

В сей будущей жизни последняя слеза, пролитая нами от сожаления о неповинном человеке, не будет забыта; наималейшая милостыня заплатится; скрытое сострадательное о другом воздыхание пред всем светом будет прославлено; за доброе слово сынами Вышняго будем названы; за чашу студеныя воды пролиются нам источники бессмертия; будет почтена пред очами Божиими супружества любовь, девическая чистота, любовное приятелей обхождение, подчиненных к вышшим повиновение, вышших о подчиненных попечение; всякое доброе намерение не постыдится, прилежание похвалится, труд наградится, верность прославится, ревность облобызается, подвиг веры и всякия добродетели увенчается. Чтоб ты ни сделал доброе в тайне, то Отец Небесный, видяй в тайне, воздаст тебе яве.

*Митрополит Платон (Левшин)*



**ПЕРЕРВИНСКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ДУХОВНАЯ СЕМИНАРИЯ**

Труды ППДС №5(2) 2012

# ТРУДЫ

**ПЕРЕРВИНСКОЙ  
ПРАВОСЛАВНОЙ ДУХОВНОЙ  
СЕМИНАРИИ**

Научно-богословский журнал

5(2)



Москва  
2012

# ТРУДЫ

## **ПЕРЕРВИНКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ**

Научно-богословский журнал

5 (2)

Выходит три раза в год

Основан в 2010 г.



ПЕРЕРВИНСКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ДУХОВНАЯ СЕМИНАРИЯ

Москва  
2012

*Редакционная коллегия:*

*Главный редактор*

***протоиерей Владимир Чувикин,***

ректор Перервинской православной духовной семинарии,  
настоятель Патриаршего подворья храмов Николо-Перервинского монастыря

*Ответственный редактор*

***Николай Анатольевич Хандога,***

кандидат богословия, помощник проректора по учебной работе  
Перервинской православной духовной семинарии

*Редакторы отделов:*

**Богословия:**

***иерей Владимир Стасюк,***

кандидат богословия, проректор по учебной работе,  
заведующий кафедрой богословия  
Перервинской православной духовной семинарии

**Библеистики:**

***иерей Максим Михайлов,***

кандидат богословия, заведующий кафедрой библеистики  
Перервинской православной духовной семинарии

**Патрологии:**

***Николай Анатольевич Хандога,***

кандидат богословия, помощник проректора по учебной работе  
Перервинской православной духовной семинарии

**Литургики:**

***Никита Викторович Стратулат,***

кандидат богословия, проректор по научно-богословской работе,  
заведующий церковно-практической кафедрой  
Перервинской православной духовной семинарии

**Философии:**

***Сергей Борисович Шиндаров,***

заведующий катехизаторским факультетом  
Перервинской православной духовной семинарии

**Церковной истории:**

***Герман Васильевич Демидов,***

кандидат богословия, заведующий кафедрой церковной истории  
Перервинской православной духовной семинарии

## СОДЕРЖАНИЕ

### **Патрология**

- В. И. Савельев.* К вопросу о молитве Святых Отцов . . . . . 4  
Молитва Святых и блаженных богоносных Отцов наших  
в Никее Первого Собора . . . . . 7  
*М. В. Легеев.* Учение о синергии святителя Феофана Затворника  
и две аскетико-богословские парадигмы восстановления  
человеческой природы в святоотеческом богословии . . . . . 9

### **История Средних веков**

- Священник Владимир Стасюк.* Проблема авторства  
Libri Carolini . . . . . 29

### **История Русской Православной Церкви**

- Н. В. Стратулат.* Церковная политика Румынии и положение  
Православной Церкви в Бессарабии в период 1918 — 1940 гг.  
Часть II . . . . . 56

### **Нравственное богословие**

- Диакон Иоанн Рынковой.* Духовные плоды православного  
подвижничества . . . . . 77

### **Русская религиозная философия**

- М. В. Михайленко.* Взаимоотношение религии и политики  
в дискуссии И. А. Ильина и Н. А. Бердяева о сопротивлении  
злу силою . . . . . 92

### **История Николо-Перервинского монастыря**

- Иеромонах Леонид (Толмачев).* История Николаевского  
Перервинского монастыря в период его существования  
с 1690 по 1774 год . . . . . 103  
*Иеродиакон Аполлинарий (Панин).* Обзор источников  
исследования истории общины верующих  
при Иверской часовне в 1917 — 1922 гг. . . . . 123

Annotations . . . . . 139

Contents . . . . . 142

*В. И. Савельев*

## К ВОПРОСУ О МОЛИТВЕ СВЯТЫХ ОТЦОВ

Приводимая в данной статье молитва является важным памятником истории древней Церкви, сохранившимся, по-видимому, только в греческой рукописи № 1117 (XIV век) Синайского монастыря. Текст молитвы предваряется обсуждением некоторых вопросов, которые могут возникнуть у читателей и исследователей данного памятника раннехристианской письменности.

**Ключевые слова:** Святые Отцы, I Вселенский Собор, рукопись, молитва.

Первый вопрос касается достоверности написания, т.е. насколько можно доверять тому, что эта молитва была написана Святыми Отцами I Вселенского Собора, ибо мы имеем ее лишь в единственном списке XIV века<sup>1</sup>. Последнее обстоятельство не должно нас удивлять, т.к. даже такое широко известное в древности произведение как «Учение двенадцати апостолов», или «Дидахе», также было найдено в XIX веке в единственном экземпляре<sup>2</sup>. Поэтому, не имея фактов, утверждающих противоположное, мы полагаем, что данная молитва была составлена соборно Святыми Отцами на одном из «деяний» I Вселенского Собора<sup>3</sup>.

---

*Владимир Иванович Савельев* — заведующий кафедрой филологии Перервинской православной духовной семинарии.

<sup>1</sup> Краткое описание рукописи см.: *Gardthausen V. Catalogus codicum graecorum sinaiticorum. Oxonii, 1886. P. 229.*

<sup>2</sup> «Со времени находки в одной из Константинопольских библиотек митрополитом Никомидийским Филофеем Вриеннием рукописи, содержащей «Дидахе» (1873 г.), и выхода в свет edition princeps (1883 г.) прошло уже более ста лет. За это время памятник неоднократно переиздавался, комментировался и изучался». *Сидоров А. И. Святоотеческое наследие и церковные древности. Т. 2: Доникийские отцы Церкви и церковные писатели. М.: Сибирская Благовонница, 2011. С. 466.* Этого, к сожалению, нельзя сказать о данном памятнике, который также уже более ста лет назад был найден (1886 г.) и издан (1908 г.). См.: Молитва отцов Никейского Первого Вселенского Собора [греческий текст] / Изд. В. Н. Бенешевич // Известия Императорской Академии Наук. 1908. С. 73 — 74.

<sup>3</sup> «Официальным протоколированием речей и прений на заседаниях Первого Вселенского Собора, по-видимому, никто не занимался, и таким образом, «деяния» Никейского Собора в смысле πεπραγμένα или πράξεις не существовали». *Воронов Л.,*

Второй вопрос касается термина «варвары», употребляемого в молитве Святых Отцов. Кто именно упоминается под этим названием? Варварами в Римской империи, как известно, назывались все окружающие народы, многие из которых развязывали военные действия<sup>4</sup>. К сожалению, каких-либо данных относительно того, о каких конкретно варварах идет речь, мы не имеем. К тому же главной ценностью, безусловно, является сама молитва<sup>5</sup>, перевод которой приводится ниже.

Она структурно разделена на 3 части, каждая из которых начинается развернутым обращением к Господу с воспоминаем Его Промысла и множества благодеяний, а заканчивается прошением о помощи.

Что касается языка перевода, то, безусловно, желателен перевод на церковно-славянский язык, молитвенный язык Русской Православной Церкви. Настоящий перевод на русский язык возможно приближен к славянскому.

---

*проф.-прот.* Документы и акты, входящие в состав «Деяний Первого Вселенского Собора» 325 г. // Богословские труды. 1973. Сб. 11. С. 110. См. также: *Лебедев А. П.* Духовенство древней Вселенской Церкви от времен апостольских до X века. Приложение II: Происхождение актов Вселенских соборов. 3-е изд., знач. исправ. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2006. С. 409. Кроме того, «очень вероятно, что некоторые участники Собора (такие, как св. Афанасий, св. Евстафий, Евсевий Кесарийский) записывали по собственной инициативе, для памяти, некоторые моменты соборных прений. Однако такие записи или не были изданы ими, или вскоре затерялись». *Воронов Л., проф.-прот.* Документы и акты, входящие в состав «Деяний Первого Вселенского Собора»... С. 103. Возможно, кем-то из Святых Отцов также была записана «для памяти» и эта молитва.

<sup>4</sup> «В начале новой эры (т.е. в первой половине III в. по Р.Х. — *Авт.*) многочисленными соседями Рима были германцы — франки, готы — западные (вестготы) и восточные (остготы), саксы, англ, лангобарды и вандалы. <...> Для набегов на приграничные территории Римской империи варварские племена образовывали мощные союзы. Ослабевшая империя вынуждена была заключать с варварами мирные соглашения, предоставлять им земли для поселения, набирать из них легионы. И даже некоторые римские полководцы в это время имели варварское происхождение. Во второй половине III в. началось движение огромных масс варваров, которое ученые называют “великим переселением народов”». Варвары и Рим. Падение Западной Римской империи // URL: <http://rome-history.info/2012/02/varvary-i-rim-padenie-zapadnoj-rimskoj-imperii/> (дата обращения: 20.05.2012).

<sup>5</sup> В наше время, когда множество врагов окружает землю русскую, интерес к этой молитве Святых Отцов, думается, должен быть жизненным, а не просто академическим.

**Источники и литература**

1. *Gardthausen V.* Catalogus codicum graecorum sinaiticorum. Oxonii, 1886. 294 с.
2. Варвары и Рим. Падение Западной Римской империи // URL: <http://rome-history.info/2012/02/varvary-i-rim-padenie-zapadnoj-rimskoj-imperii/> (дата обращения: 20.05.2012).
3. *Воронов Л., проф.-прот.* Документы и акты, входящие в состав «Деяний Первого Вселенского Собора» 325 г. // Богословские труды. 1973. Сб. 11. С. 90 — 111.
4. *Лебедев А. П.* Духовенство древней Вселенской Церкви от времен апостольских до X века. Приложение II: Происхождение актов Вселенских соборов. 3-е изд., знач. исправ. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2006. 448 с.
5. Молитва отцов Никейского Первого Вселенского Собора [греческий текст] / Изд. В. Н. Бенешевич // Известия Императорской Академии Наук. 1908. С. 73 — 74.
6. *Сидоров А. И.* Святоотеческое наследие и церковные древности. Т. 2: Дони-кейские отцы Церкви и церковные писатели. М.: Сибирская Благовонница, 2011. 528 с.

### МОЛИТВА СВЯТЫХ И БЛАЖЕННЫХ БОГОНОСНЫХ ОТЦОВ НАШИХ В НИКЕЕ ПЕРВОГО СОБОРА

Эта молитва — обращение ко Господу нашему Иисусу Христу. Воспомяв Его царственную власть, промысел и многочисленные благодеяния, явленные в Ветхом и Новом Заветах, Святые Отцы молитвенно просят Спасителя о помощи против «нападения варваров», защите народа, мире и укреплении Церкви Христовой.

**Ключевые слова:** Сын Божий, благодеяния Божии, Церковь, молитва.

Мира Владыка и врагов Победителю, царствующий над небом и землею и все имеющий во власти Своей, поставивший пределы языкам и наделивший каждого местом проживания, рассеявший народы, войн желающие, угашающий нравы дикие и упраздняющий своекорыстие несправедное, щадящий души, призывающие Тя, и сильный во еже избавляти от горьких и неизбежных зол, оставляющий грехи и милостивый к беззакониям, рассеяв нападения варваров и дай мира вкушение незыблемое. Силы непобедимые имеющий ангелов и сильный множество врагов быстро пленить, предавший Аврааму, служителю Твоему, с домочадцами немногими на погубление многие и великие силы царей, наградивший веру в Тебя силою непобедимую и многочисленное войско неправых немощным соделавший, пленникам искупление и пленившим наказание пославший, силу египетскую небесными наказаниями сокрушивший и Израиль во свободу изведший, стихии мира и свет изменивший для наказания нечестивых и спасения притесняемых несправедно, игрушкой явивший египтян силу, землю и воздух и свет вооруживший против несправедных людей Египта, в один день сохранивший рабов Твоих, а противникам ночь и тьму пославший, (одно) море израильтянам для прохода отверзший, а египтянам в погибель заключивший, воздеянием рук Моисея силу в погибель Амалику пославший, стены врагов разрушивший не руками и не орудиями людскими, градом бесчисленное множество врагов умертвивший, многочисленные народы нечестивых устранивший и землю их Твоим рабам

---

Перевод с древнегреческого В. И. Савельева — заведующего кафедрой филологии Перервинской православной духовной семинарии.



вручивший, давший ночи непобедимые служителям Твоим, множество врагов, падшее друг от друга, даровал прославляющим имя Твое, сокрушивший руками Давида Голиафа надменного, хвастовство богоборца Сеннахирима на главу его обративший, 185 тысяч ассирийцев явлением Ангела в кратчайший миг времени погубивший, явивший человекам, что силою Твоею, а не благодаря людям победа достигается, делом явивший, что не спасается царь многою силою, милость Твоя есть сила милуемым неодолимая, Твоя благодать — оружие непобедимое, Твои нетленные венцы — воздаяние праведникам, Ты и зверей диких делаешь кроткими, да не повредят тела преподобных Твоих, честных Твоих ни воды рек не потопляют, ни языки пламени не сжигают, остановивший пролитие крови и тление человеков, да погасится ярость нечестивых, пощади народ Твой и не предай наследие Твое не знающим Тя, Владыко. Вечные дарующий блага Твоим, Сыне Божий, и смерть для них упразднивший и силу смерти посрамивший, в мире добром ведущий Церковь Твою и управляющий именем Твоим, о Котором и звери становятся ручными и демоны подчиняются, ужасаясь и трепеща, Единый утешающий скорбящих и искупающий из пленения, дающий скорбящим утешение — одеяние славы вместо духа уныния, великий в неявленной славе и великий в невидимом присутствии, смертью смерть одолевший и крест против победы смерти воздвигший, Царю мира Иисусе, даруй мир, Творче, Слове, Спаситель сотворенных Тобою и спасенных, рог спасения наш и похвала народов Твоих, духом уст сокрушивший нечестивых, яко сосуды скудельничьи, имеющий явиться Судия с небесе, возжигающий судящий огонь и в пламени огня открывающийся, с Ангелами небесными имеющий приити, Благодать Отца благого и Сила Отца сильного, Того Отца, Которого прославляя, призываем Господа от Бога, укрепи, прославленную Святым Духом Церковь Твою, юже небесной честью почтил еси через дар Духа, пощади и не принявших знание Твое и удели им от Твоего незлобивого человеколюбия, милость во время скорби пошли, яко Спас человеколюбивый, всякая душа и всякий возраст все вместе просим, даруй благодарить Тя облагодетельствованным, и ныне и непрестанно благодарить во веки.

*М. В. Легеев*

## УЧЕНИЕ О СИНЕРГИИ СВЯТИТЕЛЯ ФЕОФАНА ЗАТВОРНИКА И ДВЕ АСКЕТИКО-БОГОСЛОВСКИЕ ПАРАДИГМЫ ВОССТАНОВЛЕНИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЫ В СВЯТООТЕЧЕСКОМ БОГОСЛОВИИ

Православное учение о синергии многомерно, а также теснейшим образом связано со многими вопросами аскетики, антропологии и экклезиологии. Русское богословие XIX века в лице главнейших своих представителей, таких как свт. Феофан Затворник и свт. Игнатий (Брянчанинов), по-новому раскрывает для нас эту связь, показывает различные варианты прочтения динамически развивающихся отношений Бога и человека. Две синергийные парадигмы мышления, характерные для двух святых, исходят из различных оснований, но не противоречат друг другу. Как богословие таинственной жизни Церкви, пролегающей между Крещением и Евхаристией, так и богословие индивидуального подвига и духовной меры оказываются двумя планами, в контексте которых — в духовном согласии и видимом противоборстве с мыслью свт. Игнатия — разворачивается учение о синергии свт. Феофана, которому и посвящена настоящая статья.

**Ключевые слова:** синергия, синергийный, благодать, дух, душа, тело, ум, свобода, восстановление, таинство, Крещение, свт. Феофан Затворник, свт. Игнатий (Брянчанинов).

### Введение

Вопрос о синергии — вопрос значительно более сложный, чем он обычно представляется, когда мы лишь констатируем сам факт совместного труда Бога и человека в деле человеческого спасения. И, может быть, особая сложность этого вопроса состоит в том, что он почти никогда не формулировался в святоотеческой и церковной письменности в систематическом виде — тем или иным автором почти никогда не ставилась цель изложить именно учение Церкви о синергии.

---

*Михаил Викторович Легеев* — кандидат богословия, преподаватель кафедры богословия и заведующий заочным отделением Санкт-Петербургской православной духовной академии.

Тем не менее, тема синергии постоянно присутствует у святых отцов, будучи включенной в другую аскетическую и богословскую проблематику. Не является исключением из этого «правила» и творчество свт. Феофана Затворника. Подобная ситуация одновременно и усложняет, и облегчает задачу исследователя, приступающего к изучению данной темы.

Так или иначе, многое в творчестве свт. Феофана имеет отношение к вопросу о синергии, и наша задача состояла в том, чтобы, синтезируя этот многообразный материал, прежде всего, определить и показать те акценты в творчестве свт. Феофана, те, если можно так выразиться, парадигмы духовного мышления святого, которые способны выявить особенность, оригинальность его учения о синергии — особенно же при сравнении с другими богословскими акцентами и подходами, на фоне прочего богословского наследия того времени и, прежде всего, другого крупнейшего богослова и современника свт. Феофана — свт. Игнатия (Брянчанинова). Большой интерес и ценность представляют также святоотеческие корни учения свт. Феофана о синергии, равно как и перспективы его духовного преемства.

## 1. Общие положения о синергии

Безусловно, в своей основе учение свт. Феофана о синергии представляет собой классическую святоотеческую формулу: спасение человека содействуется совместными усилиями — Бога и человека<sup>1</sup>. Свт. Феофан по образцу того, как это делал еще прп. Иоанн Кассиан в V веке, представляет различные свидетельства того, кто — Бог или человек — в той или иной ситуации выступает инициатором совместного синергийного процесса, процесса восстановления человека и его отношений с Богом. С одной стороны, «внутренние силы [человека] возбуждаются и укрепляются действием солнца благодати»<sup>2</sup>, — говорит святитель; с другой стороны, «благодать Святого Духа идет вслед за произволением [человека].

<sup>1</sup> «Ни одно из движений, коими доходят до обращения, или положения нашего спасения, не бывает без участия нашего произволения и напряжения наших сил, <...> ни одно из них не бывает и без содействия благодати» (Феофан Затворник, свт. 4-ое письмо в Санкт-Петербург по поводу ереси тамошней. О разных предметах веры и жизни. Собрание писем. М.: Правило веры, 2007. С. 226.); «Жизнь истинно христианская устроится взаимно — благодатию и своим желанием и свободою, так что благодать, без свободного склонения воли, ничего не сделает с нами, ни свое желание, без укрепления благодати, не может иметь ни в чем успеха. Обе они сходятся в одном деле устроения христианского жития» (Феофан Затворник, свт. 81-ое письмо. Письма о христианской жизни. Собрание писем. М.: Правило веры, 2007. С. 190 — 191.).

<sup>2</sup> Феофан Затворник, свт. 4-ое письмо... С. 229.

Не будь его, благодать Божия не станет своею силою, против воли, производить то, что должно зависеть от движений произволения»<sup>3</sup>.

Тем не менее, «в целом», утверждает свт. Феофан, дело очищения человека есть дело Бога, дело Божественной благодати<sup>4</sup>. В этих словах мы обнаруживаем важный богословский акцент, характерный для святителя. Он подчеркивает — синергия Бога и человека совершается «взаимодействием свободы и благодати, хотя под непрерывным влиянием ее [благодати]»<sup>5</sup>; свт. Феофан настаивает на том, что особая роль в деле синергии все же принадлежит благодати<sup>6</sup>.

На свой лад повторяя известную формулу свт. Григория Богослова<sup>7</sup>, свт. Феофан говорит о том, что у подвижника «нет <...> ни одного действия, которое бы он совершил без благодати. <...> [Все] они и действительно относятся к ней, как по началу, ибо она возбуждает, — так и по совершению, ибо она дает силу»<sup>8</sup>.

Эта формула может быть выражена краткой схемой (состоящей из трех ступеней синергийного диалога Бога и человека):

1. Всегда простирающаяся энергия Божия к человеку, «приглашение к общению»;
2. Обращение человека к этой энергии Божией;
3. Ответ Бога на обращение человека.

<sup>3</sup> Там же. С. 227.

<sup>4</sup> Там же. С. 238.

<sup>5</sup> Там же. С. 228.

<sup>6</sup> См., например, также: «Не позволяется самовольное назначение [духом человека] <...> деланий [для души и тела], а только то [позволительно], что они должны быть приняты [от благодати] непринужденным сознанием и свободой [духа], ибо иначе не будет от них и ожидаемого плода» (Феофан Затворник, свт. Начертание христианского нравоучения. М., 1899. С. 226.); «Благодать, спасающая сама, производит в душе человека тугу, скорбь, страх, внутренние терзания, чтобы, <...> приобщив таким образом Христовым страстям, открыть себе пространнейший вход внутрь и освятить его» (Феофан Затворник, свт. Слово о благодати Всесвятого Духа. Письма о христианской жизни... С. 415.).

<sup>7</sup> «Добродетель — не дар только великого Бога, почтившего Свой образ, потому что нужно и твое стремление. Она [с другой стороны] не произведение твоего только сердца, потому что нужна превосходнейшая сила. <...> К преуспеянию моему нужны две доли от великого Бога, именно: первая и последняя, а также одна доля и от меня. Бог сотворил меня восприимчивым к добру, Бог подаст мне и силу, а в середине — я, текущий на поприще» (Григорий Богослов, свт. Слово 9. Песнопения таинственные. Собрание творений в 2 т. СПб.: Из-во П. П. Сойкина, б/г. Репринт: Сергиев Посад, 1994. Т. 2. С. 39 — 40.).

<sup>8</sup> Феофан Затворник, свт. Воплощенное домостроительство. Опыт христианской психологии. М.: Правило веры, 2008. С. 282.

## 2. О проблематике триадологического и экклезиологического аспектов синергии

Однако приведенная схема, представляющая собой диалог Бога и человека в его предельно простом выражении, сама по себе еще мало что объясняет в синергийном процессе.

Синергия есть совместный труд, энергия свободных личностей. И в каждом акте синергии осуществляется труд не просто двоих (человека и Бога — ибо эти имена есть лишь наименование природ), но труд многих личностей, «составляющих», являющих две природы — Божественную и человеческую. Именно поэтому особую актуальность приобретают триадологический и экклезиологический аспекты синергии, в рамках каждого из которых необходимо рассмотреть образы действия всех разумных и свободных ипостасей, личностей, участвующих в синергийном процессе отношений Бога и человека. Рассматривая триадологический аспект синергии, мы по необходимости должны будем обратиться не только к единой энергии Божией, но и к образам действия всех Лиц Святой Троицы — Отца, Сына и Святого Духа (к образам этой единой энергии); а рассматривая экклезиологический аспект синергии, — к образам действия каждого члена Церкви Христовой, равно как и к единым энергиям человеческой природы, являемым и осуществляемым в Церкви (где мы имеем единый ум, единое сердце, ум Христов и т.д.)<sup>9</sup>.

## 3. Три этапа синергийного диалога: приглашение к общению, труд человека, ответ Бога

Свт. Феофан уделяет внимание обоим этим аспектам синергии, триадологическому и экклезиологическому, указывая при этом на образы действия всех трех Лиц Святой Троицы в синергии. «Мы должны принять в себя всех трех Лиц Святой Троицы», — говорит он<sup>10</sup>.

Образы действия Сына и Святого Духа, которые есть, по слову свт. Иринея Лионского, как бы две «руки Отца»<sup>11</sup>, особенно важны для понимания синергийного процесса. Благодатный, по слову свт.

---

<sup>9</sup> Мы говорим здесь об энергии во множественном числе, имея ввиду множественность проявлений сложной природы человека, а под единством понимаем нераздельность, как каждой из этих энергий, так и их вместе взятых, в отношении к множеству человеческих ипостасей.

<sup>10</sup> *Феофан Затворник, свт.* 5-ое письмо в Санкт-Петербург по поводу ереси тамошней. О разных предметах веры и жизни... С. 252.

<sup>11</sup> *Иринея Лионский, свт.* Против ересей. Доказательство апостольской проповеди. СПб., 2008. С. 462.

Феофана, «предлагаемый образ избавления»<sup>12</sup> являет нам дело Сына Божия, обнаруживающего нам своим особенным служением неиссякаемый, даже можно сказать, беспредельный, безмерный ток благодати. «Се, стою <...> и стучу» (Откр 3:20), — обращается к нам Сын Божий; и именно об этом Его особенном служении в его синергийном преломлении и смысле говорит свт. Феофан: «мы, можно сказать, облиты [благодатью]. <...> Ни от кого не отступает она до самого гроба: всё тревожит и будит»<sup>13</sup>. «Настрой свое внутреннее по показанной программе и потом действуй под ее освящением и под ее руководством во всех кругах, где можешь действовать»<sup>14</sup>, — говорит свт. Феофан также преимущественно о синергийном образе действия Сына Божия, о преподавании нам благодати через Его дело, подвиг и служение.

Но благодатный призыв Божий обращен к нам не только со стороны Сына Божия; совместно с Ним, хотя и своим, особенным образом, действует, обращаясь к человеку, и Святой Дух. Дело Духа не таково, как дело Христово, оно внутреннее, не безмерное, опирающееся на духовную меру человека. «Дух Святой, — говорит свт. Феофан, — приходит возбуждать через слово благовестия, <...> через Божественное слово»<sup>15</sup>, Дух в нас и изнутри нас открывает нам Христа, привносит «со стороны благодати через совесть <...> в волю [человека] требования законные», подавание Им благодати «приходит не с усмотрением, <...> почти всегда не тогда и не там, где и когда чают»<sup>16</sup> и т.д. Каждый из нас имеет собственную духовную меру, которая есть наша внутренняя сила и способность к соединению со Христом, к исполнению Его заповедей, Его образа и примера; каждый — в собственной, особенной мере просвещен Духом Святым — благодатный призыв Духа Святого являет нам эту меру.

Так, «приглашение к общению», личная инициатива Бога в деле синергийного процесса, являет нам единую благодать, энергию Божию, которая, по слову свт. Феофана, «возбуждает, но не нудит»<sup>17</sup>, которая подается вместе и нераздельно всеми Лицами Святой Троицы, однако подается каждым из них — различным, своим, особенным образом.

<sup>12</sup> Феофан Затворник, свт. 5-ое письмо... С. 277.

<sup>13</sup> Феофан Затворник, свт. 80-ое письмо. Письма о христианской жизни... С. 188.

<sup>14</sup> Феофан Затворник, свт. Слово в неделю святых отцев Первого Вселенского Собора. Слово веры. Слова и проповеди. М.: Правило веры, 2002. С. 41.

<sup>15</sup> Феофан Затворник, свт. 5-ое письмо... С. 252.

<sup>16</sup> Феофан Затворник, свт. 80-ое письмо... С. 188.

<sup>17</sup> Феофан Затворник, свт. 5-ое письмо... С. 273.

За приглашением к общению следует труд человека, его обращение к подаваемой и открываемой ему энергии Божией.

И если в каждом акте синергии участвует вся Святая Троица (то есть вся природа Божественная), то определенным образом (а чем ближе к совершенству, то и тем в более совершенной мере) в нем должна участвовать и вся природа человека — всецело и совершенно явленная нам во Христе, а следовательно, и в Его Церкви. Таким образом, каждый акт синергии, касающийся определенного члена Церкви, имеет эkkлeзиологическое измерение, которое является лейтмотивом всего творчества свт. Феофана.

Мера нашего соединения со Христом, нашего соединения по человечеству, есть и синергийная мера нашего труда<sup>18</sup>. «Христос вселяется не в грешных и нечистых, но в бывших грешными и нечистыми и переставших быть такими»<sup>19</sup>, — проговаривает свт. Феофан важнейший тезис всего святоотеческого аскетического богословия, повторяет святоотеческую мысль о том, что «соединяется только подобное с подобным»<sup>20</sup>, и наша задача состоит в том, чтобы уподобиться образу, подаваемому нам Спасителем. «Удел блаженства каждому присудится и дан будет такой, сколько кто вместить в себя может сего блаженства; вместимость же сия определится тем, как кто раскрыл свое естество для принятия небесных благ, а раскрытие это зависит от трудов над собою»<sup>21</sup>, — повторяет свт. Феофан ту же мысль.

Заметим, что святитель использует оригинальный образ нашего труда по образу Христову — как посредника между чистым и нечистым, между благодатью Божией и нашей испорченной природой<sup>22</sup>. Как Богочеловек Христос есть Посредник между Богом и человеком, так и наш труд по образу Христову есть посредник между благодатью и нашей испорченной природой.

Итак, «каждый человек <...> непременно должен приобщиться Христовым страстям, не мыслию, но самим делом, — говорит свт. Фео-

<sup>18</sup> До Боговоплощения же подобным образом являло себя действие (образ действия) Сына Божия, хотя и не ипостасным образом.

<sup>19</sup> Феофан Затворник, свт. 5-ое письмо... С. 280.

<sup>20</sup> См., например: «Всякая любовь достигает своего исполнения в соединении любящих друг друга; начало же свое берет на основании подобия (сходства) между ними» (Григорий Палама, свт. Беседа о Святых и Страшных Христовых Тайнах. Омилии. Монреаль, 1984. Репринт: М., 1993. С. 161.). «Истинное общение, когда и тому, и другому присуще одно и то же» (Николай Кавасила, св. 4-ое слово. Семь слов о жизни во Христе. Христос. Церковь. Богородица. М., 2007. С. 96.).

<sup>21</sup> Феофан Затворник, свт. 5-ое письмо... С. 283.

<sup>22</sup> См.: Феофан Затворник, свт. Начертание христианского нравоучения... С. 224.

фан. — Такое приобщение обильно низводит и самую благодать внутрь человека (см.: 1 Пет 4:13 — 14)»<sup>23</sup>.

Это новое низведение благодати являет ответ Бога на обращение человека. И этот благодатный ответ Бога вновь осуществляется двумя «руками Отца» — Сыном и Святым Духом, особым образом каждым из Них являя единую Им благодать Святой Троицы.

«Когда душа ни в чем не оскорбляет Духа, но с благодатию во всех заповедях согласна, тогда она <...> полное всыновление Духа приемлет»<sup>24</sup>, — говорит свт. Феофан, подчеркивая при этом свободное действие Святого Духа, которым Он отвечает на труд человека. «Дух дышит, где хочет» (Ин 3:8), и поэтому, говорит святитель, благодать, подаваемая Им, «приходит не с усмотрением <...> почти всегда не тогда и не там, где и когда чают»<sup>25</sup>, «благодать не вдруг вверяется всецело душе, не вдруг отдает ей все, опасаясь, чтобы она не забылась и пренебрежением дара не погубила себя, утешает ее отчасти, подает явную руку помощи только в редких и опаснейших случаях»<sup>26</sup>.

У нас нет заслуг перед Богом! Но... Дух Святой, свободно действуя, усвоет нам заслуги Христа, так что они считаются нашими собственными!<sup>27</sup> — указывает свт. Феофан на образы действия двух Лиц Святой Троицы в этом заключительном акте синергийного диалога Бога и человека.

#### 4. Свобода Бога и человека в синергии

Особенное внимание уделяет свт. Феофан вопросу свободы — свободы Бога и человека, поскольку синергия возможна только между свободными личностями.

Если инициатива личного общения Бога и человека исходит от Бога, если всегда и прежде всего к нам обращен Божественный призыв — призыв Отца, Сына и Святого Духа, — то реальные изменения в человеческой природе, реальное ее восстановление всегда начинается с человеческого труда, с действия человеческого.

Деликатно приступая к нам, Бог не вмешивается в свободу человека, «благодать Божия <...> возбуждает, но не нудит»<sup>28</sup>, «действует

<sup>23</sup> Феофан Затворник, свт. Слово о благодати Всесвятого Духа... С. 414 — 415.

<sup>24</sup> Там же. С. 411.

<sup>25</sup> Феофан Затворник, свт. 80-ое письмо... С. 188.

<sup>26</sup> Феофан Затворник, свт. Слово о благодати Всесвятого Духа... С. 419 — 420.

<sup>27</sup> См.: Там же. С. 435.

<sup>28</sup> Феофан Затворник, свт. 5-ое письмо... С. 273.



<...> никогда не касаясь святилища свободы»<sup>29</sup>, «[Отец, Сын и Святой Дух], [даже] присущи бывая [в человеке], <...> не вяжут его свободы»<sup>30</sup>. «Свобода всегда остается за человеком, — настаивает свт. Феофан. — И он может пасть, как бы высоко ни стоял и как бы близко к Богу ни был поставлен»<sup>31</sup>. «Дары Божии даются не безусловно, — говорит он в другом месте, — а под условием предания себя Богу <...> расположение же сие может измениться по свободе человека»<sup>32</sup>. Свобода противоположна необходимости. Поэтому «самоисправление должно быть делом свободы, только вспомоществующей благодатию. Но если бы благодать, открывшись во всей силе с первого раза, никогда не умаляла своего света и не скрывала своего действия от очей души, тогда душа связывалась бы, так сказать, благодатию и была бы в некоторой необходимости жить не иначе, как по ее влечениям»<sup>33</sup>. Для свт. Феофана принципиально важно то, что человеческая энергия есть «труд и пот, борьба и самоличное действование»<sup>34</sup>. И лишь искажая свою природу, и в меру этого искажения, «грешник теряет [богодарованную] свободу»<sup>35</sup>.

Столь же свободен и ответ Божий на этот труд человека — промышленное, соответствующее не мере человеческого труда, но замыслу Божию, подаваемое человеку Духом Святым истечение благодати, усвояющее нам столь же свободный, но открытый всем, совершенный ради всех человек, подвиг Христов.

Таков образ синергии в его основных чертах; и, как мы показали, свт. Феофан раскрывает его, с той или иной силою акцентируя наше внимание на различных сторонах этого сложного богословского вопроса.

## **5. Проблематика двух парадигм восстановления человеческой природы**

Не меньшее значение для раскрытия образа синергии имеет та, наиболее общая аскетико-богословская парадигма движения внутри человеческой природы, которая изображает ее поэтапное, последовательное восстановление в процессе синергийного общения Бога и человека. Именно в этом вопросе позиция свт. Феофана отличается ярким характером, ярко выраженными специфическими акцентами, увидеть

<sup>29</sup> *Феофан Затворник, свт. 4-ое письмо... С. 227.*

<sup>30</sup> *Феофан Затворник, свт. 5-ое письмо... С. 254.*

<sup>31</sup> Там же. С. 255.

<sup>32</sup> Там же. С. 256.

<sup>33</sup> *Феофан Затворник, свт. Слово о благодати Всесвятого Духа... С. 418.*

<sup>34</sup> *Феофан Затворник, свт. 4-ое письмо... С. 239.*

<sup>35</sup> *Феофан Затворник, свт. Слово о благодати Всесвятого Духа... С. 442.*

и понять которые мы сможем наиболее наглядно при сравнении ее со взглядом другого великого богослова, святого и современника свт. Феофана — свт. Игнатия (Брянчанинова). Именно в этом вопросе во главе их богословских позиций стоят диаметрально противоположные, хотя отнюдь и не взаимоисключающие, но скорее взаимодополняющие друг друга, принципы, подходы и акценты, корни которых мы без труда обнаружим в творениях многих святых отцов.

Если изобразить процесс восстановления человеческой природы в предельно краткой схеме, то аскетический процесс очищения (восстановления, исправления) человеческой природы предстанет нашему взору в виде следующих двух парадигм, каждая из которых выступает неким руководящим принципом в синергийном и аскетическом богословии того и другого святителя:

1) Дух — душа — тело — в такой последовательности видит это природное восстановление свт. Феофан.

2) Тело — душа — дух — в такой последовательности видит его свт. Игнатий.

## 6. Парадигма свт. Феофана Затворника

Парадигма свт. Феофана подчеркивает сохранение внутренней иерархии человеческой природы в каждый момент времени, на каждом шаге человека к Богу. Она раскрывает суть того, как происходит духовный процесс в человеке в каждый конкретный момент времени.

На каждом этапе, каждом шаге духовного пути человека к Богу, дух человека первым освящается благодатью Божией, первым начинает процесс созидания внутреннего человека. Свт. Феофан всегда настаивает на неизменной руководящей деятельности духа человеческого в природе человека, настойчиво подчеркивает ту мысль, что всё, всякое благодатное действие человеческое «зачинается в святилище духа»<sup>36</sup>. «Благодать, — говорит он, — <...> сочетавшись [в таинстве Крещения или покаяния] с <...> духом, <...> полагает в нем твердое начало новой жизни о Господе»<sup>37</sup>.

Именно из духа исходят внутренние действия, руководящие душою и телом. Душа, а затем и тело, призваны быть подчинены духу человека; дух должен «покорить» душу и тело, «воспринять [их] в себя»<sup>38</sup>. «В <...> акте [таинства Крещения или покаяния] возвращается

<sup>36</sup> Феофан Затворник, свт. Начертание христианского нравоучения... С. 226.

<sup>37</sup> Феофан Затворник, свт. 4-ое письмо... С. 229.

<sup>38</sup> Феофан Затворник, свт. Слово о благодати Всесвятого Духа... С. 430, 432.

ему [духу] и природная власть над душою и телом, вследствие чего и начинает он править всем своим — и внутренним, и внешним»<sup>39</sup>, — говорит святитель.

Согласно его учению, «всякое действие свободное, зарождаясь в сознании и свободе, следовательно — в духе, ниспадает в душу и силами ее — рассудком, волею и чувством — заготавливается к исполнению и потом исполняется силами тела»<sup>40</sup>. «Имея целью очистить и исправить человека, Божественная благодать прежде всего вручает исходище всей его деятельности, именно: обращает сознание и свободу к Богу, чтобы отсюда потом проводить целение и по всем силам, через их деятельность собственную, назначаемую им, или возбуждаемую в них из исходища [то есть духа] уже исцеленного и освященного»<sup>41</sup>. Только в строгой иерархической и временной последовательности «вслед за образованием [в таинствах Крещения и покаяния] и хранением ревности [духа] <...> должно определить упражнения <...> сначала для сил души, как ближайших преемников всего, зачинаемого в святилище духа, потом для сил и отправлений тела, как преемников созревающего в душе»<sup>42</sup>.

Именно в силу благодатного освящения духа человеческого, учит святитель, начиная с момента таинства Крещения и во всю церковную жизнь человека, говорится о том, что благодать Божия пребывает внутри человека<sup>43</sup>. «Человек, восстановленный благодатью» в Крещении или покаянии<sup>44</sup>, — так говорится именно о духе человека, восстановленном благодатью, духе, который однако, еще может быть «связан цепями вещества»<sup>45</sup>. В том же самом порядке (от духа к телу), согласно свт. Феофану, развивается и грех в человеке<sup>46</sup>.

Рассмотренная, присущая по преимуществу аскетическому богословию свт. Феофана, схема, основанная на иерархии внутренних (дух — душа — тело) и внешних (Бог — человек) отношений, включает

<sup>39</sup> *Феофан Затворник, свт.* Послание к ефесеям // Толкование посланий св. ап. Павла. М.: Типо-Литография И. Ефимова, 1998. Репринт: М.: Паломник-Правило веры, 1893. С. 334.

<sup>40</sup> *Феофан Затворник, свт.* Начертание христианского нравоучения... С. 225.

<sup>41</sup> Там же. С. 226.

<sup>42</sup> *Феофан Затворник, свт.* Начертание христианского нравоучения... С. 226.

<sup>43</sup> «[Новая] благодать, действовавшая извне человека [образом действия Сына Божия], <...> в Таинстве [образом действия Святого Духа] входит внутрь и сочетается с духом человека, <...> тут не требуется уже особое движение произволения» (*Феофан Затворник, свт.* 4-ое письмо... С. 227.)

<sup>44</sup> *Феофан Затворник, свт.* Начертание христианского нравоучения... С. 216.

<sup>45</sup> Там же. С. 216.

<sup>46</sup> Свт. Феофан говорит о «свободе ума», могущего «увлечь к отложению [от Бога] и волю, и сердце, и всего человека» (*Феофан Затворник, свт.* 5-ое письмо... С. 256.); см. также: *Феофан Затворник, свт.* Слово о благодати Всесвятого Духа... С. 442.

в себе, так сказать, образ «нисходящего» очищения, исправления человеческой природы. Мысль свт. Феофана простирается «сверху вниз»:

- от таинств (где подчеркивается Божественная сила, возрождающая, восстанавливающая человека),
- через дух человека,
- к остальной природе человека (душе и телу).

## 7. Парадигма свт. Игнатия Брянчанинова

Напротив, у свт. Игнатия доминирующая парадигма восстановления человеческой природы представляет собой совершенно противоположную картину: тело — душа — дух; парадигма, восходящая к древней аскетической трехчастной схеме: делание (праксис) — созерцание (теория) — единение с Богом (теозис).

Эта схема, в отличие от предыдущей, показывает нам не внутренний строй человеческой природы, синергийно участвующей в собственном спасении, а то, как происходит внутреннее упорядочение этой природы.

Различно, как показывают обе парадигмы, видится характер труда, совершаемого человеком на его пути к Богу. Так, «по приятии благодати и обновления духа нашего, — говорит свт. Феофан, — предлежит еще труд, и труд долгий и прискорбный. Надобно, по восстановлении духа, высвободить еще душу и тело из плена греховных наклонностей и страстей, и возвесть в свободу духа»<sup>47</sup>; именно восстановление души и тела под руководством исцеленного духа человеческого — таков характер этого труда, согласно аскетической парадигме, ярким представителем которой выступает свт. Феофан<sup>48</sup>. Совершенно иную картину представляет нам парадигма свт. Игнатия. Если для свт. Феофана «по принятии Святого Таинства Крещения или покаяния <...> не иное что совершено, как восстановлен дух [человека] <...> благодатию Святого Духа. — И се — начало новой жизни!»<sup>49</sup>, то позиция свт. Игнатия, скорее, может быть выражена следующими характерными словами: «при истинном духовном подвиге благодать Божия, насажденная в нас

<sup>47</sup> Там же. С. 237 — 237.

<sup>48</sup> Приведем также следующие характерные цитаты: «Не пропусти ты без внимания эти два момента: восстановление нашего духа в его правах и власти, — и очищение души и тела от всего греховного и страстного. Первое совершается в порождении в нас начала новой жизни, <...> а второе должно быть совершаемо всю жизнь». (Там же. С. 237.) «Дух восстановлен и облечен благодатью; а душа и тело еще в плену у греха и страстей». (Там же. С. 238.)

<sup>49</sup> Феофан Затворник, свт. 4-ое письмо... С. 235.

Святым Крещением, начинает исцелять нас мало-помалу от слепоты духа»<sup>50</sup>.

Отправная точка аскетических размышлений свт. Игнатия выражается через следующий тезис: дух может быть истинно и всецело освящен и посвящен Богу лишь тогда, когда утвердится в действии, приличном самому духу и соответствующем его природе. Именно поэтому подвижник сперва посвящает Богу телесные труды (таков, т.е. телесен, на этом этапе бывает и характер действия духа и души человека), затем переходит к душевным, и наконец, к духовным. Весь человек, вся его природа, на каждом этапе духовного пути к Богу носит наименование того, что он способен в себе посвятить Богу<sup>51</sup> — становясь из человека плотского, а затем душевного — духовным. И если в плотском человеке и тело, и душа, и дух — телесны, то в духовном — все духовно<sup>52</sup>.

Очевидно, что при одном подходе и акценте восстановление духа человеческого мыслится как отправная точка церковной жизни человека, при другом — как точка конечная.

Впрочем, сказанное не означает, что святые впадали в крайности, и, обращая внимание на одну сторону богословия аскезы, отрицали другую. Мы можем говорить лишь об акцентах, которые расставляли два великих святителя и богослова XIX века, о тех областях богословия аскезы, которые имели для них первостепенное, особенно важное значение. Именно поэтому возможно привести в пример рассуждения свт. Феофана, вполне согласные с той парадигмой аскетического мышления, которая была характерна для свт. Игнатия, рассуждения, предпосылающие область «внешнего» бытия человеческой личности, «делание» и «жизнь по Христу» следующим за ними «ведению», «созерцанию» и «духовному служению»<sup>53</sup>. Истинное познание — не до, но после делания, можно «все знать» — и еще ничего не знать из учения

<sup>50</sup> *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Слово о смерти. Полное собрание творений в 8 т. М.: Паломник, 2006. Т. 3. С. 53.

<sup>51</sup> Посвятить предельным для этой части человеческой природы образом.

<sup>52</sup> Однако и в действии, еще не приличном самому духу и не соответствующем его природе, но необходимом, ради утверждения и освящения телесного и затем душевного, именно духу, и на этом как раз делает акцент свт. Феофан, а вслед за ним и душе, принадлежит роль руководства человеческой природой. И телесными трудами руководит дух (посредствует же душа), и душевными, и, наконец, духовными. Также во всех трудах на пути человека к Богу, каковы бы они ни были, душа принимает на себя повеления духа и передает телу, тело же подчиняется. И хотя вначале этого пути дух человека еще плотской, но он уже освященный и просвещенный благодатью (ко спасению — в Крещении).

<sup>53</sup> «Знать христианство как должно нельзя иначе, как деятельно. <...> Только посредством сей деятельности сознанию открываются все тайны христианского ведения». (См.: *Феофан Затворник, свт.* Слово в неделю девятую по Пятидесятнице // Слово веры. Слова и проповеди. М.: Правило веры, 2002. С. 170.)

Христов<sup>54</sup>, говорит свт. Феофан, уча о постепенном «созидании духа»<sup>55</sup> в христианской жизни. Обнаружим мы у него и прямое учение о трех этапах в духовной жизни человека, столь свойственное свт. Игнатию, равно как и многим отцам-подвижникам древности<sup>56</sup>. Впрочем, и здесь проявляются свойственные ему акценты. Этап делания, «внешнего порядка жизни»<sup>57</sup> имеет характерным признаком «детское рассуждение и детское слово»<sup>58</sup>, а этап созерцания — «пребывание Слова Божия в человеке»<sup>59</sup>. Эти признаки вновь обращают наше внимание на столь близкую свт. Феофану идею — на центральную и руководящую роль духа человеческого (обладающего логосной природой) на каждом этапе этого аскетического пути человека к Богу.

## 8. Синтетический взгляд на два аскетико-богословских подхода

Обобщая оба вышеобозначенных подхода, представим следующую картину.

На этапе делания (практики, исполнения заповедей, христианской жизни) дух человека, обладая некоторым совершенством образного знания, совершенством веры (что не есть совершенство для духа, способного к большему, но, может быть, и призвано быть реализовано как совершенство дел, совершенство телесной части природы человека) возводит, призван возвести, низшую и призванную быть подвластной ему часть природы человека к тому действительному состоянию, которое являет в себе совершенство (конечно, весьма относительное) жизни этой низшей части природы, совершенство покорного духу тела. Это познание в образах<sup>60</sup> необходимо для самого делания, для совершения христи-

---

«Чем больше кто преуспевает в жизни [по Христу], <...> тем больший и больший круг духовных предметов становится ведомым его уму и сознанию». (Там же. С. 170.)

«Что знают о христианстве умом без жизни, — это совсем не то, что есть на деле (т.е. истинно, настоящим образом — *Авт.*)». (Там же. С. 170.)

«Чтобы дойти до духовного служения, надо прежде поупражняться во внешнем» (См.: *Феофан Затворник, свт. 5-ое письмо... С. 353.*)

«[Внешнее] подобно подкладыванию дров в печь, разжигает и разогревает внутреннее духовное». (Там же. С. 353.)

«Как вкус пищи познается вкушением, а не слушанием рассказа о сем вкусе, так и христианство настоящим образом познается через жизнь по нему». (См.: *Феофан Затворник, свт. Слово в неделю девятую по Пятидесятнице... С. 170.*)

<sup>54</sup> См.: Там же.

<sup>55</sup> *Феофан Затворник, свт. 5-ое письмо... С. 353.*

<sup>56</sup> *Феофан Затворник, свт. Начертание христианского нравоучения... С. 137 — 143.*

<sup>57</sup> Там же. С. 137 — 138.

<sup>58</sup> Там же.

<sup>59</sup> Там же. С. 138 — 139.

<sup>60</sup> Вновь подчеркнем, что познание еще не истинное.

анской жизни. Это познание в образах, хотя по отношению к познанию истинному, то есть логосному, или духовному, и принадлежит области делания чего-то в своем роде внешнего, однако в рамках самого делания оно являет руководство духа человека над всеми силами его природы.

Затем следует следующий этап, шаг, период, элемент синергического пути человека к Богу — созерцание, познание сущностей тварного мира и, наконец, истинное познание человеком самого себя. Здесь уже сам дух человека оказывается благодатно возведенным от образного к логосному познанию. И его задачей становится возведение души, всех ее сил, также от образного к логосному, цельному, единому и единящему, бытийственному познанию всего тварного мира и человека<sup>61</sup>. Душа человека будучи по природе логосна<sup>62</sup>, словесна, разумна и свободна — способна к такому единому и нераздельному познанию всего творения. Для этого также потребен труд — невидимый труд сил души человека. По достижению этой задачи, т.е. стяжав единый ум Христов, единую волю и единое сердце, человеческая душа достигает своего порога и предела, своего совершенства, и в этом своем состоянии также оказывается совершенно покорной духу. Однако сам дух человека на этой ступени по-прежнему не достигает своего совершенства.

И наконец наступает третий этап духовной жизни человека. Здесь качественные изменения должен претерпеть один дух. Характер его труда сродни ангельскому — не имеет количественно-временного измерения и не поддается словесному выражению. Дух человека покорно ожидает свободного действия Божия, которое обожит его и соединит с Богом. В этом соединении — совершенство состояния человеческого духа и всей духовной жизни человека. Благодать Божия, соединившись с духом человека, проникает и всю человеческую природу — душу и тело, всего человека обоживая и действительно соединяя со Христом и с Богом.

В этом состоянии «широко раскрывается ум [дух]»<sup>63</sup> человека, учит свт. Феофан, соделывая его «мудрее всех мудрецов»<sup>64</sup>. «Жизнью просветленный и окрепший ум <...> постигает все сам и тем питается и питает все духовное естество свое»<sup>65</sup>.

<sup>61</sup> Ведь если образное знание множественно, то логосное — едино, цельно и нераздельно.

<sup>62</sup> По терминологии прп. Максима Исповедника.

<sup>63</sup> *Феофан Затворник, свт. Слово в неделю девятую по Пятидесятнице...* С. 170 — 171.

<sup>64</sup> Там же. С. 171.

<sup>65</sup> Там же.

Итак, сперва дух человека возводит тело к тому состоянию, которое есть совершенство для тела (по мысли свт. Феофана — к покорности тела духу человека<sup>66</sup>), но которое не есть совершенство для духа. Затем тот же дух возводит душу к тому состоянию, которое есть совершенство для души, но не есть совершенство для духа. И наконец, дух сам возводится Богом до собственного совершенства, вместе с тем всю природу человека соделывая духовной и обоженной.

Благодать Божия вселяется в человека и перед началом этого пути, и на его этапах, и в конце пути — различие состоит в той мере благодати, которая подается человеку. Благодать Крещения одна, благодать обожения другая. Различны меры трудов — различна мера и благодати; «многообразны образы»<sup>67</sup>, по слову свт. Феофана, осененности человека благодатью. Духовный путь человека есть поиск и движение к «полному озарению [благодати]»<sup>68</sup>, к осиянию души «всем <...> светом [Духа Святого]»<sup>69</sup>.

Путь жизни христианина, таким образом, можно изобразить и как путь от одного знания — образного, символического, несовершенного, однако исключительно важного и необходимого, составляющего собственно область веры, — к другому знанию: истинному, логосному, духовному, являющему опытное познание Бога и единение с Ним.

Эта схема показывает нам, в частности, то, что на каждом этапе этого духовного пути человека к Богу во главе человеческой составляющей синергийных процессов, человеческого действия, стоит дух человека. Она подчеркивает тот факт, что на каждом этапе духовного пути сохраняются внутренние иерархические отношения человеческой природы. «Ничего не знать против правила веры, значит знать все»<sup>70</sup>, — так выражается Тертуллианом мысль руководства духа человека над всей природой на каждом этапе его духовной жизни.

Этот же путь можно изобразить и через таинственную жизнь человека в Церкви. Вся церковная жизнь человека обнимается двумя таинствами (и именно они суть главнейшие) — Крещением и Евхаристией. Одно есть начало, другое — конец жизни с Богом. Одно — запечатление образа, другое — реальности. Одно — таинство веры, другое — истинного, бытийного познания<sup>71</sup>.

<sup>66</sup> См., например: *Феофан Затворник, свт.* 4-ое письмо... С. 232 — 238 и др.

<sup>67</sup> *Феофан Затворник, свт.* Слово о благодати Всесвятого Духа... С. 410.

<sup>68</sup> Там же. С. 409.

<sup>69</sup> Там же. С. 420.

<sup>70</sup> *Тертуллиан.* О прескрипции против еретиков. Апология. М.-СПб.: Из-во Северо-Запад пресс, 2004. С. 367.

<sup>71</sup> Заметим, что синергийное богословие свт. Феофана есть по преимуществу богословие таинств, тогда как синергийное богословие другого его великого современника,



## 9. Логосная и духовная способности высшего начала в человеке

Но что, собственно говоря, есть сам дух человека?

Высшее начало в человеческой природе свт. Феофан иногда называет «духом», иногда «умом», подчеркивая тождественность этих понятий, а иногда даже, ссылаясь на свт. Иоанна Златоуста и блаж. Феодорита Кирского, — «духом ума»<sup>72</sup>. «Ум, или дух, — говорит он, — по естеству [есть] высшая сила наша, вся обращенная к Божественному»<sup>73</sup>. Или в другом месте: «во внутренней нашей жизни есть высшая некая сторона, или сила, которой сущность есть жить в Боге, по воле Его, отрешенно от всего. Я называю ее особою высшею частью нашего естества, духом»<sup>74</sup>. От духа, или ума, согласно свт. Феофану, следует отличать разум, или рассудок, который, вместе с волею и сердцем, составляют главнейшие силы души человека<sup>75</sup>.

Однако, несмотря на то, что дух и ум человека представляются единой реальностью, различие наименований указывает на различие контекстов рассмотрения этой единой реальности. Если именование «ум» обозначает логосную природу человеческого духа и его способность восходить к подобию Сына Божия — к вершинам логосного познания и «обладанию» благодатью как ипостасной, или воипостасной, силою, то именование «дух» обозначает духовную природу человеческого ума, его способность воспринимать непосредственно<sup>76</sup> нисходящее действие Божие, подаваемое Духом Святым.

В целом для богословия свт. Феофана более характерно употребление слова «дух», нежели «ум», что объясняется как раз доминирующей в нем вышеописанной «нисходящей» парадигмой восстановления человеческой природы.

Сообразно сказанному, две парадигмы восстановления человеческой природы возможно изобразить также и следующим образом:

свт. Игнатия, есть по преимуществу богословие индивидуального подвига и духовной меры. Благодать по преимуществу подается в таинствах Церкви, — такова особенно важная для свт. Феофана истина, относящаяся к синергийной реальности. См.: *Феофан Затворник, свт. 5-ое письмо...* С. 252; синергия — осуществляется в таинствах Церкви, вне таинств она малопродуктивна и неспасительна. (Там же. С. 252.)

<sup>72</sup> *Феофан Затворник, свт. Послание к ефесеям...* С. 333.

<sup>73</sup> Там же.

<sup>74</sup> *Феофан Затворник, свт. 4-ое письмо...* С. 231.

<sup>75</sup> См., например: *Феофан Затворник, свт. Начертание христианского нравоведения...* С. 225 и др.

<sup>76</sup> Тогда как вся прочая человеческая природа воспринимает опосредованно, через дух человека.

1. От символов (то есть от чувственного познания) к логосам — и Логосу. Здесь акцент в вопросе о синергии делается на активном человеческом действии, на подражании человека действующему Сыну Божию, подражании, осуществляемом сперва внешним, преимущественно телесным образом, в символах, потом и в логосах; т.е. человек подражает Сыну Божию сперва телесно, потом — и духовно, в логосах.

2. От Святого Духа — и духа человеческого к телу. Здесь богословский акцент в вопросе о синергии делается на том, что Святой Дух благодатью Божией открывает человеческому духу Христа Спасителя; дух же человеческий данною ему властью указывает душе и через душу — телу назначенные им деяния.

Таким образом, мы видим, что две описанные парадигмы восстановления человеческой природы являют также и два важных синергийных аспекта: христологический и пневматологический, — каждый из которых дополняет другой, утверждая взаимным единством важнейшую догматическую истину о нераздельности действия Лиц Святой Троицы в синергийном процессе восстановления человека.

## 10. Образ единения Бога и человека

Венцом и осуществлением синергии Бога и человека, в прообразовательном и несовершенном виде на каждом этапе пути человека к Богу, а в совершенном виде — в совершенных, является неразлучное и теснейшее сочетание благодати и свободы человека<sup>77</sup>, по слову свт. Феофана. «Благодать <...> сочетается с духом [человека]»<sup>78</sup>, говорит он об этом состоянии, «сорастворяется» с природой человека<sup>79</sup>. Она «присутствует с человеком <...>, — повторяет святитель слова прп. Макария Египетского, — как бы нечто природное и неотдельное, <...> соделалась с ним как бы одно существо»<sup>80</sup>. Благодать не только осуществляет «неразлучное действие» со свободой человека<sup>81</sup>, но и соединяется в «единый состав» с его душой<sup>82</sup>. Во всех этих выражениях, прямо указывающих на истинный облик бытия человеческой природы, вместе с тем косвенно содержится мысль и о воипостазировании Божественной благодати в ипостась обоженного человека, мысль, с большой ясностью

<sup>77</sup> См.: Феофан Затворник, свт. 5-ое письмо... С. 260; 4-ое письмо... С. 226.

<sup>78</sup> Там же. С. 229.

<sup>79</sup> Феофан Затворник, свт. Воплощенное домостроительство... С. 305.

<sup>80</sup> Феофан Затворник, свт. Слово о благодати Всесвятого Духа... С. 410.

<sup>81</sup> Феофан Затворник, свт. 4-ое письмо... С. 240.

<sup>82</sup> Феофан Затворник, свт. Слово о благодати Всесвятого Духа... С. 444.

выраженная в творениях таких святых отцов как прп. Максим Исповедник и свт. Григорий Палама.

Не менее примечателен и другой акцент, сделанный свт. Феофаном применительно к образу соединения человека и благодати, акцент вполне характерный для феофановского подхода, представляющий нисходящее действие от благодати Божией — через дух человека — ко всей человеческой природе. Так, по слову свт. Феофана, праведный человек «усвояется» и «присвояется» благодатью — сперва дух человека, затем, постепенно, его душа и тело<sup>83</sup>. С другой стороны, добавляет святитель, и сам дух человеческий, усвоенный благодатью, в свою очередь «покоря» душу и тело, «воспринимает (и усвояет их) в себя»<sup>84</sup>. Как видим, здесь содержится несколько иная, даже противоположная по своему характеру по отношению к идее воипостазирования и вполне оригинальная мысль — мысль уже не о восприятии благодати в ипостась человека, но напротив, о восприятии человеческой природы благодатным действием Божиим<sup>85</sup>.

## 11. Влияние двух аскетических парадигм на вопрос о духовной природе

Как представляется, именно в двух вышеобозначенных парадигмах аскетического мышления, ярко проявившихся в духовном творчестве обоих святителей, следует искать и корни их полемики о духовной природе<sup>86</sup>.

От аскетического один шаг до онтологического измерения, поэтому для свт. Игнатия столь важна мысль о некоторой телесности духовной природы. Идея постепенного развоплощения и усовершенствования человеческого духа — аскетический процесс, за какой-то чертой (а именно за чертой, отделяющей земную жизнь подвижника от жизни в Царствии Божием) переходит в онтологию — переходит от восстановления и исправления человеческой природы к ее бесконечному усовершенствованию. Этот путь, хотя и изображен схемой, венчающей труд подвижника зва-

<sup>83</sup> *Феофан Затворник, свт.* Начертание христианского нравоучения... С. 224.

<sup>84</sup> *Феофан Затворник, свт.* Слово о благодати Всесвятого Духа... С. 430, 432.

<sup>85</sup> Некоторую аналогию этой ситуации, правда, из области евхаристологии, мы можем провести, обратившись к прп. Симеону Новому Богослову, соединившему в своем чрезвычайно антиномическом богословии две идеи — восприятия причастником в себя Тела Христова и восприятием Телом Христовым в себя причастника.

<sup>86</sup> Polemica о телесности или бестелесности духовной природы. См.: *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Слово о смерти... Прибавление к «Слову о смерти». Полное собрание творений в 8 т. М.: Паломник, 2006. Т. 3. *Феофан Затворник, свт.* Душа и ангел — не тело, а дух. М.: Талан, 1997.

нием «духовного человека», «совершенного» и т.д., однако в реальной жизни, в реальности отношений бесконечного и бесконечно святого, истинно совершенного Бога и ограниченного человека, ему нет конца.

Для свт. Феофана, напротив, изначально важна идея самоначальности духа в составе человеческой природы. Тело и душа зависимы от него, хотя поначалу и непокорны ему. Особенно важен для свт. Феофана тот факт, что с момента крещения душа и тело всегда зависимы от духа человека. Дух человеческий для свт. Феофана изначально и всегда есть нечто принципиально иное, принципиально противоположное телу<sup>87</sup>. Дух как форма, формирующая с помощью души тело — такова, взятая еще из античности, основа аскетической парадигмы свт. Феофана, конечно, возведенная на новый уровень и обогащенная христианским содержанием<sup>88</sup>. В духе человека не может быть ничего телесного, он принципиально иной, иной природы, — такова богословская максима свт. Феофана, во многом определяющая облик всего его аскетического богословия, важной составляющей которого, как мы показали, является учение о синергии.

### Заключение

Эпоха XIX века, в том числе личность и учение свт. Феофана Затворника, представляют нам важные вехи синергийного богословия, но обозначенные нами вопросы, как представляется, выходят далеко за рамки этого времени. В настоящей статье мы рассмотрели ряд тем, так или иначе связанных с проблематикой синергии. Некоторые из них, такие как, например, «триадологический и экклезиологический аспекты синергии», мы наметили лишь тезисно, а некоторым, таким как «две парадигмы синергийного мышления», посвятили более пристальное внимание. Тем не менее, данные темы представляют собой важные элементы единого целого — учения Церкви о взаимодействии Бога и человека в деле нашего восстановления и усвоения Богу, все они ждут своего более полного и детального раскрытия в трудах современных богословов.

Несомненно, само учение о синергии выходит за рамки обозначенных нами тем, так или иначе соприкасаясь едва ли не со всеми областями догматического знания Церкви. Сегодня вопрос о синергии становится все более актуальным, живым вопросом современного бого-

<sup>87</sup> «Умный мир, противоположный вещественному». См.: *Феофан Затворник, свт.* Душа и ангел — не тело, а дух... С. 2.

<sup>88</sup> Обогащенная, прежде всего, богословием энергий и учением о синергии Бога и человека.

словия, однако и здесь, в трудах современных богословов, скорее, начинается, чем завершается освоение потенциала святоотеческого богословия, «ресурсов» Предания Церкви в синергийном вопросе. Именно поэтому настоящая статья представляется нам скромной попыткой привлечь еще более пристальное внимание современной церковной науки, и прежде всего, молодых церковных ученых к синергийной проблематике, отнюдь непростой в своем внутреннем содержании.

### Источники

1. Григорий Богослов, свт. Песнопения таинственные. Собрание творений в 2 т. СПб.: Из-во П. П. Сойкина, б/г. Репринт: Сергиев Посад, 1994. Т. 2.
2. Григорий Палама, свт. Беседа о Святых и Страшных Христовых Тайнах // Омилии. Монреаль. 1984. Репринт: М., 1993.
3. Игнатий (Брянчанинов), свт. Слово о смерти. Полное собрание творений в 8 т. М.: Паломник, 2006. Т. 3.
4. Игнатий (Брянчанинов), свт. Прибавление к «Слову о смерти». Полное собрание творений в 8 т. М.: Паломник, 2006. Т. 3.
5. Иринеи Лионский, свт. Против ересей. Доказательство апостольской проповеди. СПб., 2008.
6. Николай Кавасила, св. Семь слов о жизни во Христе. Христос. Церковь. Богородица. М., 2007.
7. Феофан Затворник, свт. Воплощенное домостроительство. Опыт христианской психологии. М.: Правило веры, 2008.
8. Феофан Затворник, свт. Душа и ангел — не тело, а дух. М.: Талан, 1997.
9. Феофан Затворник, свт. Начертание христианского нравоучения. М.: Типо-Литография И. Ефимова, 1895. Репринт: М.: Правило веры, 1998.
10. Феофан Затворник, свт. Письма о христианской жизни. Собрание писем. М.: Правило веры, 2007.
11. Феофан Затворник, свт. Слово в неделю девятую по Пятидесятнице. Слово веры. Слова и проповеди. М.: Правило веры, 2002.
12. Феофан Затворник, свт. Слово в неделю святых отцов Первого Вселенского Собора. Слово веры. Слова и проповеди. М.: Правило веры, 2002.
13. Феофан Затворник, свт. Послание к ефесеям. Толкование посланий св. ап. Павла. М.: Типо-Литография И. Ефимова, 1893. Репринт: М.: Паломник-Правило веры, 1998.
14. Феофан Затворник, свт. 4-ое письмо в Санкт-Петербург по поводу ереси тамашней. О разных предметах веры и жизни. Собрание писем. М.: Правило веры, 2007.
15. Феофан Затворник, свт. 5-ое письмо в Санкт-Петербург по поводу ереси тамашней. О разных предметах веры и жизни. Собрание писем. М.: Правило веры, 2007.
16. Тертуллиан. О прескрипции против еретиков. Апология. М.-СПб.: Из-во Северо-Запад пресс, 2004.

# История Средних веков

*Священник Владимир Стасюк*

## ПРОБЛЕМА АВТОРСТВА LIBRI CAROLINI

Статья посвящена одному из самых малоизученных в русском богословии средневековых полемических латинских трактатов — «Труды Карла царя против собора» (*Opus Caroli regis contra synodum*), или «Каролингским книгам» (*Libri Carolini*), написанным в королевстве Карла Великого в конце VIII века в опровержение решений VII Вселенского Собора. Излагается проблематика авторства трактата, рассматриваются все существующие версии. Утверждается авторство Теодульфа Орлеанского — придворного каролингского богослова и поэта. Фиксируется факт, что трактат получил окончательную редакцию при его обсуждении ведущими каролингскими богословами под общим руководством Карла Великого и был исправлен в королевском скриптории.

**Ключевые слова:** «Труд Карла царя против собора» (*Opus Caroli regis contra synodum*), «Каролингские книги» (*Libri Carolini*), Карл Великий, Алкуин, Теодульф Орлеанский, Испанская церковь, мозарабская литургия, орфография ватиканского манускрипта, испанизмы латинского текста, учение о *Filioque*.

В конце VIII века в королевстве Карла Великого был составлен полемический трактат в четырех книгах, направленный против деяний II Никейского, Седьмого Вселенского Собора. В богословской науке он получил название Каролингских книг (лат. — *Libri Carolini*), или Книг Карла Великого. По многим причинам, прежде всего, королевской церковной политики, труд не был опубликован. Впервые он увидел свет лишь в XVI веке в самый разгар Реформации в Европе. С тех пор среди ученых продолжается дискуссия по вопросу авторства Каролингских книг.

Как уже было сказано в предыдущей статье «Каролингские книги: история составления»<sup>1</sup>, *Libri Carolini* (далее — LC) являются совершенно уникальным явлением в богословской литературе своего вре-

---

*Священник Владимир Стасюк* – кандидат богословия, проректор по учебной работе, заведующий кафедрой богословия Перервинской православной духовной семинарии.

<sup>1</sup> См.: *Стасюк В., свящ.* Каролингские книги: история составления // Труды Перервинской православной духовной семинарии. 2012. № 4 (1). С. 25 — 42.

мени. Именно это обстоятельство и послужило основанием для сомнений в аутентичности Книг, а также многочисленных споров об авторстве.

Правильное решение проблемы авторства ЛС имеет для нас принципиальное значение и в другом отношении. Дело в том, что точное установление личности автора может помочь в определении как источника, так и путей проникновения доктрины Filioque в вероучение Франкской церкви, а затем и самой Римской церкви, ибо Книги недвусмысленно исповедуют это учение.

Каролингские книги были составлены от имени самого Карла Великого. В издании Г. Бастгена Книги озаглавлены так: «*Libri Carolini sive Caroli Magni Capitulare de Imaginibus*»<sup>2</sup>. Новое критическое издание Книг на латинском языке А. Фриман и П. Мейверта, которое отражает изначальное аутентичное название трактата, также недвусмысленно указывает на авторство могущественного правителя: «*Opus Caroli regis contra synodum*»<sup>3</sup>.

Король франков представляет себя защитником Церкви, которую Бог вручил ему как борцу за правую веру, ревнителю кафоличности и Православия. Книги начинаются так: «Во имя Господа и Спасителя нашего Иисуса Христа. Здесь начинается труд высокочтимого и высокоуважаемого господина Карла, по Божией воле короля франков, с Божией помощью управителя Галлии, Германии, Италии и соседних провинций против собора, который глупо и высокомерно проведен в странах греческих в защиту икон, которым должно поклоняться.

Предисловие: Церковь, наша мать, омытая драгоценной кровью ее жениха Христа, вскормленная святыми дарами, помазанная елеем небесного сока и распространившаяся по всему миру, претерпевает то внешние, то внутренние войны, подвергается то нападениям извне, то народным восстаниям. <...> Так как мы по Божией милости имеем Божью благодать только в лоне Церкви, мы должны самоотверженно бороться, защищая ее и возвышая ее с помощью [Иисуса] Христа, причем в нас Он видит хорошего и верного раба. Не только мы обязаны это делать, кому доверено управлять Церковью в бурях нашего времени, но и те, кто вскормлен ее грудью. Однако никто из тех, кто является ее членом, не имеет право отделяться от нее»<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> *Libri Carolini sive Caroli Magni Capitulare de Imaginibus* / Ed. H. Bastgen // *Monumenta Germaniae Historica. Hannoverae – Leipzig, 1924. T. 2. Suppl. P. VI.*

<sup>3</sup> *Opus Caroli regis contra synodum (Libri Carolini)* by Theodulf, Bishop of Orléans / Ed. A. Freeman; P. Meyvaert. Hannover: Hahn, 1998. 666 p.

<sup>4</sup> *Libri Carolini sive Caroli Magni Capitulare de Imaginibus... P. 1 — 2.*

Таким образом, сам текст ЛС свидетельствует о том, что их автором был Карл Великий. Однако еще в XIX веке большинство ученых было уверено в том, что ЛС являются коллективным трудом. В любом случае, труд, написанный от имени короля, должен был приобрести особый смысл и авторитет в глазах современников. И Карл Великий имел на то особые причины. Ведь он хотел сделать Франкфуртский Собор 794 года универсальным в противовес Второму Никейскому, который объявил себя Седьмым Вселенским Собором.

Карл считал, что все, произошедшее в Никее, является дерзостью. «После того, как он назвал себя (якобы) по воле Божией королем франков, властителем Галлии, Германии, Италии и близлежащих провинций, упрек в дерзости стал очевиден любому читателю: дерзость состояла в том, что греки в Никее обошлись без него. Король упрекнул их следующим образом: Священное Писание и церковные обычаи требуют того, чтобы Церкви всего мира спрашивали его мнения, прежде чем будет принято решение. Вот это была уже действительная дерзость, — заявляет немецкий церковный историк Альберт Гаук, — видимо, Карл не хотел, чтобы Церковь его игнорировала или не замечала. Поведение греков он расценил как атаку на собственные позиции; ведь именно ему было вверено вести Церковь по бурным волнам того века»<sup>5</sup>. Таким образом, мы видим, что политические причины были едва ли не самыми основными в подобной реакции Карла Великого.

Король считал себя вправе очистить христианское учение от ересей и нововведений. На Соборе во Франкфурте были приняты положения, сходные с позицией Книг. Этот факт может служить достаточным основанием для того, чтобы предполагать, что ЛС были подготовлены в окончательной редакции именно для их использования на этом Соборе или, во всяком случае, служили богословским основанием для принятия соборного постановления. Авторитет короля сыграл решающую роль в принятии решений. Даже послы папы Римского, который заявил о почитании икон, были вынуждены подписаться под деяниями этого в общем-то иконоборческого собора.

Кроме того, известно, что Карл не обладал богословским образованием в той мере, чтобы написать столь сложный трактат, который называют «суммой богословской мысли Каролингов»<sup>6</sup>. Наш дореволюционный соотечественник В. Преображенский указывает на тот факт, что биограф Карла Великого Эйнгард был «не слишком высокого мне-

<sup>5</sup> *Hauck A. Kirchengeschichte Deutschlands. Berlin, 1958. Bd. 2. S. 329 — 330.*

<sup>6</sup> *Freeman A. Libri Carolini // New Catholic encyclopedia. 1967. Vol. 8. P. 729.*



ния о богословском научном образовании Карла и, в частности, ничего не говорит в пользу Карла, как автора *Libri Carolini*»<sup>7</sup>. Преображенский считает, что Книги вообще не были произведением одного лица.

Таким образом, по всей вероятности, король франков был вдохновителем и покровителем этой работы, за выполнением которой он следил вплоть до самого ее завершения, ибо ее значение выходило за рамки чисто церковные.

Кому же мог поручить Карл Великий столь сложное и ответственное дело как составление Каролингских книг? Безусловно, этим человеком мог стать только тот, кто в начале 790-х гг. занимал выдающееся положение при дворе франкского короля.

Карл содержал дворцовую школу, так называемую Придворную академию, в которой преподавали самые знаменитые ученые своего времени со всех частей западного мира: «По всей видимости, двор стал гаванью для ученых всех национальностей — ломбарды, вестготы, англосаксы, ирландцы и франки...»<sup>8</sup>. Среди них были Петр из Пизы, Павлин Аквилейский, Павел диакон, Ангильрамн из Мец, Иосиф шотландец, Ангильберт, ставший в 789 г. аббатом монастыря Сен-Рикье, Теодульф Орлеанский и некоторые другие.

Но, пожалуй, самым знаменитым ученым и богословом этого круга был Алкуин (730 — 804). Как пишет А. Левандовский, «Алкуин (или Албин), англосакс, уроженец Нордумбрии и питомец Йоркской епископальной школы <...> поразил Карла своей эрудицией уже при первой встрече, имевшей место в 781 г. Монарх сразу пригласил англичанина к сотрудничеству, и тот не замедлил появиться при франкском дворе. Будучи не только всесторонне образованным ученым, но и прекрасным организатором, он содействовал быстрому насаждению по всей стране начальных и средних школ, а в Ахене создал нечто вроде элитарной школы, получившей название Придворной Академии. Именно здесь Алкуин утвердил в преподавании «семь свободных искусств», позднее обосновавшихся в средневековых университетах, — «тривиум», в состав которого входили грамматика, риторика, диалектика, и «квадривиум», включавший арифметику, геометрию, астрономию и музыку. <...> В Академии прилежно обучались сам император, члены его семьи и одаренные юноши из придворных...»<sup>9</sup>

<sup>7</sup> Преображенский В. Вопрос об иконопочитании на Западе во времена Карла Великого. Иконоборчество Карла Великого // Христианское чтение. 1883. Ч. 1. С. 121.

<sup>8</sup> McKitterick R. The Frankish Kingdoms under the carolingians, 751 — 987. London — New York, 1983. P. 161.

<sup>9</sup> Левандовский А. Карл Великий. Через Империю к Европе. М., 1995. С. 115.

Известна начитанность Алкуина в святоотеческой литературе. Особенно хорошо он знал западных отцов. Вместе со своими учениками он собирал и реставрировал рукописи. Кроме того, в течение многих лет он работал над пересмотром текста Священного Писания. Алкуин жил при дворе короля в 782 — 790 и 793 — 796 гг. Будучи всего лишь диаконом, он, тем не менее, был поставлен в 796 г. настоятелем монастыря в Туре.

Глубочайшая образованность и всемирная известность Алкуина вызвали у многих ученых XIX и XX веков предположение, что автором ЛС был именно этот учитель.

Первая глубокая оценка ЛС была предпринята в 1560 г., когда Джордж Кассандер исследовал Трактат и написал свои заключения в письме к Джону Молинскому. Этот фламандский богослов вполне оценил выводы Кассандера и с уверенностью атрибутировал авторство Алкуину. Аргументы Кассандера таковы: близкое знакомство Алкуина с Карлом Великим, мастерство Алкуина как писателя по священным предметам, его стиль, совпадающий, по мнению Кассандера, со стилем ЛС, близость отрывка из 6 главы IV книги с комментарием Алкуина на Евангелие от Иоанна (4, 5). Эти замечания Кассандера «представляют собой первую значительную оценку ЛС, сделанную богословом и учителем, и большинство его аргументов в пользу Алкуина оказывает воздействие даже до сегодняшнего дня»<sup>10</sup>.

В 1730 — 1731 гг. Христоф Гейман выпустил первое исправленное издание ЛС. Он снова исследовал вопрос авторства и нашел новые данные в пользу Алкуина. В английских хрониках Говедена (Hoveden)<sup>11</sup> и Вестминстра (Westminster) под годами 792-ым и 793-им есть заме-

<sup>10</sup> Freeman A. Theodulf of Orleans and the Libri Carolini // *Speculum*. 1957. Vol. 32. № 4. P. 669.

<sup>11</sup> Рожер Говеден (Rogerus de Hoveden) родился в семье представителей знатной фамилии в первой половине XII ст., в местечке Говедене, в Йоркском графстве, и умер в 1202 г. Сначала он был капелланом при дворе Генриха II Плантагенета и одним из самых близких лиц к нему, но по смерти короля, в 1189 г., Рожер удалился от дел, и, заняв кафедру богословия в Оксфордском университете, вместе с тем взял на себя труд продолжать «Церковную историю» Беда Достопочтенного, потому его «Английские Анналы в двух книгах» и начинаются с 731 года, когда умер Беда. Но до 1192 г. Анналы Рожера служат копией или переделкой других хроник; впрочем и эта часть труда замечательна по страсти автора вносить все исторические документы в текст, так что Анналы являются вместе превосходным архивом, сохранившим для нас переписку и грамоты многих государственных лиц того времени. С 1192 г. и до 1201 г., которым заканчиваются Анналы, они служат главнейшим источником для истории Англии. Более подробно, см: Ховер Р. Английские анналы в двух книгах // URL: [http://www.vostlit.info/Texts/rus15/Roger\\_Choveden/text3.phtml?id=7382](http://www.vostlit.info/Texts/rus15/Roger_Choveden/text3.phtml?id=7382) (дата обращения: 26.05.2012).

чания, которые касаются письма, написанного Алкуином от имени Английской церкви против деяний VII Вселенского Собора в Никее. По мнению Геймана, это было косвенным доказательством авторства Алкуина.

В 1734 г. Фабриций (Fabricius) начал издавать серию «*Bibliotheca latina mediae et infimae aetatis*». В первом же томе он обсуждает Книги среди работ Карла Великого, защищает их кафоличность и полностью цитирует комментарии Кассандера, также отдавая Алкуину предпочтение.

Уже было сказано, открытия XIX века подтвердили аутентичность Трактата, что привело к его реабилитации как важного исторического источника. Известный немецкий историк Гефеле тщательно исследовал ЛС и описал их в своей «Истории соборов». По вопросу авторства он представил мнения Кассандера и Геймана. Другие ученые (Яффе, Дюмлер) также высказывались в пользу Алкуина.

Тем не менее, ряд ученых XIX века отвергали авторство этого богослова. Дело в том, что в 790 — 793 гг. Алкуин проживал в Англии и это было именно то время, когда и создавались ЛС. На этот веский факт указывает немецкий историк Неандер в своей «Общей истории...»: «Алкуин тогда отсутствовал [во Франкском королевстве] по причине посещения Англии»<sup>12</sup>. Еще один немецкий ученый Гаук считает, что гордая, резкая манера стиля ЛС не соответствует обычно кроткому и мудрому Алкуину.

Вагерманн указывает на любопытную заметку в рукописи Тиллия (дю-Тилле — *Авт.*): «*Ingerlanus abbas jussu Caroli hunc librum scripsit et ad A. papam tulit*». Опираясь на этот факт, он строит предположение, что Каролинговы книги написаны другим приближенным к Карлу Великому ученым — аббатом Ангильбертом, но единственным основанием в пользу этой гипотезы является спутанная, а потому ненадежная заметка рукописи Тиллия<sup>13</sup>.

Уже упоминавшийся нами выше русский исследователь Книг В. Преображенский считает, что существующие в ЛС крупнейшие противоречия совершенно исключают авторство такого знаменитого ученого, как Алкуин. Скорее всего, по мнению ученого, эти Книги являются трудом коллективным: «В первой главе третьей книги излагается исповедание веры с учением об исхождении Святаго Духа от одного

<sup>12</sup> *Neander A. General history of the Christian religion and Church. Boston, 1851. Т. 3. Р. 235.*

<sup>13</sup> См.: *Троицкий С. Каролинговы книги (Libri Carolini) / Под ред. Н. Н. Глубоковского // Православная богословская энциклопедия. 1908. Т. 9. Кол. 24.*

Отца, а в третьей главе той же книги уже порицается Тарасий за учение об исхождении Святаго Духа от Отца только, а не и от Сына *secundam verissimam sanctae fidei regulam*. Невероятно, чтобы в голове одного автора могли совместиться столь видные противоречия, а подобных не мало в Книгах, должны прибавить мы»<sup>14</sup>. Таким образом, очевидно, что еще в XIX веке авторство Алкуина не было бесспорным.

Показательно нежелание биографов Алкуина включать ЛС в список его работ. Кроме того, необходимо отметить, что в своих произведениях Алкуин полностью избегает темы иконопочитания, а это уже само по себе является веским аргументом при обсуждении авторства Книг.

Жаркие дискуссии по поводу авторства ЛС продолжались и в XX веке. В начале века Г. Бастген начал изучать ватиканский манускрипт для того, чтобы опубликовать его в исторической серии «*Monumenta Germaniae Historica*». В 1911 — 1912 годах он опубликовал ряд статей о ЛС в немецком научном журнале «*Neues Archiv*». В одной из статей он попытался решительно и окончательно доказать авторство Алкуина. Сравнивая текст ЛС и тексты признанных произведений Алкуина, Бастген нашел сходство в стиле речи и содержании мыслей. Общей характеристикой является, по его мнению, использование рифмованной прозы, обсуждению которой автор уделил 18 страниц своей статьи<sup>15</sup>. Как пишет А. Фриман, «его аргументация не смогла успешно преодолеть все возражения, но, поскольку он был единственным современным редактором ЛС, его мнение действительно имело значительный вес особенно среди авторов общих работ по средневековью»<sup>16</sup>. Употребление же рифмованной прозы было в каролингское время общим явлением.

В конце 1930-х гг. немецкие исследователи Аманн и Геллинк также отстаивали авторство Алкуина. Десять лет спустя Ганшоф высказал мнение, что «Алкуин проделал важную работу при подготовке ЛС»<sup>17</sup>.

В середине XX века особые исследования по этому вопросу провел американец Л. Уаллах. К аргументам Бастгена он прибавил свои личные. Во-первых, Уаллах оправдывал Алкуина тем, что последний, как прекрасный ритор, мог легко переходить с одного стиля речи на другой в зависимости от необходимости и личного настроения. Во-вторых, Уаллах нашел несомненные тематические параллели между ЛС, письмом Карла Великого к Элипанду (где представлен Символ веры короля)

<sup>14</sup> *Преображенский В.* Вопрос об иконопочитании на Западе... С. 121.

<sup>15</sup> *Bastgen H.* Das Capitulare Karls der Grosse uber die Bilderoder die sogenannten Libri Carolini // *Neues Archiv*. 1912. Bd. 37. S. 504 — 521.

<sup>16</sup> *Freeman A.* Theodulf of Orleans and the Libri Carolini... P. 670.

<sup>17</sup> *Ibid.*

и франкским соборным письмом 794 г. Типичными алкуинизмами, по мнению ученого, являются: призыв вернуться на библейский «царский путь» (Чис 21:22 и Ис 30:21), ссылка на Ис 26:1, Символ веры Карла Великого, опровержение лжеименного разума, критика непочтительного отношения к родителям, призыв обращаться за советом к папе по вероучительным вопросам, концепция Вселенских Соборов и критерии их вселенскости и универсальности.

Тем не менее, в результате своих исследований Уаллах пришел к следующим выводам: «я верю, что Алкуин не является автором, но скорее — окончательным редактором трактата, большая часть которого была, по всей вероятности, составлена для Карла Великого другим богословом. <...> Алкуин, как наиболее доверяемый королевский богословский советник, как нам кажется, представил трактат в его окончательных виде и форме после того, как его содержание было обсуждено, исправлено и одобрено придворными богословами в присутствии Карла Великого. Однако, остается фактом, что во всех писаниях Алкуина не находится существенных следов того, что было главным предметом ЛС — вопроса об иконах. Но в силу свидетельств, собранных Бастгеном в пользу предполагаемого авторства Алкуина, и важной внутренней близости между главой с *Filioque* (ЛС III, 3) и личным Символом веры Карла Великого в письме к Элипанду, я должен предположить, что Алкуин отредактировал ЛС незадолго до Франкского собора и Франкского парламента, который собрался во Франкфурте 1 июня 794 года»<sup>18</sup>. Таким образом, очевидно, что Уаллах признает за Алкуином только окончательную, чистовую работу, а всю тяжесть составления этого солидного трактата оставляет какому-либо другому придворному богослову.

Несмотря на все эти изыскания, до сих пор во многих учебных пособиях Алкуин называется наиболее вероятным инициатором создания и автором ЛС. Именно этот факт, по-видимому, привел к тому, что наша современная соотечественница К. М. Муратова в своей книге без видимого смущения называет автором ЛС Алкуина.<sup>19</sup>

Текстологические исследования XX века пролили новый свет на проблему авторства ЛС. Артур Олжиер (*Allgeier*), специалист по древним Псалтырям, исследовал цитаты псалмов, которые встречаются в ЛС. К своему удивлению, он обнаружил очевидное сходство между этими фразами в ЛС и Испанской, или Мозарабской, Псалтырю.

<sup>18</sup> *Wallach L. Alcuin and Charlemagne. Studies in Carolingian history and literature. New York, 1959. P. 174 — 175.*

<sup>19</sup> *Муратова К. М. Мастера французской готики XII — XIII веков. М., 1988. С. 89, 276.*

В 1926 г. ученый опубликовал статью в журнале «Historisches Jahrbuch»<sup>20</sup>, где утверждал, что автором Книг в таком случае может быть только Теодульф Орлеанский, который был единственным испанцем при дворе Карла Великого. В ответ на это ученый бенедиктинец Дом де Брийон (De Bruyne) в 1932 г. напечатал статью в «Revue Benedictine»<sup>21</sup>, где указал на тот факт, что «многие цитаты псалмов в ЛС можно проследить до некоего промежуточного источника — псевдоавгустиновского Speculum, или *Dedivinis scripturis*, флорилегия (сборник цитат Священного Писания типа «Цветник духовный» — *Авт.*), хорошо известного и широко распространенного в каролингские времена»<sup>22</sup>. Кроме того, Брийон говорит о том, что многие цитаты ЛС восходят непосредственно к греческому тексту деяний II Никейского Собора 787 г., переведенному на латинский язык анонимным клириком папы Римского. Для ученого бенедиктинца было очевидным, что сходство между этими цитатами и Мозарабской Псалтырью случайно и не подтверждает авторство Теодульфа. Де Брийон также заметил, что при подобных сравнениях необходимо использовать только те прототипы Псалтыри, которые действительно циркулировали тогда в королевстве Карла Великого.

В 1928 г. немецкий ученый Фон ден Штайнен в одной из своих статей<sup>23</sup> выразил предположение, что автором ЛС был Теодульф, однако не представил никаких доказательств. К этому же мнению в 1930-е гг. склонялись германские исследователи Шепельт и Войгт, а в 1950-е — Левинсон и Лове.

Одним из самых серьезных исследований XX века, посвященных Каролингским книгам, является диссертационное, а также последующие исследования американки Анны Фриман. В своих текстологических, палеографических и филологических исследованиях она попыталась доказать, что автором ЛС был испанский экспатриант Теодульф. Но перед тем, как привести аргументы этой исследовательницы, мы коснемся жизни и деятельности этого замечательного в своем роде ученого и богослова.

Теодульф родился в середине VIII века примерно в 750 г. в Испанском городе Сарагоса, расположенном на берегу реки Эбро. В то время

---

<sup>20</sup> *Allgeier A.* Psalmenzitate und die Fragenach der Herkunft der Libri Carolini // *Historisches Jahrbuch.* 1926. Bd. 46. S. 333 — 353.

<sup>21</sup> *De Bruyne D.* La composition des Libri Carolini // *Revue Benedictine.* 1932. T. 44. P. 227 — 234.

<sup>22</sup> *Freeman A.* Theodulf of Orleans and the Libri Carolini... P. 673.

<sup>23</sup> *Den Steinen W.* Karl der Grosse und die Libri Carolini // *Neues Archiv.* 1932. Bd. 49. S. 207 — 280; *Entstehungsgeschichte der Libri Carolini // Quellen und Forschungenaus italienischen Archiven und Bibliotheken.* 1929 — 1930. Bd. 21. S. 1 — 70.

Сарагоса находилась в пределах Кордовского эмирата, что для христиан означало проживание под тяжелым гнетом мусульманских законов и обычаев. Тем не менее, правители города старались держать себя независимо, умело используя разногласия властей мусульманского мира и, в то же время, извлекая выгоду из отношений с христианскими княжествами, находившимися на северной границе эмирата.

По происхождению Теодульф был готом. Он был потомком тех варварских племен, которые еще в V веке основали в Испании свое Вестготское государство, христианизировались, а в начале VIII века были поработены арабами-мусульманами. Несмотря на господство ислама, в Испании продолжала существовать поместная христианская церковь со своими епархиями и поставленными епископами. Церковь возглавлялась митрополитом с кафедрой в городе Толедо. С 507 г. эта епархия стала центром так называемого вестготского обряда.

В стране сохранялась и сильная античная традиция в области культуры и науки. «Классическая традиция в искусстве, литературной образованности и литургии во времена Теодульфа была неразрывной только в Испании»<sup>24</sup>, — считает А. Фриман. Известный римский христианский поэт Пруденций (350 — 410), родившийся в Испании, был главным литературным наставником юного Теодульфа, который сформировался как поэт именно в результате воздействия поэзии Пруденция. В произведениях Теодульфа влияние римского поэта особенно заметно.

Богатейшая традиция латинской классической литературы сохранялись в Сарагосе и в христианские времена, поэтому город стал крупнейшим в северной Испании центром библейских и патристических исследований. В нем находилась прекрасная епархиальная библиотека, которая включала произведения как классических, так и христианских писателей.

Теодульф получил великолепное образование в сарагосской школе, где особое внимание уделялось изучению творений блаженного Иеронима Стридонского, и потому ученики школы проявляли особый интерес к изучению Библии.

В Испании в течение нескольких сотен лет существовала сильная еврейская община. Известен случай, когда епископом одной из епархий стал еврей-христианин.

---

<sup>24</sup> *Freeman A. Further studies in Libri Carolini. I. Paleographical Problems in Vaticanus Latinus 7207. II. Patristic Exegesis, Mozarabic Antiphons and the Vetus Latina // Speculum. 1965. Vol. 40. P. 275.*

Исследователи отмечают наличие сильной древнееврейской традиции в богослужении Испанской церкви. Так, известно употребление древнееврейской Псалтыри в Мозарабской литургии. Предпочтение ветхозаветных текстов объясняется участием в богослужении достаточно большого количества испанских евреев, обращенных в христианство. Гебраистская ученость Теодульфа говорит о том, что эта тенденция проявлялась в сарагосской школе середины и второй половины VIII века.

Вполне возможно, что школа эта давала семинарское богословское образование. Там предполагалось не только глубокое изучение Священного Писания, но и участие в богослужении. Многие литургические тексты могли заучиваться наизусть.

Именно в этой сарагосской школе Теодульф сформировался и вырос как поэт, филолог и богослов. Там, возможно, сложились и его политические пристрастия. В 780-х гг. Теодульф был изгнан из пределов своей страны в связи с тем, что жители Сарагосы в 781 и 782 гг. поднимали восстания против эмира Кордовы. Это привело к тому, что весной 782 г. эмир взял город приступом и отправил его жителей на некоторое время в ссылку. Видимо, в том же году или, во всяком случае, в ближайшие годы Теодульф прибыл к Карлу Великому, который по своей любви к классической и христианской учености с радостью принял молодого испанца (которому в то время шел четвертый десяток), дав ему в управление монастырь во Флери и епископную кафедру Орлеана.

Будучи одним из придворных поэтов, он написал 80 стихотворений на разные случаи жизни. В «Стихотворении против судей» он критикует строгость франкского закона и те безобразия, свидетелем которых он стал, осуществляя в 798 г. по указанию самого короля инспекционную поездку по югу Франции. Теодульф рассказывает, что во время этой поездки его пытались подкупить. По мнению исследователя Брюнхольцеля, это произведение «в литературно-историческом отношении <...> близко к сатире, а по содержанию новаторское и оригинальное»<sup>25</sup>. В стихотворении «К царю Карлу» описывается жизнь двора. Произведение написано в характерном для Теодульфа тоне — иронически, язвительно, с издевкой и злобными намеками на жизнь двора. В большинстве своих стихотворений Теодульф касается различных библейских сюжетов.

Несомненно, что Теодульф был одним из ведущих богословов франкского королевства. Именно ему принадлежит трактат «О Святом Духе», где испанец защищает доктрину о *Filioque*.

<sup>25</sup> *Haendler G.* Die lateinische Kirche im Zeitalter der Karolinger. Leipzig, 1992. Bd. 1. S. 85.



В одном из своих произведений он дает обзор библейских книг, а также советы, которые должны помочь христианину в его жизни. «Теодульф особенно подчеркивает возникшую в средневековье принципиальную связь изучения Библии и богословия с жизнью. Неоднократно он касается проблемы, что плохим людям хорошо живется. Теодульф сочинял стихотворения о милости Бога, о Божьем наследии, о посте, о пренебрежении мирских благ»<sup>26</sup>. Богослов составил трактат «О чине Крещения», где дал оценку тому последованию, которое предложил сам король. По всей вероятности, Теодульф изложил чин литургии и Символ веры для Франкской церкви. Одно из его стихотворений — «Вся слава, хвала и честь» — стало гимном Недели Ваий Западной церкви.

Будучи епископом Орлеана, Теодульф провел в своей епархии много реформ: основывал приходские школы, а также, по выражению Оксфордского словаря христианской Церкви, «повышал уровень богослужения и делал много для церковной архитектуры и искусства»<sup>27</sup>. Особенно много он потрудился над созданием иллюстрированных манускриптов Библии и улучшением текста Вульгаты. «В 800 г. он сопровождал Карла Великого в Рим для того, чтобы рассмотреть обвинения, высказанные против папы Льва III»<sup>28</sup>.

Вскоре после смерти Карла Великого Теодульф был обвинен в сговоре с королем Италии Бернардом против Людовика Благочестивого и в 818 г. низвержен с кафедры и сослан в ссылку. Скончался Теодульф оправданным в 821 г. по дороге в свою епархию.

Обратимся теперь к аргументам госпожи Фриман, которые она собрала в пользу авторства Теодульфа. Таковыми являются: орфография ватиканского манускрипта с ее типичными испанизмами, большей частью исправленными в скриптории при дворце Карла Великого, использование Теодульфом в LC аргументов из тех экзегетических работ, которые он включал в качестве приложения к своим изданиям Библии, характерное для него отношение к различным видам искусства, которые можно увидеть в его поэтических произведениях, а также абсидная мозаика в церкви, построенной Теодульфом в Жерминьи-де-Пре близ Орлеана, уникальная и загадочная иконография которой является буквально иллюстрацией одного любопытного отрывка из LC.

<sup>26</sup> Ibid.

<sup>27</sup> Caroline books, the (Libri Carolini) / Ed. F.L. Cross // The Oxford Dictionary of The Christian Church. New York, 1993. P. 241.

<sup>28</sup> De Jong J. Theodulf // The New International Dictionary of the Christian Church. Michigan, 1975. P. 996.



Рис. 1. Ковчег Завета с херувимами.  
Мозаика алтарной апсиды храма в Жерминьи-де-Пре  
Франция. 806 г.

Однако наибольшей силой в рассуждениях Фриман обладает аргумент филологический. Дело в том, что в тексте ЛС встречаются цитаты Священного Писания, которые, несмотря на внешнюю убедительность, не являются строго таковыми, а происходят из текста вестготской литургии (особенно песнопений), который содержал старолатинские версии Библии и к тому же изменял текст Священного Писания для более удобного включения в рамки богослужения и своеобразной мозарабской церковной музыки.

Исследователи отмечают, что цитаты Священного Писания в ЛС заметно отличаются от текстов Вульгаты. Еще Де-Брийон высказывал предположение, что в Книгах цитата с ее контекстом берется из какого-либо патристического источника.

Например, в ЛС I, 1 приводится отрывок из послания апостола Павла к римлянам: «Consepulti enim sumus...» (Рим 6:4 — 5) вместе со своим комментарием из Амброзиаста<sup>29</sup>, который берется дословно и на

<sup>29</sup> См.: *Ambrosiaster. Commentaria in XIII epistolas beati Pauli. In epistolam ad Romanos* / Ed. J.-P. Migne // *Patrologiae Cursus Completus, Series Latina*. 1845. Т. 17. Col. 105. Col. 45 — 184. При этом нужно иметь в виду, что «Амброзиастер (Амброзиаст, Псевдо-Амвросий; лат. *Ambrosiaster*), условное имя, данное в нач. XVI в. автору

который в ЛС нет никакого указания. В то же время «не все цитаты ЛС приводятся в контексте, который может быть идентифицирован как патристический, во многих случаях сопроводительные замечания, очевидно, принадлежат самому автору, и здесь мы не можем использовать слова отцов Церкви для объяснения расхождений между ЛС и Вульгатой»<sup>30</sup>.

В те времена текст Вульгаты широко различался у разных народов, и единообразие еще только устанавливалось. Именно в каролингский период происходила реформа текста Священного Писания. И Алкуин, и Теодульф издавали свои исправленные версии Вульгаты, каждая из которых имеет свои достоинства и характерные особенности. Интересно, что текст ЛС не следует ни одной, ни другой версии. Более того, он последовательно исключает их обе. Известно также, что в те времена было довольно распространено употребление *Vetuslatina* — перевода текста 70-ти толковников I века. В Испании широко использовалась старолатинская версия; и самым удивительным является то, что ЛС несут на себе явный отпечаток старолатинской версии.

«ЛС I, 9 <...> обсуждают поклонение (*adoration* — *англ.*), оказанное Корнилием сотником апостолу Петру, который отвечает ему (по версии Вульгаты. — *Авт.*): “Surge, et ego ipse homo sum” (“Встань; я тоже человек” (Деян 10:26 — *Авт.*). Но ЛС так цитирует Петра: “Surge, frater, et ego homo sum, sicut et tu” (“Встань, брат, и я человек, как и ты”, — *Авт.*). Добавление *sicut et tu* является старолатинским; старолатинская версия Деяний, содержащая эту и другие интерполяции, была распространена в Испании и Южной Франции в XIII-м веке; фрагменты старолатинского текста сохранились в Испанском лекционарии или *Liber Comicus*, где чтения из Деяний предписывались для пасхального периода. Сообщение о встрече Петра с сотником читалось в испанских церквях на пятый день Светлой седмицы и содержало слова апостола в той точно форме, как и цитировалось в ЛС: “Surge, frater, et ego homo sum, sicut et tu”. Очевидно, что именно испанский лекционарий является единственным источником добавки *Frater*, в то время как 10 глава Деяний не включалась в лекционарии, относящиеся к другим неиспанским литургиям»<sup>31</sup>.

В связи с этим госпожа Фриман делает следующий вывод: «Такие случаи старолатинского в цитатах ЛС и, в то же время, в источни-

«Толкования на 13 посланий ап. Павла» (*Commentarius in XIII epistolas Paulinas*)». Зайцев Д. В. Амброзиастер // Православная энциклопедия. 2001. Т. 2. С. 104.

<sup>30</sup> *Freeman A. Theodulf of Orleans and the Libri Carolini...* P. 674.

<sup>31</sup> *Ibid.* P. 675.

ках характерно испанских придают вес идее авторства изгнанного из отчества испанца, которому Карл Великий даровал надзирание над Орлеаном»<sup>32</sup>.

Несмотря на все это, в тексте ЛС имеется еще много цитат Священного Писания, чье расхождение с Вульгатой недостаточно объясняется влиянием *Vetus latina*. Они содержат архаичные формы и, кроме того, отмечены пропусками, добавлениями и инверсиями фраз. Эти цитаты не восходят ни к творениям святых отцов, ни к флорилегию *Speculum*. Еще Г. Бастген говорил о том, что в Каролингских книгах встречаются такие цитаты, которые нельзя отнести к определенным книге, главе или стиху Священного Писания.

А. Фриман считает, что это явление можно объяснить существованием богатейшей испанской литургической литературы, которая сохранила антифонные тексты древней Испанской церкви. В своих работах исследовательница убедительно доказала, что непосредственным источником цитат в ЛС является текст Мозарабской литургии, «древней литургии Испании, которая не была романизирована до XI века»<sup>33</sup>.

Эта древняя литургия изначально отличалась своими характерными и индивидуальными особенностями: «Как другие выражения испанского благочестия, она витиевата, осложнена, очень выразительна и по причине своей большой древности несет сильный старолатинский отпечаток»<sup>34</sup>.

Богослужebные формулы этой литургии настолько характерны, что их легко узнать в тех случаях, когда они встречаются в литургических источниках. В литургике эти особенности получили название «испанских симптомов» — термин, введенный исследователем Траубе. Влияние Мозарабской литургии было сильным не только в Испании, но и в южной Франции, которая в течение трех столетий была частью Вестготского королевства. Кроме того, испанская литургия имела своеобразную музыку, которая оставалась совершенно уникальным явлением среди литургий того времени. Она имела фундаментально отличную систему нот и поэтому «по природе была неспособна к перенесению в другие литургии»<sup>35</sup>. Ее песнопения различались широтой и разнообразием своих библейских источников. В качестве антифонов эта литургия использовала древнееврейскую Псалтырь, пророческие книги, книги Премудрости, Песнь песней и другие лирические части Ветхого Завета. «Это широкое применение ветхозаветных текстов

<sup>32</sup> Ibid.

<sup>33</sup> Freeman A. Further Studies in Libri Carolini... P. 225.

<sup>34</sup> Freeman A. Theodulf of Orleans and the Libri Carolini... P. 676.

<sup>35</sup> Ibid. P. 677.

в своих песнопениях выделяет Мозарабскую литургию среди всех средневековых литургий»<sup>36</sup>.

Все вышеупомянутые особенности облегчают идентификацию мозарабских текстов, так или иначе интерполированных в другие литургические и богословские источники.

В своей работе госпожа Фриман приводит целый список цитат Священного Писания в ЛС, которые имеют непосредственные отношение к испанским литургическим сборникам, в частности, к так называемому Леонскому антифонарию X века, а он, по мнению таких ученых, как Феротин<sup>37</sup>, отражает литургическую практику VII века — времени, когда правил вестготский король Вамба.

А. Фриман приводит 20 примеров таких цитаций из Ветхого и Нового Завета, которые сделал автор Каролингских книг. В частности, в 10 главе I книги он цитирует в качестве одного из своих аргументов текст из книги пророка Захарии (3:8 — 9) именно таким образом:

«Ecce ego adducam filium meum orientem,  
quia lapis, quem dedicoram Ihesu,  
septem in eo oculi sunt»<sup>38</sup>.

Но текст Вульгаты все же несколько отличается от вышеприведенного:

«...ecce enim ego adducam servum meum orientem. Quia ecce lapis, quem dedi coram Iesu, super lapidem unum septem oculi sunt».

В то же время в Леонском антифонарию этот отрывок из пророка Захарии читается так:

«Ecce ego adducam filium meum orientem, dicit Dominus,  
quia lapis, quem dedi coram Ihesu,  
septem in eo oculi sunt»<sup>39</sup>.

Очевидно, что текст ЛС практически идентичен тексту Леонского антифонария.

Остальные примеры<sup>40</sup> американской исследовательницы также красноречиво подтверждают теснейшее родство между ЛС и испанскими литургическими сборниками.

<sup>36</sup> Ibid.

<sup>37</sup> *Ferotin. Le Liber Mozarabieus Sacram entorum et les manuscrits mozarabes // Monumenta Ecclesiae Liturgica. 1912. Т. 6. Р. 913.*

<sup>38</sup> *Libri Carolini sive Caroli Magni Capitulare de Imaginibus... Р. 29.*

<sup>39</sup> Цит. по: *Freeman A. Theodulf of Orleans and the Libri Carolini... Р. 634.*

<sup>40</sup> Ibid. Р. 684 — 688.

Необходимо также отметить, что именно Леонский антифонарий является «самым главным свидетелем того факта, что значительное количество цитат LC, якобы взятых из Писания, на самом деле имеют литургическое происхождение; естественно, они сильно отличаются от соответствующих источников Священного Писания, либо потому что они сохраняют архаическое употребление древнелатинского, либо потому что их фразеология была изменена с введением музыки и пения»<sup>41</sup>. Сопоставление текстов сделали очевидным, что «эти антифонные фразы неосознанно цитируются автором, который в этот момент не догадывается, что эти знакомые фразы прямо в Библии отсутствуют»<sup>42</sup>.

Например, в LC I, 25 автор говорит о святых и их дарах, цитируя пророка Исаию (61:7 — 8):

«Laetitia sempiterna erite lectis meis,  
dum dedero opera eorum in veritate»<sup>43</sup>.

Но по версии Вульгаты данный отрывок читается следующим образом:

«Laetitia sempiterna erit eis, quia ego Dominus  
diligens iudicium et odio habens rapinam in  
holocausto et dabo opus eorum in veritate...».

А. Фриман так комментирует родство этих текстов: «Ясно, что фразы, цитируемые в LC, заимствованы из Ис. 61 главы, хотя, очевидно, что они не идентичны им; в Леонском антифонарии, однако антифон “Веселие вечное” <...> (“Laetitia sempiterna...”) встречается неоднократно в службах, прославляющих святых, в точности в той же форме, цитируемой в LC “пророком Исаией” (“per prophetam Esaia”)»<sup>44</sup>.

Исследования показывают, что характер неточностей при цитировании свидетельствует об удаленности от источников, которые не находятся перед глазами автора, но, очевидно, цитируются по памяти.

На основании вышеупомянутых филологических изысканий А. Фриман приходит к следующему выводу: «существует только один канал, через который эти испанизмы могли проникнуть в тексты, составлявшиеся при дворе Каролингов; его ученые круги включали только одного испанца; поэтому было бы трудно отрицать, что в LC очевидно идентифицируется рука Теодульфа; будучи сыном Испанской

<sup>41</sup> Ibid. P. 678.

<sup>42</sup> Ibid.

<sup>43</sup> Libri Carolini sive Caroli Magni Capitulare de Imaginibus... P. 54.

<sup>44</sup> Freeman A. Theodulf of Orleans and the Libri Carolini... P. 678.

церкви он с юности навыв в богослужении мозарабской литургии; ее звучные фразы оставили свой след в его памяти <...>; здесь становится очевидно, почему Бастген и другие исследователи напрасно искали источники более загадочных цитат LC в трудах святых отцов, потому что они взяты, фактически, не из патристических или других источников, но из памяти испанского экспатрианта, напоминая ему в ссылке тексты его молодости; вполне естественно он цитирует Исаию или Моисея, при этом ссылаясь не на Вульгату, но на знакомые фразы из литургии на его родном испанском языке»<sup>45</sup>.

Интересно, что в другой единственной прозаической работе Теодульфа «О чине Крещения» также встречаются случаи бессознательного цитирования из мозарабской литургии.

Изучение ватиканского манускрипта показывает, что редакторы LC провели огромную и трудоемкую работу по корректировке изначального текста. Главной же причиной такой редакторской работы явилось наличие в оригинальном тексте LC так называемых «испанизмов», которые, естественно, не могли не резать ухо франкского богомольца. Следы литургического языка появляются не только в оригинальном тексте всех четырех Книг, но даже в исправленных отрывках, показывая тем самым, что сам Теодульф участвовал в редакторской правке своего первоначального текста. Например, антифон Рождества Христова «Esseveniet vir» появляется на странице, полностью стертой корректорами. Еще одним указанием на авторство Теодульфа и его участие в редакции LC может служить характерный вестготский знак SR, который стоит в конце редакторских добавлений в нижнем поле манускрипта. «Эти вставки обозначены знаком hd в тексте и вводятся знаком hr на полях страницы. Настоящий испанский писец использовал бы dh — SR; но знаки hd и hr, следующие по SR, используются в Библиях Теодульфа»<sup>46</sup>.

Все это наводит на мысль, что LC были изначально написаны Теодульфом, одушевленным пылом полемики с греками; а впоследствии, учтя замечания критики, он спокойно дорабатывал и отшлифовывал текст, внося необходимые коррективы. Тем не менее, позднее все испанизмы были тщательно исправлены в скриптории Карла Великого. Как уже отмечалось выше, исследователи выделяют до трех слоев редакторской правки в тексте LC.

В конечном итоге, обсуждая данный аргумент в пользу авторства Теодульфа, укажем на одно из основных заключений американской

<sup>45</sup> Ibid. P. 688 — 689.

<sup>46</sup> Ibid. P. 689.

исследовательницы: одно лишь только присутствие испанских литургических формул в тексте Каролингских книг служит красноречивым доказательством того, что их авторами не могли быть ни Алкуин, ни какой-либо другой богослов — не испанец каролингского двора<sup>47</sup>.

Коснемся, по возможности кратко, и других аргументов, предложенных А. Фриман.

Орфография ватиканского манускрипта несомненно указывает на авторство испанца Теодульфа. Редакторы ЛС провели весьма щепетильную коррекцию первоначального правописания, причем все испанизмы были тщательно исправлены. Изучение изначальной орфографии помогает нам убедиться в том, что текст манускрипта является вполне испанским по своему характеру.

Вестготская орфография предпочитает использовать в латинских словах буквосочетания *qu* вместо *c*, неправильно употребляет дифтонг *ae* вместо *e*, взаимозаменяет *b* и *v*, *g* и *c*, постоянно неправильно употребляет знак придыхания. Наиболее характерной особенностью является употребление буквосочетаний *quir* вместо *cir*, за исключением случаев, взятых из творений святых отцов. Бесчисленны примеры исправления дифтонга *ae*, когда корректор стирал букву *a* в таких, например, словах, как *haereses*, *haereditatis*, *haebraicus*, *quaeo* (неоднократно), *expraessus*, *praesbiter*, в окончаниях наречий *rectae*, *sanae*, *propriae*, *sobriae*, *abolatoriae*. Первоначальное *v* исправлено на *b* в словах *evullit* и *devitam*.

Редактор заменяет букву *c* буквой *g* в таких словах Теодульфа, как *docmata*, *asmina*, *ausmentum*, *necligenter* (неоднократно). В оригинальном (до исправления) тексте Каролингских Книг имеется еще много характерных особенностей испанской орфографии, которые подробно описывает в своем труде ученая американка<sup>48</sup>. Она говорит также о том, что почти все известные современной науке особенности испанского правописания можно обнаружить в том или ином месте ЛС. В то время как примеры испанского литургического употребления встречаются наиболее часто в первых двух книгах каролингского богослова, ибо там он исследует аргументы от Священного Писания по вопросу икон, свидетельства испанской орфографии «свободно разбросаны в первых трех книгах и даже появляются в четвертой, возмещенной из парижского манускрипта, который был сделан с оригинала после его исправления»<sup>49</sup>. Подобные испанизмы довольно редки в цитациях тво-

<sup>47</sup> Ibid. P. 705.

<sup>48</sup> Ibid. P. 690 — 691.

<sup>49</sup> Ibid. P. 691.



рений святых отцов, что свидетельствует о добросовестности автора при их переписывании.

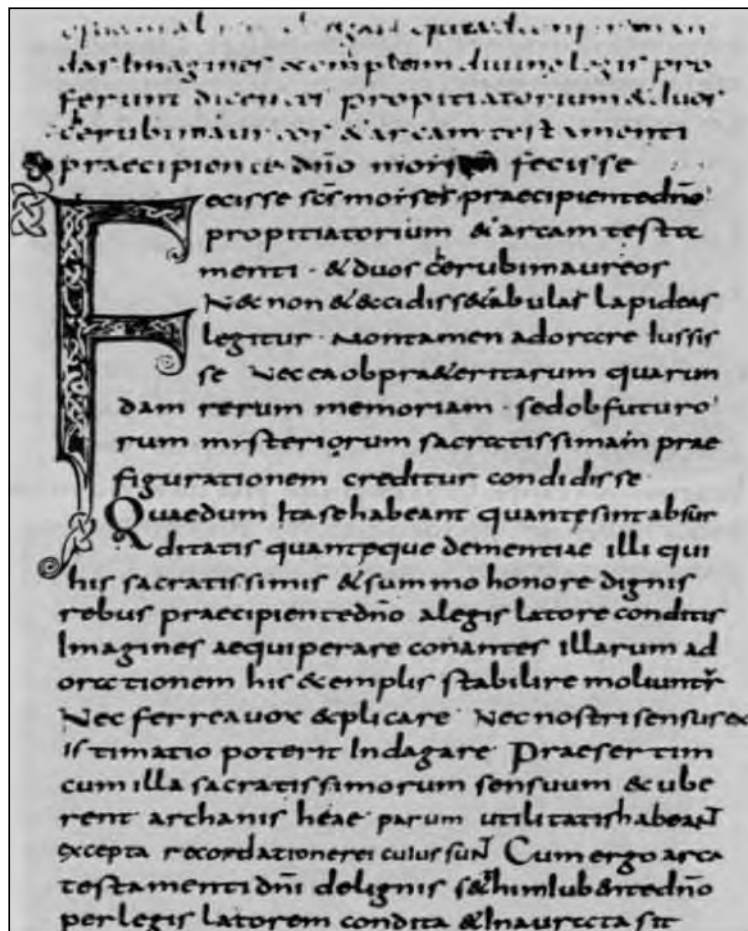


Рис. 2. Фрагмент текста MS Vatican. Lat. 7207.  
Лист 34. LCI, 15. Исправление слова «херувим»

Одним из самых интересных примеров испанской орфографии в ЛС является библейский термин «cherubim» (херувим). Вот что пишет А. Фриман по этому поводу: «Старым испанским написанием было serubin, форма, которую можно найти неизменно в литургических манускриптах и иногда в Библиях Теодульфа; это слово неоднократно встречается в ЛС, потому что уподобление икон херувимам храма Соломона было главной чертой доказательства восточных [христиан]; в каждом случае была вставлена буква *h* и добавлена черточка к букве *n*»<sup>50</sup>. Интересно, что до сих пор сохранилось одно выражение Теодульфа, запечатленное в камне. Это мозаичная надпись, выполненная из кубиков серебра, на алтарной абсиде церкви в Жермињи-де-Пре (806 г.):

<sup>50</sup> Ibid. P. 692.

«Oraclum scm et cerudin hic aspice spectans  
et testanenti en micat arca dei haec cernens  
precibusque studens pulsare tonantem  
theodulfum uotis iungito quoeso tuis»<sup>51</sup>.

Как видно, слово «херувим» написано в традиционно испанской манере.



Рис. 3. Фрагмент надписи алтарной абсиды  
церкви в Жерминьи де Пре (806 г.)

Теодульф Орлеанский известен также своей гебраистской ученостью. Он создал несколько версий латинской Библии, в которых старался придерживаться традиции иврита. Это проявлялось и в следовании древнееврейскому делению книг Библии: «ordo legis, ordo propheticus, ordo agiograforum» и т.д., и в передаче поэтических частей Ветхого Завета в стихотворной форме с сохранением принципа параллелизма, и в использовании еврейской Псалтыри блаженного Иеронима Стридонского в соответствии с испанской традицией. Желание максимально приблизиться к еврейской библейской традиции проявилось также и на текстологическом уровне, где Теодульф показал себя скрупулезным последователем иврита.

<sup>51</sup> Ibid. Французский сайт так переводит данный латинский текст:  
«Взирай и созерцай Святую золотую крышку Ковчега Завета и ее Херувимов.  
(Взирай и созерцай сию Святая Святых с ее Херувимами.)  
И виждь здесь Божественный Ковчег Завета.  
Пред этим зрелищем, стремись молитвенно коснуться Вседержителя.  
И не забудь помянуть в своих молитвах Теодульфа».

*Meuvaert P.* Preliminaires pour comprendre la mosaïque de Germigny-des-Près // URL: <http://jfbgradu.free.fr/mosaiques/germigny/decouvertes/02plus-libri caroli/ htm-22k> (дата обращения: 26.05.2012).

Каролингские книги несут на себе явный отпечаток интеллекта Теодульфа. «Эта гебраистская ученость привела к тому, что в LC уделяется удивительное предпочтение Ветхому Завету относительно Нового Завета. Лозунг Теодульфа — “от латинской учености” к “гебраистской истине”, “к которой главным образом была прилагаема вера”<sup>52</sup>. Если священники на Востоке цитируют поклонение Иакова жезлу Иосифа согласно посланию апостола Павла к Евреям (11:21), он настаивает, что спор касается отрывка в Бытие (47:31) (а там есть разночтение с текстом Септуагинты — *Авт.*), из которого извлечен отрывок из послания к Евреям.

Это типичное пристрастие Теодульфа не могло не обратить на себя внимание богословов, которые выступали в качестве его критиков. В следующей главе (LC I,15) он описывает оба Завета на прочных основаниях концепции блаженного Августина — таких, как *opus Dei* (произведение Бога) и *opus hominis* (произведение человека), соответственно, при этом Ветхий Завет написан *digito Dei* (перстом Божиим), а Новый — *ab homine* (от человека). Нижняя часть лицевой страницы (лист 37 ватиканского MS<sup>53</sup> — *Авт.*) содержит дополнение издателя, где указывается, что оба Завета были написаны Божиим перстом, то есть милостью Святого Духа»<sup>54</sup>.

Несомненно, что Теодульф считал Септуагинту менее авторитетным источником, чем текст еврейской Библии. На страницах Каролингских Книг мы часто сталкиваемся с утверждением автора, что текст Священного Писания, которым пользовались на Востоке, негоден и требует срочного пересмотра: «все изложение священного закона было так изуродовано и плохо переведено, что сейчас необходима совершенно новая версия, созданная по образцу Феодотиона, Симмаха, Акилы и Иеронима [Стридонского]»<sup>55</sup>. Кроме того, на протяжении текстов всех четырех Книг автор постоянно укоряет греков в неправильном употреблении и толковании Священного Писания, что свидетельствует о том огромном внимании, которое уделял Теодульф чистоте и «правильному» пониманию его текста.

Таким образом, отпечаток гебраистской учености Теодульфа в тексте LC также можно считать доказательством его непосредственного участия в авторстве.

<sup>52</sup> *Libri Carolini sive Caroli Magni Capitulare de Imaginibus...* P. 32 — 33.

<sup>53</sup> *Ibid.* P. 37.

<sup>54</sup> *Freeman A. Theodulf of Orleans and the Libri Carolini...* P. 693.

<sup>55</sup> *Libri Carolini sive Caroli Magni Capitulare de Imaginibus...* P. 33.

Во время работы над Книгами автор пользовался многими источниками из творений широко и малоизвестных святых отцов. Интересно, что часто те же самые источники можно найти и в других богословских трудах Теодульфа. По мнению исследователей, LC III, 3<sup>56</sup> цитируют в поддержку его взгляда на исхождение Святого Духа те же самые патристические источники, которые приводятся в его «De Spiritu sancto»<sup>57</sup>. В этой главе LC представлены «свидетельства» от Вигилия Тапсия (Vigilius of Tapsus)<sup>58</sup>, как, собственно, и в «De Spiritu sancto»<sup>59</sup>. Кроме того, в аргументах Книг приводятся свидетельства от Исидора Севильского и блаженного Августина, которые буквально переплетены с авторским текстом Теодульфа<sup>60</sup>. Аналогичную картину можно наблюдать и в его же трактате «De Spiritu sancto». LC цитируют труд о Святом Духе<sup>61</sup> блаженного Иеронима Стридонского, хотя последний является лишь переводчиком тракта «De Spiritu sancto» Дидима Александрийского. В то же время мы находим шесть цитат из данной книги в труде Теодульфа «О Святом Духе» под заголовком «Hieronymus in libro Didymi».

Испанский экспатриант включал в свои издания Библии и соответствующие отрывки патристических толкований: Chronographia Исидора, трактат De nominibus Hebraicis Евхерия (Eucherius), Clavis Melitonis, своего рода словарь с богатыми библейскими аллегорическими изъяснениями и, наконец, псевдо-августиновский Speculum, или Dedivinis scripturis, патристический флорилегий. Последний, по утверждению А. Фриман, является, несомненно, «одним из основных источников для цитат из Священного Писания в LC»<sup>62</sup>; и именно этот флорилегий Теодульф включил в приложение к его двум наилучшим изданиям Библии. Другие вышеперечисленные труды также оставили свой след в тексте Каролингских Книг<sup>63</sup>. Для исследовательницы совершенно очевидно, что Теодульф включил в приложение к своим Библиям именно те толкования святых отцов, от которых главным образом и зависели толкования, интерпретации текста Священного Писания

<sup>56</sup> Ibid. P. 113.

<sup>57</sup> *Theodulf Aurelianensis episcopo. De Spiritu Sancto* / Ed. J.-P. Migne // *Patrologiae Cursus Completus, Series Latina*. 1851. Т. 105. Col. 259 — 276.

<sup>58</sup> *Vigilii Tapsensis. Contra arianos dialogues* / Ed. J.-P. Migne // *Patrologiae Cursus Completus, Series Latina*. 1863. Т. 62. Col. 176 — 178.

<sup>59</sup> *Theodulf Aurelianensis episcopo. De Spiritu Sancto...* Col. 273.

<sup>60</sup> *Libri Carolini sive Caroli Magni Capitulare de Imaginibus...* P. 112 — 113.

<sup>61</sup> Ibid. P. 113.

<sup>62</sup> *Freeman A. Theodulf of Orleans and the Libri Carolini...* P. 694.

<sup>63</sup> Ibid. P. 694 — 695.

в LC<sup>64</sup>. Безусловно, этот факт свидетельствует об определенной тенденциозности в подходе Теодульфа, но одновременно является очевидным доказательством его авторства.

Но, пожалуй, самым впечатляющим и прочным аргументом в пользу авторства Теодульфа служит мозаика алтарной апсиды церкви в Жерминьи-де-Пре в окрестностях Орлеана, построенная самим ученым и богословом. Эта мозаика изображает Ковчег завета с херувимами, количество которых увеличено до четырех (обычно изображались два херувима). Это изображение подробно описано и растолковано в одной из глав LC, критикующей восточное обоснование иконопочитания на основе известного ветхозаветного повествования (2 Пар 3:10 — 14; 3 Цар 6:23 — 28).

В своем труде о LC А. Фриман приводит еще несколько аргументов в пользу испанского экспатрианта. В конце второй части своего исследования она приходит к следующему окончательному выводу: «если Теодульф будет признан автором LC, то мы таким образом будем вынуждены исправить наши мнения по поводу соответствующей важности разных советников Карла Великого; Теодульф всегда рассматривался как один из лучших умов придворного окружения и определенно его лучшим поэтом, однако его способности и влияние в других областях знания не всегда признавались; если LC действительно являются его работой, мы должны тогда произвести новую оценку его способностей и предложить новое признание его особого значения в окружении Карла Великого»<sup>65</sup>.

Сегодня уже можно сказать, что работа А. Фриман расставила точки над *i* в обсуждении проблемы авторства LC. С середины 60-х годов в богословской науке практически повсеместно стало признаваться авторство этого каролингского богослова. Так, например, в греческой «Религиозной и нравственной энциклопедии» говорится, что в 790 — 792 гг. Карл Великий «приказал Теодульфу Орлеанскому составить LC»<sup>66</sup>. «Оксфордский словарь христианской Церкви» выражается более осторожно: «В течение долгого времени предполагалось что их [Каролингских Книг] действительным автором был Алкуин, но недавнее исследование показало очень вероятным, что это была работа Тео-

<sup>64</sup> Ibid. P. 695.

Libri Carolini sive Caroli Magni Capitulare de Imaginibus... P. 46 — 48.

<sup>65</sup> Freeman A. Theodulf of Orleans and the Libri Carolini... P. 704 — 705.

<sup>66</sup> Κολιας Γ. Τ. Κάρολος // θρησκευτική και ηθική εγκυκλοπαίδεια. 1965. Τ. 7. Ρ. 362.

дульфа Орлеанского»<sup>67</sup>. Немецкий «Словарь богословия и Церкви» еще более сдержан, говоря, что ЛС были написаны «в 790 г. по поручению Карла Великого одним из его придворных богословов: Алкуином или, скорее всего, Теодульфом Орлеанским»<sup>68</sup>. Таким образом, очевидно, что сегодня и западная, и православная богословская наука признает авторство Каролингских книг именно за Теодульфом.

Позволим себе высказать и наше собственное соображение в пользу этого испанского экспатрианта.

Известно, что учение о *Filioque* возникло в VI веке в Испании в целях борьбы с арианской ересью. На толедских соборах кон. VI — нач. VII веков Символ веры читался с прибавлением «и от Сына».

Известный русский церковный историк XIX века профессор МДА А. Лебедев указал, что это учение перешло и к франкам, хотя затруднился в определении времени этого перехода: «Из церкви Испанской прибавка к символу перешла и в соседнюю с нею церковь французскую, но когда именно — с решительностью определить трудно»<sup>69</sup>. В конце VIII века во Франции уже обсуждался вопрос о включении *Filioque* в Символ веры. В 791 г. был созван Собор во Фриуле (*forum Iulium*), на котором Патриарх Павлин Аквилейский выступал в пользу прибавления к символу *Filioque*. А. Лебедев считает, что в то время прибавка «и от Сына» хотя и существовала, но еще не была повсеместной в Галльской церкви<sup>70</sup>. ЛС III, 3, которые были написаны примерно в это время, недвусмысленно учат об исхождении Святого Духа от Отца и Сына. В свете современных знаний об авторе Книг и его происхождении можно предположить, что Теодульф, будучи церковным иерархом, приложил определенные усилия к введению этого еретического учения в Символ веры. Более того, вполне возможно, что именно он, как один из наиболее почитаемых франкских богословов, был главным вдохновителем Карла Великого на принятие *Filioque* в своей поместной церкви, что впоследствии привело к его принятию во всей Западной латинской церкви.

Таким образом, ученый испанец Теодульф является естественным проводником учения о *Filioque* из Испанской церкви во Франкскую, а впоследствии — в связи с известными событиями — и во всю Западную церковь, где в XI веке папа Римский приобрел безусловное главенство и церковно-политическую власть. Доктрина о *Filioque*, выраженная

<sup>67</sup> Caroline books, the (*Libri Carolisni*) / Ed. F.L. Cross // *The Oxford Dictionary of The Christian Church*. New York, 1993. P. 241.

<sup>68</sup> *Baus K. Libri Carolini // Lexikon fur theologie und Kirche*. 1961. T. 6. S. 1020 — 1021.

<sup>69</sup> *Лебедев А. Церковь римская и византийская в их взаимных догматических и церковных обрядовых спорах в IX, X и XI веках*. М., 1875. С. 28.

<sup>70</sup> Там же. С. 29.

орлеанским епископом и в ЛС, и в его трактате «О Святом Духе», вполне, как мы думаем, подтверждает нашу гипотезу об авторстве Теодульфа. Если это действительно так, мы должны заново оценить роль и значение архиепископа Теодульфа Орлеанского в ранней средневековой истории Западной церкви.

### Источники и литература

1. *Зайцев Д. В.* Амброзиастер // Православная энциклопедия. 2001. Т. 2. С. 104 — 108.
2. *Лебедев А.* Церковь римская и византийская в их взаимных догматических и церковных обрядовых спорах в IX, X и XI веках. М., 1875. 109 с.
3. *Левандовский А.* Карл Великий. Через Империю к Европе. М.: Соратник, 1995. 272 с.
4. *Муратова К. М.* Мастера французской готики XII — XIII веков. М.: Искусство, 1988. 350 с.
5. *Преображенский В.* Вопрос об иконопочитании на Западе во времена Карла Великого. Иконоборчество Карла Великого // Христианское чтение. 1883. Ч. 1. С. 115 — 154.
6. *Троицкий С.* Каролинговы книги (Libri Carolini) / Под ред. Н. Н. Глубоковского // Православная богословская энциклопедия. 1908. Т. 9. Кол. 22 — 28.
7. *Ховеден Р.* Английские анналы в двух книгах // URL: [http://www.vostlit.info/Texts/rus15/Roger\\_Choveden/text3.phtml?id=7382](http://www.vostlit.info/Texts/rus15/Roger_Choveden/text3.phtml?id=7382) (дата обращения: 26.05.2012).
8. *Allgeier A.* Psalmenzitate und die Fragenach der Herkunft der Libri Carolini // Historisches Jahrbuch. 1926. Bd. 46. S. 333 — 353.
9. *Ambrosiaster.* Commentaria in XIII epistolas beati Pauli. In epistolam ad Romanos / Ed. J.-P. Migne // Patrologiae Cursus Completus, Series Latina. 1845. T. 17. Col. 45 — 184.
10. *Bastgen H.* Das Capitulare arls der Grosse uber die Bilderoder die sogenannten Libri Carolini // Neues Archiv. 1912. Bd. 37. S. 15 — 51, 455 — 533.
11. *Baus K.* Libri Carolini // Lexikon fur theologie und Kirche. 1961. Bd. 6. Col. 1020 — 1021.
12. *Caroline books, the (Libri Carolisni)* / Ed. F.L. Cross // The Oxford Dictionary of The Christian Church. New York, 1993. P. 241.
13. *De Bruyne D.* La composition des Libri Carolini // Revue Benedictine. 1932. T. 44. P. 227 — 234.
14. *De Jong J.* Theodulf // The New International Dictionary of the Christian Church. Michigan, 1975. P. 996.
15. *Den Steinen W.* Karl der Grosse und die Libri Carolini // Neues Archiv. 1932. Bd. 49. S. 207 — 280.
16. Entstehungsgeschichte der Libri Carolini // Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken. 1929 — 1930. Bd. 21. S. 1 — 70.

17. *Ferotin*. Le Liber Mozarabieus Sacra mentorum et les manuscrits mozarabes // Monumenta Ecclesiae Liturgica. 1912. T. 6. P. 913.
18. *Freeman A.* Furthes studies in the Libri Carolini. I. Paleographical Problems in Vaticanus Latinus 7207. II. Patristic Exegesis, Mozarabic Antiphons and the Vetus Latina // Speculum. 1965. Vol. 40. P. 203 — 289.
19. *Freeman A.* Libri Carolini // New Catholic encyclopedia. 1967. Vol. 8. P. 729.
20. *Freeman A.* Theodulf of Orleans and the Libri Carolini // Speculum. 1957. Vol. 32. № 4. P. 663 — 705.
21. *Haendler G.* Die lateinische Kirche im Zeitalter der Karolinger. Leipzig, 1992. Bd. 1. P. 84 — 97.
22. *Hauck A.* Kirchengeschichte Deutschlands. Berlin, 1958. Bd. 2. S. 328 — 343.
23. *Κολιας Γ. Τ.* Κάρολος // θρησκευτική και ηθική εγκυκλοπαιδεία. 1965. Τ. 7. Ρ. 362.
24. Libri Carolini sive Caroli Magni Capitulare de Imaginibus / Ed. H. Bastgen // Monumenta Germaniae Historica. Hannoverae; Leipzig, 1924. T. 2. Suppl. 231 p.
25. *McKitterick R.* The Frankish Kingdoms under the carolingians, 751 — 987. London — New York, 1983. 414 p.
26. *Meyvaert P.* Preliminaires pour comprendre la mosaïque de Germigny-des-Pres // URL: <http://jfbbradu.free.fr/mosaiques/germigny/decouvertes/02plus-libri-caroli/htm-22k> (дата обращения: 26.05.2012).
27. *Neander A.* General history of the Christian religion and Church. Boston, 1851. T. 3. P. 235 — 243.
28. Opus Caroliregis contra synodum (Libri Carolini) by Theodulf, Bishop of Orléans / Ed. A. Freeman; P. Meyvaert. Hannover: Hahn, 1998. 666 p.
29. *Theodulf Aurelianensis episcopus.* De Spiritu Sancto / Ed. J.-P. Migne // Patrologiae Cursus Completus, Series Latina. 1851. T. 105. Col. 239 — 276.
30. *Vigilii Tapsensis.* Contra arianos dialogues / Ed. J.-P. Migne // Patrologiae Cursus Completus, Series Latina. 1863. Col. 62. P. 155 — 180.
31. *Wallach L.* Alcuin and Charlemagne. Studies in Carolingian history and literature. New York, 1959. P. 169 — 177.



# История Русской Православной Церкви

*Н. В. Стратулат*

## ЦЕРКОВНАЯ ПОЛИТИКА РУМЫНИИ И ПОЛОЖЕНИЕ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В БЕССАРАБИИ В ПЕРИОД 1918 — 1940 гг.

### Часть II

Статья<sup>1</sup> посвящена истории Православной Церкви в Бессарабии в период с 1918 по 1940 гг. В работе рассматривается церковная политика, проводимая Румынским государством в Бессарабии; деятельность Румынской Церкви, которая вопреки правилам и традициям межцерковного общения, антиканонически переподчинила себе Бессарабскую епархию Русской Православной Церкви и пыталась превратить ее в епархию румынскую; а также рассмотрено движение в защиту богослужения по юлианскому календарю.

**Ключевые слова:** Русская Православная Церковь, Бессарабия, 1918 — 1940, Бессарабская Церковь, Румынская Православная Церковь, церковная политика, румынизация, автономистское движение, юлианский календарь, протоиерей Владимир Поляков.

В 1923 г. представители Румынской Церкви приняли участие в Константинопольском совещании Православных Церквей, отказавшемся от богослужения по юлианскому календарю и принявшем так называемый новоюлианский календарь, в соответствии с которым непереходящие праздники надлежало отмечать по григорианскому календарю (кроме праздников пасхального круга). 17 декабря 1923 г. в письме Константинопольскому Патриарху Мелетию IV (Метаксакису) примас-митрополит Румынии Мирон (Кристя) сообщил о том, что Румынская Церковь приняла решение «Всеправославного конгресса» об изменении церковного календаря, и оно будет введено в 1924 г. Более

---

*Никита Викторович Стратулат* — кандидат богословия, проректор по научно-богословской работе и заведующий церковно-практической кафедрой Перервинской православной духовной семинарии.

<sup>1</sup> Первая часть статьи была опубликована в журнале «Труды Перервинской православной духовной семинарии». 2012. № 4 (1). С. 4 — 24.

того, в письме также говорилось, что Румынская Церковь готова к переводу на новый стиль не только неподвижных праздников, но и пасха-лии<sup>2</sup>.

В это время в канонической структуре Румынской Церкви происходили существенные изменения. 4 февраля 1925 г. на Соборе Румынская Православная Церковь была провозглашена Патриархатом. Вначале этот акт рассматривался Константинопольской Патриархией как «умаление престижа Вселенского патриарха в политических целях», но в дальнейшем выяснилось, что между Фанаром и Бухарестом было достигнуто негласное соглашение о даровании Патриаршества взамен принятия Румынской Церковью новоюлианского календаря<sup>3</sup>. Законность акта от 4 февраля была подтверждена Томосом Константинопольского Патриарха от 30 июля 1925 г., дарующим Румынской Церкви статус Патриархата<sup>4</sup>. Учреждение Патриархата было одобрено румынским парламентом<sup>5</sup>. Из членов Священного Синода Румынской Православной Церкви только один, епископ Герасим, выступил против введения нового стиля, но в Бессарабии протесты против церковной реорганизации последовали незамедлительно<sup>6</sup>. Реформа календаря положила начало конфликту, в который оказалось втянуто не только духовенство, но и массы верующих.

### Движение в защиту богослужения по юлианскому календарю

«Союз православных христиан Бессарабии» осудил бессарабского митрополита Гурия (Гроссу), выполнившего распоряжение Синода.

<sup>2</sup> См.: *Слесарев А. В.* Неканоническое православие: Румынская Старостильная Православная Церковь // URL: <http://minds.by/article/68.html> (дата обращения: 12.02.2012).

<sup>3</sup> См.: *Шкаровский М. В.* Православная Церковь Румынии и церковная жизнь на занятых румынскими войсками территориях с 1918 по 1940-е гг.: в 4-х ч. Ч. I // URL: <http://www.bogoslov.ru/text/637896.html> (дата обращения: 21.04.2012).

<sup>4</sup> См.: *Скурат К. Е.* Румынская Православная Церковь // История Поместных Православных Церквей: в 2-х т. Т. I. М., 1994. С. 205.

<sup>5</sup> По поводу этих решений, сообщает историк Мирча Пэкурариу, Патриарх Мирон (Кристя) направил всем братским Православным Церквям письмо, в котором извещал об учреждении в Румынии Патриархата и что от всех Церквей были получены в ответ братские поздравления (см.: *Păcurariu Mircea, pr., prof., dr.* Istoria Bisericii Ortodoxe Române. Chișinău, 1993. P. 420). От Русской Православной Церкви таких поздравлений, очевидно, не поступило. О каких-либо контактах Румынской и Русской Церквей в период с 1918 по 1944 г. автор не упоминает.

<sup>6</sup> Даже унионистски ориентированные авторы сборника «Митрополит Гурий» отмечают возникновение «проблем», связанных с введением нового календаря в Пруто-Карпатской Молдове и особенно в Бессарабии (см.: *Vornicescu Nestor, mitrop.* Mitropolitul Gurie al Basarabiei — osteneli cărturărești // Mitropolitul Gurie: misiunea de credință și cultură. Chișinău, 2007. P. 45).

Опираясь на церковные советы, «Союз» развернул агитацию в защиту богослужения по юлианскому календарю. Ему удалось наладить выпуск инструктивной литературы, а в конце 1925 г. даже создать театральную труппу, гастролировавшую по селам. Впоследствии А. Опря учредил газету «Набат», ставшую главным печатным органом движения сторонников старого стиля.

Причину возникшего движения румынские власти усматривали в живучести в бессарабском обществе российской государственной идеи, в прочности традиций русского православия. «Царское владычество в Бессарабии, — докладывала сигуранца<sup>7</sup>, — придало Церкви в этой провинции «православный» вид, сохраняемый как ее духом, так и ее обликом. Вера окутана мистицизмом, свойственным славянскому народу, а церкви, за малым исключением, полны икон Казанских и Донских святых, принадлежащих к «русскому православию», с надписями на славянском языке»<sup>8</sup>.

В 1926 г. Румынский Патриархат согласно новому календарю совершал празднование Святой Пасхи в один день с Римо-Католической Церковью, что вызвало смущение не только у мирян, но и среди духовенства. Кишиневские священнослужители Владимир Поляков, Борис Бинецкий, Ковальджи, а также Павел Бандуровский из села Балка Измаильского уезда, и другие — решились на открытый бунт против церковных властей, «служа все праздники в соответствующих церквях по старому стилю перед большим числом верующих русофилов»<sup>9</sup>. В городе была предпринята попытка построить православную церковь, которая находилась бы в юрисдикции Иерусалимского Патриархата, сохраняющего верность старому стилю. По заключению полиции, сопротивление церковной реформе оказало большинство населения области, лишь отдельные приходы перешли на новый стиль. Учитывая это обстоятельство, представители Бессарабской епархии на церковном конгрессе в Бухаресте сделали официальное заявление о недовольстве в Бессарабии предпринятой реформой и потребовали сохранения старой пасхалии.

Тем не менее, Синод Румынской Церкви взял курс на подавление сторонников старого стиля. Священники, поддержавшие Движение, были преданы суду, либо отстранены от службы; часть их была

<sup>7</sup> Румынская служба госбезопасности.

<sup>8</sup> Шорников П. М. Борьба за автономию Бессарабской Церкви // Покровские чтения: сб. науч. докл. Кн. 9. Тирасполь, 2007. С. 90.

<sup>9</sup> Там же. С. 97.

вынуждена эмигрировать<sup>10</sup>. Многих священнослужителей вызывали на допросы в полицию. Пусть и внешне, но клир, в основном, был приведен в повиновение, однако движение мирян ширилось. Священник Владимир Поляков, лишенный прихода, стал служить в монастыре Табора. Когда монастырь был оцеплен жандармами, сторонники старого стиля вывезли его на санях переодетым в крестьянскую одежду и благополучно доставили в Кишинев. Летом 1927 г. протоиерей Владимир все же был арестован, предан суду военного трибунала и выслан за границу. В Югославии он был принят митрополитом Зарубежной Русской Церкви Евлогием (Георгиевским). До 1931 г. протоиерей Владимир служил в православных храмах городов Великий Бечкерек (Сербия), Гренобль и Сан-Ремо (Франция)<sup>11</sup>. Но и оттуда он письмами продолжал воодушевлять бессарабских сторонников церковной традиции. В нем многие священники и миряне видели лидера движения в защиту богослужения по старому стилю. «Он исключительно, он один вынес на своих плечах борьбу за старый стиль, подвергал себя и бичеванию, и аресту, и тюремному заключению», — восторженно вспоминал соратник протоиерея Владимира архимандрит Макарий (Кирица)<sup>12</sup>. В действительности, круг деятелей церковного сопротивления был шире. По сведениям румынской политической полиции, так же, как священник Владимир Поляков, поступали и монахи русских монастырей Афона, которые, «при посредстве писем и листовок, либо лично приезжая в Бессарабию, как и в Старое Королевство, призывают “подлинных христиан” к борьбе с новым стилем, советуя им “всем держаться старого стиля, как на Святой Горе Афон” <...> и не переходить на новый, даже если их будут убивать или сжигать заживо»<sup>13</sup>.

Трагически тяжелое положение Русской Православной Церкви в СССР не позволяло ее руководству должным образом поддержать бессарабских сторонников церковного единства с Россией. Но 16 (29) июля 1927 г. Местоблюститель Патриаршего Престола митрополит Сергей все же разослал письмо, адресованное русскому клиру за рубежом, в котором сообщалось, что глава Московской Поместной Церкви сохранил старый стиль. В 1928 г., когда к власти в Румынии пришли национал-царанисты и в Бессарабии было отменено

<sup>10</sup> Шорников П. М. Политика румынских властей и кризис Православной Церкви в Бессарабии. 1918 — 1940 гг. // Отечественная история. 1998. № 5. С. 158 — 167.

<sup>11</sup> Флоринский Н., прот. Памяти архиепископа Венедикта (Полякова). Кишинев, 2001. С. 7.

<sup>12</sup> Иосиф (Павлинчук), иером. Кишиневско-Молдавская епархия в период с 1944 по 1989 год. Ново-Нямецкий монастырь, 2004. С. 111.

<sup>13</sup> Цит. по: Шорников П. М. Борьба за автономию Бессарабской Церкви... С. 9.

осадное положение, движение приверженцев церковной традиции обрело масштабы всеобщего духовного бунта. Пренебрегая запретом, бессарабские старостильники издали на молдавском и русском языках церковный календарь, в котором праздники были рассчитаны по юлианскому календарю. Русские церковные календари издательства «Добро», составленные в соответствии с традицией русского и молдавского Православия, поступали в Бессарабию из Варшавы по каналам монархической организации генерала Евгения Леонтовича<sup>14</sup>. Протоиерей Михаил Кирица поднял свой и окрестный приходы и при поддержке верующих неоднократно требовал у церковных и гражданских властей разрешения править службы по старому стилю. Митрополией ему было запрещено служить, затем он был переведен на другой приход и, наконец, вынужден эмигрировать в один из центров русской эмиграции — в Югославию, где проживал некоторое время<sup>15</sup>.

Новый 1929 год большинство верующих встретило по юлианскому календарю. «Население предместий Кишинева, а также часть русского населения [других городов и сел], — отмечено в сводке сигуранцы, — праздновали Рождество, как и Новый год, по старому стилю»<sup>16</sup>. Русские старообрядцы, сохраняющие старый календарь, в дни церковных праздников собирали у своих храмов множество православных, именуемых ими «никонианами». На состоявшемся в декабре 1928 г. общем собрании «Союза бессарабского клира» священники пришли к заключению, что возвращение к старой пасхалии совершенно необходимо и неизбежно. Бессарабский клир, докладывала сигуранца, заявил, что «порвет с Синодом, если Пасху не будут праздновать по старому календарю»<sup>17</sup>. Сохранения старой пасхалии требовали делегации мирян, осаждавшие митрополита. Учитывая масштабы протестов, 1 января 1929 г. митрополит Гурий заявил, что сохранится новый календарь, но Пасха будет праздноваться по старой пасхалии<sup>18</sup>.

Однако верующие отвергли компромисс. 7 января 1929 г. в Кишиневском кафедральном соборе около 150 молящихся, обнаружив, что служба проводится по новому стилю, возмутились и вынудили священников провести рождественскую службу по старому стилю, а затем почти час произносили речи, содержавшие критику действий

<sup>14</sup> Шорников П. М. Политика румынских властей... С. 162.

<sup>15</sup> Православие в Молдавии: власть, церковь, верующие. 1940 — 1991: сб. докум. в 4-х т. Т. I: 1940 — 1953. М., 2009. С. 142, 143, 151.

<sup>16</sup> Шорников П. М. Борьба за автономию Бессарабской Церкви... С. 91.

<sup>17</sup> Там же.

<sup>18</sup> См.: Шорников П. М. Кризис Православной Церкви в Бессарабии (1918 — 1940) // Труды Современного Гуманитарного ин-та. 2006. № 3. С. 100.

митрополита<sup>19</sup>. Попытки священников, совершить великопостные богослужения по новому стилю повсеместно провалились; по сведениям полиции, прихожане не пришли в храмы<sup>20</sup>. В январе комитеты в защиту богослужения по юлианскому календарю были созданы в десятках сел Кишиневского, Измаильского, Оргеевского и других уездов. Некоторое время спустя полиция доложила, что в Бессарабии до 80 тыс. верующих платят «Союзу православных христиан» членские взносы. Старообрядческая община Кишинева выпустила церковный календарь на 1930 год, в котором праздники были указаны по юлианскому календарю. Он пользовался спросом у православных, и в июне Министерство внутренних дел Румынии распорядилось о его конфискации, «поскольку при его посредстве критически обсуждается введение нового [церковного] календаря»<sup>21</sup>.

Румынский Синод, не сознавая масштабов движения, продолжал настаивать на полном подчинении клириков и мирян Бессарабии. Митрополит Гурий (Гроссу) обратился к премьер-министру Румынии Юлиу Маниу и заявил, что не может подчиниться решению Синода вопреки воле народа. В противном случае, заявил митрополит, он не сможет обеспечить религиозное спокойствие в Бессарабии<sup>22</sup>. Румынские национал-радикалы требовали удалить из епархии митрополита, а сторонников русской православной традиции они печатно именовали «коммунистами»<sup>23</sup>. Но политическая полиция вновь и вновь докладывала правительству о массовом характере движения и решимости его участников. Видный политик Румынии молдаванин Константин Стере также обратился к Ю. Маниу с призывом вмешаться в конфликт<sup>24</sup>. Рассчитывая на поддержку земляков, пообещал им добиться сохранения богослужения по юлианскому календарю и бывший председатель «Сфатул цэрий» И. Инкулец<sup>25</sup>. В правящих кругах Румынии возобладало мнение о нецелесообразности продолжать церковную реформу ценой возникновения политического кризиса в самой беспокойной из провинций. Пытаясь заручиться симпатиями населения области, премьер-министр Румынии объявил о двойном праздновании Пасхи в 1929 г., как по старому, так и по новому стилю. Таким образом, из-за массо-

<sup>19</sup> См.: Шорников П. М. Борьба за автономию Бессарабской Церкви... С. 92.

<sup>20</sup> См.: Шорников П. М. Кризис Православной Церкви в Бессарабии... С. 100.

<sup>21</sup> Шорников П. М. Политика румынских властей... С. 162, 163.

<sup>22</sup> Cuvîntul [Chişinău]. 1929. 26 februarie.

<sup>23</sup> Шорников П. М. Политика румынских властей... С. 164

<sup>24</sup> Ordinea [Bucureşti]. 1929. 27 februarie.

<sup>25</sup> Scutul naţional. 1929. 11 august.

вого сопротивления духовенства и мирян премьер-министр Ю. Маниу был вынужден окончательно отказаться от своих планов по введению в Румынской Церкви «новой» пасхалии.

3 марта 1929 г. руководство «Союза православных христиан» созвало тысячи верующих в Кишиневский кафедральный собор. Впервые за многие годы собор был переполнен молящимися. «По особому настоятельному ходатайству всех кириархов Бессарабии, — объявил митрополит Гурий, — Святейший Синод разрешил праздновать Святую Пасху 5 мая»<sup>26</sup>, т.е. по старому стилю. По окончании Божественной литургии председатель Комитета православных христиан Г. В. Стырча, вероятно, не без юмора выразил митрополиту Гурию признательность за «истинно-христианскую твердость в защите православной пасхалии»<sup>27</sup>.

Воспользовавшись временной либерализацией режима, 14 января 1930 г. священник Борис Бинецкий провел у себя дома богослужение с участием 200 — 250 верующих. Кроме того, прихожане молитвенного дома священника Бориса Бинецкого: бывший офицер российского флота Михаил Цамутали, Павел Митрофанов, Михаил Чертков, адвокат Василий Матеевич и другие — учредили этнокультурную организацию «Объединение русского меньшинства в Румынии» (ОРМ). В конце 1929 г. руководство ОРМ обратилось к Священному Синоду и Министерству по делам религии Румынии с просьбой одобрить открытие в Бессарабии самостоятельной русской церкви. Однако ни Синод, ни Румынский Патриарх не откликнулись на просьбу, а министр по делам религии лишь письменно известил руководителей объединения, что их «просьба не может быть удовлетворена»<sup>28</sup>.

Несмотря на такой ответ, в апреле 1930 г. в арендованном организацией помещении все-таки была оборудована церковь, в которой богослужение проводилось протоиереем Борисом по юлианскому календарю. Сигуранца требовала от правительства санкции на репрессии против священника Бориса, который «опрокидывает вековой церковный порядок и дисциплину, возмущает народ, и это не может быть позволено по законам государства»<sup>29</sup>.

На протоиерея Бориса оказывали сильное давление гражданская администрация и митрополит Гурий. За проведение богослужения по

<sup>26</sup> Шорников П. М. Борьба за автономию Бессарабской Церкви... С. 92.

<sup>27</sup> Шорников П. М. Кризис Православной Церкви в Бессарабии... С. 100, 101.

<sup>28</sup> Шкаровский М. В. Православная Церковь Румынии и церковная жизнь на занятых румынскими войсками территориях с 1918 по 1940-е гг.: в 4-х ч. Ч. II // URL: <http://www.bogoslov.ru/text/656120.html> (дата обращения: 21.04.2012).

<sup>29</sup> Шорников П. М. Политика румынских властей... С. 163.

старому стилю в частном доме священник Борис Бинецкий был предан церковному суду, который лишил его священнического сана<sup>30</sup>.

Методы внедрения богослужения по григорианскому календарю, примененные в Бессарабии Румынским Патриархатом, представляются не вполне адекватными даже румынским исследователям. «“Исправленный” календарь, — отмечает Л. Ангел, — был введен поспешно, причем румынское государство оставило решение вопроса только Церкви. За сохранение старого календаря высказались священники Н. Стадников, С. Бежан, П. Гучужна, И. Андроник и прочие, обвинявшие митрополита Гурия в том, что он “согласился с предательством и продажей старого стиля и изъятием из национального календаря большинства церковных праздников”»<sup>31</sup>. Объяснение массового и упорного характера движения старостильников исследовательница усматривает в непоследовательности центральных церковных и государственных властей Румынии, а также в наличии в Бессарабии «антирумынских» сил, особенно среди священников<sup>32</sup>.

Авторы-румынисты не едины в трактовке позиции митрополита. Командующий румынскими войсками в Бессарабии генерал В. Рудяну утверждал, что Гурий, во всяком случае, на первом этапе движения, поддерживал сторонников юлианского календаря<sup>33</sup>. Общественность того времени была иного мнения. Другой автор этого сборника приводит эпиграмму:

Гурий продал старый стиль  
И купил автомобиль.  
Он готов продать и сан  
И купить аэроплан<sup>34</sup>.

При том, что особую массовость движению старостильников придавала поддержка молдавского крестьянства, право на национальную Церковь стало программным требованием также русского национального движения. 5 июля 1930 г. лидер «Объединения русского меньшинства» Г. М. Цамутали, вынужденный объясняться с политической

<sup>30</sup> См.: там же.

<sup>31</sup> Шорников П. М. Борьба за автономию Бессарабской Церкви... С. 93.

<sup>32</sup> См.: *Anghel L. Strategii lingvistice de creare a «dublului semantic». Cazul Mitropolitului Gurie al Basarabiei (1928 — 1941) // Mitropolitul Gurie: misiunea de credință și cultură. Chișinău, 2007. P. 213.*

<sup>33</sup> См.: *Malanetchi V. Mitropolitul Gurie (Grosu): creionări la profilul moral-spiritual // Mitropolitul Gurie: misiunea de credință și cultură. Chișinău, 2007. P. 120 — 122.*

<sup>34</sup> *Boldușor V. Suspendarea din scaunul arhi păstoresc a Mitropolitului Gurie al Basarabiei — act justițiar sau diversiune? // Mitropolitul Gurie: misiunea de credință și cultură. Chișinău, 2007. P. 193.*



полицией за выступления русских священников против церковной реформы, заявил, что между Русской и Румынской Православными Церквями создались следующие отличия:

«1. Мы совершаем богослужение на славянском языке, т.е. на нашем национальном церковном языке, что является отличием не по существу, а лишь по форме.

2. Мы пользуемся в Церкви старым календарем. Тем не менее, мы полагаем, что вместе с Румынской Православной Церковью мы исповедуем ту же Восточную Православную Веру.

Поэтому мы просим Румынскую Церковь принять нас в свою юрисдикцию, конечно, при условии сохранения указанных выше особенностей, из которых вытекают с несомненностью следующие права:

1) иметь свои отдельные церковные общины, в которых служба совершалась бы на славянском языке и по старому календарю;

2) избирать членов клира, что допускается церковными канонами и что имеет место в некоторых Православных Восточных Церквях...»<sup>35</sup>. «Вместе с тем мы заявляем, что будем непоколебимо защищать свое право на свою национальную Православную Русскую Церковь, право, которое гарантировано нам международными договорами, Конституцией Румынии и вообще современными понятиями о свободе совести»<sup>36</sup>. Право на проведение богослужения по юлианскому календарю даже в «домашней» церкви «Объединения русского меньшинства» митрополией признано не было.

В июле 1930 г. в Бессарабию возвратился из Югославии протоиерей Владимир Поляков. Верующим он сообщил, что митрополит Русской Зарубежной Церкви Серафим (Ляде) уполномочил его создавать в Бессарабии русские приходы, и незамедлительно преобразовал частный дом в молитвенный. По данным сигуранцы, его посещали не только русские, но и молдаване, не желающие расставаться со старым стилем<sup>37</sup>. Не найдя иного средства борьбы, 5 августа митрополит Гурий подал на протоиерея Владимира Полякова в суд. Поскольку законных оснований для судебного преследования не имелось, румынские власти приняли меры, не предусмотренные даже режимом чрезвычайного положения, установленным в Бессарабии в 1918 году. «Так, однажды, 4 (17) дека[бря] 1930 года, — вспоминал впоследствии

<sup>35</sup> Шорников П. М. Борьба за автономию Бессарабской Церкви... С. 93.

<sup>36</sup> Михайлов П. «На нашем национальном церковном языке...» // Нить времен. Материалы научно-практической конференции «Русское население Молдавии: история и современность». Кишинев, 2006. С. 100.

<sup>37</sup> См.: Шорников П. М. Кризис Православной Церкви в Бессарабии... С. 85.

протоиерей Владимир, — я был вытасчен жандармами из нашего храма в полном облачении во время совершения мною Божественной литургии в день святой великомученицы Варвары. При этом, так как ворвавшиеся в церковь вооруженные солдаты встретили сопротивление верующих, пытавшихся помешать моему аресту, и так как вследствие этого вокруг меня завязалась борьба, во время которой меня тянули во все стороны, изодрали ризы, сорвали наперсный крест и вообще довели меня до полного изнеможения, то дело приняло неожиданный оборот. Из притвора храма, куда меня, в конце концов, выволокли жандармы, вырвав из рук верующих, и где я от нервного потрясения и жандармских пинков потерял сознание, — вместо приготовленной для меня отдаленной ссылки я попал на больничную койку в одну из городских больниц...»<sup>38</sup>. Там протоиерей Владимир находился под надзором политической полиции. Однако верующим удалось организовать по поводу этого бесчинства запрос в парламенте Румынии, и священник был освобожден. Некоторое время отец Владимир Поляков скрывался, но 27 января 1931 г. приговор все же был вынесен: лишение сана и запрет проводить богослужения. Призывая в свидетели иерархов Русской Зарубежной Церкви, священник Владимир попытался оспорить приговор и сумел на несколько лет отложить его исполнение. Однако 31 мая 1934 г. суд все же подтвердил прежнее решение<sup>39</sup>.

Тем не менее, протоиерей Владимир продолжал совершать священническое служение. 17 июля 1935 г. он был застигнут полицией проводящим богослужение в молитвенном доме на ул. Инзова, № 8. Среди 25 задержанных прихожан оказалось 9 молдаван. 19 августа по случаю праздника Преображения священники Поляков и Бинецкий провели в частном доме на Кишиневской окраине Боюканы богослужение по юлианскому календарю. Полиция установила, что при этом присутствовало очень много народа, но адрес молитвенного дома выяснить не смогла. Несколько дней спустя все же стало известно, что богослужение было проведено на даче Дубиной, в конце улицы Садовой, и в нем приняли участие 400 человек, в том числе крестьяне, прибывшие из ближних и дальних сел. Затем состоялся благотворительный обед. После службы навстречу бригаде сигуранце народ шел по улице Инзова толпами и на вопрос, откуда идут верующие отвечали: «От отца Полякова, который служит по старому стилю»<sup>40</sup>.

<sup>38</sup> Православие в Молдавии: власть, церковь, верующие... С. 276.

<sup>39</sup> См.: там же. С. 275.

<sup>40</sup> Там же.

## Церковное сопротивление в Бессарабии в 30-е гг. Протоиерей Владимир Поляков

Весной 1932 г. «представитель интеллектуалов Бессарабии» П. Кузьминский публично высказал мысль о том, что преследования сторонников старого стиля на руку сектантам и даже большевикам. В адресованных румынскому королю двух открытых письмах, озаглавленных «В Бессарабии должен быть вновь введен старый стиль», опубликованных в кишиневской газете «Бессарабская почта», он отметил: «...с момента ввода нового стиля церкви пустуют, возросло число сект, а большевики пользуются этим и ведут по вопросу о стиле интенсивную пропаганду в селах. Единственное средство против этой пропаганды — разрешить празднование [церковных праздников] по старому стилю». П. Кузьминский высказался также за открытие в Кишиневе русской церкви<sup>41</sup>.

Попытку открыть русскую церковь в Кишиневе предпринял находившийся в Югославии священник Владимир Поляков. В 1931 г. он добился разрешения румынских властей возвратиться на родину и, находясь под омофором митрополита Евлогия, организовал по его благословию в Кишиневе русский приход, независимый от Румынской Патриархии. Получив гражданскую регистрацию, церковная община оборудовала в части дома церковь в честь преподобного Серафима Саровского. Посетив Кишинев, митрополит Евлогий вместе со священником Владимиром провел в ней богослужение, естественно, по юлианскому календарю. Румынские власти вновь прибегли к полицейским мерам. Отец Владимир был арестован и отправлен на суд в Яссы. Кишиневские прихожане, собрав деньги, наняли адвоката, который выиграл процесс. Однако русский храм был закрыт и опечатан. В дальнейшем русских прихожан Кишинева священнику Владимиру пришлось окормлять тайно, совершая требы по домам<sup>42</sup>.

Тайное все же стало явным. 13 декабря 1933 г. решением церковного суда, состоявшегося в Яссах, священник Владимир Поляков был лишен права учреждать русские приходы. Однако отец Владимир попытался выиграть время. 5 мая 1934 г. его «дело» рассмотрела в Бухаресте Центральная духовная консистория. Решение гласило: «Учитывая, что хотя протоиерей Владимир Поляков за рубежом стал под юрисдикцию русских епископов-эмигрантов, они не могли ему дать иных полномо-

<sup>41</sup> См.: там же. С. 208, 209.

<sup>42</sup> См.: *Флоринский Н, прот.* Памяти архиепископа Венедикта (Полякова). Кишинев, 2001. С. 9.

чий, кроме как обслуживать русских за рубежом, а не тех, кто проживает в Бессарабии или на всем пространстве Румынского Королевства, поскольку в Румынии не существует отдельного русского православного меньшинства, и оно принадлежит Румынской Православной Церкви, так же как бессарабские молдаване принадлежали при русском владычестве Русской Православной Церкви»<sup>43</sup>. Полученные отцом Владимиром от русских епископов-эмигрантов полномочия «учреждать в Бессарабии русские миноритарные приходы и обслуживать их» румынские церковные власти не признали<sup>44</sup>.

В начале 30-х годов епископ Зарубежной Русской Церкви Серафим рукоположил во священники ряд бессарабских сторонников богослужения по юлианскому календарю. Один из них, священник Дмитрий Стецкевич, служил в кишиневских храмах, посвященных иконе Божией Матери Нечаянная Радость и преподобному Серафиму Саровскому, а также в частном молитвенном доме. За это он в феврале 1934 г. был привлечен к суду, но сигуранца не пожелала оглашать имена доносчиков, и отец Дмитрий был оправдан<sup>45</sup>. В Бельцах агитацию за богослужение по старому стилю вел участник «Объединения Русского Меньшинства» крестьянин села Бадражи Н. А. Климович. Он созвал собрание верующих, на котором выступил за отделение Бессарабской митрополии от Румынской Церкви, принял участие в съездах православных священников в Сербии и Чехословакии, а затем выехал в Вену, где и был рукоположен во священники. По возвращении проводил богослужения по юлианскому календарю в селах Поповка, Алуниш, Бадражи. В конце 1934 г., опасаясь ареста, священник Николай выехал в Кишинев<sup>46</sup>.

В начале 1935 г. отец Николай поселился в молдавском селе Старый Албинец Бельцкого уезда и развернул там пропаганду богослужения по старому стилю. Его проповеди находили столь горячий отклик, что 24 июля 1935 г. руководители ОРМ М. Цамутали и В. Датий, опасаясь запрета организации или предвидя грозящую отцу Николаю опасность, призвали его продолжить проповедническую деятельность в любом русском селе Бессарабии<sup>47</sup>.

Известия о притеснении русского населения в аннексированной Бессарабии дошли до Русской Православной Церкви за границей (РПЦЗ). Это вызывало сильную тревогу у руководства РПЦЗ. В сере-

<sup>43</sup> Шорников П. М. Кризис Православной Церкви в Бессарабии... С. 101.

<sup>44</sup> Там же.

<sup>45</sup> См.: там же. С. 102.

<sup>46</sup> См.: там же. С. 103.

<sup>47</sup> Там же.

дине 30-х годов будущий митрополит Берлинский и Германский, а тогда епископ Венский в юрисдикции РПЦЗ владыка Серафим (Ляде) дважды ездил в Бессарабию по заданию Архиерейского Синода. В первую поездку епископ Серафим имел поручение ходатайствовать за старостильников в Бухаресте, но его переговоры не имели успеха. Затем он был послан в Бессарабию к существовавшим тайно старостильным общинам, окрестил там много детей, совершил три священнических хиротонии, снабдил священников (которые подчинялись ему как своему архиерею) антими́нсами и святым миром. Когда об этом стало известно румынскому правительству, владыку Серафима выслали из страны<sup>48</sup>.

Сторонники православной традиции были готовы и к богослужению в подполье. В январе 1936 г. священник Дмитрий Стецкевич организовал молельный дом на Вистерничене (в то время окраина Кишинева). 4 февраля в Кишиневской митрополии в присутствии множества верующих была распространена листовка на русском языке в поддержку богослужения по юлианскому календарю. Полиция подозревала в этом деянии нескольких женщин-прихожанок, священников Бориса Бинецкого и Владимира Полякова, но священник-молдаванин Елевферий Крэчун, видевший все, отказался дать показания. Тогда же полиция уличила в проведении пропаганды богослужения по старому стилю священников села Питушки Михаила и Евстратия Кирицев. Они были наказаны удержанием месячного жалования<sup>49</sup>.

Пытаясь дать религиозным гонениям политическое «обоснование», митрополия провела в 1936 г. ряд публичных мероприятий. «Старостилизм» стал главным вопросом, обсужденным на конференции духовенства севера Бессарабии в городе Сороки. «Старостилизм, — заявил перед аудиторией из 200 священников епископ Хотинский Тит, — пропагандируют агенты, находящиеся на службе коммунизма»<sup>50</sup>. В Бельцах съезд священников заключил, что движение стилистов вызвано агитацией русской интеллигенции, а также «бродячих монахов». В села, где на почве внедрения богослужения по новому стилю «имели место тяжкие инциденты», — Албинец, Мустяца, Фундурь, Иленуца, Изворы, Глинжены, Стрымба, Кошены, Сочь, Клочены, Боканы, Обрежа, Бучумены и Старая Сарата — решено было направить 40 «миссионеров»<sup>51</sup>.

<sup>48</sup> См.: Шкаровский М. В. Православная Церковь Румынии и церковная жизнь на занятых румынскими войсками территориях с 1918 по 1940-е гг.: в 4-х ч. Ч. II // URL: <http://www.bogoslov.ru/text/656120.html> (дата обращения: 21.04.2012).

<sup>49</sup> См.: Шорников П. М. Кризис Православной Церкви в Бессарабии... С. 105.

<sup>50</sup> Там же.

<sup>51</sup> См.: там же.

Митрополит Гурий, скомпрометированный борьбой против старостильников, ситуацию в епархии не контролировал. Население области видело в нем изменника православной традиции. «Бессарабцы, — признал его сторонник архимандрит Варлаам (Кирица), — в большинстве своем отошли от митрополита...»<sup>52</sup>. Кроме того, в 1936 г. митрополит Гурий был предан гражданскому суду за хищение денег из кассы Кишиневского епархиального управления и использование для собственных нужд церковной собственности<sup>53</sup>. В декабре 1936 г. владыка Гурий был вынужден покинуть Кишинев. Скончался он в Бухаресте 16 ноября 1943 г. и 21 ноября был погребен в монастыре Черница. После митрополита Гурия Кишиневской кафедрой управлял с ноября 1936 по июнь 1937 г. архиепископ Никодим (Мунтяну). Однако через год в Кишиневскую епархию был назначен Галацкий епископ Косьма (Петрович). Весной 1938 г. румынский Патриарх Мирон (Кристя) направил в Кишинев благочинного монастырей Бухарестской епархии епископа Ефрема (Енэческу) в качестве викария, присвоив ему титул епископа Тигины (Бендер). Вновь назначенный епископ управлял очень осторожно. Не доверяя бессарабским священнослужителям, он окружил себя молодыми функционерами-румынами. Доверия духовенства и верующих Ефрем не стяжал<sup>54</sup>. Однако новые архиереи, так же, как и прежние, стремились к румынизации края.

Все эти назначения проводились на фоне полицейских репрессий против сторонников юлианского календаря. В сентябре 1937 г. к дому № 1 по улице Стибиковской в Кишиневе подъехала на двух автомашинах группа полицейских. «Прибывшие, — вспоминал священник Владимир, — быстро соскочили с машин, взломали замки на дверях нашего храма, вынесли решительно все церковное имущество (престол, иконостас, облачения, иконы, книги, ковры, мебель), погрузили все это поспешно на машины и увезли. <...> После этого мы уже не могли, конечно, сконструировать новую церковь»<sup>55</sup>. В октябре священнослужители Борис Бинецкий, Дмитрий Стецкевич и Владимир Поляков за проведение богослужений по юлианскому календарю были

<sup>52</sup> Православие в Молдавии: власть, церковь, верующие... С. 143.

<sup>53</sup> См.: Правда о религии в России. М., 1942. С. 159; *Сергий (Ларин), еп.* Православие и гитлеризм (машинопись). Одесса, 1946 — 47. С. 122; *Якунин В. Н.* Русская Православная Церковь на оккупированных территориях СССР в годы Великой Отечественной Войны 1941 — 1945 гг. Самара, 2001. С. 189.

<sup>54</sup> За непринятую у бессарабского духовенства публичную вольность манер в народе его окрестили «Ефрешкой» (см.: Православие в Молдавии: власть, церковь, верующие... С. 145, 146).

<sup>55</sup> Православие в Молдавии: власть, церковь, верующие... С. 276.

преданы суду и осуждены на тюремное заключение. Но их последователи продолжали отстаивать свои взгляды. Полгода спустя сигуранца уличила в ведении «панславистской» пропаганды группу прихожанок этих священников. В феврале 1938 г. полицией был схвачен монах Кондрицкого монастыря Леон (Талмазан), который, переодевшись священником, агитировал верующих за старый стиль. Сигуранца вновь и вновь требовала от митрополии содействия в надзоре над населением и пресечения предпринимаемых приверженцами старого стиля «вылазок с целью русификации»<sup>56</sup>. Что касается священника Владимира Полякова, то он после выхода из тюрьмы собирал верующих у себя на даче по Костюженскому шоссе, 45, где устроил домовую церковь. Богослужения по юлианскому календарю и проводимые на церковнославянском языке продолжались нелегально до июня 1940 г.<sup>57</sup> Праворадикальный переворот в Бухаресте, осуществленный в феврале 1938 г. королем Каролом II, привел к усилению национальных гонений. Правительство под руководством премьер-министра Патриарха Мирона провело административную реформу, расчленив Бессарабию. Значительная часть ее была передана в управление румынских областных центров: Галаца, Ясс, Сучавы. Были закрыты газеты, выходящие на языках национальных меньшинств. Публичное использование любого языка, кроме румынского, власти начали преследовать в судебном порядке на всей территории края, а в октябре 1938 г. была введена цензура фильмов, с целью изъятия кадров, которые могли бы напоминать населению о времени, когда Бессарабия входила в состав России<sup>58</sup>.

За пропаганду стилизма был арестован вице-председатель «Объединения Русского Меньшинства» адвокат В. Г. Матвиевич. При обыске у него была обнаружена рукопись книги «Как живет русское меньшинство в Румынии». Следователь представил суду выписку из нее: «...суровое, жестокое и беспощадное преследование всего русского.

<sup>56</sup> Шорников П. М. Кризис Православной Церкви в Бессарабии... С. 105.

<sup>57</sup> См.: Православие в Молдавии: власть, церковь, верующие... С. 276. По сведениям, имевшимся в Совете по делам Русской Православной Церкви, судебные преследования протоиерея Владимира Полякова были прекращены вследствие обращения Антония, митрополита Зарубежной Русской Православной Церкви, к Патриарху Мирону (Кристе) (см.: Православие в Молдавии: власть, церковь, верующие... С. 117). А чуть позже в феврале 1947 г. Владимир Поляков примет монашество с именем Венедикт и будет назначен епископом на Кишиневскую кафедру (см.: Орзул И. История Кишиневско-Молдавской епархии в период ее нахождения в составе Русской Православной Церкви: Дис. ... канд. богословия. Л., 1958. С. 218).

<sup>58</sup> См.: Шкаровский М. В. Православная Церковь Румынии и церковная жизнь на занятых румынскими войсками территориях с 1918 по 1940-е гг.: в 4-х ч. Ч. II // URL: <http://www.bogoslov.ru/text/656120.html> (дата обращения: 21.04.2012).

До введения военного положения гонение Русской Церкви несколько ослабело, но затем по предоставлении румынским властям всей власти по охране порядка и тишины гонение усилилось, и снова священники Русского меньшинства Владимир Поляков, Борис Бинецкий, Кожухарь, Иванченко, Климович и Стецкевич были преданы уже военному суду по обвинению в совершении у себя на дому службы по старому стилю и на церковнославянском языке. Суд приговорил каждого из них к тюремному заключению на 3 месяца». Сам автор был приговорен к четырехмесячному заключению<sup>59</sup>.

Синод Румынской Церкви запретил священникам даже при исповеди разговаривать с прихожанами на любом языке, кроме румынского. Для русских, украинцев, болгар, гагаузов эта мера была катастрофична. В Вилкове 82-летний священник Илларион Софронович после проповеди заявил: «У бухарестских бояр Бог отнял разум, и пришли они с дьявольским законом, запретив богослужение на русском языке, и Святую Пасху провели мы в плаче, поскольку полиция шпионила за церковью и не позволяла служить по-русски»<sup>60</sup>.

Однако абсурдный запрет многие священники игнорировали. В апреле 1938 г. полиция известила Румынскую Патриархию о том, что в Аккерманско-Измаильской епархии «не соблюдается распоряжение об использовании [только] румынского языка в церквях и что в большинстве церквей служба проводится на церковнославянском языке»<sup>61</sup>. В ответ Аккерманский епископ Дионисий на заседании Синода заявил: «В то время, когда православным позволено проводить богослужение только на румынском языке даже в селах с исключительно русским населением, баптистам разрешено свободно проводить службу на родном языке верующих. Это ущемляет Православную Церковь, вследствие чего во многих местах массы православных русских угрожают покинуть церковь»<sup>62</sup>. В том же духе выступил глава Хотинской епархии епископ Тит. Учитывая информацию, оглашенную ими и советником Патриарха священником Константином Дроном, изучавшим ситуацию в Бессарабии, 3 мая 1938 г. Синод постановил: в приходах с русским населением богослужение проводить наполовину — на русском и на румынском языке. 19 мая Синод распространил «разъяснение»: «в молдавских приходах богослужение проводить исключительно на румынском языке, так же проводить богослужение в гагаузских

<sup>59</sup> См.: Шорников П. М. Кризис Православной Церкви в Бессарабии... С. 106.

<sup>60</sup> Там же. С. 107. Имеется в виду, отправлять богослужение на церковнославянском языке. — Авт.

<sup>61</sup> Там же.

<sup>62</sup> Там же.



приходах, а в приходах с преимущественно славянским населением половину богослужения проводить на славянском языке»<sup>63</sup>. Разъяснить Священное Писание Синод разрешил на любом языке, понятном населению: румынском, русском, болгарском, гагаузском, албанском. Старобрядцам также было позволено использовать в богослужении славянский язык, но от сектантов власти потребовали использовать устно и письменно только румынский язык<sup>64</sup>.

Таким образом, по вопросу об использовании церковнославянского языка в богослужении Румынская Церковь заняла все же менее жесткую позицию, чем правительство Румынии. Но это была лишь тактическая уступка. Священнослужителей — и русских, и молдаван, подозреваемых в «русизме», — Патриархия лишала, как священника Владимира Полякова, приходов и заменяла их священниками-румынами. Священник Борис Бинецкий не выдержал гонения и в феврале 1940 г. вышел из состава церковного клира<sup>65</sup>. Опасаясь нового ареста, уехал в Румынию священник Николай Климович. Но крестьяне-молдаване, большинство населения области, сохраняли приверженность старому стилю. Защита этой традиции представляла собой борьбу за молдавскую национальную идентичность, отличную от румынской, и за демократические права верующих. Политика Бухареста продолжала провоцировать в Бессарабии и на Буковине церковный раскол. Несмотря на все усилия церковнослужителей и властей, народ продолжал отмечать церковные праздники по юлианскому календарю.

Глухая «война» верующих против политики Румынского Патриархата продолжалась до последних дней оккупации Бессарабии, вплоть до воссоединения Бессарабии с СССР. 28 июня 1940 г. Красная армия перешла Днестр и быстро установила контроль над территорией Бессарабии, отторгнутой Румынией от России в 1918 г. После включения Бессарабии в состав СССР ее южная часть отошла к Одесской области (и епархии), а из остальной части, с присоединением прежней левобережной Молдавской АССР (Приднестровья), в августе 1940 г. образована Молдавская ССР. Тем самым был разрешен «бессарабский вопрос», составной частью которого следует признать также антиканоничное распространение юрисдикции Румынского Патриархата на Кишиневскую епархию Русской Православной Церкви<sup>66</sup>.

<sup>63</sup> Там же.

<sup>64</sup> См.: там же.

<sup>65</sup> См.: там же.

<sup>66</sup> См.: *Стратулат Н. В.* Церковная политика Румынии и положение Православной Церкви в Бессарабии в период 1918 — 1940 гг.: в 2-х ч. Ч. I // Труды Перервинс-

Возвращение Кишиневской епархии под юрисдикцию Русской Православной Церкви состоялось по инициативе духовенства и верующих Бессарабии<sup>67</sup>. Группа кишиневского духовенства во главе с протоиереем Михаилом Кирицей, направила в адрес Московской Патриархии телеграмму с просьбой прислать на Кишиневскую кафедру епископа<sup>68</sup>. 3 декабря 1940 г. Местоблюститель Патриаршего Престола митрополит Сергей командировал в Бессарабию епископа Тульского Алексия (Сергеева) лишь в качестве «управляющего православными общинами Кишиневской, Бельцкой, Измаильской и Черновицкой епархий сроком на 6 месяцев»<sup>69</sup>. На должность секретаря епархиального управления Кишиневской епархии был командирован протоиерей Петр Филонов, настоятель церкви во имя иконы Божией Матери Нечаянная Радость в Москве<sup>70</sup>.

Прибыв в Кишинев, епископ Алексей нашел поддержку у местного священства. Первым делом владыка удовлетворил просьбы клириков епархии о переводе богослужебного календаря на старый стиль. Бывшего лидера движения в защиту богослужения по юлианскому календарю священника Владимира Полякова епископ Алексей назначил настоятелем Всехсвятской церкви в Кишиневе на армянском кладбище, а Местоблюститель Патриаршего Престола митрополит Сергей наградил протоиерея Владимира митрой<sup>71</sup>. Получили назначения также протоиерей Михаил Кирица, его сын Василий, бельцкий священник Николай Климович и некоторые другие участники защиты церковной традиции. Владыка Алексей получил от части бессарабских священников личные заявления о приеме их приходов в каноническое подчинение Русской Православной Церкви.

С деятельностью владыки Алексия верующие связали стабилизацию церковной жизни Бессарабии. «Во главе бес[сарабского] духовенства, — свидетельствовал архимандрит Варлаам, — появилась сильная воля

---

кой православной духовной семинарии. 2012. № 4 (1). С. 4 — 24; Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти. 1917 — 1943: сб. в 2-х ч. М., 1994. С. 134 — 136, 153 — 155.

<sup>67</sup> О процессе воссоединения Бессарабской епархии с Русской Православной Церковью в 1940 г. подробнее см. *Стратулат Н. В.* Воссоединение Бессарабской епархии с Русской Православной Церковью в 1940 году: духовенство, верующие и Советское государство // *Христианское чтение.* 2011. № 3 (38). С. 144 — 159.

<sup>68</sup> См.: *Православие в Молдавии: власть, церковь, верующие...* С. 146.

<sup>69</sup> Там же. С. 152.

<sup>70</sup> См.: *Орзул И.* История Кишиневско-Молдавской епархии... С. 213.

<sup>71</sup> См.: *Иосиф (Павлинчук), иером.* Кишиневско-Молдавская епархия... С. 112,

и светлый ум»<sup>72</sup>. В очень короткий срок он учредил Епархиальное управление, назначил благочинных из достойнейших и вообще всерьез приступил к управлению епархией. Кишиневские жители искренне полюбили епископа Алексея и привязались к нему. При его вдохновенной службе кафедральный собор был переполнен молящимися. Вклад епископа Алексея в налаживание церковной жизни в Молдавии был должным образом оценен священноначалием Русской Православной Церкви. И 12 мая 1941 г. он был утвержден на Кишиневской кафедре с присвоением ему титула архиепископа Кишиневского и Бессарабского<sup>73</sup>. В июне 1941 г., когда началась Великая Отечественная война, глава Кишиневской епархии архиепископ Алексей (Сергеев) был эвакуирован в Центральную Россию. Занятая румынскими войсками Кишиневская епархия была вновь включена в состав Румынской Православной Церкви. В жизни Православной Церкви Бессарабии начался новый период.

\* \* \*

Подводя итог, следует отметить, что Кишиневская епархия Русской Православной Церкви была подчинена Румынскому Патриархату антиканонически, вопреки правилам и традициям межцерковного общения. Превращение Кишиневской епархии Русской Православной Церкви в епархию румынскую было осуществлено ценой замены общественно-активной части местного клира на румынский. Однако, насаждая румынский язык и румынизм, официальную идеологию Румынского государства, добиваясь исключения церковнославянского языка из богослужения и разрыва бессарабских священнослужителей и верующих с Русской Православной Церковью, Румынская Патриархия вошла в конфликт с местной общественностью, а среди духовенства и мирян Бессарабской митрополии спровоцировала раскол.

Исследование событий 20-х — 30-х годов XX века показывает, как часто неприятие румынизации проходило в сочетании с борьбой против внедрения румынского языка и нового стиля. Борьба за автономию Православной Церкви в Бессарабии, сопротивление реформе церковного календаря, навязанной верующим Бессарабии Румынским Патриархатом, защита духовенством и верующими богослужения на церковнославянском языке, своего права пользоваться в церковном обиходе русским языком, свидетельствовали о том, что церковное сопротивление

<sup>72</sup> Православие в Молдавии: власть, церковь, верующие... С. 146.

<sup>73</sup> См.: там же. С. 146, 147, 152.

являлось составной частью Бессарабского освободительного движения. Сопротивление верующих Бессарабии антиканоничным церковным «реформам», осуществляемым Румынской Церковью, было массовым и упорным, и оно так и не было сломлено. Церковное сопротивление в Бессарабии ориентировалось на традиции и опиралось на нравственный авторитет Русской Православной Церкви. В вопросе о сохранении юлианского календаря в богослужении принципиальная позиция Русской Православной Церкви сыграла для верующих Бессарабии решающую роль. Своим участием в борьбе за автономию Православной Церкви в Бессарабии, в защите богослужения по юлианскому календарю и на церковнославянском языке, а также других традиций русского Православия, большинство бессарабских священнослужителей и верующих показали, что своим духовным центром они продолжают считать Русскую Православную Церковь.

### Источники и литература

1. Акты святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти. 1917 — 1943: сб. в 2-х ч. М., 1994.
2. *Иосиф (Павлинчук), иером.* Кишиневско-Молдавская епархия в период с 1944 по 1989 год. Ново-Нямецкий монастырь, 2004.
3. *Михайлов П.* «На нашем национальном церковном языке...» // Нить времен. Материалы научно-практической конференции «Русское население Молдавии: история и современность». Кишинев, 2006.
4. *Орзул И.* История Кишиневско-Молдавской епархии в период ее нахождения в составе Русской Православной Церкви: Дис. ... канд. богословия. Л., 1958.
5. Православие в Молдавии: власть, церковь, верующие. 1940 — 1991: сб. докум. в 4-х т. Т. I: 1940 — 1953. М., 2009.
6. *Скурат К. Е.* Румынская Православная Церковь // История Поместных Православных Церквей: в 2-х т. Т. 1. М., 1994.
7. *Слесарев А. В.* Неканоническое православие: Румынская Старостильная Православная Церковь // URL: <http://minds.by/article/68.html> (дата обращения: 12.02.2012).
8. *Сергий (Ларин), еп.* Православие и гитлеризм (машинопись). Одесса, 1946 — 1947.
9. *Стратулат Н. В.* Воссоединение Бессарабской епархии с Русской Православной Церковью в 1940 году: духовенство, верующие и Советское государство // Христианское чтение. 2011. № 3 (38).
10. *Стратулат Н. В.* Церковная политика Румынии и положение Православной Церкви в Бессарабии в период 1918 — 1940 гг.: в 2-х ч. Ч. I // Труды Перервинской православной духовной семинарии. 2012. № 4 (1).

11. Шкаровский М. В. Православная Церковь Румынии и церковная жизнь на занятых румынскими войсками территориях с 1918 по 1940-е гг.: в 4-х ч. Ч. I // URL: <http://www.bogoslov.ru/text/637896.html> (дата обращения: 21.04.2012).
12. Шкаровский М. В. Православная Церковь Румынии и церковная жизнь на занятых румынскими войсками территориях с 1918 по 1940-е гг.: в 4-х ч. Ч. II // URL: <http://www.bogoslov.ru/text/656120.html> (дата обращения: 21.04.2012).
13. Шорников П. М. Борьба за автономию Бессарабской Церкви // Покровские чтения: сб. науч. докл. Кн. 9. Тирасполь, 2007.
14. Шорников П. М. Кризис Православной Церкви в Бессарабии (1918 — 1940) // Труды Современного Гуманитарного института. 2006. № 3.
15. Шорников П. М. Политика румынских властей и кризис Православной Церкви в Бессарабии. 1918 — 1940 гг. // Отечественная история. 1998. № 5.
16. Флоринский Н., прот. Памяти архиепископа Венедикта (Полякова). Кишинев, 2001.
17. Якунин В. Н. Русская Православная Церковь на оккупированных территориях СССР в годы Великой Отечественной Войны 1941 — 1945 гг. Самара, 2001.
18. Anghel L. Strategii lingvistice de creare a «dublului semantic». Cazul Mitropolitului Gurie al Basarabiei (1928 — 1941) // Mitropolitul Gurie: misiunea de credință și cultură. Chișinău, 2007.
19. Boldușor V. Suspendarea din scaunul arhi păstoresc a Mitropolitului Gurie al Basarabiei — act justițiar sau diversiune? // Mitropolitul Gurie: misiunea de credință și cultură. Chișinău, 2007.
20. Cuvîntul [Chișinău]. 1929. 26 februarie.
21. Malanetchi V. Mitropolitul Gurie (Grosu): creionări la profilul moral-spiritual // Mitropolitul Gurie: misiunea de credință și cultură. Chișinău, 2007.
22. Ordinea [București]. 1929. 27 februarie.
23. Păcurariu Mircea, pr., prof., dr. Istoria Bisericii Ortodoxe Române. Chișinău, 1993.
24. Scutul național. 1929. 11 august.
25. Vornicescu Nestor, mitrop. Mitropolitul Gurie al Basarabiei — osteneli cărturărești // Mitropolitul Gurie: misiunea de credință și cultură. Chișinău, 2007.

# Нравственное богословие

*Диакон Иоанн Рынковой*

## ДУХОВНЫЕ ПЛОДЫ ПРАВОСЛАВНОГО ПОДВИЖНИЧЕСТВА

Статья посвящена теме православного подвижничества, в частности проблеме духовного опыта православных подвижников. На примерах дается описание опыта переживания святыми духовной радости и других благодатных даров в процессе богопознания. Особое внимание в статье уделено рассмотрению аскезы в мистико-аскетической практике православного подвижничества и сравнению данной практики с аскезой в буддизме.

**Ключевые слова:** православное подвижничество, богопознание, мистико-аскетическая практика православного подвижничества, мистико-аскетическая практика буддизма, онтология познания, духовность личности, духовно-нравственное развитие, смысл жизни.

...смиренного по радости сопровождают великая простота, сердце возрастающее и неудержимое.

*преп. Исаак Сириин*

...смертный и ничтожный, среди мира внутри себя созерцаю всего Творца мира и знаю, что не умру, пребывая внутри самой Жизни и имея всецелую, внутри меня возрастающую Жизнь.

*преп. Симеон Новый Богослов*

Сегодня самым тяжелым и соблазнительным испытанием для духовного роста человека становится сама жизнь в обстановке окружающего зла.

Зачастую люди бывают морально раздавлены такой ситуацией и делаются жертвами отчаяния и уныния. Пытаясь уйти от подлинной действительности, человек живет мнимыми переживаниями — осво-

---

*Диакон Иоанн Рынковой* — гранд доктор философии (Grand PhD), доцент Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета и Перервинской православной духовной семинарии, клирик храма св. ап. Андрея Первозванного в Люблино г. Москвы.

бождаясь при этом от необходимости жить нравственными ценностями, от необходимости покаянного подвига, от видения мира в его адекватной сущности, а потому и чистого отношения к явлениям этого мира и к соответствующим действиям. Эту апатию крайнего индивидуализма, нежелания, чтобы кто-нибудь трогал тебя и нарушал переживание личности, можно выразить словами из послания ангелу Лаодикийской церкви: «Ты ни холоден, ни горяч» (Апок 3:15).

Подобное состояние слабой нравственной выраженности приводит к тому, что внутренняя жизнь человека сводится исключительно к психологическим переживаниям, не относящимся к нравственности, а сами стремления носят в основном материальный характер и реализуются в тривиальной бытовой суете. Подобная «закрученность» души лишает ум даже понятия о возможности стремлений, выходящих за пределы материальности, разве что абстрактно-теоретически.

При этом идеалом, к которому стремится человек, поглощенный лишь заботами о плотском и материальном, является лишь земное счастье, понимаемое как настоящее удовольствие. Еще в античности подобную цель преследовало эпикурейство, где удовольствие в земной жизни понималось как высшее благо. И даже встречающиеся в языческом мире попытки проникнуть в тайну человеческой жизни были лишь смутным предчувствием истинного назначения человека. Великой и неразрешимой тайной вставал перед языческим умом вопрос вечности, где время — лишь преддверие смерти, негатив бытия и крушение человеческих надежд.

Наиболее ярко это представлено в буддизме, где настоящая жизнь, начиная от радостей и до скорбей — совершенная суета, мечта. Задача человека здесь состоит в отрицании всей этой суеты и переходе в нирвану. Отрицая субстанциальность и абсолютную ценность личности, буддизм выдвигает на первый план цель уничтожения личного индивидуального бытия и мира вообще. Даосские мыслители особо выделяли разумность и сознательность человека, сопоставляя его с небом и землей, как третье «величие мира» и провозглашая троичность трех верховных сил в мире: небо — земля — человек. Но и с этой позиции человек является продуктом той же природы, а значит в нем отсутствует некое начало, особо выделяющее и возвышающее его в числе других существ. Мудрость мистика, соединяющегося с Дао и господствующего над природой, дает человеку возможность жить по смерти тела, однако продолжение этой жизни ограничено, так как, в конце концов, должно последовать возвращение к Дао, то есть в безразличие, в небытие без свойств и проявлений.

И лишь для христианина вечность открывается во времени через приобщение души к предвечной благодати в радости богообщения. По воззрению святых отцов, состояние первозданного человека было таково, что при господстве богоподобного духа и подчинении ему всех потребностей души и тела, человек созерцал себя только в Боге, только в Нем признавал свое бытие и все свои мысли, чувства и желания устремлял к этому высшему духовному благу, жил созерцанием Бога, носил в себе Духа Божия. Содержание личной жизни человека в его первобытном состоянии характеризовалось, прежде всего, всецелым устремлением к Богу, при котором потребности души и тела, подчиняясь духу, не отвлекали его от созерцания Бога, и, удовлетворяя свои духовные потребности, ум человека возводил к Богосозерцанию, Боговкушению, Богообщению. Первозданная сущность мира запечатлена чертами добра, красоты и истины. Индивидуальное «я» человеческой личности создано по образу Божию с задачей осуществить путем подвига подобие Божие.

По слову святителя Феофана Затворника Вышенского: «По первоначальному своему устройству, человек должен бы жить в духе и им определяем быть в своей деятельности, — полной, то есть и душевной, и телесной, и всей силой его одухотворять в себе»<sup>1</sup>. Преподобный Макарий Великий говорит, что «душа, соединившаяся со светом небесного образа, уже и теперь в своей ипостаси [в своем существе] посвящается в знание тайн, в великий же день Воскресения и тело ее озарится тем же небесным образом славы»<sup>2</sup>.

Находясь в мистическом единении с Богом, подвижник переживает такие чувства, как чувство обожения или ощущение «духовной наполненности»; чувство «таинственного», непостижимого, «божественного», повергающее подвижника в состояние «исступления», заставляющее его как бы выходить из пределов тела, переживать чувство «внемирности» и «восхищенности на небо»; чувство страха и трепета и чувство высокого, чувство благоговения, рождающиеся из сознания всемогущей Личности, то есть Бога, из созерцания Его неизреченной благости, величия Его красоты и Его несказанной славы и пр.; чувство собственной мощи и силы, как отражение всемогущества Бога, носимого подвижником в своем сердце, и одновременно чувство личной слабости, глубокого смирения перед Творцом, которое, однако, соединяется

<sup>1</sup> Феофан Затворник, свт. Толкование посланий апостола Павла. Послание к Римлянам. М., 1996. С. 450.

<sup>2</sup> Цит. по: Григорий Палама, свт. Триады в защиту священно-безмолствующих. СПб., 2004. С. 116.



с «дерзновенным упованием на Божественную благодать и силу»; чувство презрения к миру и всему земному; чувство радости и счастья, как ощущение полноты бытия; чувство глубокой любви ко всем людям без исключения; и, наконец, чувство (ощущение) бессмертия. Все эти разнообразные чувства и настроения подвижника проистекают из живой, опытной любви к Богу<sup>3</sup>. Любовь выступает здесь как «абсолютная воля к единству со всем сущим или со всем благим»<sup>4</sup>.

При этом стремление духа подвижника к Богу — это стремление не просто к бесконечности, отрешенной от условий пространства и времени. Бесконечность имеет свое бытие, внутреннее устремление к которому ведет к раскрытию всего богатства собственного содержания личности, к самосознанию и самоопределению. В соединении с бесконечным личность обретает самое полное и самое совершенное бытие, бытие в собственном смысле этого слова, то есть Бога, источника всякого бытия.

Далее, в православной мистико-аскетической практике имеет место «видение умной красоты, к которой душа ищет приближения»<sup>5</sup>, где лучшим выражением внутреннего состояния подвижника, стремящегося к богообщению, являются слова: «Лица твоего, Господи, взыщу» (Пс 26,8). Преподобный Симеон Новый Богослов, выражая мистическую встречу с Богом в своих гимнах, восклицает:

Прииди, Свет истинный.  
 Прииди, Жизнь вечная.  
 Прииди, сокровенная тайна.  
 Прииди, сокровище безымянное.  
 Прииди, вещь неизреченная.  
 Прииди, лицо непостижимое.  
 Прииди, непрестанное радование.  
 Прииди, свет невечерний.  
 Прииди, всех хотящих спастись  
 Истинная надежда.  
 <...> Прииди, радость вечная.  
 Прииди, венок неувядающий.  
 Прииди, Ты, Которого возлюбила  
 И любит несчастная душа моя<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> Новоселов М. А. Догмат и мистика в православии, католичестве и протестантстве. М., 2003. С. 47 — 50.

<sup>4</sup> Верховской С. С. Бог и человек. Учение о Боге и богопознании в свете православия. М., 2004. С. 346.

<sup>5</sup> Булгаков С. О православии. М., 2002. С. 209.

<sup>6</sup> Симеон Новый Богослов, преп. Творения: в 3 т. Т. 3. Божественные гимны. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. С. 13 — 14.

Мы видим, что плодом молитвы здесь является божественная любовь, которая есть не что иное, как благодать, приобретенная «внутренним человеком». Эта любовь есть не только движение души, но также и нетварный дар, «божественная сила, непрестанно воспламеняющая душу и соединяющая ее с Богом действием Святого Духа»<sup>7</sup>.

Подобное состояние следует отличать от соблазненности и прельщенности плотью в католической молитвенной практике, которые приводят к результатам, радикально отличающимся от восточно-христианской практики молитвы. Состояния, характерные в особенности для женской католической мистики, когда в сладкой истоме и любовном томлении «подвижницы» «общаются» с Возлюбленным, нельзя назвать ни молитвой, ни общением с Богом.

Условием прозрения, обретения духовного видения является осеменение человека Божественной благодатью. «Является оно не по произволу человека, но от прикосновения к духу нашему Духа Божия, следовательно, по всесвятой воле Всесвятого Духа...», — пишет святитель Игнатий (Брянчанинов). — Неведомо оно приходит, неведомо отходит, не завися от нашего произвола, завися от устроения. Врата в духовное видение — смирение»<sup>8</sup>. Именно смирение является необходимым компонентом богообщения и ведет человека к обретению божественной любви.

Постепенно подвижник научается «бесценному искусству» видеть образ Божий во всяком человеке. Подобный навык «объясняет удивительный оптимизм великих аскетов, их поразительную радость, наивысшую и подлинную евангельскую оценку человека и неизменное, бесконечное уважение к “вместилищу Бога” — человеку»<sup>9</sup>. Так, преподобный Симеон Новый Богослов восклицает: «О, святая любовь!.. Когда бы нам получить отпущение ради тебя и сподобиться вкусить благ Владыки нашего, коих сладости без тебя никто не может опытом дознать... Но кто тебя постиг или кого ты постигла, о том не может быть никакого сомнения — успех его верен. Ибо ты — конец закона, ты, объемлющая меня, согревающая меня и воспламеняющая сердце мое к безмерному возлюблению Бога и братьев моих. Ты — наставница пророков, сшественница апостолов, сила мучеников, вдохновение отцов и учителей, совершенство всех святых и самого меня уготовление к настоящему служению»<sup>10</sup>. Такое ведение Бог дает тем, кто чист сердцем.

<sup>7</sup> Лосский В. Н. Очерки мистического богословия Восточной Церкви. М., 1991 С. 160.

<sup>8</sup> Игнатий (Брянчанинов), свт. Творения: в 5 т. Т.3. СПб., 1905. С. 55.

<sup>9</sup> Евдокимов П. Этапы духовной жизни. М., 2003. С. 138.

<sup>10</sup> Лосский В. Н. Очерки мистического богословия Восточной Церкви... С. 160.

Далее следует говорить о радости богопознания у православных подвижников. Согласно святоотеческому учению о богопознании, человек, созерцая мир, должен, не останавливаясь на видимом, восходить умом к Божеству. Именно таким путем чувства и чувственные вещи могут служить к духовному созерцанию. В восточно-христианской мистике православные подвижники заботились об очищении сердца, обуздывали нечистые стремления тела, чтобы сделать его легким, способным к духовной деятельности. Далее они обращались к уму, «выправляли» образ мыслей, очищали разум. Суровость такой борьбы святые отцы выражали следующим образом: «Дай кровь и прими дух». Здесь звучит призыв к умерщвлению всех пожеланий, всех движений ума и сердца, зависящих от плоти и крови, чтобы ввести тело, ум и сердце в область духа. Главная задача православного подвижника — освободить душу от суеты преходящего бытия и устремить свой взгляд на абсолютные идеальные ценности, воспитывая способность видения сверхвременной субстанциальности духа, а вместе с тем и возможности вечных благ. Боязнь смерти и страданий меркнет перед красотой и блеском полноты бытия в Царстве Божиим.

Мистический опыт в Православии включает в себя такое явление, как синергия — единение Духа Божия и духа человеческого. «Весь мир, состоящий из разнородных частей, — пишет святитель Василий Великий, — Бог связал каким-то неразрывным союзом любви в единое общение и единую гармонию...»<sup>11</sup>. Святитель Григорий Богослов также говорит о неразрывных узах любви, «которыми все связало Творческое Слово <...> дотоле он есть мир (κόσμος) и красота несравненная»<sup>12</sup>.

Приведем цитаты одного из стихотворений А. К. Толстого, верно передающее православное учение святых отцов об «узах любви»:

Меня, во мраке и пыли  
Досель влачившего оковы,  
Любови крылья вознесли  
В отчизну пламени и слова.  
И просветлел мой темный взор,  
И стал мне видим мир незримый,  
И слышит ухо с этих пор,  
Что для других неуловимо.  
И слышу я, как разговор  
Везде немолчный раздаётся,

<sup>11</sup> Цит. по: Зеньковский В. Основы христианской философии. М., 1997. С. 178.

<sup>12</sup> Там же.

Как сердце каменное гор  
С любовью в темных недрах бьется,  
С любовью в тверди голубой  
Клубятся медленные тучи,  
И под древесною корой  
Весною свежей и пахучей  
С любовью в листья сок живой  
Струёй подьёмлется певучей.  
И вещим сердцем понял я,  
Что все, рожденное от Слова,  
Лучи любви кругом лия,  
К Нему вернуться жаждет снова.  
И жизни каждая струя,  
Любви покорная закону,  
Стремится силой бытия  
Неудержимо к Божью лону.  
И всюду звук, и всюду свет,  
И всем мирам одно начало,  
И ничего в природе нет,  
Что бы любовью не дышало<sup>13</sup>.

Данный отрывок показывает, что религиозно-мистическое начало духовной жизни в православной мистико-аскетической практике проявляется тремя главными формами: как мистическое восприятие действий Всемогущего (мистико-познавательный аспект), как преклонение перед совершенствами Возвышенного (мистико-эстетический аспект) и, наконец, как трепетная любовь, восходящая к Подателю благ и неусыпному живому Провидению (нравственно-мистический аспект). «Именно благодаря своей мистической природе, — подчеркивает профессор А. Введенский, — чувство является глубочайшим основанием религиозности, неизсякающим источником подлинно-религиозной жизни, <...> творческим принципом религиозной мысли и жизни»<sup>14</sup>.

Православная подвижническая традиция всецело строится на субъект-объектном взаимодействии, где «жизни каждая струя» неудержимо рвется к «Божью лону». Постигание бытия имеет векторный характер, где все находится в устремлении к Творцу, в изумлении и трепете перед всемогущим Создателем мира. И в этом устремлении сердце

<sup>13</sup> Там же. С. 178 — 179.

<sup>14</sup> Введенский А. Религиозное сознание язычества. Опыт философской истории естественных религий. М., 1902. С. 81.

человека наполняется светлым и жизнерадостным чувством возвышения к Богу, приближения к Нему.

Далее, мистический опыт Православия направлен на воспитание в человеческом чувстве, воле и разуме способности мистического приобщения к абсолютной ценности Божественного сверхвременного бытия («Царства Божия»), на воспитание любви к Богу и всякой твари. «Кто познал сладость любви Божией, — говорит преподобный Силуан Афонский, — когда душа согрета благодатью и любит Бога и брата своего, тот знает отчасти, что «Царство Божие внутри нас»<sup>15</sup>». Богопознание православного подвижника достигает высоты непосредственного созерцания Бога и общения с Ним только при наличии многотрудного опыта самопознания и очищения от страстей. Принимая и вводя в свою область естественного человека, православное подвижничество «...не отрицает ни одного из свидетельств его душевного опыта, не уничтожает и не обрекает на бездействие ни одной из его душевных сил; но открывает душе путь к самостоятельному развитию и высшему совершенству до уподобления Богу и общения с миром чистых духов в жизни вечной, вводит ее в новые состояния и степени жизни, в новые ощущения...»<sup>16</sup>.

Используя отрывки, демонстрирующие характер познания сущности бытия, сравним мистико-аскетические практики православного подвижничества (1) и буддизма (2) по следующим критериям: конечная цель монашеского подвига, отношение к земному миру, отношение к небесному миру, желанья. (См. табл. на стр. 85 и 86.)

В таблице показано, что идеал буддистского мистика состоит в полном уничтожении мира («совсем угаснуть до конца») и, прежде всего, в уничтожении личного бытия, самоуничтожении. Мир для буддистского монаха есть результат «суеты», бессмысленного «волнения», поднимающегося непостижимым образом из глубин Абсолютного. Отрицая субстанциальное вечное бытие духа, буддизм видит во всяком существе только обреченность на неудовлетворение и отсутствие положительного содержания. Общение с божеством не ведет здесь к «жизни будущего века», а самого мистика в качестве награды ожидает полное прекращение жизни, как безвозвратное погружение в небытие. Сам Будда называл основным злом «жажду жизни», что вынуждает буддистского мистика отказаться не просто от всякой жажды жизни, от жажды телесного и душевного удовольствия, но от жизни, которая сама по себе есть для него зло.

<sup>15</sup> Силуан Афонский, преп. О любви // Житие, учения и писания. Минск, 2003. С. 355.

<sup>16</sup> Амвросий (Ключарев), архиеп. Полное собрание проповедей: в 5 т. Т. 2: О внутреннем опыте. Харьков, 1902. С. 214.

<p>[1]  ...Вот это все и есть монах!  Кто через праведную жизнь  Всю келью в небо превратил,  Тот созерцает, сидя в ней,  Творца и неба, и земли  И поклоняется Ему.  ...Соединятся с Богом те,  Кто в покаянии живут,  Кто, очищая дом души  И удаляясь от других,  Ведут монашескую жизнь.  ...Они свободны от страстей  И от пристрастий всех земных:  Освободившись от всего,  Они держимы лишь одним.  ...Чтоб стать свободным навсегда,  Чтоб вечно в радости ходить,  Чтоб побежать скорей к Тому,  Кого всецело возлюбил,  К Кому так рвался из цепей.  ...Придите, о друзья мои,  И вознесем все со мной —  Не телом тленным, но умом,  Смирненным сердцем и душой —  К Владыке доброму воззвав,  К щедролюбивому Отцу.  И Богу, любящему всех!<sup>17</sup>.</p>	<p>[2]  В чем жизни цель для мудреца?  – Совсем угаснуть, до конца,  И без надежд на мир земной,  Как и на мир другой, иной,  Уйти из области людей;  Уйти из сферы всех богов;  Избавиться от всех бремен;  Ни мира низшего не знать;  Ни к миру высшему не лнуть;  Повсюду вытравить свой след,  Чтобы ни духам, ни богам,  Ни людям не найти его  Ни в настоящем, ни в былом,  Ни в будущем, нигде, ни в чем;  Не наслаждаться, не страдать;  Желанья бытия не знать;  Не знать ни радостей, ни бед —  Вот путь единый, путь побед...  Вот знанья мощь и благодать<sup>18</sup>.</p>
--	---

<sup>17</sup> Симеон Новый Богослов, преп. Прииди, Свет Истинный. Избранные гимны. Гимн 27. СПб., 2008.

<sup>18</sup> «Мадджхима-никая» — текст Палийского канона. Цит. по: Кожевников В. А. Буддизм в сравнении с христианством: в 2 т. Т. 2. М., 2002. С. 178.

КРИТЕРИИ	ПРАВОСЛАВНАЯ МИСТИКО-АСКЕТИЧЕСКАЯ ПРАКТИКА	БУДДИСТСКАЯ МИСТИКО-АСКЕТИЧЕСКАЯ ПРАКТИКА
конечная цель монашеского подвига	соединение с Богом	«совсем угаснуть до конца»
отношение к земному миру	освободиться от страстей и от всех земных желаний	«уйти от области людей»
отношение к небесному миру	созерцать Творца неба и земли, поклоняться Ему	«к миру высшему не льнуть» и «уйти из сферы всех богов»
необходимость свободы	чтоб побежать скорей к Отцу (освободившись от «цепей греха»)	«повсюду вытравить свой след»
желания	умом, смирненным сердцем и душой вознестись к Богу	«ни наслаждаться, «ни страдать»; «желанья бытия не знать»

Главная задача православного подвижника — освободить душу от суеты преходящего бытия и устремить свой взгляд на абсолютные идеальные ценности, воспитывая способность видения сверхвременной субстанциальности духа, а вместе с тем и возможности вечных благ. При этом боязнь смерти и страданий меркнет перед красотой и блеском полноты бытия в Царстве Божиим.

Святитель Григорий Палама в своих письмах к Варлааму подчеркивает, что христианский подвиг заключается не в достижении апатии (от греч. *απάθεια* — «бесстрастие»), не в том, чтобы все умертвить, а чтобы через очищение и умерщвление страстных сил души и тела во всем приносить «жертву живую» Богу. Примером тому служит святой Игнатий Антиохийский, 80-тилетний старец, который, идя на страдания, восклицал: «Я чувствую звук живой воды, чувствую в себе журчание ручья, который говорит: Прииди ко Отцу»<sup>19</sup>. Сам Христос возвестил людям то, что по-гречески звучит как *ευαγγέλιον*, что значит «радостная весть», «радостное известие».

Евагрий Понтийский (IV в.) пишет, что «делание (*πραξις*) приводит человека в конце концов к бесстрастию (*απαθεια*), к независимости от своей природы, которая больше не подвергается страстям, которую

<sup>19</sup> Цит. по: Афанасий (Евтич), еп. Хлеб богословия. М., 2004. С. 69 — 70.

ничто больше не возмущает. Бесстрастие — не пассивное состояние. В области духовной жизни, где оно проявляется, нет больше противоположения активного и пассивного: оба эти противоположные состояния соответствуют искаженной, плененной грехом природе. Ум, восстановивший свою целостность, уже ничем не может возмутиться, он уже ничему не “подвержен”; но он также и не “активен” в обычном смысле этого слова. <...> Ум человека в своем нормальном состоянии не активен и не пассивен: — бдителен. “Трезвение” (νηψις), “сердечное внимание” (η καρδιокη пробоχη), способность различения и суждения (διακρισις) характеризуют человека в его целостности. Состояния же активные и пассивные указывают, наоборот, на внутреннюю разодранность. <...> Вводить их в мистическую жизнь — значило бы исказить перспективы духовной жизни или создавать беспорядок»<sup>20</sup>.

Таким образом, мы видим, что подвиг здесь состоит не в умерщвлении, а в очищении от мертвости и тленности. Как сказал апостол Павел: «Надо обратиться от мертвых дел к Богу живому» (Евр 9:14; 6:1). В этом значении теозис (обожение) — это благодать, которая освящает подвижника так, что, по словам апостола Павла, «уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал 2:20).

Жажда освобождения от греховных привязанностей и природной ограниченности дает возможность человеку открыть в своей внутренней жизни новые чувства по отношению к мировому целому и его средоточию — Богу, Который не только восполняет природную ограниченность человека, не только снимает с него вину, но ставит выше ограничений пространства и времени и, возвращая идеальные задатки его естественной природы, дарует ему бессмертие.

Отрекаясь от страстей, которые вносят в мир разлад и вражду между Богом и человеком, а не от божественного творения, православный подвижник тем самым усиливает духовную сторону своей природы, сообщая ей крепость и стойкость в противостоянии и борьбе со своими греховными склонностями. Более того, он отрекается от мира не ради самого себя, из-за страха перед перерождением, а ради любви к Богу и человеку, удаляется от мира, чтобы углубиться в раскрытии внутреннего мира, найти и ощутить Бога и отдаться Ему всецело. Именно для этого необходимо покинуть мир с его заботами, соблазнами и идейными проблемами, и уйти туда, где наиболее удобно заниматься внутренним совершенствованием.

---

<sup>20</sup> Цит. по: Лосский В. Н. Очерки мистического богословия Восточной Церкви... С. 153 — 154.



Православный подвижник должен приложить все усилия к тому, чтобы развить чувства, соответствующие воле Божией, повседневно обращая внимание внутрь себя, проявляя заботу о подавлении в себе греховных помыслов, желаний и действий через отречение от мира и удаление из него. Лишь при свободном отречении от всего, что свойственно ей по природе, человеческая личность полностью раскрывается в благодати. Она свободна от всякого принуждения, от всякой природной необходимости. Чем дальше личность движется по пути соединения с Богом, тем сознательнее она становится. Эта сознательность в духовной жизни и называется у восточных аскетических авторов познанием.

При этом творческое орудие подвижника — это любовь к ближнему, созидаемая в уединении, смирении и созерцании. Преподобный Исаак Сирийский, достигший высших степеней бесстрастия, говоря об этой любви, требует уходить от мира сквозь мир, преображая по дороге все, что может быть преобразено. Отсюда мы видим, что призвание человека здесь состоит в том, чтобы, по словам митрополита Антония (Блума), «уйти в глубины Божии, сродниться с Ним так, чтобы быть с Богом воедино, и через это преобразить свою телесность, и в течение этого процесса преобразовать весь мир вокруг...»<sup>21</sup>.

Выводом ко всему сказанному о богообщении и богопознании в православной мистико-аскетической практике могут послужить слова архимандрита Киприана (Керна): «Язык аскетов и мистиков, хотя и пронизан зноем пустыни и благоговейной тишиной иноческой кельи, все же говорит о человеке в необыкновенно радостных тонах. Это в корне должно разрушить тот предрассудок о якобы нежизненности и засушенности аскетического подхода к человеку. Аскеза Православия <...> просветлена лучами Фавора, небесной радости и красоты. Не только нет гнушения человеком, как «сосудом греха», но, наоборот, эта аскеза преисполнена любви к лучшему из созданий Божиих и верою в его вечное назначение»<sup>22</sup>.

Истинная христианская радость не имеет ничего общего с земными удовольствиями или наслаждениями, а является высшим религиозным чувством, ни с чем несравнимой радостью в вере. По слову апостола: «Бог же надежды да исполнит вас всякой радости и мира в вере, дабы вы, силою Духа Святаго, обогатились надеждою» (Рим 15:13). Подобная радость неотделима от радости познания Божией любви: «Как возлюбил Меня Отец, и Я возлюбил вас; пребудьте в любви Моей. Если заповеди

<sup>21</sup> Антоний (Блум), митр. У нас есть что сказать о человеке. М., 2008. С. 125 — 126.

<sup>22</sup> Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. К., 2005. С. 219.

Мои соблюдете, пребудете в любви Моей, как и Я соблюл заповеди Отца Моего и пребываю в Его любви. Сие сказал Я вам, да радость Моя в вас пребудет и радость ваша будет совершенна» (Ин 15: 9 — 11).

Данная радость неразрывно связана со страданием. И если в буддизме добродетель является лишь средством для достижения конечной цели — освобождения от страданий и от персональной жизни, то в христианстве слова апостола Павла о том, что он «хвалится о кресте» выражают основу всей христианской веры. Олицетворением этого идеала является Сам Богочеловек, соединяющий в своем Лице несоединимые элементы — славу и поношение. Стоя под тенью креста, Он оставляет миру Свой мир, смотря в лицо смерти, Он говорит о полноте Своей радости. Здесь перед нами феноменальное явление, когда глубочайшее унижение человеческого достоинства приводит к величайшей славе Сына Человеческого. Православные подвижники, в числе которых многочисленные сонмы мучеников и проповедников за веру, взирая на подвиг Спасителя, не боялись телесной смерти, духом устремляясь к своему Творцу. Поэтому апостол Иаков призывает христиан: «С великою радостью принимайте, братия мои, когда впадаете в различные искушения, зная, что испытание вашей веры производит терпение; терпение же должно иметь совершенное действие, чтобы вы были совершенны во всей полноте, без всякого недостатка» (Иак 1: 2 — 4).

Само воссоединение отпавшего человечества с Богом мыслится в категориях обретения вечной радости. «Всегда радуйтесь, — призывает нас преподобный Иустин (Попович), — поскольку зло, смерть, грех, диавол и ад побеждены. А когда все это побеждено, есть ли что-нибудь в этом мире, что может уничтожить нашу радость? Вы — совершенные господа этой вечной радости до тех пор, пока добровольно не предадитесь греху, страсти и смерти. Радость кипит в наших сердцах от Его истины, милосердия, правды, любви, воскресения, от Церкви и святых Его. Но есть еще большее чудо: радость кипит в сердцах наших от мучений за Него, насмешек ради Него и смерти за Него. В мучениях за неизменного Господа наши сердца исполняются неизреченной радостью, поскольку эти мучения вписывают наши имена на небеса, в Царство Божие. <...> На земле, в человеческом роде, не существует истинной радости без победы над смертью, а победы над смертью не существует без воскресения, а воскресения — без всесильного Богочеловека Христа, поскольку Он есть единственная истинная радость для всех людей. Воскресший Богочеловек Христос, Победитель всех смертей, вечный Творец жизни и Основатель Церкви, непрестанно изливает эту единую истинную радость в души Своих последователей посредством святых таинств

и добродетелей, и эту радость никто не может у них отнять. <...> Наша вера исполнена этой вечной радостью, поскольку радость веры во Христа есть единственная истинная радость для человеческого существа. <...> Эта радость — плод и порождение древа евангельских добродетелей и подвигов, а древо это питается благодатью святых таинств»<sup>23</sup>.

Чем более подвижник приближается к Богу, тем сильнее становится эта ненасытимая жажда богообщения, богопознания. Будучи двумя аспектами одного и того же мистического опыта, радость и страдание переживаются одновременно. Состояние изумления, которое переживается подвижниками в земной жизни, является символом того изумления, в котором живут святые в будущем веке, оно есть предвкушение Царства Небесного, когда «радость во Святом Духе» является одним из признаков воцарения Бога в сердце человеческом (Рим 14:17). Духовное состояние человека в мистическом переживании изменяется таким образом, что подвижник оказывается способен к переживаниям ранее недоступным для него. В мистическом опыте открывается иное видение мира, иное восприятие действительности, когда вместо сокрушенной скорби человек переживает радость о Боге.

Важно отметить, что опыт православных подвижников действителен по отношению к каждому человеку, так как способен произвести в личности то благодатное устремление, которое имеет своей целью воплощение заповеданного евангельского идеала. Без «доступа» к Высшему Бытию человеческая жизнь обесмысливается. И этот доступ открывается в опыте Богопознания, когда Бог является душе человека в виде невестественного огня, поддерживающего в душе облагодатствованного человека непрерывное горение духа.

### Источники и литература

1. *Антоний (Блум), митр.* У нас есть, что сказать о человеке. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2008. 208 с.
2. *Афанасий (Евтич), еп.* Хлеб богословия. М.: Издание Сретенского монастыря, 2004. 112 с.
3. *Булгаков С.* О православии. М.: Терра — кн. клуб, 2002. 526 с.
4. *Верховской С. С.* Бог и человек. Учение о Боге и богопознании в свете православия. М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2004. 448 с.
5. *Григорий Палама, свят.* Триады в защиту священно-безмолвствующих / Перев. с греч. В. В. Библихина. СПб.: Наука, 2004. 384 с.

<sup>23</sup> *Иустин (Попович), преп.* Толкование на 1-е Послание к фессалоникийцам святого апостола Павла. М., 2000. С. 157 — 160.

6. *Евдокимов П.* Этапы духовной жизни: От отцов пустынников до наших дней / Перев. с франц. С. Зайденберга, М. Иорданской. М.: Свято-Филаретовская московская высшая православно-христианская школа, 2003. 232 с.
7. *Зеньковский В.* Основы христианской философии. М.: Канон+, 1997. 560 с.
8. *Игнатий (Брянчанинов), свят.* Творения: в 5 т. Т. 3. СПб., 1905. 320 с.
9. *Иустин (Попович), преп.* Толкование на 1-е Послание к фессалоникийцам святого апостола Павла / Перев. с сербск. Т. Недоспасовой. М.: Московское Подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2000. 186 с.
10. *Киприан (Керн), архим.* Антропология св. Григория Паламы. Киев: Издательство имени святителя Льва, папы Римского, 2005. 433 с.
11. *Кожевников В. А.* Буддизм в сравнении с христианством: в 2 т. Т. 2. М.: Издательский Дом «Грааль», 2002. 688 с.
12. *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. М.: Издатель: Центр «СЭИ», 1991. 288 с.
13. *Новоселов М. А.* Догмат и мистика в православии, католичестве и протестантстве. М.: Лепта, 2003. 376 с.
14. *Силуан Афонский, преп.* О любви // Житие, учения и писания. Минск: Лучи Софии, 2003. 528 с.
15. *Симеон Новый Богослов, преп.* Прииди, Свет Истинный. Избранные гимны. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2008. 224 с.
16. *Симеон Новый Богослов.* Творения: в 3 т. Т. 3. Божественные гимны. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. 280 с.

# Русская религиозная философия

*М. В. Михайленко*

## ВЗАИМООТНОШЕНИЕ РЕЛИГИИ И ПОЛИТИКИ В ДИСКУССИИ И. А. ИЛЬИНА И Н. А. БЕРДЯЕВА О СОПРОТИВЛЕНИИ ЗЛУ СИЛОЙ

Статья посвящена вопросам отношений Церкви и государства, связи религии и политики. Предпринимается попытка обозначить сродные области, в которых могли бы пересекаться и плодотворно взаимодействовать религия и политика. В освещении указанного вопроса автор рассматривает спор И. А. Ильина и Н. А. Бердяева о сопротивлении злу силой, а также опирается на труды русских религиозных философов начала XX века: С. Н. Булгакова, С. Л. Франка, Л. П. Карсавина и др.

**Ключевые слова:** религия, политика, И. А. Ильин, Н. А. Бердяев, Церковь, государство, власть, русские религиозные философы.

Взаимосвязь Церкви и государства непосредственно приводит к вопросу о политике как искусстве управления государством, одной из задач которого является забота не только о материальном, но и о культурном, духовном состоянии народа, и о религии — в данном контексте феномене, задающем определенные отношения человека с Богом и человека с человеком. В настоящей работе мы попытаемся обозначить сродные области этих двух явлений, в которых они могли бы пересекаться и плодотворно взаимодействовать друг с другом, не искажая при этом специфичность собственных природ. В решении поставленной задачи автор главным образом опирается на работы И. А. Ильина «О сопротивлении злу силой»<sup>1</sup> и Н. А. Бердяева «Кошмар злого добра»<sup>2</sup>, а также обращается к трудам русских религиозных философов начала XX века, таких как: С. Н. Булгаков, С. Л. Франк, Л. П. Карсавин и др.

---

*Михаил Владимирович Михайленко* — магистр теологии, выпускник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.

<sup>1</sup> *Ильин И. А.* О сопротивлении злу силой. Собрание сочинений. М.: Русская книга, 1996. Т. 5.

<sup>2</sup> *Бердяев Н. А.* Кошмар злого добра (О книге И. Ильина «О сопротивлении злу силой») // Путь. Орган русской религиозной мысли. М.: Информ-Прогресс, 1992. Кн. 1.

Для русской религиозно-философской мысли религия, прежде всего, «есть связь человека и мира с безусловным началом и средоточием всего существующего»<sup>3</sup>. То есть религия есть связь человека с Богом. Эта связь имеет свою цель, которая состоит в «удовлетворении личной потребности человеческой души в спасении»<sup>4</sup>. Жизнь в общении с Богом отнюдь не является чем-то внешним по отношению к человеку, так как «то, что есть религия, воистину родилось из “Ты”, которое человек сказал в себе, тому, кого ощутил внутри себя сердцем...»<sup>5</sup>. Здесь можно увидеть некое разделение человека внутри себя самого, которое является следствием восприятия религии.

При этом религия является не субъективным состоянием человека, но представляет собой «откровение объективных реальностей»<sup>6</sup>, то есть она является не только личным переживанием человека. По мысли С. Н. Булгакова, суть религиозного переживания состоит в «ощущении высшей, божественной реальности», в этом переживании Бог открывается конкретному человеку на чувственном уровне. Это дает возможность обрести иной, новый мир, прикосновение к которому заставляет человека трепетать «от страха, радости, любви, стыда, покаяния». Называя религию «музыкой души», Булгаков указывает на то, что музыка эта звучит как в человеке, так и вне его, над ним, «она не субъективна, но объективна, вернее, субъективно-объективна. Ей присуща наибольшая серьезность реализма»<sup>7</sup>.

В религии человек не только ощущает свою связь с Богом, но и свою удаленность от Него, то есть она основывается на поляризации сознания. Таким образом, главной целью жизни человека становится преодоление этого разрыва и возвращение к Творцу, то есть спасение. Путь спасения начертан в Евангелии и основывается на тех заповедях, на которых «утверждается весь закон и пророки» (Мф 22:40) — это путь любви. Любовь эта, заповеданная Богом, должна распространяться как вертикально, то есть по направлению к самому Богу, так и горизонтально, то есть по отношению к ближним<sup>8</sup>. Следовательно, религия — это не только связь Бога с человеком, но и связь человека с человеком, более

<sup>3</sup> Соловьев В. С. Чтение о богочеловечестве. Сочинения. М.: Раритет, 1994. С. 14.

<sup>4</sup> Франк С. Л. Философия и религия // На переломе. Философия и мировоззрение. Философские дискуссии 20-х годов. М., 1990. С. 324 — 332.

<sup>5</sup> Иванов В. И. Ты еси. Собрание сочинений. Брюссель, 1979. Т. 3. С. 263 — 268.

<sup>6</sup> Бердяев Н. А. Новое религиозное сознание и общественность. М.: Канон, 1999. С. 20.

<sup>7</sup> Булгаков С. Н. Свет невечерний. Созерцания и умозрения. СПб., 2008. С. 29.

<sup>8</sup> «Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим и всею душою твоею и всем разумением твоим» и «возлюби ближнего твоего, как самого себя» (Мф 22: 37 — 39).

того, соблюдение первой заповеди реализуется посредством второй, так как, что «не сделали этого одному из сих меньших, то не сделали Мне» (Мф 25:45). Действенная любовь и забота о ближних в сочетании с внутренней работой являются средством к преодолению разрыва между Богом и человеком. Здесь можно говорить о социальности религии, так как «всякая религия имеет свою этику, и всякая этика имеет свое социальное выражение — свою политику и экономику»<sup>9</sup>. Действенная забота о ближних является реальным показателем веры человека<sup>10</sup>. При этом любовь к ближнему и забота о нем без религиозного смысла «есть нечто шаткое и слепое»<sup>11</sup>.

При этом следует отметить, что вопрос о социальности религии не решен однозначно. Существуют и прямо противоположные мнения, которые можно свести примерно к следующему: цель христианской жизни — личное спасение и мир с его социумом только мешает в достижении этой цели. Но русская религиозно-философская мысль выражает мнение, что «наука, искусство, государство и хозяйство суть как бы те духовные руки, которыми человечество берет мир. И задача христианства не в том, чтобы изуверски отсечь эти руки, а в том, чтобы пронизать их труд изнутри живым духом, воспринятым от Христа. Христианство имеет в мире свое великое волевое задание, которого многие не постигают. Это задание может быть обозначено, как создание христианской культуры»<sup>12</sup>.

Говоря о социальной активности христианства, необходимо понимать, что оно не является самоцелью. По словам И. А. Ильина, мир — это «христианское средство, ведущее к христианской цели»<sup>13</sup>. Христианство преображает этот мир, но это преображение не является политическим, социальным, внешним; христианство преображает мир изнутри, духовное преображение влечет за собой и социальные преобразования, и политические изменения. О временных рамках и эффективности такого способа преображения мира можно спорить,

---

<sup>9</sup> Федотов Г. П. Социальное значение христианства // *Философские науки*. 1991. № 3. С. 76.

<sup>10</sup> Особое внимание этому вопросу, среди прочих, уделяет С. Л. Франк в своей работе «Духовные основы общества». Он приходит к констатации следующего факта: «действенная забота о том, чтобы накормить голодного, приютить бездомного, одеть голого, есть реальный показатель моей веры в небесное сокровище». Франк С. Л. *Духовные основы общества*. М.: Республика, 1992. С. 299.

<sup>11</sup> Там же. С. 332.

<sup>12</sup> Ильин И. А. *Основы христианской культуры. Собрание сочинений*. М.: Русская книга, 1993. Т. 1. С. 314 — 320. См. так же: Франк С. Л. *Духовные основы общества...* С. 332.

<sup>13</sup> Ильин И. А. *Основы христианской культуры...* С. 314.

но фактом остается то, что социальность — это одна из сущностных характеристик религии, и в исследовании затронутой проблемы она является главной среди прочих.

Может возникнуть некое видимое противоречие между тем, что христианство теоцентрично и одновременно социально, то есть имеет горизонтальную направленность. Гегелевским снятием в данном случае явилось бы такое свойство религии как тотальность или всеобъемлемость. Дело в том, что оба эти вектора — и вертикальный, и горизонтальный — ведут к одной и той же цели: спасению, и она достигается путем сопряжения внутренней и внешней работы. Спасение должно стать целью любой деятельности человека. По словам Н. А. Бердяева, «Религия есть все, должна быть всем, она не может быть частью, не может быть специальной функцией, подобно науке, политике, искусству. Начало религиозное по существу своему всепроникающее, <...> ни от чего неотделимое, ничему не противоположимое»<sup>14</sup>.

Что касается природы политики, то однозначного ответа на этот вопрос в современной политологии нет. Существуют различные версии возникновения и сущностных характеристик политики, например: социоцентристская, натуралистическая, теологическая и др. Мыслители прошлого определяли политику по-разному, например, как «царское искусство» управлять всеми иными искусствами: военным, судебным, ораторским и т. д. Для Платона — это умение убереечь всех граждан и по возможности сделать их лучшими; для Макиавелли это знание о правильном и мудром правлении; Макс Вебер определял политику как лидерство государственного аппарата или влияние на это лидерство; по Марксу — это борьба классовых интересов. Современные политологи определяют политику как деятельность, направленную на общественные интересы, выраженную в поведении общественных групп, а также как совокупность поведенческих моделей и институтов, регулирующих общественные отношения и создающих как сам властный контроль, так и конкуренцию за обладание силой власти.

Что касается русских религиозных философов, то следует сразу же указать на трудность в исследовании их точки зрения на политику. Во-первых, они практически никогда не ставили исследование политики целью, но лишь затрагивали эту тему в связи с построением учения о религии, обществе, человеке и т. д. Во-вторых, русская религиозная философия, касаясь общественно-политических проблем, не всегда разграничивала такие понятия, как «власть», «политика», «государство». Так, допустим, в статье С. Н. Булгакова «Церковь и государство» можно

<sup>14</sup> Бердяев Н. А. Новое религиозное сознание и общественность... С. 261.



найти следующие слова: «“Государство” или “власть” имеет своей задачей защиту человеческого существования...»<sup>15</sup>. Подобное отождествление указанных понятий характерно отнюдь не только для Булгакова — в «Философии неравенства» Н. А. Бердяев также не разграничивает эти понятия<sup>16</sup>.

В «Критике политического морализма» Б. Г. Капустина о природе политики сказано следующее: «политика — всегда есть действие силы и взаимодействие силы. Ее точки генерируются разностью потенциалов. Эти точки есть собственно «власть» — как природа политики, как способность осуществлять свою волю в масштабе социума»<sup>17</sup>. То есть власть является некоей движущей силой политики, ее природой, в то время как государство обеспечивает, как бы «арену» — социум, в масштабах которого она осуществляется.

О происхождении политики можно сказать то же, что и о происхождении религии. Источник этого явления находится и в человеке, и вне его. Булгаков выражает свое несогласие с представлениями о том, что «власть и право кем-то изобретены, выдуманы на известную потребу, произошли вследствие “общественного договора” или свободного соглашения»<sup>18</sup>. Отвергая таким образом рационалистические измышления о происхождении власти, а следовательно, и политики, можно сделать вывод о пользе ее онтологичности<sup>19</sup>.

Не только русские религиозные философы, но и христианские богословы, вслед за апостолом Павлом, говорили о божественном происхождении власти, государства, а значит и политики. Необходимость государственной власти, или власти сдерживающей, возникает после грехопадения, когда человек отошел от Бога и стал самостоятельно различать добро и зло. В первой книге Царств описывается переходный момент власти от Божественного Царя к царю земному (см.: 1 Цар 9 — 10). Необходимо подчеркнуть то, что люди не против от власти над собой, быть подвластными Божественному Царю для них — вполне естественное состояние, что в очередной раз подтверждает онтологичность власти, они только просят дать им царя земного. Л. П. Карсавин

<sup>15</sup> Булгаков С. Н. Церковь и государство // Вопросы религии. 1906. Вып. 1. С. 65.

<sup>16</sup> Бердяев Н. А. Философия неравенства. Судьба России. М.: Эксмо-Пресс; Харьков: Фиолио, 1998. С. 527 — 528.

<sup>17</sup> Капустин Б. Г. Критика политического морализма (мораль — политика — политическая мораль) // Вопросы философии. 2001. № 2. С. 41.

<sup>18</sup> Булгаков С. Н. Свет невечерний. Созерцания и умозрения... С. 526.

<sup>19</sup> В контексте рассуждений об онтологии власти можно вспомнить апостола Павла и его свидетельство о том, что «всякая власть от Бога» и что «начальствующий носит меч не напрасно».

в работе «Государство и кризис демократии» говорит о том, что принцип государственности упорядочивает общество. «Это имманентный закон социального индивида: не существует устроенного общества без власти, человека — без такого общества, а без человека не существует и самого мира»<sup>20</sup>. Из этого следует логический вывод: Бог, сотворивший мир, является также творцом или, как минимум, попустителем института государственной власти.

Какова же цель этого божественного устройства? Если мы будем помнить о религиозных корнях власти, государства, политики, а также о том, что Бог желает всем спастись и направляет все к благим последствиям, то ответ на поставленный вопрос придет к нам сам собой. Как бы ни странно это прозвучало в современном мире, но нужно согласиться с тем, что цель политики — служение Богу. Правда, здесь необходимо сделать оговорку: служение Богу не является непосредственной задачей политики, но это служение реализуется посредством честного служения человеку. Эта черта политики — а именно социальность — родственная черта религии, о чем уже говорилось выше.

По мысли русских религиозных философов, для выполнения этой задачи необходим идеал, на котором основывалась бы политика, который бы «осмысливал всякое мероприятие, пронизывал своими лучами и облагораживал всякое решение...»<sup>21</sup>. Идеалистический характер политики не мешает ей оставаться, по выражению Ильина, «трезво-реальной». Но, увы, приходится иметь дело лишь с формальной политикой, которую отвергали мыслители «во имя политики материальной, мистически-реальной, которая заговорит, наконец, о целях жизни, свяжет себя со смыслом жизни»<sup>22</sup>.

При сравнении этой характеристики политики с теми реалиями, которые встречаются в истории управления того или иного государства, возникает вопрос о подлинности политики: является ли формальное удержание власти политикой или это поущение, которое впоследствии будет направлено к благим целям? Отвечая на этот вопрос, И. А. Ильин перечисляет имена различных политических деятелей, указывает на отсутствие «аргументов, которые заставили бы нас признать их деятельность «политической» и «государственной». Он приходит к выводу, что подобные примеры представляют собой ни что иное, как «гибель поли-

<sup>20</sup> Карсавин Л. П. Государство и кризис демократии // Беседа. 1991. № 1. С. 302.

<sup>21</sup> Ильин И. А. О политическом успехе (Забытые аксиомы). Собрание сочинений. М.: Русская книга, 1993. Т. 2. С. 120.

<sup>22</sup> Бердяев Н. А. Новое религиозное сознание и общественность... С. 120.

тики» и только слепой и наивный человек может «сопричислять эти разбойничьи дела к тому, что мы называем политикой»<sup>23</sup>.

Таким образом, можно разделить политику на потенциальную и реальную, на то, чем она должна быть, и то, с чем мы сталкиваемся в действительности. Это разделение можно преодолеть путем сближения политики с религиозными ценностями, то есть вернуть политику к ее истокам, напомнить ей о ее божественном происхождении и высшей цели.

Все эти рассуждения об одухотворении политики и формировании в ней религиозного идеала представляют собой очень красивые построения, но в то же время они являются абстрактными. Политика всегда соотносится с определенным государством, которое существует во временных рамках и имеет свои специфические национальные особенности. Эти построения могут быть более определенными, если учесть тот факт, что политика осуществляется конкретными людьми. Поэтому русские религиозные мыслители особое внимание уделяли душе политика и душе народа — как месту, в котором может реализоваться высший политический замысел.

Есть и другая проблема, с которой сталкивались идеологи политического искусства и которая не осталась вне поля зрения и религиозных философов России, а именно: проблема, связанная с методами воплощения политической власти, то есть с насилием. Оправдание и границы политического насилия раскрываются в споре И. А. Ильина и Н. А. Бердяева, запечатленном на страницах таких работ как «О сопротивлении злу силой» и последовавшим за ним ответом «Кошмар злого добра».

Ильин в своей статье выступает против толстовского «непротивления злу силой», так как «в учении Толстого моральная верность душевного состояния оказывается высшей, самодовлеющей целью, главным и единственно достойным пунктом человеческих усилий и стремлений»<sup>24</sup>. Следовательно, толстовец ценит только свои моральные качества, так как они являются высшей целью его жизни. И если жизнь ставит его перед необходимостью выбора между «спасением любимого» и «спасением своей личной праведности», — он не сомневаясь спасает свою праведность (хотя бы ценою ее смертного конца) и предаёт любимый предмет<sup>25</sup>. Такой моралист идет дальше и ставит под сомнение право и государство, которые, оказывается, не только не воспитывают

<sup>23</sup> Ильин И. А. О политическом успехе (Забытые аксиомы)... С. 152.

<sup>24</sup> Ильин И. А. О сопротивлении злу силой... С. 93.

<sup>25</sup> Там же. С. 100.

людей, но развивают в них дурные черты и склонности. Естественной в таком случае становится откровенно негативная реакция на «всю ту сферу духовного компромисса, к которой оказывается вынужденной государственная власть и личное участие в которой является для гражданина несением ответственного и почетного бремени»<sup>26</sup>. Под почетным бременем Ильин подразумевает такие функции государства, как охранение, суд, пресечение, наказание, иначе говоря, «функцию меча». Особо внимания заслуживает то, что Ильин говорит здесь о насилии как о сфере духовного компромисса, к которой нарушители закона вынуждают власть.

Ильин, критикуя такую моральность, сравнивает ее с истинной религией, которая «начинает от Бога и идет к миропритию», в отличие от моральности, которая «начинает от человека и идет к мироотвержению»<sup>27</sup>. Настоящая религия, по мнению Ильина, принимая мир, не приемлет и борется с существующим в нем злом, она есть «творческое горение о добре». Это горение добра и любви, которое суть — неотъемлемая часть настоящей религии, призвано утвердить духовные силы человека. «Настоящая религия приемлет бремя мира как бремя Божие в мире, а это учение отвергает бремя мира и не постигает того, что это мироотвержение таит в себе богонеприятие...»<sup>28</sup>

Указывая на религиозные основы этой сентиментальной морали, Ильин подчеркивает ее религиозное безволие и духовное безразличие, в которых она утрачивает предметность и силу религиозной любви и не постигает ни ее земных заданий и путей, ни ее видоизменений и достижений в мире.

Бердяев, выступая против идей Ильина, прежде всего ратует за целесообразность применения насильственных методов. Он сам свидетельствует о том, что никогда не был «толстовцем и непротивленцем» более того, он никогда и не сомневался в принципиальной допустимости действовать силой и мечом, но при этом указывает на соблюдение «духовной гигиены». Здесь нужно учитывать и тот контекст эпохи, в котором развивалась эта дискуссия. Революционные события начала XX века заставляют Бердяева говорить о необходимости удержать народ от насильственных методов, подстрекательство к которым является не меньшим злом. В условиях, когда все жаждут казней и ищут виновных, необходимо это стремление направить в иное русло, более возвышенное и духовное. Задачу достижения и распространения абсолютного

<sup>26</sup> Там же. С. 106.

<sup>27</sup> Там же. С. 123.

<sup>28</sup> Там же. С. 123 — 124.

добра он считает более актуальной и правильной, чем доказательство принципиально возможного применения силы<sup>29</sup>. Затрагивая тему зла в мире, Бердяев говорит об относительности добра и зла: «весь род человеческий поражен первородным грехом и потому не может распадаться на расу добрых, специально призванных бороться со злой силой, и расу злых — объект воздействия добрых»<sup>30</sup>.

По мнению Бердяева, Ильин считает себя носителем абсолютного добра, что позволяет ему осуждать и карать других. Это породило в нем ложный героизм и непримиримую воинственность, что чуждо христианской вере, так как она, в первую очередь «учит нас, чтобы мы непримиримо относились главным образом к собственному греху и собственным страстям, учит максимализму в отношении к себе, а не к другим»<sup>31</sup>. А иначе, где же здесь свобода и благодать, способные победить зло в его корне, ведь «спасение от зла есть дело взаимодействия свободы и благодати. Принуждение же и насилие может ограничивать проявление зла, но не может бороться с ним»<sup>32</sup>. Сравнивая Ильина с инквизитором, Бердяев отвергает принудительное и насильственное спасение и освобождение человека.

Больше всего Бердяева возмущает то, что для подтверждения или оправдания своих взглядов, Ильин использует Священное Писание. «Оправдание смертной казни евангельскими текстами производит впечатление кощунства. <...> Православие явно взято напрокат для целей не религиозных»<sup>33</sup>. Здесь Бердяев упрекает своего оппонента в том, что последний «придает принуждению, идущему от государства, благодатный характер»<sup>34</sup>. Государственное охранительство и даже насилие, по мнению Ильина, становится непосредственным проявлением любви и, более того, действием самого Бога посредством установленных Им институтов на земле. Следовательно, «ложь заключается в самом предположении, что добро во что бы то ни стало, хотя бы величайшими насильями и кровопролитиями, должно быть утверждено в мире»<sup>35</sup>. Таким образом, взгляды И. Ильина на государство, на человека и на свободу, по мнению Бердяева, являются совершенно нехристианскими и даже антихристианскими.

<sup>29</sup> См.: *Бердяев Н. А. Кошмар злого добра (О книге И. Ильина «О сопротивлении злу силой»)*... С. 463.

<sup>30</sup> Там же.

<sup>31</sup> Там же. С. 465.

<sup>32</sup> Там же. С. 467.

<sup>33</sup> Там же. С. 465.

<sup>34</sup> Там же. С. 467.

<sup>35</sup> Там же.

Этот спор, относящийся к определенному времени и особой политической ситуации в стране, тем не менее, очерчивает общую канву отношений религии и политики в ее специфических проявлениях. Дискуссия указывает на трудность определения границ, по которым может распространяться физическое насилие как противодействие злу, и ставит вопрос, возможно ли его применение вообще. Насилие как пресечение зла должно быть, в свою очередь, четко ограничено и осознанно именно как мера пресечения, иначе «когда насилие мнит себя всемогущим и мечтает действительно уничтожить зло (а не обуздать его, оградить жизнь от него), оно всегда плодит и умножает зло»<sup>36</sup>. Об этом свидетельствуют истории многих революций, их идеологов и продолжателей. Поэтому политика должна осознавать свою ограниченность в деле борьбы со злом, она призвана пресекать его, искоренение же этого проявления падшего естества мира относится к обязанностям религии. Таким образом, открывается еще одна общая задача религии и политики, разрешение которой возможно только при условии соработничества этих двух начал.

Итак, можно говорить об онтологичности религии, так как она является «субъективно-объективным феноменом, имеющим непосредственное отношение как к обществу, так и к отдельному его члену, то же относится и к политике, поскольку «онтология власти исходит от Бога»<sup>37</sup> и политика является «компонентом общественного сознания»<sup>38</sup>. Более того, «историческая жизнь человечества нуждается в организованных формах общежития, которые устанавливаются властью, ее повелевающей и принуждающей силой»<sup>39</sup>. Политика имеет свою основную функцию в этом мире, которая заключается в честном служении обществу, правильном управлении социумом и опекой не только материальных, но и духовных ценностей своего народа. И эти же обязанности ложатся на религию, так как мир является «христианским средством, ведущим к христианской цели»<sup>40</sup> — воссоединению человека с Богом. Заданные же цели религии и политики обуславливают их общую сферу деятельности: служение человеку, обеспечение социума свободой и справедливостью<sup>41</sup>.

<sup>36</sup> Франк С. Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 213.

<sup>37</sup> Бердяев Н. А. Философия неравенства... С. 530.

<sup>38</sup> Ильин В. В. О природе политики // Вестник МГУ. Серия 12: Политические науки. 1995. № 2. С. 16.

<sup>39</sup> Булгаков С. Н. Свет невечерний. Созерцания и умозрения... 526.

<sup>40</sup> Ильин И. А. Основы христианской культуры... С. 314.

<sup>41</sup> При этом необходимо помнить «глубину их диалектики: нет свободы без справедливости, без справедливости нет свободы». Ильин В. В. О природе политики... С. 30.

Подводя итог, нужно отметить, что религия и политика обладают такими сродными акциденциями, как онтологичность и социальность, что позволяет предположить существование сродных целей для рассматриваемых начал. Следовательно, спор о применении силы в борьбе со злом представляется особенно показательным, так как он демонстрирует не только возможность, но и необходимость соработничества исследуемых феноменов.

### Источники и литература

1. Бердяев Н. А. Кошмар злого добра (О книге И. Ильина «О сопротивлении злу силой») // Путь. Орган русской религиозной мысли. М.: Информ-Прогресс. 1992. Кн. 1.
2. Бердяев Н. А. Новое религиозное сознание и общественность М.: Канон, 1999.
3. Бердяев Н. А. Философия неравенства. Судьба России. М.: Экспо-Пресс; Харьков: Фолио, 1998.
4. Булгаков С. Н. Свет невечерний. Созерцания и умозрения. СПб., 2008.
5. Булгаков С. Н. Церковь и государство // Вопросы религии. 1906. Вып. 1.
6. Иванов В. И. Ты еси // Собрание сочинений. Брюссель, 1979. Т. 3.
7. Ильин И. А. О политическом успехе (Забытые аксиомы). Собр. соч. М.: Русская книга, 1993. Т.2.
8. Ильин В. В. О природе политики // Вестник МГУ. Серия 12: Политические науки. 1995. № 2.
9. Ильин И. А. Основы христианской культуры. Собр. соч. М.: Русская книга, 1993. Т. 1.
10. Ильин И. А. О сопротивлении злу силой. Собр. соч. М.: Русская книга, 1996. Т. 5.
11. Капустин Б. Г. Критика политического морализма (мораль — политика — политическая мораль) // Вопросы философии. 2001. № 2.
12. Карсавин Л. П. Государство и кризис демократии // Беседа. 1991. № 1.
13. Соловьев В. С. Чтение о богочеловечестве. Сочинения. М.: Раритет, 1994.
14. Федотов Г. П. Социальное значение христианства // Философские науки. 1991. № 3.
15. Франк С. Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992.
16. Франк С. Л. Философия и религия. На переломе. Философия и мировоззрение. Философские дискуссии 20-х годов. М., 1990.

# История Николо-Перервинского монастыря

*Иеромонах Леонид (Толмачев)*

## ИСТОРИЯ НИКОЛАЕВСКОГО ПЕРЕРВИНСКОГО МОНАСТЫРЯ В ПЕРИОД ЕГО СУЩЕСТВОВАНИЯ с 1690 по 1774 год

Автор рассказывает о состоянии Николаевского Перервинского монастыря в период от святительства Патриарха Адриана до вступления на Московскую кафедру митрополита Платона (Левшина). Освещает благосклонное отношение в этот период к Перервинскому монастырю Патриарха Адриана и других благодетелей, улучшивших экономическое состояние обители.

**Ключевые слова:** Перервинский монастырь, Патриарх Адриан, Москва, игумен Никифор, царь Алексей Михайлович, царь Петр I, часовни, Иверская часовня, земельные владения.

Патриарх Адриан был последним Первосвятителем Русской Церкви перед Синодальным периодом. Этому иерарху Перервинская обитель во многом обязана своим благосостоянием, так как при нем монастырь не только внешне приобрел новый вид, но и был уравнен с другими московскими монастырями в своем положении. С этого времени в истории древнего монастыря начался новый исторический период.

Патриарх Адриан родился 2 октября 1639 г.<sup>1</sup>, о его юности нет сведений. Однако известно, что своим благочестием он снискал доверие Патриарха Иоакима, который поставил его сначала архимандритом Чудова монастыря, а с 1686 г. — митрополитом Казанским и Свияжским. По кончине же Патриарха Иоакима митрополит Адриан 24 августа 1690 г. был возведен на Всероссийский Патриарший Престол. Хотя и нет достоверных сведений о месте и времени его пострижения, но из

---

*Иеромонах Леонид (Толмачев)* — насельник Введенской Оптиной пустыни, выпускник Перервинской православной духовной семинарии и Московской православной духовной академии.

<sup>1</sup> Лука (Пинаев), иерод. Святейший Патриарх Адриан и его первосвященническая деятельность. Сергиев Посад, 1987. С. 16.



того, что впоследствии этот Первосвятитель любил проводить время в Перервинском монастыре и много заботился об этой обители, один из исследователей предположил, что «именно в этой обители будущий патриарх начал свой тесный путь иноческого жития»<sup>2</sup>.

Патриарху Адриану пришлось управлять Русской Церковью во времена начала царствования Петра I. Он с прискорбием наблюдал за деятельностью молодого царя, который вводил иноземные обычаи и начал притеснять власть церковную, с пренебрежением относиться к вере отцов. Будучи приверженцем уставной церковной службы и старого русского быта, Первосвятитель не боялся открыто высказывать царю свое несогласие с его нововведениями. Но не видя результата своих слов, Патриарх от резких высказываний перешел к молчаливому неприятию нововведений Петра I<sup>3</sup>, царь для него все же оставался помазанником Божиим.

Может быть, эти обстоятельства и побуждали Патриарха Адриана удаляться из Москвы в загородный любимый им Перервинский монастырь. Патриарх почти постоянно пребывал в Перере, а «с начала 1696 года даже находился в “параличной болезни”, но все же иногда служил и двигался, пребывая в крайней телесной немощи»<sup>4</sup>. Болезнь вынудила его безвыездно находиться в Перервинской обители. К сожалению, нет достоверных сведений о том, что передумал и что перечувствовал он своим изболевшимся сердцем во время этого «затвора». Как раз тогда при деятельном участии Патриарха Адриана в Перервинском монастыре была построена двухэтажная соборная Николаевская церковь, включавшая в себя три храма: в верхнем этаже — посвященный Святителю Николаю Чудотворцу, в нижнем — храм во имя преподобного Сергия Радонежского, а в колокольне — освященный в честь праздника Успения Божией Матери.

Об участии Патриарха в построении этого соборного храма в монастырской вкладной книге имелась следующая запись: «Его (Патриарха Адриана — *Авт.*) келейною казною в 1700 и прежних годах дано в строение церквей Чудотворца Николая и преподобного Сергия три тысячи сто пятьдесят рублей, да из казны его ж дано в церковь Сергия на престол на одеяние два изорбата и на другие церковные потребности 20 аршин камки. В церковь Николая Чудотворца на престол на одеяние два изорбата да на жертвенник забвереку 11 аршин. Да в ту ж церковь

<sup>2</sup> Там же. С. 20.

<sup>3</sup> Смолич И. К. История Русской Церкви. М., 1996. Кн. 8. Ч. 1: 1700 — 1917. С. 59.

<sup>4</sup> Лебедев Л., *прот.* Москва патриаршая. М., 1995. С. 54.

крест напрестольный серебряный, да чашку серебряную водосвятную на ножках, да на келейное строение триста девять рублей»<sup>5</sup>. Имена же других жертвователей, участвовавших в постройке Никольского соборного храма, не были известны.

Освящение этой церкви совершилось в 1700 г., в последние дни жизни Патриарха Адриана. Из-за крайней немощи Первосвятитель в свои последние годы почти устранился от дел правления, возложив это тяжелое бремя на митрополита Сарского и Подонского Трифиллия и архидиакона Иону. Поэтому-то Владыка, «любя уединение, жил более в Перервинском монастыре и не занимался патриаршими делами»<sup>6</sup>, проводя остаток дней своих в молитве. Из донесения Прокопия Возницына Петру I становится известно не только о последних днях жизни Патриарха Адриана, но и об освящении Никольского соборного храма Перервинского монастыря: «К смерти, государь, причину болезни его такову признаваю: сентября в 27-й день по некоторым своим совету изволил (Кир Адриан) ходить на Перерву в монастырь Николая Чудотворца, и за стужею и острою погодою едва его туда довели, однако ж был там кое-как девять дней и егда мало ему отраднее учинилось, посвяти новою церковь (сам не действовал) в том монастыре, возвратился и желал быть в Донском монастыре у святой литургии»<sup>7</sup>. Однако на белокаменной плите, находящейся на южной стене северо-восточной паперти Никольского собора в нижнем ярусе колокольни, до сих пор сохранилась надпись, в которой указывается, что храм этот был построен еще в 1696 г., а освящение его совершилось только 29 сентября 1700 г.<sup>8</sup> Освящали же храм соборно с Патриархом Новоспасский архимандрит Иларион, игумен Николо-Угрешского монастыря Дионисий и игумен Перервинского монастыря Симон. Кроме того, из надписи следует, что при построении «весьма много потрудились игумен обители Симон с братиею и святейшего патриарха келейный иеромонах Герасим»<sup>9</sup>. А также говорится об освящении храма Патриархом и тремя настоятелями монастырей, но из донесения Прокопия Возницына видно, что сам святитель не священнодействовал. Поэтому можно предположить, что Патриарх Адриан либо

<sup>5</sup> Историческое описание Московского Николаевского Перервинского монастыря // ЧОЛДП. 1877. Ч. 3, октябрь. С. 118.

<sup>6</sup> А[поллос], А[рхимандрит] Н[овоспасский]. Адриан. Всероссийские патриархи с изображениями их // ЧОИДР. 1848. № 8. Отд. 5. С. 34.

<sup>7</sup> Рункевич С. Г. Архиереи петровской эпохи в их переписке с Петром Великим. Вып. I. СПб., 1906. С. 109.

<sup>8</sup> Историческое описание Московского Николаевского Перервинского монастыря... С. 110.

<sup>9</sup> Там же.

просто присутствовал на освящении и на последующей за ним литургии, либо участвовал только в освящении храма, но не служил литургии, что более правдоподобно.

О завершении построек этого соборного храма в 1696 г. говорят документы, в которых повествуется об украшении интерьеров в новопостроенных каменных церквах. Так, в сентябре 1696 г. «по указу святейшего патриарха домовому иконописцу Федору Никитину Рожнову на образ в Никольский монастырь, что на Перерве, в новопостроенную церковь, мерою в вышину 2 аршина, шириною в аршин, а на тот образ золота, и серебра и красок куплено и от левкашенья рубль 25 алт. 2 ден. дано»<sup>10</sup>. В другом деле упоминается, что 14 декабря 1696 г. было дано «в новопостроенную церковь Сергия Чудотворца, что в трапезе, на жертвенник на одеяние камьи двоелишной шелк белой с красным, мерою 20 аршин с полуаршином»<sup>11</sup>. Эту камку взял и с портными мастерами «прикраивал» на жертвенник келейник Патриарха иеромонах Герасим. В тот же день по именному указу Патриарха было выдано из казны «из отписнаго числа в ту же церковь препод. Сергия на престол на одеяние два изорбата, в том числе один по красной земле, на нем травы золотыя, в двух концах мерою 6 аршин с четью, другой изорбат по красной же земле, на нем опахала золотыя, мерою 7 арш. 2 вершка; а что у того на престольнаго одеяния тех изорбатов осталось и из тех остатков на тот же престол сделана пелена»<sup>12</sup>. Те изорбаты также были взяты иеромонахом Герасимом. 27 же февраля 1700 г. по именному указу владыки: «было выдано из казны из отписнаго числа и отдано Николаевского монастыря, что на Перерве, игумену Симону в новопостроенную каменную верхнюю церковь Николая Чуд., которая построена в том Николаевском монастыре на трапезе, в олтарь на обивку горняго места и на лавки в олтаре саржи, оные мерою 30 арш.»<sup>13</sup>.

Таким образом, хотя Никольский собор и был построен в 1696 г., но освящен он был лишь спустя четыре года. Задержка в освящении Никольского собора объясняется не только постепенным украшением интерьеров его храмов, но и «параличной болезнью» Патриарха. Скорее всего, он сам хотел освятить собор, но болезненное состояние долго мешало этому. Подтверждение этой мысли видно и в том, что уже в марте 1697 г. (т.е. за три с половиной года до смерти) Патриарх, чувст-

<sup>10</sup> Исторические материалы о церквах и селах XVI — XVIII ст. / Сост. Холмогоров В., Холмогоров Г. М., 1892. Вып. 8. С. 5.

<sup>11</sup> Там же.

<sup>12</sup> Там же.

<sup>13</sup> Там же. С. 6.

вую близкую кончину, составил свое завещание<sup>14</sup>. Вероятнее всего, эти два фактора в совокупности влияли на откладывание времени освящения собора, потому что, находясь в болезненном состоянии, Патриарх не мог активно участвовать в украшении храмов собора. В то же время, надеясь на улучшение состояния здоровья, он ожидал полнейшего завершения украшения соборного храма.

Но задержку в освящении собора можно объяснить и по-другому, если предположить, что в 1696 г. были закончены работы по украшению интерьера только Сергиевского (т.е. нижнего) алтаря. Именно этим годом датируются вышеприведенные документы, где говорится об изготовлении облачений на престол и жертвенник Сергиевского храма. И лишь в 1700 г. украшается интерьер верхнего Никольского алтаря, о чем повествуют те же документы. Поэтому, скорее всего, 29 сентября 1700 г. это дата освящения именно верхнего Никольского храма, нижний же Сергиевский храм был освящен в 1696 г.

Следует сказать и о причине исчезновения в Перервинском монастыре трех отдельных храмов с колокольной, построенных в 1670-х годах. Предположение, что эти храмы за 25 — 30 лет обветшали и их пришлось в 1696 г. заменить новым, естественно, кажется маловероятным. Достоверно известно, что в те времена строить умели и строили добротно. Местоположение монастыря отличается хорошими геологическими условиями. Исходя из этих соображений, современные архитекторы высказывали предположение, что «храмы были сознательно разобраны», так как, «скорее всего, они были невелики»<sup>15</sup>. Тогда становится понятно и желание Патриарха Адриана иметь большой собор вместо трех малых храмов. Как замечает один из исследователей: именно «любовь к монастырю и, может быть, желание придать ему вид Патриаршей резиденции заставили владыку предпринять обширное церковное строительство»<sup>16</sup>. Конечно, строительство Никольского соборного храма было начато несколько раньше 1696 г., когда Патриарх Адриан еще был здоров и полон сил. Причем странная расположенность глубоких белокаменных подвалов соборного Никольского храма приводит еще и к мысли, что «ранее существовавшие церкви, построенные

<sup>14</sup> Лука (Пинаев), иерод. Святейший Патриарх Адриан и его первосвятительская деятельность... С. 219.

<sup>15</sup> Одинец Е. Г. Никольский собор Николо-Перервинского монастыря // Реставрация и исследование памятников культуры. М., 2001. Вып. 4. С. 85, 86.

<sup>16</sup> Юхименко Е. М. Малоизвестные факты из истории Николо-Перервинского монастыря XVII — XVIII вв. // Платоновские чтения, 1 декабря 2009: сб. матер. М., 2010. № 6. С. 9.

при царе Алексее Михайловиче, не были разобраны до конца и вошли какими-то своими частями в общую композицию собора»<sup>17</sup>.

Построенный при владыке Адриане Никольский собор мало изменился с того времени: он и сейчас стоит посреди монастыря, несколько ближе к западной стороне. Нижняя Сергиевская церковь имеет три отделения: алтарь, церковь и обширную трапезу, или притвор. Трапеза, поддерживаемая посредине столбом, находящимся под самой верхней церковью, нижняя церковь под верхним алтарем, а нижний алтарь выступает к востоку. Около же верхней Николаевской церкви с двух сторон — именно с северной и западной — находится обширная и светлая паперть. В юго-западном углу церкви помещается монастырская ризница, а в северном углу — еще одно помещение, служившее при Патриархе Адриане, как гласит предание, его «моленной»<sup>18</sup>, из которой он через окно, выходящее в соборную церковь, слушал богослужение. Следы окна, теперь заложенного, видны и сейчас. Под нижней церковью находятся вместилища подвалы. В северо-восточной стороне Николаевской церкви, над самым входом в нее, возвышается колокольня, почти такой же высоты, как и сам храм с куполом. Она разделена на пять ярусов: в первом находится вышеуказанный вход в церковь, во втором — подсобное помещение, в третьем — небольшая церковь в честь Успения Божией Матери, в четвертом — помещение для часового механизма (часы с боевые с четвертями здесь были устроены в 1784 г.), в пятом висят колокола<sup>19</sup>.

Такая нехарактерная для XVII века объемно-пространственная композиция храма с колокольней на восточной стороне вместо традиционной западной объясняется тем, что «собор патриарха Адриана, объединив в себе престолы отдельно стоящих храмов, оставил их как бы на прежних местах»<sup>20</sup>. Поэтому колокольня, вероятно, не случайно была построена на северо-востоке, так как, очевидно, именно здесь находилась церковь Успения, которая и была устроена в третьем ярусе колокольни. Построенная колокольня, согласно информации Л. И. Денисова, была отлична от колоколен города Москвы тем, что «от основания до главы наружные стены ее облицевали четырьмя поясами из ценных

<sup>17</sup> *Одинец Е. Г.* Никольский собор Николо-Перервинского монастыря... С. 86.

<sup>18</sup> *Никифор (Бажанов)*, *из.* Исторический очерк Николо-Перервинского монастыря // Сборник для любителей духовно-нравственного чтения. М., 1888. С. 313.

<sup>19</sup> Материалы для статистики Российской империи. СПб., 1841. Т. 1. С. 104.

<sup>20</sup> *Никифор (Бажанов)*, *из.* Исторический очерк Николо-Перервинского монастыря... С. 313.

изразцов с изображением шестикрылых серафимов, остроконечных розеток, георгиевских крестов и других выпуклых фигур»<sup>21</sup>.

Над обширной папертью сейчас располагается чердак, но при Патриархе Адриане его не существовало, а было открытое гульбище, огибающее четверик собора с двух сторон. Это гульбище, большое по площади, требовало постоянного ухода, что прибавляло забот немногочисленным насельникам монастыря, поэтому оно «просуществовало, видимо, недолго»<sup>22</sup>. На гульбище были окна, которые вели в собор и которые заложены были незадолго до 1727 г., когда четверик собора был расписан первой живописью.

Одновременно с соборным храмом Патриархом Адрианом были устроены в юго-западном углу монастыря Патриаршие келии, существующие и в настоящее время. Эти келии не огромны, но удобны, и в них владыка жил, «по крайней мере, в летнее время, чтобы удалиться от городского шума и других озлоблений»<sup>23</sup>. Верхние покои этих келий при Патриархе Адриане соединялись с Никольским собором посредством деревянной галереи, которую устроили, чтобы «облегчить больному ногами патриарху проход в верхний Никольский храм»<sup>24</sup>. Место примыкания этой галереи было обнаружено только в 1987 — 1988 г. при реставрационных работах на западном фасаде крытой паперти: «проход с галереи в собор осуществлялся через небольшой арочный проем в юго-западном углу фасада»<sup>25</sup>. Реставраторы обнаружили, что закладка прохода была выложена на известковом растворе из такого же большемерного кирпича, каким был выложен и собор. Можно предположить, что сразу после кончины Первосвятителя эта деревянная галерея была разобрана за ненадобностью. Примерно в это же время, до начала XVIII столетия, одновременно с постройкой Никольского собора «деревянную ограду обители заменили на каменную с северными святыми воротами»<sup>26</sup>.

Но и после кончины Патриарха Адриана люди не переставали благоуукрашать Перервинский монастырь. Перечень пожертвований в дан-

---

<sup>21</sup> Денисов Л. И. Православные монастыри Российской империи. Полный список всех 1105 ныне существующих в 75 губерниях и областях России (и двух иностранных государствах) мужских и женских монастырей, архиерейских домов и женских общин. М., 1908. С. 433 — 434.

<sup>22</sup> Одинец Е. Г. Никольский собор Николо-Перервинского монастыря... С. 90.

<sup>23</sup> Историческое описание Московского Николаевского Перервинского монастыря... С. 112.

<sup>24</sup> Одинец Е. Г. Никольский собор Николо-Перервинского монастыря... С. 86.

<sup>25</sup> Там же. С. 91.

<sup>26</sup> Бураков Ю. Н. Под сенью монастырей московских. М. 1991. С. 237.

ную обитель в последующие годы XVIII столетия подробно указывается в первом историческом описании монастыря. Так, в 1702 г. Иван Пауков из разряда подъячих передал в дар серебряные сосуды: потир, три блюда, звездицу и лжицу с покровцами. В 1706 г. митрополит Псковский и Изборский Иосиф пожертвовал двадцать рублей и два фунта (т.е. 907,2 г) серебра на дарохранительницу. В 1712 г. подъячий монастырского приказа Семен Булгаков пожертвовал серебряный резной напрестольный крест, а на позолочение дал золотой перстень и десять рублей денег. В 1715 г. князь Дмитрий Михайлович Голицын пожертвовал 100 рублей<sup>27</sup>.

Одним из крупных жертвователей Перервинской обители был состоятельный крестьянин села Покровского Василий Евстигнеев Бабушкин, который впоследствии постригся в монастыре с именем Варлаам. В 1716 и в последующие годы он пожертвовал серебряные сосуды, водосвятную чашу, блюдо для выноса креста, четыре подсвечника, используемые при освящении воды на столике. Все эти вещи весили примерно 7 кг 183,02 г. Им же была сооружена серебряная лампада весом в около 1 кг 944,72 г. Кроме того, за совершение настенной росписи алтаря Никольского собора он заплатил 70 рублей. Им же были пожертвованы: две серебряные рюмочки, которые использовались на литии при благословении хлебов, церковное кропило с серебряной ручкой; колокол ценой в 524 рубля и весом в 1541,6 кг, еще два колокола ценой в 448 рублей и весом примерно 865,1 кг. Он же соорудил шесть серебряных больших лампад пред местными иконами иконостаса, которые вместе весили около 43 кг 2,88 г, ценность же их доходила до 1396 рублей<sup>28</sup>.

Земский подъячий Антипа Иванов (также принявший монашество с именем Антоний в этом монастыре и скончавшийся в 1722 г.) пожертвовал серебряные позолоченные сосуды, серебряное кадило, воздухи, бархатные ризы и 24 церковных книги<sup>29</sup>.

В 1726 г. Марья Яковлевна Строгонова пожертвовала на поминовение своего человека Никифора Малова напрестольное Евангелие на александрийской бумаге с верхней серебряной позолоченной крышкой. В 1727 г. московский купец Зот Солодников (в том же году принявший монашество в этом монастыре с именем Симеон)<sup>30</sup> заплатил за роспись

<sup>27</sup> Историческое описание Московского Николаевского Перервинского монастыря... С. 118.

<sup>28</sup> Там же. С. 118 — 119.

<sup>29</sup> Там же. С. 119.

<sup>30</sup> Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Правительственного Синода. СПб., 1885. Т. 7. Ст. 21.

соборной Николаевской церкви 418 рублей, где незадолго до этого, как было уже сказано выше, были заделаны окна на гульбище. В 1727 г. стены верхней Никольской церкви были расписаны почти везде сплошными клеймами с изображением сюжетов из евангельских притч, а в алтаре роспись была завершена еще в 1717 г.<sup>31</sup> Но стены паперти вокруг Никольской церкви были расписаны только в 1766 и 1767 годах<sup>32</sup>.

Игумен Никифор упоминает, что с 1767 г. росписи украшали и церковь, освященную в честь Успения Божией Матери<sup>33</sup>. Другой же исследователь еще добавляет: «По преданию, интерьер церкви — “золотую комнату” украшали великолепные творения рук Растрелли»<sup>34</sup>. Далее он там же уточняет: «Есть данные, что церковь Успения обустроили в 1736 г., т.е. в годы расцвета таланта Варфоломея Растрелли»<sup>35</sup>. Однако трудно предположить, что это произведение Бортоломео Растрелли, так как он тогда был загружен работой в Петербурге, и ему было бы тяжело уделять время исполнению небольших заказов вне северной столицы.

В XVIII столетии произошло увеличение числа храмов и строений в монастыре. В 1733 г. на пожертвования Ивана Васильевича Савельева (впоследствии схимонаха этой обители Иосифа) и других дарителей была построена в северо-восточном углу монастыря церковь в честь Толгской иконы Божией Матери. Построение этой церкви было разрешено в 1733 г. указом на прошение игумена Перервинского монастыря Варлаама, в котором излагалась просьба, чтобы «на святых вратах построить вновь каменную церковь во имя Пресвятой Богородицы Толгския»<sup>36</sup>. Под этой церковью находилось двое ворот, одни из которых были заложены изнутри и снаружи, образовав помещение для погребения покойников. А в помещении под трапезой данной церкви, т.е. с западной стороны, были устроены в то время две небольшие келии<sup>37</sup>. Посвящение надвратного храма Божией Матери в честь Толгской иконы, можно объяснить тем, что явление этой иконы Богородицы произошло на берегу реки Толги и храм в Перервинском монастыре как раз строился над воротами, которые вели к Москве-реке, отчего они даже назывались

<sup>31</sup> *Амвросий (Орнатский), архим.* История Российской иерархии. М., 1813. Ч. 5. С. 487.

<sup>32</sup> Историческое описание Московского Николаевского Перервинского монастыря... С. 119.

<sup>33</sup> *Никифор (Бажанов), иг.* Исторический очерк Николо-Перервинского монастыря... С. 314.

<sup>34</sup> *Бураков Ю. Н.* Указ. соч. С. 237.

<sup>35</sup> Там же.

<sup>36</sup> Исторические материалы о церквях и селах XVI — XVIII ст. ... С. 6.

<sup>37</sup> *Амвросий (Орнатский), архим.* История Российской иерархии... С. 490.



ранее «водяными воротами»<sup>38</sup>. Причем в память о жертвователе схимонахе Иосифе и игумене Варлааме, при которых и была построена Толгская церковь, в Сергиевском храме в XIX веке находилась икона преподобных Иосифа и Варлаама<sup>39</sup>.

Следует заметить, что в 1768 г., вероятно, вследствие ветхости Иоанно-Богословской церкви в Самарихе, Толгская монастырская церковь стала исполнять функцию приходской. Однако в начале XIX столетия прихожане Толгской церкви перешли в приход села Сабурова, а поэтому Толгская церковь снова стала монастырской. Игумен Никифор даже отмечает, что в монастырской ризнице его времени хранились медные позолоченные венцы для венчания и железная купель для крещения, которые использовались раньше в Толгской церкви, когда она была приходской<sup>40</sup>.

В 1750 г. на южной стороне монастыря были надстроены вторым этажом каменные одноэтажные келии, получившие названия настоятельского корпуса<sup>41</sup>. Верхнее помещение в нем занимали обыкновенно настоятели, а в нижнем размещалось некоторое число насельников обители<sup>42</sup>, хотя уже в конце XIX века как верхний, так и нижний этажи этого корпуса занимались иеромонахами монастыря. В 1767 г. этот настоятельский корпус был соединен с Патриаршими келиями деревянной галереей<sup>43</sup>, в которой 9 мая 1775 г., уже во времена управления Московской епархией архиепископом Платоном (Левшиным), была принята императрица Екатерина II. Почти в одно время со строительством бывшего настоятельского корпуса у боковых въездных ворот была возведена каменная настоятельская кухня и при ней — с одной стороны жилое помещение, а с другой — каменная монастырская пивоварня<sup>44</sup>.

Таким образом, ко времени последней четверти XVIII века, т.е. к вступлению на Московскую кафедру архиепископа Платона, Перервинский монастырь украсился величественным соборным трехпре-

---

<sup>38</sup> Историческое описание Московского Николаевского Перервинского монастыря... С. 109.

<sup>39</sup> Никифор (Бажанов), иг. Исторический очерк Николо-Перервинского монастыря... С. 317.

<sup>40</sup> Там же.

<sup>41</sup> Одинец Е. Г. О реставрационных работах в Николо-Перервинском монастыре (на примере старых настоятельских келий) // Реставрация и исследования памятников культуры. М., 1990. Вып. 3. С. 139.

<sup>42</sup> Амвросий (Орнатский), архим. История Российской иерархии... С. 491.

<sup>43</sup> Одинец Е. Г. О реставрационных работах в Николо-Перервинском монастыре (на примере старых настоятельских келий)... С. 137.

<sup>44</sup> Никифор (Бажанов), иг. Исторический очерк Николо-Перервинского монастыря... С. 318.

стольным храмом, церковью в честь Толгской иконы Богородицы и несколькими жилыми и хозяйственными монастырскими постройками.

Если же говорить о внешних строениях Перервинского монастыря этого периода, то прежде всего следует отметить, что по переписным книгам 1702 г. обители в Москве принадлежало 8 часовен, которые вместе с лавками, также находящимися в Москве, приносили по 72 рубля дохода в год<sup>45</sup>. Сейчас невозможно указать названия этих часовен, но, вероятнее всего, первой в этом перечне была Иверская часовня, появление которой относится к царствованию Алексея Михайловича. Причем благосклонное отношение к Перервинскому монастырю Патриарха Адриана даже послужило поводом для митрополита Макария (Булгакова) утверждать, что Иверская икона «могла быть передана в часовню из Успенского собора патриархом Адрианом»<sup>46</sup>. Однако более правдоподобным следует признать мнение другого известного исследователя, который утверждал, что Иверская икона была действительно сначала поставлена в Успенском соборе, но потом находилась при войсках во время польской войны 1654 — 1655 годов, в которой участвовал и сам царь Алексей Михайлович. В 1656 г. икона возвратилась из похода и снова была помещена на своем прежнем месте в Успенском соборе, откуда уже 19 мая 1669 г. была поставлена в часовне у Воскресенских ворот, как бы «в оправдание своего афонского наименования (Вратарницы), хранительницы входов и исходов православных христиан»<sup>47</sup> города Москвы.

Также известно, что еще 15 сентября 1693 г. по указу царей Иоанна и Петра Алексеевичей и указом Патриарха Адриана по прошению игумена Симона было разрешено Перервинскому монастырю за Сретенскими воротами за земляным городом в каменной Сухаревской башне (тогда еще только возводившейся<sup>48</sup> — *Авт.*) построить деревянную часовню<sup>49</sup> «для собирания милостыни» с келией, в которой следовало бы жить «того монастыря монаху искусному и доброжительному»<sup>50</sup>.

<sup>45</sup> Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Правительственного Синода. СПб., 1878. Т. 2. Ч. 2. Ст. 78.

<sup>46</sup> Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви. М., 1996. Кн. 7: Патриаршество в России (1589 — 1720). С. 400.

<sup>47</sup> Леонид [(Кавелин)], архим. Спорный вопрос о месте нахождения первоначальной копии с афонской иконы Иверской Богоматери // Вестник древнерусского искусства при Московском публичном музее. 1875. № 6 — 10. С. 79.

<sup>48</sup> Снегирев И. Сухарева башня // МГВ. 1842, 11 апреля. № 15. С. 326.

<sup>49</sup> Сытин П. В. Сухарева башня (1692 — 1926). М., 1993. С. 13.

<sup>50</sup> Историческое описание Московского Николаевского Перервинского монастыря... С. 104 — 105.

Однако в 1755 г. эта деревянная часовня обветшала и поэтому была разобрана, а «взамен в силу приказания от главной полицмейстерской канцелярии»<sup>51</sup> была построена каменная.

Но уже к XVIII столетию относится появление еще одной часовни, когда в 1723 г. по просьбе игумена Варлаама от канцелярии надворного суда была дана Перервинскому монастырю свободная земля за Калужскими воротами, между Калужской и Шаболовской улицами, «под монастырское дворовое строение для приезда с иманием мостовых денег с поперечной сажени в пять лет по десяти денег»<sup>52</sup>. Размер участка этой земли был с одного конца в длину 32,76 метра и с другого 28,08 метра. Вероятно, вскоре после приобретения этой земли и была поставлена часовня для сбора пожертвований и при ней лавка и хлебня, которые отдавались впоследствии в аренду.

К описываемому же периоду времени, по всей вероятности, можно отнести построение и Серпуховской часовни, находившейся первоначально на болоте, где «производилась прежде продажа и обмен лошадей, и потому называвшейся часовней, что на Конной»<sup>53</sup>. Часовня эта была каменная двухэтажная; в нижнем открытом этаже находились иконы, а в верхнем — келии для приставленного к часовне человека. Около часовни находилась блинная, сдававшаяся в аренду. Только лишь с 1805 г. часовня на Конной площадке значится как часовня «что на болоте, а ныне у Серпуховских ворот»<sup>54</sup>.

Однако в двадцатых годах XVIII века Св. Синод строить часовни запретил и предписал прежде построенные деревянные часовни разобрать, а каменные обратить на другую потребу. Есть сведения, что и Иверская часовня в числе пяти тогда принадлежавших Перервинскому монастырю также была разобрана<sup>55</sup>. Но несмотря на это, И. М. Снегирев пишет: «Хотя Синодальным указом 1722 г. и уничтожены были многие часовни в Москве; но, кажется, Воскресенская оставалась, по особенному благоговению народа к чудотворной иконе»<sup>56</sup>. Этот указ, конечно, вызвал у православных христиан недоумение и недовольство, а поэтому и был в 1727 г. заменен Св. Синодом позволением «неразобранные еще

<sup>51</sup> Там же. С. 105.

<sup>52</sup> Там же.

<sup>53</sup> Там же.

<sup>54</sup> ЦИАМ ф. 423 о. 1 д. 74, 86, 163.

<sup>55</sup> Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода... Т. 2. Ч. 2. Ст. 78.

<sup>56</sup> Снегирев И. М. Воскресенские ворота в Москве. М., 1863. С. 7.

часовни оставить на прежнем положении; разобранные же часовни дозволено опять возобновлять и святые иконы в них возвратить»<sup>57</sup>.

Таким образом, в 1720-х годах монастырю принадлежало уже только пять часовен: 1) у Воскресенских ворот Иверская, 2) часовня в Сухаревой башне, 3) часовня за Калужскими воротами, 4) часовня за Москвой-рекой, на Конной площадке, 5) часовня за Мясницкими воротами. Все вместе они приносили монастырю по 215 рублей 20 алтын в год, но большая часть дохода (133 рубля 28 алтын) поступала из Иверской часовни<sup>58</sup>. Однако после указа 1727 г. были возобновлены только первые четыре часовни.

Кроме часовен, были и другие внешние приобретения Перервинского монастыря, начавшиеся еще во время святительства Патриарха Адриана. Так, в 1692 г. две квасные лавки у Неглинных ворот, принадлежащие монастырю были взяты под стрелецкую караульную, и вместо них «отведено было Перервинскому монастырю новое место в Китай-городе подле церковной решетки Казанского собора»<sup>59</sup>. В том же году по указу царей Иоанна и Петра Алексеевичей была разломана принадлежавшая монастырю палата, или харчевня, у Воскресенских ворот, а вместо нее были построены для монастыря две новые каменные палаты размером от городской стены до прохода между стрелецкой караульной примерно в 10 метров. Кроме этого, около этих палат было отгорожено забором к городской стене подворье и покрыто сараем длиной от палат около города на 25,5 метра, а поперек от города на 8,89 метра<sup>60</sup>.

Также по переписным книгам 1738 — 1742 годов видно, что у монастыря было и еще одно подворье в Белом городе при церкви великомученика Георгия<sup>61</sup>. Это подворье было дано монастырю в 1727 г. вместо монастырского подворья, находившегося у Воскресенских ворот за стрелецкой караульной палатой, которое было взято под монетный двор. Подворье было сначала деревянное, а потом, с 1770 г. — каменное с сараями, которое также отдавалось в аренду<sup>62</sup>.

<sup>57</sup> Розанов Н. П. История Московского епархиального управления со времени учреждения Св. Синода. М., 1871. Ч. 1. С. 230.

<sup>58</sup> Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Правительственного Синода. СПб., 1879. Т. 2. Ч. 1. Ст. 63.

<sup>59</sup> Никифор (Бажанов), иг. Исторический очерк Николо-Перервинского монастыря. С. 314.

<sup>60</sup> Там же.

<sup>61</sup> Переписные книги г. Москвы, составленные в 1738 — 1742 годах. М., 1881. Т. 1. Ст. 101.

<sup>62</sup> Историческое описание Московского Николаевского Перервинского монастыря... С. 106.

При владыке Адриане происходило и увеличение земельных владений монастыря. Известно, что в 1698 г. по просьбе игумена Симона Патриархом были подарены обители земли в городском стане Рузского уезда, принадлежавшие прежде Троицкому монастырю на Копыльце, который был разорен в Литовское нашествие. Земель этих было восемь пустошей (Крюково, Горбово, Шапкино и другие), в которых, по писцовым Рузским книгам 1625 — 1626 годов, было «300 четвертей в поле, а в дву по тому ж, сена сто копен, леса напашенного 17 десятин»<sup>63</sup>. На этих землях монастырем было заведено хлебопашество, для чего сюда было переведено из-под монастырской слободы некоторое число крестьян. Со временем же сюда было переведено еще несколько крестьян и образовалось целое селение, названное сельцом Лукиным. В 1768 г. в Лукине, по словам бывавших в этом сельце старожилов Перервинской слободки начала XIX столетия, «стояло уже 15 крестьянских дворов и, следовательно, было около 60 душ (полагая, как принято, по четыре души на каждый двор)»<sup>64</sup>.

Кроме того, 1 июня 1700 г. стряпчий Никифор Матвеев Протопопов отдал Перервинскому монастырю сперва в наем на 30 лет с платой по полтине в год, а по прошествии этого срока и в вечное владение без всякой платы в Фоминском стане Рузского уезда пустошь, «названную селище Чернышево, в которой было земли девять четвертей в поле, а в дву по тому ж»<sup>65</sup>. Также имеются сведения и о том, что после указа о разборе часовен в 20-х годах XVIII столетия было прошение игумена Перервинского монастыря Варлаама, который взамен дохода, получаемого от часовен, просил выделить монастырю в Луховском уезде село Брусны, где находилось примерно 22 десятины земли с крестьянскими дворами<sup>66</sup>.

Вообще же по переписным книгам 1700 г. за Перервинским монастырем состояло 14 крестьянских дворов<sup>67</sup>, а по переписным книгам 1702 г. — 20 крестьянских дворов с пашнями и с пустошами в Рузском уезде<sup>68</sup>, но по ревизии монастырских владений 1744 г. обитель имела

<sup>63</sup> Там же. С. 97.

<sup>64</sup> *Никифор (Бажанов), иг.* Исторический очерк Николо-Перервинского монастыря... С. 315.

<sup>65</sup> Историческое описание Московского Николаевского Перервинского монастыря... С. 97.

<sup>66</sup> Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Правительственного Синода... Т. 2. Ч. 2. Ст. 78 — 80.

<sup>67</sup> *Иванов П.* Описание государственного архива старых дел. М. 1850. С. 358.

<sup>68</sup> Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Правительственного Синода... Т. 2. Ч. 2. Ст. 79.

114 душ крестьян<sup>69</sup> (если по четыре души на каждый двор, то примерно 28 крестьянских дворов).

Известно, что еще в 90-е годы XVII века, т.е. до приобретения этих земель с крестьянами, Перервинский монастырь был уже предоставлен сам себе, так как в 1692 г. с него «казенных пошлин и десятильных денег по окладу 201 года впредь иметь не велено»<sup>70</sup>. А через семь лет указывалось и монастырю не платить панихидных денег из казны, также и молебные деньги «из окладу выложить, а дарованы будут в приказ, а не в оклад, во время в тот монастырь великого государя пришествие»<sup>71</sup>. Вообще в ружных розметных книгах 1699 г. указывалось — «монастырю довольствоваться крестьянскими доходы»<sup>72</sup>. Однако в 1764 г., когда вводились так называемые монастырские штаты, данная обитель была сделана заштатной, и монастырские земли вместе с крестьянами от монастыря отошли<sup>73</sup>. За Перервинским монастырем была оставлена только земля в количестве 91 десятины, которая в 1771 г., по просьбе крестьян Перервинской слободы и по указу государственной коллегии экономии была взята у монастыря и отдана крестьянам<sup>74</sup>. Всех крестьян в данный период было: в Перервинской слободке 79 душ (как это видно из прошения крестьян в государственную коллегию экономии об отдаче им оставшейся после штатов у монастыря земли 91 десятины) и в сельце Лукине 60 душ<sup>75</sup>. Следовательно, с этого времени за Перервинским монастырем, «кроме сада и огорода, никаких земель не осталось»<sup>76</sup>.

Таким образом, в период XVIII века количество земли за Перервинским монастырем не было постоянным, что отражало политику государства в отношении монастырского землевладения. Если для других монастырей пожалования землями и денежными вкладами было очень существенным вопросом, так как с этого они жили, то Перервинский монастырь, с его особенностью хозяйственного и финансового положения, был в меньшей степени зависим, с одной стороны, от количества земельных владений, а с другой — от выделяемых на него светской

<sup>69</sup> Милютин Вл. О недвижимых имуществах духовенства в России // ЧОИДР. 1860. Кн. 3. Отд. I. С. 148.

<sup>70</sup> Исторические материалы о церквях и селах XVI — XVIII ст. ... С. 5.

<sup>71</sup> Там же. С. 5 — 6.

<sup>72</sup> Материалы для истории, археологии и статистики московских церквей / Сост. Забелиным И. Е. М., 1891. Ч. 2. Ст. 476.

<sup>73</sup> Амвросий (Орнатский), архим. История Российской иерархии... С. 496.

<sup>74</sup> ЦИАМ ф. 423 о. 1 д. 287.

<sup>75</sup> Никифор (Бажанов), иг. Исторический очерк Николо-Перервинского монастыря... С. 318 — 319.

<sup>76</sup> Историческое описание Московского Николаевского Перервинского монастыря... С. 98.

и духовной властью сумм. При этом ни в коем случае не имеется ввиду частная благотворительность Патриарха Адриана или представителей царствующей династии — речь об официальных и узаконенных доходах и снабжении.

Действительно, в первых трех четвертях XVIII столетия для Перервинского монастыря были не очень значимы величина земельных угодий и поступления от казны. Так, если в 1720 г. доход от Иверской часовни в два раза превосходил сумму, получаемую от остальных часовен вместе взятых<sup>77</sup>, то в 1761 г. у Перервинского монастыря было дохода 2246 рублей 64 с половиной копейки, причем из этой суммы на Иверскую часовню приходилось 1957 рублей 22 копейки дохода<sup>78</sup>. А после 1764 г. монастырский ежегодный доход достигал значительной по тому времени цифры, которая была вполне достаточной для нескучного довольствия монастырской братии. И уже в 1774 г. в Перервинском монастыре было дохода 4258 рублей 55 копеек, большая часть из которого поступала, конечно, из Иверской часовни<sup>79</sup>.

Хотя внешне Перервинский монастырь в XVIII веке и достиг высокой степени экономического благосостояния, но при этом духовное состояние насельников монастыря, как и всех вообще монашествующих данного времени<sup>80</sup>, оставляло желать лучшего. Несмотря на то, что описание жизни настоятелей и насельников данной обители может стать темой отдельной статьи, следует все же сказать о некоторых моментах внутреннего устройства братии. Игумен Никифор отмечает, что в монастыре, как и везде в то время, практиковались «телесные наказания плетьюми и содержание в кандалах»<sup>81</sup>. Действительно, были случаи нарушения дисциплины и в Перервинском монастыре, о чем свидетельствуют документы. Так, известно, что донесением в Св. Синод за 1748 г. Московская духовная консистория отмечала: «братия, не имея настоятеля, чинит ссоры и брани», а поэтому, чтобы «не учинилось монастырскому имени напрасного растощения», та же консистория просила «для пресечения оного безобразия» и для предот-

<sup>77</sup> Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Правительственного Синода... Т. 2. Ч. 1. С. 63.

<sup>78</sup> *Сергий [(Спасский)]*, архим. Иверская святая и чудотворная икона Богоматери на Афоне и списки ее в России. М. 1879. С. 79.

<sup>79</sup> Там же. С. 80.

<sup>80</sup> *Смолич И. К.* Русское монашество (988 — 1917). История Русской Церкви. Приложение. М., 1997. С. 269.

<sup>81</sup> *Никифор (Бажанов)*, иг. Исторический очерк Николо-Перервинского монастыря... С. 321.

вращения «наипущих непорядков и казенного расхищения оный монастырь поручить в смотрение добро состоятельному человеку»<sup>82</sup>.

Таким образом, во времена Патриарха Адриана Перервинский монастырь внешне приобрел совсем другой вид, в сравнении с тем, каким был он во времена царствования Алексея Михайловича. Обитель украсилась величественным соборным трехпрестольным храмом, Патриаршими келиями, каменной оградой. Украшение монастыря продолжалось и в последующее время вплоть до митрополита Платона: появился надвратный Толгский храм, настоятельский корпус и другие хозяйственные строения. Главным инициатором и, конечно, жертвователем этих построек был Патриарх Адриан. Однако еще при жизни и после смерти Первосвятителя находились мелкие и крупные благотворители, которые не только давали обители средства на новые постройки в ней, но и жертвовали значительные суммы денег и даже церковную утварь на внутреннее благоукрашение ее храмов. Имена этих жертвователей были увековечены для монастыря не только тем, что некоторые из них приняли тут монашеский постриг, но и тем, что кто-то, по свидетельству игумена Никифора<sup>83</sup>, был и погребен в его ограде.

Кроме строений внутри обители, Перервинский монастырь в данный период владел некоторыми строениями в Москве — и получал доход, сдавая их в аренду. К числу этих зданий относился и ряд часовен, первой из которых была часовня с Иверской иконой. Вероятно, рост этих часовен начался во времена Патриарха Адриана, так что к 1702 г. их оказалось восемь. Хотя с запрещением Св. Синода в 1722 г. количество часовен у монастыря и уменьшилось, но постройка их все же не прекратилась, так как и в XVIII веке они продолжали появляться. Конечно, эти часовни приносили значительный доход для Перервинского монастыря, но главной по доходности — в связи с увеличением почитания Иверской иконы в народе — стала часовня у Воскресенских ворот.

В этот период благодаря Патриарху Адриану у монастыря значительно увеличилось количество земли. Правда, после введения монастырских штатов в 1764 г. у обители осталась незначительная часть от всей приобретенной, на которой только размещался сад и огород. Однако Перервинский монастырь не был зависим от земельных владений, так как большую часть своего дохода он получал не с них, а от Иверской часовни, которая и выделяла эту обитель в финансовом положении

<sup>82</sup> РГИА ф. 796 о. 27 д. 303 л. 16 — 16 об.

<sup>83</sup> *Никифор (Бажанов)*, *из*. Исторический очерк Николо-Перервинского монастыря... С. 366 — 367.



среди других московских и подмосковных монастырей. Но, несмотря на такую высокую степень внешнего экономического благосостояния, Перервинский монастырь в этот период не был образцом во внутреннем устройстве монашеской жизни, неся на себе отпечаток общего упадка монашества того времени.

Период расцвета Перервинского монастыря, начавшийся со святительства Патриарха Адриана, подошел к концу. Нужна была новая личность, равная по значимости царю Алексею Михайловичу и Патриарху Адриану, которая бы могла, подобно им, пробудить обитель к новому расцвету. И такой значительной фигурой в истории стал митрополит Платон (Левшин), ставший возродителем не только данного монастыря, но и многих монашеских обителей Московской епархии.

### **Список сокращений**

МГВ — Московские Губернские Ведомости

РГИА — Российский государственный исторический архив

ЦИАМ — Центральный исторический архив Москвы

ЧОИДР — Чтения в Императорском Обществе Истории и Древностей Российских при Московском Университете

ЧОЛДП — Чтения в Московском Обществе любителей духовного просвещения

### **Источники и литература**

#### **Архивные материалы**

1. РГИА, ф. 796 (Канцелярия Святейшего Синода), о. 27, д. 303: По донесению Синодальной Конторы об определении в Козловский Троицкий монастырь архимандрита (о находящемся под следствием иеромонахе Лаврентии, о иеромонахе Иларионе Завалевиче).

2. ЦИАМ, ф. 423 (Николо-Перервинский мужской монастырь), о. 1, ед. хр. 74: Книга для записи приходных и расходных сумм. (январь 1795 года — декабрь 1796 года).

3. ЦИАМ, ф. 423 (Николо-Перервинский мужской монастырь), о. 1, д. 86: Книга для записи приходных и расходных сумм. (декабрь 1804 года — декабрь 1805 года).

4. ЦИАМ, ф. 423 (Николо-Перервинский мужской монастырь), о. 1, д. 163: Ведомость кружечного сбора за 1842 год.

5. ЦИАМ, ф. 423 (Николо-Перервинский мужской монастырь), о. 1, д. 287: Указ Коллегии Экономии по делу о передаче крестьянам земли Перервинского монастыря. Копия 1771 года.

## Источники

1. Исторические материалы о церквях и селах XVI — XVIII ст. / Сост. Холмогоров В., Холмогоров Г. М.: Типография Л. Ф. Снегирева, 1892. Вып. 8.
2. Историческое описание Московского Николаевского Перервинского монастыря // ЧОЛДП. 1877. Ч. 3, октябрь. С. 91 — 120.
3. Материалы для истории, археологии и статистики московских церквей / Сост. Забелиным И. Е. М.: Московская городская типография, 1891. Ч. II.
4. Материалы для статистики Российской Империи. СПб.: Типография Министерства внутренних дел, 1841. Т. 1.
5. Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода. СПб.: Синодальная типография, 1879. Т. 2. Ч. 1.
6. Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода. СПб.: Синодальная типография, 1878. Т. 2. Ч. 2.
7. Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода. СПб.: Синодальная типография, 1885. Т. 7.
8. Переписные книги г. Москвы, составленные в 1738 — 1742 годах. М.: Типография М. П. Щепкина, 1881. Т. 1.

## Литература

1. *Амвросий (Орнатский), архим.* История Российской иерархии. М.: Синодальная типография, 1813. Ч. 5.
2. *А[поллос], А[рхимандрит] Н[овоспаский].* Адриан / Всероссийские патриархи с изображениями их // ЧОИДР. 1848. №8. Отд. 5.
3. *Бураков Ю. Н.* Под сенью монастырей московских. М.: Московский рабочий, 1991.
4. *Денисов Л. И.* Православные монастыри Российской империи. Полный список всех 1105 ныне существующих в 75 губерниях и областях России (и двух иностранных государствах) мужских и женских монастырей, архиерейских домов и женских общин. М.: Издание А. Д. Ступина, 1908.
5. *Иванов П.* Описание государственного архива старых дел. М.: Типография С. Селивановского, 1850.
6. *Лебедев Л., прот.* Москва патриаршая. М.: Столица, Вече, 1995.
7. *Леонид [(Кавелин)], архим.* Спорный вопрос о месте нахождения первоначальной копии с афонской иконы Иверской Богоматери // Вестник древнерусского искусства при Московском публичном музее. 1875. № 6 — 10. IV. Смесь.
8. *Лука (Пинаев), иерод.* Святейший Патриарх Адриан и его первосвятительская деятельность (кандидат. дис. МДА). Сергиев Посад, 1987. Т. 1.
9. *Макарий (Булгаков), митр.* История Русской Церкви. М.: Издательство Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1996. Кн. 7: Патриаршество в России (1589 — 1720).
10. *Милютин Вл.* О недвижимых имуществах духовенства в России // ЧОИДР. 1860. Кн. 3. Отд. I.

11. *Никифор (Бажанов), игум.* Исторический очерк Николо-Перервинского монастыря // Сборник для любителей духовно-нравственного чтения. М., 1888.
12. *Одинец Е. Г.* Никольский собор Николо-Перервинского монастыря // Реставрация и исследование памятников культуры. М., 2001. Вып. 4.
13. *Одинец Е. Г.* О реставрационных работах в Николо-Перервинском монастыре (на примере старых настоятельских келий) // Реставрация и исследования памятников культуры. М., 1990. Вып. 3.
14. *Розанов Н. П.* История Московского епархиального управления со времени учреждения Св. Синода. М.: Типография «Русских ведомостей», 1871. Ч. 1.
15. *Рункевич С. Г.* Архиепиеи петровской эпохи в их переписке с Петром Великим. Вып. I. СПб.: Типография Монтвида, 1906.
16. *Сергий [(Спасский)], архим.* Иверская святая и чудотворная икона Богоматери на Афоне и списки ее в России. М.: Типография и Литография И. Е. Ефимова, 1879.
17. *Смолич И. К.* История Русской Церкви. М.: Издательство Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1996. Кн. 8. Ч. 1: 1700 — 1917. С. 59.
18. *Смолич И. К.* Русское монашество (988 — 1917). История Русской Церкви. Приложение. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 1997.
19. *Снегирев И.* Сухарева башня // МГВ. 1842, 11 апреля. № 15. Прибавление.
20. *Снегирев И. М.* Воскресенские ворота в Москве // Русские достопамятности. М.: Издание А. М. Мартынова, 1863. Вып. 8.
21. *Сытин П. В.* Сухарева башня (1692 — 1926). М.: Отечество, 1993.
22. *Юхименко Е. М.* Малоизвестные факты из истории Николо-Перервинского монастыря XVII — XVIII вв. // Платоновские чтения, 1 декабря 2009: сб. матер. М.: Издательство Перервинской духовной семинарии, 2010. № 6.

# **История Николо-Перервинского монастыря**

*Иеродиакон Аполлинарий (Панин)*

## **ОБЗОР ИСТОЧНИКОВ ИССЛЕДОВАНИЯ ИСТОРИИ ОБЩИНЫ ВЕРУЮЩИХ ПРИ ИВЕРСКОЙ ЧАСОВНЕ В 1917–1922 гг.**

В статье рассматриваются источники исследования истории общины верующих при Иверской часовне Божией Матери у Воскресенских ворот Китай-города в 1917 — 1922 гг., основные архивные фонды, послужившие базой исследования. С известной долей приближения методология поиска источников, приведенная в обзоре, может быть использована для исследования истории других приходов Москвы в указанный период.

**Ключевые слова:** Иверская икона, Иверская часовня, источники, Москва, Воскресенские ворота, архивы.

Для лучшего понимания описываемой исторической ситуации целесообразно сделать краткое введение. Первые послереволюционные годы в истории России действительно можно назвать эпохой великих перемен. Произошедшие за короткий промежуток времени изменения были столь разительны, что до нынешнего времени страна и Церковь испытывают их последствия.

Посмотрим на современную вертикаль власти в России. Удивительно, но до сегодняшнего дня мы живем в государстве, законы и органы власти которого берут свои истоки в комиссариатах, учрежденных в начале XX века. Церковь в тот период пережила короткую эпоху беспрецедентной свободы, сменившуюся такими же беспрецедентными гонениями.

29 апреля 1917 г. вместе с решением о подготовке Всероссийского Поместного Собора Синод постановил восстановить выборность еписко-

---

*Иеродиакон Аполлинарий (Панин)* — магистрант I курса Московской православной духовной академии, выпускник Перервинской православной духовной семинарии.

пата<sup>1</sup>. Воплощая это решение на местах, епархиальные съезды существенно реформировали всю систему церковного управления. Власть избираемых съездом архиереев была ограничена советами или комитетами из клира и мирян. По благочиниям учреждались благочиннические советы, а на приходах — приходские советы и общие приходские собрания (также из клира и мирян), которые избирали приходских священников и контролировали их деятельность<sup>2</sup>. Принятый Поместным Собором 20 апреля 1918 г. Приходской устав закрепил автономность и самостоятельность прихода.

Эта широчайшая демократия в Церкви имела как положительные, так и отрицательные последствия. С одной стороны, в епархиях на кафедры могли быть избраны действительно достойнейшие — независимо от мнения Синода и государства. Так выборными представителями клира и мирян были избраны 24 мая 1917 г. в Петрограде — архиепископ Вениамин (Казанцев), а 19 июня 1917 г. в Москве — архиепископ Тихон (Беллавин). Именно эта система позволила в кратчайшие сроки и с широчайшей представительностью провести в 1917 г. Поместный Собор, восстановивший Патриаршество.

С другой стороны, демократизация существенно ослабила Церковь, ограничив власть священноначалия и разобщив клир перед лицом государства. Эта разобщенность была впоследствии юридически закреплена и использована Советами для влияния на внутрицерковную жизнь. Государство через свои органы власти стало напрямую взаимодействовать с общинами верующих, регистрируемых в качестве юридических лиц. Именно им передавалось по договору в пользование все церковное имущество, а также здания храмов.

В связи с ведомственным характером архивов молодой советской власти, попытаемся обозначить место и задачи учреждений, непосредственно участвовавших в судьбе Иверской часовни в рассматриваемый период, а также примерный характер обнаруженных документов.

После октябрьского переворота высшим органом РСФСР с правом полной исполнительно-распорядительной власти, а также с правом издания декретов, имеющих силу закона, стал Совет Народных Комиссаров (СНК), который руководил народными комиссариатами (наркоматами, НК), имевшими ранг министерств.

<sup>1</sup> Церковные ведомости. 1917. № 18 — 19. С. 110 — 111.

<sup>2</sup> Бакулин Б. С. Несвоевременные воспоминания // На пути к свободе совести: Религия и демократия. М.: Издательская группа «Прогресс-Культура», 1993. Вып. II. С. 149 — 163.

Именно СНК подготавливает и публикует 23 января 1918 г. декрет «О свободе совести и религиозных обществах», вошедший в Собрание узаконений советского правительства с названием «Об отделении церкви от государства и школы от церкви»<sup>3</sup>, согласно которому она лишалась всей собственности и прав юридического лица.

Во исполнение Декрета в апреле 1918 г. в Наркомате Юстиции была создана комиссия под руководством заместителя наркома юстиции П. А. Красикова, позже преобразованная в V отдел. Впоследствии этот отдел в документах именуется Отделом культов, или, более красноречиво, Ликвидационным.

Согласно п. 13 Декрета «Все имущества существующих в России церковных и религиозных обществ объявляются народным достоянием. Здания и предметы, предназначенные специально для богослужебных целей, отдаются, по особым постановлениям местной или центральной государственной власти, в бесплатное пользование соответственных религиозных обществ»<sup>4</sup>. На практике церковные здания со всем имуществом переходили в ведение облсоветов, горсоветов, райсоветов, с которым община верующих заключала договор.

Предметы и здания, имеющие историко-художественное значение, подлежали ведению Отдела по делам музеев, охране памятников искусства и старины (Музейный отдел), с мая 1918 по 1930 г. руководившего охраной исторических памятников и являвшегося структурным подразделением Наркомата просвещения. Конфискованное имущество передавалось в ведение Наркомата имуществ.

Несмотря на то, что Поместный Собор 1917 — 1918 гг. не признал декрет как открыто антицерковный, дальнейшее развитие событий, связанное с укреплением советской власти, вынудило Церковь искать пути существования в новых условиях. Для сохранения богослужебной жизни в рамках декрета по всей стране создаются союзы, приходские советы и братства, отстаивающие свои храмы.

Не стала исключением и приписанная к Николо-Перервинскому монастырю Иверская часовня. 29 января 1919 г. Юридический отдел Московского совета рабочих и красноармейских депутатов (Юротдел Моссовета) начинает дело, содержащее соглашение с группой верующих о передаче им в бессрочное пользование здания Иверской часовни со всем богослужебным имуществом.

---

<sup>3</sup> Собрание узаконений и распоряжений рабочего и крестьянского правительства за 1917 — 1918 гг. М., 1942. С. 286 — 287.

<sup>4</sup> Там же.

Дело, озаглавленное «Договор с группой верующих о передаче им так называемой «Иверской» часовни Божией Матери с актами и описями церковного имущества, переписка по судебному делу об ограблении этой часовни», в настоящее время хранится в Центральном государственном архиве Московской области (ЦГАМО), Фонд 66 «Московский совет рабочих, крестьянских и красноармейских депутатов».

Из материалов дела видно, насколько трудоемкой для общины и длительной была процедура заключения договора. Община обязана была предоставить целый ряд документов, впоследствии приобщенных к делу. Для заключения договора была составлена полная опись имущества часовни. Этот документ трогает и поражает бережным отношением к каждому предмету и представляет большой интерес для исследователя. Был посчитан и оценен каждый из сотен драгоценных камней, находившихся в часовне. Доверенность на заключение договора от имени общины была оформлена на членов Совета общины: Леонида Константиновича Артамонова, Василия Ивановича Троицкого и Ольгу Александровну Талызину.

Подписанное 9 апреля 1919 г. Соглашение о передаче в пользование часовни со всем богослужебным имуществом показывает, насколько жертвенными были люди, бравшие на себя ответственность за бесценные сокровища. Оно включало в себя следующие пункты:

«1. Мы, нижеподписавшиеся граждане, обязуемся беречь переданное нам народное достояние и пользоваться им исключительно соответственно его назначению, принимая на себя всю ответственность за целостность и сохранность врученного нам имущества, а также за соблюдение лежащих на нас по этому договорам и иных обязанностей.

<...>

7. За пропажу или порчу переданных нам предметов мы несем материальную ответственность солидарно, в пределах ущерба, нанесенного имуществу.

8. Мы обязуемся, в случае сдачи принятого нами имущества, возвратить его в том самом виде, в каком оно было принято нами в пользование и хранение».

В условиях необычайного роста бандитизма и падения нравов после революции принятие на себя ответственности за имущество храма фактически означало принять и преследования со стороны карательных органов государства.

Таковыми органами в те годы были Наркомюст и Всероссийская чрезвычайная комиссия (ВЧК) по борьбе с контрреволюцией и саботажем при СНК, созданная 7 (20 н.ст.) декабря 1917 г. ВЧК была ликви-

дирована с передачей полномочий Государственному политическому управлению (ГПУ НКВД РСФСР) при НКВД РСФСР 6 февраля 1922 г.

В 1921 г. было создано VI отделение секретного отдела (СО) по борьбе с православной церковью, конфессиями и сектами, которое с мая 1922 г. возглавил Е. А. Тучков.

Руководство ставит перед территориальными отделами задачу «установить за реакционным духовенством и церковниками неослабное наблюдение» и в случае их «вредной работы» «незамедлительно арестовывать и привлекать к самой суровой ответственности через трибуналы». Для выявления фактов укрывательства ценностей от изъятия предписывалось привлекать к сотрудничеству «лояльное духовенство», гарантируя материальную помощь и содействие<sup>5</sup>. Для целей большего охвата «церковников» дела об участвовавших кражах из церквей было поручено вести не уголовному розыску, а ВЧК<sup>6</sup>.

Одним из основных мероприятий кампании стал организованный Тучковым церковный переворот<sup>7</sup>. При поддержке и под контролем ВЧК (с 6 февраля 1922 г. — Государственное политическое управление при наркомате внутренних дел (ГПУ НКВД РСФСР)) в начале 1922 г. набирает силу движение «Живая Церковь» под руководством А. И. Введенского, положившее начало обновленческому расколу в Церкви<sup>8</sup>.

На членов общины — верующих и особенно на членов Совета общины и духовенства — оказывалось давление вплоть до уголовного преследования. Соответственно заводились уголовные дела, к которым приобщалось большое число документов. Материалы этих дел являются важным источником, свидетельствующим об истории прихода в те годы.

Некоторые документы, касающиеся Иверской часовни, были опубликованы исследователем М. Е. Губониным<sup>9</sup>. Особенно интересным свидетельством является письмо Патриарха Тихона к председателю СНК В. И. Ленину, где речь идет о несоблюдении закона о свободе совести,

<sup>5</sup> Изъятие церковных ценностей в Москве в 1922 году. Сборник документов из фонда Реввоенсовета Республики. М.: ПСТГУ, 2006. С. 117.

<sup>6</sup> Архивы Кремля. В 2-х кн. Кн. 2 Политбюро и церковь 1922 — 1925 гг. / Сост. Н. Н. Покровский, С. Г. Петров. М.-Новосибирск: Сибирский хронограф, Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 1998. С. 484.

<sup>7</sup> Шкаровский М. В. Обновленческое движение в Русской Православной Церкви XX века. СПб.: Лепта, 1999. С. 16 — 17.

<sup>8</sup> Архивы Кремля. В 2-х кн. Кн. 2 Политбюро и церковь 1922 — 1925 гг. / Сост. Н. Н. Покровский, С. Г. Петров. М. — Новосибирск: Сибирский хронограф, Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 1998. С. 133 — 139.

<sup>9</sup> Следственное дело патриарха Тихона: Сборник документов по материалам Центрального архива ФСБ РФ. М: Памятники исторической мысли, 2000.



в котором описывается предыстория возбуждения уголовного дела против Патриарха Тихона о спекуляции свечами в Иверской часовне.

«На заседание суда по делу иеромонаха Досифея и игуменьи Серафимы<sup>10</sup> Я был вызван в качестве свидетеля. Выступавший на суде обвинитель Галкин<sup>11</sup> потребовал от суда допроса по этому же делу в качестве свидетеля Шпицберга<sup>12</sup>, бывшего следователем по тому же делу. После первоначального отказа Галкин путем повторного ходатайства добился, вопреки протесту правозаступников, допроса в заседании Шпицберга в качестве свидетеля. Последний, вместо показания по разбираемому делу, выступил против Меня с публичным обвинением в спекуляции свечами в Иверской часовне и в косвенном участии Моем как Главы Русской Церкви в религиозном шантаже, в коем обвинялись иеромонах Досифей и игуменья Серафима. Когда я в интересах реабилитации просил слова, то мне в этом было отказано председателем на том основании, что Я выступаю в качестве свидетеля, а не обвиняемого. Тем не менее, в результате этого судебного разбирательства Я оказался обвиненным в припи-

---

<sup>10</sup> В конце 1918 — начале 1919 гг. советской властью начинается кампания по вскрытию святых мощей, призванная подорвать веру людей в святых. Данное судебное заседание Московского народного суда состоялось 21 июля 1920 г. Подсудимые обвинялись в «религиозных шантажах» с помощью эвакуированных из Вильно в 1915 г. мощей святых Виленских угодников Иоанна, Антония и Евстафия.

<sup>11</sup> Михаил Владимирович Галкин, в прошлом священник Спас-Колтовской церкви Петрограда. В 1917 — 1918 гг. — редактор газеты «Свободная церковь». В первые же недели после Октябрьской революции снял сан и был принят на работу в VIII отдел НКЮ сначала в качестве консультанта, а с 9 мая 1918 г. в качестве штатного сотрудника («эксперта»). Принимал участие в разработке текста Декрета «Об отделении Церкви от государства». (См. Изъятие церковных ценностей в Москве в 1922 году. Сборник документов из фонда Реввоенсовета Республики. М.: ПСТГУ, 2006. С. 251.)

<sup>12</sup> Иван Анатольевич Шпицберг до революции — адвокат по бракоразводным делам. После февраля 1917 г. по приглашению обер-прокурора Синода В. Н. Львова работал в специальной комиссии, занимавшейся внесением изменений в правила развода. В январе — феврале 1918 г. Шпицберг в качестве «товарища народного комиссара» и ответственного работника Наркомпроса (именно так его представляли собравшимся, на самом деле Шпицберг с января по март 1918 г. занимал должность заведующего ЗАГС Литейной районной управы Петрограда) выступал в Петрограде с кощунственными лекциями по антирелигиозной тематике. Затем — эксперт и следователь по особо важным делам VIII-го отдела НКЮ и одновременно юрисконсульт ВЧК. Одно из главных действующих лиц в кампании по вскрытию мощей и антицерковных судебных процессах. Выделялся своей пристрастностью, беспардонностью и грубостью по отношению к православным верующим и духовенству. (Крапивин М. Ю., Далгатов А. Г., Макаров Ю. Н. Внутриконфессиональные конфликты и проблемы межконфессионального общения в условиях советской действительности (октябрь 1917 — конец 1930-х гг.). СПб.: Изд-во СПбУ, 2005 С. 364.)

санных мне Шпицбергом преступлениях, и против меня было решено начать судебное расследование»<sup>13</sup>.

Тогда же Патриарха вынудили дать показания о том, что «с Иверской он получает одну треть кружки братской — за последний месяц получил 40000 рублей»<sup>14</sup>.

Эти документы дополняют дело № 384 Наркомюста, которое в настоящее время хранится в Государственном архиве Российской Федерации (ГАРФ), фонд № 353 «Народный комиссариат юстиции. Отдел культа».

Оно озаглавлено «Протоколы допросов Всероссийской чрезвычайной комиссии по борьбе с контрреволюцией, саботажем и спекуляцией; и следователя Наркомюста по делу об Иверской часовне и Николо-Перервинском монастыре; приговор народного суда РСФСР по обвинению в контрреволюционной деятельности и религиозном шантаже патриарха Тихона и других, связанных с ним лиц» (18.11.1920 г. — 14.12.1922 г.).

Материалы этого дела раскрывают историю Иверской часовни в исследуемый период и позволяют полнее восстановить ход событий тех дней. Обращает на себя внимание рукописный документ, озаглавленный «Список лиц, желающих взять в бессрочное, бесплатное пользование здание Иверской часовни в г. Москве со всем богослужебным и небогослужебным имуществом часовни для совершения религиозных потребностей»<sup>15</sup>, который, по-видимому, зафиксировал начало образования общины верующих при Иверской часовне. Разным почерком и чернилами в него вписаны пятьдесят восемь человек с указанием фамилии, имени, отчества и домашнего адреса.

Из протоколов заседания Общины можно узнать, что общее собрание единогласно избрало Сергея Ивановича Смирнова в должности церковного старосты при Иверской часовне, а Александра Кузьмича Сергеева помощником старосты и подало прошение на утверждение этих лиц святейшему Патриарху Тихону. Это избрание было утверждено Святейшим Патриархом Московским и всея России Тихоном 28 февраля 1919 г., о чем последовал соответствующий указ из Патриаршего Управления<sup>16</sup>, присутствующий в деле.

25 июня 1920 г. в общежитии монахов и в помещении конторы Приходского совета был произведен обыск по ордеру ВЧК, и обнаружено было у игумена Иллариона денег на сумму около 300 000 рублей.

<sup>13</sup> Следственное дело патриарха Тихона: Сборник документов по материалам Центрального архива ФСБ РФ. М: Памятники исторической мысли, 2000. С. 603.

<sup>14</sup> Там же С. 509.

<sup>15</sup> ГАРФ ф. 353 о. 4 д. 384 л. 108 — 109.

<sup>16</sup> ГАРФ ф. 353 о. 4 д. 384 л. 15.

Из опроса игумена Иллариона выяснилось, что эти деньги собраны с молебнов в часовне и расходуются на нужды служащих монахов, а равно и на Перервинский монастырь. Ввиду того, что эти деньги нигде не были записаны и потому якобы бесконтрольно расходовались, они были изъяты<sup>17</sup>.

Обыск этот имел последствия, коренным образом повлиявшие на внутреннюю жизнь часовни. 28 июня 1920 года казначей игумен Илларион был арестован и взят под стражу по обвинению в спекуляции при продаже свеч<sup>18</sup>. Дело № 389 «Личные документы иеромонаха Николо-Перервинского монастыря Иллариона (29.03.1920 г. — 5.08.1920 г.)» содержит его послужной список, фотографию, личные записи.

Дальнейшее развитие событий отражают материалы дела № 110 Московского совета рабочих, крестьянских и красноармейских депутатов<sup>19</sup>.

По сигналу из ВЧК 6 июля того же года Организационно-Учетное отделение Моссовета издает распоряжение Приходскому Совету при часовне Иверской Божией Матери взять под контроль все суммы прихода и расхода по часовне. Там же указывалось, что неисполнение настоящего распоряжение повлечет за собой расторжение заключенного договора о пользовании часовней и привлечение всех лиц к уголовной ответственности.

В ночь с 6 на 7 апреля 1922 г. Иверская часовня была ограблена в очередной раз. На этот раз грабители проникли в часовню через крышу и чердак по веревочной лестнице и похитили украшения с икон и некоторые другие. Была взломана касса, из которой было похищено денег на сумму 19300000 рублей<sup>20</sup>.

В результате 27 ноября 1922 г. Общине часовни в числе 176 человек был предъявлен на вышеуказанную сумму (а точнее, на 81 тысячу 955 рублей 33 копейки золотом) судебный иск<sup>21</sup>. Через неделю после этого ограбления были арестованы двенадцать членов Совета общины часовни, среди которых были: казначей часовни иеромонах Никанор (Морозкин), профессор В. И. Троицкий, бывшая начальница института благородных девиц О. А. Талызина, бывший генерал Л. К. Артамонов. Они были обвинены в халатности и в сокрытии части доходов часовни<sup>22</sup>,

<sup>17</sup> ЦГАМО ф. 66 о. 18 д. 110 л. 75.

<sup>18</sup> ГАРФ ф. 353 о. 4 д. 384 л. 75.

<sup>19</sup> ЦГАМО ф. 66 о. 18 д. 110 л. 75.

<sup>20</sup> ЦГАМО ф. 66 о. 18 д. 110 л. 105 — 105 об.

<sup>21</sup> ЦГАМО ф. 66 о. 18 д. 110 л. 111.

<sup>22</sup> ЦГАМО ф. 66 о. 18 д. 110 л. 114 — 122.

а потому содержались во время следствия в тюрьме в течение одиннадцати месяцев.

Сделаем небольшое отступление и скажем несколько слов о дальнейшей судьбе преподобномученика Никанора (Морозкина). Выйдя на свободу, отец Никанор вернулся в Николо-Перервинский монастырь и был поставлен его настоятелем. В 1923 г. он был возведен в сан игумена и назначен членом Московского епархиального собрания. В том же году он был возведен в сан архимандрита<sup>23</sup>. Сведения об этом содержатся в Центральном историческом архиве Москвы (ЦИАМ), в фонде Московского епархиального управления (ф. 2303).

Впоследствии архимандрит Никанор (Морозкин) был осужден по ст. 5810 УК в 1938 г. Его дело хранится в ГАРФ в другом фонде (Ф. 10035 Управление Комитета государственной безопасности СССР (УКГБ) по г. Москве и Московской области, дело № 24036 «Дело по обвинению Морозкина Никифора Михайловича по ст. 5810 УК». (1938 г.)). В нем содержатся подробные личные сведения о преподобномученике Никаноре.

Кроме того, был сделан запрос в Управление Федеральной службы безопасности Российской Федерации по городу Москве и Московской области о предоставлении сведений о судьбе репрессированных по политическим мотивам насельников Николо-Перервинского монастыря. Хотя ответ службы регистрации и архивных фондов Управления не дал значительных результатов, приводим его с целью раскрыть алгоритм работы архивных служб ФСБ.

«Архив Управления не располагает какими-либо документальными материалами по существу поставленных в обращении вопросов.

Нами направлены запросы в Главный информационно-аналитический центр МВД России и Информационный центр ГУВД по Московской области, по местам хранения сведений об арестованных, осужденных и разыскиваемых лицах, о местах отбытия ими наказания, освобождении, исполнении приговоров, местах хранения архивных следственных дел. До настоящего времени ответы в наш адрес не поступали.

По предоставленной Вами информации в отношении отдельных лиц проведена определенная работа.

Копии Вашего обращения направлены в Центральный архив ФСБ России (101000, г. Москва, ул. Б. Лубянка, 2), по месту хранения архивного уголовного дела № Р-41254 в отношении Орлова П. И. и Государственный архив Российской Федерации (119992, г. Москва, ул. Б. Пироговская, 17), по месту хранения архивного уголовного дела № П-78798

<sup>23</sup> ЦИАМ ф. 2303 о. 1 д. 6 л. 153 — 154.

в отношении Колесникова (Колесника) Н. С., Полякова И. П., Смирнова М. С. и Фомина П. В. Из указанных организаций ожидайте ответы. Телефон для справок в Государственном архиве Российской Федерации: 8 (495) 580-88-51.

Поиском в Информационных центрах ГУВД по г. Санкт-Петербургу и Ленинградской области и УВД по Мурманской области каких-либо сведений об отбытии наказания в Свирском ИТЛ и дальнейшей судьбе Полякова И. П., Смирнова М. С. и Фомина П. В. не обнаружено. Нами запрошены архивы:

— УФСБ России по Архангельской области и УФСБ России по Тверской области в отношении Орлова П. И.;

— КНБ Республики Казахстан в отношении Колесникова (Колесника) Н. С.;

— МНБ Республики Кыргызстан в отношении Маленко А. Я.

При получении каких-либо сведений Вы будете проинформированы дополнительно».

В дополнение к этому ответу были получены справка из Центрального архива ФСБ следующего содержания.

«На Ваше обращение, поступившее из Управления ФСБ России по г. Москве и Московской области, сообщаем, что в материалах архивного уголовного дела № Р-41254, хранящегося в Центральном архиве ФСБ России, имеются следующие сведения.

Орлов Петр Иванович (в монашестве Пантелеймон), 1869 года рождения, уроженец деревни Ананкино (Онанкино) Залазинской волости Тверской губернии. Архимандрит, настоятель бывшего Высотского (так указано в деле) монастыря г. Серпухова. Был арестован 23 июня 1929 года. По постановлению Особого Сопевания при Коллегии ОГПУ от 9 августа 1929 года по статье 58 пункту 10 УК РСФСР («антисоветская агитация») выслан в Северный край сроком на 3 года. Реабилитирован заключением Генеральной прокуратуры Российской Федерации от 19 октября 1992 года.

Установлено, что архивные уголовные дела на Орлова П. И. хранятся: № П-13258 — в Региональном управлении ФСБ России по Архангельской области и № 21994-С — в Управлении ФСБ России по Тверской области.

Одновременно сообщаем, что в Центральном архиве ФСБ России документальных материалов в отношении других насельников монастыря, указанных в обращении, не имеется».

Кроме того, в приложении к ответу из ГАРФ были получены четыре справки по каждому из насельников монастыря. Приведем для примера одну из них.

«В Государственном архиве Российской Федерации имеется на хранении архивное уголовное дело № П-78798 в отношении Колесникова (Колесник) Никифора Сергеевича, иеромонаха Никиты.

Колесников (Колесник) Н. С., 1873 года рождения, уроженец Полтавской губернии, Золотоношского уезда, села Крутьково, из крестьян, русский, грамотный, одинокий, неимущий, несудимый, лишен избирательных прав, как служитель культа, подданный СССР. В 1890 году принял монашество. До ареста был иеромонахом в селе Перерва, Ленинского района, где и проживал.

Колесников (Колесник) Н. С. арестован 3 отд. СПО ППОГПУ МО 9 января 1932 года, обвинялся в том, что систематически вел антисоветскую деятельность, оказывал помощь высланным за контрреволюционную деятельность сослуживцам, т.е. обвинялся в преступлении, предусмотренном ст. 58 п. 10 и 11 УК РСФСР.

13 марта 1932 года заседание тройки при ПП ОГПУ МО постановило: «Колесникова (Колесник) Никифора Сергеевича заключить в исправтрудлагеря, сроком на 5 лет, с заменой высылкой через ПП ОГПУ в Казахстан, на тот же срок, считая срок с 9 января 1932 года». 16 марта 1932 г. Колесников (Колесник) Н. С. был направлен этапом в Казахстан, в город Алма-Ату.

14 апреля 1989 г. Прокуратура Московской области реабилитировала Колесникова (Колесник) Никифора Сергеевича, так как он подпадает под действие ст. 1 Указа Президиума Верховного Совета СССР от 16 января 1989 года «О дополнительных мерах по восстановлению справедливости в отношении жертв репрессий, имевших место в период 30 — 40-х и начала 50-х годов».

Основание: ГА РФ, ф. 10035, оп. 1, д. № П-78798, лл. 1, 2, 34, 35, 83 — 88, 93, 98, 99».

Возвращаясь к истории часовни, нужно сказать, что такие случаи для компрометации Церкви обычно освещались в периодической печати в рамках начавшейся в 1922 г. новой кампании по изъятию церковных ценностей. В апреле 1923 г. газета «Известия» опубликовала следующую заметку: «В результате безнадзорности Совета общины Иверской часовни в ней расхищено церковного имущества на 82 тыс. рублей. Виновные члены Совета привлечены к ответственности и осуждены сроком на один год»<sup>24</sup>.

<sup>24</sup> Известия. 1922. № 87. 21 апреля.

С этой кампанией связана следующая группа источников, которые могут быть использованы исследователем для получения информации об изъятом в конкретном приходе имуществе. 27 декабря 1921 г. был издан декрет ВЦИК «О ценностях, находящихся в церквях и монастырях» постановляющий местным органам Советской власти изъять из храмов все изделия из золота, серебра и драгоценных камней и передать их в Центральный фонд помощи голодающим. Фактически кампанию по изъятию церковных ценностей возглавил председатель Реввоенсовета Республики Л. Д. Троцкий. В связи с этим многие источники по изъятию ценностей оказались в фонде № 33988 «Секретариат первого заместителя председателя Реввоенсовета Республики» Российского государственного военного архива (РГВА). Частичная их публикация была осуществлена Православным Свято-Тихоновским гуманитарным университетом<sup>25</sup>.

31 марта 1922 г. Московская губернская комиссия приступила к изъятию церковных ценностей. Ежедневные сводки комиссии (легенды) о ходе операции по каждому району Москвы с планами местности (кроки), где отмечены храмы и близлежащие предприятия с указаниями настроений их работников, направлялись в Московский комитет партии, Моссовет, Центральную комиссию по изъятию церковных ценностей и лично Троцкому. Центральный оперативный штаб также ежедневно составлял обобщенные сводки, которые адресовались Реввоенсовету, Комитету обороны, начальнику гарнизона г. Москвы.

Из сводки № 58 с грифом «Совершенно секретно» губернской комиссии о ходе работ по изъятию церковных ценностей в Городском районе г. Москвы за 26 апреля 1922 г. мы можем узнать об изъятом в Иверской часовне.

Скупые строки легенды говорят, что всего из Иверской часовни было изъято:

«...серебра — 5 пудов 31 фунт 61 золотник,  
золота — 1 пуд 7 фунтов 70 золотников,  
драгоценных камней — 2 крупных изумруда,  
97 бриллиантов,  
полумесяц с бриллиантами и розочками,  
3 бриллиантовых буквы ООН,  
7 алмазов, 18 рубинов,  
тяжеловесы и прочее»<sup>26</sup>.

<sup>25</sup> Изъятие церковных ценностей в Москве в 1922 году. Сборник документов из фонда Реввоенсовета Республики. М., 2006.

<sup>26</sup> РГВА ф. 33988 о. 2 д. 438 л. 57. Подлинник. Машинопись. Приложение к кроки оперативной сводки на 26 апреля 1922 г. № 28 по изъятию ценностей из церквей г. Москвы.

Было отправлено в Гохран множество прекрасных серебряных лампад, сорваны и также отправлены в Гохран находящиеся под охраной Комиссии по охране памятников искусства и старины<sup>27</sup> золотая риза с древнего образа и серебряные — с двух его копий, серебряные доски с гравированными молитвами Божией Матери и другие святыни.

27 апреля 1923 г. газета «Правда» разместила заметку об этом изъятии<sup>28</sup>.

Вскоре после этого Иверская часовня в качестве весьма доходного места была передана в ведение обновленческого ВЦУ. Материалы ГАРФ и ЦГАМО взаимно дополняют друг друга, освещая подробности перехода часовни в руки обновленцев.

В ЦГАМО хранится заявление временно-заведующей часовней гр. Екатерины Ципулиной в Юридический отдел Моссовета, которая подробно описывает переход Иверской в управление ВЦУ.

«6 июня 1922 г. в 5 ч. дня в часовню явился прот. г. Орла Г. Поликарпов и предъявил бумагу Высшего Церковного Управления, данную на его имя, коей ему поручалось принять во временное управление Иверскую Часовню с совершением в ней Богослужения и заведыванием хозяйственной частью и затем в течение трех дней представить приходно-расходную ведомость за эти дни.

На мое требования разрешения Юридического Отдела на этот акт, как я была предуведомлена об этом Юридическим Отделом, о. Поликарпов отказался предоставить письменный акт об этом и заявил, что он был в Юротделе и получил это разрешение словесно.

После моего отказа и просьбы предоставить предварительно письменное разрешение, о. Поликарпов потребовал милиционера и произвел в его присутствии ревизию денежных сумм и имущества Часовни (свечи, кружки и т.д.) и запечатав печатью Высш. Ц. Упр., взял все документы Часовни (папку с документами).

Докладываю о сем, прошу дальнейшего распоряжения Юридического отдела»<sup>29</sup>.

Однако никаких мер по восстановлению законного порядка принято не было, и с 7 июня Иверская часовня оказывается в руках ВЦУ, которое становится распорядителем пожертвований, поступающих в часовню<sup>30</sup>.

<sup>27</sup> ЦГАМО ф. 66 о. 18 д. 110 л. 6 — 9.

<sup>28</sup> Правда. 1922. № 92. 27 апреля.

<sup>29</sup> ЦГАМО ф. 66 о. 18 д. 110 л. 124.

<sup>30</sup> ЦГАМО ф. 66 о. 18 д. 110 л. 118 об.



После того, как в журнале «Живая Церковь» № 4 — 5<sup>31</sup> было напечатано, что доходами от Иверской часовни пользуется Высшее Церковное Управление, ситуацией заинтересовался Наркомюст в лице Красикова. Он делает запрос в Моссовет о «действительном положении дел и законных основаниях, по коим они действуют»<sup>32</sup>. Запрос хранится в деле Наркомюста в ГАРФ.

В ответ Отдел Управления Моссовета пишет, «что Иверская часовня до сего времени управлялась группой верующих, заключивших с нами (т.е. с Моссоветом) соответствующий договор на бессрочное, бесплатное пользование ими. Но после ревизии оказалось, что означенная часовня находится в крайне хаотическом состоянии, отчетности никакой не ведется, все поступающие средства сдаются в ВЦУ. Из опросов верующих выяснилось, что часовня была передана в ведение ВЦУ по их настоятельному требованию против желания верующих, заключивших договор. Такое явление со стороны ВЦУ, органа юридически не оформленного, Отдел Управления МС считает недопустимым и требует в срочном порядке от ВЦУ представить объяснения»<sup>33</sup>. Но, несмотря на вопиющую незаконность, в руках поддерживаемых ГПУ обновленцев Иверская часовня осталась до самого ее сноса в 1929 году.

Подводя итог, можно сказать, что основной массив информации по данной теме содержится в фондах ЦГАМО (фонды Моссовета (Ф. 66), Московского отдела народного образования (Ф. 966), Москоммунхоза (Ф. 4557) и др.). Именно там исследователь может найти дела Моссовета как собственника церковного имущества, содержащие договора о принятии в пользование зданий культа с общинами верующих, уставы религиозных обществ, описи имущества церквей, акты обследования церковных зданий и т.д. Также в ЦГАМО имеется значительное количество документов уездных и волостных исполкомов Советов РК и КД и их отделов, в том числе уездных земельных отделов (УЗО) и административных отделов уездных исполкомов уездов.

Не менее интересны материалы ГАРФ (фонды Народного комиссариата юстиции РСФСР (Ф. 353), фонды Управления Комитета государственной безопасности СССР (УКГБ) по г. Москве и Московской области (Ф. 10035), Народного комиссариата просвещения РСФСР (Ф. 2306), фонды Главного управления научных и музейных учреждений Наркомата просвещения РСФСР (Ф. 2307) и др.). Многие из московских священнослужителей и прихожан в те годы находились

<sup>31</sup> Живая церковь. 1922. № 4 — 5. С. 18.

<sup>32</sup> ГАРФ ф. 353 о. 4 д. 384 л. 115 — 116.

<sup>33</sup> ГАРФ ф. 353 о. 4 д. 384 л. 117.

под следствием. Следственные дела хранятся в ГАРФ, центральном и региональных архивах ФСБ. Практически в каждом деле на политзаключенных (ст. 58.10, 58.11) содержатся ордер на арест, протокол обыска, справка об имущественном положении жителя и характеристика из местного совета, анкета арестованного, постановление об избрании меры пресечения, протокол допроса со слов арестованного, протокол допроса в форме диалога (вопрос — ответ), свидетельское заключение по делу, выписка из протокола заседания тройки НКВД. Кроме того, к делу часто приобщались другие документы. Из них можно почерпнуть множество фактов, имен, биографических данных, которые сейчас практически невозможно узнать из других источников.

Немало материалов, содержащих многочисленные свидетельства о трагедии московских храмов в 1917 — 1922-е гг., хранятся и в других московских архивах. Так документы из фонда Реввоенсовета Республики, хранящиеся в РГВА, содержат описи и акты изъятых в 1922 г. церковных вещей и бывших в церквях драгоценных предметов. В некоторых случаях там же можно почерпнуть информацию о ходе изъятия в конкретных храмах. В фонде Московского епархиального управления за 1917 — 1937 гг. (ЦИАМ, ф. 2303) можно почерпнуть сведения о приходской жизни, назначении, награждении и перемещении клириков. Информацию о церковной жизни можно получить и из периодической печати тех лет.

В заключение хочется отметить, что данный обзор источников является начальным этапом по выявлению документальных материалов по истории московских приходов в рассматриваемый период. Наличие большого числа практически неисследованных документов дает широкое поле деятельности для церковного историка.

### Источники и литература

1. Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти, 1917 — 1943. Сб. в 2 ч. Ч. 1 / Сост. М. Е. Губонин. М.: ПСТБИ: Братство во имя Семилостивого Спаса, 1994.

2. Архивы Кремля. В 2-х кн. Кн. 2. Политбюро и церковь 1922 — 1925 гг. / Сост. Н. Н. Покровский, С. Г. Петров. М. — Новосибирск: Сибирский хронограф, Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 1998.

3. *Бакулин Б. С.* Несвоевременные воспоминания // На пути к свободе совести: Религия и демократия: М.: Издательская группа «Прогресс-Культура», 1993. Вып. II.

4. ГАРФ ф. 353 о. 4 д. 384, 385, 386.

5. ГАРФ ф. 10035 д. 24036, 39064, 78798.
6. Живая церковь. 1922. № 4 — 5.
7. Известия. 1922. № 87. 21 апреля.
8. Изъятие церковных ценностей в Москве в 1922 году. Сборник документов из фонда Реввоенсовета Республики. М.: ПСТГУ, 2006.
9. Правда. 1922. № 92. 27 апреля.
10. Собрание узаконений и распоряжений рабочего и крестьянского правительства за 1917 — 1918 гг. М., 1942.
11. РГВА ф. 33988 о. 2 д. 438.
12. ЦГАМО ф. 66. о. 18 д. 110, 287, 294.
13. Церковные ведомости. 1917. № 18 — 19.
14. ЦИАМ ф. 2303, о. 1 д. 6.
15. *Шкаровский М. В.* Обновленческое движение в Русской Православной Церкви XX века. СПб.: Лепта, 1999.

## ANNOTATIONS

### ***V. I. Saveliev. On the Prayer of the Holy Fathers***

This prayer is a significant early Christian text apparently preserved only in the 14<sup>th</sup> century Greek manuscript № 1117 in the Sinai Monastery. The author's commentaries before the text of the prayer provide explanations of some places that can be complicated for those who read and examine this manuscript.

**Key words:** Holy Fathers, First Ecumenical Council, manuscript, prayer.

*Vladimir Ivanovich Saveliev* — Director of the Department of Philology at the Perervinskaya Orthodox Theological Seminary.

### **The Prayer of Our Holy, Blessed and God-bearing Fathers of the First Council of Nicaea**

The prayer is a prayerful appeal to our Lord Jesus Christ, in which the Holy Fathers, recalling the Saviour's royal rule, providence and numerous blessings shown in the Old and New Testaments, request His assistance against «barbarian incursions», ask for protection of people, peace and strengthening of the Church of Christ.

**Ключевые слова:** The Son of God, God's blessings, Church, prayer.

### ***M. V. Legeyev. The Doctrine of Synergy by St. Theophan the Recluse and Two Ascetic and Theological Paradigms of the Restoration of the Human Nature in Patristic Theology.***

The Orthodox doctrine of synergy is multi-directional and is closely related to numerous problems of asceticism, anthropology and ecclesiology. Russian theology of the 19<sup>th</sup> century represented in particular by St. Theophan the Recluse and Ignatius (Brianchaninov) unfolds this connection in a new light and demonstrates different interpretations of the dynamically developing relationships between God and man. The two synergic paradigms of reasoning suggested by the two saints originate from different sources but don't contradict each other. Both the theology of the sacramental life of the Church spent between the Baptism and Eucharist and the theology of an individual feat and spiritual measure are two aspects, in the context of which — in spiritual agreement and apparent confrontation with the ideas of Saint Ignatius — St. Theophan's doctrine of synergy is developed.

**Key words:** synergy, synergic, grace, spirit, soul, body, mind, freedom, restoration, sacrament, baptism, St. Theophan the Recluse, St. Ignatius Brianchaninov.

*Mikhail Viktorovich Legeyev* — Candidate of Theology, Lecturer at the Department of Theology, Director of the Department of Part-Time Higher Education at the St. Petersburg Orthodox Theological Academy.

### ***Priest Vladimir Stasiuk. The Problem of the Authorship of the Libri Carolini (Carolingian books)***

This paper is devoted to one of the little-studied medieval polemic Latin tracts in the Russian theology, The work of King Charles against the Synod (Opus Caroli regis contra synodum), or Carolingian Books (The Libri Carolini), written in

the kingdom of Charles the Great at the end of the 8<sup>th</sup> century against the resolutions of the Seventh Oecumenical (Nikaea II) Council. The paper explores the problematics of the authorship of the tractate and considers all its existing versions. The author confirms the authorship of a Carolingian court poet and theologian Theodulf of Orléans and highlights the fact that the final wording of the tractate was accepted after its having been discussed by leading Carolingian theologians under the supervision of Charles the Great and was emended at the Royal Scriptorium.

**Key words:** The work of King Charles against the Synod (*Opus Caroli regis contra synodum*), Carolingian books (*The Libri Carolini*), Charles the Great (Charlemagne), Theodulf of Orléans, Alcuin, Spanish Church, mozarabic liturgy, orthography of the Vatican manuscript, hispanicisms in the Latin text, the doctrine of the Filioque.

*Priest Vladimir Stasiuk* — Candidate of Theology, Vice President for Academic Affairs, Head of the Department of Theology at the Perervenskaya Orthodox Theological Seminary.

### ***N. V. Stratulat. The Church Policy of Romania and the State of the Bessarabian Orthodox Church in 1918 — 1940. Part II***

This paper is devoted to the history of the Bessarabian Orthodox Church in 1918 — 1940. The paper discusses the church policy pursued by the Romanian State in Bessarabia and the anti-canonical actions of the Romanian Church that against the rules and traditions of inter-church communication subordinated the Bessarabian Diocese of the Russian Orthodox Church, endeavoring to make it Romanian. It also considers the movement for the defense of services held according to the Julian calendar.

**Key words:** Russian Orthodox Church, Bessarabia, 1918 — 1940, Bessarabian Church, Romanian Orthodox Church, church policy, romanianisation, autonomist movement, Julian calendar, priest Vladimir Poliakov.

*Nikita Victorovich Stratulat* — Candidate of Theology, Vice President for Research in Science and Theology, Head of Church Practice Department at the Perervenskaya Orthodox Theological Seminary.

### ***Deacon John Rynkovoy. The Spiritual Fruits of Orthodox Asceticism***

This paper is devoted to the topic of Orthodox asceticism, in particular to the problem of spiritual experience of Orthodox ascetics. Taking saints as an example, the author describes experience of spiritual joy and other grace-filled gifts received by saints in the process of the cognition of God. Special attention is paid to the consideration of mystic and ascetic practice in Orthodox asceticism and its comparison to asceticism in Buddhism.

**Key words:** Orthodox asceticism, cognition of God, mystic and ascetic practice in Orthodox asceticism, mystic and ascetic practice in Buddhism, ontology of cognition, spirituality of a person, spiritual and moral development, sense of life.

*Deacon John Rynkovoy* — Grand PhD in philosophy, docent at St Tikhon's Orthodox University for Humanities and the Perervinskaya Orthodox Theological Seminary, a cleric at St Apostle Andrew the First-Called Church in Liublino, Moscow.

***M. V. Mikhailenko. The Relationship between Religion and Politics in the Debate between I. A. Ilyin and N. A. Berdyaev about the Resistance to Evil by Force***

This publication explores the issue of the relationship between Church and state and the connection between religion and politics. An attempt is made to find out close areas of intersection and fruitful cooperation between religion and politics. To illustrate this topic, the author considers the debate between I. A. Ilyin and N. A. Berdyaev about the resistance to evil by force, basing on works of Russian religious philosophers at the beginning of the 20<sup>th</sup> century such as S. N. Bulgakov, S. L. Frank, L. P. Kharsavin and others.

**Key words:** religion, politics, I. A. Ilyin, N. A. Berdyaev, Church, state, rule, Russian religious philosophers.

*Mikhail Vladimirovich Mikhailenko* — master of theology, graduate of St. Tikhon's Orthodox University for Humanities.

***Hieromonk Leonides (Tolmachev). The History of the Pererva Monastery in the Period from 1690 to 1774***

This paper describes the state of St. Nicholas's Monastery at Pererva in the period from Patriarch Andrian's accession to the patriarch's throne to Platon (Levshin)'s becoming Metropolitan of Moscow. The author illuminates the favorable attitude towards the monastery expressed by Patriarch Adrian and other benefactors, who improved the economic situation of the monastery.

**Key words:** the Pererva Monastery, Patriarch Adrian, Moscow, Hegumen Nicephorus, Tsar Aleksey Mikhailovich, Tsar Peter I, chapels, Iberian chapel, landed property.

*Hieromonk Leonides (Tolmachev)* — inhabitant of the Kozelsky Optin Monastery, graduate of the Perervinskaya Orthodox Theological Seminary and Moscow Orthodox Theological Academy.

***Hierodeacon Apollinarius (Panin). A Review of the Sources for the Research on the History of the Community of Believers at the Iberian Chapel in 1917 — 1922***

This publication is focused on the review of the research sources for the history of the community of believers at the Chapel of the Iberian icon of the Mother of God at the Resurrection Gates of Kitay-gorod within Moscow in 1917-1922. The author examines the main archives that served as a basis for the research. The methodology of finding research sources can be used, with some approximation, in research on the history of other parishes in the indicated period.

**Key words:** Iberian icon, Iberian Chapel, sources, Moscow, Resurrection Gates, archives.

*Hierodeacon Apollinarius (Panin)* — 1<sup>st</sup> year master student at the Moscow Orthodox Theological Academy, graduate of the Perervinskaya Orthodox Theological Seminary.

## CONTENTS

### **Patrology**

- V. I. Saveliev.* On the Prayer of the Holy Fathers . . . . . 4  
The Prayer of Our Holy, Blessed and God-bearing Fathers  
of the First Council of Nicaea . . . . . 7  
*M. V. Legeyev.* The Doctrine of Synergy by St. Theophan  
the Recluse and Two Ascetic and Theological Paradigms  
of the Restoration of the Human Nature in Patristic Theology . . . . 9

### **History of the Middle Ages**

- Priest Vladimir Stasiuk.* The Problem of the Authorship  
of the Libri Carolini (Carolingian books). . . . . 29

### **History of the Russian Orthodox Church**

- N. V. Stratulat.* The Church Policy of Romania and the State  
of the Bessarabian Orthodox Church in 1918 — 1940. Part II . . . . 56

### **Moral Theology**

- Deacon John Rynkovoy.* The Spiritual Fruits  
of Orthodox Asceticism . . . . . 77

### **Russian religious philosophy**

- M. V. Mikhailenko.* The Relationship between Religion and Politics  
in the Debate between I. A. Ilyin and N. A. Berdyaev about the  
Resistance to Evil by Force . . . . . 92

### **History of the St. Nicholas's Monastery at Pererva**

- Hieromonk Leonides (Tolmachev).* The History of the Pererva  
Monastery in the Period from 1690 to 1774 . . . . . 103  
*Hierodeacon Apollinarius (Panin).* A Review of the Sources  
for the Research on the History of the Community  
of Believers at the Iberian Chapel in 1917 — 1922 . . . . . 123

- Annotations . . . . . 139  
Contents . . . . . 142

## **ВНИМАНИЮ АВТОРОВ**

*Журнал «Труды ППДС» публикует  
научно-исследовательские статьи, рецензии  
и обзоры литературы.*

**Статья должна иметь следующую структуру:**

- 1) имя автора** — имя, отчество, фамилия без сокращений (для священнослужителей — сан, имя и фамилия);
- 2) сведения об авторе** — все ученые степени, основные занимаемые в данный момент должности;
- 3) название статьи;**
- 4) аннотация** — 3 — 4 предложения объемом примерно 500 знаков, в которых изложены новые и важные аспекты исследования;
- 5) ключевые слова** — до 10 слов, характеризующих статью, по которым она будет индексироваться в электронных базах данных;
- 6) текст статьи** — не должен превышать объема 50 тысяч знаков (с пробелами); набор основного текста осуществляется шрифтом Times New Roman, 14-м кеглем с межстрочным интервалом 1,5; сноски оформляются тем же шрифтом, 12-м кеглем с межстрочным интервалом 1;
- 7) библиография** — список использованной литературы, оформленный в алфавитном порядке;
- 8) список иллюстраций** — приводится в случае необходимости; присылается отдельно от текста статьи в формате jpeg.

*Файлы текста, статьи и иллюстраций отправляются по электронной почте на адрес [trudy@ppds.ru](mailto:trudy@ppds.ru). После получения материалов из редакции высылается подтверждение. Рассмотрение материалов занимает около 1 месяца, после чего автору отправляется решение редколлегии.*

*Статьи, не имеющие указанной структуры, дублирующие, а также материалы, в которых будет обнаружен плагиат, к публикации не принимаются. Авторам, чьи статьи приняты редколлегией для публикации, выплачивается жалование (за 10000 знаков (с пробелами) — 1000 руб.).*



**Труды**  
**ПЕРЕРВИНСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ**  
**ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ**

Научно-богословский журнал

№ 5 (2)

2012

Издание одобрено к распространению в церковных магазинах  
Синодальным информационным отделом Русской Православной Церкви.

Свидетельство № 171 от 06 октября 2011 г.

Редактор-корректор

*Мария Кенарская*

Переводчик

*Екатерина Полякова*

Художник

*Валерий Сергутин*

Верстка

*Александр Метелкин*

**ПЕРЕРВИНСКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ДУХОВНАЯ СЕМИНАРИЯ**

Московская епархия. Русская Православная Церковь

109383, г. Москва, ул. Шоссейная, д. 82

Тел. +7 (495) 354-15-83

+7 (495) 354-49-65

Эл. почта: [trudy@ppds.ru](mailto:trudy@ppds.ru)

Формат 70×100/16

Подписано в печать 27.08.2012

Печать офсетная. Бумага офсетная

Объем 9 п.л.

Тираж: 500 экз.

Заказ .

**ISSN 2220–9530**