением Православной гимназии, что, как отмечено в отчете за 1999 год, «укрепило его финансовое положение и способствовало творческому росту в работе коллектива»¹⁹. Такая конфигурация сохранялась вплоть до 2003 года, когда на основании распоряжения № 052/1 от 28 августа 2003 года Управляющего Смоленской и Калининградской епархии митрополита Кирилла структурное подразделение Православный детский сад был выведен из состава Православной гимназии и преобразован в самостоятельную юридическую организацию. Несмотря на эти изменения, цели перед педагогическим составом детского сада, которые были отражены в новом Уставе, остались прежними²⁰:

воспитание всесторонне развитой духовно-нравственной личности на принципах православной педагогики;

подготовка детей к их дальнейшему успешному обучению в православной гимназии и других школах.

В целом, можно отметить, что опыт, который был получен в ходе своего становления и развития Православным детским садом № 1 в г. Смоленске, был востребован и стал ключевым при открытии новых заведений подобного типа как на территории Смоленской области, так и за ее пределами.

Девяностые годы прошлого столетия отмечены изменениями не только демографического, экономического и духовного порядка, но и трансформацией подхода к воспитанию будущих поколений. Это выразилось, прежде всего, в переходе к гуманистическим взглядам на личность воспитанника. Приоритетом в воспитании стало развитие индивидуума, взгляд на ребенка как на уникальную и неповторимую личность²¹. При этом, к сожалению, направления деятельности, связанные с трудовым, морально-нравственным, патриотическим воспитанием ушли на периферию образовательного процесса и приобрели лишь инструментальный характер. Но именно в этих условиях в Смоленской

¹⁸ АСЕУ. Отчет о работе православного детского сада № 1 за 1997 год. Л. 1.

¹⁹ АСЕУ. Отчет о работе православного детского сада № 1 за 1999 год. Л. 1.

²⁰ АСЕУ. Отчет о работе православного детского сада № 1 за 2003 год. Л. 1.

²¹ См.: Развитие: Программа нового поколения для дошкольных образовательных учреждений. Младшая группа: Учебник / Под ред. О. М. Дьяченко. М., 2000. С. 35.

епархии удалось впервые в истории Русской Церкви создать конфессиональные дошкольные учреждения. Несмотря на то, что данный процесс проходил в условиях недостатка материальных и кадровых ресурсов, и методическая, и материальная база уже нескольких православных детских садов Смоленской епархии (двух в Смоленске и трех в Смоленской области), непрерывно совершенствовалась. И тот высокий конкурс в Православный детский сад №1, который сохраняется на протяжении уже почти двадцати лет, является красноречивым свидетельством эффективности и востребованности данного вида негосударственного образовательного учреждения.

Источники и литература

1. Архив Смоленского епархиального управления (АСЕУ). Договор продажи имущества (основных и оборотных средств) детского сада № 1. 18 февраля 1992 г.
2. АСЕУ. Устав православного детского сада.
3. АСЕУ. Финансовый отчет по церковному детскому саду № 1 за 1992 год.
4. АСЕУ. Отчет о работе православного детского сада № 1 за 1994 год.
5. АСЕУ. Отчет о работе православного детского сада № 1 за 1995 год.
6. АСЕУ. Отчет о работе православного детского сада № 1 за 1997 год.
7. АСЕУ. Отчет о работе православного детского сада № 1 за 1998 год.
8. АСЕУ. Отчет о работе православного детского сада № 1 за 1999 год.
9. АСЕУ. Отчет о работе православного детского сада № 1 за 2003 год.
10. АСЕУ. Отчет о работе православного детского сада № 1 за 2004 год.

Литература

11. *Доронова Т.Н., Якобсон С.Г., Соловьева Е.В. и др.* Радуга: Программа воспитания, образования и развития детей дошкольного возраста в условиях детского сада. М.: Просвещение, 2010. 111 с.
12. *Зеньковский В.В.* Русская педагогика в XX веке. Клин: Фонд «Христианская жизнь», 2002. 224 с.
13. Концепция православного дошкольного образования. М.: Б. и., 1993.
14. Определение «О задачах Церкви в области богословского образования» // Документы Архиерейского Собора 29 ноября-2 декабря 1994 года. [Электронный ресурс]. Электрон. текст. URL: <https://mospat.ru/archive/page/sobors/1994-2/514.html> (дата обращения: 05.11.2019).
15. *Потаповская О.М.* Особенности реализации духовно-нравственного воспитания детей в современной практике дошкольных образовательных учреждений // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 4: Педагогика. Психология. 2012. № 4. С. 64–82.
16. Развитие: Программа нового поколения для дошкольных образовательных учреждений. Младшая группа: Учебник / Под ред. О. М. Дьяченко. М.: Гном и Д, 2000. 96 с.

Metropolitan of Smolensk and Dorogobuzh Isidor

(Tupikin Roman Vladimirovich)

Smolensk Orthodox Theological Seminary

Preschool religious education (on the example of the Smolensk and Kaliningrad dioceses of 1988-2008)

Abstract: The transformation of political and socio-economic conditions in Russia in the 90s of the last century contributed to qualitative changes in the educational and educational sphere of the state. They were expressed primarily in the replacement of the unitary program of educational activity with a variable one, which determined important changes in the organization, content and methodology of educational processes. Already at the dawn of these changes, the Russian Orthodox Church realized the need to organize educational institutions, since this is one of the promising tasks of re-creating and developing the educational activities of the Church as a whole. This article analyzes the experience of the Smolensk and Kaliningrad dioceses in the creation and organization of a preschool educational system. In many ways, this experience formed the basis for future projects to open Orthodox kindergartens in other regions of Russia. In conclusion, the author comes to the conclusion that such a result was achieved both due to the changed conditions of the existence of religious organizations in the country, and in spite of the difficult economic and political situation that was observed in the late 1980s – 1990s.

Keywords: preschool education; religious education; Orthodox component; Orthodox kindergarten; Smolensk diocese; methodology; educational programs; Christian pedagogy; system of spiritual and moral upbringing and education; Orthodox gymnasium.

References

Doronova T.N., Iakobson S.G., Solov'eva E.V. i dr. *Raduga: Programma vospitaniia, obrazovaniia i razvitiia detei doshkol'nogo vozrasta v usloviakh detskogo sada* [A program of upbringing, education and development of preschool children in a kindergarten]. Moscow, 2010.

Zen'kovskii V.V. *Russkaia pedagogika v XX veke* [Russian pedagogy in the XX century]. Klin, 2002.

Kontsepsiia pravoslavnogo doshkol'nogo obrazovaniia [Orthodox preschool education concept]. Moscow, 1993.

Opreделение «O zadachakh Tserkvi v oblasti bogoslovskogo obrazovaniia» [Resolution "On the tasks of the Church in the field of theological education"]. Available at: <https://mospat.ru/archive/page/sobors/1994-2/514.html> (accessed: 05.11.2020).

Potapovskaia O.M. Osobennosti realizatsii dukhovno-nravstvennogo vospitaniia detei v sovremennoi praktike doshkol'nykh obrazovatel'nykh uchrezhdenii [Features of the implementation of the spiritual and moral education of children in modern practice of preschool educational institutions]. *Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta. Serii 4: Pedagogika. Psikhologiia – Bulletin of the Orthodox St. Tikhon University of the Humanities. Series 4: Pedagogy. Psychology*, 2012, no. 4, pp. 64–82.

Razvitie: Programma novogo pokoleniia dlia doshkol'nykh obrazovatel'nykh uchrezhdenii. Mladshaia grupa: Uchebnik [Development: A new generation program for preschool educational institutions. Younger group: Textbook]. Moscow, 2000.

Борьба Карфагенской церкви с арианством в Августиновский период. Исторический очерк

Аннотация: В данной статье рассматривается борьба Карфагенской церкви с арианством в Августиновский период. Описываются исторические события, повлиявшие на появление арианства в Северной Африке. Раскрывается полемика блж. Августина с омийскими и аномейскими проповедниками, такими как: Пасцентий, Максим, Элпидий и Максимин. Путем сравнительного анализа догматических систем данных фигур и аргументов в защиту своих учений, описывается реакция общества на результаты их совместных богословских диспутов. Благодаря изучению исторических источников, дошедших до нашего времени: *Sermo Arianorum*, *Contra Sermonem arianorum*, *Collatio cum Maximino Arianorum episcopo* и *Contra Maximinum arianum*, автор статьи приходит к следующему выводу. Труды блж. Августина послужили главной основой для обоснования католической веры в вандальское время, что позволило в будущем православным богословам вести активную полемику с арианским духовенством, итогом которой стало полное уничтожение арианства в Северной Африке.

Ключевые слова: Арианство; Карфагенская церковь; Северная Африка; полемика с арианами; апологетика блж. Августина; полемическая литература Северной Африки.

Представителями Карфагенского богословия были известные в империи проповедники Тертулиан и блж. Августин – имена, которые являлись главными фигурами, сформировавшими западную триадологическую мысль. Однако при значительном вкладе Карфагенской церкви в развитие тринитарного богословия на всем латинском Западе повлиявшая на ее становление борьба Северо-африканской церкви с арианством остается малоизученной. В связи с этим противоречием обозначается проблема исследования – выявление специфики взаимоотношений католической церкви с арианами в Августиновский период.

К концу IV – началу V в. арианство было окончательно осуждено Вселенской церковью и быстро теряло свое влияние. Однако именно в это время оно стало представлять серьезную опасность для Северной Африки. После узурпации Карфагена комитом Ираклионом в 408–409 г. римские власти, обеспокоенные возможностью повторения сепаратистских движений в этом регионе, вынуждены были отправить туда регулярные воинские соединения. Легионы, прибывшие из Рима в Северную Африку, частично состояли из союзных германцев, через которых и началось активное проникновение

арианства¹. Немало способствовал этому и указ Валентиниана II, изгонявший из римских городов еретиков, которым под страхом наказания запрещалось совершать богослужения. К тому моменту западные ариане в основном были сосредоточены в области Иллирика².

Уже в начале V в. известен первый богословский диспут между блж. Августином и комитом Пасцентием, за ним последовала полемика с Максимом (после 414 г.). В 427 г. для борьбы с узурпатором Бонифацем в Карфаген прибыл комит Сигизвульф. С ним приехал арианский богослов Максимин, который в 429 (430 г.) провел диспут с блж. Августином в Гиппоне. В первой трети V в. в Северной Африке было написано арианское толкование на Книгу Иова, что свидетельствует о распространении ариан³. Попытаемся подробно остановиться на этом периоде.

В начале V в. первым, с кем вступает в полемику блж. Августин, является омий Пасцентий (точная датировка спора нам не известна). Пасцентий был знатным человеком senatorского сословия из Иллирика⁴, где под влиянием Авксентия Доросторского, одного из главных учеников Ульфины, просветителя готов⁵, стал исповедовать омийство. Затем император назначил его на влиятельную должность комита царского двора в Карфаген, куда он и переехал⁶.

Судя по дошедшим до нас источникам полемики, Пасцентий был недостаточно осведомлен в догматических вопросах, поэтому представлял опасность лишь в силу своего политического влияния. Услышав об уважаемом проповеднике Августине, Пасцентий решил прославиться победой в диспуте над столь знаменитым епископом. Несмотря на вызов Августину, в полемике участвовали и другие представители. Омоусианство защищали блж. Августин, его друг Алипий и ряд местных епископов, омийство – Пасцентий с группой подчиненных ему чиновников. Такое положение омийской партии в Карфагене позволяет предполагать отсутствие какого-либо духовенства в своих рядах, а значит и неразвитость арианских общин на момент начала богословского спора. В начале диспута Пасцентий решил показать, что не является арианом, поэтому анафематствовал Ария и Евномия, после чего от блж. Августина он потребовал также анафематствовать термин *ὁμοούσιος*, с которым он был не согласен. В ответ Августин сказал, что это слово нужно поискать в Священном Писании, но оно не было найдено⁷. Тогда уверенный в победе Пасцентий предложил подписать своему сопернику омийскую формулу веры: «в Бога Отца

¹ Беляев Л.А., Зайцев Д.В. Карфаген // Православная энциклопедия. 2017. Т. 31. С. 430.

² Самуилов В.Н. История арианства на латинском Западе (353–430). СПб., 1890. С. 130.

³ Беляев Л.А., Зайцев Д.В. Карфаген... С. 428.

⁴ Копылов И.А. «Арианский фактор» во взаимоотношениях Рима и варварской периферии // Вестник РГГУ. Серия Исторические науки. История / *Studia classica et mediaevalia*. 2013. Вып. 17 (118). С. 73.

⁵ Захаров Г.Е. Сочинение епископа Авксентия Доросторского «О вере, жизни и кончине Ульфины» как памятник латинской арианской традиции конца IV века // Вестник РГГУ. Серия: История. Филология. Культурология. Востоковедение. 2011. № 4. С. 63.

⁶ Самуилов В.Н. История арианства на латинском Западе (353–430)... С. 130.

⁷ Там же. С. 131.

всемогущего, невидимого, не рождённого, неосязаемого, и в Иисуса Христа, Сына Его, Бога, рождённого прежде век, через которого все, стало быть, и в Духа святого»⁸. Прочитав, Августин спросил оппонента, если слово «не рожденный» в Писании? Один из пришедших с Пасцентием чиновников ответил, что оно подразумевается в контексте написанного. На это Августин сказал, что также и подразумевается термин «единосущный». В результате, обличенный в своем богословском невежестве Пасцентий прекратил записи спора и перевел диспут на личную почву, укоряя Августина в стремлении оклеветать его перед высшей властью. Судившие диспут чиновники, несмотря на явно неблагоприятный для Пасцентия исход, признали его победителем. Победивший комит впоследствии стал декларировать свою победу в Карфагене, насмехаясь над Августином и его богословской позицией. Напрасно епископ Иппона в своих письмах пытался увещевать Пасцентия вернуться в русло догматической полемики, но судя по всему упивавшийся своим успехом Пасцентий просто игнорировал эти послания⁹.

Следующий богословский спор разгорелся сразу же после полемики с Пасцентием (после 414 г.). Оппонентом Августина выступил аномей Максим, живший в Теннах. По роду деятельности Максим был врачом и при этом активным сторонником арианства. В его доме происходили многочисленные богословские диспуты и собрания, посредством которых он смог убедить многих в правильности аномейского учения, ставшего популярным в Карфагене¹⁰.

Аномейство – крайнее течение арианства, которое получило свое название от утверждения, что Сын неподобен (ἀνόμιος) Отцу. Основателем движения был дьякон Аэций, начавший свою проповедь в Александрии в 356 г. Учение Аномеев не отличается по своему содержанию от того, чему учил Арий: именно о неподобии Сына Отца по всему (ἀνόμοιος κατὰ πάντα)¹¹. Непримирымый к любым догматическим послаблениям, Аэций вместе со своими учениками не заключал никакие сделки с другими партиями ариан. С их точки зрения даже Арий, представивший свой символ веры императору Константину, не был достаточно последовательным. Среди учеников Аэция выделялся Евномий. После смерти своего учителя он стал епископом Кизическим и возглавил партию Аномеев. Евномий внес новый импульс в аномейское движение. В то время как Аэций был известен своей диалектикой, Евномий выделялся строгой логикой и ораторским искусством, которые выделяли его из числа аномейского движения. Постепенно среди богословов партия аномейцев приобрела название «евномиан»¹². Также в послании блж. Августина назван и Максим.

⁸ *Aurelii Augustini Hipponensis. Epistola CCXXXVIII // Patrologiae Latinae. 1850. Vol. 33. Col. 1039: «in Deum Patrem omnipotentem, invisibilem, ingenitum, incapabilem: et in Jesum Christum Filium ejus, Deum, natum ante saecula, per quem facta sunt omnia; et in Spiritum sanctum».*

⁹ *Самуилов В.Н. История арианства на латинском Западе (353–430)... С. 133.*

¹⁰ Там же. С. 134.

¹¹ *Бриллиантов А.И. Лекции по истории древней церкви. СПб., 2007. С. 215.*

¹² *Спасский А.А. История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов. СПб., 2009. С. 352.*

Богословие Евномия долгое время считалось неоплатоническим эманационизмом в свете его четырехслойной иерархии (Бог, Христос, Дух, остальное творение), но это явно неверное толкование данной иерархической мысли. Его акцент на полное различие сущностей несовместим с эманационизмом. Поэтому сейчас принято понимать теологию Евномия как совокупность аристотелевской философии, опирающейся на умеренный неоплатонизм¹³. По словам св. Василия Великого, Евномий оперировал «Хрисиповыми силлогизмами и Аристотелевыми категориями». По Евномию, единственное имя, которое можно отнести к Богу и невозможно отнести к твари, это «ἀγένητος» (Нерожденный). Такой Безначальный может быть только Один – Отец. Следовательно, Сын может быть только «созданием и творением». Его имя – γένητος (Рожденный). Он не существовал до Своего рождения. Сын «Единородный Бог, Рожденный волею (не сущностью) Отца». Сущность Сына не равна и не подобна Отчей, хотя Сын Отца и подобен, но только как «образ и отпечаток всей энергии и мощи Вседержителя, отпечаток тел, разумов и изволений Отца». «Сын неединосущен (ομοουσιος) и неподобосущен (ομοιουσιος). Он – γεννημα και ποιημα, противоположен Отцу по сущности». По Аристотелевской философии, «ум – это часть Божия». Развивая эту идею в христианском ключе, Евномий считал, что ум есть часть божественного в человека, поэтому человек должен стремиться к познанию Бога, который, как писал Карташов «ничего не требует от людей, кроме того, чтобы знали Его». Таким образом, Евномий утверждал, что божественная сущность может быть и должна познаваться человеком. Поэтому, по мнению блж. Феодорита, система Евномия представляет собой технологию, а не богословие¹⁴.

О богословской концепции Максима и его связи с Евномием можно судить по сочинениям Августина. Содержание послания Августина к Максиму четко указывает, что спорным пунктом между ними было учение о Боге в «Самом Себе», которое, вероятно, было обосновано Евномием. Однако Максим не просто использовал систему своего предшественника, но пытался ее терминологически расширить, применяя аристотелевские термины субстанции и акциденции. С помощью них он пытался доказать, что в Боге случайных признаков (акциденций) нет. В качестве же Божественного предиката Максим признавал Его «нерожденность»¹⁵.

Отвечая на догматическую концепцию своего оппонента, Августин, прежде всего, пытается показать равенство Лиц Пресвятой Троицы. Для того чтобы доказать католическое учение, епископ Иппона использовал термин *Filioque*: «Дух также святой не такое творение от несущих: но так от Отца и

¹³ *Weatherwax N. Moderates and Zealots in fourth-century church conflicts collusion and collision. Unpublished doctoral dissertation. Nashville, 2003. P. 60.*

¹⁴ *Карташев А.В. Вселенские соборы. М., 1994. С. 98.*

¹⁵ *Самуилов В.Н. История арианства на латинском Западе (353–430)... С. 134.*

Сына исходит»¹⁶. Затем Августин, объяснял, что Отец является одной сущностью с Сыном, несмотря на нерожденность Первого лица, и рожденность Второго. В качестве довода, он приводит в пример библейских праотцев Адама и Авеля. Адам был не рожден, писал Августин, Абель рожден, но при этом они оба были людьми¹⁷.

Под влиянием аргументов блж. Августина Максим публично покаяться и принял католическое веру. Но ученики Максима отказались последовать примеру своего учителя, что привело к разрыву общения Максима и его партии. Дальнейшее судьба Максима нам неизвестна¹⁸.

В 418 году в Африку прибыл еще один государственный чиновник, омий Элпидий. Репутация и авторитет блж. Августина были ему известны. Если Пасцентий хотел прославиться, то Элпидий искренне хотел обратить Августина в свою веру. Как и его предшественник, Элпидий недостаточно хорошо разбирался в догматических вопросах. Об этом может свидетельствовать вопрос Элпидия: «Каким образом мог от единого Отца родиться Сын, равный Ему?»¹⁹. Судя по всему, омийский чиновник учился у известных учителей Боноза и Ясона, к сожалению, об их жизни и деятельности нам практически ничего не известно. Есть предположение, что Боноз был еретиком из Илирика, осужденным на Капуанском соборе 391 г.²⁰, если это действительно так, то нет ничего удивительного, что Элпидий пытается уговорить блж. Августина научиться истиной веры у «знаменитых отцов». Кроме того, Элпидий пересылает Августину трактат одного неизвестного епископа «*Sermo arianorum*». Блж. Августин дает обещание ответить на каждый пункт этого сочинения, так появляется «*Contra sermo arianorum*»²¹.

«*Sermo arianorum*» представляет собой краткий труд, который как можно предположить, распространялся среди готов, пришедших в Италию вместе с Аларихом и Атаульфом. В трактате содержатся основные положения омийского учения в схематической и сжатой форме, что придает тексту характер арианского катехизиса²². В нем автор различает три божественные сущности: Бог (Отец) нерожденный, Бог (Сын) едиnorodный и Дух Утешитель²³. Отец – источник высшего начала, которому нет, и не может быть равных. Сын – по воле Отца получил божественную природу. Так как, по мнению омиев, Родитель не может быть равен Рожденному, значит, утверждают они, Сын не равен Отцу не только по природе, но и по порядку,

¹⁶ *Aurelii Augustini Hipponensis. Epistola CCXXXVIII // Patrologiae Latinae. 1850. Vol. 33. Col. 748: Spiritus quoque sanctus non sicut creatura ex nihilo est factus: sed sic a Patre Filioque procedit.*

¹⁷ *Ibid. Col. 749.*

¹⁸ *Самуилов В.Н. История арианства на латинском Западе (353–430)... С. 136.*

¹⁹ *Aurelii Augustini Hipponensis. Epistola CCXLII, 4 // Patrologiae Latinae. 1850. Vol. 33. Col. 1054.*

²⁰ *Колотовкин Н.И., Михайлов П.Б. Боноз еп. Сардики // Православная энциклопедия. 2009. Т. 6. С. 17.*

²¹ *Самуилов В.Н. История арианства на латинском Западе (353–430)... С. 137.*

²² *Quaesten J. Patrology. The Golden Age of Latin Patristic Literatur. From the Council of Nicea to the Council of Chacedon. Vol. IV. Westminster, Maryland, 1986. P. 106.*

²³ *Aurelii Augustini Hipponensis. Sermo arianorum, 27 // Patrologiae Latinae. 1850. Vol. 42. Col. 681.*

власти, действию и т.д.²⁴ Дух Святой имеет такое же отношение к Сыну, как Сын к Отцу, то есть Дух подчинен Сыну и не равен Ему по природе²⁵.

Ответ Августина «*Contra sermonem arianorum*» был его первым трактатом против арианства и являлся важной вехой в полемической борьбе против распространяющейся ереси²⁶. В нём Августин подчеркивал опасность, которую несет в себе арианство, приравнивая его к учению Пелагия²⁷.

В своем же сочинении Августин сравнивал омиичество с политеизмом. Если ариане разделяют Отца и Сына на двух богов, значит, появляется двоебожие, не совместимое с христианским учением. Поэтому на протяжении всей полемической работы Августин делает акцент на единичности природы лиц Пресвятой Троицы²⁸. В качестве аргумента, он например приводит исповедание из Исх. 6: 4: *Audi, Israel; Dominus Deus tuus, Dominus unus est*²⁹.

Также в качестве доказательной базы Августин использует аргументы ариан. В обыкновенных человеческих рождениях сын является после отца. Омии пользовались этим доводом в доказательстве несовершенства Сына по отношению к Отцу. Августин указывает на их непоследовательность в признании Сына довременным и в то же время не совечным Отцу. Если Сын до времени, то Он совечен Отцу, – иначе, если когда-нибудь Отец был без Сына, приходится признать, что было время до Сына, и, следовательно, Сын не до времени. Можно указать и в земных аналогиях, где рожденное современно родившемуся. Так, например, епископ Иппона пишет, что свет, рождается от огня³⁰. В целом блж. Августину удалось выстроить не только цельную догматическую систему, способную опровергнуть омиическую триаологию, но и преодолеть следы субординатизма, бытовавшего на протяжении всего III в. в западном богословии. Нам трудно оценивать влияние этого трактата, поскольку до нас не дошло никаких упоминаний о реакции омиев и непосредственно Элпидия. Однако значимость первого противоарианского трактата Северной Африки трудно переоценить, во всяком случае потому, что после написания «*Contra sermonem arianorum*» в течение практически десяти лет мы не знаем ни одного случая полемики блж. Августина с этой ересью³¹.

Положение в Карфагене существенно изменилось, когда военачальник Бонифаций поднял очередное восстание в Северной Африке. На его подавление были отправленные готские легионы во главе с комитом Сегисвультом. Вместе с ним в Карфаген прибыл и омиий Максимин. В отличие от предыдущих оппонентов блж. Августина, Максимин был талантливым богословом и арианским епископом, что выделяло его среди предыдущих представителей

²⁴ Ibid. Col. 681.

²⁵ Ibid. Col. 681.

²⁶ Фокин А.Р. Августин // Православная энциклопедия. 2007. Т. 1. С. 93–109.

²⁷ *Aurelii Augustini Hipponensis. Sermo arianorum, 27...* Col. 681.

²⁸ *Quaesten J. Patrology. The Golden Age of Latin Patristic Literatur. From the Council of Nicea to the Council of Chacedon...* P. 394.

²⁹ *Aurelii Augustini Hipponensis. Contra sermonem arianorum, I, 1 // Patrologiae Latinae. 1850. Vol. 42. Col. 683.*

³⁰ Ibid.

³¹ Самуилов В.Н. История арианства на латинском Западе (353–430)... С. 138.

омийского течения Карфагена. Богословские знания, ораторское искусство и поддержка со стороны варварских формирований Максимиана представляли существенную опасность для распространения арианской ереси. Попытаемся подробнее остановиться на его личности³².

Максимин является единственным арианским писателем, создававшим свои труды на латинском языке, работы которого нам известны и сохранились до нашего времени. С другой стороны, фактически не осталось сведений о его жизни, поэтому восстановить его личность представляется крайне затруднительным³³. Ряд источников позволяет идентифицировать Максимиана как Максимиана Сколийского, который был учеником Палладия Ратиара, одного из лидеров западных омийцев, обвиняемых на соборе в Аквилеи (381 г.). На это указывает, во-первых, богословие, полностью совпадающее с богословием Максимиана в Сколии. Во-вторых, в документах этого периода есть только один омийский епископ по имени Максимин. В-третьих, как автор книги Сколия, Максимин всячески подчеркивал свое уважение к Палладию и Секундуану, что в сочетании с свидетельствами очевидцев и письменных источников указывает на то, что он был активным учеником Палладия, участвовавшего в соборе 381 г.³⁴ Если это предположение правильное, то это позволяет считать Максимиана иллирийцем, и, возможно, именно в Иллирии он обнаружил арианскую общину, главой которой он впоследствии стал, как это ясно свидетельствует из его проповедей. Дальнейшая его судьба нам не известна, и только из письма Августина мы узнаем о появлении в 427 г. Максимиана с войсками готских наёмников³⁵.

Первоначально богословский диспут начался из-за того, что пресвитер Ираклий, друг и сподвижник блж. Августина, бросил вызов Максимиану, считая, что последний исповедуя арианство, поклоняется дьяволу. Но Августин вскоре сменил своего коллегу в качестве защитника католической веры. Более того, епископ Иппона настаивал, чтобы диспут стал публичным и его записывали нотариусы³⁶. «*Collatio cum Maximino Arianorum episcopo*» – это официальный отчет нотариуса этой встречи. Следующий документ «*Contra Maximinum arianum*» – довольно сокращенное толкование предыдущего отчета для более широкой публики³⁷. Максимин начал диспут, пытаясь установить некоторые основные правила. Он сказал, что примет все, что является разумным, и любое библейское толкование, которое будет действительно универсальным как для одной стороны, так и для другой. Однако он хотел запретить «те выражения, которые находятся за пределами

³² Беляев Л.А., Зайцев Д.В. Карфаген... С. 440.

³³ *Quaesten J.* Patrology. The Golden Age of Latin Patristic Literatur. From the Council of Nicea to the Council of Chacedon... P. 98.

³⁴ *Sumruld W.A.* Augustine and the Arians: The Bishop of Hippo's Encounters with Ulfilan Arianism. Selinsgrove: Susquehanna University Press, 1994. P. 91.

³⁵ *Quaesten J.* Patrology. The Golden Age of Latin Patristic Literatur. From the Council of Nicea to the Council of Chacedon... P. 98.

³⁶ *Sumruld W.A.* Augustine and the Arians: The Bishop of Hippo's Encounters with Ulfilan Arianism... P. 92.

³⁷ *Quaesten J.* Patrology. The Golden Age of Latin Patristic Literatur. From the Council of Nicea to the Council of Chacedon... P. 98.

Писания». Для этого он процитировал Мф. 15: 9 в поддержку этого подхода. Таким образом, Максимин хотел исключить из обсуждения такие термины, как *омиусиос*, которые кафолики использовали для определения ереси. Но Августин не собирался с этим соглашаться. Вместо этого он потребовал, чтобы Максимин рассказал о своих убеждениях относительно Отца, Сына и Святого Духа. Арианин ответил, что исповедует веру Ариминского собора. Но епископ Гиппона повторил свое требование и обвинил Максимиана в том, что он не ответил на поставленный вопрос. Максимин возразил, что он действительно ответил. Августин сказал, что он хотел бы услышать личное мнение Максимиана, а не упоминания о соборе, авторитет которого вызывал сомнения у африканцев. Максимин попытался объяснять, что он никогда не хотел прятаться за властью собора. Он просто намеревался указать на авторитет, на котором основывалась его позиция³⁸. Затем арианин отметил, что, хотя он полностью знал об имперских законах, он, тем не менее, должен исповедовать свою веру перед людьми. Затем он сделал краткое признание: «Я верю, что Бог-Отец – это тот, Который получил жизнь ни от кого, и что Сын – это тот, Который, потому что Он есть и потому что Он живет, получил от Отца, чтобы Он мог быть, и что Святой Дух – это один Дух, который является просветителем и освящающим наши души»³⁹. Услышав арианскую формулу веры, блж. Августин возразил, что характеристика Святого Духа «просветителем» и «освещающим» (*illuminator et sanctificator*) не может относиться только к третьему Лицу Святой Троицы, но что также она применительна и к Отцу и к Сыну. В качестве доказательства своей позиции епископ Иппона процитировал книгу Второзакония (4:4): «Слушай, Израиль: Бог твой, Господь один есть». На это Максимин ответил, что данная цитата говорит не о равенстве Лиц св. Троицы, а о единстве и уникальности Бога Творца (Pl 11). Если же три Лица равны, делает вывод арианский богослов, значит все Трое всемогущи, Трое не рождены, Трое невидимы (*quod tres sint aequales, tres omnipotentes, tres innati, tres invisibiles Pl 11*), а это значит, что получается Троебожие, противное духу христианства. В свою очередь, епископ Иппона, оспаривая выводы своего оппонента, пытался показать единство Троицы при всемогуществе всех Божественных Лиц. Для подтверждения своих слов он приводит пример из книги Деяний (4:32), где говорится про первую христианскую общину: «единая душа и сердце единое» при множестве верующих⁴⁰. В ответ Максимин соглашается с блж. Августином, но тут же задает вопросы, которые должны поставить под сомнения его слова: А если Сын делает, то, что неуютно Отцу? Или Отец приказывает Сыну, а Он не повинуется? Можно ли тогда говорить о равенстве Лиц?⁴¹. Затем арианин сам же на это отвечает: «я исповедую, что Бог, не Троиедин; но Бог (Отец) не сравнимый... бесконечный, нерожденный, невидимый...И что Сын молился

³⁸ Sumruld W.A. Augustine and the Arians: The Bishop of Hippo's Encounters with Ulfilan Arianism... P. 93.

³⁹ Aurelii Augustini Hipponensis. Collatio cum Maximino Arianorum episcopo, 11–12 // Patrologiae Latinae. 1850. Vol. 42. Col. 708.

⁴⁰ Ibid. Col. 715.

⁴¹ Ibid.

Отцу, как и к Святому Духу», что, по его мысли, доказывает неравенство лиц пресвятой Троицы⁴². Свои слова Максимин подкрепляет цитатами из Священного Писания, где Святой Дух ходатайствует к Отцу: «Также и Дух подкрепляет нас в немощах наших; ибо мы не знаем, о чем молиться, как должно, но Сам Дух ходатайствует за нас воздыханиями неизреченными» (Рим. 8, 26), и где Сын молится к Отцу: «Если любите Меня, соблюдайте Мои заповеди. И Я умолю Отца, и даст вам другого Утешителя, да пребудет с вами вовек» (Ин. 14, 15 – 17)⁴³. В свою очередь Августин, отвечал, что Сын, воспринял жизнь от Отца, как об этом сказано в Евангелие от Иоанна (5, 26): «Как Отец имеет жизнь в Самом Себе, так дал и Сыну жизнь иметь в Самом Себе». Развивая свою мысль, епископ Иппона продолжает: «Жизнь в Самом Себе имеет Отец; равную жизни Отца жизнь в Себе имеет также Сын», что указывает на равенстве Лиц Святой Троицы⁴⁴. Максимин на это возражает, приводя в пример типичные доказательства омийского богословия. Так, например, Бог провозглашает он, только Один, «Которому Христос и Дух Святой поклоняются, и вся тварь поклоняется и оказывает почтение». Такие апофатические выражения, как несравнимый (не с кем), не рожденный, и др., которые так часто использует Максимин, он относит исключительно к Отцу. Отец по догматике Максимиана, будучи истинным Богом, не мог спуститься на землю, в отличие от менее значимого Сына. Также утверждает арианин: Сын в отличие от Отца не может быть причиной всего. Для подтверждения своих слов он использует абстрактные примеры (сын при рождении, не смотря на свою схожесть с отцом, не когда не будет его точной копией), и библейские (разговор Пилата с Иисуса Христа, где он говорит о Своем рождении)⁴⁵. Отвечая на это, Августин прибегает к более детальному доказательству своего богословия. Показывая равенство Отца и Сына, Епископ Иппона, ссылаясь на Евангелие от Иоанна (Ин 10:30): «Я и Отец – одно». Затем он утверждает, что Бог мог спуститься на землю и вочеловечиться (Ин 1:14; Флп 2:6–7). В конце своего ответа Августин доказывает Божественность второго Лица пресвятой Троицы (Ин 1:14; Рим 1:20; Рим 8:34 и др.). Заканчивается спор пространной речью Максимиана, где он суммирует все положения омийской догматики.

Максимин был последним и самым значимым арианским богословом Северо-Африканской церкви. Последствия диспута, так же, как и дальнейшая судьба Максимиана (кроме факта его отъезда из Африки) нам не известны⁴⁶. В своей триадологии Максимин, как и его учитель Палладий, придерживался тринитарной системы Евномия и был представителем классического Иллирийского арианства⁴⁷. Нельзя отрицать, что он сделал все возможное для обоснования быстро исчезающего омийства, но его положения были

⁴² Ibid.

⁴³ Ibid.

⁴⁴ Ibid. Col. 717.

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ Самуилов В.Н. История арианства на латинском Западе (353–430)... С. 139.

⁴⁷ Митрофанов А.Ю. История церковных соборов в Италии (IV–V вв.). М., 2006. С. 305.

бессильные против доводов блж. Августина, которые были разработаны на протяжении длительного периода его борьбы против арианской угрозы.

В будущем именно полемические работы блж. Августина вместе с протоколами его тринитарных споров послужат главной основой для обоснования кафолической веры в вандалское время, и это позволит православным богословам вести активную полемику с арианским духовенством, что, в свою очередь, приведет к полному уничтожению этой ереси в Северной Африке.

Источники

1. *Aurelii Augustini Hipponensis. Epistola CCXXXVIII* // *Patrologiae Latinae*. 1850. Vol. 33. Col. 748–1039.
2. *Aurelii Augustini Hipponensis. Epistola CCXLII, 4* // *Patrologiae Latinae*. 1850. Vol. 33. Col. 1054.
3. *Aurelii Augustini Hipponensis. Sermo arianorum, 27* // *Patrologiae Latinae*. 1850. Vol. 42. Col. 681.
4. *Aurelii Augustini Hipponensis. Contra sermonem arianorum, I, 1* // *Patrologiae Latinae*. 1850. Vol. 42. Col. 683.
5. *Aurelii Augustini Hipponensis. Collatio cum Maximino Arianorum episcopo, 11–12* // *Patrologiae Latinae*. 1850. Vol. 42. Col. 708–715.

Литература

6. *Беляев Л.А., Зайцев Д.В.* Карфаген // *Православная энциклопедия*. 2017. Т. 31. С. 426–445.
7. *Бриллиантов А.И.* Лекции по истории древней церкви. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2007. 480 с.
8. *Захаров Г.Е.* Сочинение епископа Авксентия Доросторского «О вере, жизни и кончине Ульфилы» как памятник латинской арианской традиции конца IV века // *Вестник РГГУ. Серия: История. Филология. Культурология. Востоковедение*. 2011. № 4. С. 58–80.
9. *Карташев А.В.* Вселенские соборы. М.: Республика, 1994. 541 с.
10. *Копылов И.А.* «Арианский фактор» во взаимоотношениях Рима и варварской периферии // *Вестник РГГУ. Серия Исторические науки. История / Studia classica et mediaevalia*. 2013. Вып. 17 (118). С. 54–72.
11. *Колотовкин Н.И., Михайлов П.Б.* Боноз еп. Сардики // *Православная энциклопедия*. 2009. Т. 6. С. 17.
12. *Митрофанов А.Ю.* История церковных соборов в Италии (IV–V вв.). М.: Издательство Крутицкого Патриаршего подворья, 2006. 305 с.
13. *Самуилов В.Н.* История арианства на латинском Западе (353–430). СПб.: тип. А. Катанского и К°, 1890. 130 с.
14. *Спаский А.А.* История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2009. 648 с.
15. *Фокин А.Р.* Августин // *Православная энциклопедия*. 2007. Т. 1. С. 93–109.
16. *Quaesten J.* *Patrology. The Golden Age of Latin Patristic Literatur. From the Council of Nicea to the Council of Chacedon. Vol. IV.* Westminster, Maryland, 1986. 695 p.
17. *Sumruld W.A.* *Augustine and the Arians: The Bishop of Hippo's Encounters with Ulfilan Arianism.* Selinsgrove: Susquehanna University Press, 1994. 196 p.
18. *Weatherwax N.* *Moderates and Zealots in fourth-century church conflicts collusion and collision.* Unpublished doctoral dissertation. Nashville, 2003. 150 p.

Makarov Yan Feodorovich

Smolensk Orthodox Theological Seminary

Struggle of the Carthaginian Church against Arianism in the Augustinian period. Historical sketch

Abstract: This article examines the struggle of the Carthaginian Church with Arianism in the Augustinian period. The historical events that influenced the emergence of Arianism in North Africa are described. The controversy of blessed Augustine with omian and amean preachers, such as: Pascentius, Maximus, Elpidius and Maximinus. Through a comparative analysis of the dogmatic systems of these figures and arguments in defense of their teachings, the reaction of society to the results of their joint theological disputes is described. Through the study of historical sources that have come down to our time: *Sermo Arianorum*, *Contra Sermonem arianorum*, *Collatio cum Maximino Arianorum episcopo* and *Contra Maximinum arianirum*, the author of the article comes to the following conclusion. Proceedings of Blzh. Augustine served as the main basis for substantiating the catholic faith in Vandal times, which allowed Orthodox theologians in the future to conduct an active polemic with the Arian clergy, the result of which was the complete destruction of Arianism in North Africa.

Keywords: Arianism; Carthage Church; North Africa; polemic with the Arians; apologetics of St. Augustine; polemic literature of North Africa.

References

- Aurelii Augustini Hipponensis. 1850. Epistola CCXXXVIII. *Patrologiae Latinae*. 1850. Vol. 33. col. 748–1039.
- Aurelii Augustini Hipponensis. 1850. Epistola CCXLII, 4. *Patrologiae Latinae*. 1850. Vol. 33. col. 1054.
- Aurelii Augustini Hipponensis. 1850. Sermo arianorum, 27. *Patrologiae Latinae*. 1850. Vol. 42. col. 681.
- Aurelii Augustini Hipponensis. 1850. Contra sermonem arianorum, I, 1. *Patrologiae Latinae*. 1850. Vol. 42. col. 683.
- Aurelii Augustini Hipponensis. 1850. Collatio cum Maximino Arianorum episcopo, 11–12. *Patrologiae Latinae*. 1850. Vol. 42. col. 708–715.
- Beliaev L.A., Zaitsev D.V. 2017. Karfagen [Carthage]. *Pravoslavnaia entsiklopediia* [Orthodox Encyclopedia]. 2017, vol. 31, pp. 426–445.
- Brilliantov A.I. *Lektsii po istorii drevnei tserkvi* [Lectures on the history of the ancient church]. Saint-Petersburg, 2007.
- Zakharov G.E. Sochinenie episkopa Avksentiiia Dorostorskogo «O vere, zhizni i konchine Ul'fily» kak pamiatnik latinskoi arianskoi traditsii kontsa IV veka [The composition of Bishop Ul'fily» kak pamiatnik latinskoi arianskoi traditsii kontsa IV veka

Avxentius Dorostorsky "On the faith, life and death of Ulfila" as a monument to the Latin Arian tradition of the end of the IV century]. *Vestnik RGGU. Serii: Istoriiia. Filologiiia. Kul'turologiiia. Vostokovedenie— Bulletin of the Russian State University for the Humanities. Series: History. Philology. Culturology. Oriental studies.* 2011, no. 4, pp. 58–80.

Kartashev A.V. *Vselenskie sobory* [Ecumenical Councils]. Moscow, 1994.

Kopylov I.A. «Arianskii faktor» vo vzaimootnosheniakh Rima i varvarskoi periferii ["Arian factor" in the relationship between Rome and the barbarian periphery]. *Vestnik RGGU. Seriiia Istoricheskie nauki. Istoriiia / Studia classica et mediaevalia—Bulletin of the Russian State University for the Humanities. Series of Historical Sciences. History / Studia classica et mediaevalia.* 2013, vol. 17 (118), pp. 54–72.

Kolotovkin N.I., Mikhailov P.B. Bonoz ep. Sardiki [Bonoz Bishop of Sardica]. *Pravoslavnaia entsiklopediia* [Orthodox Encyclopedia]. 2009, vol. 6, p. 17.

Mitrofanov A.Iu. *Istoriiia tserkovnykh soborov v Italii (IV–V vv.)* [The history of church cathedrals in Italy (IV-V centuries)]. Moscow, 2006.

Samuilov V.N. *Istoriiia arianstva na latinskom Zapade (353–430)* [History of Arianism in the Latin West (353–430)]. Saint-Petersburg, 1890.

Spasskii A.A. *Istoriiia dogmaticheskikh dvizhenii v epokhu Vselenskikh Soborov* [History of dogmatic movements in the era of the Ecumenical Councils]. Saint-Petersburg, 2009.

Fokin A.R. Avgustin [Augustine]. *Pravoslavnaia entsiklopediia* [Orthodox Encyclopedia]. 2007, vol. 1, pp. 93–109.

Quaesten J. *Patrology. The Golden Age of Latin Patristic Literatur. From the Council of Nicea to the Council of Chacedon.* Westminster, Maryland, 1986, Vol. IV.

Sumruld W.A. *Augustine and the Arians: The Bishop of Hippo's Encounters with Ulfilan Arianism.* Selinsgrove, 1994.

Weatherwax N. *Moderates and Zealots in fourth-century church conflicts collusion and collision.* Unpublished doctoral dissertation. Nashville, 2003.

Духовные академии как ведущие центры развития научной дисциплины «канонического права» в Российской Империи в XIX столетии

Аннотация: В представленной статье автор проанализировал историческую роль духовных академий в развитии учебной дисциплины "каноническое право" в Российской Империи в XIX веке. Каноническое право было сравнительно молодой дисциплиной среди богословских наук. В статье показано, какой качественный прорыв совершён в области канонического права стараниями отечественных канонистов XIX века. К концу данного столетия были созданы многочисленные авторские системы церковного права, опубликованы учебные пособия и фундаментальные монографии по церковноправовым вопросам. Тематика затронутых областей исследований самая разнообразная: от церковно-государственных отношений до частных прецедентов семейного права. Ко времени большевистской революции отечественные труды в области канонического права конкурировали с аналогичными исследованиями католических и протестантских авторов. Более того, среди представителей профессорско-преподавательской корпорации духовных академий множество учёных занимали престижные кафедры в светских учебных заведениях и участвовали в законотворческой деятельности Российской Империи.

Ключевые слова: каноническое право; церковное право; система церковного права; источник церковного права; наука церковного права; история права.

Среди высших учебных заведений духовные академии (Московская, Казанская, Санкт-Петербургская, Киевская) более всего способствовали развитию научной дисциплины «каноническое право» в Российской Империи в период XIX – нач. XX вв. Несмотря на сравнительное обилие университетов и иных высших учебных заведений в Российской Империи XIX в., в которых преподавалось научная дисциплина «каноническое (церковное) право», именно высшие духовные школы стали двигателем развития церковноправовой тематики.

Прежде чем перейти непосредственно к обсуждению развития указанной дисциплины в высших духовных учебных заведениях Российской Империи XIX в., следует обратиться к терминологическому соотношению категорий «церковного» и «канонического» права. Западное разделение категорий было вполне объяснимым, учитывая, что Римско-католическая церковь претендовала

на государственный статус. Западная концепция предполагала, что в «каноническое» право входили все установления, исходящие от Церкви и касающиеся как внутрицерковных, так и гражданских отношений. Под «церковным» правом понимались все нормы и постановления касательно церковного предмета, исходящие как от государства, так и от церкви. Соответственно основными характеристиками норм церковного (или канонического) права были происхождение и предмет. Православный Восток, учитывая тысячелетнюю симфонию, не знал разделения на церковное и государственное законодательство; западное различие в данном случае не имело значения. Поэтому в дальнейшем в представленной статье мы будем придерживаться традиционного восточнохристианского понимания неразличения церковного и канонического права и использовать данные категории как синонимы.

Каноническое право было сравнительно молодой дисциплиной в Русской Православной Церкви. Первые опыты изучения канонического права восходят к рубежу XVIII в. и относятся ко времени образовательной реформы Петра I, когда повсеместно стали открываться духовные школы в целях удовлетворения нужд в образованных кандидатах на церковные должности¹. Известно одно из учебных пособий 1706 г., по которому вели преподавание в Московской славяно-греко-латинской академии, оно включало в себя разделы, посвященные основам права гражданского и церковного². Исследовательская работа, посвященная темам канонического права, заключалась в изучении и публикации церковноправовых источников. Например, в 1744 г. ректору Московской славяно-греко-латинской академии архимандриту Порфирию (Крайскому) было поручено сличать с правилами святых отцов издание Номоканона, опубликованного в Киево-Печерской типографии в 1624 г. Многие книги и переводы канонического содержания, напечатанные в московской типографии в первой половине XVIII в., проходили цензуру в Московской Духовной Академии³.

До начала XIX века не наблюдалась четкая дифференциация богословских дисциплин. В системе богословских дисциплин духовных учебных заведений XVIII в. не было четкого «логического разграничения между предметами догматическими и нравственными»⁴. Важнейшим фактором стала инициатива митрополита Платона (Левшина), которым в Московской Славяно-греко-латинской академии в 1776 г. было введено каноническое право как самостоятельная дисциплина. Преподавание канонического права заключалось в комментировании Кормчей книги, по инструкции, автором которой был сам митрополит Платон. В том же критико-экзегетическом духе преподавалось церковное право и в Петербургской духовной академии.

¹ Знаменский П.В. Духовные школы в России до реформы 1808 года. Казань, 1881. С. 1.

² Смирнов С., прот. История Московской славяно-греко-латинской академии. М., 1855. С. 140.

³ Там же. С. 131.

⁴ Там же. С. 140.

В конце XVIII в. важнейшими государственными постановлениями, оказавшими влияние на порядок преподавания богословских дисциплин (к которым относится и каноническое право) в духовных учебных заведениях, стали: Указ Императора Павла I, данный Синоду от 18.12.1797 «Об учреждении Духовных Академий в Санкт-Петербурге и Казани...»⁵ и Указ Святейшего Правительствующего Синода от 31.10.1798 «О порядке учения в духовных академиях и семинариях»⁶. Императорский Указ, направленный на открытие новых духовных Академий был мотивирован «попечением о благоустройстве Церкви и призрением к служащим её, почитая одною из главнейших обязанностей Царствования»⁷. Синодский Указ «О порядке учения в духовных академиях и семинариях» установил своего рода стандарт содержания образования в духовных академиях и семинариях⁸. В состав преподавания богословского учения с этого момента вошли новые науки: «герменевтика, церковная история, пасхалия, пастырское богословие и каноническое право»⁹. До этого времени, по словам протоиерея С. Смирнова, относительно порядка преподавания руководствовались Указом 1768 г.¹⁰, содержавшим подробные предписания касательно порядка преподавания в духовных учебных заведениях. Таким образом, на начальном этапе своего существования богословская дисциплина каноническое право представляла собой последовательную экзегезу церковных правил из Кормчей.

В 1809 г. Комиссией духовных училищ для первого курса Петербургской академии по церковному праву была одобрена следующая программа: «прочитать всю Кормчую... но Кормчую нельзя читать без строгой благоразумной критики»¹¹. Хотя в 1808 г. Комиссией духовных училищ была поставлена задача систематизации канонического права и признана необходимость в составлении «краткого хронологически-систематического изложения науки»¹², в проекте Устава духовных академий 1810 г. говорилось: «Каноническое право нашей Церкви требует особенного внимания профессора, тем более, что доселе оно не приведено ещё в надлежащий порядок и должно быть пояснено собственными его (профессора) изысканиями»¹³.

1814 год стал датой рождения канонического права как богословской дисциплины в России. Именно в этом году Комиссией духовных училищ было издано следующее предписание: академическое правление обязуется составить по каноническому праву «краткую систему», куда бы входили правила «св. апостолов, соборов и отцов» и Духовный Регламент как правовой документ, регулирующий жизнь Православной Церкви в Российском государстве

⁵ Полное собрание законов Российской Империи. Собрание Первое. 1649–1825 гг. СПб., 1830. С. 821–823.

⁶ Там же. С. 427–428.

⁷ Там же. С. 821.

⁸ Там же. С. 427.

⁹ Смирнов С., *прот.* История Московской славяно-греко-латинской академии... С. 296.

¹⁰ Там же. С. 111, 295–296.

¹¹ Остроумов М.А. Очерк православного церковного права. Ч. 1. Харьков, 1893. С. 89–90.

¹² Там же.

¹³ Бердников И.С. Краткий курс церковного права православной церкви. Казань, 1903. С. XV.

(Журнал Комиссии духовных училищ от 28.04.1814). Делалось пояснение, что, хотя само по себе каноническое право не игнорировалось ранее и частично изучалось вместе с догматикой, тем не менее «системы права не было составлено»¹⁴. Учебные реформы духовного образования 1808 – 1814 гг. в конечном итоге привели не только к новому распределению дисциплин, но и фактически регламентировали и учебные программы, и методы преподавания¹⁵.

С этого момента и начинается история канонического права как самостоятельной дисциплины в рамках высших духовных учебных заведений. Центрами формирования канонического права можно называть исключительно духовные академии лишь условно, по той простой причине, что специалистов по этой дисциплине было немного, и они часто меняли место работы, более того, преподавая одновременно как в духовных, так и светских заведениях. Поэтому мы по порядку рассмотрим ситуацию преподавания и изучения канонического права в каждой из духовных академий.

Санкт-Петербургская духовная академия

Развитие научной дисциплины «каноническое право» в Российской Империи началось в Санкт-Петербурге и его духовной школе. Как было описано ранее, на Александровскую эпоху приходится начало преподавания канонического права в систематическом виде. Тем не менее, каноническое право еще не имело значение самостоятельной науки и до 40-х гг. преподавалось в соединении с иными богословскими предметами.

В 1814 г. ректор Петербургской духовной академии архимандрит Филарет (Дроздов) составил для второго курса академии конспект по всему спектру богословских дисциплин, в том числе по церковному праву. Данное учебное пособие получило следующее название: «Обозрение богословских наук в отношении к преподаванию их в высших духовных училищах»¹⁶. В представленной работе дисциплина церковного права была названа как «Богословие правительственное или каноническое право (theologia publicae seu jus canonicum)»¹⁷. То, что в составе богословских наук каноническое право занимало последнее место, автор объяснял тем она «далее всех прочих частей отстоит от средоточия Богословских познаний»¹⁸. Архимандрит Филарет (Дроздов) выделял следующие разделы канонического права: «понятия о Церкви, соборах и преданиях; церковное чинопочинание; церковное чиноположение; церковное домостроительство (брачное право); церковное судопроизводство»¹⁹. Будущий митрополит Московский замечал в своем обозрении, что развитие церковного права в России происходило через

¹⁴ Чистович И.А. История Санкт-Петербургской духовной академии. Санкт-Петербург, 1857. С. 291–292.

¹⁵ Титлинов Б.В. Духовная школа в России в XIX столетии. Вып. 1–2. Вильна, 1908–1909. С. 122–126.

¹⁶ Филарет (Дроздов), свт. Обозрение богословских наук в отношении к преподаванию их в высших духовных училищах. СПб., 1814.

¹⁷ Бердников И.С. Краткий курс церковного права православной церкви... С. XV–XVI.

¹⁸ Там же.

¹⁹ Филарет (Дроздов), свт. Обозрение богословских наук в отношении к преподаванию их в высших духовных училищах... С. 50–51.

ознакомление с книгами канонов, то есть древний способ изложения канонического права был «собирательный» (сборники правил, изложенных в хронологическом порядке их происхождения). Архимандрит Филарет оценивал такой способ познания церковного права как «неудобный и недостаточный»²⁰. Он считал, что «потребно исследование и система»²¹. Опыт архимандрита Филарета был несамостоятельным и обладал сугубо богословским характером, без отсылок к юриспруденции. Совершенно непонятно, насколько успешно использовались наработки архимандрита Филарета (Дроздова) по каноническому праву, учитывая тот факт, что первый полноценный учебник по этой дисциплине был издан лишь к середине XIX столетия.

Положительный импульс интенсивному становлению канонического права как самостоятельной учебной дисциплины дали многочисленные труды по церковной истории и различным областям теологии в XIX в. Вышеупомянутый митрополит Платон (Левшин) в своем пособии «Краткая церковная российская история»²² часто обращался к области канонического права в преломлении отечественной истории. Пятитомный «Церковный словарь» П.А. Алексеева (одобрен митрополитом Платоном) закрепил ряд дефиниций таких значимых понятий канонического права, как «закон», «законоучитель», «закон веры», «канон», «канонник», «правило», «правда» и др.²³ Традицию исторических обзрений митрополита Платона (Левшина) в 1820-е гг. продолжили митрополит Евгений (Болховитинов) в работе «Историческое обозрение российского законоположения»²⁴ и Г.А. Розенкамф в монографии «Обозрение Кормчей книги в историческом виде»²⁵. Как и в предыдущем столетии, развитию канонического права способствовали многочисленные публикации источников церковного права. Важнейшим событием стало издание в 1839 г. сборника канонов «Книга Правил Святых Апостол, Святых Соборов Вселенских и Поместных, и Святых Отец»²⁶. Далее в 1843 – 1848 гг. издавался многотомник «Творения святых отцов»²⁷, который хотя и не был посвящен непосредственно каноническому праву, содержал немалые объемы референтных толкований.

Среди общих работ по теологии, более всего способствовавших развитию канонического права как самостоятельной учебной дисциплины, нельзя не упомянуть труд митрополита Макария (Булгакова) «Введение в православное богословие»²⁸. Владыка Макарий, будучи самым плодовитым писателем середины XIX столетия в Русской Православной Церкви, более известен как автор многотомника по истории РПЦ и учебного пособия по догматическому

²⁰ Там же.

²¹ Там же.

²² Платон (Левшин), митр. Краткая церковная российская история. Т. 1. Москва, 1805.

²³ Алексеев П.А. Церковный словарь. СПб., 1817–1819.

²⁴ Евгений (Болховитинов), митр. Историческое обозрение российского законоположения. СПб., 1826.

²⁵ Розенкамф Г.А. Обозрение Кормчей книги в историческом виде. Москва, 1829.

²⁶ Книга Правил Святых Апостол, Святых Соборов Вселенских и Поместных, и Святых Отец. СПб., 1893.

²⁷ Творения Святых Отцов в русском переводе, издаваемые при Московской духовной академии. Москва, 1843–1915.

²⁸ Макарий (Булгаков), архим. Введение в православное богословие. Санкт-Петербург, 1884.

богословию, хотя он своим «Введением...» обеспечил и движение в области канонического права. Впервые эта работа увидела свет в 1847 г., но впоследствии ввиду ее крайней востребованности целых пять раз переиздавалась. Предметом канонического права митрополит Макарий считал «христианское управление», которое должно изучаться в трех направлениях: историческое обозрение развития права, анализ действующего права и сравнение с иноконфессиональными системами права²⁹. В дисциплине канонического права (церковного законоведения) Макарий (Булгаков) выделял два тематических ядра: внутреннее (правила церковного сообщества) и внешнее (взаимоотношения с иными сообществами) право Церкви. В конечном счете, у Макария (Булгакова) складывалась трехчастная система канонического права, по которой в первом разделе исследовались первоначальные права и исторические основания «канонического права», далее изучалось внутреннее право Церкви (каноны, регулирующие устройство Церкви, как особого общества верующих), а в заключительном разделе обращали внимание на внешнее право Церкви (отношение Церкви к обществу гражданскому, иноверцам). Стоит отметить, что многие канонисты впоследствии брали за основу систему церковного права, предложенную митрополитом Макарием (Булгаковым)³⁰.

В Петербургской духовной академии такой отдельной дисциплины как каноническое право не было до 1842 г. Ранее она соединялась с догматическим богословием³¹. В 1842 г. каноническое право (церковное законоведение) получило значение самостоятельной науки и учебной дисциплины, с поручением её наставнику – профессору, доктору богословия, архимандриту Иоанну (Соколову)³². Кафедра церковного законоведения стала действовать там, как минимум, уже к 1844 г.³³ Архимандрит Иоанн (Соколов) в декабре 1844 г. был переведен в Петербургскую академию на кафедру каноники, где преподавал данную дисциплину по 1854 г. включительно. На основании лекций по церковному законоведению было составлено учебное пособие «Опыт курса церковного законоведения»³⁴, за которое архимандрит Иоанн (Соколов) получил степень доктора богословия и приобрел репутацию первого русского канониста и «отца новой науки православного церковного права»³⁵. Эту работу он превратил в полноценный учебник в 2 томах, увидевший свет ещё в 1851 г.³⁶ Продолжение этого его труда вышло отрывками в «Православном собеседнике» в 1858–1863 гг. и в «Христианском чтении» в 1863 – 1866 гг.³⁷ Учебник

²⁹ Там же. С. 672.

³⁰ Прокошев П.А. Канонические труды Иоанна, епископа Смоленского. Казань, 1895. С. 15.

³¹ Чистович И.А. История Санкт-Петербургской духовной академии... С. 133.

³² Там же. С. 292.

³³ Русский архив, издаваемый при Чертковской библиотеке Петром Бартевым. Год девятый (1871). М., 1871. С. 490.

³⁴ Там же. С. 491.

³⁵ Никодим (Милаш), еп. Православное церковное право: Сост. по общим церковно-юрид. источникам и частным законам, действующим в автокефальных церквях. Санкт-Петербург, 1897. С. 25.

³⁶ Иоанн (Соколов), архим. Опыт курса церковного законоведения. Т. 1. СПб., 1851.

³⁷ Русский архив, издаваемый при Чертковской библиотеке Петром Бартевым. Год девятый (1871)... С. 491.

архимандрита Иоанна (Соколова) явился «первой серьёзной попыткой не компилятивного, а научного изложения системы церковного права» и отличался «ясностью изложения, богословской глубиной интерпретации древних канонов, проницательным историзмом в оценке источников»³⁸.

Система «церковного законоведения» Иоанна (Соколова) соотносилась с принципами трехчастного построения научной дисциплины «канонического права», предложенными Макарием (Булгаковым)³⁹. Подход Иоанна (Соколова) может охарактеризовать как «историко-герменевтический». Начальным предметом «церковного законоведения» являлось обозрение и изучение церковных источников, «церковного права и законов, как в историческом, так и каноническом смысле»⁴⁰. Далее необходимо исследовать «основные начала церковного права»⁴¹. Завершающим элементом системы «церковного законоведения» было исследование действующих законов управления Церкви и изучение церковной практики⁴². Архимандрит Иоанн писал, что главная задача церковного права – «не сочинять законы для церкви, а только с благоговейным вниманием изучать положительные ее правила»⁴³, поэтому главная задача – «изучить содержание церковных прав и законов, изложить их в общей связи между собой и в систематическом порядке»⁴⁴. Конструкция системы церковного права в трактовке преосвященного Иоанна (Соколова) оставалась богословской «в широком смысле слова»⁴⁵. Тем не менее, Иоанн (Соколов) понимал невозможность построения системы «церковного законоведения» без научного изложения канонического материала⁴⁶.

Киевская духовная академия

Новаторами в области развития церковного права стали учебные заведения Киева. Середина XIX столетия выделяет Киев как центр разработки системы церковного права на основании научной деятельности двух образовательных учреждений. Киевская Духовная академия и Императорский университет св. Владимира стали инициаторами формирования церковного права как самостоятельной дисциплины. В том числе на это развитие повлияли изменения в Уставе университетов от 1815 г., по которым в учебную программу юридического факультета вводился предмет «церковного законоведения»⁴⁷.

В.И. Аскоченский в своей монографии «История Киевской духовной академии, по преобразовании ее в 1819 году»⁴⁸ подробнейшим образом описал

³⁸ Цытин В., прот. Каноническое право // Православная энциклопедия. Т. XXX: Каменец-Подольская и Городокская епархия – Каракал. М., 2012. С. 390.

³⁹ Прокошев П.А. Канонические труды Иоанна, епископа Смоленского... С. 15.

⁴⁰ Иоанн (Соколов), архим. Опыт курса церковного законоведения... С. 10.

⁴¹ Там же. С. 11.

⁴² Там же.

⁴³ Там же. С. 19.

⁴⁴ Там же. С. 9–10.

⁴⁵ Прокошев П.А. Канонические труды Иоанна, епископа Смоленского... С. 49.

⁴⁶ Иоанн (Соколов), архим. Опыт курса церковного законоведения... С. 16.

⁴⁷ Смыкалин А.С. Каноническое право (на примере Русской православной церкви XI–XXI вв.): учебное пособие. М., 2017. С. 13.

⁴⁸ Аскоченский В.И. История Киевской духовной академии, по преобразовании ее в 1819 году. СПб., 1863.

событие выхода в свет первого учебника по каноническому праву. До середины XIX в. характер преподавания дисциплины канонического права не зависел от утвержденного учебной программой плана. В 1837 г. в Киевском университете была учреждена кафедра церковного права, которую возглавил протоиерей Иоанн Скворцов. В том же году Киевская духовная академия предложила ввести в преподавательскую программу науку церковного права, поручив её все тому же отцу Иоанну, как уже занимающемуся данным предметом в другом высшем учебном заведении»⁴⁹. Лишь через десятилетие, в 1848 г. учебник по церковному праву «Записки по церковному законоведению» протоиерея Иоанна Скворцова был опубликован⁵⁰. Как дореволюционные исследователи⁵¹, так и современные историки церковного права⁵² считают данное пособие первой попыткой систематического изложения церковного права, первым русским учебником по каноническому праву.

Протоиерей Иоанн Скворцов считал, что дисциплина «церковного законоведения» могла развиваться в двух направлениях. Во-первых, он отмечал факт разнообразия и многочисленности церковных правил и законов. Этот канонический свод необходимо было научно систематизировать. Во-вторых, протоиерей Иоанн Скворцов настаивал на научном подходе в отношении изучения состава и устройства Церкви, выявлении общих принципов и закономерностей в системе канонического права. «Записки по церковному законоведению» состояли из двух равнозначных разделов: состав и благоустройство Церкви; перечень и содержание церковных действий⁵³. Первый раздел был посвящен свойствам власти и управления в Церкви, церковной иерархии, системе церковных званий и должностей. Второй раздел отражал всю совокупность церковных действий: церковное учение, богослужение и священнодействие, церковный суд и дисциплина, взаимодействие с иными конфессиями и вероучениями⁵⁴. Протоиерей Иоанн Скворцов отмечал, что предметом церковного законоведения могут быть как правила церковного происхождения, так и законы «церковно-гражданские»⁵⁵. Тем не менее, протоиерей Иоанн, будучи типичным представителем теологического направления развития церковного права, склонялся к обоснованию системы церковных канонов посредством богословских установок⁵⁶.

В 1850 году Святейший Синод постановил поручить правлению Киевской духовной академии немедленно распорядиться составлением программы для преподавания «церковного законоведения в университетах и других высших

⁴⁹ Там же. С. 155.

⁵⁰ Скворцов И.М. Записки по церковному законоведению. Казань, 1848.

⁵¹ Прокошев П.А. Канонические труды Иоанна, епископа Смоленского... С. 32.

⁵² Цыпин В., прот. Каноническое право... С. 390.

⁵³ Скворцов И.М. Записки по церковному законоведению... С. 1–2.

⁵⁴ Там же.

⁵⁵ Там же.

⁵⁶ Прокошев П.А. Канонические труды Иоанна, епископа Смоленского... С. 32.

учебных заведений»⁵⁷. Параллельно, в 1851 году Конференция Санкт-Петербургской духовной академии (по определению Священного Синода) составила программу по церковному законоведению – для «учебных заведений Министерства народного просвещения»⁵⁸.

Этот и другие труды выступили своего рода фундаментом для дальнейшего построения научной системы канонического права. Тем не менее, еще в 60-е гг. XIX в. многие отмечали, что каноническое право нашей Церкви не приведено ещё в надлежащий порядок⁵⁹. Таким образом, расцвет учебной литературы по канонической дисциплине богословского направления пришелся на середину XIX в. С течением времени развитие церковного права обозначалось смещением акцента с богословского аспекта на юридический. Тем не менее, еще оставалась плеяда исследователей, которые старались не выводить дисциплину церковного права за границы теологии. Отметим, что попытки этих исследователей достаточно резко воспринимались коллегами-канонистами юридического направления. Ведь юридический подход в области церковного права стал господствующим к последней четверти XIX в. Отметим несколько ученых, относящихся к богословскому направлению этого периода.

Ученик протоиерея Иоанна Скворцова, профессор КДА и Императорского Университета св. Владимира Петр Александрович Лашкарёв написал в 1886 г. специальную работу «Система церковного права»⁶⁰. В своей работе он опирался на классическую систему церковного права Преосвященного Иоанна (Соколова) «Опыт курса церковного законоведения», самого распространенного пособия богословской направленности XIX в. Однако опыт Лашкарёва был критически воспринят многими специалистами как невнятный⁶¹. Лашкарёв считал, что право Православной Церкви – исключительно греко-римское и византийское, поэтому в исследовании церковного права необходимо намеренно дистанцироваться от современных юридических принципов и теорий и возвращаться к критериям античного права⁶². Лашкарёв следующим образом разъяснял свою позицию: «наука права православной церкви ... должна более или менее отрешать нас от установившихся в настоящее время юридических принципов и теорий, возвращать к воззрениям и принципам мира античного... В ряду других юридических наук ... она должна уметь износить из своих сокровищниц ветхое перед лицом новых. Когда выделится она "архаизмом мудрости", она займет почетное положение и между другими юридическими науками»⁶³. Профессор И.С. Бердников рассматривал подобный подход как крайне устаревший и

⁵⁷ *Аскоченский В.И.* История Киевской духовной академии, по преобразовании ее в 1819 году... С. 278.

⁵⁸ *Чистович И.А.* История Санкт-Петербургской духовной академии... С. 413.

⁵⁹ *Аскоченский В.И.* История Киевской духовной академии, по преобразовании ее в 1819 году... С. 18, 155.

⁶⁰ *Лашкарёв П.А.* Система церковного права. Житомир, 1886.

⁶¹ *Прокошев П.А.* Канонические труды Иоанна, епископа Смоленского... С. 72.

⁶² *Лашкарёв П.А.* Система церковного права... С. 1–11.

⁶³ Цит. по: *Бердников И.С.* Архаическое направление в церковном праве: (Критический разбор сочинений проф. Киев. акад. П. Лашкарёва: Право церковное в его основах, видах и источниках. Киев, 1886). Казань, 1896. С. 37.

обращающий науку церковного права вспять⁶⁴. Все методологические недостатки работы Лашкарёва связаны с концептуальной потребностью оставлять церковное право исключительно в рамках теологии⁶⁵. Опять же это концептуальная особенность возвращает нас к системе Иоанна (Соколова). Характерным отличием методики курса церковного права, используемой архимандритом Иоанном (Соколовым), был так называемый историко-герменевтический подход. Он реализовывался в двухчастной системе: первый раздел рассматривал этапы формирования канонического корпуса Церкви, а второй растолковывал и анализировал отдельные каноны в их хронологической последовательности.

Результатом теологического подхода стала публикация П.А. Лашкарёвым авторского курса лекций «Право церковное в его основах, видах и источниках. Из чтений по церковному праву», составленного в 1886 – 1889 гг.⁶⁶ Дореволюционный исследователь С.Т. Голубев в узкоспециализированном теологическом подходе в церковноправовой области, которого придерживался Лашкарёв, видел разрыв дисциплины канонического права с юридическим фундаментом и также повреждение естественных связей церковного с гражданским и государственным правом. Тем не менее, профессор П.А. Лашкарёв внес определенный вклад в становление церковного права как самостоятельной дисциплины. Его учебные программы, курсы лекций и монографии по отдельным церковноправовым вопросам оставались популярными не только в академической среде Киева. В частности, его анализ канонического права посредством источников римского права до сих пор сохраняет свое значение.

Завершая данный раздел развития канонического права в Киевской духовной академии, стоит отметить, что Киев стал центром развития канонического права Римско-католической церкви. Такие исследователи, как профессор Ю.К. Ходьскевич и И.П. Головинский способствовали развитию канонического права Римско-католической церкви в Российской Империи.

Московская духовная академия

Учебная дисциплина «Каноническое право» в Московской духовной академии по сравнению с высшими духовными заведениями Санкт-Петербургом и Киевом стала развиваться значительно позже. В 1814 г. в момент открытия Московской духовной академии ректор Санкт-Петербургской духовной академии Филарет (Дроздов) отправил в новое открывшееся учебное заведение своих воспитанников, снабдил их всеми учебными программами⁶⁷.

⁶⁴ Бердников И.С. Несколько слов по поводу рецензий на исследование профессора А. С. Павлова о 50-й главе Кормчей книги. Москва, 1887. Казань, 1891. С. 43.

⁶⁵ Прокошев П.А. Канонические труды Иоанна, епископа Смоленского... С. 72.

⁶⁶ Лашкарёв П.А. Право церковное в его основах, видах и источниках. Из чтений по церковному праву П. Лашкарёва. СПб.; Киев, 1889.

⁶⁷ Чистович И.А. История Санкт-Петербургской духовной академии... С. 4, 31, 44.

К 1840 г. повсеместно каноническое право становилось отдельной дисциплиной. В Московской духовной академии первым стал преподавать «церковное законоведение» архимандрит Евсевий (Орлинский). Наиболее известным канонистом в МДА стал И.Н. Аничков-Платонов (1842–1854 гг.). Последнему удалось сконструировать систему церковного права, хотя требовались громадные усилия для ее создания, ведь продолжительное время каноническое право оставалось неоформленным и не дифференцированным⁶⁸. Ректору Московской духовной академии А.В. Горскому удалось превратить свое учебное заведение в серьезное научное учреждение, лозунг которого состоял в следующем: «Вера, осмысленная и обоснованная знанием, и наука, очищенная и возвышенная парениями веры»⁶⁹.

Ординарный профессор Московской Духовной академии Николай Александрович Заозерский (1851–1919) как один из наиболее известных церковных правоведов XIX в. и автор многочисленных монографий по церковному праву, не оставил нам полноценного учебника. Тем не менее, его можно назвать одним из крупнейших представителей юридического направления в науке канонического права.

Главной концептуальной работой, где можно было раскрыть авторское понимание церковного права как научной дисциплины, является его монография «Право православной греко-восточной русской церкви как предмет специальной юридической науки»⁷⁰. В данной монографии он пошел от общего к частному, проанализировав прежде всего категорию «права», исследовав все вводные темы, касающиеся правоведения: происхождение права, классификация права, виды права, публичное и частное право. После обширной вводной части Н.А. Заозерский обращается к церковному праву как особенному виду права. Далее профессор Заозерский обратился к тематике церковно-государственных отношений в исторической ретроспективе, сконцентрировав свое внимание на конкретном случае правового положения Русского Православия в Российской Империи в хронологической последовательности. Тематика правовой специфики Церкви в России примечательна и самобытна: верность греко-восточным традициям, пиетет перед царской властью, статус российского государя в Церкви. Свою краткую монографию Н.А. Заозерский завершает размышлением относительно задач научной дисциплины церковного права. Первостепенными задачами этой науки профессор Заозерский считал научную кодификацию канонов и систематизацию церковного права. Эти задачи осуществлялись на основании строгого исторического исследования источников церковного права⁷¹. Самостоятельность церковного права как отдельной научной дисциплины обусловлена была двумя факторами:

⁶⁸ Смирнов С., *прот.* История Московской славяно-греко-латинской академии... С. 44.

⁶⁹ Глубоковский Н.Н. За тридцать лет. К столетнему юбилею Императорской Московской духовной академии. М., 1914. С. 6.

⁷⁰ Заозерский Н.А. Право Православной греко-восточной Русской Церкви как предмет специальной юридической науки. М., 1888.

⁷¹ Там же. С. 141.

расположением норм церковного права в системе общего права и его сравнительным анализом с иными юридическими и богословскими науками. В конечном итоге Заозерский задался целью обосновать юридическую природу церковного права и его самостоятельность среди юридических наук.

После русской революции 1905 года Николай Александрович Заозерский стал одним из инициаторов обновленческого движения. Заозерского и его исследования по каноническому праву отличала актуальность и современность. Тематика его работ была самой разнообразной: церковно-государственные отношения, созыв Поместного Собора, приходской устав, гражданский брак и развод, и пр. Заозерский писал по церковноправовым вопросам даже в период большевизма, когда, к примеру, тема канонов и церковных норм была не столь актуальна.

Известен традиционный и консервативный дух Московской духовной академии. Тем не менее, удивительно, но к началу XX века именно профессорско-преподавательской корпорацией высказывались достаточно радикальные высказывания относительно будущего реформирования существующей системы государственно-церковных отношений и норм церковного права. Одним из главных представителей этого реформистского направления был именно Н.А. Заозерский.

Казанская духовная академия

Первые ученые труды по церковному праву в России принадлежали ученым духовной богословской школы. Так в 1844 г. профессор богословия и канонического права в Казанском университете архимандрит Гавриил (Воскресенский) стал зачинателем науки «церковное право», когда издал краткое учебное пособие «Понятие о церковном праве и его история»⁷². Эта работа станет впоследствии классическим введением в предмет «церковного права». Как первый отечественный ученый-канонист определял понятие учебной дисциплины «церковного права»? «Церковное право есть наука о законах, принятых Апостолами, соборами, святыми Отцами и всею церковью во всегдашнее руководство при суждении о делах, суду церковному подлежащих, с тою целью, чтобы в обществе Христианском все благообразно и благочинно происходило»⁷³. Стоит отметить, что предметом «церковного права» отец архимандрит считал «внешнее благоустройство Церкви»: «церковное право есть богословие, раскрытое в законах и законоправильных, а особенно обрядовых и таинственных действиях, составляющих видимую жизнь церкви»⁷⁴.

Буквально через несколько лет с таким же определением предмета «церковного права» (точнее «церковного законоведения») выступил архимандрит Иоанн (Соколов): «изучение содержания церковных законов,

⁷² Гавриил (Воскресенский), архим. Понятие о церковном праве и его история. Казань, 1844.

⁷³ Там же. С. 3.

⁷⁴ Там же.

изложение их в общей связи между собой и в систематическом порядке»⁷⁵. Архимандрит Гавриил (Воскресенский) впервые ввел классификацию источников церковного права. Источники «церковного права» разделялись на две неравноценные группы. К «первичным» относились Писание, каноны Соборов и Отцов, Кормчая книга, богослужебный Устав, Духовный регламент и пр. В состав «вспомогательных» входили многочисленные сочинения христианских писателей, правовой опыт иных Поместных Православных церквей или других конфессий⁷⁶.

Хотя фундаментальное исследование архимандрита Гавриила редко упоминалось последующими канонистами, бесспорным является тот факт, что оно стало определяющим для последующих построений систем церковного права. Все же можно сказать, что «Понятие о церковном праве и его история» в какой-то степени дало общее направление движения «церковного права» как юридической науки, несмотря на принадлежность автора духовному сословию.

В Казанской духовной академии необходимо отметить труды магистра церковного права Н.Д. Кузнецова. Он занимался проблемами церковно-имущественного права, в частности написал работу «К вопросу о церковном имуществе и отношении государства к церковным недвижимым имениям в России» (Сергиев Посад, 1907). Кроме того, он активно изучал вопросы государственно-церковных отношений. После революции 1917 г. он стал консультантом патриарха Тихона по юридическим вопросам. В 1918 г. открыто выступил против декрета «Об отделении Церкви от государства». 15 апреля 1918 г. он направил в Совнарком письмо, в котором указал, что ради духовных интересов государства нельзя признавать необходимым его отделение от Церкви⁷⁷.

Резюмируя вышесказанное в отношении исторической роли духовных академий как ведущих центров развития канонического права в Российской Империи в XIX столетии, следует выделить несколько важных тенденций.

Каноническое право, как научная дисциплина, развивалось в крупных городах Российской Империи, учитывая, что именно там существовали высшие учебные заведения как духовной, так и юридической специализации. Центрами формирования канонического права можно называть исключительно духовные академии лишь условно, по той простой причине, что специалистов по этой дисциплине было немного, и они часто меняли место работы, более того преподавая одновременно как в духовных, так и светских заведениях. Распространённая ситуация, когда ведущий специалист в области канонического права преподавал на нескольких кафедрах духовного и светского заведения.

⁷⁵ Иоанн (Соколов), архим. Опыт курса церковного законоведения... С. 9–10.

⁷⁶ Гавриил (Воскресенский), архим. Понятие о церковном праве и его история... С. 7–9.

⁷⁷ Лапин П.Д. Памяти профессора И.С. Бердникова. Казань, 1915. С. 15.

Развитие канонического права в Российской Империи – плод энтузиазма отдельных ученых и исследователей, а не планомерная и систематическая работа, несмотря даже на государственные указы и постановления, формально поощряющие это развитие. В становлении канонического права играл важное значение личностный фактор. Учитывая, что это была деятельность небольшой и сплоченной группы исследователей-энтузиастов, отечественные канонисты были хорошо знакомы с трудами своих коллег; можно говорить о интенсивном взаимообмене идеями и концепциями (это подтверждает значительный массив рецензий на канонические монографии). На основании оставшихся рецензий на каноническую литературу можно говорить о сплоченном сообществе единомышленников, поддерживающих друг друга. Это объясняется в том числе и определенным рода непопулярностью науки церковного права среди светских учащихся, и неоднозначным отношением властей (церковных и светских) к разработке церковноправовых вопросов.

Научные школы церковного права не оформились по географическому принципу по причине крайней ограниченности кафедр (одно место по кафедре церковного права), то есть преемственность в классическом смысле не наблюдалась. Но она все же существовала и основывалась на приверженности конкретным системам церковного права, предлагаемыми различными учеными. Поэтому к началу XX века все же наблюдались отдельные направления и тенденции в области церковного права.

Литература

1. *Алексеев П.А.* Церковный словарь. СПб.: Тип. Ивана Глазунова 1817–1819.
2. *Аскоченский В.И.* История Киевской духовной академии, по преобразовании ее в 1819 году. СПб.: типография Э. Веймара, 1863. 282 с.
3. *Бердников И.С.* Несколько слов по поводу рецензий на исследование профессора А. С. Павлова о 50-й главе Кормчей книги. Москва, 1887. Казань: типография Императорского Университета, 1891. 89 с.
4. *Бердников И.С.* Архаическое направление в церковном праве: (Критический разбор сочинений проф. Киев. акад. П. Лашкарева: Право церковное в его основах, видах и источниках. Киев, 1886). Казань: типография Императорского Университета, 1896. 50 с.
5. *Бердников И.С.* Краткий курс церковного права православной церкви. Казань: типография Императорского Университета, 1903. 324 с.
6. *Гавриил (Воскресенский), архим.* Понятие о церковном праве и его история. Казань: типография Императорского Университета, 1844. 34 с.
7. *Глубоковский Н.Н.* За тридцать лет. К столетнему юбилею Императорской Московской духовной академии. М.: тип. т-ва И.Д. Сытина, 1914. 19 с.
8. *Евгений (Болховитинов), митр.* Историческое обозрение российского законоположения. СПб.: типография И. Глазунова, 1826. [4], СXXXI с.
9. *Заозерский Н.А.* Право Православной греко-восточной Русской Церкви как предмет специальной юридической науки. М.: тип. Волчанинова, 1888. 144 с.
10. *Знаменский П.В.* Духовные школы в России до реформы 1808 года. Казань: типография Императорского Университета, 1881. 807 с.
11. *Иоанн (Соколов), архим.* Опыт курса церковного законоведения. Т. 1. СПб.: тип. Фишера, 1851. 515 с.

12. Книга Правил Святых Апостол, Святых Соборов Вселенских и Поместных, и Святых Отец. СПб.: Синодальная типография, 1893. 408, 69 с.
13. *Латин П.Д.* Памяти профессора И.С. Бердникова. Казань: Центр. тип., 1915. 16 с.
14. *Лашкарев П.А.* Право церковное в его основах, видах и источниках. Из чтений по церковному праву П. Лашкарева. СПб.; Киев: Оглоблин, 1889. 213 с.
15. *Лашкарев П.А.* Система церковного права. Житомир: тип. и лит. насл. С. Бродовича, 1886. 224 с.
16. *Макарий (Булгаков), архим.* Введение в православное богословие. Санкт-Петербург, 1884. 486 с.
17. *Никодим (Милаш), еп.* Православное церковное право: Сост. по общим церковно-юрид. источникам и частным законам, действующим в автокефальных церквях. Санкт-Петербург: В.В. Комаров, 1897. XX, 708 с.
18. *Остроумов М.А.* Очерк православного церковного права. Ч. 1. Харьков: тип. Губ. правл., 1893. 672 с.
19. *Платон (Левшин), митр.* Краткая церковная российская история. Т. 1. Москва: В Синодальной типографии, 1805. 388 с.
20. Полное собрание законов Российской Империи. Собрание Первое. 1649–1825 гг. СПб.: Тип. II Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1830.
21. *Прокошев П.А.* Канонические труды Иоанна, епископа Смоленского. Казань: Типо-лит. Имп. ун-та, 1895. 389 с.
22. *Розенкамф Г.А.* Обзорение Кормчей книги в историческом виде. Москва: Общество истории и древностей рос. при Моск. ун-те, 1829. 756 с.
23. Русский архив, издаваемый при Чертковской библиотеке Петром Бартеневым. Год девятый (1871). М.: Типография Грачева, 1871. 2228 с.
24. *Скворцов И.М.* Записки по церковному законоведению. Казань: Университетская типография, 1848. 276 с.
25. *Смирнов С., прот.* История Московской славяно-греко-латинской академии. М.: Типография В. Готье, 1855. 428 с.
26. *Смыкалин А.С.* Каноническое право (на примере Русской православной церкви XI–XXI вв.): учебное пособие. М.: Проспект; Екатеринбург: Издательский дом Уральского государственного юридического университета, 2017. 400 с.
27. Творения Святых Отцов в русском переводе, издаваемые при Московской духовной академии. Москва, 1843–1915.
28. *Титлинов Б.В.* Духовная школа в России в XIX столетии. Вып. 1–2. Вильна: тип. «Рус. почин», 1908–1909. 385 с.
29. *Филарет (Дроздов), свт.* Обзорение богословских наук в отношении к преподаванию их в высших духовных училищах. СПб.: в типографии И. Иоаннесова, 1814. 56 с.
30. *Цыпин В., прот.* Каноническое право // Православная энциклопедия. Т. XXX: Каменец-Подольская и Городокская епархия – Каракал. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2012. С. 367–392.
31. *Чистович И.А.* История Санкт-Петербургской духовной академии. Санкт-Петербург: Тип. Я. Трея, 1857. 458 с.

Priest Vladislav Bagan (Bagan Vladislav Vladimirovich)

Smolensk Orthodox Theological Seminary

Theological academies as the leading centers for the development of the scientific discipline of "canon law" in the Russian Empire in the 19th century

Abstract: in the presented article, the author analyzed the historical role of theological academies in the development of the academic discipline of "canon law" in the Russian Empire in the 19th century. Canon law was a relatively young discipline among the theological sciences. The article shows what a qualitative breakthrough was made in the field of canon law through the efforts of Russian canonists of the 19th century. By the end of the century, numerous copyright systems of church law were created, textbooks and fundamental monographs on church law issues were published. The topics covered in the areas of research involved are very diverse: from church-state relations to private precedents of family law. By the time of the Bolshevik Revolution, domestic developments in the field of canon law competed with similar studies by Catholic and Protestant authors. Moreover, among the representatives of the teaching corporation of theological academies, many scientists occupied prestigious departments in secular educational institutions and participated in the legislative activities of the Russian Empire.

Keywords: canon law; church law; system of church law; source of church law; science of church law; history of law.

References

Alekseev P.A. *Tserkovnyi slovar'* [Church Dictionary]. Saint-Petersburg, 1817–1819.

Askochenskii V.I. *Istoriia Kievskoi dukhovnoi akademii, po preobrazovanii ee v 1819 godu* [The history of the Kiev Theological Academy, after its transformation in 1819]. Saint-Petersburg, 1863.

Berdnikov I.S. *Neskol'ko slov po povodu retsenzii na issledovanie professora A. S. Pavlova o 50-i glave Kormchei knigi. Moskva, 1887* [A few words about the reviews of the research of Professor A. S. Pavlov about the 50th chapter of the Book Pilots. Moscow, 1887]. Kazan, 1891.

Berdnikov I.S. *Arkhaischeskoe napravlenie v tserkovnom prave: (Kriticheskii razbor sochinenii prof. Kiev. akad. P. Lashkareva: Pravo tserkovnoe v ego osnovakh, vidakh i istochnikakh. Kiev, 1886)* [Archaic direction in church law: (Critical analysis of the works of prof. Kiev. Academician P. Lashkarev: Church law in its foundations, types and sources. Kiev, 1886)]. Kazan, 1896.

Berdnikov I.S. *Kratkii kurs tserkovnogo prava pravoslavnoi tserkvi* [A short course in ecclesiastical law of the Orthodox Church]. Kazan, 1903.

Gavriil (Voskresenskii), arkhim. *Poniatie o tserkovnom prave i ego istoriia* [The concept of church law and its history]. Kazan, 1844.

Glubokovskii N.N. *Za tridtsat' let. K stoletnemu iubileiu Imperatorskoi Moskovskoi dukhovnoi akademii* [For thirty years. To the centenary of the Imperial Moscow Theological Academy]. Moscow, 1914.

Evgenii (Bolkhovitinov), mitr. *Istoricheskoe obozrenie rossiiskogo zakonopolozheniia* [Historical review of the Russian legislation]. Saint-Petersburg, 1826.

Znamenskii P.V. *Dukhovnye shkoly v Rossii do reformy 1808 goda* [Theological schools in Russia before the 1808 reform]. Kazan, 1881.

Ioann (Sokolov), arkhim. *Opyt kursa tserkovnogo zakonovedeniia* [Experience of the course in church jurisprudence]. Saint-Petersburg, 1851, vol. 1.

Kniga Pravil Sviatykh Apostol, Sviatykh Soborov Vselenskikh i Pomestnykh, i Sviatykh Otets [The Book of the Rules of the Holy Apostles, Holy Councils, Ecumenical and Local, and Holy Fathers]. Saint-Petersburg, 1893.

Lapin P.D. *Pamiati professora I.S. Berdnikova* [In memory of professor I.S. Berdnikov]. Kazan, 1915.

Lashkarev P.A. *Pravo tserkovnoe v ego osnovakh, vidakh i istochnikakh. Iz chtenii po tserkovnomu pravu P. Lashkareva* [Church law in its foundations, types and sources. From the readings on church law P. Lashkarev]. Saint-Petersburg; Kiev, 1889.

Lashkarev P.A. *Sistema tserkovnogo prava* [The system of church law]. Zhitomir, 1886.

Makarii (Bulgakov), arkhim. *Vvedenie v pravoslavnoe bogoslovie* [Introduction to Orthodox Theology]. Saint-Petersburg, 1884.

Nikodim (Milash), ep. *Pravoslavnoe tserkovnoe pravo: Sost. po obshchim tserkovno-iurid. istochnikam i chastnym zakonam, deistvuiushchim v avtokefal'nykh tserkvakh* [Orthodox Church Law: Comp. according to general church law. sources and private laws in force in autocephalous churches]. Saint-Petersburg, 1897.

Ostroumov M.A. *Ocherk pravoslavnogo tserkovnogo prava* [Essay on Orthodox Church Law]. Kharkov, 1893, part 1.

Platon (Levshin), mitr. *Kratkaia tserkovnaia rossiiskaia istoriia* [Brief Church Russian History]. Moscow, 1805, vol. 1.

Polnoe sobranie zakonov Rossiiskoi Imperii. *Sobranie Pervoe. 1649–1825 gg.* [Complete collection of laws of the Russian Empire. Meeting First. 1649-1825]. Saint-Petersburg, 1830.

Prokoshev P.A. *Kanonicheskie trudy Ioanna, episkopa Smolenskogo* [Canonical Works of John, Bishop of Smolensk]. Kazan, 1895.

Rozenkampf G.A. *Obozrenie Kormchei knigi v istoricheskom vide* [Historical review of the book by Kormchey. Moscow: Society of History and Antiquities grew. at Moscow]. Moscow: Obshchestvo istorii i drevnostei ros. pri Mosk. un-te, 1829.

Russkii arkhiv, izdavaemyi pri Chertkovskoi biblioteke Petrom Bartenevym. God deviatyi (1871) [Russian archive published at the Chertkovo library by Pyotr Bartenev. The ninth year (1871)]. Moscow, 1871.

Skvortsov I.M. *Zapiski po tserkovnomu zakonovedeniiu* [Notes on Church Jurisprudence]. Kazan, 1848.

Smirnov S., prot. *Istoriia Moskovskoi slaviano-greko-latinskoi akademii* [History of the Moscow Slavic-Greek-Latin Academy]. Moscow, 1855.

Smykalin A.S. *Kanonicheskoe pravo (na primere Russkoi pravoslavnoi tserkvi XI–XXI vv.): uchebnoe posobie* [Canon law (on the example of the Russian Orthodox Church of the 11th – 21st centuries): a textbook]. Moscow, 2017.

Tvoreniia Sviatykh Otsov v russkom perevode, izdavaemye pri Moskovskoi dukhovnoi akademii [Creations of the Holy Fathers in Russian translation, published at the Moscow Theological Academy]. Moscow, 1843–1915.

Titlinov B.V. *Dukhovnaia shkola v Rossii v XIX stoletii* [Theological school in Russia in the 19th century]. Vilna, 1908–1909.

Filaret (Drozdov), sviat. *Obozrenie bogoslovskikh nauk v otnoshenii k prepodavaniiu ikh v vysshikh dukhovnykh uchilishchakh* [Review of theological sciences in relation to their teaching in higher religious schools]. Saint-Petersburg, 1814.

Tsypin V., prot. 2012. *Kanonicheskoe pravo* [Canon law]. *Pravoslavnaia entsiklopediia* [Orthodox encyclopedia], 2012, vol. XXX: Kamenets-Podol'skaia i Gorodokskaia eparkhiia – Karakal, pp. 367–392.

Chistovich I.A. *Istoriia Sankt-Peterburgskoi dukhovnoi akademii* [History of the St. Petersburg Theological Academy]. Saint-Petersburg, 1857.

Идея «духовного поклонения» в Послании апостола Павла к римлянам

Аннотация: Целью данной статьи является попытка выявления взаимовлияния между постулатами христианской веры и этической системой христианства на основе анализа 12 главы послания апостола Павла к римлянам. В библеистике XX века как инославной, так и подчас отечественной, часто можно встретить мысль, что мистическая традиция эллинизма является главным источником богословской и этической систем апостола Павла, и часто игнорирует библейские богословские основы аргументации ап. Павла и более широкий контекст послания к римлянам. Первые два стиха двенадцатой главы послания к Римлянам провозглашают чёткую зависимость этического императива христианской общины от вероучительной доктрины, – только благодаря спасительной жертве Иисуса стало возможным новое служение и поклонение Богу. Важнейший аспект этого – обновление разума, позволяющее христианам различать волю Бога и исполнять ее.

Ключевые слова: апостол Павел; христианская этика; религиозное поклонение; духовное поклонение; ритуально-культовые поклонения; праведность; жертвоприношение.

Святой апостол нигде так чётко не представляет систему нравственного поведения для христиан в остальной части Послания к Римлянам, как в 12 главе, но предлагает различные увещания и примеры, согласующиеся с фундаментальными точками зрения в Рим 12: 1–2.

Краткое эссе Эрнста Кеземанна «Поклонение и повседневная жизнь. Комментарий к 12-й главе послания к Римлянам» была впервые опубликована в 1960 году¹. С характерным чутьем автор намеревался продемонстрировать, что в 12-й главе Послания к Римлянам вводится новый этап христианской этики. Под «этикой» он имел в виду «систему морали, логически развивающуюся из единого ядра»². Все идеи, и в частности этическая система, в этой главе ориентированы на тему веры, что представлено сразу в первом стихе: «Итак, умоляю вас, братья, милосердием Божиим, представьте тела ваши в жертву живую, святую, благоугодную Богу, для разумного служения вашего» (Рим 12: 1). То, что в послании называется «разумным (духовным) поклонением» (τὴν λογικὴν λατρείαν), охватывает «совокупные действия как отдельного

¹ Eltester W. Judentum Urchristentum Kirche. Festschrift für Joachim Jeremias. Berlin, 1960. P. 165–171.

² Käsemann E. New Testament Questions of Today. London, 1969. P. 188.

христианина, так и христианского сообщества и устанавливает этику верных в твердые теологические рамки»³. Аргументируя это, апостол показывает читателю своего послания, что значит жить сообразно Божьей праведности. Этические увещания апостола, изложенные в Послании к Римлянам в главах 12–15, основаны на религиозном поклонении Богу, которое в то время было чем-то новым как для языческого мира, так и для иудейского, и которое по призыву апостола должны были практиковать все верные.

В новой религиозной системе «священные времена» и «святые места» вытесняются эсхатологической общественной деятельностью тех, кто всегда и везде находится «перед лицом Христа» и, находясь всегда в присутствии Божиим, превращает повседневный круг обычных житейских забот и повседневных дел в безграничное и непрекращающееся прославление Божественной воли.

Именно здесь и сходятся доктрины христианской веры и христианской этики⁴.

Многие западные богословы отмечают, что выражение «*λογικὴ λατρεία*» сыграло ведущую роль в полемике между эллинистическим просвещением и «иррациональными» культовыми практиками народных языческих религий. Затем оно было модифицировано и выражено в духовном смысле эллинистическим мистицизмом, чтобы квалифицировать «*oratio infusa*» хвалу, вознесенной Божеству, как истинное божественное поклонение человеком, наделенным душой, как представителем всего творения⁵. По мнению Кеземанна, Павел мог правильно воспринять эту ключевую фразу, потому что в его мыслях только человек, наделенный душой (*πνεῦμα*), может совершать духовное поклонение⁶.

Прилагательное «*λογικός*» было излюбленным термином античных философов, особенно стоиков, для которых оно означало принадлежность к сфере «*λόγος*» или «разума» и, следовательно этот термин воспринимался как «духовное» в смысле «сверхчувственное»⁷. Это «*λογικός*» отличает людей от животных и связывает их с богами. Некоторые античные писатели даже отвергали такие традиционные и общераспространённые формы религиозного культа, как жертвоприношение, и вместо этого пропагандировали различные формы «рационального жертвоприношения» (*λογικὴ θυσία*). В некоторых стоических текстах это относится к умонастроению и чистоте жизни. Эллинистический мистицизм предложил полный переход от физического поклонения божеству к интеллектуально-духовному, считая некоторую форму религиозного экстаза или даже созерцательного молчания надлежащим поклонением.

³ Там же. P. 189.

⁴ Там же. P. 191.

⁵ Peterson D. Worship and ethics in Romans 12 // Tyndale Bulletin 44.2. 1993. P. 271–288.

⁶ Käsemann E. New Testament Questions of Today. London, 1969. P. 190.

⁷ Haase W. Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt II 23:2. Berlin/New York, 1979. P. 1152–1189.

Герменевтические трактаты, датируемые, вероятно, третьим веком от Р. Х. в их нынешней форме, по-видимому, используют «λοῦκός» совершенно определенно для обозначения жертвоприношения божеству в рациональном смысле, осуществляемому рациональной частью души⁸. Некоторые исследователи богословского наследия апостола Павла⁹ интерпретирует эти эллинистические трактаты и учение о мистической концепции «λοῦκός», которые, по их мнению, оказали на апостола большее влияние, нежели библейское наследие, как означающие, что Божественный Дух действует таким образом, что делает того, кто пребывает в интеллектуально-духовном поклонении «λοῦκός», своим орудием и пророком¹⁰. На основе подобных рассуждений Кеземанн предполагает, что мистическая традиция эллинизма является главным источником вдохновения для использования Павлом терминологии, представленной главным образом в 12 главе послания к Римлянам. В своем комментарии Кеземанн отмечает, что эллинистический иудаизм со временем, распространившись по территориям эллинистической Греции и Рима, и находясь далеко от единственного возможного центра своего культа, усвоил идею «духовной жертвы». Из этого он заключает, что Павел следовал за синагогой диаспоры в ее смешении эллинистических и иудейских представлений о подлинно духовном богослужении¹¹. Однако Кеземанн фактически игнорирует то, что Ветхий Завет учит об этических последствиях ритуально-культового поклонения, и не приводит анализ библейской богословской основы мысли Павла в Послании к Римлянам в целом, и 12 главы в частности.

В Септуагинте термин «λοῦκός» не используется ни разу, хотя ветхозаветные пророки указывали, что Богу надлежит воздавать поклонение не только ритуальным соблюдением, но и подлинным духовным и нравственным взаимодействием с Ним (например: Ис 1: 10–16; 29:13; Мих 6:6–8). Основными требованиями Бога в текстах Библии стоят покаяние, вера и послушание, особенно выраженные в стремлении утвердить праведность и святость в сообществе Его народа. Израиль должен был служить Богу (в Септуагинте стоит термин «λατρεύειν») сердцем и душой, что было иным способом выразить идею о хождении Его путями, любви к Нему и соблюдении всех Его заповедей (ср. Втор 10:12–13; 6:13–15; Нав 24:14–24). Система жертвоприношений была разработана для физического выражения такого поклонения, а не для прикрытия греха. В позднем иудаизме, хотя необходимость соблюдения культа продолжала подчеркиваться, дела милосердия и такие культовые практики, как пост, молитва и изучение закона, часто рассматривались как угодные Богу наравне с храмовыми приношениями¹². Учение Нового Завета отчетливо стоит на ветхозаветных писаниях и отчасти на письменности межзаветных текстов,

⁸ Peterson D. Worship and ethics in Romans 12 // Tyndale Bulletin 44.2. 1993. P. 271–288.

⁹ Käsemann E. New Testament Questions of Today. London, 1969. P. 190.

¹⁰ Cranfield C. A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans. In 2 vv. 2. Edinburgh, 1975. P. 601–605.

¹¹ Käsemann E. New Testament Questions of Today. London, 1969. P. 190.

¹² Ferguson Cf. Spiritual Sacrifice. London. 1970. P. 1156–1162.

которые поставили исполнение воли Божьей в основу того, что они говорили о поклонении и жертвоприношениях. Также возможно, что апостол решил использовать конкретное выражение «λογικὴ λατρεία» как своего рода вызов спиритуалистической традиции, широко распространённой в то время в эллинистическом мире.

Таким образом, Павел использует хорошо известный в определенных кругах того времени эллинистический термин, но берёт его как бы в кавычки. Поступая таким образом, он полностью трансформирует это высказывание, противопоставляя его концепциям духовного поклонения, столь модным в то время в греко-римском мире. Конечно, это уже не кровавые жертвоприношения животных проходящей традиции, но Павлово «λογικὴ λατρεία» также и не сводится лишь к внутренней мистике и созерцанию. В своём послании Павел определяет, что «разумное (духовное) поклонение» христианина предполагает крайнюю степень реализма - телесное приношение самого себя¹³.

Раймон Корриво отмечает, что Филон Александрийский мог говорить о «νοῦς» или о «διάνοια» или «ἀρετή» как как о жертвоприношении, но никогда не мог говорить о теле как о жертве, поскольку вся эта идея была чуждой его эллинистической концепции мышления. Опять же, Павел выходит за рамки идей, бывших популярными в кумранской традиции, где забота о духовных жертвоприношениях устанавливается в контексте тщательно продуманной заботы о ритуальной чистоте в настоящем и надежды на восстановление ритуальных жертвоприношений в обновленном храме в Иерусалиме¹⁴. Всё это не даёт права и основания видеть в терминологии ап. Павла 12 главы послания к Римлянам определяющего влияния ни эллинизма, ни кумранских практик.

Если выражение Павла переводится как «разумное (или духовное) поклонение», существует опасность излишне подчеркнуть внутреннюю мистическую сущность христианского поклонения Богу и недостаточно учесть, что христиане должны отдать свое тело служению Богу. Нет сомнений, что в таких отрывках, как 1 Кор 12:3; Еф 2: 17–22; Флп 3: 3 говорится, что Святой Дух способствует поклонению Богу в эпоху Нового Завета, но это не означает, что мы вынуждены переводить λογικὴ λατρεία как «духовное поклонение». С другой стороны, такой перевод, как «рациональное поклонение» может лишь предполагать контраст между подношением разумных существ и принесением в жертву иррациональных животных. Разум, безусловно, занимает важное место в богословии Павла, но основное внимание уделяется не просто рациональности человека. Служение, к которому святой апостол призывает, – это послушание веры, выражаемое теми, чьи умы преображаются и обновляются Богом, чтобы их образ жизни больше не соответствовал ценностям, взглядам и поведению «этого века» (Рим 12:2; ср.: Кол 3:9–10; Еф

¹³ *Corriveau R. The Liturgy of Life. A Study of the Ethical Thought of St. Paul in his Letters to the Early Christian Communities. Studia 25. Desclee de Brouwer. Bruxelles-Paris, 1970. P. 179*

¹⁴ Там же.

4:22–24). На основе этого некоторые библеисты¹⁵, предлагают читать Павлово «λογικὴ λατρεία» как «понимающее поклонение» и понимать этот термин не буквально переводя его с древнегреческого, а из последующего контекста, как «поклонение, созвучное истине Евангелия», или «служение, оказываемое теми, кто действительно понимает Евангелие».

В основе размышлений апостола о поклонении лежит его учение об отказе человечества прославлять и служить Богу. Здесь Павел отражает точку зрения Ветхого Завета, согласно которой познание Бога должно вести к соответствующему поклонению (λατρεύειν, родственное слову λατρεία используется в 1:25). С неспособностью признать и прославить Бога связаны тщетность мыслей и затемнение «их неразумных сердец». Человечество в корне ослаблено на уровне понимания и суждения из-за отказа от истинного познания Бога. Поэтому важно, что позднее апостол Павел связывает обновление разума с понятием правильного поклонения, восстановленного через служение Христа (12:1–2; ср. 1:28; 2:18). Вступительные главы Послание к римлянам показывают, как иудеи и язычники потерпели неудачу в своих собственных отличительных способах благоговения и приемлемого служения Богу. Отказ прославлять Бога как Бога имеет свои последствия во всех формах зла, жестокого обращения, лицемерия и несправедливости в человеческих отношениях. Ложное поклонение и безнравственность по учению апостола Павла тесно связаны. Следовательно, Бог оставил мужчин и женщин перед последствиями их восстания против Него, как выражение Своего гнева, предчувствуя окончательное откровение Его гнева в день суда (Рим 1:18, 24, 26, 28; 2:5). На этом фоне важно отметить, что описание служения Христа Павлом в 3:24–25 использует отчетливую культовую метафору. Сначала апостол объясняет, как верующие оправдываются даром Божьей благодатью «через искупление, которое пришло через Христа Иисуса» (3:24). Изменяя образы, Павел продолжает утверждать, что Бог усмотрел Иисуса как высшую жертву, «искупительную жертву через Его кровь, принимаемую через веру».

Некоторые комментаторы утверждали, что слово ἱλαστήριον здесь изображает Христа как антитип «престола милосердия» или «места искупления», покрывающего ковчег в святая святых (например, Исх 25:17–22; Лев 16:14, 15–16). Однако может быть более уместным рассматривать Христа как «жертву искупления», а не как «место искупления». Выражение «посредством Его крови» указывает на искупительное значение Его смерти. Гнев Бога предотвращается смертью Иисуса, хотя, как это ни парадоксально, как в ветхозаветном учении о системе жертвоприношений, именно Бог предоставляет средства искупления. Окропление жертвенной кровью было важной частью ежегодной жертвы за грех в День искупления (Лев 16), и Павел, казалось бы, указывает на то, что Иисус исполнил и заменил этот центральный обряд ветхозаветной религии (ср.: Евр 9:11–14), в результате чего вся система жертвоприношений оказалась более не нужной. В Послании к Римлянам 5:8–9

¹⁵ Peterson D. Worship and ethics in Romans 12 // Tyndale Bulletin 44.2. 1993. P. 271–288.

Кровь или смерть Христа снова подчеркиваются как средство оправдания и спасения грешников от гнева Божьего. Он приносит эсхатологическую жертву, которая обеспечивает верующим все благословения Нового Завета и Царства Божьего. Однако в 5:19 именно через Его послушание «многие сделаются праведными».

Когда Адам возглавлял линию непослушания и греха, Иисус возглавляет линию человечества, живущего под знаком послушания.

Искупительная ценность его послушания, кульминацией которого является его смерть, заключается в том, что Он полностью подчиняется Отцу как представитель грешного человечества. Таким образом, аргумент Павла предполагает, что мы можем относиться к Богу только на основе совершенного «поклонения» или служения Христа Богу, то есть Его самопожертвования.

Святитель Иоанн Златоуст, рассуждая о живой жертве христиан и «духовном поклонении» видит в этих требованиях апостола не внутреннюю концентрацию мистического переживания Божества, но, сообразуясь с Евангелием, указывает на необходимость полного посвящения существа человека Богу: «как тело, спросишь ты, может служить жертвой? Глаз пусть не смотрит ни на что дурное, и он уже сделался жертвой; язык пусть не говорит ничего постыдного, и он стал приношением; рука пусть не делает ничего незаконного, и она стала всеожжением. А вернее сказать, и этого недостаточно, но мы должны и делать добро: пусть рука творит милостыню, уста благословляют обидящих, слух постоянно упражняется в слушании слова Божия. Ведь жертва не имеет никакой нечистоты, она есть начаток всего. Принесем же Богу начаток рук, ног, уст и всего прочего; такая жертва благоугодна»¹⁶. Сопоставляя учение ап. Павла о «разумном (духовном) служении» с ветхозаветной практикой жертвоприношения, святитель Иоанн указывает на духовное значение первого, противопоставляя его практической реализации иудейской практики. Если в иудаизме жертва должна была умереть, чтобы стать жертвой, то «λογικῆ λατρεία» предполагает обратный процесс – посвящение всего существа человека Богу, его тела и в большей степени его души, для приобретения истинной и полной жизни¹⁷.

Александр Павлович Лопухин предлагает «λογικῆ λατρεία» переводить, как «ваше разумное богослужение», указывая, что это выражение святого апостола описывает «служение христианина в противоположность ветхозаветному, которое соответствовало детскому возрасту человечества и представляло собою только намеки на то служение, какое угодно Богу. Это то же, что служение духовное»¹⁸. Здесь также требование «духовного служения» предполагает необходимость для христиан сообразовывать всю свою жизнь со словом

¹⁶ *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Послание к Римлянам. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/tolk_63/ (доступ от 22.08.2021).

¹⁷ Там же.

¹⁸ *Лопухин А.П.* Толкование на Послание Святого Апостола Павла к Римлянам. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Lopuhin/tolkovaja_biblija_63/ (доступ от 22.08.2021).

Божаем, покончив с прежней жизнью до Христа, и начав новую лучшую жизнь¹⁹.

Блаженный Августин Аврелий в своём комментарии на 12 главу послания к римлянам так же видит в «λογικὴ λατρεία» полное подчинение и поклонение всего существа человека, его тела и души, всей его жизни Божией премудрости и воле. Святой Августин, ставя душу превыше тела человека, которое богослов именуется инструментом первой, видит в духовном поклонении – акт отдачи и посвящения души себя Богу, а результатом этого акта полагает «возгорение огнем божественной любви и восстанавливание в неизменном божественном виде». Для св. Августина «λογικὴ λατρεία» или «духовное поклонение» в послании ап. Павла – это в конечном счёте превращение души в жертву святыню²⁰.

Таким образом, можно утверждать, что «λογικὴ λατρεία» для ап. Павла означает «посвящение всего существования Богу» в мирской сфере повседневной жизни. По учению Павла, Богу должно воздавать поклонение в том числе и на телесном уровне, потому что Он больше не оставляет мир самому себе, а наше телесное послушание выражает тот факт, что в нас и вместе с нами Он призвал к своему служению весь мир, частью и своего рода представителем которого мы являемся. Апостол основывает большую часть своих аргументов на проповеди «вселенского характера священства всех верных» в 12 главе Послания к Римлянам. Эта «священническая» роль дается через крещение и вдохновляется Святым Духом, который позволяет христианам быть орудием Бога на земле.

Литература

1. *Аврелий Августин, блж.* О граде Божьем. М.: Харвест, АСТ, 2000. 1296 с.
2. *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Послание к Римлянам. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/tolk_63/ (доступ от: 22.08.2021).
3. *Лопухин А.П.* Толкование на Послание Святого Апостола Павла к Римлянам. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Lopuhin/tolkovaja_biblija_63/ (доступ от: 22.08.2021).
4. *Corriveau R.* The Liturgy of Life. A Study of the Ethical Thought of St. Paul in his Letters to the Early Christian Communities. Studia 25. Desclee de Brouwer. Bruxelles-Paris: Les Éditions Bellarmin, 1970. 245 p.
5. *Cranfield C.* A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans. In 2 vv. 2. Edinburgh: T. & T Clark, 1975. 927 p.
6. *Eltester W.* Judentum Urchristentum Kirche. Festschrift für Joachim Jeremias. Berlin: Töpelmann, 1960. 278 p.
7. *Ferguson Cf.* Spiritual Sacrifice. London, 1970. 1412 p.
8. *Haase W.* Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt II 23:2. Berlin/New York: de Gruyter, 1979. 1404 p.
9. *Käsemann E.* New Testament Questions of Today. London: SCM, 1969. 276 p.
10. *Peterson D.* Worship and ethics in Romans 12 // Tyndale Bulletin 44.2. 1993. P. 271–288.

¹⁹ Там же.

²⁰ *Аврелий Августин, блж.* О граде Божьем. М., 2000. С. 781.

*Hieromonk Luka (Lisowski Alexey Vladimirovich)
Smolensk Orthodox Theological Seminary*

The Idea of "Spiritual Worship" in Paul's Epistle to the Romans

Abstract: The purpose of this article is an attempt to identify the mutual influence between the postulates of the Christian faith and the ethical system of Christianity based on the analysis of the 12th chapter of the epistle of the Apostle Paul to the Romans. In biblical studies of the twentieth century, both heterodox and sometimes domestic, one can often find the idea that the mystical tradition of Hellenism is the main source of the theological and ethical systems of the Apostle Paul, and often ignores the biblical theological foundations of the argumentation of St. Paul and the broader context of Romans. The first two verses of the twelfth chapter of the Epistle to Romans proclaim a clear dependence of the ethical imperative of the Christian community on doctrinal doctrine - only thanks to the saving sacrifice of Jesus did a new service and worship of God become possible. The most important aspect of this is the renewal of the mind, allowing Christians to discern the will of God and do it.

Key words: Apostle Paul; Christian ethics; religious worship; spiritual worship; ritual and cult worship; righteousness; sacrifice.

References

- Avrelii Avgustin, blzh. *O grade Bozh'em* [About the city of God]. Moscow, 2000.
- Ioann Zlatoust, svt. *Besedy na Poslanie k Rimlianam* [Conversations on Romans]. Available at: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/tolk_63/ (accessed: 22.08.2021).
- Lopukhin A.P. *Tolkovanie na Poslanie Sviatogo Apostola Pavla k Rimlianam* [Interpretation of the Epistle of the Holy Apostle Paul to the Romans]. Available at: https://azbyka.ru/otechnik/Lopuhin/tolkovaja_biblija_63/ (accessed: 22.08.2021).
- Corriveau R. *The Liturgy of Life. A Study of the Ethical Thought of St. Paul in his Letters to the Early Christian Communities. Studia 25. Desclee de Brouwer. Bruxelles-Paris, 1970.*
- Cranfield C. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*. In 2 vv. 2. Edinburgh, 1975.
- Eltester W. *Judentum Urchristentum Kirche. Festschrift für Joachim Jeremias*. Berlin. 1960.
- Ferguson Cf. *Spiritual Sacrifice*. London. 1970.
- Haase W. *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt II 23:2*. Berlin/New York, 1979.
- Käsemann. *New Testament Questions of Today*. London, 1969.
- Peterson D. Worship and ethics in Romans 12. *Tyndale Bulletin* 44.2, 1993, pp. 271–288.

Сведения об авторах

Игумен Тарасий (Ланге Юрий Иванович), магистр психологии; Смоленская Православная Духовная Семинария, проректор по научной работе, Россия, 214000, г. Смоленск, ул. Тимирязева, д. 5, e-mail: igumen.tarasij@yandex.ru

Данилов Андрей Владиленович, доктор философии, кандидат богословия; Белорусский Государственный Университет, зав. кафедрой религиоведения Института теологии; Республика Беларусь, г. Минск, e-mail: danilov_andrei@hotmail.com

Крохин Филипп Дмитриевич, магистрант Смоленского государственного университета, Смоленская православная духовная семинария, специалист по учебно-методической работе, Россия, 214000, г. Смоленск, ул. Тимирязева, д. 5, e-mail: seminary@e4u.ru

Иеромонах Рафаил (Ивочкин Демьян Анатольевич), кандидат исторических наук, Смоленская православная духовная семинария, заведующий кафедрой богословских и церковно-исторических дисциплин, Россия, 214000, г. Смоленск, ул. Тимирязева, д. 5, e-mail: seminary@e4u.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, e-mail: seminary@e4u.ru

Макаров Ян Фёдорович, магистр богословия; Смоленская православная духовная семинария, ассистент кафедры богословских и церковно-исторических дисциплин; Россия, 214000, г. Смоленск, ул. Тимирязева, д. 5, e-mail: yan.makarov.2020@list.ru

Иерей Владислав Баган (Баган Владислав Владимирович), доцент, кандидат юридических наук, кандидат богословия; Смоленская Православная духовная Семинария; Россия, 214000, г. Смоленск, ул. Тимирязева, д. 5, e-mail: ur_ot_sm_eparh@mail.ru

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

Information about the authors

Igumenos Tarasios (Lange Yuri Ivanovich), Master of Psychology, vice-rector for scientific work, Smolensk Orthodox Theological Seminary, e-mail: igumen.tarasij@yandex.ru

Danilov Andrey Vladilenovich, Doctor of Philosophy; Theological Institute of the Belarusian State University - Head of the Department for Religious Studies; Belarus, Minsk, e-mail: danilov_andrei@hotmail.com

Krokhin Philip Dmitrievich, undergraduate student of the Smolensk State University, Smolensk Orthodox Theological Seminary, specialist in educational and methodological work, Russia, 214000, Smolensk, st. Timiryazeva, 5, e-mail: seminary@e4u.ru

Hieromonk Raphael (Ivochkin Demyan Anatolyevich), Candidate of Historical Sciences, Smolensk Orthodox Theological Seminary, Head of the Department of Theological and Church-Historical Disciplines, Russia, 214000, Smolensk, st. Timiryazeva, 5, e-mail: seminary@e4u.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, e-mail: seminary@e4u.ru

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

Priest Vladislav Bagan (Bagan Vladislav Vladimirovich), Candidate of Theology. Smolensk Orthodox Theological Seminary, Candidate of Legal Sciences, , e-mail: ur_ot_sm_eparh@mail.ru

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

Информация

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

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

В этой связи ключевыми направлениями журнала являются исследования, входящие в область теологических и исторических наук. Подобный выбор обусловлен как актуализацией и развитием новой специальности «Теология», так и традиционными направлениями, связанными с яркими представителями древней Смоленской кафедры. Среди них – богослов и просветитель преподобный Авраамий Смоленский, философ и историк епископ Геден Вишневецкий, 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>