

вестник екатеринбургской духовной семинарии

ВЕСТНИК

ВЕ

ДС

К 115-ЛЕТИЮ СО ДНЯ КОНЧИНЫ Н. Ф. КРАСНОСЕЛЬЦЕВА

ВЫПУСК 2 (6). 2013



2/2013

ВЕСТНИК

ЕКАТЕРИНБУРГСКОЙ
ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

По благословию Высокопреосвященного КИРИЛЛА,
митрополита Екатеринбургского и Верхотурского

ЕКАТЕРИНБУРГСКАЯ ДУХОВНАЯ СЕМИНАРИЯ

ВЕСТНИК

ЕКАТЕРИНБУРГСКОЙ
ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

Выпуск 2(6) / 2013



Екатеринбург 2013

УДК 27-1(051)
ББК 86.37
В38

Одобрено Синодальным информационным отделом
Русской Православной Церкви. Свидетельство № 200 от 8 февраля 2012 г.

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Главный редактор:

протоиерей Николай Малета,
первый проректор

Научный редактор:

канд. богосл., профессор архиеп. Курганский и Шадринский
Константин (Горянов),
проректор по научной работе

Члены редколлегии:

канд. ист. наук, доцент прот. Петр Мангилев;
канд. богосл. прот. Сергей Алексеев;
канд. богосл. игум. Моисей (Пилатс);
канд. богосл. свящ. Константин Павлюченко;
д-р филол. наук, профессор О. Б. Акимова;
д-р филос. наук, доцент Д. И. Макаров;
д-р искусствоведения, профессор О. Е. Шелудякова;
канд. ист. наук, доцент А. В. Мангилева;
С. Ю. Акишин; Н. С. Каримова;
канд. богосл. свящ. Иоанн Никулин (*ответственный секретарь*)

Рецензенты:

канд. ист. наук, доцент И. Л. Манькова;
канд. филол. наук С. О. Горяев;
канд. богословия А. В. Ларионов;
И. А. Летова

Интернет-страница Вестника ЕДС
<http://epds.ru/bulletin>

ISSN 2224-5391

© Екатеринбургская духовная семинария, 2013

EKATERINBURG THEOLOGICAL SEMINARY

BULLETIN

OF THE EKATERINBURG
THEOLOGICAL SEMINARY

Issue 2(6) / 2013



Ekaterinburg 2013

UDC 27-1(051)
H57

EDITORIAL BOARD

Editor-in-chief:

Archpriest Nikolay Maleta,
Vice-Rector

Managing editor:

Archbishop of Kurgan and Shadrinsk
Prof. Constantine (Goryanov),
Prorector

Members of the board:

Prof. Olga B. Akimova; Prof. Oksana E. Sheludyakova;
Docent Archpr. Petr Mangilev; Archpr. Sergey Alexeev; Fr. Moisey (Pilats);
Docent Dmitry I. Makarov; Docent Anna V. Mangileva;
Pr. Constantine Pavluchenko;
Sergey Y. Akishin; Nadezhda S. Karimova;
Pr. John Nikulin (*Senior secretary*)

Reviewers:

Docent Irina L. Mankova;
Sergey O. Goryaev;
Alexander V. Larionov;
Irina A. Letova

The academic journal issued by Ekaterinburg Theological Seminary publishes materials and research articles on theology, church history and related disciplines, extracts from the protocols of the Seminary Academic Council meetings, reviews and comments on the diploma papers of the seminary students, reviews and bibliographical notes on new research in the area of theological studies. The journal is addressed to teachers and students of religious schools, historians, theologians, philosophers and all those interested in the above mentioned topics.

СОДЕРЖАНИЕ

Список сокращений	11
-------------------------	----

К ЮБИЛЕЮ КУРГАНСКОЙ ЕПАРХИИ

<i>Константин, архиепископ Курганский и Шадринский, проф.</i> Православие в Зауралье: к 20-летию образования Курганской и Шадринской епархии	12
--	----

РАЗДЕЛ I. ИССЛЕДОВАНИЯ

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ И АРХЕОГРАФИЯ

<i>Кечкин Иоанн, свящ.</i> Пармениан — донатистский епископ Карфагена	54
<i>Миронович А. В.</i> Неоуния в Польше в межвоенный период	64
<i>Полетаев А. В.</i> Архиепископ Киприан, игумен Авраамий и строитель Варлаам (1621 год в истории Верхотурского Свято-Николаевского монастыря) [предварительные материалы для словаря-синодика]	73

ПАТРОЛОГИЯ

<i>Кожухов С. А.</i> Сравнительный анализ концепции «антропологическая парадигма» в текстах Иоанна Кесарийского, свт. Кирилла Александрийского и Севира Антиохийского	98
---	----

ЛИТУРГИКА

<i>Скальцис П. И.</i> Типикон храма Святой Софии в Фессалониках (<i>пер. И. А. Летовой</i>)	124
---	-----

ЦЕРКОВНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ

<i>Сухова Н. Ю.</i> «Идея академии» в подготовке и проведении духовно-учебных реформ XIX — начала XX в.	138
<i>Акимова О. Б.</i> Совершенствование исследовательской компетенции студентов духовной семинарии	154
<i>Ващенко Г. С.</i> Подготовка и переподготовка преподавателей воскресных школ в Екатеринбургской епархии.	162

ФИЛОСОФИЯ И ФИЛОЛОГИЯ

- Коледич Е. Н.* Упоминания событий и лиц библейской истории в сочинении Тихона Задонского «Сокровище духовное, от мира собираемое» 170

РАЗДЕЛ II. ПУБЛИКАЦИИ

- Гусев А. В.* Проповедь «Греческого Ефрема» на праздник Обновления: перевод и предварительный комментарий 179
- Красносельцев Н. Ф.* Лекции по литургике, читанные студентам Казанской духовной академии в 1880/1881 учебном году (*вступ. ст., публ. текста и прим. С. Ю. Акишина и диак. А. В. Щепёткина*) 210

РАЗДЕЛ III. НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

- Отчет о состоянии Екатеринбургской духовной семинарии за 2011/12 учебный год 279
- Хроника научной жизни семинарии за 2012/2013 уч. г. 303
- Отзывы и рецензии на дипломные работы выпускников 2012/2013 учебного года 305

АРХИВ СЕМИНАРИИ

- Протоколы заседаний Ученого совета за 2006/2007 уч. г. 320
- Отзывы и рецензии на дипломные работы выпускников 2006/2007 учебного года 321

РАЗДЕЛ IV. РЕЦЕНЗИИ, АННОТАЦИИ И БИБЛИОГРАФИЯ

- Мосин А. Г.* Рец. на кн.: История литературы Урала. Конец XIV — XVIII в. 336
- Новые издания Екатеринбургской духовной семинарии 347

РАЗДЕЛ V. ЮБИЛЕИ

- Юбилей Людмилы Николаевны Закатовой 350
- Сведения об авторах 353

CONTENTS

List of Abbreviations 11

ANNIVERSARY OF THE KURGAN DIOCESE

Constantine (Goryanov), Archbishop of Kurgan and Shadrinsk. Orthodoxy in the Trans-Ural region: towards the twentieth anniversary of the creation of the Diocese of Kurgan and Shadrinsk 12

I. RESEARCH ARTICLES

CHURCH HISTORY AND ARCHEOGRAPHY

Priest John E. Kechkin. Parmenianus — a donatist bishop of Carthage 54

Antoni Mironowicz. Neounion in Poland in the interwar period 64

Andrey V. Poletaev. Archbishop Cyprian, abbot Avraamy and builder Varlaam (1621 in the history of St. Nicholas monastery in Verkhoturie) [preliminary materials for a synodik dictionary] 73

PATROLOGY

Sergey A. Kozhukhov. A comparative analysis of the “anthropological paradigm” concept in John of Caesarea, St. Cyril of Alexandria and Severus of Antioch 98

LITURGICS

Panagiotes I. Skaltses. Saint Sophia’s Typikon in Thessaloniki (*trans. by Irina A. Letova*) 124

CHURCH EDUCATION

Natalia Yu. Sukhova. “The idea of academy” in preparing and conducting spiritual and educational reforms in the XIXth — early XXth centuries 138

Olga B. Akimova. Improving research skills of Theological Seminary students 154

Galina S. Vashchenko. Training and retraining of Sunday school teachers in the Ekaterinburg diocese 162

PHILOSOPHY AND PHILOLOGY

Elena N. Koledich. The Bible events and persons mentioned in St. Tikhon Zadonsky's "Spiritual treasure gathered in the world" 170

II. PUBLICATIONS

Andrey V. Gusev. The Sermon of "the Greek Ephrem" on the Feast of Encaenia: Translation and Preliminary Observations 179

Nicholas F. Krasnoseltsev. The lectures in liturgics given to the students of the Kazan Theological Academy in the 1880/1881 academic year (*introd., ed. and comments by Sergey Yu. Akishin and Deac. Antony Shchepetkin*) 210

III. ACADEMIC LIFE

Report on the state of the Ekaterinburg theological seminary for the 2011/2012 academic year 279

Chronicle of the scientific life of the Seminary for the 2012/2013 academic year 303

Reviews and comments on the diploma papers in the academic year 2012/2013 305

SEMINARY ARCHIVE

Protocols of meetings of the Academic Council for 2006/2007 320

Reviews and comments on the diploma papers in the academic year 2006/2007 321

IV. REVIEWS, ANNOTATIONS AND BIBLIOGRAPHY

Reviews 336

Annotations 347

V. ANNIVERSARIES

Anniversary of Ludmila N. Zakatova 350

About the authors 353

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ACO	Acta Conciliorum Oecumenicorum 1–4 / Ed. E. Schwarz, J. Straub. Erlon, Leipzig, 1914–1974.
CSCO	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. 1903—.
PG	Patrologiae cursus completus. Ser. graeca / Ed. J.-P. Migne. P., 1857–1866. Т. 1–161.
PL	Patrologiae cursus completus. Ser. latina / Ed. J.-P. Migne. P., 1844–1864. Т. 1–225.
АИ	Акты исторические, собранные и изданные Археографической комиссией. СПб., 1841–1842. Т. 1–5.
АСПБИАИ РАН	Архив Санкт-Петербургского института истории Российской академии наук (г. Санкт-Петербург)
ГААОСО	Государственный архив административных органов Свердловской области (г. Екатеринбург)
ГАОПДКО	Государственный архив общественно-политической документации Курганской области (г. Курган)
ИРЛИ	Институт русской литературы (Пушкинский дом) Российской академии наук (г. Санкт-Петербург)
НА РТ	Национальный архив Республики Татарстан
ИГНИ	Институт гуманитарных наук и искусств
ОР РНБ	Отдел рукописей Российской национальной библиотеки (г. Санкт-Петербург)
ПСРЛ	Полное собрание русских летописей. СПб. / Пг., 1846–1921. Т. 1–24; М.; Л., 1949–1994. Т. 25–39; М., 1995. Т. 41.
РГАДА	Российский государственный архив древних актов (г. Москва)
РИБ	Русская историческая библиотека, издаваемая Археографической комиссией. СПб., 1872–1927. Т. 1–39.
УГААСО	Учреждение «Государственный архив административных органов Свердловской области» (г. Екатеринбург)
УИРС	Учебно-исследовательская работа студентов

К ЮБИЛЕЮ КУРГАНСКОЙ ЕПАРХИИ

Константин (Горянов), архиепископ Курганский и Шадринский

ПРАВОСЛАВИЕ В ЗАУРАЛЬЕ: К 20-ЛЕТИЮ ОБРАЗОВАНИЯ КУРГАНСКОЙ И ШАДРИНСКОЙ ЕПАРХИИ

В статье представлены обзор истории Православия в Зауралье и современная история Курганской епархии (основана в 1993 г.). Подробно рассматривается современная религиозная ситуация в Курганской области, в частности, статистика по Курганской епархии на конец 2013 г.

Ключевые слова: *история Курганской епархии, Православие в Зауралье, современная религиозная ситуация в Курганской области.*

Общие сведения об истории и географии Зауралья

Каноническая территория Курганской и Шадринской епархии соответствует административным границам Курганской области, которая была образована 6 февраля 1943 г. Указом Президиума Верховного Совета СССР из 32 районов Челябинской области и 4 районов Омской области.

Многие города и поселения Зауралья до революции имели большое значение как социально-экономические, военные или религиозно-культурные региональные центры. В Шадринском уезде находилась третья в стране по объемам торговли Крестовская-Ивановская ярмарка, извест-

ная не только в России, но и за ее пределами. Крепость Звериноголовская, входившая в Оренбургскую оборонительную линию, долгое время являлась оплотом против набегов казахских кочевых племен, которые тогда именовали общим словом «киргизы». Духовным центром Зауралья стал один из старейших сибирских монастырей — Свято-Успенский Далматовский монастырь. Строительство Транссибирской железной дороги (XIX в.) дало толчок к развитию экономики города Кургана и всего Курганского округа.

Сейчас на территории области находится 458 муниципальных образований, из них 24 района, 9 городов: Курган и Шадринск — областного подчинения, а также Далматово, Катайск, Куртамыш, Макушино, Петухово, Шумиха, Щучье; 6 поселков городского типа, 420 сельских администраций. Общая площадь — 71,5 тыс. км², что составляет 0,4 % территории Российской Федерации. Протяженность территории с севера на юг — 290 км; с запада на восток — 430 км. В 2000 г. численность населения области составляла 1047,1 тыс. человек. На январь 2011 г. — 908,8 тыс. человек, а на 1 июня 2012 г. — 892,0 тыс. человек. Численность населения Курганской области на 1 ноября 2013 г. составляет ок. 878 тыс. человек. Уменьшение численности населения объясняется продолжающимся демографическим кризисом и бедностью области. Курганская область постоянно является дотационной. Население области ежегодно уменьшается примерно на 12 тысяч человек не только за счет демографического кризиса, но и за счет миграции работоспособного населения в более богатые соседние Челябинскую, Тюменскую и Свердловскую области. Численность населения города Кургана, расположенного на берегах реки Тобол, составляет 333 тыс. человек.

Изучение древностей Зауралья и Южного Урала началось в XVIII веке. Особый вклад внесли исследователи второй Великой Академической экспедиции академики П. С. Паллас и И. П. Фальк. В XIX в. археологическими исследованиями занимались чиновники, военные, мещане и священники. Среди краеведов можно назвать членов Русского географического общества священника Т. Успенского, священников А. Инфантьева, И. Инфантьева, известного математика священника П. Первушина.

Антропологические исследования древних человеческих останков свидетельствуют, что население Южного Урала и Зауралья было про-

тоиндоевропейское (индоарийское). Во II тыс. до Р. Х. наступает бронзовый век. Численность населения значительно увеличивается. В это время степи Восточной Европы были населены древними индо-ариями, отделившимися от европейской общности в IV тыс. до Р. Х. В Зауралье выделяется несколько археологических культур, но основной была алакульская (оз. Алакуль, Щучанский р-н Курганской обл.). Археологи утверждают, что «укрепленные поселения Южного Урала древнее гомеровской Трои на пять-шесть столетий. Они современники первой династии Вавилона, фараонов Среднего Царства Египта и крито-микенской культуры Средиземноморья. Время их существования соответствует последним векам знаменитой цивилизации Индии Мохенджо-Даро и Хараппы»¹. В представлениях ариев (индоиранцев), населявших «Страну городов», все смыслы ритуального и бытового существования определяла геометрическая символика².

В VII–V вв. до Р. Х. в Зауралье наступает железный век. Плотность населения значительно увеличивается, появляются новые племенные и протогосударственные образования, состоящие из индоиранского и протоугорского населения. Возникает густая сеть поселений по берегам рек и озер, на крутых мысах появляются городища с оборонительными сооружениями: валами, частоколами, башнями, рвами. Известные в Зауралье городища: Гороховское (Чудаки), Прыговское, Носиловское, Битовское. На высоких местах Курганской области и сейчас можно встретить высокие курганы до 10 м высотой и 100 м в диаметре, т. н. «царские курганы». Наиболее известные курганные могильники Шмаковские, «Бабий бугор», Орловский, Гагарье... Курганы в нашей местности в основном скифо-сарматского происхождения. В 1959–1960 гг. были проведены беспрецедентные для Зауралья раскопки знаменитого Царева городища на р. Тобол, в черте современного города Кургана. Царев курган относится к раннему железному веку и датируется I тыс. до Р. Х. Под его насыпью были обнаружены также остатки могильника алакульской культуры бронзового века (середина II тыс. до Р. Х.). В курганных захоронениях обширного скифо-сарматского ираноязычного мира находят

¹ Аркаим и «Страна городов»: археологические очерки (материалы к экскурсии). Челябинск, 2003. С. 3.

² Зданович Г. Б. Аркаим. Арии на Урале или несостоявшаяся цивилизация // Аркаим. Исследование. Поиски. Открытие. Челябинск, 1995.

мечи-акинаки, копья из железа, бронзовые зеркала, наконечники стрел, украшения, кости животных — остатки тризн. Население оставалось в основном скотоводами, в меньшей степени земледельцами. В изобразительном искусстве появляется т. н. «звериный стиль». Культура индоариев была частично заимствована предками племен ханты, манси, обских угров и народов Алтая³.

В VII–VIII вв. по Р. Х. в лесостепное Притоболье проникают с востока тюркские племена и постепенно вытесняют или ассимилируют местное индоевропейское население. По Зауралью проходили караванные пути, по которым шел обмен товарами между Средней Азией с Европой. К раннему Средневековью относятся городища: Бакальское, Мурзинское, Усть-Терсюкское, Суварышское. После завоевания монголов территория Южного Урала и Зауралья в XIII в. вошла в состав Золотой Орды, а с XV в. — в состав Сибирского ханства. В конце XVI в. с походов Ермака начинает возвращаться в Южное Зауралье и Сибирь европейское население в лице восточных славян и начинается культурно-промышленное возделывание Урала и Сибири Российским государством.

История Православия в Зауралье

Распространение христианства в Сибири и, в частности, на территории современной Курганской области началось одновременно с присоединением ее к России, с походов Ермака (80-е гг. XVI в.), который имел в своих отрядах священнослужителей и подвижную часовню. Освоение Сибири одновременно сопровождалось сооружением часовен, церквей и монастырей, тем самым власти подчеркивали значимость нового русского центра. Там, где русские ставили острог или укрепление, они строили и церковь, а там, где основывали город, возводили еще и монастырь. Одними из первых на территории Зауралья были построены Успенский Далматовский мужской монастырь (1644 г.) и, как его филиал, Свято-Введенский женский монастырь в селе Верхняя Теча (1680 г.). В крепости Белоярской была построена церковь свв. Флора и Лавра (1711 г.), известная Кирилловская церковь — в селе Кислянском (1721 г.), а также церкви в селах Черемуховском и Усть-Суерском (1733 г.).

³ По археологии и этнографии Южного Урала существует огромное количество литературы, издаваемой главным образом Историко-археологическим центром «Аркам» и Челябинским государственным университетом.

В этот же период русскими первопроходцами рядом с Царевым курганом было основано поселение — Царево Городище (1679 г.), которое позже стало называться Курганской слободой (1738 г.), а затем — городом Курганом (1782 г.). Изначально территория современной Курганской области входила в состав трех епархий: Тобольской, Оренбургской и Пермской, которые соответствовали Тобольской, Оренбургской и Пермской губерниям и Курганскому, Челябинскому и Шадринскому уездам. В 1885 г. Шадринский уезд Пермской епархии отошел ко вновь образованной Екатеринбургской епархии, в состав которой с 1923 г. вошла вся территория современной Курганской епархии. За три с половиной века существования Православия на территории Курганской области было построено более 200 храмов. Среди них особое место, конечно же, занимали, храмы г. Кургана: это Свято-Троицкая церковь, расположенная на торговой городской площади; пятипрестольный красавец Богородице-Рождественский собор (ныне здесь находится торговый центр «Зауральский ДомоСтрой»; сохранилась стена собора); уникальный храм во имя святого благоверного князя Александра Невского (1902 г.) — образец архитектурного эклектизма XIX — начала XX в., занесенный впоследствии в Британскую энциклопедию. В 1905 г. недалеко от Александро-Невской церкви было сооружено здание Курганского духовного училища, внутри которого был храм во имя св. апостола и евангелиста Иоанна Богослова — сейчас это здание Правительства Курганской области. Педагогический состав училища представлял собой наиболее культурную, образованную и интеллигентную часть курганского общества. То же можно сказать и о духовенстве.

До наших дней сохранились помещения домово́й Пантелеимоновской церкви, освященной при городской больнице 5 марта 1884 г. Сейчас в них располагается фитнес-клуб «Резиденция Спорта» (ул. Томина, 61). Однако за богоборческий период, начиная с революции 1917 г. до начала Великой Отечественной войны 1941 г., в Зауралье не осталось ни одного действующего православного храма. Тысячи священнослужителей и мирян отдали свои жизни за Христа.

Среди них особо следует отметить Курганских и Шадринских архиереев, имена которых еще не прославлены в Соборе новомучеников и исповедников Российских. Курганские: Алексей (Орлов; 1924 — 16.09.1927); Георгий (Анисимов; 16.09.1927 — 15.01.1928); Иаков (Маскаев; 15.01.1928 — 1928);

Сергий (Анисимов; 1928); Петр (Гасилов; 14.03.1929 — 1929); Иоанн (Братолюбов; 12.09.1930 — 23.10.1931); Мелхиседек (Аверченко; 1931 — 19.11.1933); Иракий (Попов; 19.11.1933 — 05.12.1934). Шадринские: Иерофей (Афоник; 1923–1924); Стефан (Знамировский; 12.09.1924 — 29.09. 1927); священномученик Виктор (Островидов; в. у. 1927); Даниил (Троицкий; 1927–1928); Валериан (Рудич; 24.05.1928 — 16.04.1930); Евсевий (Рождественский; 16.04.1930 — 12.1930)⁴.

Особое место среди них занимает архиепископ Стефан (Знамировский). Николай Иванович Знамировский (будущий архиепископ Стефан) родился в 1879 г. в г. Ирбите Пермской губернии в семье чиновника — мирового судьи. После окончания Пермской духовной семинарии продолжил образование в Казанской духовной академии, которую окончил со степенью кандидата богословия. Годы его учения в Казани совпали с периодом духовного и интеллектуального расцвета Казанской духовной академии, когда ее возглавлял преосвященный Антоний (Храповицкий). Во время обучения в академии окормлялся у известного старца — схиархимандрита Гавриила (Зырянова), ныне прославленного в лике святых. После окончания академии с 7 октября 1904 г. работал преподавателем греческого языка в Пермской духовной семинарии. Затем служил инспектором в этой же семинарии, где приобрел множество почитателей как проповедник и духовный собеседник. С 15 августа 1917 г. по 1918 г. Николай Иванович был избран от мирян Пермской епархии членом Священного Собора. Был участником Всероссийского Поместного Собора в Москве, избравшего Патриарха Тихона. Летом 1919 г., в связи с окончательным занятием территории Урала красными, Николай Знамировский отступил с Белой армией в Сибирь. Там был рукоположен во священника и с 1920 г. служил в г. Омске на приходе, где «часто устраивал молебны, на которых выступал с проповедями, призывая верующих к организации добровольных белогвардейских дружин для спасения России от большевиков»⁵. В 1923 г. переехал в г. Шадринск Пермской губернии, где также служил священником. И здесь в течение считанных месяцев очень ярко проявилась его ревность о Православии

⁴ Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти 1917–1943: сб. в 2 ч. / сост. М. Е. Губонин. М., 1994. С. 930, 955.

⁵ ГАОПДКО. Ф. 6905. Оп. 2. Д. 7525. Л. 50.

и способность вести за собой других. В одном из секретных документов ОГПУ того времени отмечалось, что «Шадринская [тихоновская] организация насчитывает в своем составе все приходы Шадринского округа, каковых счисляется свыше ста, и часть приходов б[ывшего] Камышловского уезда. Во главе этой мощной организации стоит протоиерей Николай Иванович Знамировский...». Чекисты, как значилось в этом документе, даже вынуждены были направить в Шадринск своего осведомителя протоиерея N — специально для противодействия о. Николаю Знамировскому.

В июне 1923 г. отец Николай был в первый раз арестован, начался его почти двадцатилетний крестный путь. В документах его первого архивно-следственного дела есть сведения о том, что он пользовался в то время «громадным авторитетом, так что пермское духовенство не раз поднимало вопрос об избрании Знамировского пермским архиереем»⁶. Большевики настолько опасались влияния отца Николая, что содержали его под стражей в одиночной камере.

Впоследствии арестованные были отправлены в Москву, где о. Николая освободили. 30 августа 1924 г., после пострижения в монашество с именем Стефан, он был хиротонисан в Москве Святейшим Патриархом Тихоном во епископа Шадринского, викария Свердловской епархии.

Как человек глубоко верующий и трезвомыслящий, получивший духовное воспитание под руководством отца Гавриила (Зырянова), владыка Стефан был ревностным противником обновленческого и григорианского расколов. Примечательна запись о епископе Стефане, сделанная обновленческим митрополитом Александром (Введенским) в его дневнике во время поездки в июле 1926 г. по Уралу: «...зато в Шадринске дело много хуже, — писал митрополит, — Богом забытая глушь, здесь сплошная тихоновская гниль <...> Царствует над здешними сердцами тихоновский архиерей (сергиевец) Стефан (Знамировский)... Он окружен самой мракобесной религиозной бандой. Мой приезд всколыхнул сие болото. Растерялись. А потом нашлись. Стефан организовал “неделю моления по поводу приезда Введенского”. Неделю молились тихоновцы архиерейским чином... В день моей лекции, вечером, Стефан устроил особо торжественную службу...»⁷.

⁶ ГААОСО. Ф. 1. Оп. 2. Д. 18284. Л. 127.

⁷ Вестник Святейшего Синода Православной Русской Церкви. 1926. № 12–13. С. 22.

18 сентября 1926 г. епископ Стефан был вновь арестован. Обвинение в контрреволюционной деятельности он не признал.

В августе 1941 г. его арестовали в шестой и последний раз по обвинению в проведении во время заключения в исправительно-трудовой колонии контрреволюционной агитации. На допросах свидетели показывали, что архиепископ Стефан ежедневно устраивал около своей койки богомоленья, а у заключенных преклонного возраста как духовное лицо пользовался большим авторитетом. Рассказывали и о том, что общался он с некоей верующей женщиной Пелагией Александровной Потаповой: вел с ней «контрреволюционные разговоры», делился получаемыми по почте продуктами — они вместе питались и всегда защищали друг друга. Будучи уже в тюрьме, Пелагия Александровна говорила сокамернице: «Если что случится, я ни за что не выдам Знамировского, лучше я жизнь покончу, а его не выдам». Когда ее допрашивали, она лишь неизменно отвечала следователю: «Знамировского я не знаю. Никогда я религиозных сборищ не устраивала и не пела молитв с целью пропаганды религии...». Отрицал какое-либо знакомство с ней и архипастырь. «Фамилии такой даже не слышал», — кратко ответил он на вопрос об этом следователя. Не признал он свою вину и во всех других обвинениях.

17 ноября 1941 г. владыке Стефану и П. А. Потаповой был вынесен приговор по ст. 58-10 УК РСФСР — «применить высшую меру наказания». Несмотря на кассационную жалобу в Верховный суд СССР от 25 ноября 1941 г., приговор остался в силе. Они были расстреляны 18 марта 1942 года в 1 ч. 10 м. ночи⁸.

В акте освидетельствования после расстрела отмечено, что трупы их «зарыты в землю в специально отведенном месте». Место расстрела и вечного упокоения — кладбище Верхне-Човского ИТК, но точное место расположения могилы неизвестно.

Вся его жизнь и, главное, непоколебимая вера и стойкость в тяжелейших испытаниях на протяжении почти двадцати лет могут являться

⁸ Более подробно об архиепископе Стефане (Знамировском) см.: *Евстафия (Морозова), мон.* Архиепископ Стефан (Знамировский) — ревнитель Православия, проповедник, мученик // Православие в судьбе Урала и России: история и современность: мат-лы Всеросс. научн.-практ. конф. (г. Екатеринбург, 18–20 апреля 2010 г.). Екатеринбург, 2010. С. 303–308.

примером для подражания, укрепляя нас в перенесении собственных жизненных трудностей.

Пасхальные праздники 1942 г. — важная веха в истории Православия в Зауралье. 2 апреля 1942 г., перед Пасхой, с Великого Четверга возобновились богослужения в Петропавловской церкви г. Куртамыш. В годы войны на территории Курганской области имелось два действующих православных храма, в 1946 г. их стало семь, а с 1956 г. до начала 60-х гг. — четырнадцать. С 1944 г. верующие г. Кургана безрезультатно в течение 12 лет добивались открытия в областном центре Троицкого собора, в ответ на что Троицкий собор был взорван в 1956 г. хрущевскими властями. Сейчас на этом месте здание областной филармонии. Лишь 30 октября 1956 г. власти разрешили открыть первую церковь в Кургане — Свято-Духовскую в поселке Рябово. По большим праздникам храм посещало до 800 человек. В 1963 г. церковь было решено снести под видом реконструкции поселка, а общине предложено обустроиться на новом месте, в поселке Смолино, куда было перевезено крестильное помещение площадью 68 м², из которого построили молитвенный дом, дополнительно пристроив алтарь. На 1 января 1962 г. на территории области имелось 12 действующих православных храмов, в которых проходили служение 16 священников, 3 диакона, 5 псаломщиков. Церковный актив приходов насчитывал 283 человека. С 1962 по 1964 г. в разгар хрущевских антицерковных репрессий количество действующих храмов сократилось до десяти и до конца 80-х годов практически не изменялось. К 1990 г. их количество удвоилось.

Борьба за возрождение Русской Православной Церкви в Зауралье, как и в целом по стране, была очень тяжелой. Однако православные верующие вышли из нее достойно. Власти наносили серьезные удары по церковной организации, но они не смогли убить в людях веру в Бога. Острой была борьба верующих православной общины Кургана и за передачу ей здания храма св. благоверного князя Александра Невского. Решение об этом было принято облисполкомом 25 августа 1989 г., но лишь 5 декабря 1991 г. состоялся первый молебен во вновь открытом храме.

История Курганской и Шадринской епархии

Важнейшим событием в жизни православных верующих Южного Зауралья явилось постановление Святейшего Патриарха Московского и

всего Руси Алексия II и Священного Синода Русской Православной Церкви от 22 февраля 1993 г. об образовании самостоятельной Курганской и Шадринской епархии, которая была тем самым выделена из состава Екатеринбургской епархии. 3 апреля 1993 г. в Богоявленском Патриаршем соборе в Москве была совершена хиротония архимандрита Михаила (Расковалова) во епископа Курганского и Шадринского. Новообразованная Курганская и Шадринская епархия имела в начале февраля 1993 г. 37 приходов. Она была разбита на три благочиния: Шадринское, Куртамышское и Курганское. На 1 января 1995 г. количество приходов составляло 44. На 1 января 1999 г. в составе Курганской и Шадринской епархии было уже 63 объединения: архиерейское подворье, епархиальное управление, два монастыря, один скит и 58 приходов. В этом же году оформилось 10 благочиннических округов, из которых впоследствии три было упразднено в результате укрупнения. В 2003 г. на территории епархии действовало уже 65 приходов, четыре монастыря, служило свыше 80 священников. В 2003 г. в связи с десятилетием епархии и пятидесятилетием со дня рождения епископ Михаил был награжден церковным орденом преподобного Сергия Радонежского II степени.

За годы управления епархией владыкой Михаилом были вновь открыты и началось восстановление древних Далматовского мужского и Свято-Введенского женского монастырей в селе Верхняя Теча, закрытых после революции и очень сильно разрушенных. Также путем преобразования из приходов были открыты два новых монастыря: в 2000 г. — женский монастырь Похвалы Божией Матери в селе Боровском, где ныне покоятся мощи священномученика Аркадия Боровского, и в 2002 г. — Свято-Казанский Чимеевский мужской монастырь, где хранится известный чудотворный образ Чимеевской иконы Божией Матери. 6 августа 1994 г. состоялось обретение честных мощей преподобного Далмата Исетского, прославленного в лике Сибирских местночтимых святых. 17 июля 2002 г. в числе новомучеников и исповедников Российских был канонизирован священномученик Аркадий Горяев, священник Никольского храма села Боровского, замученный красноармейцами в 1918 г., мощи которого были обретены 10 июня 2007 г. В 2004 г. определением Синодальной комиссии по канонизации святых список иконы Божией Матери Казанская, именуемый «Чимеевская», был внесен в календарный месяцеслов для общецерковного почитания. В 2007 г. вы-

шел первый номер ежемесячной епархиальной газеты «Православная газета — Курган», где освещаются события в жизни Русской Церкви и Курганской епархии.

В феврале 2008 г. состоялись торжества, посвященные 15-летию образования Курганской и Шадринской епархии. К тому времени в ней насчитывалось в общей сложности 100 приходов, на которых служили 81 священник и 15 диаконов. В Кургане началось строительство Богоявленского храма. В поселке Лесники по инициативе руководства Курганской государственной сельскохозяйственной академии (КГСХА) был построен красивый деревянный храм во имя преподобного Сергия Радонежского. Возведен деревянный храм во имя великомученика Георгия Победоносца на Увале рядом с Курганским пограничным институтом ФСБ РФ, освящена закладка камня будущего Рождественского храма в Частоозерье. Руководством ОАО «Корвет» проведены большие работы по реставрации Александро-Невского кафедрального собора, установлен новый иконостас, выполненный московскими мастерами в стиле Архангельского собора в Кремле, была осуществлена роспись храма, которой ранее не было. Возведены купола, колокольня, построена звонница.

11 августа 2008 г., после скоропостижной кончины епископа Михаила, указом Святейшего Патриарха Алексия II временно управляющим Курганской епархией был назначен епископ Магнитогорский Феофилакт, викарий Челябинской епархии.

6 октября 2008 г. управляющим Курганской и Шадринской епархией был назначен профессор, архиепископ Тихвинский Константин (Горянов), ректор Санкт-Петербургской духовной академии и семинарии, которую он возглавлял свыше двенадцати лет. В епархии впервые стали проходить мероприятия, ставшие впоследствии традиционными:

- Всероссийские Ильинские молодежные научно-богословские чтения. Первые Чтения состоялись на базе Шадринского педагогического института 28–29 октября 2008 г. Архиепископ Константин выступил с докладом на тему: «День Победы: о значении для современности проповеднического и пророческого подвига святого праведного Иоанна Кронштадтского».

- Православная выставка-ярмарка с международным участием «Добрый свет Рождества». Подобные выставки владыка Константин курировал в течение многих лет в Санкт-Петербурге, где они проходили

под лозунгом «Православная Русь». Затем эти выставки перешли в Москву, Нижний Новгород, Екатеринбург, и вот дошла очередь и до Кургана. Торжественное открытие первой выставки-ярмарки состоялось 23 января 2009 г. в Курганском областном культурно-выставочном центре. В выставке приняли участие 95 производителей товаров, приходов, монастырей. На сегодня в выставке участвуют около 160 экспонентов из стран ближнего и дальнего зарубежья.

- 10 сентября 2009 г. в кафедральном соборе Кургана в преддверии престольного праздника состоялась торжественная встреча ковчега с частицей мощей святого благоверного князя Александра Невского, которую доставил архиепископ Константин из Свято-Троицкой Александро-Невской Лавры Санкт-Петербурга. Мощи были выделены по просьбе архиепископа Константина наместником Лавры епископом Назарием с благословения митрополита Санкт-Петербургского и Ладожского Владимира. Это событие послужило основой проведения в Кургане Александровских дней, приуроченных ко дню памяти небесного покровителя столицы Зауралья — святого благоверного князя Александра Невского (12 сентября — перенесение мощей святого благоверного князя Александра Невского из Владимира в г. Санкт-Петербург). Это массовое мероприятие проходит на Соборной площади с участием духовенства епархии, администрации области и города, курсантов Пограничного института, кадетов, представителей силовых структур, горожан и гостей города. Распоряжением архиепископа Константина № 27 от 5 сентября 2011 г. «для пользы Отечества и вящего прославления небесного покровителя города Кургана» учреждена ежегодная премия в честь святого Александра Невского. Премию получают 12 лучших кадетов и курсантов пограничного института.

- Общеeparхиальная исповедь духовенства. Первая общеeparхиальная исповедь состоялась Великим постом в 2011 г. в кафедральном соборе.

- Дни православной книги. Это настоящий праздник культуры, который собирает вместе священнослужителей, педагогов, библиотекарей, представителей общественности, властных структур, студентов вузов и колледжей. Впервые Дни православной книги прошли в Курганской областной библиотеке им. А. К. Югова в апреле 2010 г.; архиепископ Константин в своей лекции рассказал о сложном и противо-

речивом, но по сути едином пути Православия и русской литературы, представленной ее лучшими образцами.

- Чимеевские фестивали современной православной песни. Открытие Первого Чимеевского фестиваля на базе монастыря состоялось 21 июля 2011 г. В фестивале приняли участие десятки коллективов из г. Кургана и Курганской области, ансамбли молодежных клубов «Покров» и Богоявленского храма Кургана, вокальные ансамбли из села Чаши, конкурсанты из Новосибирска, Тюмени, Санкт-Петербурга, Республики Башкортостан и др. Фестиваль собрал многие сотни зрителей. 21 июля 2012 г. в Чимеево состоялось открытие Второго Чимеевского фестиваля современной православной песни «Истина в Любви». Фестиваль был посвящен 10-летию образования Свято-Казанского Чимеевского мужского монастыря и проходил под девизом: «Мать Бога Всецарица в Святую Русь велит сплотиться». Чимеевский фестиваль пользуется большой популярностью у народа, поэтому проводится его своеобразный повтор — благотворительный концерт дипломантов данного фестиваля, традиционно приуроченный к празднованию Казанской иконе Божией Матери и Дню народного единства 4 ноября. 2 ноября 2013 г. это мероприятие носило благотворительный характер: средства пошли на помощь пострадавшим от наводнения на Дальнем Востоке.

- Проведение Пасхального фестиваля клиросных хоров и ансамблей Курганской и Шадринской епархии совместно с Курганским музыкальным колледжем им. Д. Д. Шостаковича. Данный фестиваль прошел впервые 17 мая 2009 г.

- Крестный ход в День города Кургана по традиции проходит в последнюю субботу августа. Ежегодно крестный ход привлекает все больше православных. Прихожане берут с собой храмовые иконы, хоругви, во главе колонны несут икону и ковчег с частицей мощей небесного покровителя Кургана — св. кн. Александра Невского. Крестный ход, который возглавляет архиепископ Константин, начинается благодарственным молебном в кафедральном соборе, следует по главным улицам и завершается на центральной площади города многолетием.

- Участие духовенства епархии в городских мероприятиях по празднованию Дня Победы, когда после совершения благодарственного молебна Господу Богу за дарование победы в Великой Отечественной войне в кафедральном соборе колонна духовенства во главе с архипа-

стырем возлагает венок к Мемориалу славы, служится лития «о вождех и воинах, жизни свои на поле брани за Отечество наше положивших», и провозглашается «Вечная память».

Среди наиболее знаковых событий в жизни епархии за последнее время необходимо отметить следующие:

- 2 ноября 2008 г. состоялось долгожданное в Зауралье событие — закладка камня в основание будущего Богоявленского храма на берегу р. Тобол.

- Историческая выставка «Православное Зауралье». 22 марта 2011 г. в областном краеведческом музее состоялось открытие выставки «Православное Зауралье», значимость которой была отмечена губернатором Курганской области О. А. Богомоловым: «Православие всегда было основой, на которой базировалась великая Россия со всеми ее достижениями. Мы благодарны Вам, Владыка, что, придя на Курганскую кафедру, Вы неустанно работаете для развития Православия на зауральской земле». В открытии выставки приняли участие высокие гости из Санкт-Петербурга: генерал-майор В. Е. Парфенов; генерал-лейтенант Б. В. Гайдар; вице-председатель совета ректоров вузов Санкт-Петербурга, сопредседатель межвузовской ассоциации «Покров», профессор В. Е. Романов; секретарь Союза писателей России Н. М. Коняев, епископ Домодедовский Евтихий и др.

- Юбилейная выставка «Православие. Человек. Общество». 25 апреля 2013 г. в областном краеведческом музее открылась выставка «Православие. Человек. Общество», посвященная 20-летию Курганской епархии. Выставка, на которой было представлено более 700 экспонатов, ознакомила ее гостей с историей Православия на зауральской земле — от основания Далматовского Свято-Успенского мужского монастыря до наших дней. На открытие выставки была доставлена святыня Зауралья — чудотворная Чимеевская икона Божией Матери. На выставке также были представлены экспозиции, посвященные четырем зауральским монастырям, отражены различные этапы истории Православия на Зауральской земле, в том числе в советский период, представлены уникальные издания XIX в. богослужебных книг, исторические фотографии, в том числе знаменитого русского фотографа С. М. Прокудина-Горского, оставившего нам замечательные снимки Далматовского монастыря начала XX в. Особое место на выставке заняла экспозиция, посвященная

современной жизни Курганской епархии, деятельности архиепископа Константина. После открытия выставки состоялась конференция «От истоков к современности...», также приуроченная к 20-летию Курганской и Шадринской епархии. Конференция, как и сама выставка, организована совместными усилиями Отдела религиозного образования и катехизации Курганской епархии и областного краеведческого музея.

- 23 марта 2011 г. в кафедральном соборе впервые за историю Кургана по случаю празднования 60-летнего юбилея архиепископа Константина в богослужении приняли участие семь архиереев. Богослужение возглавил архиепископ Екатеринбургский и Верхотурский Викентий, которому сослужили архиепископ Тобольский и Тюменский Димитрий, архиепископ Константин, епископ Домодедовский Евтихий — викарий Московской епархии, епископ Читинский и Краснокаменский Евстафий, епископ Костанайский и Петропавловский Анатолий, епископ Каскеленский Геннадий — ректор Алма-Атинской православной духовной семинарии; духовенство Курганской епархии; настоятель Свято-Петро-Павловского собора г. Минска протоиерей Георгий Латушко, который во исполнение благословения митрополита Минского и Слуцкого Филарета, Патриаршего Экзарха всея Белоруссии, вручил юбиляру орден святителя Кирилла Туровского за понесенные ранее труды в Белоруссии. Во внимание к усердным архипастырским трудам и в связи с 60-летием со дня рождения, 25-летием служения в священном сане и 20-летием архиерейской хиротонии архиепископ Константин был награжден Святейшим Патриархом Московским и всея Руси Кириллом орденом преподобного Серафима Саровского II степени.

- Социально-педагогический проект «Шаг навстречу» реализуется с ноября 2011 г. Его целью является укрепление института семьи, возрождение и сохранение духовно-нравственных традиций семейного воспитания в рамках деятельности культурно-образовательных центров Курганской области. В настоящее время в проекте участвуют 34 культурно-образовательных центра и 20 епархиальных приходо-в.

- Социальный проект «Чужих детей не бывает». В 2011 г. по благословению архиепископа Константина начал действовать специальный социальный проект «Чужих детей не бывает», в рамках которого журналисты Курганской епархии стали рассказывать о детях-сиротах и детях, оставшихся без попечения родителей, с целью привлечения потенциа-

ных опекунов и усыновителей. Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл высоко оценил деятельность данного проекта Курганской епархии. В резолюции Патриарха, положенной на отчете о деятельности Курганской епархии в 2011 г., в частности говорится: «Благодарю Вас, Ваше Высокопреосвященство, священнослужителей, монашествующих и всех церковных тружеников Курганской епархии за труды, понесенные во славу Господа и на благо Святой Православной Церкви в прошедшем отчетном году. В регионе, испытывающем серьезные трудности социально-го и экономического характера, каким является Курганская область, требуется мобилизация материальных, интеллектуальных и, прежде всего, духовных ресурсов. В связи с этим отрядно отметить социальную и образовательную деятельность приходов и монастырей. Проводимый социальный проект «Чужих детей не бывает» заслуживает всяческого одобрения». 29–31 октября 2012 г. в Москве состоялся V Международный фестиваль православных СМИ «Вера и слово». В нем приняли участие около 500 представителей 154 епархий Русской Православной Церкви. В рамках фестиваля состоялась презентация лучших епархиальных пресс-служб. Отрядно отметить, что среди 16 ведущих отмечена и пресс-служба Курганской епархии, за проект «Чужих детей не бывает». В настоящее время расширено поле деятельности проекта за пределами нашей области. Об эффективности проекта говорит то, что за время его существования удалось пристроить 41 из 50-ти ребятшек, истории которых прозвучали со страниц епархиальных СМИ.

- Новые помещения для епархиальных отделов (с 2013 г. культурно-просветительский центр). В 2011 г. ОАО «Корвет», руководство которого во главе с А. В. Черновым составляет Попечительский совет кафедрального собора, передало епархии безвозмездно бывший цех филиала Тюменской обувной фабрики. Переданные помещения требовали перепрофилирования и капитального ремонта. Работы потребовали затрат почти всех денежных поступлений Курганской епархии. Появившиеся кабинеты были оборудованы современной офисной мебелью и оргтехникой. Устроен удобный актовый зал вместимостью около 100 человек. Часть зала заняла епархиальная библиотека, которой ранее не было. Необходимо отметить, что до этого времени епархиальные отделы не имели своих помещений, а теперь они получили возможность полноценно работать. Также стало возможным проведение в этих поме-

щениях Епархиальных советов и собраний, пресс-конференций и организационных советов, занятий детской воскресной школы, а также ряда епархиальных мероприятий.

- Первые богословско-катехизаторские курсы открылись 1 ноября 2012 г. в новом помещении культурно-просветительского центра. Преподавателями на курсах являются священнослужители епархии во главе с Правящим архиереем. Эти вечерние курсы вызывают большой интерес у слушателей, которым приходится заранее занимать места в актовом зале, рассчитанном в среднем на 100 человек.

- Уникальная программа подготовки учителей. В Курганской епархии реализован уникальный для Российской Федерации проект подготовки школьных учителей на факультете профессиональной переподготовки Института развития образования и социальных технологий (ИРОСТ) Курганской области по 540-часовой (плюс 36 часов практики) программе «Духовно-нравственное образование. Основы православной культуры». 324 часа из этого объема разрабатывались и преподаются представителями епархии и привлеченными ею лицами, а 216 часов — ИРОСТ и Главного Управления образования. Это намного больше, чем в других епархиях, Москве и Санкт-Петербурге. Возглавляет коллектив преподавателей со стороны епархии Правящий архиерей — архиепископ Константин, профессор, академик РАЕН. Слушатели получают диплом государственного образца, позволяющий преподавать не только ОПК, но и другие предметы духовно-нравственной направленности, в том числе модули ОРКиСЭ.

- 16 декабря 2012 г. в кафедральном соборе Кургана состоялась торжественная встреча архиепископом Константином ковчега с частицами мощей святых благоверных князя Петра и княгини Февронии Муромских, покровителей семьи и брака. Частицы мощей были выделены по просьбе владыки Константина архиепископом Владимирским и Суздальским Евлогием.

- Первая общеeparхиальная рождественская елка для детей состоялась 8 января 2013 г. в культурно-просветительском центре.

Развивается в Курганской епархии и издательская деятельность. В 2011 г. вышел из печати сборник трудов архиепископа Константина⁹.

⁹ *Константин (Горянов), архиеп.* И познаете истину (Ин 8. 32). — СПб.: Родная Ладога, 2011. — 568 с.: ил. За данный труд архиепископ Константин был удостоен Почетного орденового знака Российской академии естественных наук (РАЕН) «За служ-

В 2012 г. епархией впервые были изданы книги, посвященные истории и современной деятельности зауральских монастырей: Свято-Введенский Верх-Теченский женский монастырь. Б. м., 2012. — 52 с.: ил.; Свято-Казанский Чимеевский епархиальный мужской монастырь (к 10-летию основания). Чимеево, 2012. — 42 с.: ил.; Свято-Успенский Далматовский монастырь — духовный центр Зауралья: история и современность (к 20-летию возобновления монашеской жизни): сб. ст. / отв. ред. иг. Варнава (Аверьянов), И. Л. Манькова. — Екатеринбург: Изд-во АМБ, 2012. — 134 с.: ил.; Священномученик Аркадий Гаряев и Боровской женский монастырь Похвалы Пресвятой Богородицы (к 10-летию канонизации и 5-летию обретения честных мощей священномученика Аркадия пресвитера). Курган: ООО «Типография «Дамми», 2012. — 60 с.: ил.; Константин (Горянов), архиепископ Курганский и Шадринский. 20 лет Курганской и Шадринской епархии. 1993–2013. Курган: Принт-экспресс, 2013. — 121 с.: ил.

В епархии продолжают и развиваются следующие мероприятия:

- Областные Рождественские образовательные чтения. Архиепископ Константин постоянно выступает на чтениях с докладами на актуальные темы.

- Дни славянской письменности и культуры. Их в Кургане отмечают в общегородском масштабе с 2008 г. Однако в 2013 юбилейном году торжества прошли с небывалым размахом. Торжественные мероприятия начались с Божественной литургии в кафедральном соборе и первого по этому поводу крестного хода, который прошел по центральным улицам города. В 2013 г. праздник был посвящен 1150-летию возникновения славянской письменности. На территории Горсада открылись 10 тематических площадок, посвященных истории и современности русской литературы. На площадке, которую представляла епархия, с раннего утра была представлена передвижная фотовыставка «Православие. Человек. Общество», экспозиция которой знакомила горожан с истори-

бу Отечеству» I степени (Санкт-Петербург, 2012 г.), премии Союза писателей России «Имперская культура» им. Эдуарда Володина в номинации «Душеполезное чтение» (Москва, 2011 г.), премии «Золотой витязь» в номинации «Публицистика» (Москва, 2012 г.), Всероссийской православной литературной премии имени св. Александра Невского в номинации «Научное издание» (богословие и философия) (Санкт-Петербург, 2013 г.).

ей Православия на территории Зауралья и с 20-летней историей жизни епархии.

Проходят ежегодные крестные ходы из Кургана:

- в Свято-Успенский Далматовский мужской монастырь на поклонение мощам преподобного Далмата Исетского (ок. 270 км);
- в Свято-Казанский Чимеевский мужской монастырь на поклонение чудотворному Чимеевскому образу Божией Матери (ок. 100 км);
- Утякский крестный ход к чудотворному образу святителя Николая Чудотворца. Этот самый массовый крестный ход, в котором участвуют около тысячи человек, известен всем православным жителям Зауралья (ок. 35 км).

Статистические данные по Курганской и Шадринской епархии на конец 2013 г.

В настоящее время в Курганской и Шадринской епархии насчитывается 100 приходов: из них действуют как юридические лица 74 прихода и 26 приходов действуют без регистрации юридического лица. Епархия разделена на 7 благочиний: Курганское архиерейское городское, Центральное, Шадринское, Северное, Южное, Восточное, Западное. Общее количество штатных священников 84, диаконов — 18, мантийных монахов — 20 (включая несущих служение на приходах епархии), рясофорных монахов — 11; мантийных монахинь — 13, рясофорных монахинь — 30. В епархии действуют 4 монастыря — два мужских (Далматовский Свято-Успенский и Чимеевский Свято-Казанский) и два женских (Верх-Теченский Свято-Введенский и Боровской Похвалы Божией Матери). Члены Епархиального совета выполняют по благословию Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла также функции членов Епархиального суда.

В Курганском епархиальном управлении действуют 6 отделов: религиозного образования и катехизации; благотворительности и социального служения; по делам молодежи; по работе с Вооруженными Силами и правоохранительными учреждениями; миссионерский; паломнический. До недавних пор ни один из отделов не имел своего помещения. В 2011 г. каждому отделу было предоставлено отдельное помещение в новом культурно-просветительском центре по ул. Пичугина, 15, благодаря чему они получили возможность полноценно работать.

Епархиальное строительство

Несмотря на экономические трудности, в епархии ведется строительство 20 храмов, из них на разной стадии строительства находятся 16. Ведется реконструкция и восстановление 20 царских дореволюционных храмов. На территории Александро-Невского кафедрального собора трудами архиепископа Константина построено двухэтажное здание нового епархиального управления в одном архитектурном стиле с кафедральным собором.

Значительную помощь в реставрации здания кафедрального собора оказывает руководство ОАО «Корвет» в лице генерального директора А. В. Чернова — ктитора кафедрального собора. В 2008 г. закончены работы по установке дорогостоящего иконостаса, полностью заменены старые окна. В 2010 г. закончены работы по устройству крестильного храма с баптистерием во имя св. равноапостольного князя Владимира в крипте собора. Великое освящение крестильного храма архиепископом Константином состоялось 16 июня 2010 г. До этого подобного крестильного помещения при соборе не было, а таинство Крещения совершалось в соседнем холодном подсобном помещении, младенцев мужского пола в алтарь не вносили.

На протяжении ряда лет оказывает помощь Чимеевскому монастырю председатель совета директоров оборонного предприятия «Курганприбор» С. Н. Муратов. На территории завода открыт памятник св. князю Александру Невскому и сооружен храм в честь Порт-Артурской иконы Божией Матери «Торжество Пресвятой Богородицы». Это единственный специально построенный храм на всей территории Русской Церкви в честь Порт-Артурской иконы, а также первый каменный храм, построенный в Кургане за последние 110 лет. С. Н. Муратов является постоянным меценатом первой православной гимназии имени св. князя Александра Невского в г. Кургане, а также издает журнал «Русское поле Зауралья», редколлегия которого возглавляет архиепископ Константин.

Генеральный директор мясокомбината «Велес» Д. Ильтяков, директор по производству А. Ильтяков, а также директор по снабжению Д. Каширин выступили инициаторами и главными инвесторами строительства храма Рождества Христова в райцентре Частоозерье. Рядом со строящимся храмом был воздвигнут величественный памятник Георгию Победоносцу. 5 января 2012 г. архиепископ Константин совершил

Великое освящение этого первого каменного собора, построенного на территории Курганской области за последние 100 лет. В 2011 г. А. Ильтяков был выбран депутатом Государственной Думы шестого созыва. 15 июня 2013 г. в Частоозерье состоялись областные торжественные мероприятия, посвященные Дню России «Чтоб Русь потомки славой увенчали». Центральным событием праздника стало открытие большого памятника «Россия», освящение которого совершил архиепископ Константин. Автором и вдохновителем идеи установки скульптуры «Россия» стал А. Ильтяков.

В епархии с Божией помощью строятся новые храмы, в т. ч. и в местах лишения свободы. Так, в 2013 г. были освящены церкви Покрова Пресвятой Богородицы в ИК-2 и Архистратига Божия Гавриила в ИК-6.

**Общecerковное прославление преподобного Далмата Исетского
и торжества в день первого празднования памяти преподобного
после общecerковного прославления**

Далматовский Успенский мужской монастырь был основан в 1644 г. на берегу р. Исети в месте, называемом «Белое Городище», старцем Невьянского Богоявленского монастыря иноком Далматом (в миру — тобольский городничий и сын казачьего атамана Димитрий Иванович Мокринский (1594–1697 гг.). В XVII в. монастырь не раз подвергался разрушению от калмыков и башкир (1651, 1662 гг.) и снова восстанавливался. Еще при жизни старца Далмата настоятелем монастыря стал его сын архимандрит Исаак (†1724 г.). Его трудами в 1705–1719 гг. возведен каменный Успенский собор с придельной Димитриевской церковью и колокольной. В 1713–1763 гг. вместо прежней деревянной построена каменная монастырская стена с башнями. Это настолько укрепило монастырь, что он был в состоянии выдержать осаду восставших крестьян («Дубинщина» 1762–1763 гг.) и штурм отрядов Е. Пугачева (1774 г.). Обладая значительными земельными владениями с жившими на них монастырскими крестьянами, многочисленными хозяйственными заимками, в том числе железодельным заводом (впоследствии на его месте основан г. Каменск-Уральский), к середине XVIII в. по ряду экономических показателей монастырь занимал первое место среди обителей восточной части Российской империи. Далматовский монастырь был также центром духовного просвещения и образования в Сибири. В

1714 г. в монастыре открыто первое в Зауралье училище для детей церковнослужителей, в 1735 г. учреждается славяно-греко-российская школа, в 1761 г. — семинария, в 1816 г. — уездное духовное училище. Из стен Далматовского духовного училища вышло немало замечательных людей: просветителей, ученых, исследователей. Среди них наши земляки: будущий начальник Русской духовной миссии в Иерусалиме и известный церковный ученый архимандрит Антонин (Капустин), изобретатель радио А. С. Попов, домашний учитель М. Ю. Лермонтова А. Ф. Мерзляков, организатор Томского университета и попечитель Западно-Сибирского учебного округа В. М. Флоринский, полярный исследователь К. Д. Носилов, зауральский краевед, просветитель и писатель А. Н. Зырянов и др. Заслуга возникновения русского поселения Царева кургана, возникшего во второй половине XVII в., принадлежит вкладчику Далматовского Успенского монастыря Тимофею Анисимову Невежину, который и считается основателем г. Кургана. В монастыре имелась богатая библиотека («книгохранилище»), первое упоминание о которой относится к 1679 г.

Почитание основателя Успенской обители старца Далмата среди жителей окрестных губерний Урала и Сибири было довольно велико. В 1864 г. Пермская духовная консистория своим указом установила в селе Далматово 24 июня, в день его преставления, ежегодный крестный ход, в котором принимали участие тысячи паломников. В 1871 г. была попытка обрести мощи подвижника, в это время записываются свидетельства о его чудесах, исцелениях и явлениях. Вплоть до революционных потрясений в монастыре хранилась чудотворная икона Успения Богородицы. И тем не менее, слава далматовских святынь носила, в основном, местный характер.

После революции в начале 20-х гг. монастырь превращен в музей, в конце 20-х гг. богослужения в нем были прекращены. В 1930 г. единственный на Урале Далматовский музей-монастырь был закрыт; в этом же году со Скорбященской церкви снесли купола. Главная святыня — чудотворная Далматовская икона Божией Матери исчезла (в настоящее время ее местонахождение неизвестно). Стараниями местного краеведа и ученого В. П. Бирюкова удалось спасти и вывезти в Шадринск большую часть монастырского архива. В годы советской власти на территории монастыря располагались различные учреждения (в т. ч. театр); главные разрушения приходятся на послевоенные годы (с 1945 г.), когда монастырский комплекс был отдан заводу «Молмашстрой» (завод

«Старт»). Главный храм обители — Успенский собор — был обезглавлен, переоборудован под цех, колокольня снесена. Частично разрушена монастырская стена, разобрана северо-западная башня — «Красный бастион». На территории монастыря построены корпуса заводских цехов, городская котельная. Постановлениями Совета Министров РСФСР от 1952 и 1974 гг. комплекс Далматовского монастыря признан памятником истории и культуры республиканского (общероссийского) значения. В сентябре 1989 г. в г. Далматово была зарегистрирована православная община, ей передан Скорбященский храм, а 6 мая 1992 г. решением Священного Синода возрожден монастырь и возобновлена монашеская жизнь. Завод «Старт» покинул территорию монастыря. 6 августа 1994 г. были обретыены мощи прп. Далмата Исетского (с 2004 г. по благословению Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II — в лике местночтимых Сибирских святых). В том же 1994 г. в монастыре произошел сильный пожар, выгорели юго-западные корпуса. В настоящее время в братии монастыря 19 человек (в т. ч. игумен, 3 иеромонаха, 3 иеродиакона, 2 монаха, 7 иноков, 3 послушника), наместник — игумен Варнава (Аверьянов). Действующие храмы: в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость» с крестильной церковью в честь Собора 70-ти апостолов, надвратная церковь св. апостола и евангелиста Иоанна Богослова. Устроена деревянная часовня с купальней над источником прп. Далмата близ монастыря. Имеются тепличное хозяйство, скотный двор, пекарня, мастерские. Действуют воскресная школа и православная библиотека. Реконструирована гостиница для паломников на 80 мест.

8 июня 2012 г. архиепископ Константин возглавил конференцию, приуроченную к 20-летию возобновления монашеской жизни в Далматовском монастыре: «Свято-Успенский Далматовский монастырь — духовный центр Зауралья: история и современность». В конференции приняло участие около 200 человек. 19 июня 2013 года в Далматово состоялась Международная научно-практическая конференция, посвященная 400-летию Дома Романовых. В ходе пленарного заседания архиепископ Константин выступил с докладом на тему: «Православие в Романовскую эпоху». Всего в конференции приняло участие около 300 человек.

По инициативе владыки Константина учреждена медаль двух степеней в честь святого преподобного Далмата Исетского. Первым человеком, удостоенным медали I ст., стал самый известный и уважаемый в

Зауралье писатель Виктор Федорович Потанин в связи с его 75-летием. Новые темпы набирает восстановление ансамбля монастыря. По этому поводу 2 декабря 2011 г. в Храме Христа Спасителя состоялась встреча губернатора Курганской области О. А. Богомолова и архиепископа Константина со Святейшим Патриархом Московским и всея Руси Кириллом. По результатам встречи Министерством культуры РФ принята программа, согласно которой в 2012 г. из федерального бюджета выделено 50 млн руб. на изготовление проектной документации, а всего потребуется более трех миллиардов рублей.

Архиепископ Константин после своего назначения на Курганскую кафедру в 2008 г. начал работу по сбору материалов о почитании в епархиях Русской Церкви преподобного Далмата Исетского для его общецерковного прославления. Священный Синод, проходивший 26 июля 2012 г. в Киево-Печерской Лавре, на основании рассмотрения поданных архиепископом Константином материалов постановил включить в повестку дня предстоящего Архиерейского Собора вопрос об общецерковном прославлении преподобного Далмата Исетского. 4 февраля 2013 г. Архиерейский Собор, заслушав на пленарном заседании доклад епископа Троицкого Панкратия, председателя Синодальной комиссии по канонизации святых, утвердил общецерковное прославление преподобного Далмата Исетского.

5–6 августа 2013 года состоялись торжественные мероприятия и Божественная литургия в день первого празднования общецерковно-прославленного преподобного отца нашего Далмата Исетского. В день обретения его святых мощей соборное богослужение возглавили митрополит Ташкентский и Среднеазиатский Викентий, архиепископ Тобольский и Тюменский Димитрий, архиепископ Константин. Владыкам сослужило более 40 священнослужителей. За богослужением пел хор студентов Екатеринбургской духовной семинарии. Храм в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость» был переполнен паломниками и крестоходцами из Кургана, Екатеринбурга, Тюмени, населенниками мужских и женских монастырей. По окончании Литургии состоялся крестный ход с мощами прп. Далмата. Архиепископ Константин вручил прибывшим на праздник архиереям новоучрежденные медали прп. Далмата Исетского I степени и иконы преподобного с частицами его святых мощей.

В ответном слове митрополит Викентий подчеркнул: «Мы всегда молились святому старцу Далмату в Екатеринбургской епархии, и сейчас, пребывая в Ташкентской епархии, мы также прибегаем в своих молитвах к его заступничеству. Хотел бы поблагодарить владыку Константина за то, что именно ему Господь дозволил, а преподобный Далмат соизволил, чтобы именно владыка Константин его прославил. Это имеет особое значение, поскольку не каждому архиерею дается такая честь, поэтому мы очень Вас благодарим, дорогой Владыка, за Ваши труды, которые Вы несете на ниве Христовой, в украшение Православия в нашей Церкви, в умножение чад Божиих, и дай Бог, чтобы преподобный Далмат был вашим непосредственным помощником в Ваших архипастырских трудах. А вам, дорогие братья и сестры, желаю, чтобы мы с вами притекали к святым мощам преподобного почаще, обращались к нему в молитвах, и он, конечно, никогда не оставит наши просьбы тщетными».

Архиепископ Димитрий в своем слове отметил, что «наши многие древние храмы и монастыри несут след духовного разорения, который оставил XX век. Вместе с тем мы видим и следы возрождения, материальная сторона которого ещё ущербна; важнее для нас духовное пробуждение, духовный труд. Благодаря подвигу братии, молитвам пастырей и благочестивых паломников, поддержке и доброму отношению руководства региона из года в год будет преобразаться видимая материальная сторона этой святой обители, в которой подвизался преподобный Далмат Исетский. Вы, дорогой Владыка, уже упомянули здесь об этапах всероссийского, общецерковного прославления, и когда на Ваш призыв я стал изучать этот вопрос, то увидел, что многие верующие почитают преподобного старца, прибегают к его святым мощам и болеют за обитель. Поэтому с легкой душой и радостью в сердце я принял малое свое участие в деле прославления преподобного Далмата. Его молитвами и предстательством всех нас да укрепит Господь и поможет духовно нам утвердиться в вере Православной, и чрез это благоукрасится и наша жизнь в той мере, в которой мы укрепим свою веру. Храни вас всех Господь!» — заключил владыка Димитрий. После богослужения состоялись торжественная трапеза и концерт. Архиепископ Константин продолжил награждение клириков и мирян епархии, потрудившихся в подготовке прославления преподобного и помощи Далматовскому монастырю.

Верх-Теченский Свято-Введенский женский монастырь

У истоков создания монастыря стоял основатель Далматовской обители преподобный Далмат Исетский, который в 1680 г. вознамерился не遠деке устроить также женскую обитель и ходатайствовал об этом перед Высокопреосвященным Павлом, митрополитом Тобольским. К 1915 г. в монастыре насчитывалось свыше 600 монахинь, действовали монастырские подворья в Шадринске и Катайске. Монастырь посещали сотни паломников. В богоборческие времена монастырь был закрыт одним из первых, в 1920 г. Сотни насельниц были выброшены из обители. Многие стали исповедницами за веру Христову, а судьбы еще большего числа насельниц неизвестны. В последующие годы территорию монастыря «успешно осваивал» совхоз. В величественнейшем обезглавленном Никольском храме устроили ремонтные мастерские, куда загнали трактора и другую технику, в нем хранили цемент и известь. Многие здания были заброшены и тем самым подвергнуты разрушению. Наиболее трагическая участь постигла главный храм обители — Свято-Троицкий: его сровняли с землей. В 1995 г. по указу Священного Синода за подписью Патриарха всея Руси Алексия II в Верхней Тече была возобновлена монашеская жизнь. Настоятельницей монастыря стала монахиня (впоследствии схиигумения) Серафима (Альховская), духовником — иеромонах Иустин (Стрельников), впоследствии — схиигумен Серафим, почивший о Господе в 2005 г. В настоящее время в монастыре подвизаются: настоятельница монастыря, схиигумения Серафима, и 12 сестер (мантйных монахинь — 4; рясофорных — 7; 1 послушница). Духовник — иеромонах Корнилий (Мохов), насельник Свято-Успенского Далматовского монастыря. Во имя Господа сестры совершили и совершают немало славных дел: восстанавливается и уже приспособлен к богослужениям величественный Никольский храм, построены отапливаемый храм во имя преподобного Серафима Саровского, мастерские, два келейных корпуса для сестер, летняя трапезная, новая просфорня. Развивается в монастыре и хозяйственная жизнь. Монастырь живет в основном своими трудами: сестры выращивают овощи, содержат небольшое хозяйство.

Боровской женский монастырь Похвалы Божией Матери

Этот монастырь расположен в пяти километрах от райцентра Катайска. История монастыря берет начало с возведения в XIX в. приходского хра-

ма в честь перенесения мощей свт. Николая Чудотворца, вокруг которого впоследствии и выросла женская община. По ходатайству епископа Михаила 7 октября 2000 г. Священным Синодом было утверждено и подписано постановление о преобразовании Никольского прихода села Боровское в женский монастырь Похвалы Пресвятой Богородицы. Настоятельницей стала старшая монахиня (ныне игумения) Васса (Ляпина). В настоящее время в обители 35 сестер: игумения, 2 схимонахини, 4 монахини, 23 инокини, 5 послушниц. В клире монастыря состоят протоиерей, иерей и иеромонах. Главная святыня монастыря — мощи священномученика Аркадия Горяева, священника села Боровского, замученного красноармейцами в годы революционного лихолетья (17 июля 2002 г. прославлен в лике святых и постановлением Священного Синода включен в Собор новомучеников и исповедников Российских, день памяти 1/14 июля). Отец Аркадий не только своей мученической кончиной засвидетельствовал веру во Христа, но и всей своей жизнью — миссионера, учителя, поэта, публициста — прославил Бога и подал нам пример ревностного служения Небесному Царю. 10 июня 2007 г. по благословению епископа Михаила состоялось торжественное обретение мощей священномученика. После поднятия мощей сщмч. Аркадия в 2007 г. над местом его захоронения была сооружена одноименная деревянная часовня. Протоиереем Сергием Климовым и регентом обители инокиней Анастасией (Сторожевой) была составлена служба священномученику Аркадию Боровскому. После исправления и рецензирования в Екатеринбургской духовной семинарии на расширенном заседании Епархиального совета Курганской епархии, состоявшемся 19 мая 2010 г., по представлению архиепископа Константина эта служба была утверждена и получено разрешение служить по ней в день обретения мощей святого — 10 июня и в день общецерковного прославления — 14 июля (н. ст.). На территории монастыря расположены два действующих храма и две деревянные часовни. Рядом с главным каменным храмом обители во имя свт. Николая Чудотворца находится деревянный крестильный храм во имя св. прав. Иоанна Кронштадтского. Крещение в нем совершается полным погружением в специально оборудованной крестообразной купели — баптистерии. В монастыре шестой год продолжается деятельность воскресной школы. Преподают детям протоиерей Сергей Климов и его супруга Людмила, которые имеют высшее педагогическое образование. В 2011 г. число учеников воскресной школы увеличилось до 30 человек. В 2010 г. был создан детский клирос,

составленный из детей прихожан. Он принимает участие в праздничных и воскресных богослужениях. 2012 г. был знаменателен для монастыря двумя памятными датами: исполнилось 10 лет со времени прославления священномученика Аркадия Боровского в лике святых и 5 лет со дня обретения его мощей.

Свято-Казанский Чимеевский мужской монастырь

Первое упоминание о селе Чимеево относится к 1681 г. Именно в это время на берегу реки Нияп (приток Тобола) поселился бывший каторжник по прозвищу Чимеев. К нему стали присоединяться другие люди, и со временем образовалось поселение, которому власти присвоили статус слободы.

Слобода, которую назвали в честь первого поселенца — Чимеево, разрасталась. Вскоре в Чимеево был построен и освящен новый храм в честь св. равноапостольных царя Константина и царицы Елены. Предание сообщает о чудесном обретении чудотворной иконы Божией Матери, которая сама приплыла по реке Нияп и остановилась у берега недалеко от храма. Икону бережно перенесли в церковь. Одновременно с обретением иконы случилось еще одно чудесное явление — недалеко от Чимеева в сосновом бору из-под холма забил родник, появление которого связали с чудесным обретением иконы Царицы Небесной. 5 ноября 1770 г. церковь сгорела. Огонь полностью уничтожил иконостас и всю церковную утварь, но образ Божией Матери чудесно сохранился в огне невредимым. В 1774 г. храм был отстроен заново. В 1887 г. церковь обветшала, и 26 января 1888 г. было получено благословение на строительство нового храма в честь явления Казанской иконы Пресвятой Богородицы, освящение которого состоялось в мае 1890 г. В 1943 г. храм переоборудовали под зерносклад. Иконы срывали и сбрасывали в алтарь. Когда дело дошло до чудотворного образа, несколько человек не смогли сдвинуть икону с места. В 1947 г. по просьбам прихожан храм вернули верующим. В 2002 г. Казанский приход Указом Святейшего Патриарха Алексия II и Священного Синода был преобразован в Свято-Казанский мужской монастырь. Наместником монастыря был назначен игумен Арсений (Поснов, † 2011 г.). В 90-х гг. стали собираться и записываться чудотворения от Чимеевского образа Пресвятой Богородицы. В 2004 г. на основании рассмотренных материалов по благословению Святейшего Патриарха Алексия II Чимеев-

ский образ Пресвятой Богородицы был включен в общероссийский список чудотворных икон Божией Матери. 15 июля 2007 г. на чудотворный образ была положена и освящена новая драгоценная риза, которая изготавливалась тюменскими ювелирами более пяти лет. В настоящее время настоятелем монастыря является игумен Серафим (Дмитриев). В состав братии входят игумен-настоятель, три иеромонаха, иеродиакон, монах и инок. Также в клир монастыря входит иерей. На территории монастыря действует храм, построенный уже в наше время, в честь иконы Божией Матери «Неупиваемая Чаша». Великое освящение храма было совершено 12 августа 2010 г. архиепископом Константином. Храм расписан известным художником-иконописцем Сергеем Осиповым. На территории монастыря сооружен келейный корпус с домовым храмом во имя преподобного Серафима Саровского, чин Великого освящения которого 12 марта 2011 г. также совершил архиепископ Константин. Монастырь является духовно-культурным центром Курганской епархии и всей области. Заложена добрая традиция проведения ежегодных Чимеевских фестивалей православной авторской песни.

Юбилейные торжества, посвященные 20-летию Курганской епархии
Конец XX — начало XXI вв. — время возрождения Православия в России, в том числе в Зауралье. Время, сколь радостное для миллионов верующих людей, столь и сложное и противоречивое для жизни народа и государства, когда «ветры перемен» в 90-х годах быстро превращались в «сквозняки», выстуживающие территорию огромной страны. И кто знает, если бы не Православие, вернувшееся по Промыслу Божию на Русскую землю, не ждали бы нас еще более тяжелые времена, о холодных и мрачных приметах которых и говорить-то не хочется. Но, слава Богу, случилось иное — по мудрому выражению Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II — второе Крещение Руси. В Зауралье, как и по всей России, тысячи и тысячи людей принимали крещение, приходили в Церковь. Несмотря на все трудности, восстанавливались и строились новые храмы, возрождалось монашеское служение в монастырях. Удивительное время для Зауралья, где никогда ранее не было своей епархии, где еще в конце 80-х годов прошлого века никто и поверить не мог, что откроются храмы, зазвучат молитвы, затеплятся свечи. Для скромных и трудолюбивых зауральцев, не избалованных какими-

либо благами, возрождение Православия стало Божиим даром за терпение и стойкость. Поэтому скромный 20-летний юбилей Курганской епархии стал не внешним, а внутренним, дорогим событием не только для священнослужителей, монашествующих, мирян, но и значительной части зауральского общества. Оттого и отмечали его всем миром. 2013 год начался чередой праздничных событий в Зауралье: 70-летие образования Курганской области, а 26–27 февраля Курганская и Шадринская епархия торжественно отметила 20-летие. Праздничные мероприятия начались 26 февраля праздничным Всенощным бдением в кафедральном соборе святого благоверного князя Александра Невского, которое возглавил архиепископ Константин. За богослужением клирики, певчие и сотрудники епархии и собора были награждены юбилейными Архиерейскими грамотами в память 20-летия образования Курганской и Шадринской епархии. 27 февраля в кафедральном соборе архиепископ Константин в сослужении всего духовенства епархии совершил Божественную литургию и торжественный молебен в честь юбилея епархии. Юбилей Курганской епархии, несмотря на всю торжественность праздника, проходил в по-хорошему будничной, рабочей атмосфере. Накануне юбилея в Кургане был освящен новый храм во имя преподобного Серафима Саровского, выполненный в лучших традициях русского деревянного церковного зодчества. Он расположен в большом микрорайоне, для многих жителей которого открытие храма стало настоящим праздником и крупным событием в жизни. К юбилею завершено строительство здания нового епархиального управления, которое возведено рядом с кафедральным собором. Благодаря молитвам и заботам архиепископа Константина, здание построено за удивительно короткий срок. Еще поздней осенью прошлого года многие не верили, что здание будет построено к февралю 2013 г., когда отмечался юбилей епархии. Но маленькое чудо произошло. И вот священнослужители и гости по окончании праздничного богослужения осмотрели новое здание. Конечно, предстоят еще большие внутренние отделочные работы. Все это напоминало рабочее совещание, свидетельствующее, что епархия встречает свой юбилей на марше, в простой рабочей атмосфере. Значение нового здания для организации деятельности епархиального управления велико. По словам владыки, «у епархиального управления наконец-то появилось отдельное здание, где наши сотрудники не будут

тесниться по пять человек в одной комнате, а у каждого будет свое отдельное рабочее место. Я сам наконец-то спокойно смогу работать в отдельном кабинете».

В праздничный день возле новопостроенного здания для всех прихожан была организована полевая кухня, где каждый мог отведать горячей гречневой каши и выпить кружку душистого чая. В морозную погоду такой сюрприз оказался как раз к месту. Торжества продолжились во Дворце творчества юных (ДТЮ), где состоялась торжественная церемония, посвященная юбилею епархии. С докладом, посвященным знаменательному событию в жизни епархии и области, выступил архиепископ Константин. В результате серьезных научно-исторических изысканий, исследований архивов была подготовлена первая книга, посвященная истории Православия в Зауралье, становлению и развитию Курганской епархии.

Со славным юбилеем собравшихся поздравил губернатор области О. А. Богомолов: «За этот короткий исторический отрезок времени священнослужители возвращали и продолжают активно возвращать в современную жизнь нашего общества традиционные духовно-нравственные ценности. С особой благодарностью хочу отметить весомый вклад архиепископа Курганского и Шадринского Константина в развитие церковной системы нашего зауральского края». Олег Богомолов подчеркнул, что благодаря усилиям архиепископа Константина духовная жизнь православных христиан области стала более насыщенной. Он особо отметил, что выделения федеральных средств на восстановление духовного сердца Зауралья — Далматовского монастыря — удалось добиться благодаря встрече его и архиепископа Константина с Патриархом Московским и всея Руси Кириллом в 2011 г. «Мы вместе помогаем страждущим, ветеранам, инвалидам, многодетным семьям, детям-сиротам. Это позволяет более эффективно решать вопросы оказания духовной и материальной помощи социально обездоленным людям, культурного развития, духовно-нравственного воспитания жителей Курганской области», — подчеркнул глава Зауралья. За вклад в укрепление традиционных ценностей, духовно-нравственное воспитание жителей Курганской области, большую просветительскую и благотворительную деятельность глава региона наградил благодарственными письмами архиепископа Константина и еще шестерых членов Епархиального совета.

В свою очередь владыка отметил Олега Богомолова памятной Архиепископской грамотой и памятной серебряной медалью.

Архиепископа Константина, клир и верующих Курганской и Шадринской епархии также поздравили депутат Государственной Думы А. Ильтяков, председатель областной Думы В. Хабаров, глава города Кургана П. Кожевников, руководитель Администрации города Кургана А. Якушев, руководители федеральных органов исполнительной власти, начальник Курганского пограничного института ФСБ России генерал-майор В. Левитский, Военный комиссариат Курганской области и др.

Вице-президент Российской академии естественных наук, лауреат Государственной премии РФ, генерал-лейтенант медицинской службы Василий Новиков в своем слове отметил следующее: «Я сердечно признателен Вам, дорогой Владыка, за приглашение в г. Курган — форпост Российского государства, и от имени Российской академии естественных наук, Академии наук Союза России и Беларуси, Союзного государства, как его полномочный представитель, рад сердечно приветствовать Вас с 20-летием епархии. Мне представляется важным отметить возросшую роль Курганской епархии со времени прихода на кафедру владыки Константина. В епархии архиепископом Константином и священнослужителями проводится огромное количество мероприятий в интересах области. Мы ощущаем потребность в том, чтобы нести доброе и слово, и дело. Недаром мы видим и Президента России Владимира Владимировича Путина зачастую не в столичных храмах, а на обыкновенных приходах. Громадное значение имеет деятельность Курганской и Шадринской епархии для консолидации общества. Все перечисленные моменты в докладе владыки Константина, а именно: Рождественская православная выставка, Ильинские чтения, учреждение стипендий для курсантов и кадетов и многое другое — это не просто привлечение в свои ряды новых членов Церкви, это наполнение душ людей светом знания, светом любви, которые всегда были движущей силой нашей Православной Церкви. Во главе Курганской и Шадринской епархии стоит незаурядный иерарх Православной Церкви — владыка Константин. Он во многом является первопроходцем. Со времени начала своего пастырского служения, он возрождал Новогрудскую и Лидскую епархию и Минскую духовную семинарию. Эта семинария первой в Русской Православной Церкви получила статус вуза, а дипломы ее выпускников признаны госу-

дарством. Владыка также возрождал в Петербурге духовную академию и семинарию, которая, безусловно, подготовила и продолжает готовить выдающихся иерархов Церкви и многих священнослужителей. Тем не менее, до назначения владыки Константина ректором, в академии часто сменялись руководители (за 10 лет — 5 ректоров), а владыка Константин был ректором свыше 12 лет. За это время Санкт-Петербургская академия и семинария стали центром притяжения для многих иерархов Русской Православной Церкви, светских руководителей и ученых. Владыкой Константином за этот период были переработаны и усовершенствованы учебные программы, усилена подготовка научных кадров, значительно выросло количество диссертационных защит, что повысило авторитет духовной академии в университетской среде. Также была образована Межвузовская ассоциация “Покров”, а владыка Константин избран её президентом. Ассоциация “Покров” объединила практически все вузы Петербурга с тем, чтобы и в недрах высших учебных заведений пронести знамя Православной Церкви, достичь умов и сердец тех ребят, которые, безусловно, пришли в вузы из разных семей. Мне очень приятно видеть Вас, владыка Константин, здесь, но я хочу выразить сожаление от всех ученых, Петербурга в первую очередь, поскольку там я возглавляю сообщество ученых в области образования и науки, и от имени всей Академии наук о том, что Вы далеко. Но владыка Константин не теряет с нами связи и в свое свободное время, которого, к сожалению, у него очень мало, приезжает и на заседания Президиума Академии Наук, и на наиболее ответственные собрания, где всегда радуется нас своими выступлениями. Вы все знаете, что книга, которую издал владыка, “И познаете истину” получила признание в научном образовательном пространстве нашего государства Российского, заслужила ряд высочайших отзывов и наград со стороны научного сообщества России. Дорогие друзья, меня очень радуют ваши успехи работы с молодежью, уникальный социальный проект Курганской епархии “Чужих детей не бывает”. Во всем этом огромная заслуга всех священнослужителей Курганской епархии и Ваша, владыка, лично. Я желаю всем зауральцам, священнослужителям и монашествующим новых побед во имя Православной Церкви, крепкого здоровья, благополучия. Желаю, чтобы каждый увидел свет. Он дарован не каждому, свет, который нам несет знание и Православная Церковь». В качестве подтверждения огромного вклада

владыки в дело возрождения Курганской епархии Василий Семенович вручил ему орден «Гражданская доблесть» (№ 225), изготовленный из драгоценных металлов. В. Новиков подчеркнул: «На его обороте написано “Первенство не в большинстве”, как иногда у нас бывало и бывает, “а в достоинстве”. Именно таким достоинством обладает ученый-богослов, управляющий Курганской и Шадринской епархией, выдающийся иерарх Русской Православной Церкви владыка Константин».

Далее со словом приветствия выступил писатель, член высшего творческого совета Союза писателей России, почетный гражданин Курганской области, заслуженный работник культуры России В. Ф. Потанин. В своем слове Виктор Федорович отметил следующее: «Благодаря Вам, дорогой Владыка, наш Курган становится притяжением для всего православного мира. Что это значит? Это значит, что мы, старшее поколение, наша молодежь, наши дети и внуки будут гордиться этой великой землей, нашим городом, нашим родным, родимым Курганом. Высший творческий совет Союза писателей России, секретариат, правление Союза писателей России просили меня передать Вам торжественное поздравление и сердечные слова по случаю прекрасного юбилея — 20-летия нашей епархии. Вы, уважаемый Владыка, — наш собрат по перу, Вы замечательный, глубинный писатель, член Союза писателей России. Ваши труды удостоены многих премий, в том числе и литературных. Мы помним, знаем об этом и очень гордимся».

В свою очередь и епархия подготовила подарки для уважаемых гостей: памятные Архиерейские грамоты и юбилейные медали в честь 20-летия епархии и первую книгу, посвященную истории Курганской и Шадринской епархии. Удивительна атмосфера юбилейных торжеств: строгая, взыскательная, поскольку речь идет не только о прошлом, но и будущем Православия в Зауралье. Украшением торжеств во Дворце творчества юных стал праздничный концерт.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Религиозная и национальная статистика населения.

Число религиозных общин, зарегистрированных (незарегистрированных) Минюстом РФ

На территории Зауралья проживают граждане свыше 100 национальностей (по данным Всероссийской переписи 2010 года): русские (92,5 %), татары (1,9 %), башкиры (1,4 %), казахи (1,3 %), украинцы (0,8 %), другие национальности (2,1 %).

№ п/п	Название конфессии	Количество организаций / в т. ч. в областном центре	Количество групп / в т. ч. в областном центре	Количество культовых зданий (помещений) / в т. ч. в столице субъекта РФ
1	Православная религиозная организация Курганская епархия Русской Православной Церкви (Московский Патриархат) — РПЦ МП	74/10	26/3	108/10
2	Русская Православная Церковь за границей	0/0	—	0/0
3	Российская православная автономная церковь	1/1	1/0	2/1
4	Истинно-православная церковь	0/0	—	0/0
5	Древлеправославная поморская церковь (старообрядцы)	1/1	2/0	3/1
6	Истинно-православные христиане	—	0/0	0/0
7	Украинская Православная Церковь Киевского Патриархата	—	0/0	0/0
8	Римско-Католическая Церковь	1/1	—	1/1
9	Российский союз евангельских христиан-баптистов	4/2	2/0	5/2

Православие в Зауралье: к 20-летию образования...

10	Совет Церквей евангельских христиан-баптистов	—	3/0	3/0
11	Христиане веры евангельской — пятидесятники	6/1	1/0	3/1
12	Христиане веры евангельской — харизматы	4/1	2/1	4/1
13	Свидетели Иеговы	2/1	19/17	4/2
14	Христиане адвентисты седьмого дня	7/2	8/1	4/2
15	Новоапостольская церковь	0/0	—	0/0
16	Объединенная методистская церковь	1/1	—	0/0
17	Церковь Иисуса Христа святых последних дней — мормоны	1/1	—	1/1
18	Ислам — Духовное управление мусульман азиатской части России (ДУМАЧР)	5/1	4/0	11/1
20	Ислам — Центральное духовное управление мусульман России (ЦДУМР)	11/0	12/0	31/0
21	Иудаизм — Федерация еврейских общин России	1/1	—	0/0
22	Международное общество «Сознание Кришны»	1/1	—	1/1
Все конфессии:		120/25	80/24	186/24

По итогам проведенного в Курганской области социологического опроса, около 90 % зауральцев оценивают религиозную ситуацию в регионе как спокойную и стабильную. И только примерно 10 % испытывают беспокойство по этому поводу, отмечая, что опасения связаны, прежде всего, с общероссийской обстановкой. Каких-либо причин для обострения межконфессиональных и государственно-конфессиональных отношений нет.

Archbishop Konstantin of Kurgan and Shadrinsk

**ORTHODOXY IN THE TRANS-URAL REGION: TO THE
TWENTIETH ANNIVERSARY OF THE CREATION OF THE
DIOCESE OF KURGAN AND SHADRINSK**

The article presents a survey of the history of Orthodoxy in the Trans-Ural region and the history of the diocese of Kurgan (created in 1993). It discusses in detail the contemporary religious situation in the diocese of Kurgan, particularly the statistical information of the diocese as of 2013.

Keywords: *history of the diocese of Kurgan, Orthodoxy in the Trans-Ural region, contemporary religious situation in the diocese of Kurgan.*



Священномученик Стефан (Знамировский)

Фотографии репрессированных инокинь
Свято-Введенского женского монастыря с. Верхняя Теча



Архиепископ Константин (Горянов)





Александровские дни. Вручение премий лучшим кадетам и курсантам



Александровские дни. Парад на Соборной площади г. Кургана

Архиепископ Константин (Горянов)



Архиепископ Михаил (Расковалов)
(управлял епархией 03.04.1993 — † 11.08.2008)



Архиепископ Константин (Горянов)
(управляющий епархией с 06.10.2008 г.)



Кафедральный собор св. блг. кн. Александра Невского
и новое здание Курганского епархиального управления, февраль 2013 г.

Православие в Зауралье: к 20-летию образования...



Первое торжественное празднование после общецерковного прославления прп. Далмата Исетского, 5–6 августа 2013 г.
Многолюдный крестный ход с мощами преподобного



Первое торжественное празднование после общецерковного прославления прп. Далмата Исетского, 5–6 августа 2013 г. Божественную литургию в церкви «Всех скорбящих Радость» Свято-Успенского Далматовского мужского монастыря возглавляют митрополит Ташкентский и Узбекистанский Викентий, архиепископ Тобольский и Тюменский Димитрий, архиепископ Курганский и Шадринский Константин.

ИССЛЕДОВАНИЯ • ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ И АРХЕОГРАФИЯ

Священник Иоанн Кечкин

ПАРМЕНИАН — ДОНАТИСТСКИЙ ЕПИСКОП КАРФАГЕНА

В статье рассматриваются жизнь и литературные труды одного из самых ярких предводителей донатизма — Пармениана, епископа Карфагенского. Автор на основании имеющихся сведений попытался представить более полный образ этого неординарного раскольника.

Ключевые слова: *Пармениан, донатизм, христианство в Северной Африке.*

Раскол донатистов, поразивший Карфагенскую Церковь в начале IV века, основывался на ригористическом представлении о Церкви как обществе святых и возрастал на североафриканском национализме. Инициатором и идейным вдохновителем этого раскола был Донат Карфагенский, названный своими восторженными приверженцами Великим.

Спустя несколько десятилетий после своего основания донатизм находился в цветущем состоянии, а в некоторых провинциях раскольники даже превосходили по своему влиянию кафоликов. Ситуация изменилась в правление императора Константа, который решил утвердить церковный мир в Северной Африке. В 347 г. император издал указ, согласно которому донатизм был объявлен вне закона, а раскольникам было предписано соединиться с Кафолической Церковью. Тем же указом все имущество донатистов повелевалось передать Кафолической Церкви, а гражданским чиновникам разрешалось применять против раскольников военную силу.

В результате многие донатисты рассеялись по империи, а сам Донат во главе группы раскольников скрылся в некоей провинции¹. Отметим, что репрессиям подверглись только самые активные представители раскола, о чем свидетельствует в своем послании св. Оптат, епископ Милевитский, — главный источник по истории донатизма этого периода: «В то же самое время, ваши вожди и руководители по своим заслугам были высланы, поскольку в Церкви не может быть никаких раскольников и язычников. <...> Мир, приятный Богу, пребывал у всех христианских народов, <...> а вы в чужих краях»². Хотя большая часть донатистов и сочувствующих им остались в пределах Северной Африки, раскол оказался на некоторое время обезглавлен. Около 349 г.³ в Карфагене состоялся Собор, на котором епископ Карфагенский Грат⁴ от имени соборян благодарил Бога за мир Церкви, дарованный через благочестивого императора.

О деятельности раскольников в изгнании у нас не сохранилось точных сведений, но известно, что их многолетний лидер Донат скончался в ссылке около 355 г. Преемником Доната становится Пармениан — именно ему удалось реорганизовать и укрепить до небывалого уровня позиции североафриканских раскольников; некоторые из них даже стали именовать себя «парменианистами»⁵.

¹ Относительно места ссылки Доната нет точных данных, св. Оптат Милевитский указывает лишь, что это были далекие места. См.: *Optatus* III, 1, 4. Ссылки на трактат св. Оптата даны по современному критическому изданию М. Лабрусс: *Labrousse M. Optat de Milève. Traité contre les donatistes*. Paris, 1995/96. Vol. 1–2 (Sources chrétiennes; 412–413).

² *Optatus* II, 15. 4.

³ Относительно датировки Собора среди ученых нет единого мнения. Достоверно известно, что Собор проходил после миссии Павла и Макария (347 г.) и до смерти императора Константа (350 г.). За датировку 349 г. выступают следующие ученые: *Болотов В. В.* Лекции по истории Древней Церкви. СПб., 1910. Т. II. С. 409; *Hefele C.-J.* Histoire des conciles d'après les documents originaux / trad. et annotée par H. Leclercq. Paris, 1907. Vol. I. 1. P. 839; *Maier J.-L.* L'épiscopat de l'Afrique romaine, vandale et byzantine. Rome, 1973. P. 30. Реже встречается датировка 348 г. — см.: *Кутенов Н.* Раскол донатистов. Казань, 1884. С. 46; *Дилигенский Г. Г.* Северная Африка в IV–V вв. М., 1961. С. 173.

⁴ О самом епископе Грате известно немного; Ж.-Л. Майер сообщает только, что он был еще участником Собора в Сардике в 342/343 г., и на Карфагенской кафедре сменил Руфа. Время его святительства можно обозначить как 40-е гг. IV столетия. *Maier J.-L.* L'épiscopat de l'Afrique romaine... P. 95, 331; *Maier J.-L.* Le dossier du donatisme. Berlin, 1987. Vol. 1: Des origines à la mort de Constance II (303–361). P. 292. См. также у *Hefele C.-J.* Histoire des conciles... Vol. I. 1. P. 837.

⁵ *Augustinus.* De haeresibus ad Quodvultdeum, XLI:10–12: «Nec tamen istae plures sectae sunt, sed unius sectae plura nomina, ex his hominibus qui in ea maxime innotuerunt sicut Donatistae idem Parmenianistae...» (*Aurelii Augustini. Opera.* Pars XIII, 2. Turnhout, 1969 (Corpus Christianorum; Ser.

Сведения о жизни Пармениана

Относительно жизни и деятельности Пармениана сохранились лишь отрывочные сведения, в основном в сочинениях антидонатистской направленности. Это прежде всего трактат св. Оптата «Против донатиста Пармениана» и некоторые сочинения блж. Августина.

Происходил Пармениан не из Северной Африки, что неоднократно подчеркивал св. Оптат, называя его «чужестранцем»⁶. Многие исследователи полагают, что Пармениан происходил из Испании или Галлии. Так, крупный специалист по христианству в Северной Африке Поль Монсо в подтверждение своей точки зрения ссылается на гл. 7 2-й книги трактата св. Оптата «Против донатиста Пармениана», где упоминаются эти земли⁷. Однако данный отрывок не имеет отношения к месту происхождения Пармениана — св. Оптат размышляет здесь по поводу евангельской цитаты из Мф 23. 15 об иудеях, обходивших моря и земли, чтобы сделать кого-нибудь прозелитом⁸. Испания и Галлия приводятся св. Оптатом лишь для примера — в своем труде святитель неоднократно упоминает эти страны (обычно вместе с Италией), как наиболее близкие к Северной Африке⁹. Точное место происхождения Пармениана св. Оптат нигде не называет, так что вопрос остается открытым. Местом рождения будущего расколотого учителя могла быть любая провинция Римской империи, хотя, конечно, более вероятны близлежащие области — Италия, Испания или Галлия.

Год рождения Пармениана также неизвестен, однако предположительно он был ровесником св. Оптата Милевитского, родившегося в 20-е гг. IV в.

Представляется почти невозможным установить, когда Пармениан присоединился к расколу. По одной версии, которую можно встретить у отечественного исследователя донатизма Н. Кутепова, еще до

Latina; XLVI). P. 308). См. также у Филастрия Бриксийского: *Filastrii, episcopi Brixianensis. Diversarum hereseon liber*, LXXXIII [55] / cura et studio F. Heylen. Turnhout, 1957. (Corpus Christianorum; Ser. Latina; IX). P. 253.

⁶ *Optatus* I, 5, 4; II, 7, 3; III, 3, 2.

⁷ *Monceaux P. Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe*. Paris, 1920. Vol. 5: Saint Optat et les premiers écrivains donatistes. P. 221. *Optatus* II, 7, 4.

⁸ «Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры, что обходите море и сушу, дабы обратить хотя одного; и когда это случится, делаете его сыном геенны, вдвое худшим вас» (Мф 23. 15).

⁹ *Optatus* II, 1, 3: «Почему её (Церкви) не может быть в Испании, в Галлии и Италии, где вас нет?» *Optatus* III, 9, 1: «...на это не жалуется Италия, Галлия, Испания...»

эдикта 347 г. Пармениан, путешествуя по Северной Африке, стал приверженцем Доната, а впоследствии вместе с ним отправился в ссылку¹⁰. По другой, более распространенной версии, Пармениан знакомится с учением раскольников и с самим Донатом во время ссылки последнего¹¹.

Однако точно известно, что именно Пармениан после смерти Доната в 355 г. возглавил партию раскольников в изгнании¹². Логично предположить, что он выделялся из своего окружения личными качествами и образованностью. Вместе со своей общиной Пармениан оставался в ссылке несколько лет, вплоть до прихода к власти императора Юлиана Отступника, издавшего в 362 г. указ о возвращении всех ссыльных христианского вероисповедания.

С этого времени открывается новый период в истории донатистского раскола, напрямую связанный с личностью и деятельностью Пармениана. Император Юлиан предписал, чтобы донатистам было возвращено их имущество, конфискованное еще при Константе, и в Африке развернулась едва ли не гражданская война. Донатисты проявляли невиданную жестокость по отношению к кафоликам, банды циркумцелионов под предводительством раскольничьих епископов совершали грабежи и насилия¹³.

По прибытии в Карфаген Пармениан становится главой не только раскольников, оказавшихся в ссылке, но и всего донатистского движения в Северной Африке. Скорее всего, Пармениан был уже хорошо известен, поскольку неизвестно о каких-то разногласиях по поводу его избрания епископом Карфагена.

¹⁰ Кутенов Н. Раскол донатистов. С. 66–67.

¹¹ Monceaux P. Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne... P. 222.

¹² Некоторые исследователи датировали смерть Доната 350 г., но эта точка зрения ныне практически отвергнута. Так, Л. Е. Дюпен пишет, что Пармениан сменил Доната около 350 г.: «Parmenianus ille cujus opus refellit Optatus, Donato successerat circa annum 350. . .» (PL 11. Col. 763A). Также в «Historia Donatistarum» говорится, что Пармениан сменил Доната после 350 г., возможно в 355 г., согласно тому упоминанию, что делает Иероним в Хронике (PL 11. Col. 804B). Есть и другая, еще менее вероятная датировка, встречающаяся в произведении Филастрия Бриксийского «De haeresibus», согласно которой Пармениан сменил Доната в 368 г. (PL 12. Col. 1196A). За 355 г. высказывается большинство ученых XX–XXI вв.: Monceaux P. Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne... P. 222; Labrousse M. Optat de Milève. Paris, 1995. P. 178; Faul D. Donatism // The New Catholic Encyclopedia. Washington, 2003. Vol. 04. P. 682; Flinn K. F. Donatism // Encyclopedia of Catholicism. New York, 2007. P. 237; Ткаченко А. А. Донатизм // Православная энциклопедия. М., 2007. Т. 15. С. 654.

¹³ Особенно яростное и кровопролитное противостояние было в «сердце донатизма» — Нумидии. Некоторые эпизоды из этого времени описывает св. Опат в своем труде.

Мало что известно о епископском служении Пармениана, но, по свидетельству Августина, его действия отличались решительностью¹⁴. Справедливости ради отметим, что Пармениан был противником насильственных способов насаждения раскола, и даже его оппоненты — кафолические писатели — не упрекали его за поощрение насилия.

Когда Пармениан пришел в Карфаген, донатизм, уже пятнадцать лет как запрещенный, был представлен весьма малым числом последователей и, можно сказать, почти прекратил существование как централизованная структура. За тридцать лет пребывания на раскольничьей кафедре Пармениан активной пропагандой своего учения смог увеличить число донатистов в несколько раз, а в Нумидии они количественно превзошли кафоликов. Кроме того, Пармениан восстановил в общине строгую дисциплину. Несмотря на отпадение группы рогатистов¹⁵ и партии Тихония¹⁶, единство общины под руководством Пармениана в целом оставалось непоколебимым.

Пармениан проявил себя и как одаренный писатель: известны его сочинения в защиту донатистского учения, свидетельствующие об обширных познаниях в Священном Писании и христианской литературе, а также об умении обоснованно полемизировать с оппонентами.

Наиболее важным трудом Пармениана является трактат «*Adversus Ecclesiam traditorem*», в котором сурово обличаются кафолики и утверждается превосходство раскольников как с нравственной, так и с вероучительной стороны. Именно это сочинение стало поводом к написанию святым Оптатом труда «Против донатиста Пармениана».

В «Письме против Тихония» Пармениан оспаривает взгляды Тихония, впоследствии порвавшего с донатизмом. Уже после смерти Пармениана блаженный Августин написал свой труд в трех книгах, опровергающий точку зрения донатистского епископа Карфагена¹⁷.

¹⁴ *Augustinus. Sermo* 46, 8, 17 // PL 38. Col. 279.

¹⁵ Рогатисты — группировка в донатистском движении, отколовшаяся в 60-х гг. IV столетия и распространенная в основном в провинции Мавретания (западная часть территории совр. Алжира и восточная часть территории совр. Марокко). Одним из поводов к отделению называют их стремление к высоконравственной жизни.

¹⁶ Тихоний (†390/400) — донатистский писатель и экзегет. Порвал с «официальным» донатизмом при епископе Пармениане, за что был осужден в 380 г., но не смог присоединиться к Кафолической Церкви и основал собственную общину.

¹⁷ Подробный анализ этого произведения блж. Августина на русском языке можно найти у проф. В. З. Белоликова (1887–1937). *Белоликов В. З.* Литературная деятельность блж. Августина

Кроме того, Пармениан известен как составитель сборника псалмов, пользовавшегося популярностью среди раскольников. Более подробный анализ этих произведений Пармениана будет представлен во второй части данной статьи.

Точное время кончины Пармениана неизвестно, но в научном мире традиционно указывается около 391/392 г.¹⁸ Поскольку в 392 г. предводителем раскольников в Карфагене уже был Примиан, можно сделать вывод, что Пармениан скончался незадолго до того. Несомненно, после его смерти раскол начал заметно слабеть, а через несколько лет донатистская партия распалась на более мелкие группы и утратила могущество, которое утверждалось в более чем тридцатилетнее время епископства Пармениана.

Литературная деятельность Пармениана

«*Adversus Ecclesiam traditorem*». Основное произведение Пармениана, оправдывающее существование раскола донатистов и обличающее Кафолическую Церковь. Трактат включает в себя и богословские рассуждения, и исторические повествования, а также резкие выпады против оппонентов, что можно приписать крайностям полемического жанра.

Св. Опат Милевитский, главный источник наших сведений об этом произведении и его единственный критик, не приводит его названия. Заголовок «*Adversus Ecclesiam traditorem*», появившийся с легкой руки П. Монсо¹⁹, получил широкое распространение ввиду того, что весьма точно отражает основное содержание трактата.

Сочинение «*Adversus Ecclesiam traditorem*» было написано вскоре после возвращения донатистов из ссылки. П. Монсо датирует трактат 362–363 гг., временем правления императора Юлиана²⁰. Данная версия аргументирует-

против раскола донатистов // Учено-богословские и церковно-проповеднические опыты студентов КДА. Киев, 1912. Вып. 9. С. 176–200.

¹⁸ Fortescue A. Donatism. London, 1917. P. 11; Monceaux P. Histoire litteraire de l'Afrique chretienne... P. 224; Grasmuck E. L. Coercitio; Staat und Kirche im Donatistenstreit. Bonn, 1964. P. 164; Maier J.-L. L'episcopat de l'Afrique romaine... P. 375; Simonetti M. Optat // Quasten J. Patrology. Vol. 4. Westminster, 1986. P. 117. Flinn K. F. Donatism. P. 237.

¹⁹ Monceaux P. Histoire litteraire de l'Afrique chretienne... P. 227.

²⁰ Ibid. P. 226. Датировку П. Монсо поддерживают и другие ученые: Marone P. L'esegesi biblica di Ottato di Milevi. Roma, 2008. P. 19; Simonetti M. Optat. P. 117; Gutierrez-Martin J. L. Optato de Milevi. Actualidad de un escritor afrorromano de la antigüedad tardia // Anuario de Historia de la Iglesia. 1997. Vol. 6. P. 287.

ся тем, что этот период был наиболее благоприятным для раскольников, поэтому и предводитель донатистов не стеснялся так смело нападать на Кафолическую Церковь. Однако более вероятной представляется дата 363–364 гг., поскольку сложно представить, чтобы Пармениан смог сразу по прибытии столь точно оценить религиозно-политическую ситуацию и подготовить такой популярный среди раскольников трактат²¹.

Сочинение Пармениана, состоящее из пяти книг, представляет собой скорее сборник отдельных небольших трактатов или проповедей (слов). На отсутствие логического единства в сочинении «*Adversus Ecclesiam traditorem*» указывал и св. Опат Милевитский²². Итальянская исследовательница П. Мароне считает, что произведение Пармениана — собрание проповедей, прошедших дополнительную обработку²³.

Содержание каждой книги мы знаем из труда св. Опата «Против донатиста Пармениана»²⁴. В первой книге Пармениан рассуждает об одном из главных вопросов, отделяющих раскольников от Кафолической Церкви, — вопросе действительности Крещения. Согласно учению донатистов, действительность таинства зависит от достоинства его совершителя. В подтверждение своих мыслей Пармениан сравнивает Крещение с потопом и обрезанием²⁵, и вообще часто ссылается на Ветхий Завет. Опровергая позицию Пармениана, св. Опат развивает кафолическое учение о Крещении в пятой книге своего трактата.

Во второй книге Пармениан затрагивает тему единства Церкви. Он исключает из Церкви еретиков и раскольников, причисляя к последним и кафоликов. Пармениан утверждает, что истинная Церковь состоит только из донатистов, кафолики же восстают на нее, подобно тому как Ианний и Иамврий²⁶ противились Моисею²⁷. Пармениан перечисляет признаки истинной Церкви, а в доказательство распространения донатизма указывает на существование донатистской общины в Риме²⁸.

²¹ О популярности трактата свидетельствует св. Опат. *Optatus* I, 4, 4.

²² *Optatus* I, 6–7.

²³ *Marone P. L'esegesi biblica di Ottato di Milevi*. P. 35.

²⁴ *Optatus* I, 6.

²⁵ *Optatus* I, 5, 3.

²⁶ См.: 2 Тим 3, 8; Исх 7, 11.

²⁷ *Optatus* VII, 5, 1.

²⁸ *Optatus* II, 4, 1–5.

Св. Опат опровергает экклезиологические воззрения Пармениана в первой и второй книгах трактата «Против донатиста Пармениана».

Если первые две части труда Пармениана посвящены в основном богословским вопросам, то следующие две носят преимущественно исторический характер. Третья книга повествует о зарождении раскола и гонениях Диоклетиана, четвертая рассказывает о событиях середины IV века, о миссии Павла и Макария и о последующем изгнании донатистов. Пармениан обвиняет кафоликов в выдаче Священного Писания во время великого гонения и доказывает, что через этот грех они отпали от истинной Церкви, членами которой остались только донатисты. Кроме того, Пармениан утверждает, что кафолики усугубили свой грех сотрудничеством со светской властью и повинны во многих актах насилия властей по отношению к раскольникам. В четвертой книге Пармениан продолжает развивать эту мысль, приводя в пример деятельность совершителей объединения Павла и Макария в 347 г. Можно согласиться с предположением П. Монсо, что именно эти разделы труда Пармениана были наиболее интересны его современникам²⁹.

В пятой книге Пармениан приводит многочисленные цитаты из Священного Писания (преимущественно из ветхозаветных книг — пророков Исаии и Иеремии, Псалтири, Премудрости Соломоновой, Екклесиаста)³⁰, и в своих комментариях стремится показать, что кафолики — грешники, подлежащие наказанию. П. Монсо предполагает, что данная книга могла отсутствовать в первоначальной редакции трактата³¹.

«*Epistula ad Tyconium*»³². Послание-увещание предводителя донатизма к грамматiku Тихонию было написано около 378 г.

Донатист Тихоний, муж образованный и сведущий в Писании, вошел в историю как автор «Книги о семи правилах для исследования и нахождения смысла Св. Писания», которой пользовались блж. Августин и многие другие. В начале 370-х гг. Тихоний пишет сочинения «*De bello intestino*» и «*Expositiones diversarum causarum*»³³, приближаясь в вопросах экклезиологии к учению Кафолической Церкви. Так, он разделял с ка-

²⁹ Monceaux P. Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne... P. 230.

³⁰ Optatus IV, 7–9; VII, 4.

³¹ Monceaux P. Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne... P. 231.

³² Данное написание воспроизводится по труду Р. Монсеау.

³³ Первое сочинение, предположительно, было написано около 370 г., второе — около 375.

фоликами воззрение на вселенский характер истинной Церкви, которая должна быть распространена по всей земле и между всеми народами. Близка к католической и позиция Тихония по вопросу о святости Церкви — он утверждал, что в истинной Церкви могут находиться и грешники, которые будут терпимы до Страшного Суда. Против таких воззрений Тихония и выступил Пармениан.

Содержание послания известно нам из опровержения блж. Августина, который в 400 г. по просьбе своей паствы пишет сочинение «*Contra Epistulam Parmeniani*» в трех книгах. Принимая точку зрения П. Монсо, согласно которой блж. Августин в своем труде почти полностью следует плану Пармениана, послание последнего включает:

- введение, в котором Пармениан высмеивает Тихония;
- пространное опровержение учения о вселенском характере Церкви;
- краткую историю раскола, призванную доказать, что донатизм был несправедливо осужден при императоре Константине и преследовался при его преемниках;
- апологию происхождения раскольничьей общины;
- учение о Крещении;
- призыв к Тихонию³⁴.

Наиболее ценной в историческом плане считается первая книга сочинения «*Contra Epistulam Parmeniani*», в которой блж. Августин анализирует генезис и сущность раскола. Вторая и третья книги являются в большей степени образцами экзегезы блж. Августина.

В заключение своего послания Пармениан призывал Тихония возвратиться к учению донатистов. Но этого не произошло, и в 380 г. на соборе донатистов Пармениан отлучил Тихония, который основал свою собственную общину.

«Сборник псалмов». Парменианом был также составлен сборник псалмов, который предназначался как для литургического, так и для повсеместного использования. К сожалению, этот сборник полностью утерян, и о нем мы знаем только благодаря полемическому труду блж. Августина «Псалом против партии донатистов»³⁵. Создание популярного сборника для проповеди своего учения — не уникальный слу-

³⁴ Monceaux P. Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne... P. 234.

³⁵ Augustinus. Epistola 55, 18, 34 // PL 33. Col. 221.

чай в истории Церкви (достаточно вспомнить Ария)³⁶, но среди донатистов Пармениан был первым. Об успехе этого произведения свидетельствует сообщение блж. Августина о том, что псалмы Пармениана воодушевляли толпу, распевавшую их на городских улицах³⁷.

Неизвестно, когда был составлен этот сборник, из скольки частей состоял и каково основное содержание псалмов. Однако его популярность еще раз говорит о литературном таланте Пармениана, а также о его роли в утверждении и распространении донатизма.

* * *

Подводя итог, можно утверждать, что во многом благодаря выдающейся личности Пармениана движение донатистов обрело новое дыхание. Неслучайно против него писали свои сочинения виднейшие представители Кафолической Церкви в Северной Африке — такие, как св. Опат Милевитский и блж. Августин.

³⁶ Сократ Схол. I, 9: «Надобно также знать, что свое учение Арий изложил в книге и озаглавил ее «Фалия». Характер этой книги — отрывочность и несвязность, похожая на <...> песни» (*Сократ Схоластик*. Церковная история. М., 1996. С. 26).

³⁷ *Augustinus*: Epistola 55, 18, 34 // PL 33. Col. 221.

Priest John E. Kechkin

PARMENIANUS — A DONATIST BISHOP OF CARTHAGE

The article deals with the life and literary works of one of the brightest leaders of donatism — Parmenianus, the bishop of Carthage. Using available data, the author tries to present readers with a full image of this extraordinary dissenter.

Keywords: *Parmenianus, donatism, Christianity in North Africa.*

А. Миронович

НЕОУНИЯ В ПОЛЬШЕ В МЕЖВОЕННЫЙ ПЕРИОД

В статье рассматриваются попытки Римско-Католической Церкви в период между I и II мировыми войнами возродить унию в Польше, которые поддерживались и польскими властями, а также реакция на них Польской Православной Церкви.

Ключевые слова: *Польша, Польская Православная Церковь, неоуния, Римско-Католическая Церковь.*

В Польше между мировыми войнами (этот период обычно именуется польскими историками «II Речью Посполитой») Православная Церковь не поддерживалась авторитетом власти, а лишь отождествлялась с вероисповеданием захватчика. Во время акции возврата утраченной собственности у Православной Церкви были отняты более 400 храмов. Изменения общественно-политического строя в Советской России ослабили позицию Московского Патриархата, который предоставил Православной Церкви в Польше автономию, а руководство поручил местному собору епископов во главе с экзархом, имеющим полномочия митрополита. В 1921 г. звание экзарха получил Минско-Туровский владыка Георгий. В 1918–1923 гг. Православная Церковь в пределах Речи Посполитой насчитывала более 4 миллионов верующих в пяти епархиях (Варшавско-Холмской, Волынской, Полесской, Гроденско-Новгородской, Виленской).

Польские власти, с одной стороны, стремились к созданию независимой от Москвы церковной структуры, а с другой стороны — старались уменьшить число православных приходов.

Первым митрополитом Варшавским стал епископ Георгий, а после его трагической смерти — архиепископ Дионисий. Митрополит продолжал усилия по установлению церковной автокефалии. Он вместе с государственными властями 13 октября 1924 г. получил от Константинопольского Патриархата согласие на установление автокефалии, которую

в период между I и II мировыми войнами признали все Патриархаты и автономные Церкви, кроме Русской. Самый тяжёлый период Польская Автокефальная Православная Церковь переживала в 1938 г., когда, по решению административных властей на Холмщине и Подляшье, было снесено около 300 храмов и часовен. Окончательно юридические вопросы существования Православной Церкви урегулировал указ президента Игнатия Мостицкого «Об отношении государства к Польской Автокефальной Православной Церкви» от 18 октября 1938 г.

* * *

Одной из больших проблем для Православной Церкви в Польше в межвоенный период была неоуния. Новая заинтересованность Ватикана Православной Церковью в Восточной Европе возникла в конце I мировой войны. 1 апреля 1917 г. папа Римский Бенедикт XV создал Конгрегацию по делам Восточной Церкви, которая приняла все дела, связанные с деятельностью восточных обрядов. Как известно, Римский престол приветствовал революцию 1917 г., надеясь, что большевики развернут борьбу прежде всего с Православием, тем временем папство сможет распространить католическую веру в России. В 1925 г. в рамках вышеуказанной Конгрегации была создана Комиссия «Про Руссия», в которой доминировали пророссийские и антипольские тенденции. В Лилле во Франции была основана русская семинария св. Василия, позднее известная как исследовательский центр «Истина». В Инсбруке возник иезуитский центр, занимающийся подготовлением миссионеров восточного обряда. Подобный центр возник в Католическом университете в Зальцбурге. В 1930 г. Комиссия «Про Руссия» была выделена из конгрегации и непосредственно подчинена папе Римскому. Комиссия «Про Руссия» занялась миссионерской деятельностью среди русских, особенно проживающих за границами Советского Союза. Комиссия интересовалась также русским населением, проживающим на границах II Речи Посполитой.

Параллельно с новой восточной политикой Ватикана польские епископы подготовили планы миссионерской деятельности среди православного населения. Инициатором этих действий был епископ Подляшский Генрик Пшездецкий, который в 1923 г. отправился в Рим с планом организации в Польше Католической Церкви византийско-славянского обряда. 21 января 1924 г. папа Римский Пий XI предоставил епи-

скопу Пшездецкому полномочия учреждения униатских приходов, «где население этого пожелает». Эти полномочия были распространены на остальные пограничные латинские епархии: Люблинскую, Луцкую, Пинскую и Виленскую. Территории перечисленных епархий и епископство Подляшское стали областью униатской¹. Таким образом, папа Римский принял сторону тех польских епископов, которые желали отстранения греко-католического духовенства от униатской деятельности на Волыни, в Подляшье, Виленской области, Полесье и Люблинской области. Латинские епископы считали, что греко-католический обряд связан с украинским национальным движением и включает в себе много латинских наслоений, что может значительно осложнить миссионерскую деятельность среди православного общества. Римские католики не доверяли также миссионерским способностям греко-католического духовенства.

Новый византийско-славянский обряд заключался в сохранении полной обрядности Восточной Церкви, а также одновременном признании папы Римского главой Церкви, добавлении филиокве к Символу веры и внедрении в литургический календарь нескольких католических праздников. Синодальный русский обряд был приспособлен к католической догматике. Сохранялась Литургия на церковнославянском языке, а проповеди в зависимости от ситуации произносились на национальных языках: русском, украинском, белорусском и польском. Не был также изменен внутренний вид храмов и богослужебных облачений духовенства. Инструкции папы Римского гласили, что до времени установления отдельной иерархии Церкви духовенство и миряне этого обряда будут подчиняться местным латинским иерархам. Папа Римский рекомендовал распространение унии посредством миссионерской работы и проведения благотворительной деятельности. Миссионерская работа среди православных в восточном обряде исходила из убеждения, что это эффективный метод обращать их в католицизм².

Папа Пий XI считал, что создание Церкви византийско-славянского обряда является лучшим средством для обращения православных в

¹ *Waszkiewicz Z.* Neounia — nieudany eksperyment? // *Czterechsetlecie zawarcia unii brzeskiej 1596–1996.* Toruń, 1998. P. 128–129; *Rzemieniuk F.* Kościół katolicki obrządku bizantyjsko-słowiańskiego. Neounia. Lublin, 1999. P. 57; *Mironowicz A.* Neounia w II Rzeczypospolitej // *Kościół Grekokatolicki na Warmii i Mazurach.* Olsztyn, 2006. P. 11–16.

² *Łomacz B.* Praca duszpasterska duchowieństwa neounickiego // *Novum.* 1980. № 5. P. 95–103, 158.

Католическую Церковь в Польше. По этому поводу в 1930 г. он обратился к польским властям с предложением установления отдельной иерархии для этого обряда. Папа Римский желал создать две епархии: Виленско-Пинскую и Волыньско-Подляшскую.

Помещение дел славянского обряда в Конгрегацию Восточных Церквей увеличило недоверие к Ватикану польских властей. Власти отказали в создании новых епархий, оправдываясь тем, что конкордат с Апостольской столицей предполагал функционирование в Польше только трёх католических обрядов: латинского, греческого и армянского. Византийско-славянский обряд в соглашении конкордата не был принят во внимание. В связи с негативным отношением польских властей Ватикан считал, что новая униатская акция является внутренним делом Церкви и не имеет ничего общего с договорённостями с властями³. В 1930 г. был посвящен во епископа византийско-славянского обряда генеральный настоятель отцов-марианов литовец о. Франциск Бучис. Для удовлетворения потребностей неоунии в Польше папа Римский назначил апостольского визитатора Николая Чарнецкого. Новый епископ, украинец по происхождению, принадлежал восточной линии ордена редemptористов. Неоуниатский владыка получил свою кафедру в Ковле, а резиденцию — в зданиях монастыря в Дубне⁴. Эти епископы, хотя и не приняли непосредственной юрисдикции над неоуниатской акцией в Польше, самим фактом своего назначения усилили католическую миссионерскую деятельность среди православных.

Католический епископат поддерживал развитие византийско-славянского обряда в Польше. За миссионерскую деятельность среди православных особенно высказывались епископы восточно-латинских епархий: Любельской, Луцкой, Пинской, Подляшской и Виленской. Подляшский епископ Генрик Пшездецкий организовал денежный сбор на создание новых неоуниатских приходов. Противниками таких действий были епископ Любельский Мариан Фулман и кардинал Август Хлонд, которые высказывались за принятие православных непосредственно в

³ *Rzemieniuk F.* Kościół katolicki obrządku bizantyjsko-słowiańskiego... P. 59; *Mironowicz A.* Kościół prawosławny na ziemiach polskich w XIX i XX wieku. Białystok, 2005. P. 140–142.

⁴ *Святич А.* Православная Церковь в Польше и её автокефалия. Буэнос-Айрес, 1959. С. 194; *Mironowicz A.* Неоуния во Второй Речи Посполитой // *Seminarium Hortus Humanitatis*. 2008. Т. XV. P. 64–66.

Католическую Церковь латинского обряда. Католическое приходское духовенство не считало людей, изменивших вероисповедание, поляками, которые, как католики-неофиты славянского обряда, также угрожают польским государственным интересам⁵, поскольку неоуниаты были преимущественно украинцами, русскими и белорусами. Подобную позицию представляли государственные власти. Первоначально власти поддерживали строительство новых неоуниатских храмов и выплачивали оклад 10 клирикам этого вероисповедания, несмотря на то, что приходы византийско-славянского обряда не были предусмотрены конкордатным договором 1925 г. Хотя униатская акция в первые годы функционирования католического византийско-славянского обряда носила спокойный характер, местные административные власти видели в ней источник конфликта на национальной и религиозной почве. Одновременно с течением времени польские власти всё более критично относились к униатскому движению, исходя из убеждения, что эта акция носит непостоянный характер и способствует возникновению антипольских центров. Окончательно польские власти не признали юрисдикции епископа Николая Чарнецкого над неоунией в Польше, хотя неофициально он оставался главой византийско-славянского обряда⁶.

В неоуниатской акции также использовались базилиане и конвертиты. В большинстве своём это были православные священники, состоящие в конфликте со своей иерархией, желающие сделать духовную карьеру в ином вероисповедании. Большинство духовных конвертитов оказалось в Католической Церкви по материальным мотивам и в ожидании личных выгод. Это духовенство не обладало высокими моральными и интеллектуальными качествами, необходимыми в миссионерской деятельности. Среди конвертитов были два экс-ректора духовных семинарий: Виленской — Филип Морозов и Кременецкой — Пётр Табинский. Их переход в унию откликнулся в Польше громким эхом. Филипп Морозов, не получив достоинства экзарха архиепископа Виленского в 1927 г., вернулся в Православие вместе с остальными конвертитами⁷.

⁵ *Rzemieniuk F.* Kościół katolicki obrządku bizantyjsko-słowiańskiego... P. 62–64.

⁶ *Ibid.* P. 65–69, 72.

⁷ *Свумич А.* Православная Церковь... С. 196–197; *Łomacz B.* Neounia // *Więź.* 1983. № 1. P. 60; *Papieżyńska-Turek M.* Między tradycją a rzeczywistością. Państwo wobec prawosławia 1918–1939. Warszawa, 1989. P. 412; *Waszkiewicz Z.* Neounia... P. 139; *Rzemieniuk F.* Kościół katolicki obrządku bizantyjsko-słowiańskiego. P. 88–89.

Ввиду частых возвращений неоуниатского духовенства в Православие Комиссия «Про Руссия» и Конгрегация по делам Восточных Церквей рекомендовали проявлять большую осторожность при принятии священников, изменивших своё вероисповедание. В этой ситуации всё большее внимание обращалось на образование будущего униатского духовенства. По инициативе иезуитов в Альбертине около Слонима было создано униатское представительство. Духовенство для проведения миссионерской деятельности посылали на богословские курсы в монашеские коллегии в Пинске, Люблине, Кракове и Риме. В 1931 г. в зданиях бывшей Дубенской семинарии была заложена Папская духовная семинария, финансируемая Римом. Программа обучения семинарии была приспособлена для потребностей неоунии⁸. Миссионерской деятельностью среди православных занялись в Польше представители орденов восточного обряда иезуитов, капуцинов, марианов, облатов, редемптористов и студитов. Преимущественно это они поддерживали деятельность неоуниатского духовенства. Согласно данным министерства религиозных исповеданий и общественного просвещения, в 1935 г. из 51 неоуниатского клирика было 22 украинца, 13 — поляков, 7 — русских, 4 — белоруса и 4 — неопределённой национальности⁹.

В целях популяризации неоунии иезуиты издавали польскоязычный журнал «Oriens», русскоязычные периодические издания «Христианин», «К соединению», а также белорусскоязычные «Китеж» и «Дазлучення»¹⁰. Акцию обращения православных на Волыни поддерживала католическая пресса, в том числе «*Życie katolickie*» — орган католической курии в Луцке и «*Przegląd katolicki*».

По примеру межславянских съездов в Велехраде с 1930 г. в Пинске проводились униатские конференции¹¹. Организацией конференций

⁸ *Wyczawski H. E.* Ruch neounijny w Polsce w latach 1923–1939 // *Studia Theologica Varsoviensia*. 1970. T. VIII. № 1. P. 414; *Waszkiewicz Z.* Neounia... P. 137.

⁹ *Papieżyńska-Turek M.* Między tradycją a rzeczywistością... P. 423; *Rzemieniuk F.* Kościół katolicki obrządku bizantyjsko-słowiańskiego... P. 119–131.

¹⁰ *Papieżyńska-Turek M.* Między tradycją a rzeczywistością... P. 410; *Mironowicz A.* Kościół prawosławny na ziemiach polskich w XIX i XX wieku. P. 144–145.

¹¹ Ср.: Дневник 1-ой капланской конференции по вопросу церковной унии в Пинске (23–24 апреля 1930 г.). Пинск, 1931. Дневники следующих пинских и капланских конференций были опубликованы в Пинске: II конференции — в 1932 г., III — в 1933 г., IV — в 1934 г., V — в 1935 г., VI — в 1939 г.

занималась духовная семинария в Пинске. Участниками съездов были представители Католической Церкви, русские эмигранты и неоуниатское духовенство. На Пинских конференциях обсуждались методы введения неоунии на территории II Речи Посполитой и в России. На конференциях подчёркивалась необходимость сохранения восточной обрядности, максимального сглаживания внешних различий между обоими вероисповеданиями и создания оптимальных условий принятия православными католической веры. Одновременно в рамках польского епископата функционировала униатская комиссия епископата, которую возглавлял митрополит Андрей Шептицкий, а её членами были епископ Подляшский Генрик Пшездецкий и архиепископ Виленский Ромуальд Ялбжиковский.

Результаты неоуниатской акции были незначительные по сравнению с масштабом акции и средствами, используемыми для её проведения. Все данные о количестве приходов, клира и мирян, которые приняли унию, являются маловероятными ввиду неустойчивого состояния между обоими исповеданиями. Наряду с сознательным переходом в унию, порой это происходило случайно. Крестьянское население ввиду отсутствия разницы в обряде не представляло себе, что священник изменил исповедание. В некоторых случаях верующие, остающиеся в конфликте с духовенством, выражали желание присоединиться к неоунии, однако после исчерпания конфликта сразу же возвращались к Православию. В результате усиления акции латинских миссионеров и государственной администрации удалось обратить в католицизм множество православных семей, в т. ч. 35 семей из села Хрыньки в Кременецком повяте (событие, широко освещавшееся в прессе того времени)¹².

* * *

Согласно министерству религиозных исповеданий и общественного просвещения, в 1927 г. было 28 неоуниатских приходов, 30 человек духовенства и 17 000 мирян. В 1930 г. существовало 33 неоуниатских прихода. Официальная статистика Церкви в 1935 г. сообщает о 32 епархиальных клириках, 26 монашествующих, 32 учащихся семинарии в Дубне, 45 приходах и 18 000 верующих. Данные министерства религиозных исповеданий и общественного просвещения в 1938 г. приводят 43 прихода

¹² *Kiryłowicz S. Z dziejów prawosławia w II Rzeczypospolitej Polskiej. Niektóre problemy na tle polityki wyznaniowej państwa 1918–1939. Warszawa, 1985. P. 65–66; Mironowicz A. Kościół prawosławny na ziemiach polskich w XIX i XX wieku. P. 145.*

и 17 000 последователей неоунии¹³. По оценке министерства внутренних дел, количество неоуниатских приходов, представляемое Церковью, было завышено в целях пропаганды. Из 58 приходов, возникших в 1924–1939 гг. перед Второй мировой войной, функционировало 43, в том числе 8 созданных в 1938 г. Остальные приходы возникли по инициативе деятелей униатского движения, функционировали очень недолго и быстро приходили в упадок по причине отсутствия верных. Наибольшее количество приходов византийско-славянского обряда было основано в Волинском (18), Любельском (17), Белостоцком и Новогрудском (по 5) и Виленском (3) воеводствах¹⁴. Согласно новейшим исследованиям, количество верующих византийско-славянского обряда составляло в 1930 г. — 14 443, в 1934 г. — 15 960, в 1939 г. — 16 649¹⁵. Фактически численность неоуниатов составляла приблизительно 17–18 тысяч и не превышала численности униатов, которые приняли Православие.

Низкая эффективность неоуниатской акции стала причиной того, что Конгрегация по делам Восточных Церквей 21 мая 1937 г. издала новую инструкцию, рекомендующую усиление миссионерской деятельности среди православных. Миссионерскую акцию планировалось проводить главным образом на территории Холмщины и Подляшья, где православные составляли небольшой процент всего населения¹⁶. Из «Информационного бюллетеня Синодально-миссионерского комитета» следует, что попытки введения унии на территориях православных епархий закончились неудачей, а вся акция была направлена преимущественно на смешанные браки¹⁷. Неоуниатское движение обострило отношения Православной Церкви с Римско-Католической и с государством. Православная Церковь стала активно выступать против деятельности иезуитов в Альбертине. Православная пресса определяла неоуниатов как предателей, а всю акцию считала незаконной. Православная пресса

¹³ Архив новых актов в Варшаве. Фонд министерства религиозных исповеданий и общественного просвещения. № 381. Л. 169, 320; *Pirożyński M.* Statystyka Kościoła w Polsce. Lublin, 1935. P. 16–17; *Waszkiewicz Z.* Neounia... P. 142–143.

¹⁴ *Rzemieniuk F.* Kościół katolicki obrządku bizantyjsko-słowiańskiego... P. 97–114.

¹⁵ *Ibid.* P. 138–139; *Mironowicz A.* Kościół prawosławny na ziemiach polskich w XIX i XX wieku. P. 146–147.

¹⁶ *Słowo.* 1938. № 20.

¹⁷ *Biuletyn Informacyjny Synodalnego Komitetu Misyjnego.* № 10 // Литовский государственный исторический архив в Вильнюсе. Ф. 605. Оп. 12. № 1574. Л. 244–246.

порой представляла деятельность униатских миссионеров как русифицирующую. Такое воззрение доминировало в прессе, остающейся под влиянием национальных меньшинств. Критика отступников от Православия была соединена с наложением на них отлучения. Фактически все православное духовенство, которое перешло в католицизм, было отлучено от Церкви. Православное население сохраняло недоверие в отношении неоуниатского духовенства, уподобляющегося православным только внешне. Их трактовали как скрытых «папистов», а своих священников — как защитников Православия. В 1934 г. были созданы миссионерские епархиальные и деканатные комитеты, а в Почаевской Лавре был организован общегосударственный съезд православных миссионеров. Съезд разъяснил духовенству и мирянам угрозу, которую несет Православию неоуниатская акция. Рапорты православных духовных консисторий информировали митрополита Дионисия о количестве неоуниатов. В свете этих сообщений православное население решительно отвергало новое исповедание. Согласно данным Виленской духовной консистории, с 1934 г. покинули Православие только община церкви св. Андрея из шести старых униатов и три человека из села Столбцы. По мнению местных церковных властей, большей угрозой были секты, нежели уговоры униатских миссионеров¹⁸. Проблема неоунии и связанных с ней конфликтов закончилась одновременно с началом Второй мировой войны.

¹⁸ Литовский государственный исторический архив в Вильнюсе. Ф. 605. Оп. 12. № 1574. Л. 128–131.

Antoni Mironowicz

NEOUNION IN POLAND IN THE INTERWAR PERIOD

The article considers the attempts of the Roman Catholic Church to revive the union in Poland in the period between the two World Wars. The attempts were also supported by the Polish authorities. The article deals with the reaction of the Polish Orthodox Church to these attempts.

Keywords: *Poland, the Polish Orthodox Church, neounion, the Roman Catholic Church.*

А. В. Полетаев

АРХИЕПИСКОП КИПРИАН, ИГУМЕН АВРААМИЙ И СТРОИТЕЛЬ ВАРЛААМ (1621 ГОД В ИСТОРИИ ВЕРХОТУРСКОГО СВЯТО-НИКОЛАЕВСКОГО МОНАСТЫРЯ) [ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ МАТЕРИАЛЫ ДЛЯ СЛОВАРЯ-СИНОДИКА]

В данной работе предпринята попытка найти ответы на некоторые нерешенные вопросы истории Русской Православной Церкви на Урало-Сибирских землях в 1621 г., когда была основана Сибирская и Тобольская епархия, возглавленная архиепископом Киприаном. Прежде всего это вопросы, которые имеют отношение к истории Верхотурского Свято-Николаевского монастыря. В контексте заявленной темы приводятся реконструкции биографий двух иноков-насельников Свято-Николаевской обители — игумена Авраамия и строителя Варлаама, игравших заметную роль в ее функционировании в указанное время.

Ключевые слова: *урало-сибирская церковная история, Верхотурский Свято-Николаевский монастырь в первой четверти XVII в., актовая археография, историческая генеалогия.*

Значение вынесенной в заглавие нашей статьи даты — 1621 г. — для истории Русской Православной Церкви на Урало-Сибирских землях переоценить трудно. По инициативе патриарха Филарета было принято решение об организации Сибирской и Тобольской епархии. Каноническая территория русского Православия в связи с этим расширилась, в буквальном смысле до бескрайних пределов (в Московском государстве в то время действительно не знали, где находится «край Сибирских земель»). В архиепископы Сибирские и Тобольские был хиротонисан архимандрит Новгородского Спасо-Хутынского монастыря Киприан (Старорусенков). В середине января 1621 г. он выехал из Москвы в Тобольск, в столицу новоучрежденной владычной кафедры.

Фигура Киприана не нуждается в представлении — литературы об этом выдающемся пастыре написано столько, что обзор научных трудов, посвященных ему, занял бы отдельное историографическое исследование¹. Однако в изучении деятельности владыки Киприана в первые месяцы его архиерейского служения за Уралом до сих пор остается ряд неразрешенных вопросов. Цель данной работы — попытаться найти ответы на некоторые из них, прежде всего на те, которые имеют отношение к истории Верхотурского Свято-Николаевского монастыря.

Исследование по заявленной теме необходимо начать уже с момента выезда преосвященного Киприана из Москвы в Сибирь. В новейшей литературе, посвященной региональной церковной истории, путь архиерейского кортежа 1621 г. в Тобольск представлен не столько в неверном, сколько в упрощенно-клишированном виде, что существенно затрудняет понимание проблематики (в связи с подобной подачей материала возникают ассоциации с неким парадом или иным триумфальным шествием). Например, в самой фундаментальной из работ по истории Верхотурского Свято-Николаевского монастыря о пути архиепископа в Сибирь сказано одной фразой: «Следуя в Тобольск, главный город новой епархии, Киприан вез с собой монахов из лучших и прославленных монастырей Руси — Троице-Сергиева, Соловецкого, Варлаамо-Хутынского, Иосифо-Волоколамского, Кирилло-Белоозерского»². Структура вышеприведенной фразы сохранена и в изданном годом позднее иллюстрированном научно-популярном издании «Русские монастыри: Урал. Екатеринбургская и Верхотурская епархия»: «Направляясь в Тобольск, <...> Киприан вез с собой монахов из лучших и самых прославленных монастырей Руси (Соловецкого, Хутынского, Волоколамского), намереваясь поставить их во главе обитателей, которые еще предстояло учредить»³.

Действительно, отъезд сибирского архипастыря был организован в Москве достойным образом. В свиту владыки вошло более 50 чело-

¹ Далеко не полную библиографию см., напр.: *Ромодановская Е. К.* Киприан Старорусенков // *Словарь книжников и книжности Древней Руси*. СПб., 1993. Вып. 3 (XVII в.). Ч. 2: И–О. С. 156–163.

² *Тихон (Затёкин), игум., Нечаева М. Ю.* Уральская Лавра. Екатеринбург, 2006. С. 23.

³ *Нечаева М. Ю.* Свято-Николаевский Верхотурский мужской монастырь // *Русские монастыри: Урал. Екатеринбургская и Верхотурская епархия*. Новомосковск, 2007. С. 236–237.

век «соборян и старцев, и дворовых людей»⁴. Эта «духовная экспедиция» везла в Сибирь множество драгоценной церковной утвари и была снабжена всеми необходимыми «запасами». В столице на функционирование новой владычной кафедры не поскупились и «государевой денежной казной». В городах, по пути следования архиепископа Киприана в Сибирь, устраивали ему торжественные встречи, сопровождаемые крестными ходами. Однако имели место и негативные явления. О них мы вынуждены упомянуть подробнее.

Рассмотрим вкратце ситуацию, сложившуюся в правящих кругах Московского государства накануне хиротонии Киприана. До возвращения из польского плена отца Михаила Федоровича митрополита Филарета (Федора Никитича Романова) юный царь в значительной степени находился под контролем матери, некоторое время выполнявшей при нем, по сути, регентские функции — Ксении Ивановны, урожденной Шестовой, насильственно постриженной по приказу Бориса Годунова в монахини под именем Марфы. Естественно, очень сильные позиции при дворе имели в это время ближайшие родственники «великой старицы Марфы», особенно клан дворян Салтыковых, занявших видные думные и дворцовые чины. Влияние Салтыковых было столь велико, что благодаря их козням была даже сорвана царская свадьба, а «нареченная государева невеста» Мария Хлопова отправилась в сибирскую ссылку⁵. Положение изменилось, когда 14 июня 1619 г. в Москву вернулся освобожденный поляками по Деулинскому перемирию митрополит Филарет. Уже десять дней спустя, 24 июня он был возведен в патриархи Московские и всея Руси. Отец государя новой династии быстро разобрался в причинах придворных интриг и стал наводить порядок, резко пресекать самоуправство Салтыковых и их «свойственников». В 1620–1621 гг. разного рода опалам подверглись многие из интриганов. В немилость патриарха попали не только высшие сановники, но и представители непривелигированных слоев общества — люди т. н. «окружения», те, которые находили удовольствие и материальную выгоду от вращения в московских политических сферах вокруг матери царя и «сильных» Салтыковых.

⁴ Буцинский П. Н. Открытие Тобольской епархии и первый Тобольский архиепископ Киприан // Он же. Сочинения: в 2-х т. Тюмень, 1999. Т. 2. С. 208–209.

⁵ См.: Костомаров Н. И. Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей. Отд. 2. Вып. 4. СПб., 1874. С. 15–17, 28–29; Забелин И. Е. Домашний быт русских царей в XVI–XVII столетиях. Новосибирск, 1992. С. 114–120.

В числе этого «окружения» было немало духовенства и монашества. Разумеется, «люди церковные» попадали под строгий взгляд Филарета в первые годы его правления и по другим причинам. Общеизвестно, что в начале патриаршества Филарета в церковно-политических кругах против него имела место скрытая оппозиция. Персона нового патриарха — в прошлом блестящего светского феодала, красавца и щеголя, не по своей воле ставшего монахом, — импонировала далеко не всем. Принимая высшее духовное руководство, верховный архипастырь выявил и разного рода церковные нарушения и несогласия.

Исходя из вышесказанного, есть основания говорить, что в Сибирь в свите архиепископа Киприана ехали преимущественно священнослужители и монахи, которых по различным причинам патриарху Филарету видеть «на Москве» не хотелось. Не всех их устраивала дальняя командировка, сопряженная с изолированностью от столичных событий, с нарушением привычного житейского уклада и множеством бытовых неудобств. Сибирь, «украинная государева вотчина», граничившая с легендарной «Гогой и Магогой», в XVII в. прочно ассоциировалась у жителей Европейской Руси с местом ссылки преступников.

То, что «большинство лиц, назначенных в штат Киприана», следовали за ним «не по своей воле», отмечал еще в конце XIX в. классик отечественного сибиреведения П. Н. Буцинский. «Недовольные переселенцы, — писал он, — уже во время пути вели себя так, что от них Киприан ни для себя, ни для дела, которое ему предстояло в Сибири, не мог ожидать в будущем ничего доброго»⁶. Действительно, 26 января архиепископ по дороге в Сибирь (в своей отписке из Ярославля патриарху Филарету) немало сокрушался по поводу поведения своей свиты. Назначенные в его распоряжение четыре «певчих дьяка» в составе владычного эскорта из столицы не выехали — «генваря по 26-е число» ни один из них (С. Евтихеев «с товарищи») «в Ярославль с Москвы не бывали»⁷. Исчез из виду,

⁶ *Буцинский П. Н.* Открытие Тобольской епархии... С. 211.

⁷ Должно заметить, что «певчие дьяки», особенно из элитных (царских и патриарших) хоровых «станиц», нередко отличались развязным поведением. Позднее, в 1622 г., трех «певчих дьяков» из своего окружения Киприан даже обвинял в воровстве — «приноровя ключ, отомкнули у сеней замок и взломали в келье коробейку, и выняли денег девяносто рублей. Да тут же взяли платья однорядку темносиню, сукно аглинское, да ферези, киндяк зелен, да кафтан бархателной, нашифка шолк зелен, да сапоги сафьянные червчаты, да <...> штаны темнозелены лятчинные, да балахон, да <...> вы-

«на Москве ухоронился», успев получить при этом «годовое жалованье и кормовые, и прогонные денги», один из подчиненных архиепископу монахов — «старец Серапион»⁸. Подьячий Григорий Бахтеев, которому указано было закупать по дороге в Сибирь провиант для новоучрежденной владычной кафедры, запил — «пьет и бражничает, а хлебные запасы покупает оплошно». Купленный им в Ярославле хлеб был настолько «худ», что не годился, по словам Киприана, «ни на семена, ни на емена». Из Ярославля же сбежал приданный архиепископу дворцовый повар⁹.

Естественно, в силу указанных обстоятельств архиерейский кортеж двигался в Сибирь крайне медленно. Только 12 марта 1621 г. преосвященный Киприан достиг Верхотурья¹⁰. Там он вынужден был дожидаться, когда подъедут остальные его подначальные — «архангильской ключар Иван да кузмодемьянской поп Игнатей, да воскресенской поп Иван, да николской поп из Гнездииков Иван же, да георгиевской поп Онтон, да зачатейской дьякон Лука». Этим московским клирикам было указано служить у архиепископа «в соборе: ключарю Ивану в протопопех, попу Игнатью в ключарех, попом Ивану и Онтону, и Ивану в соборе ж в попех, а дьякону Луке во дьяконех»¹¹. Позднее вла-

няли ис подголофка две книги стихарали и иные переводы путные и демевственные все». По словам владыки, воры спрятали «денги и платье, и стихарали» у тобольского стрельца Степана Филиппова по прозвищу Козьи Ножки. Доставленные для следствия из Тобольска в Москву, «певчие дьяки» факт кражи, равно и сокрытия украденного «у Степанка у Козьих Ножек», отрицали. Следствие закончилось безрезультатно. «Вершить» дело так и не удалось (см.: Тобольский архиерейский дом в XVII веке. Новосибирск, 1994. С. 190–191. (История Сибири. Первоисточники. Вып. 4)).

⁸ Впоследствии он будет пойман и отправлен «с приставом» к владыке Киприану. П. Н. Буцинский писал, что именно этого Серапиона архиепископ послал с Верхотурья в 1621 г. на р. Нейву для основания там монастыря (см.: *Буцинский П. Н.* Открытие Тобольской епархии... С. 231). Надо сказать, монах не очень поспешал с возведением новой обители (впоследствии Невьянского Богоявленского монастыря). В 1623/24 г. монастырь все еще не был построен — дозорная книга М. А. Тюхина фиксирует, что начатое «старцем Серапионом» строительство «на реке на Невье» длится «тому третьей год», но далеко до завершения — у монастырского храма было «рублено» лишь «двенатцать венцов, да поставлено кельишко да клетиишко» (РГАДА. Ф. 214. Оп. 1. Кн. 5. Л. 191 об. – 192).

⁹ Тобольский архиерейский дом в XVII веке. С. 170; *Буцинский П. Н.* Открытие Тобольской епархии... С. 211.

¹⁰ Там же.

¹¹ РГАДА. Ф. 199. Д. 541. Л. 199 – 199 об.

дыка писал патриарху Филарету, что московские священнослужители по дороге «до Верхотурья <...> не ехали ни одного дни» в составе его свиты, «а ехали все по сторонам, своим произволом, как хто хотел для самоволства и пьянства». Прибыв наконец в Верхотурье и столкнувшись там с Киприаном, они «подняли шум и слезы, и вопь з женами и з детми, и с людми. И говорили, что Бог судит их разлучником, хто их съ их домами и с родом, и с племянем розлучил. Да и до Тоболска <...> оне, едуци с Верхотурья, по всем сибирским городом и в Тоболске тех своих речей не переменяли, что будто они погибли от отца нашего святейшаго патриарха Филарета Никитича Московского и всеа Руси, и иные многие непригожие слова про <...> святейшаго патриарха <...> говорили ж»¹².

¹² Тобольский архиерейский дом в XVII веке. С. 204. Следует заметить, архиепископ Киприан из Тобольска не раз жаловался на вызывающе-фрондерское поведение этих священнослужителей — «что те попы <...> с ним, архиепископом, в соборе в церковных службах быти не хотят, и в церкви не служат, и его ни в чем не слушают, а составляют на него ропот многой, и нашего жалованья денежново, и хлебные руги не взяли, и живут самоволством». Они даже предпринимали попытку бежать в Москву, но их по дороге «воротили и привезли назад в Тоболеск». Архипастырь «тем попом <...> служить с собою велел, и наше денежное и хлебное жалованье им давал». Однако застрельщики «смуты» — ключарь Иван и священник Игнатий продолжали упорствовать, высокомерно заявляя, что «им за церковную службу принятца нелзе», намекая при этом на каких-то влиятельных столичных покровителей — «к ним пишут с Москвы доброхоты их, что им однолично вскоре опять быть на Москве по-прежнему». Глядя на смутьянов, остальные клирики тоже проявляли непокорство владыке. Единственный из группы крамольников диакон Лука «от них отстал, и, взяв <...> денежное и хлебное жалованье, начал в соборе служить, и двор себе купил». Государев указ гневом обрушился на супротивников (дерзнувших к тому же бахвалиться перед архиепископом своими московскими связями). Грамотой от 19 декабря 1622 г. тобольским властям велено было «тех безделников и воров попов за их воровство и ослушанье <...> архангилского ключаря Ивана да попа Игнатья розослати ис Тоболска в дальние сибирские города — в Мунгазею или в Кецкой, или в Кузнецкой острожек порознь, тотчас, безсрочно». Остальных приказывалось сослать «в сибирские в ближние города — в Тюмень и в ыные города <...> а без нашего указу <...> отпускати их к Москве и никуды не велено». Зачатиевского же диакона Луку разрешено было по истечении его сибирской службы «отпустити <...> к Москве совсем», выдав подводы для возвращения — «как мочно поднятца» (РГАДА. Ф. 199. Д. 541. Л. 199–204 об.). П. Н. Буцинский, привлекавший данные материалы к исследованию, писал, что смутьянам удалось избежать ссылки «в сибирские города» — они покаялись перед архиепископом и были

В новейших исследованиях по истории Свято-Николаевского монастыря обозначено, что «пребывание архиепископа в Верхотурье было недолгим»¹³. Данное утверждение неверно. Известно — владыка Киприан вынужден был задержаться в Верхотурье более чем на два месяца¹⁴. Ранняя редакция Сибирского летописного свода «Книга записная», а также летописные тексты, восходящие к ней, сообщают, что архиепископ прибыл в Тобольск лишь 30 мая 1621 г.¹⁵ Однако это произошло еще позднее — 19 июня. Такую дату указывал сам Киприан в отписке в Москву патриарху Филарету. Владыка докладывал, что он «приехал в Сибирь в Тобольской город здорова» только «июня в 19 день», а задержался в дороге потому, что «зождався <...> на Верхотурье с протопопом и с приказными, и з дворовыми людьми»¹⁶.

Длительная задержка архиепископа Киприана в Верхотурье связана была не только с указанной выше причиной — вынужденным ожиданием, когда к архиерейскому кортежу присоединится отставшая по дороге часть свиты. Владыка, как уже говорилось, прибыл в Верхотурье 12 марта 1621 г. Для XVII в. в григорианском календаре эта дата соответствует 22 марта. Вторая половина марта — начало весенней «роспуты». С подтаиванием снегов «санный путь» становился трудноосуществимым. Путешествовать в это время в нагруженных санях архиерейского обоза представлялось опасным, ибо значительная часть зимних дорог проходила по речному льду, можно было легко угодить в полынью. Установление же «тележного и стругового пути» требовало полного таяния снежного покрова, окончания ледохода и весеннего паводка. На некоторое, порой весьма длительное, время передвижение на большие расстояния прекращалось. Таким образом, владыка Киприан, хотел он

оставлены в Тобольске (см: Буцинский П. Н. Заселение Сибири и быт первых ее насельников. Харьков, 1889. С. 187).

¹³ Тихон (Затёкин), игум., Нечаева М. Ю. Уральская Лавра. С. 23; Нечаева М. Ю. Свято-Николаевский Верхотурский мужской монастырь. С. 237.

¹⁴ Буцинский П. Н. Открытие Тобольской епархии... С. 211.

¹⁵ ПСРЛ. Т. 36: Сибирские летописи. Ч. 1: Группа Есиповской летописи. М., 1987. С. 146, 194, 261–262, 318, 347, 370.

¹⁶ Тобольский архиерейский дом в XVII веке. С. 178. Тонкая природа летописей заставляет чрезвычайно осторожно относиться к материалу, в них содержащемуся. Поэтому вопрос о возникновении в «Книге записной» даты 30 мая 1621 г. требует тщательного исследования истории текста этого нарративного памятника.

того или нет, «не поспев» в Тобольск до наступления весеннего межсезонья, вынужден был остановиться в Верхотурье надолго. Оттуда на свою кафедру он отправился, как известно, уже водным путем — на судах¹⁷.

Знаменитый «историограф» Верхотурской Свято-Николаевской обители начала XX в. В. С. Баранов в одном из своих очерков писал: «архиепископ Киприан, следуя из Москвы через Верхотурье в кафедральный город Тобольск, пробыл здесь четыре дня»¹⁸. Эти «четыре дня» не стоит опрометчиво относить к сведениям легендарным. В. С. Баранов, будучи письмоводителем Свято-Николаевского монастыря, имел возможность пользоваться монастырским архивом, «львиная доля» документов которого ныне утрачена¹⁹. Среди несохранившихся монастырских бумаг, несомненно, находились те, которые содержали записи хронографического характера, восходящие, в свою очередь, к более ранним летописным известиям и (или) устным сказаниям по истории обители.

Поскольку мы не знаем, откуда В. С. Баранов почерпнул сведения о «четырех днях», а факт длительной задержки архиепископа Киприана в Верхотурье не вызывает сомнения, можно предложить следующее. Архиепископ Киприан действительно «пробыл здесь»²⁰ четыре дня, но не в *городе* Верхотурье, а в Верхотурском Никольском *монастыре*. Верхотурские воеводы И. И. Пушкин и Д. И. Зубов из государевых грамот были осведомлены о приезде владыки новоучрежденной Сибирской и Тобольской епархии²¹. Однако Верхотурье в сонме с другими городами по пути преосвященного Киприана в Тобольск рассматривалось в Москве лишь

¹⁷ Буцинский П. Н. Открытие Тобольской епархии... С. 210.

¹⁸ Баранов В. С. Краткий исторический очерк Покровской женской общины (бывший монастырь) в городе Верхотурье // Святые Верхотурья. Нижний Новгород, 2012. С. 16.

¹⁹ Большая часть монастырского архива была разграблена еще в первые годы советской власти. В июне 1921 г. от верхотурского церковно-приходского совета, к ведению которого в то время относилось имущество Свято-Николаевского монастыря, в Екатеринбургскую губернскую чрезвычайную комиссию поступила жалоба. В ней, в частности, сообщалось, что «в ночь на Святую Пасху из одной из кладовых при монастыре были похищены почти все дела и книги, принадлежавшие не только сему монастырю и храмам его, но и другим монастырям епархии, состоящим в благочинии архимандрита Ксенофонта. Теперь же проявляются признаки, что бумага из похищенных дел и книг употребляется на обертку при продовольственном складе квартирующих в зданиях монастыря военно-командных курсистов» (УГААОСО. Ф. Р-1. Оп. 2. Д. 34840. Л. 102 – 102 об.).

²⁰ Здесь и далее курсив наш.

²¹ См. напр.: АИ. Т. 3. СПб., 1841. № 93. С. 118–119; № 96. С. 131–132.

в качестве транзитного пункта. Столичные чиновники не могли предполагать задержку архиерейского кортежа в дороге, и в отправленных верхотурским властям указаниях по поводу прибытия владыки речи не шло об определении ему двора для длительного постоя²². Поэтому архиепископ по приезде в Верхотурье, ожидая, когда ему местные воеводы выделят (и обустроят, соответственно требованиям к высокому духовному сану) подворье для проживания, провел «четыре дня» в стенах Свято-Николаевского монастыря, что нашло отражение в летописании обители и (или) в устных исторических преданиях ее насельников.

Надо полагать, первые распоряжения по новообразованной епархии были сделаны архиереем во время пребывания в монастыре. По крайней мере, можно не сомневаться в том, что именно на монастырском подворье производились преосвященным Киприаном назначения и перестановки, касаемые кадрового состава руководства самой Никольской обители.

Об этих назначениях и перестановках мы знаем из двух, во многом сходных по содержанию, царских грамот: 1) грамоте от 27 июля 1621 г. в Тобольск архиепископу Киприану²³, 2) грамоте, написанной днем спустя — 28 июля 1621 г. и адресованной верхотурским воеводам И. И. Пушкину и Д. И. Зубову²⁴.

Оба документа являют собой копии («списки з государевых грамот слово в слово»), выполненные разными писцами в разные годы XVII в. Текст грамоты от 27 июля 1621 г. сохранился в составе копийной книги, воссоздающей переписку между Тобольским архиерейским домом и Москвой. Книга была изготовлена в Тобольске в 1626–1628 гг. архиепископскими делопроизводителями для внутривластных нужд владыч-

²² Даже в Тобольске, конечном пункте путешествия Киприана, подворье для его резиденции не было подготовлено, и владыка приехал в епархиальную столицу, по меткому выражению П. Н. Буцинского, «на пень да на колоду» (*Буцинский П. Н. Открытие Тобольской епархии...* С. 213).

²³ В документе речь идет о посылке воеводам Тобольска, Верхотурья, Туринска, Тюмени и Березова грамот, подтверждающих распоряжение владыки Киприана о создании в этих городах новых церквей, монастырей и об определении туда иеромонахов, монахов и священников.

²⁴ В ней городским администраторам повелевается составить описи всех находящихся в Верхотурском уезде церковно-монастырских владений, в связи с церковным строительством, организованным архиепископом Киприаном по приезде на Сибирскую и Тобольскую кафедру.

ной канцелярии. Данный документ, хранящийся в РГАДА в фонде Разрядного приказа²⁵, впервые публиковался в 1994 г.²⁶ Грамота от 28 июля 1621 г. скопирована в Верхотурье, без малого спустя 60 лет после ее написания — 18 июня 1681 г. «Список» (в столбец) с подлинной грамоты выполнил священник Покровского девичья монастыря Димитрий Петров. Писец указал и место хранения подлинника — «на Верхотурье в приказной избе в денежном столе у подьячево Якова Портнягина в столпе». Копия от 18 июня 1681 г. находится ныне в РГАДА²⁷. Что касается публикации источника, она была осуществлена в 1841 г. в третьем томе «Актów исторических», издания, подготовленного Археографической комиссией при Императорской Академии наук²⁸.

Поскольку копия с грамоты от 27 июля 1621 г., несомненно, отличается высокой точностью²⁹, в дальнейшем мы предпочтем пользоваться ею, лишь при необходимости обращаясь к «списку» грамоты от 28 июля — там наличествуют многочисленные дефекты текста³⁰.

²⁵ РГАДА. Ф. 210. Кн. 173. Л. 135 об. – 141 об.

²⁶ Тобольский архиерейский дом в XVII веке. С. 177–178.

²⁷ Архивный фонд хранения и инвентарный номер документа, к сожалению, указать не можем. В свое время ксерокопию грамоты нам показывал для помощи в чтении скорописного текста игумен Верхотурского Свято-Николаевского монастыря о. Тихон (Затёкин), однако ее фондовый номер при ксерокопировании он не отметил.

²⁸ АИ. Т. 3. № 103. С. 140–143; повторная публикация: *Миллер Г. Ф.* История Сибири. Т. 2. М.; Л., 1941. № 172. С. 272.

²⁹ 1) Копиист располагал грамотой, написанной современным ему письмом, поэтому проблем с прочтением скорописного текста не возникало. К тому же копию от подлинника отделяло лишь несколько лет — текст оригинала грамоты за этот промежуток времени не успел выцвести и (надо полагать) получить механические повреждения, создающие трудности при копировании. 2) События и лица, указанные в подлиннике документа, были еще памятливы некоторым архиерейским канцеляристам. Данное обстоятельство облегчало коррекцию копии «з государевой грамоты слово в слово» и почти исключало вероятность ошибок-«прописок». 3) Сам факт того, что грамота была списана в копияльный сборник, предназначенный для приказных потребностей Тобольского архиерейского дома, предполагает точность отраженных в ее тексте «церковных реалий».

³⁰ В исследовательской литературе ранее уже отмечалось, что грамота от 28 июля 1621 г. скопирована с ошибками — имеет пропуски текста (*Тихон (Затёкин), игум., Нечаева М. Ю.* Уральская Лавра. С. 23–24). Добавим, что эти ошибки обязаны своим происхождением не только невнимательности копииста XVII в. Целый ряд «прописок» и неправильных прочтений документа допустили публикаторы XIX в. — это мы за-

Обратимся к источникам. В царской грамоте от 27 июля 1621 г. в традициях того времени довольно подробно пересказывается предшествующая ей отписка преосвященного Киприана (патриарху Филарету) о своей деятельности. Уже из первого абзаца содержательной части грамоты узнаём, что архиепископ сменил в Свято-Николаевском монастыре весь бывший руководящий состав — игумена, «строителя» (эконома) и «черного попа» (совершающего богослужения иеромонаха). Владыка «на Верхотурье в *старой* (т. е., существовавший до 1621 г. — А. П.) монастырь к Николе Чюдотворцу поставил <...> игумена Германа, постриженника Троицы Сергеева монастыря, да с ним строителя старца Макария, постриженника Иосифова монастыря»³¹, а из числа местной братии «поставил в попы старца Феодосия». Куда же девалось прежнее монастырское «началство»? Из данного документа явствует, что смещенного «Никольского монастыря, что на Верхотурье, черново попа Христофора да <...> старчика служебника Семиона» архиепископ Киприан послал «на Невью» в распоряжение постриженника Соловецкого монастыря «старца Серапиона» (подробнее о нем см. сн. 8), «а велел им храм воздвигнути метили, когда сличали упомянутую выше ксерокопию грамоты (см. сн. № 27) с ее текстом, напечатанным в «Актах исторических».

³¹ В копии с грамоты от 28 июля 1621 г. пропущены слова: «постриженника Троицы Сергеева монастыря, да с ним строителя старца Макария». Поэтому в ней текст звучит так: «игумена Германа, постриженника Иосифова монастыря». Данное обстоятельство стало причиной тому, что в некоторых трудах по истории Верхотурской Свято-Николаевской обители можно встретить ошибочные указания на место пострига игумена Германа — Иосифо-Волоколамский монастырь (см., напр.: Очерки истории города Верхотурья и Верхотурского края (К 400-летию Верхотурья). Екатеринбург, 1998. С. 105; *Нечаева М. Ю.* Свято-Николаевский Верхотурский мужской монастырь. С. 237). Имеет место и предположение, что владыка Киприан назначил на Никольское настоятельство игумена Германа, «не остановив своего выбора ни на одном из местных монахов, может быть, даже сняв при этом Герасима» (Там же. С. 237. Смысл фразы не вполне ясен. Построение ее предполагает вероятность обратного действия — «может быть, даже и не сняв». Но два настоятеля в одном монастыре — нонсенс). Имя игумена Герасима встречается лишь в царской грамоте в Верхотурье от 9 марта 1615 г. Он, согласно документу, был поставлен на место основателя и первого настоятеля Свято-Николаевского монастыря игумена Ионы — «ибо тот Иона устарел и от службы отбыл» (АСПБ ИИ РАН. Ф. 28. Д. 30; Актовые источники по истории России и Сибири XVI–XVIII веков в фондах Г. Ф. Миллера. Описи копийных книг. Т. 1. Новосибирск, 1993. С. 25. (История Сибири. Первоисточники. Вып. 1)). Однако в обеих июльских грамотах 1621 г. об игумене Герасиме даже не упоминается. По всей видимости, к этому времени его не было в Никольской обители.

Преображение Господа нашего Иисуса Христа да Соловецких чудотворцов Зосима и Саватая»³². В следующем абзаце грамоты повествуется, что «в Верхотурской уезд на Тагил к Рожеству Христову в монастырь» архипастырь «отпустил *старово* игумена Аврамия да с ним послал старца строителя Варлама»³³. Есть все основания полагать, что в лицах «*старово* игумена Аврамия» и «старца строителя Варлама» как раз и следует видеть смещенных архиепископом Киприаном в 1621 г. в *старом* Верхотурском Никольском монастыре игумена и строителя. Несомненно, Авраамий и Варлаам местные (Верхотурского уезда) жители — в отношении иноков, приехавших в Сибирь «с Руси» в составе свиты владыки Киприана, в документе обязательно указывается, постриженником какого монастыря является тот или иной. В отношении же «*старово* игумена» и строителя таких указаний нет. Тагильский Рождественский монастырь, в отличие от Верхотурского Никольского, «*старым*» в грамоте не назван. Более того, в ранее считавшейся утраченной дозорной книге Верхотурского уезда 1621 г. Ф. И. Тараканова (изрядная ее часть сохранилась в копии конца XVII — начала XVIII в.) читаем, что Авраамий «служит в игумнах по благословению архиепискупа Киприяна Сибирского и Тоболского на Тагиле <...> в *новом* Рождественском монастыре»³⁴. Стало быть, выехавший из Верхотурья на Тагил «*старый*» игумен Авраамий — это прежде бывший, но смещенный с должности архиепископом Киприаном настоятель «*старого*» Верхотурского Свято-Николаевского монастыря³⁵.

Здесь нельзя обойти стороной один вопрос — о времени основания Тагильского Рождественского (Преображенского) монастыря. В фундаментальных обзорах по церковной истории Урала ответ на него звучит весьма расплывчато. Так, в разделе, посвященном формированию ураль-

³² Тобольский архиерейский дом в XVII веке. С. 177.

³³ Там же.

³⁴ РГАДА. Ф. 1111. Оп. 4. Д. 1. Л. 96 об.

³⁵ Стоит обратить внимание и на момент «лингвистический». В обеих июльских грамотах 1621 г. в отношении лиц, отправленных владыкой Киприаном для церковного строительства на окормляемой территории, звучит слово «послал». Однако в адрес «старого игумена Аврамия» употреблено другое слово — «отпустил» (Тобольский архиерейский дом в XVII веке. С. 177; АИ. Т. 3. № 103. С. 141; *Миллер Г. Ф.* История Сибири. Т. 2. № 172. С. 272). В числе смысловых оттенков слова «отпустил» В. И. Даль выделяет и освобождение от занимаемой должности (*Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка. СПб., 1881. Т. 2. С. 748).

ского монашества в издании «Русские монастыри: Урал. Екатеринбургская и Верхотурская епархия», автор раздела полагает, что монастырь на Тагиле возник еще до 1621 г. Архиепископ Киприан лишь «укрепил <...> Тагильскую обитель — оставил там прежнего игумена (имеется в виду Авраамий. — А. П.), но дал ему еще одного монаха в помощники (имеется в виду Варлаам. — А. П.)»³⁶. В «Истории Екатеринбургской епархии» читаем: «Тогда же (в 1621 г. — А. П.) на р. Тагил появился и Рождественский монастырь»³⁷. Однако ниже, в приложении к карте «Церкви, монастыри и святыни Урала в XVII веке», в книге обозначено, что Тагильский Рождественский (Преображенский) монастырь был «основан до 1621 г.»³⁸. Сомнения историков понять можно. Фраза из грамоты от 27 июля 1621 г. о том, что владыка Киприан «на Тагил к Рожеству Христову в монастырь отпустил старово игумена Авраамия, <...> а велел тот монастырь отписать совсем игумену Авраамю и строителю з братьею», действительно может быть воспринята как указание на то, что «старый игумен» Авраамий — настоятель некоего уже существующего «на Тагиле реке» (т. е. основанного до 1621 г.) Рождественского монастыря.

Чтобы более детально разобраться с вопросом об основании Тагильской Рождественской (Преображенской) обители, обратимся вновь к дозорной книге Ф. И. Тараканова. Из материалов «писма и дозора» 1621 г. выясняется, что до руководства Верхотурским Свято-Николаевским монастырем Авраамий некоторое время проживал на Тагиле — служил «черным попом» в Преображенском храме одноименного погоста. При описании церковных земель погоста, которые обрабатывали «преображенской поп Иван и дьячек, и пономарь, и просвирица в руги место», означено, что им эти земли достались в наследство. Несколько лет назад «роспахал тое пашню и сенные покосы косил» «преображенской черной поп Авраамий», тот самый, который на момент переписи служил «в ыгумнах <...> на Тагиле ж в новом Рождественском монастыре»³⁹. Поражает величина земельных угодий

³⁶ Нечаева М. Ю. Из истории монашества Екатеринбургской епархии // Русские монастыри: Урал. Екатеринбургская и Верхотурская епархия. Новомосковск, 2007. С. 170.

³⁷ Манькова И. Л. Укрепление основ православной жизни // История Екатеринбургской епархии. Екатеринбург, 2010. С. 93.

³⁸ Там же. С. 136.

³⁹ РГАДА. Ф. 1111. Оп. 4. Д. 1. Л. 96 об.

прежнего их хозяина: «на Тагиле церковные Преображенские пашни паханные <...> тритцать три чети в поле, а в дву потому ж; да заложные непаханные земли <...> пять чети в поле, а в дву потому ж — земля добрая; да сенных покосов <...> семьсот копен»⁴⁰. Такие площади — 57 десятин пригодных для хлебопашества земель и обширные сенные покосы — в сравнении с земельными площадями Европейской России можно отождествить если не с боярской вотчиной, то, по крайней мере, с крупным поместьем⁴¹. Обслуживать столь значительные сельскохозяйственные угодья без привлечения наемной рабочей силы («половников» и «гулящих людей»)⁴² не представлялось возможным. По этой причине преображенские клирик и причетники не смогли надолго удержать за собой большую часть накопленного Авраамием земельного фонда. В челобитной царю Михаилу Федоровичу «нищие <...> богомолцы из Сибири Верхотурского уезду Тагила Преображенья Спасова <...> поп Иванище, дьячек Тренка, пономарь Антипка» жаловались, что верхотурские воеводы и дети боярские, занимаясь устройством «государевой пашни» на плодородных тагильских землях, чинят пашенному хозяйству Преображенского погоста всевозможные препоны. В частности, «гулящих людей» и «половников», нанятых для обработки церковной земли, администраторы «отымают в твою государеву пашню в крестьяне без твоего государева указа, мимо волных людей, и те наши пашнишки запустели; а призвать и подрядить в половничешка <...> невозможно — блюдя такие самосильственные

⁴⁰ Четверть («четь») — как мера поверхности соответствовала 5462,5 м² (чуть больше современной 1/2 десятины). «Мерная копна» — вес сена, приблизительно равный 15 пудам.

⁴¹ Даже для Западной Сибири, в первой четверти XVII в. не знавшей «земельного голода», пашенный участок Авраамия представляется огромным. К примеру, богатейший из тобольских служилых людей, сподвижник Ермака, атаман пеших казаков Третьяк Юрлов по дозорным книгам Тобольского уезда 1623/24 г. имел «пашни паханой <...> 24 чети в поле, а в дву потому ж». Притом по плодородности его земля относилась не к «доброй», а к «средней» категории (см.: *Никитин Н. И.* Соратники Ермака после «Сибирского взятия» // Проблемы истории России. Вып. 4: Евразийское пограничье. Екатеринбург, 2001. С. 75).

⁴² Половник — неполноправный крестьянин, который за аренду пашни выплачивал землевладельцу определенное договором количество лет половину урожая. Гулящий человек — лично свободный (не прикрепленный к какой-либо общине) человек, кормившийся промыслами и сезонной работой.

изгони нихто в половине не рядится»⁴³. Через три года после переписи Ф. И. Тараканова, в 1623/24 г., «писец и дозорщик» М. А. Тюхин зафиксировал за Тагильским Преображенским погостом лишь «пашни паханые двенатцать чети в поле, а в дву потому ж. Перелогу десять чети. Сена <...> по обе стороны реки Тагила двести копен»⁴⁴.

Изложенный материал позволяет сделать следующее предположение. Авраамий, служа «черным попом» в Тагильском Преображенском погосте, помышлял об основании там иноческой обители — надо полагать, его, как иеромонаха, тяготило вынужденное пребывание «в миру». Поэтому, задумав построить монастырь, «черной поп» заранее готовил условия для его экономического обеспечения⁴⁵. Однако по каким-то обстоятельствам осуществить свой замысел Авраамию не удалось, и он отошел с Тагила в Верхотурье в Свято-Николаевский монастырь, оставив свой сельскохозяйственно освоенный земельный надел в наследство «белому попу» и причетникам Преображенского погоста⁴⁶. В Никольской обители Авраамий стал игуменом. Надо полагать, получить руководящую должность помогли богослужебная грамотность и та «хозяйственная хватка», которая проявилась в годы его пребывания в Преображенском погосте. На Никольском игуменстве Авраамия застал приехавший в марте 1621 г. в Верхотурье архиепископ Киприан.

По всей видимости, Авраамий перед преосвященным Киприаном сам вызвался ехать на Тагил — он во всех тонкостях знал поземельную ситуацию в окрестностях Преображенского погоста и, возможно, поведал владыке о своей попытке основать там монастырь (если, конечно, наше предположение верно и она имела место). Так или иначе, вернулся Авраамий в район прежнего своего пастырского служения не по личной инициативе, а с благословения архиепископа, включенный в его «программу» по церковно-монастырскому обустройству земель новообразованной епархии.

⁴³ Буцинский П. Н. Открытие Тобольской епархии... С. 230.

⁴⁴ РГАДА. Ф. 214. Оп. 1. Кн. 5. Л. 191 – 191 об.

⁴⁵ Возможно, вокруг Авраамия в Преображенском погосте стали собираться его единомышленники и еще до 1621 г. там возникло некое подобие монашеской общины.

⁴⁶ Уход Авраамия в Верхотурье, вероятно, имел место в пределах 1618–1620 гг.

Однако даже официальные полномочия не помогли игумену достичь ощутимого успеха в возведении Тагильского Рождественского монастыря. Не будет преувеличением допустить, что помешали причины экономического характера⁴⁷. В 20-е гг. XVII в. на Тагиле верхотурские воеводы активно развернули устройство «государевой пашни». Как грибы после дождя на этих «угожих» землях стали расти черносошные крестьянские поселения, административно объединенные в Тагильскую слободу. Грамотой от 28 июля 1621 г. воеводам И. И. Пушкину и Д. И. Зубову, конечно, были даны указания, чтобы они «на Тагиле в Рождественском монастыре игумена Авраамия да строителя Варлама устроили землю <...>, из наших из порожжих земель, чем им мочно сытым быть»⁴⁸. Однако указания эти носили лишь общий, в известной степени даже рекомендательный, характер. Вся «конкретика» отдавалась на усмотрение региональных властей. Они должны были выполнить государево повеление, сообразуясь с местными возможностями. «Порожжих» же земель на Тагиле в связи с указанными выше причинами попросту в наличии не имелось⁴⁹. Что касается обширных сельскохозяйственных угодий Преображенского погоста, то отписать их в новую обитель также было нельзя. «Преображенской поп Иван и дьячек, и пономарь, и просвирница» владели доставшейся от Авраамия землей «в руги место», т. е. взамен казенного денежного и хлебного жалования. В случае изъятия земли у священника и церковнослужителей погоста возникла бы необходимость выплаты им руги. Это неминуемо приводило к появлению в «государевой казне» новой расходной статьи. Верхотурские воеводы отдавали себе отчет — Москва никогда не согласится с подобным решением. Судя по всему, «земельный вопрос» в отношении монастыря на Тагиле оставался открытым и несколько лет спустя. Дозорная книга М. А. Тюхина 1623/24 г. в Преображенском погосте фиксирует только кельи — «против храму келья игумена Макария, келья строителя старца Филарета <...> да четыре кельи нищих»⁵⁰. Никаких

⁴⁷ Гипотетическая предыдущая попытка Авраамия создать обитель в окрестностях Преображенского погоста могла не состояться по этим же причинам.

⁴⁸ АИ. Т. 3. № 103. С. 142; *Миллер Г. Ф.* История Сибири. Т. 2. № 172. С. 272.

⁴⁹ Не исключено, что какие-то неосвоенные («порожжие») земли «по Тагилу реке» и были, однако у верхотурских администраторов находились причины придерживать их в качестве неприкосновенного земельного фонда для дальнейшего слободского строительства.

⁵⁰ РГАДА. Ф. 214. Оп. 1. Кн. 5. Л. 191.

монастырских земель в окрестностях погоста и в целом «по Тагилу реке» тюхинская перепись не отмечает. Некоторое исключение — деревня-однодворка монастырского строителя, которую тот, бывший верхотурский посадский, при постриге оставил в своем владении — «на Тагиле ж деревня строителя старца Филарета, а бывал посадцкой человек»⁵¹.

Документальные источники в совокупности своей позволяют нам сделать довольно точную реконструкцию событий, имевших место после 1621 г. Претерпев сложности с основанием монастыря на Тагиле, Авраамий очень скоро — в 1622 г. или даже в конце 1621 г. — вернулся в Верхотурье. Там он вновь (конечно, с архиепископского благословения) встал у руководства Свято-Николаевским монастырем. Первоначальный ставленник Киприана Троицкий пострижник игумен Герман поуправлял обителью недолго — по всей видимости, от нескольких месяцев до года. Неудивительно, что владыка пересмотрел свое решение и вернул в Никольский монастырь «старого игумена». Преосвященный Киприан, имевший еще до своего архипастырского служения немалый административный опыт, должно быть, прекрасно понимал, что успех задуманных им в Сибири деяний в конечном итоге зависит от местных кадров. Приехавшие в составе его свиты иноки «из лучших и самых прославленных монастырей Руси» плохо вписывались в среду сибирских колонистов⁵². Сибиряки с недоверием (и порой обоснованным) смотрели на пришлецов, как на временщиков с соответствующим отношением к любым обязанностям. Осевшие же за Уральским хребтом в начале XVII в. священники и монахи к 20-м гг. столетия считали себя уже почти аборигенами взятой «на Ермакову саблю» новой русской земли. Не все из них отличались высокой церковной образованностью, но, несомнен-

⁵¹ РГАДА. Ф. 214. Оп. 1. Кн. 5. Л. 191 об. В научной литературе можно встретить тезис, что «на Тагиле находилась “деревня старца Филарета”, подаренная неизвестным посадским человеком» (*Манькова И. Л.* Укрепление основ православной жизни. С. 93). Тезис этот возник из-за неверного прочтения вышеприведенного текста дозорной книги — «а бывал посадцкой человек»: вероятно, прочитано как «а давал посадцкой человек». Прочтение «а давал посадцкой человек» следует признать неправильным уже и потому, что едва ли у неизвестного посадского человека нашлись бы причины отписать свое земельное владение не Тагильскому монастырю, а его строителю.

⁵² К тому же, как было отмечено выше, преосвященный Киприан еще по дороге в Сибирь вошел в конфликт со своей свитой. Конфликт этот, как известно, закончился тем, что наиболее рьяные интриганы из числа служителей Тобольского архиерейского дома возвели на владыку извет — «великое духовное дело».

но, большинство не за страх, а за совесть несло Евангельское служение в непростых условиях порой жестокого, с неоформившимися еще морально-этическими установками колониального социума. Польза от деятельности местных «людей церковных» была намного значимей.

Первым после 1621 г. известным науке документом, где Авраамий снова указан настоятелем Свято-Николаевского монастыря, является грамота царя Михаила Федоровича от 2 ноября 1622 г. Грамота была написана в ответ на челобитную обители, в которой предпринималась попытка испросить казенное денежное и хлебное содержание («ругу») для «всей братии». Попытка эта не увенчалась успехом. Челобитчики — «Николского монастыря игумен Аврам⁵³ да строитель старец Макарий з братьею» — «в руге» получили отказ. Обители дозволялось лишь беспрепятственно принимать донаторские земельные вклады⁵⁴.

Данная грамота невольно стала причиной исследовательских разногласий. Это в свою очередь привело к путанице в научных работах по истории Свято-Николаевского монастыря. Так, игумен Тихон (Затёкин) и М. Ю. Нечаева на основании того, что в документе Авраамий в 1622 г. значится настоятелем Никольской обители, осторожно предполагают, что игумена Германа могло не существовать вовсе — на должность игумена в 1621 г. владыкой Киприаном был поставлен Авраамий, «а пищик просто ошибся в имени в грамотах 1621 г.»⁵⁵ Впрочем, экстравагантности данного предположения есть причина. В грамоте от 2 ноября 1622 г. пространно парафразируется упомянутая выше челобитная «Верхотурского города Николского монастыря» игумена Авраамия и строителя Макария «з братьею». Среди парафраз есть и такая: «в прошлом-де во 129-м году ехал в Сибирь Киприан архиепископ Сибирской и Tobолской, и велел им быти у нашего богомолья в монастыре». Эти слова действительно можно

⁵³ Имя игумена упомянуто в документе дважды — один раз он назван Авраамом, второй — Авраамием.

⁵⁴ РИБ. Т. 2. СПб., 1875. № 129 (I). Стлб. 397–399; *Миллер Г.Ф.* История Сибири. Т. 2. № 189. С. 288.

⁵⁵ *Тихон (Затёкин), игум., Нечаева М. Ю.* Уральская Лавра. С. 24. Авторы не уточняют, о каком «пищике» идет речь — о писавшем (писавших) оригиналы грамот подьячем (подьячих) Приказа Казанского дворца (нет оснований говорить о том, что обе июльские грамоты 1621 г. написаны одним лицом), канцеляристе Tobольского архиерейского дома, скопировавшем грамоту от 27 июля, или же о копиисте грамоты от 28 июля верхотурском священнике Димитрии Петрове.

расценить как указание на то, что проезжавший через Верхотурье в Тобольск архиепископ Киприан назначил на управление Свято-Николаевского монастыря игумена Авраамия и строителя Макария. Однако данную грамоту отнюдь не следует рассматривать как источник (даже косвенный) по кадровой политике владыки Киприана. Грамота, как сказано, была написана в ответ на челобитную Никольского монастыря, основная цель составления которой — попытка выхлопотать казенное жалование для «всей братии». Ради получения «государевой денежной и хлебной руги» просители вышеприведенной фразой лишь подчеркивали легитимность своего положения — существование монастыря в Верхотурье было одобрено владыкой новообразованной Сибирской и Тобольской епархии. Естественно, по решению преосвященного Киприана было поставлено и действовало на момент написания челобитной⁵⁶ означенное в ее тексте монастырское руководство.

В дальнейшем имя Авраамия упоминается в верхотурских перечнево-массовых источниках 20-х — 30-х гг. XVII в. довольно часто.

Дозорной книгой Верхотурского уезда М. А. Тюхина 1623/24 г. среди жилых строений, находящихся в стенах Никольского монастыря, фиксируется «келья игумена Авраамия»⁵⁷. Согласно верхотурской окладной книге за этот же год, «Никулского монастыря игумен Аврамей» получал 6 рублей годового денежного жалования⁵⁸. Был выдан Авраамию «оклад его — 6 рублей» и в следующем 1624/25 г.⁵⁹

Несколько позднее, по неизвестным нам причинам, Авраамий вновь будет смещен с руководства обителью — в грамоте от 25 октября 1627 г. настоятелем Свято-Николаевского монастыря значится игумен Вениамин. Данной грамотой монастырь и добился от казны выдачи ежегодного хлебного жалования («хлебной руги») на 12 человек братии⁶⁰. Но игуменство Вениамина было непродолжительным.

⁵⁶ Если грамота, в которой Авраамий упоминается как настоятель Никольского монастыря, датируется 2 ноября 1622 г., то челобитная, ответом на которую явилась данная грамота, вероятно (учитывая среднюю продолжительность пути из Верхотурья в Москву), была написана игуменом Авраамием и строителем Макарием «з братьею» в начале осени 1622 г.

⁵⁷ РГАДА. Ф. 214. Оп. 1. Кн. 5. Л. 188 об.

⁵⁸ Там же. Оп. 5. Д. 6. Л. 98.

⁵⁹ Дмитриев А. А. Пермская старина. Вып. 7. Пермь, 1897. С. 183.

⁶⁰ АИ. Т. 3. № 148. С. 239–240.

В самом конце 20-х — начале 30-х гг. XVII столетия Авраамий снова на некоторое время оказался у руководства обителью. Однако в окладных книгах 1631/32, 1632/33 гг. отмечено, что он уступил настоятельский посох «черному попу» Иову («а ныне въ ево место черной поп Иев»), поскольку был назначен служить «черным попом» в Верхотурский Покровский женский монастырь⁶¹.

Около двух лет Авраамий окормлял покровских сестер. В 1633/34 г., как явствует верхотурская окладная хлебная книга за этот год, он («вместо черново попа Иева») вновь вернулся на управление в родную обитель⁶².

По возвращении своем руководил Авраамий Свято-Николаевским монастырем недолго — до 1634/35 или 1635/36 г. В верхотурских окладных книгах 1636/37 и 1637/38 гг. в качестве настоятеля обители отмечен уже другой — «черной поп Игнатей»⁶³.

Более об Авраамии нам к настоящему моменту ничего не известно. Вне сомнения, дальнейшие поиски архивного материала должны дать новые сведения об этом игумене — третьем по счету настоятеле Верхотурского Свято-Николаевского монастыря.

Что касается посланного в 1621 г. архиепископом Киприаном «в Верхотурской уезд на Тагил к Рожеству Христову в монастырь» помощника Авраамия — «старца строителя Варлама», то о нем можно сказать следующее.

Имя «старца Варлама» встречается в верхотурских документах, датированных началом 20-х гг. XVII в., неоднократно. В книге «писма и дозору» Верхотурского уезда Ф. И. Тараканова 1621 г. перечисляются и владения Свято-Николаевского монастыря. В числе угодий обители отмечена «Николского <...> монастыря вниз по Туре реке — от города тритцать шесть верст, деревня» (чуть позднее она получит топоним «деревня Лошкина на Туре реке»). О ней сказано, что в монастырь «дал тое деревню вкладу старец Варлам Лошкин <...> собою. И вкладную <...>

⁶¹ РГАДА. Ф. 214. Оп. 1. Кн. 24. Л. 35; Кн. 35. Л. 33; ИРЛИ. Колл. В. Н. Перетца. № 107. Л. 2, 30.

⁶² РГАДА. Ф. 214. Оп. 1. Кн. 41. Л. 11 об., 13 об.

⁶³ Манькова И. Л. Настоятели Верхотурского Николаевского монастыря в XVII — первой четверти XVIII в. // Культурное наследие российской провинции: история и современность. К 400-летию г. Верхотурья. Тез. докл. и сообщ. Всеросс. научн.-практ. конф. 26–28 мая 1998 г. Екатеринбург, 1998. С. 290.

дал»⁶⁴. Упомянут «старец Варлам Лошкин» в этих же дозорных материалах и при описании одного из поселений на р. Тагиле, не принадлежащих Никольскому монастырю (лишь впоследствии оно войдет в состав монастырских владений под названием «деревня Лошкина на Тагиле реке»). Согласно данным дозорной книги 1621 г., поселение располагалось от Верхотурья «водяным путем сто восемьдесят верст». Из насельников назывались «пашенной крестьянин Первушка Кыркин да пасынок ево Путилко Лошкин». Эти крестьяне «почали <...> тое пашню пахать и сено косити со 125-го (1616/17) году по духовной старца Варлама Лошкина»⁶⁵. Таким образом, дозорная книга Ф. И. Тараканова позволяет выделить ряд биографических данных о «старце Варламе»: 1) он имел «фамилию» Лошкин и принял постриг в Никольском монастыре около 1616/17 г. 2) при постриге Варлаам пожертвовал в обитель свое земельное владение (деревню-однодворку) на р. Туре, а другое земельное владение (на р. Тагиле) завещал некоему своему родственнику и его отчиму.

Возникает вопрос — может быть, в Свято-Николаевском монастыре в 1621 г. было два монаха с именем Варлаам, а «старец строитель Варлам», посланный в 1621 г. архиепископом Киприаном «на Тагил», и «старец Варлам Лошкин», упомянутый в переписи того же года, разные лица? Тождественность строителя Варлаама и Варлаама Лошкина практически не вызывает сомнения, и вот почему. К началу 20-х гг. XVII в. в Никольской обители, по свидетельству тюменского «черного попа» Ионы (он расспрашивался в 1621 г. в Москве чиновниками Приказа Казанского дворца), было всего 6 насельников-монахов⁶⁶. Имена пятерых нам известны — игумен Авраамий, строитель Варлаам, «черный поп» Христофор, «старчик служебник» Симеон, а также рукоположенный владыкой Киприаном в иеромонахи вместо Христофора из состава «рядовой» Никольской братии инок Феодосий⁶⁷. Вероятность того, что единственный неизвестный нам по имени «старец» как и монастырский строитель назывался Варлаамом, весьма мала.

В составленной в 1623/24 г. дозорной книге М. А. Тюхина при описании туринской Лошкиной говорится, что «дал <...> в монастырь тое

⁶⁴ РГАДА. Ф. 1111. Оп. 4. Д. 1. Л. 94 об. – 95.

⁶⁵ Там же. Л. 51 об. – 52.

⁶⁶ АИ. Т. 3. № 103. С. 140–143; *Миллер Г. Ф.* История Сибири. Т. 2. № 172. С. 272.

⁶⁷ Тобольский архиерейский дом в XVII веке. С. 177.

деревню по своей душе посадкой человек Варлаам Лошкин»⁶⁸. Факт того, что Лошкин назван «посадским человеком», а не «старцем», может объясняться следующим образом. К моменту составления тюхинского «дозора» Варлаама не было в Лошкине на Туре, поэтому «дозорщик» внес в книгу сведения о нем, что называется, «заочь» — по-видимому, со слов лошкинских поселенцев. А те, в свою очередь, вероятно, не знали мирского имени Варлаама, но помнили, что до пострижения в монастырь бывший хозяин деревни был посадским человеком. К тому же писцов 1623/24 г., надо полагать, больше интересовала информация о прежнем социальном положении Варлаама, нежели сам факт того, что, завещав свою землю Никольскому монастырю, он влился в состав братии обители.

Насельников другой деревни Лошкиной, тагильской, М. А. Тюхин описывает так: «Двор. Пашенной крестьянин Первушка Масленик. А у него пасынок Путилко Иванов сын»⁶⁹. Без сомнения, это известные нам по переписи 1621 г. Первушка Кыркин с пасынком Путилкой Лошкиным.

«Дозор» М. А. Тюхина вносит сведения и о другом представителе семейства Лошкиных — Иване (по всей видимости, отце Путилы Иванова Лошкина). При описании одной из деревень «на Тагиле», которая принадлежала Устюжскому Архангельскому монастырю, писец 1623/24 г. фиксирует, что, со слов проживавших там монастырского сельского старца и служки, «им тое деревню дал пашенной крестьянин Иван Лошкин»⁷⁰.

Как видим, в верхотурских дозорных книгах первой половины 20-х гг. XVII в. можно встретить имена трех представителей одной семьи — Варлаама (монашеское имя), Ивана и Путилы Иванова Лошкиных.

Как давно это семейство обосновалось в Верхотурье и откуда оно пришло в Сибирь? Самые ранние документы по истории города дают ответ на этот вопрос. В 1599 г. «в новой город на Верхотурье» для устройства городского посада с Вятки правительством были переселены «торговые люди» (так обычно называли зажиточную верхушку посадского населения) Клим Терентьев и Василий Лошкин. Сразу же по приезде в Верхотурье вятчане «били челом» государю с просьбой разрешить им не перевозить «за Камень» свои семьи до тех пор,

⁶⁸ РГАДА. Ф. 214. Оп. 1. Кн. 5. Л. 189 об.

⁶⁹ Там же. Л. 240 об.

⁷⁰ Там же. Л. 190 об. – 191.

пока они хозяйственно не освоятся на новом месте жительства. Царь Борис Федорович удовлетворил прошение⁷¹. «Новые жилетцкие торговые люди Климка Терентьев да Васка Лошкин [во] всех товарищей своих [место]» подали и другое челобитье, прося наделить их для хозяйственного обзаведения землями. Они предлагали решить вопрос с землей за счет владений верхотурских манси. Просители писали, что аборигены-«вагуличи» получают от царя грамоты, подтверждающие их права на родовые угодья. Однако, как заявляли Терентьев и Лошкин, манси владеют своими землями «мало», сдают их в наем «перми-чом», и т. п. Грамотой от 29 ноября 1599 г. Борис Годунов приказал верхотурским администраторам обеспечить челобитчиков пашенными наделами⁷².

Первым из Лошкиных, как видим из документов конца XVI в., приезжает с Вятки в Верхотурье и подготавливает базу для переезда за Урал остальных «чад и домочадцев» Василий. Он является ответственным перед государством «тяглицом», а посему «дворохозяином», главой большой патриархальной семьи и владельцем всего семейного имущества. Именно его царской грамотой велено было наделить пашенными угодьями.

Исходя из вышесказанного, есть все основания полагать, что под именем Варлаама постригся в Верхотурский Никольский монастырь глава семейства Лошкиных Василий. При постриге он «дал вкладом» в обитель свое туринское земельное владение, а тагильскую «деревню» завещал одному из младших родственников клана (своему внуку) и его отчиму.

Зажиточные посадские («торговые люди») имели опыт обращения с крупными денежными суммами (они даже привлекались государством к исполнению различных административных должностей, связанных с казенными финансами, — таможенных и кабацких голов, целовальников и т. п.). Поэтому бывший «торговый человек» Василий Лошкин, став иноком Варлаамом, надо полагать, по праву получил начальственную должность монастырского эконома. Занять видное место в Свято-Николаевской обители ему позволял и богатый вклад при постриге своей туринской «деревней» (возможно, и другим ценным имуществом).

⁷¹ АИ. Т. 2. СПб., 1841. № 29. С. 26–27.

⁷² Там же. № 28. С. 26; Верхотурские грамоты конца XVI — начала XVII вв. Ч. 1 / сост. Е. Н. Ошанина. М., 1982. С. 47–48.

Что же касается Ивана Лошкина, то он приходился Василию сыном. «А меновую писал Ивашко Васильев сын Лошкин лета 7118 году мая в 13 день» — читаем в удостоверительной части одной из верхотурских «меновых записей» 1610 г.⁷³ Выделившись из состава посадской семьи Василия в самостоятельное хозяйство, приняв на себя «тягло» черносошного пашенного крестьянина, Иван, судя по всему, умер раньше, чем Василий постригся в Никольский монастырь. Поскольку Иван завещал свою землю Устюжскому Архангельскому монастырю, его несовершеннолетний сын остался без надела. Путило вместе с отчимом поселился в принадлежащей его деду Василию «деревне» на Тагиле. Постригшись в Свято-Николаевский монастырь, Василий-Варлаам отписал им «по духовной» свою тагильскую землю⁷⁴.

О судьбе «старца Варлама Лошкина» после 1621 г. нам пока неизвестно. Остается надеяться, что в отечественных древлехранилищах со временем удастся отыскать новые материалы об этом монастырском строителе.

⁷³ *Иванова В. И.* Западно-сибирские поземельные частные акты в архиве ЛОИИ СССР АН СССР (купчие, поступные, вкладные, меновые) // Исследования по истории общественного сознания эпохи феодализма в России. Новосибирск, 1984. № 1. С. 171.

⁷⁴ Отметим: факт владения Варлаамом (Лошкиным) в прошлой мирской жизни этой «деревней», по всей видимости, послужил причиной тому, что именно он был послан владыкой Киприаном на Тагил в помощники игумену Авраамию для основания Рождественского монастыря. Авраамий и Варлаам — бывшие тагильские землевладельцы, как никто другой имевшие представление о тамошних поземельных проблемах.

Andrey V. Poletaev

**ARCHBISHOP CYPRIAN, ABBOT AVRAAMY AND
BUILDER VARLAAM (1621 IN THE HISTORY OF ST
NICHOLAS MONASTERY IN VERKHOTURIE)
[PRELIMINARY MATERIALS
FOR A SYNODIK DICTIONARY]**

In this study the author makes an attempt to find answers to some unresolved questions of the history of the Russian Orthodox Church in the Ural-Siberian region in 1621, the year when the Siberian and Tobolsk diocese headed by Archbishop Cyprian was founded. First of all these questions deal with the history of St. Nicholas monastery in Verkhoturie. The author reconstructs the biographies of the two monks, abbot Avraamy and builder Varlaam, who both played an important role in the monastery life at that time.

Keywords: *the Ural-Siberian church history, St Nicholas monastery in Verkhoturie in the first quarter of the XVII century, archaeography, historical genealogy.*

•ПАТРОЛОГИЯ

С. А. Кожухов

СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ КОНЦЕПЦИИ «АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ ПАРАДИГМА» В ТЕКСТАХ ИОАННА КЕСАРИЙСКОГО, СВТ. КИРИЛЛА АЛЕКСАНДРИЙСКОГО И СЕВИРА АНТИОХИЙСКОГО

В статье рассмотрена концепция «антропологическая парадигма» в трудах свт. Кирилла Александрийского, Иоанна Кесарийского и Севира Антиохийского и проведен сравнительный анализ данной концепции.

Ключевые слова: *свт. Кирилл Александрийский, Иоанн Кесарийский, Сефир Антиохийский, христианская антропология.*

Краткое введение

Одним из самых запоминающихся и противоречивых событий в истории Церкви является Халкидонский Собор (451 г.), который известен не только своими догматическими определениями, но и тем, что стал причиной великого раскола и появления так называемых дохалкидонских Церквей¹. Главным камнем преткновения была проблема понимания терминологии.

Вопрос о вере очень быстро превратился в политическое противостояние. Постановления Халкидонского Собора сразу же стали

¹ Протопресвитер Иоанн Мейендорф говорит, что Халкидонский Собор — одно из крупнейших событий в жизни Церкви по обсуждаемым на нем вопросам веры, но вместе с тем именно этот Собор явился причиной и поныне продолжающегося раскола Восточной Церкви. См.: Иисус Христос в Восточном православном богословии. М., 2000. С. 13. К дохалкидонским Церквам мы относим Коптскую, Эфиопскую, Сиро-Яковитскую и Армянскую Церкви.

иметь силу не только в Церкви, но и приняли статус государственных законов в империи. Те, кто не приняли Халкидонский Собор, перешли в оппозицию, став противниками не только церковной политики, но и императорской власти. Это послужило причиной постепенного отчуждения некоторых частей империи, которое окончательно оформилось в VII в. после арабских завоеваний. В Сирии и, главным образом, в Египте², где скрывались многие «опальные» богословы, не принявшие Халкидонский Собор, сформировалась параллельная церковная иерархия, которая находилась в явной оппозиции императорской власти³. По этой причине значительная часть населения этих территорий не желала более оставаться под властью прохалкидонских императоров и приветствовала её свержение персами и арабами⁴. Вторжения последних положили конец существованию независимых центров церковной жизни в Сирии, Палестине и Египте⁵.

² Из Александрии непринятие Халкидонского Собора распространилось в Эфиопию и Судан, где остается и по сей день.

³ В Сирии усилиями Иакова, известного по имени «Барадеус» («нищий, одетый в звериные шкуры»), сформировалась своя монофизитская иерархия. Он был рукоположен в епископа Сирии в Константинополе в 542/543 гг. по требованию персидской династии Сасанидов и при содействии императрицы Феодоры. Таким образом, в Сирии, говорит А. Гриллмайер, существовали два патриархата: «Old-Oriental Syrian and the Chalcedonian-Byzantine» См.: *Grillmeier A., Heinthaler Th. Christ in Christian tradition, 2/2. From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590–604). The Church of Constantinople in the sixth century.* London, 1995. P. 1.

⁴ В. В. Болотов говорит, что монофизитство охватило несколько народностей: сирийцев, коптов, армян. Догматические споры были осложнены здесь сплетением с чисто национальной почвой. Некоторые вожаки народностей воспользовались спором для того, чтобы из догматической розни создать опору для национальной независимости. Если что и могло объединить окраины с центром, то это единство религии, а раз оно было поколеблено разномыслием, то уже связь с центром неизбежно нарушалась. Египет в борьбе с мусульманами держался предательской политики. Религиозная разность была так велика, что парализовала усилия Византии удержать Египет за собой. И когда Египет был покорен арабами, то население с радостью приветствовало их как освободителей (Лекции по истории Древней Церкви. СПб., 1994. С. 319–322).

⁵ Халкидонский Собор не был принят также и в Армении. Как отмечает В. В. Болотов, во многом по политическим мотивам. Разрыв, говорит он, произошел не потому, что на Соборе не было армян, а потому, что он был созван императором Маркианом. Армяне, по религиозным побуждениям, были вынуждены начать войну с персами, оставаясь в полной уверенности, что получают помощь от Византии. В Константинополь были отправлены послы, которые и пробыли там довольно значительное время. Тогда умер

Вместе с оппозицией Халкидонскому Собору можно говорить и о зарождении новой культурной среды, главным образом среди монашествующих, идеалом и благочестием которой были непоколебимое противостояние Халкидонскому Собору и борьба за «чистоту веры». В конце V — начале VI вв. наблюдается тенденция к написанию агиографической литературы антихалкидонского толка, исторических свидетельств, прославляющих борцов с «халкидонской ересью». Отмечается неподдельный интерес монофизитских авторов и к предшествующей традиции для обоснования своего учения с позиции догматов церковных Соборов и авторитетных текстов отцов Церкви. Таким образом, подобное движение имело ярко выраженный идеологический характер. Это была «борьба за авторитет истории»⁶. Другими словами, имело место рассмотрение истории в определенном контексте, чтобы придать больший авторитет своему учению для формирования иной богословской традиции и отчуждение от нее Халкидонского Собора⁷.

Главным предметом спора явилось мнение, что Халкидонский Собор, приняв учение о двух природах во Христе после Воплощения, сделал себя последователем и приемником несторианской христологии и отступил от учения св. Кирилла Александрийского, то есть от веры, провозглашенной на Эфесском Соборе в 431 г.⁸ Терминология Халкидонского Собора, как считают многие его противники, также изменилась по сравнению с кирилловой. В его символе была использована богословская формула папы Льва Римского «в двух природах»

Феодосий II и на его место вступил Маркиан. Армяне не получили помощи и были разбиты, вследствие чего имя Маркиана сделалось среди них ненавистным. После этого Армянская Церковь приняла «Энотикон» императора Зенона (482), поскольку Халкидон считался тогда еретическим (с. 323). Немецкий ученый А. Гриллямайер полагает, что только на Соборах в г. Двине (506/507 и в 552 гг.) Армянской Церковью в качестве официальной была принята христология Севира Антиохийского. См.: *Grillmeier A., Heinthaler Th. Christ in Christian tradition, 2/2. P. 1–2.*

⁶ *Steppa J.-E. John Rufus and the World Vision of Anti-Chalcedonian Culture. New-Jersey, 2002. P. XXVI–XXVIII.*

⁷ Одним из ярких примеров такой борьбы было сочинение Иоанна Руфа (Ἰωάννης Ροῦφος). См. его *Plérophories, témoignages et révélations contre le concile de Chalcédoine / ed. and tr. by F. Nau. Paris, 1912. (Patrologia Orientalis, 8.1).*

⁸ Как известно, Эфесский Собор запретил впредь составлять какие-либо символы веры, в чем очень часто обвиняли Халкидонский Собор его противники. См.: *Мейендорф И., протопресв. Иисус Христос... С. 31.*

(ἐν δύο φύσεσιν) вместо формулы «из двух природ» (ἐκ δύο φύσεων), которую употреблял св. Кирилл для выражения соединения двух природ во Христе. Кроме того, Собор установил различие между терминами «ипостась» и «природа», отождествив первый с «лицом», а второй с «сущностью»⁹, что также, по мнению противников Халкидона, явилось грубым отступлением от терминологии св. Кирилла и было сделано для утверждения учения о соединении двух природ во Христе в единой ипостаси. На основании данной терминологии догматическое содержание Халкидонского ороса сводилось к двум положениям: 1) во Христе сохраняются две природы¹⁰ и два свойства; 2) но одна Ипостась, или Лицо. Вокруг этого учения и развернулась полемика. Противоречие, с точки зрения противников Халкидонского Собора, заключалось в том, что формально терминология, оставаясь той же, тем не менее, изменилась по своему богословскому содержанию. Поскольку термин «природа», ставший наряду с «сущностью» обозначением «общее», делал невозможным употребление формулы «единая природа Бога Слова воплощенная»¹¹. Халкидониты предлагали понимать её в смысле двух природ, в чем последователи св. Кирилла (и не только монофизитского толка) усматривали явную уступку антиохийцам и попрание авторитета великого святителя и борца с несториан-

⁹ В учении о Св. Троице это различие было предложено отцами Каппадокийцами и принято на II Вселенском Соборе (381 г.). В области христологии многие вопросы оставались еще не решенными, поэтому Севиру Антиохийскому было очень удобно интерпретировать христологию св. Кирилла в смысле «одной природы» во Христе, сделав при этом различие употребления терминологии в христологии и в учении о Св. Троице. Этот вопрос мы подробно разберем ниже.

¹⁰ Полемисты, последователи Халкидонского Собора, совершенно спокойно могли заменять термин «природа» термином «сущность», как это делал, например, Иоанн Кесарийский, что было неприемлемо для Севира Антиохийского.

¹¹ Для Севира это два принципиально разных понятия в христологии. Нельзя было сказать: «Единая сущность Бога Слова воплощенная». Именно в некорректном употреблении этих понятий Севира обвиняли Иоанн Грамматик и монах Нефалий. О Нефалии известно немного. Он был монахом в Египте и поначалу придерживался антихалкидонских взглядов. Но затем перешел на сторону халкидонитов, став горячим защитником учения о двух природах. Он был одним из первых, кто предложил использовать формулы «из двух природ», «в двух природах» и «две природы» как равнозначные для утверждения халкидонского догмата. См. статью Ш. Мёллера: *Moeller Chr. Un représentant de la christologie néo-chalcédonienne au début du VI s. en Orient*, Naphalius d'Alexandrie // *Revue d'histoire ecclésiastique*. 1944–1945. Т. 40. Р. 73–140.

ской ересью. Именно поиск путей опровержения или оправдания богословия Халкидона и способствовал зарождению халкидонского¹² и антихалкидонского богословия. В связи с этим обеими сторонами был разработан ряд терминологических решений для понимания образа соединения двух природ во Христе после Воплощения.

Постановка вопроса

Одной из таких попыток можно назвать интерпретацию концепции «антропологической парадигмы», употребляемой св. Кириллом Александрийским в полемике с Несторием¹³. До VI в. эта формула практически не употреблялась сторонниками Халкидона, но применялась почти исключительно монофизитами для объяснения своей концепции «единая природа». Однако в начале VI в. такие последователи св. Кирилла и Халкидонского Собора, как Иоанн Кесарийский Грамматик, Леонтий Византийский и другие богословы эпохи императора Юстиниана начали широко применять её наряду с другими формулами в качестве возможной модели для объяснения единства и двойства во Христе, ставя целью истолкования формулировок александрийца в контексте халкидонского богословия. Данная формула применяется Иоанном Грамматиком на основе все той же каппадокийской терминологии общего и частного, основанной на различии «природы» (сущности) и «ипостаси»

¹² Движение последователей Халкидонского Собора современные ученые назвали «неохалкидонизмом» или «кирилловым халкидонизмом».

¹³ Это вопрос много дискутировался среди ученых. Из исследований можно отметить следующих: *Gahbauer F. R.* Das anthropologische Modell. Ein Beitrag zur Christologie der frühen Kirche bis Chalkedon // Das östliche Christentum / Neue Folge. Bd. 35. Würzburg, 1984; *Stockmeier P.* Die Entfaltung der Christologie und ihr Einfluß auf die Anthropologie der Spätantike // Im Gespräch: der Mensch: Ein interdisziplinärer Dialog. Düsseldorf, 1981; *Uthemann K.-H.* Das anthropologische Modell der hypostatischen Union: Ein Beitrag zu den philosophischen Voraussetzungen und zur innerchalkedonischen Transformation eines Paradigmas // *Kleronomia*. 1982. Т. 14. С. 215–312 (раздел, посвященный Иоанну Грамматику: p. 230–236); *Uthemann K.-H.* Definitionen und Paradigmen in der Rezeption des Dogmas von Chalkedon bis in die Zeit Kaiser Justinians // *Chalkedon: Geschichte und Aktualität. Studien zur Rezeption der Christologischen Formel von Chalkedon*. Leuven, 1997. С. 54–117; *Diepen H. M.* Aux origines de l'anthropologie de Saint Cyrille d'Alexandrie. Paris, 1957; *Несмелов В. И.* Наука о человеке. Т. 1–2. Казань, 1906; *Мартынов А. В.* Антропология св. Григория Нисского. СПб., 1886; *Владимирский Ф. С.* Немезий Эмесский «О природе человека». М., 2011; *Сидоров А. И.* Иоанн Грамматик Кесарийский: (о характеристике византийской философии в VI в.) // *Византийский временник*. 1988. Т. 49. С. 81–99.

(лица)¹⁴. Цель, которую преследует Иоанн, состоит в том, чтобы про-

¹⁴ Различие терминов $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ и $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$, их отличие от $\acute{\upsilon}\lambda\omicron\upsilon\tau\alpha\iota\varsigma$ ($\pi\rho\acute{o}\sigma\omega\pi\omicron\nu$), как мы отметили, было установлено отцами Каппадокийцами и, в частности, св. Василием Великим. Литературы на эту тему очень много. Приведем лишь некоторые из исследований: *Снасский А.* История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов (в связи с философскими учениями того времени). Сергиев Посад, 1914. С. 474–563; *Болотов В. В.* Лекции по истории Древней Церкви. С. 86–108; *Quasten J.* Patrology. The golden age of Greek patristic literature from the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon. Vol. III. Westminster, 1986. P. 203–254; *Drecoll V. H.* Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea, Sein Weg von Homöusianer zum Neonizäner. Göttingen, 1996; *Robertson D. G.* Stoic and Aristotelian notions of Substance in Basil of Caesarea // *Vigiliae Christianae*. 1998. T. 52. P. 393–417; *Turcescu L.* Prosopon and Hypostasis in Basil of Caesarea's «Against Eunomius» and the Epistles» // *Vigiliae Christianae*. 1997. T. 51. P. 374–395. Об этом св. Василий говорит в некоторых своих письмах к разным лицам. Мы можем указать несколько самых важных из них, где св. Василий напрямую касается данной темы. Ссылки греческого оригинала даны на французское издание Я. Куртона (*Courtonne Y.*). Русский текст по изданию, составленному под руководством А. И. Сидорова, см.: *Василий Великий, свт.* Творения. Т. 2. Аскетические творения. Письма. М., 2009. Письмо 38 «К Григорию брату». С. 502–511 (St. Basile Caes.: *Courtonne Y.* Letters I. Paris, 1957. P. 81–93 (PG 32. Col. 325A–340C)). Это послание некоторые ученые считают не принадлежащим перу св. Василия Великого, но приписывают его составление брату св. Василия св. Григорию Нисскому или кому-то из его окружения и датируют его более поздним периодом. Это обстоятельство ни в коей мере не накладывает тени на его авторитетность в церковных кругах. Письмо очень важно для нас с той точки зрения, что в нем говорится о различии $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$ и $\acute{\upsilon}\lambda\omicron\upsilon\tau\alpha\iota\varsigma$ и тождестве терминов $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ и $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$, с помощью которых выражается концепция общности Лиц Божества во Святой Троице и человеческих индивидуумов между собой; письмо 52 «К Монахиням» против савелиан. С. 537–540 (St. Basile Caes.: *Courtonne Y.* Letters I. Paris 1957. P. 131–133); письмо 125 «Список исповедания веры». С. 630–633 (St. Basile Caes.: *Courtonne Y.* Letters II. Paris, 1957. P. 130–134; письмо 210 «К Неокесарийским ученым». С. 759–765 (St. Basile Caes.: *Courtonne Y.* Letters II. Paris, 1957. P. 189–197); письмо 214 «К Терентию комиту». С. 768–771 (St. Basile Caes.: *Courtonne Y.* Letters II. Paris, 1957. P. 205 (PG 32. Col. 789A, 4–15)); письмо 236 «К Амфилохию». С. 819–825 (St. Basile Caes.: *Courtonne Y.* Letters III. Paris, 1957. P. 39–41). Самым важным в понимании различия между «общим» и «частным» представляется текст письма 38 «К Григорию брату» (St. Basile Caes.: *Courtonne Y.* Letters I. Paris, 1957. P. 81–93 (PG 32. Col. 325A–340C)). Здесь св. Василий не только проводит различие между терминами $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$ и $\acute{\upsilon}\lambda\omicron\upsilon\tau\alpha\iota\varsigma$, но и, что в данном случае более важно для нас, употребляет $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$ и $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ в тождественном значении по отношению к Лицам Святой Троицы и к отдельным людям, называя то, что является «общим» для Божества и человечества — «природой» (сущностью) независимо от их индивидуальных различий (см. по изданию А. И. Сидорова письмо 38 «К Григорию брату». С. 502–511). Следует отметить то, что св. Василий здесь говорит не только о единой общей природе или

иллюстрировать с её помощью концепцию «ипостасного единства» и «двойства» во Христе — Божественной и человеческой природ на примере соединения души и тела в человеке¹⁵. Авторитет св. Кирилла Александрийского стал причиной того, что парадигму включил в свой терминологический аппарат и Иоанн Грамматик¹⁶. Одной из своих задач он считал попытку переосмысления некоторых аспектов христологии свт. Кирилла Александрийского и, в частности, употребление данной формулы. «Переосмысление» значит не то, что она была не православна у свт. Кирилла, а то, как её представляли оппоненты Халкидонского Собора. Для них формула служила опровержением учения о двух природах во Христе, что совсем не следовало из её содержания. Это и постарался показать Иоанн Кесарийский¹⁷. Главным его противником из среды монофизитов был Севир Антиохийский. Он обвинял Иоанна в неправильном понимании богословского языка свт. Кирилла, некорректном использовании данной парадигмы и неправомерном её употреблении для обоснования

сущности Лиц Святой Троицы, но переносит эту категорию и в антропологию, что важно, поскольку «общность природы» и «сущности» едина у Петра и Иоанна (см. с. 503, в греческом тексте термины соответствующие).

¹⁵ Некоторыми сведениями об этом нас снабжает А. И. Сидоров. См. его статью: Иоанн Грамматик Кесарийский... С. 94.

¹⁶ Для нас в данном случае важно именно то, как её использовал св. Кирилл Александрийский, поскольку его мнение было наиболее авторитетным среди полемистов того времени. О предыстории концепции «антропологической парадигмы» можно узнать из вышеуказанной статьи А. И. Сидорова «Иоанн Грамматик Кесарийский». С. 94–96.

¹⁷ Иоанн Кесарийский очень часто прибегает к «антропологической модели» для пояснения идеи воплощения. Наряду с ней он употребляет и другие формулы. Такие, как, например: ὑπόστασις σύνθετος, ἐνυπόστατος, μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη. Грамматик — один из первых, кто начал употреблять данную концепцию в христологии, которая до этого была исключительно в арсенале противников Халкидонского Собора. Например, Леонтий Византийский укоряет монофизитов за её употребление в подобном понимании. См.: *Dell'Ossio C. Christo e Logos. Il calcedonismo del VI secolo in Oriente*. Roma, 2010. (Studia Ephemeridis Augustinianum; 118). P. 96–98. По мнению итальянского ученого Л. Перроне, на её примере Иоанн Грамматик определяет в человеке две сущности — душу и тело. Они, соединяясь вместе, формируют одну и только одну ипостась, или лицо. Такое понимание концепции антропологической парадигмы, полагает Л. Перроне, в богословии Иоанна становится своего рода проекцией халкидонской формулы в его сочинениях. Основываясь на ней, Иоанн смог найти ответ на вопрос о соединении двух сущностей (природ) во Христе. См.: *Perrone L. La Chiesa di Palestina e le controversie cristologiche*. Briscia, 1980. P. 255–256.

вания халкидонской христологии. В нашем небольшом исследовании мы проведем анализ применения формулы «антропологическая парадигма» св. Кириллом Александрийским и сравним её с тем, какую трактовку она получает в богословии Севира Антиохийского и Иоанна Грамматика.

«Антропологическая парадигма» у св. Кирилла Александрийского

Св. Кирилл неоднократно использовал эту формулу для объяснения таинства Воплощения. Мы можем найти множество примеров, подтверждающих это в текстах Александрийского патриарха. Причина этому, по нашему мнению, была двоякой: она представлялась ему очень удобной в качестве подобия для выражения единства Воплощенного Христа и в то же самое время служила аналогией двойства природ подобно тому, как в человеке различаются душа и тело¹⁸.

Вот несколько примеров такого понимания. По мнению св. Кирилла, человек — это единое «живое существо» (τὸ ζῶον)¹⁹, которое состоит из двух элементов: разумной души и воодушевленного тела. Они составляют человеческую природу, не смешиваясь друг с другом и не поглощая одно другое, сохраняются в этом единстве, образуя единого человека²⁰. Все люди, говорит св. Кирилл, состоят «из двух разных природ» (ἐκ δύο καὶ διαφόρων φύσεων)²¹. Плоть отлична от души и имеет свой логос (λόγος), равно как и душа имеет свой логос и отличается от плоти²². Их совершенное отличие заключается в том, что плоть смертна, душа же, напротив, бессмертна. Душа не уничтожается вместе с земной плотью. Она, хотя и рождается вместе с телом, но по природе иная, нежели тело. Мать рождает и то, и другое как единое живое существо, искусно составленное из неподобных друг другу частей²³. Подобным образом, считает св. Кирилл, необходимо понимать и Воплощение. Эммануил состоит из Божества и человечества, отличающихся друг от друга по подобию души

¹⁸ Различие души и тела в единой человеческой природе — это «общее место» у всех отцов Церкви, и св. Кирилл не является здесь исключением.

¹⁹ Acta Conciliorum Oecumenicorum (ACO) I, 1, 1 / ed. by E. Schwartz. Berlin, 1938. Line 19. P. 15. Здесь св. Кирилл говорит о рождении человека от женщины, сравнивая это с Рождением Христа, и предлагает рассуждение об антропологических концепциях.

²⁰ ACO I, 1, 6. Lines 8–11. P. 154.

²¹ Ibid.

²² Ibid. 1. Lines 17–18. P. 15.

²³ Ibid. Lines 30–32. P. 15.

и тела в человеке²⁴. Слово страдало и умерло Своей собственной Плотью, восприняв её от Жены²⁵. Другими словами, парадигма служила средством для лучшего понимания теснейшего способа соединения двух природ во Христе²⁶. Подобный метод объяснения таинства Воплощения на примере человеческой природы был изложен им более предметно в двух письмах «К Суккенсу»²⁷, где александриец проводит параллель между составной природой человека и Воплощенным Христом, состоящим из Божества и человечества. Св. Кирилл говорит, что две природы во Христе соединены (συνήλθον) между собой в нераздельном единстве. Плоть остается плотью и не изменяется в Божество, даже если она становится Плотью Бога. Точно таким же образом Бог Слово не стал плотяным, несмотря на то, что плоть стала Его собственной²⁸.

Итак, св. Кирилл говорит, что человек — это единая природа, единое живое существо и единая ипостась из двух природ²⁹. Он состоит из души и тела, которые не единосущны друг другу. Эти природы не сливаются и не составляют некоего смешанного единства, но всегда сохраняют различие³⁰. Именно в таком смысле «парадигма» становится для

²⁴ Парадигма всегда оставалась для св. Кирилла лишь своего рода моделью соединения двух разных природ. Он всегда подчеркивал двойное Рождение Единородного — первое от Отца по Божеству, второе от Девы Марии по человечеству. Однако это две разные природы, поэтому соединение души и тела как составляющих природное единство человека можно использовать только лишь как подобие соединения, но не как тождество.

²⁵ ACO I, 1, 1. Lines 26–29. P. 15.

²⁶ Такой подход будут использовать Иоанн Грамматик и Севир Атиохийский в своих полемических сочинениях друг против друга, приходя, однако, как увидим ниже, к разным выводам.

²⁷ На протяжении всего 2-го письма «К Суккенсу» св. Кирилл использует «парадигму» как проекцию для лучшего раскрытия христологического учения.

²⁸ ACO I, 1, 6. Lines 16–20. P. 153. См.: *Cyrelli Archiepiscopi Alexandrini*. In D. Joannis Evangelium / ed. by P. E. Pusey. Oxford, 1872. Vol. III. Lib. XII. Cap. I. Line 5–24. P. 155. Здесь св. Кирилл дает похожее объяснение.

²⁹ ACO I, 1, 6. Lines 3–6. P. 154.

³⁰ Ibid. Lines 4–9. P. 160. В толковании на Евангелие от Иоанна св. Кирилл продолжает ту же мысль. Он говорит о дифизитском понимании парадигмы в связи с Воплощением: «Ведь рассматривая предмет со стороны природы, мы, когда что-либо разумеем о Христе, то находим, что плоть есть нечто другое, отличное от Сущего из Отца и в Отце Бога Слова. А когда рассматриваем предмет по отношению к соитию <плоти> с Ним <Богом Словом>, исследуя эту недоступную и превышающую разум тайну, то разумеем Слово как нечто единое, с Его собственной Плотью, не превратившееся в Плоть, ибо Слово

св. Кирилла моделью для объяснения таинства Воплощения, где наряду с природой Божества есть место для «природы плоти» (τὴν τῆς σαρκὸς φύσιν)³¹ и в единстве сохраняется различие. Таким образом, св. Кирилл допускает понимание парадигмы в дифизитском смысле по отношению ко Христу, как и пытается показать это в своих текстах Иоанн Кесарийский. Для св. Кирилла Христос не был «иной и иной» (οὐκ ἕτερον καὶ ἕτερον)³², то есть составленный из двух ипостасей — Божественной и человеческой, но имел, без сомнения, природное отличие по Божеству и по человечеству. Различие природ после Воплощения у св. Кирилла можно проследить и на уровне свойств. Христос, утверждает александриец, иногда как Человек говорит по домостроительству то, что свойственно человеку, а иногда как Бог произносит речи с приличествующей Божеству властью³³. По нашему мнению, этот отрывок из первого послания св. Кирилла «К Суккенсу» очень важен. Здесь можно увидеть параллель с посланиями св. Григория Богослова «К пресвитеру Кледонию». Христос не «иной и иной», но Тот же Самый, состоящий из двух разных природ, в соответствии с которыми и действует³⁴. Сходство положений

не подлежит никакому изменению». См.: Кирилл Александрийский, свт. Толкование на Евангелие от Иоанна. Т. 3. Ч. II. М., 2002. С. 885.

³¹ АСО I, 1, 6. Line 20. P. 159.

³² Ibid. Line 8–10. P. 153. Просматривается аналогия с «иной и иной» (ἄλλος καὶ ἄλλος) св. Григория Богослова (см. ниже, сноска 34).

³³ Ibid. Lines 10–12. P. 153. Св. Кирилл говорит следующее: «τοιγάρτοι ποτὲ μὲν ὡς ἀνθρώπος οἰκονομικῶς ἀνθρωπίνως διαλέγεται, ποτὲ δὲ ὡς θεὸς μετ' ἐξουσίας τῆς θεοπρετοῦς ποιῆται τοὺς λόγους».

³⁴ Вот текст св. Григория о различии природ и действий во Христе из 102 послания к Кледонию (см. *Grégoire de Nazianze. Lettres théologiques / etab. et trad. par P. Gallay. Paris, 1974. (SC; 208). Lettre 102, § 24–29. P. 82.* Здесь свт. Григорий полемизирует с последователями Аполлинария Лаодикийского: «Но кто же не подивится их учености? Сами они ясно различают касающееся Христа, и то, что Он родился, был искушен, алкал, жаждал, утруждался, спал, приписывают человечеству (τῷ ἀνθρωπίνῳ), а то, что он был прославлен ангелами, победив искусителя, накормил народ в пустыне и накормил чудесно, ходил по морю, присваивают Божеству (τῇ θεότητι); так же говорят, что слова: «где положили Лазаря?» (Ин 11. 34) свойственны нашему <человечеству>, и сказанное «Лазарь, гряди вон» (Ин 11. 43), и воскрешение четверодневного мертвеца, принадлежит тому, что выше нас, равным образом то, что Он скорбел, был распят и погребен, относятся к завесе, а то, что Он уповал и воскрес, и восшел на Небо, относятся к внутреннему сокровищу. После этого обвиняют они нас, будто бы вводим две природы (δύο φύσεις) совершенные и противоборствующие

св. Кирилла, что не менее важно, можно увидеть и с «Томосом» св. папы Льва³⁵, который учил, что каждая природа действует в соответствии с собственным естеством. Именно за это папа Лев и заслужил осуждение со стороны Севира Антиохийского. Св. Кирилл, на наш взгляд, стоит здесь на той же самой позиции, подчеркивая как единство, так и наличие двух природ Христа, действующих в соответствии с собой. Антропологическая модель служит ему прекрасным примером этому³⁶. Для Севира подобное понимание абсолютно неприемлемо. Он отвергал учение о двух природах и действиях и видел в антропологической парадигме идентичную модель Воплощения, нашедшую отражение в его собственной доктрине о единой сложной природе и действии во Хри-

и разделяем сверхъестественное и чудное единение (ἕνωσις). Им надлежало бы или не делать того, в чем обвиняют других, или не обвинять в том, что сами делают...». Показательным является и фрагмент из 101 послания «К пресвитеру Кледонию», где св. Григорий различает «субъект» и «предикат» во Христе: «Действительно, хотя и две природы (φύσεις) — Бог и человек, как в человеке душа и тело, но не два сына, не два Бога. Как здесь не два человека, хотя Павел наименовал человеком внешнее и внутреннее в человеке (2 Кор 4. 16). И если необходимо сказать кратко, то это есть иное и иное, из которых Спаситель (ἄλλο μὲν καὶ ἄλλο τὰ ἐξ ὧν ὁ Σωτήρ), потому что не тождественно невидимое с видимым и довременное с тем, что под временем, но не имеет <в Спасителе> места иной и иной (οὐκ ἄλλος δὲ καὶ ἄλλος); да не будет! Поскольку <природы> в равном отношении есть одно в теснейшем общении (τὰ γὰρ ἀμφοτέρα ἐν τῇ συγκράσει) вочеловечившийся Бог и обоженный человек <...>. Когда же говорю «иное и иное» (ἄλλο καὶ ἄλλο), то не имею в виду то, как в Троице. Ибо там иной и иной (ἄλλος καὶ ἄλλος), чтобы не слить Ипостаси, а не иное и иное (ἄλλο καὶ ἄλλο), поскольку единое есть три (ἐν γὰρ τὰ τρία), в которых Божество». См.: *Grégoire de Nazianze. Lettres théologiques / etab. et trad. par P. Gallay. Paris, 1974. (SC; 208). Lettre 101, § 21. P. 44–46.*

³⁵ В своем «Томосе к Флавиану» св. папа Лев говорит, что каждая из природ воплощенного Слова сохраняет свое собственное действие: «*agit utraque forma quod proprium est*». Эта формула обсуждалась на Халкидонском Соборе на III сессии. См.: АСО II, I, 2. P. 81–82.

³⁶ Рассуждая о соединении двух природ во Христе, св. Кирилл говорит: «Это совсем то же, как душа человека рождается вместе с собственным телом и считается с ним чем-то одним, хотя в сравнении с ним, она и постигается и существует как иная согласно своему понятию». См.: АСО I, 1, 1. Lines 25–29. P. 15. Иоанн Кесарийский ссылается на это место как на доказательство дифизитского понимания и употребление св. Кириллом «антропологической парадигмы». См.: *Iohannes Caesariensis presbyteri et grammatici. Opera quae supersunt / ed. M. Richard – M. Aubineau. Louven, 1977. (Corpus Christianorum; Series graeca; 1). Apologia I, 1 (fr. 51). Lines 446–457. P. 21.*

сте³⁷. Подобного учения мы не находим ни у св. Кирилла Александрийского, ни у св. Григория Богослова.

«Антропологическая парадигма» в текстах Иоанна Кесарийского

Иоанн Грамматик в своих сочинениях очень часто прибегает к использованию концепции «антропологической парадигмы»³⁸. В своем сочинении «Апология Халкидонского Собора» он несколько раз приводит её как пример понимания соединения двух природ во Христе³⁹. Главное, что хочет показать Иоанн, — как в человеке, так и во Христе есть абсолютно идентичный образ единения по ипостаси. По мнению немецкого ученого К.-Х. Утеманна, для объяснения ипостасного единства Иоанн использует каппадокийскую терминологию «общего» и «частного»⁴⁰, применяя её в христологии и не упраздняя «парадигмы»⁴¹. Однако ан-

³⁷ Свое учение Севир Антиохийский очень ясно изложил в сохранившемся фрагменте греческого текста своего послания к игумену Иоанну. В нем севирианская концепция «сложной природы» вырисовывается очень определенно. Во фрагменте говорится о «единой природе» и «богомужней ипостаси» (μίαν ὁμολογοῦμεν φύσιν τε καὶ ὑπόστασιν θεανδρικήν). Используя её, Севир излагает свое понимание формулы «единая природа Слова воплощенная». По его мнению, Христа после Воплощения необходимо рассматривать как «единую природу» и «единую ипостась», наделенную «единой сложной энергией», или действием (ἕως ἄν οὖν εἰς ἔστιν ὁ Χριστός, μίαν ὡς ἐνὸς αὐτοῦ τὴν τε φύσιν καὶ τὴν ὑπόστασιν καὶ τὴν ἐνέργειαν σύνθετον). См.: *Doctrina Patrum de incarnatione Verbi / ed. by F. Diekamp*. Münster in Westfalen, 1907. Fr. XXIV. P. 309–310. Прот. Олег Давыденков в своей работе приводит историю происхождения выражения «сложная природа» и производных от σύνθετος терминов. Он считает, что эта формула, воспринятая Севиром, имеет арианско-аполлинарианское происхождение. Выражение «сложная природа» и подобные ему термины, относящиеся к единой сложной природе Христа, отец Олег считает синонимами. К примеру, термин «сосложение» и связанные с ним формулы в христологии Севира должны были показать богочеловеческое единство как бы «изнутри» и объяснить, каким образом реальное различие между Божеством и человечеством сохраняется в единстве. См.: *Давыденков О., свящ.* Христологическая система Севира Антиохийского. М., 2007. С. 180–182 и далее.

³⁸ Антропологическая модель часто использовалась для объяснения образа воплощения у отцов Церкви. Также её очень активно использовали языческие авторы в своих философских текстах. См.: *Uthemann K.-H.* Das anthropologische Modell. S. 215–312.

³⁹ *Richard M. Iohannis Caesariensis...* Apologia. Fr. I et II. P. 49–50; fr. IV, 2. Lines 135–156. P. 53–54; fr. IV, 3. P. 54–55.

⁴⁰ *Uthemann K.-H.* Das anthropologische Modell... S. 232.

⁴¹ *Ibid.* S. 236. См. также *Uthemann K.-H.* Definitionen und Paradigmen in der Rezeption des Dogmas von Chalkedon bis in die Zeit Kaiser Justinians // Chalkedon:

тропологическая модель у Иоанна и всех православных полемистов, продолжает К.-Х. Утеманн, исключает аполлинарианское и монофизитское понимание. Они рассматривали её в качестве подобия соединения двух природ во Христе, но не в качестве тождества⁴². Её смысл: две (природы) соединяются в одном едином субъекте⁴³. Как душа образует с телом единую ипостась, так и Плоть Христова воспринимается Словом в Свою собственную Ипостась, поскольку она есть Плоть Бога Слова, а не кого-то другого⁴⁴. Однако в этом ипостасном единстве Иоанн четко различает двойство «из двух» или «в двух» природах, не сливая одно с другим. Давайте рассмотрим несколько примеров подобного употребления парадигмы в текстах Иоанна Кесарийского.

В первом фрагменте он сравнивает эту формулу с «Ипостасью» Эммануила. Как в человеке, говорит он, соединяются природы или сущности, то есть разумная душа и тело, таким же образом и в Ипостаси Христа соединяются и сохраняются две природы: как Божественная, так и человеческая⁴⁵. То есть здесь мы видим, что концепция «антропологической парадигмы» используется кесарийцем в дифизитском смысле для объяснения халкидонского учения о соединении двух природ во Христе. Две составляющих человеческой природы Иоанн проецирует на две природы Христа, в Котором они соединяются по Ипостаси. Если человеческую природу, продолжает Иоанн, мы можем назвать «единой сущностью» (μίαν οὐσίαν)⁴⁶, то Ипостась Эммануила не может быть названа таковой, состоящей из Божества и человечества⁴⁷. Для Ио-

Geschichte und Aktualität... S. 79–80.

⁴² *Uthemann K.-H.* Das anthropologische Modell... S. 217. К.-Х. Утеманн цитирует текст Анастасия Синаита *Vitae Dux*, опубликованный в *Corpus Christianorum; Series Graeca*, VIII. Turnhout-Leuven, 1980. Cap. II, 8. P. 65–66.

⁴³ Не лишне здесь будет вспомнить различие, установленное св. Григорием Богословом в 1-м письме «К пресвитеру Кледонию», на которое мы уже ссылались выше. Оно состоит в том, что Христос — это не «иной и иной», но «иное и иное». Другими словами Христос — это две разные природы, но не две ипостаси.

⁴⁴ *Uthemann K.-H.* Das anthropologische Modell... S. 232.

⁴⁵ *Richard M. Iohannis Caesariensis...* Apologia. Fr. I. Lines 8–10. P. 49.

⁴⁶ *Ibid.* Fr. I et II. Lines 6 et 18. P. 49. Налицо полное тождество «сущности» и «природы» у Иоанна Грамматика, что важно отметить в его полемике с Севиром Антиохийским, у которого мы находим несколько иное понимание «общего» и «частного» в христологии.

⁴⁷ *Ibid.* Fr. I. Lines 7–9. P. 49. Исходя из вероопределения Никейского Собора, которое понимается отцами в смысле двойного единосущия, что Сын, будучи тождественен

анна термины «природа» и «сущность» тождественны как выражающие идею «общего» и отличны от «ипостаси». С точки зрения Севира, такое тождество по отношению к Воплощенному Христу неприемлемо⁴⁸. В этом фрагменте Иоанн оперирует этими терминами именно как синонимами, желая показать севирианам, что если не понимать «природного единства» в смысле «ипостасного», где сохраняются две природы как таковые, то необходимо принять единство «по сущности», поскольку она тождественна «природе». В подобном единстве сохраняется только одна природа или сущность⁴⁹, что, естественно, нельзя допустить по отноше-

по сущности Отцу, был тождественен по сущности и человеку, формула $\mu\acute{\iota}\alpha\nu\ \upsilon\omicron\beta\acute{\iota}\alpha\nu$ по отношению к человечеству Христа имеет свое основание. Человечество само по себе является единой природой или сущностью, состоящей из двух разных компонентов — души и тела, которые Иоанн также называет «природой» или «сущностью». Ипостасное же единение в Эммануиле включает в себя две разные природы: человечество и Божество, которые не смешиваются, но сохраняются в единой Ипостаси. Единство Ипостаси здесь дает Иоанну возможность сохранить единство и двойство во Христе, что было бы невозможно в «единой сущности». Таким образом, по мнению Грамматика, если мы используем антропологическую парадигму правильным образом, то её можно употреблять и для объяснения таинства Воплощения.

⁴⁸ В своем письме («К Марону») Севир поясняет значение трех терминов: «сущность», «ипостась» и «природа». По его утверждению, термин «природа» может принимать значение как «сущности», так и «ипостаси». С её помощью мы можем определять природу животных, птиц, а также всего человеческого рода. Помимо этого, термин «природа» следует относить и к индивидуальному человеку, как, например, Петр, Павел или Иоанн. В первом случае мы используем термин «природа» для выражения категории «общего», то есть в том же самом значении, что и «сущность», но тогда, когда употребляем по отношению к природе Павла, она имеет значение «индивидуальной ипостаси». Следовательно, когда мы называем Святую Троицу «одна природа», ясно, что «природа» употребляется в значении «общего», то есть «сущности». Однако, когда говорится «единая природа Слова воплощенная», «природа» употреблена здесь в значении «частного», то есть в значении «индивидуальной ипостаси», обозначая единую Ипостась Того же Самого Слова так же, как и ипостась Петра или же Павла или любого другого человека. И далее Севир добавляет, что относительно Воплощенного Слова термин «природа» может обозначать только «Ипостась». Таким образом, для Севира употребление одного и того же термина отличается в триадологии и христологии. См.: *A Collection of Letters of Severus of Antioch* / ed. and trans. by E. W. Brooks. Turnhout, 1973. (*Patrologia Orientalis*. Vol. 12). P. 197. См.: *Severus Antiochenus. Contra impium Grammaticum. Oratio prima*. Т. II. Cap. II. P. 53–55 (CSCO; 112). Здесь Севир дает похожее объяснение.

⁴⁹ Иоанн Кесарийский часто обвинял Севира в «смешении сущностей», что вызывало у последнего сильное раздражение, поскольку для него эти понятия совсем не являлись тождественными.

нию к «Ипостаси Эммануила»: в противном случае это привело бы к учению о «единой сложной природе».

Здесь мысль Иоанна не совсем ясна⁵⁰. Вполне возможно, что он пытается применить каппадокийскую терминологию по отношению к «сущности» и «природе» как тождественным терминам, выражающим идею «общего» и их различие от «ипостаси». Используя подобную терминологию для объяснения концепции «антропологической парадигмы» св. Кирилла, Иоанн стремится провести демаркационную линию между севиловым пониманием парадигмы как аналогии учения о «сложной природе» и кирилловским, которому это учение абсолютно чуждо. Если человека мы можем назвать в каком-то смысле «единой сущностью» или «единой природой», то по отношению к Эммануилу, говорит Иоанн, такая аналогия недопустима, поскольку она могла бы указывать на смешение природ в «единую сложную природу». Идея, которую проводит Иоанн, состоит в том, что именно ипостась является выражением понятия конкретного бытия, её консистенцией, а не природа как таковая. Для демонстрации этого он и использует концепцию «антропологической парадигмы», применяя к ней категории «общего» и «частного» на базе терминологии Каппадокийцев. Другими словами, это можно назвать попыткой объяснения халкидонского учения⁵¹, где именно ипостась, а не природа, соединяет в себе Божественное и человеческое, включая в себя иную, помимо своей собственной, природу как в примере с Ипостасью Христа. В то же время Иоанн Кесарийский хорошо понимает, что это всего лишь аналогия, используемая для объяснения, которая не может быть точным подобием, ускользая от понимания⁵².

В другом месте Иоанн Грамматик поясняет сказанное выше. Он объясняет то, как необходимо понимать пример «антропологической модели» применительно к ипостаси Христа. Он подчеркивает двойство природ (сущностей), сохраняющихся в единой Ипостаси. Человек, говорит Иоанн, является «разумным смертным живым существом» (τὸ εἶναι ζῶον λογικὸν θνητὸν)⁵³, в котором нам необходимо признавать две различные

⁵⁰ Причиной тому может служить отсутствие завершенности и фрагментарность дошедших до нас текстов Кесарийца.

⁵¹ См.: *Uthemann K.-H.* Definitionen und Paradigmen in der Rezeption des Dogmas von Chalkedon bis in die Zeit Kaiser Justinians // *Chalkedon: Geschichte und Aktualität...* S. 78–81.

⁵² *Richard M. Iohannis Caesariensis...* Apologia. Fr. IV, 2. Lines 156–160. P. 54.

⁵³ *Ibid.* Fr. II. Lines 24–25. P. 49.

природы (τὸ ἕτεροφύε̅ς)⁵⁴ и свойства сущностей после соединения (τὰ ἴδια τῶν οὐσιῶν καὶ μετὰ τὴν ἔνωσιν)⁵⁵. В этом месте Граммати́к рассуждает о различии составляющих человека с онтологической точки зрения: тело смертно, душа, поскольку отлична от тела, бессмертна⁵⁶. Таким образом, Иоанн стремится выразить ту же мысль, что и в предыдущем отрывке, желая подчеркнуть на примере человеческой природы ипостасное единство Эммануила, в Котором сохраняются две природы или сущности так же, как в ипостаси человека.

В четвертом фрагменте Граммати́к вновь возвращается к той же самой парадигме, видя в ней аналогию ипостасного единства природ как одной из подходящих моделей для объяснения Воплощения. Он рассуждает о возможности понимания её как некоего «смешения» (κράσις) или «слияния» (σύγχυσις)⁵⁷, вероятно, полемизируя здесь со своими противниками монофизитами⁵⁸. С его точки зрения, парадигма не должна пониматься как некое смешение природ, но как соединение,

⁵⁴ Этот термин употребляет также и св. Кирилл Александрийский во 2-м письме «К Суккенсу» по отношению к Воплощенному Христу. См.: АСО I, 1, 6. Line 23. P. 158.

⁵⁵ *Richard M. Iohannis Caesariensis... Apologia*. Fr. II. Line 26–28. P. 49.

⁵⁶ *Ibid.* Fr. II. Line 29–32. P. 50.

⁵⁷ *Ibid.* Fr. IV, 2. Line 139–140. P. 53. По мнению Иоанна, только в ипостаси могут соединиться разные сущности. Чтобы подтвердить это мнение, Иоанн прибегает к философскому учению об элементах: четыре элемента представляют собой четыре «разные сущности». Кроме того, они могут соединяться в «несказанном единстве» в «единой ипостаси» и таким образом становятся «деревом», «камнем» и так далее. А. Грильмайер называет подобный пример Иоанна «невыгодным», поскольку в одной ипостаси совершается «смешение» (κράσις) или скорее некое «слияние» (σύγχυσις). См.: *Grillmeier A. Gesù il Cristo nella fede della Chiesa, 2/2*. Brescia, 1999. P. 98. К.-Х. Утеманн видит в этом примере цель использования концепции «антропологической модели» в том, чтобы истолковать определение Халкидонского Собора в кирилловском смысле, а именно, что в одной ипостаси может быть более чем одна природа, и что только ипостась может воплотиться, но не сущность. Иными словами, немецкий ученый хочет подчеркнуть, что четыре элемента соединены исключительно в ипостаси, что и утверждает Граммати́к. См.: *Uthemann K.-H. Definitionen und Paradigmen in der Rezeption des Dogmas von Chalkedon bis in die Zeit Kaiser Justinians // Chalkedon: Geschichte und Aktualität... S. 76*.

⁵⁸ Иоанну Кесарийскому образ соединения по природе, который предлагали Севир и его последователи, казался не чем иным как «смешением», тогда как ипостасный представлялся выходом из сложившегося тупика, поэтому он снова и снова возвращается к его объяснению с разных точек зрения.

существующее в единой ипостаси (ἐν μιᾷ ὑποστάσει)⁵⁹. В этой единой ипостаси сохраняются две разные сущности души и тела⁶⁰. Подчеркивая двусоставность человеческой природы, Иоанн цитирует апостола Павла (2 Кор 4. 16), который говорит о двух составляющих по отношению к душе и телу — человек «внутренний» (ὁ ἔσω) и человек «внешний» (ὁ ἔξω)⁶¹. Впоследствии он, объясняя приведенные выше примеры, предлагает понимать подобное различие двух природ в одном человеке так же, как соединение двух сущностей в одной Ипостаси Христа⁶², составленных тем же образом и в человеке. При этом кесариец признает, что данное таинство очень трудно объяснить с помощью таких примеров (τῶν παραδειγμάτων)⁶³. Смысл этих построений — истолковать концепцию «антропологической парадигмы» в приемлемом для халкидонского учения смысле. Иоанн Кесарийский хочет подчеркнуть, что природы в Воплощенном Христе не смешиваются, и пример этому, по его мнению, мы найдем, если обратимся к человеческой природе, которая не является неким продуктом смешения, но в единстве сохраняет различие.

В 3-м параграфе 4-го фрагмента «Апологии» мы находим еще одно возражение противников, побудившее Иоанна вновь обратиться к концепции «антропологической парадигмы» для объяснения образа ипостасного единства из двух природ. Оппоненты Иоанна утверждают, что во Христе, по причине наличия двух сущностей, необходимо признавать

⁵⁹ *Richard M. Iohannis Caesariensis... Apologia. Fr. IV, 2. Lines 140–141. P. 53.*

⁶⁰ *Ibid. Fr. IV, 2. Lines 141–144. P. 53.*

⁶¹ *Ibid. Lines 145–147. P. 54.*

⁶² *Ibid. Lines 156–157. P. 54.* Οὕτως οὖν ἐν Χριστῷ τῶν δύο οὐσιῶν γέγονεν ἕνωσις εἰς μίαν ὑπόστασιν καὶ ἐν πρόσωπον. Характер антропологической парадигмы, как выражающей два противоположных аспекта в христологии Иоанна Грамматика, подчеркивает в своей статье и А. И. Сидоров. Он говорит, что с её помощью Иоанн выражает идею как тождества и единства, так и инаковости природ, соединенных по ипостаси. Таковым представляется и соединение души и тела в человеке, содержащее инаковость сущности и тождество ипостаси. Для пояснения Иоанн использует известный новозаветный образ о «внутреннем» и «внешнем» человеке, который хорошо иллюстрирует ту же идею единства и двойства человеческого естества. См.: *Сидоров А. И.* Иоанн Грамматик Кесарийский... С. 96.

⁶³ *Richard M. Iohannis Caesariensis... Apologia. Fr. IV, 2. Line 158. P. 54.* Как известно, отцы Халкидонского Собора образ соединения во Христе выразили четырьмя отрицательными наречиями: неслитно, неизменно, неразлучно, нераздельно, подчеркнув тем самым неизреченность этого единства.

и наличие двух ипостасей⁶⁴. С точки зрения кесарийца, напротив, наличие двух сущностей никоим образом не обязывает нас признавать две ипостаси. Примером тому может служить сам человек. Он говорит, что тело и душа созерцаются в их собственных характеристиках (ἐν ἰδιώμασι χαρακτηριστικαῖς), но это не может нас заставить признать, что человек составлен из многих ипостасей и из «многих людей» (πολλοὺς ἀνθρώπους)⁶⁵. Действительно, душа и тело не являются двумя отдельными существами и двумя отдельными ипостасями, живущими как бы сами по себе, что не может быть свидетельством единства, но это, скорее, похоже на нечто несообразное⁶⁶. Человек имеет одну и только одну ипостась, соединившую в себе душу и тело. Таким образом, если человек это две сущности и одна ипостась, то, делает вывод Иоанн, и во Христе необходимо исповедовать единую Ипостась по причине воипостасного единства Бога с Его собственной плотью, соединенной в Ипостаси Слова⁶⁷, примером чему может служить подобие человеческой природы⁶⁸.

Исходя из вышесказанного, мы можем сделать вывод, что использование «антропологической парадигмы» в текстах Иоанна Кесарийского имеет исключительно христологическую направленность. Целью подобного использования является попытка истолковать «антропологическую модель» в халкидонском смысле, подчеркнуть, как уже было отмечено выше, два очень важных аспекта халкидонской христологии: единство субъекта или ипостаси и наличие двух компонентов, то есть двух природ или сущностей, сохраняющихся неизменными в единой Ипостаси Слова. Используя каппадокийскую терминологию, Иоанн делает попытку соединить богословие св. Кирилла Александрийского и учение Халкидонского Собора для получения приемлемого богословского синтеза. Его цель — продемонстрировать, что Халкидонский Со-

⁶⁴ *Richard M. Iohannis Caesariensis... Apologia*. Fr. IV, 3. Lines 163–165. P. 54.

⁶⁵ *Ibid.* Line 171. P. 54: <...> πολλὰς ὑποστάσεις καὶ πολλοὺς ἀνθρώπους δοκεῖτε ποιεῖν.

⁶⁶ *Ibid.* Lines 172–180. P. 54.

⁶⁷ *Ibid.* Lines 177–184. P. 55.

⁶⁸ Ряд интересных рассуждений о применении Иоанном Грамматиком антропологической парадигмы для подтверждения единсубъектности Христа предлагает в своей статье А. И. Сидоров; он приводит рассуждения Иоанна на тему, что наличие двух сущностей в человеке и во Христе не влечет за собой признание двух ипостасей и что сложная Ипостась Христа не предполагает сложность природы. См.: *Сидоров А. И. Иоанн Грамматик Кесарийский... С. 97.*

бор ни в чем не отошел от того, что было сделано на Эфесском Соборе в 431 г. и, в частности, св. Кириллом Александрийским. Кроме того, необходимо подчеркнуть, что позиции св. Кирилла и Иоанна Кесарийского относительно концепции «антропологической парадигмы» несомненно имеют точки соприкосновения. Св. Кирилл вполне допускал толкование этой формулы не только как выражающей природное единство, но и допускающей в этом «едином живом существе» реальное природное двойство, перенося эту модель на единую природу Бога Слова, но всё же Воплощенную, что может говорить нам о наличии двух природ у Слова после Воплощения⁶⁹.

«Антропологическая парадигма» в текстах Севира Антиохийского

Интерпретация концепции кирилловой «антропологической парадигмы», данной Севиrom, отличается от той, которую дает Иоанн Кесарийский. Севир ни под каким предлогом не хочет признавать различие двух природ во Христе после соединения и поэтому отвергает дифизитское толкование формулы, которое дает Иоанн Кесарийский. Он интерпретирует её в сугубо антихалкидонском смысле, давая термину «природа» конкретное частное значение, противопоставляя его «сущности»⁷⁰. Он признает, что душа и тело в человеке — это две разные природы, образующие единую природу, следовательно, и во Христе необходимо признавать только одну природу. По аналогии с душой и телом Севир использует антропологическую парадигму как точную копию тождества соединения двух природ в Эммануиле при Воплощении. Различие между Иоанном и Севиrom можно увидеть в отрывке из первого слова Севира “*Contra impium Grammaticum*”⁷¹. Севир приводит слова Грамматика, где Иоанн осуждает его в следующем: «Если ты говоришь, что душа человека иная и представляется отличной от собственной плоти по природе, то каким же образом <может быть> одна природа в <единичном> строении человека? И при этом ты не дерзаешь представлять душу и

⁶⁹ См.: *Uthemann K.-H.* Definitionen und Paradigmen in der Rezeption des Dogmas von Chalkedon bis in die Zeit Kaiser Justinians // Chalkedon: Geschichte und Aktualität... S. 76.

⁷⁰ *Severus Antiochenus.* Contra impium Grammaticum / ed. et trad. par J. Lebon. Louvain, 1933. (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium; 111 et 112 (versio). Scriptori Syri). Oratio I. Cap. IX. Lines 27–33. P. 35. Ibid. Lines 13–28. P. 20. Подобных примеров у Севира очень много.

⁷¹ Ibid. Cap. VII. Lines 12–18. P. 24.

тело одним и тем же?»⁷², эти слова Иоанна сопровождаются таким ответом Севира: «...душа и тело человека, хотя и являются отличными друг от друга по природе, составляют вместе одну природу по соединению, образуя неизменяемое сошествие в природное единство»⁷³. Кроме того, Севир цитирует письмо св. Кирилла “Ad Valerianum”, где говорит, что у человека «одна природа и устройство проповедуется»⁷⁴. На основании этих и многих других рассуждений подобного рода Севир отвергает дифизитское понимание антропологической парадигмы, считая это неприемлемым. По его мнению, термин «природа» должен пониматься как обозначающий соединение без какого-либо двойства, даже в том случае, когда в тексте говорится о двух природах⁷⁵, тем более если это относится ко Христу. Человека Севир рассматривает как результат соединения двух природ, из которых составила одна природа. Он признает, что душа и тело — две разные природы, но это постоянно наталкивает его мысль в полемике с Иоанном Грамматиком на принятие опасного двойства и во Христе, поскольку парадигма, с точки зрения Севира, это идентичная копия соединения двух природ, и в ней не может быть никакого дуализма.

Рассмотрим один из примеров, чтобы понять метод, который использовал Севир при сравнении парадигмы с Воплощением Логоса. В первом слове “Contra impium Grammaticum” в 9-й главе Севир говорит о соединении природ во Христе и сравнивает его с *устройством* человеческой природы, используя парадигму. По его мнению, Эммануил это «одна Ипостась, одна природа и одно Лицо», состоящее «из Божества и

⁷² «Si animam hominis diversam secundum naturam a proprio corpore intellegi et esse dicis, quomodo una est natura et constitutio hominis? Et non erubescis animam et corpus idem esse ponere?». Ibid. P. 24.

⁷³ «...animam et corpus hominis, etsi secundum naturam diversa inter se intelliguntur et sunt, unam naturam absolvere per congregationem inter se atque naturalem immutabilis concursus unionem». Ibid. P. 24.

⁷⁴ «Una namque natura et constitutio hominis proclamatur». Ibid. P. 24.

⁷⁵ Этот принцип Севир использовал всегда, когда ему встречалась формула двух природ у кого-либо из отцов. Действуя подобным образом, он пытался искоренить среди своих современников и последователей учение о двух природах во Христе. Наглядный пример подобного метода можно увидеть в толковании Севиром посланий св. Григория Богослова к пресвитеру Кледонию. В этих отрывках св. Григорий ясно говорит о двух природах во Христе, однако Севир отвергает этот факт и настаивает, что после Воплощения природа осталась только одна.

человечества», которые «соединились в одно» (*in unum compactus sit*)⁷⁶. Подтверждение вышесказанному Севир находит в парадигме человеческой природы, как это часто делал св. Кирилл Александрийский. Он говорит, что «Петр и Иоанн <два разных человека> состоят из души и тела», составляя (*compositus*) «одно лицо, одну природу и одну ипостась <из души и тела>»⁷⁷. В приведенном отрывке мы можем еще раз увидеть подход Севира к антропологической модели по отношению к Воплощенному Христу как к абсолютно идентичной аналогии, которая не допускает дифизитского понимания формулы⁷⁸. Кроме того, надо признать, что термин «природа» имеет для Севира исключительно конкретное значение и в антропологическом контексте и исключает отождествление с термином «сущность», что противоречит общей позиции отцов Церкви.

Таким образом, Воплощенный Христос для Севира — это точное тождество сложной человеческой природы, следовательно, и природа Христа будет точно повторять её *устройство* (*constitutio*), поэтому результатом соединения является «единая сложная природа». Тогда как Иоанн Кесарийский предлагает рассматривать парадигму в качестве подобия, понятийного подхода, как наглядный пример того, что во Христе в единстве сохраняются две разные природы — Божество и человечество, по аналогии души и тела, но не как их тождество, которые не производят одну сложную природу. Второе положение, по нашему мнению, наиболее соответствует позиции свв. Кирилла Александрийского и Григория Богослова.

В том же самом смысле, используя «парадигму», Севир объясняет кирилловскую формулу «единая природа Бога Слова воплощенная». Для него это синоним «единой сложной природы», исключая любой дуализм природ. В противном случае, считает он, Христос был бы разделен на две части. В христологии термин «природа» Севир употребляет

⁷⁶ *Severus Antiochenus. Contra impium Grammaticum. Oratio. I. Cap. IX. Lines 4–7. P. 37. (CSCO; 111 et 112 (versio)).*

⁷⁷ *Ibid. Lines 7–9. P. 37.*

⁷⁸ См.: *Говорун С. Н.* Единый сложный Христос // Богословский вестник. 2004. Т. 4. С. 154. В статье исследователь приходит к следующему выводу после сравнительного анализа употребления Севиром антропологической парадигмы: «Итак, по мысли Севира, как человек, хотя состоит из души и тела, остается, тем не менее, единой природой, так и Христос, соединяя в себе Божество и человечество, остается единой сложной природой».

в двух случаях: по отношению к «Божеству» Слова и к «единой сложной природе» как к результату соединения, полученного вследствие соединения Божественной и человеческой природ⁷⁹. «Человечество» после Воплощения уже не является природой, как Божество, но становится частью сложной природы⁸⁰. В этом случае аналогией также служит антропологическая парадигма в *монофизитском* понимании.

Общий вывод относительно концепции «антропологическая парадигма»

Итак, как мы попытались показать выше, Севир Антиохийский и Иоанн Кесарийский, апеллируя к св. Кириллу Александрийскому, по-разному интерпретируют формулу антропологической парадигмы и приходят к противоположным выводам относительно её употребления⁸¹. Подводя итог

⁷⁹ Такое соединение монофизиты еще очень любят называть «икономией». Для них оно значит, что Божественная природа в Воплощении соединяется с человеческой. Результатом такого соединения и является «икономия».

⁸⁰ Термин *unum*, использующийся Севиром как синоним концепции «сложная природа» часто встречается у него в текстах. Его можно назвать синонимом термина «сложная природа». Например, в сочетании *unum ex utroque*. См.: *Severus Antiochenus. Contra impium Grammaticum. Oratio I. Cap. IX. P. 29, 38. (CSCO; 111 et 112 (versio))*. Протопресвитер Иоанн Мейендорф говорит, что Севир ставил своей целью утвердить подлинный дуализм внутри единого существа. Это существо он обозначал словами «единая природа», но в то же время избегал говорить о слиянии природ. См.: *Мейендорф И., протопресв. Иисус Христос... С. 46*. Термин *unum*, использующийся Севиром как синоним концепции «сложная природа», часто встречается у него в текстах. Его можно назвать синонимом термина «сложная природа». Например, в сочетании *unum ex utroque*. См.: *Contra impium Grammaticum. Oratio prima... Cap. IX. P. 38, 29. (CSCO; 112)*.

⁸¹ К.-Х. Утеманн признает позитивной попытку Иоанна ввести эту формулу в арсенал халкидонского богословия. Он говорит, что эта формула была унаследована от Аполлинария Лаодикийского и была понимаема в смысле “*einer naturhaften Synthese*”, но Халкидонский Собор ввел различие в употребление двух терминов — «природа» и «ипостась». В этом случае концепция «антропологической модели» более не понимается в смысле “*vitalisch-naturalhafte Synthese*”, что позволяет интерпретировать её в халкидонском смысле, то есть как две природы в единой Ипостаси. Именно в этом смысле её понимает сам Иоанн Кесарийский, который был первым православным полемистом (после св. Кирилла Александрийского), кто употребил эту формулу в таком контексте. По мнению К.-Х. Утеманна, Иоанн стремится употреблять парадигму как пример, который может продемонстрировать, что в человеке есть различие природ души и тела и только одна ипостась, но никак не две, и никто не может отвергать этого

всему вышесказанному, хотелось бы привести в качестве возможного ответа на этот сложный вопрос отрывок из 2-го письма св. Кирилла «К Суккенсу», где Александрийский патриарх, касаясь той же христологической проблематики, использует в качестве сравнения антропологическую модель. Он полемизирует здесь с теми, кто не хочет принимать формулу «единая природа Слова воплощенная», видя в ней противоречие учению о двух природах. В параграфе 5-м этого послания он отвечает тем, кто не хочет признавать формулу «единая природа Бога Слова воплощенная» и считает, что Христос пострадал только лишь плотью, то есть как человек⁸². На первый взгляд, в этом нет ничего необычного, но св. Кирилл видит в этом «всцелое отделение» (ἀνὰ μέρος ὀλοτρόπως)⁸³ одной природы от другой. Здесь он вновь использует аналогию «парадигмы человеческой природы» (εἰς παράδειγμα <...> καθ' ἡμᾶς ἄνθρωπος), с помощью которой он пытается решить эту трудность. Замечания св. Кирилла следующие:

— душа и тело, которые являются разными по природе, различаются не только в созерцании, но и в реальном смысле;

— человек включает в себя две природы души и тела, которые не представляются отдельными друг от друга, но принадлежат единому живому существу (τὸ ζῶον);

— в том же смысле (как было сказано выше) следует понимать и воплощенного Эммануила, в котором также две природы — человеческая и Божественная, однако это «человечество» сделалось собственным человечеством Слова и есть не что иное как разумная и воодушевленная Плоть и всё вместе это один Сын;

— выражения, которые используются в Божественном Писании, в соответствии с которыми Христос пострадал «плотью» (σαρκί), в нашем случае применяются более адекватным образом относительно того, что Христос пострадал в человеческой природе (τῇ φύσει τῆς ἀνθρωπότητος), совсем не разрушают истинного учения, не причиняя никакого вреда вере⁸⁴.

факта. Ту же логику Иоанн применяет по отношению к Воплощенному Христу. См.: *Uthemann K.-H.* Definitionen und Paradigmen in der Rezeption des Dogmas von Chalkedon bis in die Zeit Kaiser Justinians // *Chalkedon: Geschichte und Aktualität...* S. 79–80.

⁸² ACO I, 1, 6. Lines 19–25. P. 161.

⁸³ Ibid. Line 3. P. 162.

⁸⁴ Ibid. Lines 4–14. P. 162.

Из этих положений мы можем увидеть два реальных различия между позициями св. Кирилла и Севира Антиохийского. Первый исповедует в Воплощенном Христе не только единство, но и двойство природ, которое, как мы видели выше, категорически отвергает Севир. Кроме того, св. Кирилл совсем не исключает, хотя и не всегда употребляет, термин «природа» в значении общего понятия в христологии, что также было неприемлемо для Севира.

Позиция Иоанна Кесарийского принципиально отличается от позиции Севира. Его цель — обосновать «антропологическую парадигму» с точки зрения халкидонского богословия, выражая не столько таинство человеческой природы самой по себе, сколько «таинство Боговоплощения»⁸⁵. Это он и попытался показать в своих сочинениях, интерпретируя богословие св. Кирилла в духе Халкидонского Собора. Следует отметить и то, что употребление концепции «антропологической парадигмы» в текстах Иоанна Кесарийского и Севира Антиохийского, как и в текстах св. Кирилла, сосредоточивается вокруг формулы «единая природа Бога Слова воплощенная», поэтому с позиции понимания концепции «парадигмы» можно очень хорошо понять метод, которым Иоанн Грамматик объясняет эту формулу. Он дает ей именно дифизитское толкование, говоря о двух природах в единой Ипостаси⁸⁶. В этом ему прямо противоположен Севир, который понимает «единую воплощенную природу» только как «единую сложную природу» по аналогичному тождеству с человеческой сложной природой. Выше мы уже говорили о том, что, по собственному мнению Иоанна, аналогия антропологической парадигмы недостаточна для объяснения таинства Воплощения, она может быть не больше, чем образным сравнением. Парадигма, по мнению кесарийца, представляет собой сопоставление, где сравниваемые величины не располагаются на одной плоскости. По мнению К.-Х. Утеманна, эта модель может быть понимаема именно с халкидонской точки зрения,

⁸⁵ Сидоров А. И. Иоанн Грамматик Кесарийский... С. 97.

⁸⁶ Прп. Максим Исповедник, так же как и Иоанн Кесарийский, объясняя св. Кирилла Александрийского, склонен именно к такому пониманию «антропологической парадигмы», используя в качестве аналогии различие природ или сущностей души и тела и проецируя их различие на две природы во Христе. Это двойство сохраняет свое единство в ипостаси. См.: *Максим Исповедник, прп. Письма* / пер. Е. Начинкина; сост. Г. И. Беневича. СПб., 2007. (Византийская философия. Т. 2; Smagardos Philocalias). С. 145 и далее.

указывая на «структурное подобие», но не на «структурное тождество» того, что сравнивается⁸⁷.

Таким образом, «антропологическая модель» выполняет здесь чисто пояснительную функцию, с помощью которой делается попытка объяснить учение о Воплощении. Цель Иоанна Грамматика — показать, что парадигма может указывать как на ипостасное единство, так и на природное двойство. С подобной интерпретацией не может согласиться Севир Антиохийский, поэтому терминологическая разница в применении концепции «антропологической парадигмы» между Севиром Антиохийским и Иоанном Кесарийским, по нашему мнению, является очень существенной, поскольку результат соединения природ у них получается совершенно иной. Мы можем констатировать, что концепция «антропологической парадигмы», наряду с другими важнейшими христологическими формулами, такими, как «сложная ипостась» и «воипостасное единство», стала одним из средств выражения соединения Бога Слова со Своей человеческой природой. Будучи используема почти исключительно богословами антихалкидонского толка, в начале VI в. с появлением сочинений Иоанна Кесарийского и Леонтия Византийского эта формула начала входить и в богословский лексикон последователей Халкидонского Собора. Наряду с единой Ипостасью в Воплощенном Слове сохраняется и различие природ, как в человеке мы различаем душу и тело, поскольку ни душа, ни тело не изменяются, не смешиваются при соединении. Таким образом, формула «антропологическая парадигма» вновь приобрела, как мы отметили выше, православное понимание⁸⁸, что позволило последующим богословам, таким, как св. император Юстиниан, прпп. Максим Исповедник и Иоанн Дамаскин успешно использовать её

⁸⁷ <...> daß es nur um einen Vergleich handeln könne: nur eine Strukturähnlichkeit, nicht um eine Strukturgleichheit. См.: *Uthemann K.-H.* Definitionen und Paradigmen in der Rezeption des Dogmas von Chalkedon bis in die Zeit Kaiser Justinians // *Chalkedon: Geschichte und Aktualität...* S. 217.

⁸⁸ Конечно же, само использование этой формулы св. Кириллом Александрийским уже дает право халкидонитам употреблять её для выражения ипостасного единства и двойства природ во Христе, однако ситуация после Халкидонского Собора сложилась так, что некоторые формулировки св. Кирилла не применялись православными богословами, что было исправлено в начале VI в. В западной науке эту эпоху принято называть «неохалкидонизмом», что для нас, по мнению отца Иоанна Мейендорфа, более приемлемо называть «кирилловым халкидонизмом».

Сравнительный анализ концепции «антропологическая парадигма»...

в качестве аналогии соединения Божественной и человеческой природы в полемике с последователями монофизитской христологии.

Sergey A. Kozhukhov

**A COMPARATIVE ANALYSIS OF
THE “ANTHROPOLOGICAL PARADIGM» CONCEPT IN
JOHN OF CAESAREA, ST. CYRIL OF ALEXANDRIA AND
SEVERUS OF ANTIOCH**

The article addresses the concept of «anthropological paradigm» in the writings by St. Cyril of Alexandria, John of Caesarea and Severus of Antioch and gives the comparative analysis of this concept.

Keywords: *St. Cyril of Alexandria, John of Caesarea, Severus of Antioch, Christian anthropology.*

•ЛИТУРГИКА

П. И. Скальцис

ТИПИКОН ХРАМА СВЯТОЙ СОФИИ В ФЕССАЛОНИКАХ*

В статье делается попытка охарактеризовать одну из богослужебных византийских традиций — обряд храма Святой Софии в Фессалониках. Указанная реконструкция производится на основании как изданных сочинений свт. Симеона Солунского, так и с привлечением неизданного типикона Святой Софии в Фессалониках, составленного этим иерархом (Thessaloniki, EBE. Cod. gr. 2047).

Ключевые слова: свт. Симеон Солунский, песненное последование, типикон храма Святой Софии в Фессалониках.

С 1416 или 1417 г. до сентября 1429 г.¹ пастырем Фессалоникской Церкви был «муж мудрый и ученый»², добрый пастырь, блаженный Симеон, как уважительно характеризует его хронограф Иоанн Анагност³; выдающийся литургист и знаменитый православный богослов, серьезный толкователь всех церковных служб, смелый и бережный реформатор

* Перевод статьи на русский язык выполнен по изданию: *Σκαλτσής Π. Ι. Τό Τυπικό τῆς Σοφίας Θεσσαλονίκης // Λειτουργικές μελέτες*. Т. 1. Θεσσαλονίκη, 1999. Σ. 227–241.

¹ *Ἰωάννου Ἀναγνώστου. Διήγησις περὶ τελευταίας ἀλώσεως τῆς Θεσσαλονίκης*, 3 / ἔκδ. Γ. Τσάρα. Θεσσαλονίκη, 1958. Σ. 22.4-5.

² Деут. 1, 13.

³ *Ἰωάννου Ἀναγνώστου. Διήγησις*, Σ. 8, 12 и 8, 18.

богослужбных уставов, талантливый гимнограф, признанный автор молитвенных текстов, — по суждениям современных исследователей его творчества⁴.

Святой Симеон соединял свое пастырское служение с новациями в сфере богослужения и пересмотром так называемого песенного типикона, который был в употреблении в это время в храме Св. Софии, Премудрости Божией, в Фессалониках. В собственноручной посвяtitельной записи, которая находится в его неизданном Евхологии⁵, а также в своем выдающемся герменевтическом труде «Диалог» он пишет, что «только в нашем благочестивом городе Фессалоники, в его Великой церкви... сохраняется и пребывает древний и прекраснейший обычай великих Церквей: царствующей, как я полагаю, Антиохийской, и многих других»⁶.

Итак, это прекраснейший и древний уклад песенного устава⁷. Это «посредством псалмов и песнопений возносимое Богу» песенное служение⁸. Это приходской, или светский, литургический уклад, когда «все Кафолические Церкви по всей вселенной изначально совершали богослужение мелодически, ничего не произнося без напева, разве только священнические молитвы или прошения диаконов»⁹.

Отличительным признаком этого песенного, или кафедрального, типа является его библейский характер и, главным образом, псалмопение. Так, Псалтирь разделяется на 72 группы, которые поются антифонно с припевами (ἐφύμνια) после каждого стиха и составляют цикл на протяжении двух седмиц на последованиях вечерни и утрени. Каждому антифону предшествует ектения (συναπτή) диакона и молитва с возгла-

⁴ Φουντούλης Γ. Μ. Τὸ λειτουργικὸν ἔργον Συμεῶν τοῦ Θεσσαλονίκης, Συμβολή εἰς τὴν ἱστορίαν καὶ θεωρίαν τῆς θείας λατρείας. Θεσσαλονίκη, 1965. Σ. 170; см. и Πέβτις Α. Ὁ ἅγιος Συμεὼν Θεσσαλονίκης ὡς ἐρμηνευτὴς τῶν ἱερῶν ἀκολουθίῶν // Χριστὸς ἀρχὴ καὶ τέλος, Ἰδρυμα Γουλανδρῆ-Χόρν. Ἀθῆναι, 1983. Σ. 308.

⁵ Κώδ. 2065, Ἐθνικῆς Βιβλιοθήκης Ἑλλάδος, φ. 207^v. См. и Φουντούλης Γ. Μ. Συμεῶν Ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης τὰ λειτουργικὰ συγγράμματα. I: εὐχαὶ καὶ ὕμνοι. Θεσσαλονίκη, 1968. (Ἐταιρεία Μακεδονικῶν Σπουδῶν, Ἐπιστημονικαὶ Πραγματεῖαι, Σειρά Φιλολογικὴ καὶ Θεολογικὴ; 10). Σ. ιε'.

⁶ Συμεῶν Θεσσαλονίκης. Διάλογος, ΤΑ' // PG 155. Col. 556A.

⁷ Taft R. La liturgia delle ore in oriente e in occidente. Le origini dell'ufficio divino e il suo significato. Torino, 1988. P. 53.

⁸ Συμεῶν Θεσσαλονίκης. Διάλογος, ΤΑ' // PG 155. Col. 556A.

⁹ Συμεῶν Θεσσαλονίκης. Διάλογος, ΤΜΕ' // PG 155. Col. 624B.

сом священника¹⁰. Характерной чертой этого типикона является также общее служение, которое оживает благодаря обязательному в любом случае соучастию иерея, диакона и народа¹¹, а равным образом и лаконичность его (типикона), чтобы соответствовать потребностям прихода и возможностям верующих. Поэтому он и имеет только два последования, песненную вечерню и песненную утреню, а также в Великую Четыредесятницу вечерню, утреню, тритекти и паннихис (παννυχίδα). Структура (διάγραμμα) всех песненных последований, как и смысл частей литургических элементов последований тщательно изложены св. Симеоном Солунским¹².

Наоборот, в монашеском типиконе, или иначе в типиконе Святоградском¹³, или иначе в типиконе св. Саввы, Иерусалимитском, или просто — Иерусалимском, который сформировался в монастыре св. Саввы в Палестине и получил развитие в Студийском монастыре Константинополя¹⁴, число ночных и дневных последований составляет 7 или 8: вечерня, повечерие, полунощница, утреня и четыре литургических часа: 1-й, 3-й, 6-й, 9-й¹⁵. Структура монашеских последований, которые могут совершаться и без иерея, совершенно отлична от песненных. Псалтирь разделяется на кафизмы, числом 20, а не на антифоны. Пению же предпочитается мелодичное чтение. Поэтому св. Симеон характеризует этот тип как «последования сокрушения (κατανύξεως)»¹⁶.

¹⁰ Φουντούλης Ι. Μ. Λειτουργική. Τεύχος Ε΄. Ἀκολουθία τοῦ νυκθήμερου (Σημειώσεις πρὸς χρῆσιν τῶν φοιτητῶν). Θεσσαλονίκη, 1969. Σ. 13; Φουντούλης Ι. Μ. Λειτουργική. Τεύχος Α΄. Εἰσαγωγή στὴ θεία λατρεία. Θεσσαλονίκη, 1993. Σ. 133–134; Σμέμαν Α. Ἡ Ἐκκλησία προσευχομένη, εἰσαγωγή στὴ λειτουργικὴ θεολογία / Ἀπόδοση ἀπὸ τὰ Ἀγγλικά π. Δ. Β. Τζέρπος, ἐκδ. «Ἀκρίτας», 1991. Σ. 193.

¹¹ Βεργωτῆ Γ. Θ. Τελετουργικὴ (Συμβολὴ στὴν ἱστορία τῆς χριστιανικῆς λατρείας). Θεσσαλονίκη, 1993. Σ. 60.

¹² Συμεών Θεσσαλονίκης. Διάλογος, ΤΜΕ΄–ΤΝΣ΄ // PG 155. Col. 624–661.

¹³ Pitra J. B. Analecta Sacra et Classica. T. VI. Paris, 1891. P. 621.

¹⁴ Taft R. The byzantine rite: a short history. Minnesota, 1992. P. 52–66; Arranz M. Les grands étapes de la liturgie byzantine: Palestine — Byzance — Russie. Essai d'aperçu historique // Liturgie de l'Église Particulière et Liturgie de l'Église Universelle. Rome, 1976. (BELS; 7). P. 43–72.

¹⁵ Συμεών Θεσσαλονίκης. Διάλογος, Τ΄ // PG 155. Col. 553C.

¹⁶ Συμεών Θεσσαλονίκης. Διάλογος, ΤΝΒ΄ // PG 155. Col. 653D. См. и Φουντούλης Ι. Μ. Τὸ λειτουργικὸν ἔργον Συμεών τοῦ Θεσσαλονίκης. Σ. 147.

В этом месте мы можем увидеть пример монашеского и песенного последования, выбрав утреню, которая является наиболее протяженным и трудным последованием и присутствует в обоих типиконах. Воскресная монашеская утренняя, например, начинается со слов «Благословен Бог...» и далее следуют царское последование (ἡ βασιλική ἀκολουθία) с пропуском двух псалмов, Шестопсалмие с 12 молитвами, великая ектения (συναπτή), «Бог Господь...» с отпустительными [тропарями] (ἀπολυτικά), тропари по Непорочных (εὐλογητάρια) как стихиры или седальны (καθίσματα) 118-го псалма, ипакои, степенны (ἀναβαθμοί), прокимен, Евангелие, 50-й псалом, стихология песней — каноны, эксапостиларии, хвалитны со всеми стихами, великое славословие, ектения, просительная ектения (πληρωτικά), преклонение глав и отпуст (ἡ ἀπόλυση).

В противоположность этому песенная утренняя начинается, как все последования песенного типикона, с «Благословенно Царство...». Следуют двенадцать антифонов из псалмов (ψαλμικά ἀντίφωνα), каждому из которых предшествует диаконская ектения и молитва с возгласом иерея. Затем 8-я песнь¹⁷, синаксарь, диаконская ектения (ἐκτενής), молитва и возглас иерея, псалмодия 50-го псалма, малая ектения (συναπτή), молитва и возглас, хвалитные псалмы (148, 149, 150) с соответствующими славословными припевами (ἐφύμνια), малая ектения (συναπτή), молитва и возглас, великое славословие, прокимен и воскресное утреннее Евангелие, ектения (ἡ ἐκτενής), просительная ектения (τά πληρωτικά), молитва главопреклонения и отпуст (ἡ ἀπόλυση)¹⁸.

Если остановиться на конкретном примере утрени, то мы убедимся, что в ходе ее развития и преобразования ее последования в обоих типиконах (στά δύο τυπικά), которые, по-видимому, вплоть до времени иконоборчества существовали параллельно: один в монастырях, другой в приходских храмах, — имеются взаимные влияния. А именно: часть монашеской утрени от исполнения третьего стихословия, полиелея, до Евангелия происходит от песенной паннихис. Двенадцать утренних молитв, которые совместно читаются во время Шестопсалмия, есть молитвы антифонов песенной утрени. Там их ис-

¹⁷ Δανιήλ 3. 57–88: «Εὐλογεῖτε πάντα τὰ ἔργα...».

¹⁸ Φουντούλης Ἰ. Μ. Λογική Λατρεία / ἐκδ. «Ἀποστολικῆς Διακονίας». Ἀθήνα, ²1984. Σ. 320–322; Φουντούλης Ἰ. Μ. Λειτουργική. Τεύχος Ε΄. Ἀκολουθία τοῦ νυχθημέρου. Σ. 132–136.

конное место перед каждым антифоном или другой частью богослужения (λειτουργική ἐνότητα)¹⁹.

То же самое относится к аналогичным светильничным молитвам (τοῦ λυχνικοῦ), которые читаются в начале (στον проομιακό). Они происходят от последования песенной вечерни. Это показывает и их содержание²⁰. «Светильничные молитвы и молитвы утрени, которые так и именуются — утренними, свидетельствуют о нем (т. е. о песенном последовании), сохранены и составлены по древнему образцу (τύπον), как и те, что произносятся на паннихис; и сама молитва вечерни — из того же последования. Ведь эти молитвы через иерея возносят Богу то, что поют певчие (οἱ ψάλλοντες). И молитва 50-го псалма это показывает, и молитва хвалитных»²¹.

Однако, преимущественно во времена иконоборчества, монашеский типикон начинает преобладать в ущерб песенному типикону. «Монахи, прежние противники мелодии и связанных с ней тропарей, оказались наиболее усердными их возделывателями и хранителями, отчего прежде всего из их среды родились знаменитые творцы канонов и трипеснцев (τριωδίων), великие гимнографы Церкви. С тех пор монастыри стали рассадниками муз, а их последования — в высшей степени песенными (ἄσματικώτατοι)²².

Итак, победа монахов, их вклад в богословие, в богослужение и в церковную жизнь в целом, а также необходимость передачи верующим новых форм содействовали тому, что монашеское последование стало рассматриваться как идеальное²³. Также богатый гимнографический материал с переменной гласов утвердил монашеское последование, с одной

¹⁹ Φουντούλης Ἰ. Μ. Λειτουργική. Τεύχος Ε΄. Ἀκολουθία τοῦ νυκθήμερου. Σ. 110–116; Φουντούλης Ἰ. Μ. Λογική Λατρεία. Σ. 322–323; Φουντούλης Ἰ. Μ. Μοναχικός Ὁρθρος [Κείμενα Λειτουργικῆς; 10]. Θεσσαλονίκη, ²1978. Σ. 8; Borgia N. Ὁρολόγιον “Diurno” delle chiese di rito Bizantino // Orientalia Christiana. Vol. 2. Roma, 1929. P. 212.

²⁰ Φουντούλης Ἰ. Μ. Μοναχικός Ἑσπερινός [Κείμενα Λειτουργικῆς; 6]. Θεσσαλονίκη, 1977. Σ. 8; Borgia N. Ὁρολόγιον. P. 189.

²¹ Συμεών Θεσσαλονίκης. Διάλογος, ΤΑ΄ // PG 155. Col. 553B и 556A.

²² Ἀντωνιάδης Εὐ. Περί τοῦ ἀσματικοῦ ἢ βυζαντινοῦ κοσμικοῦ τύπου τῶν ἀκολουθιῶν τῆς ἡμερονυκτίου προσευχῆς // Θεολογία. Τ. 20. 1949. Σ. 271; Taft R. The byzantine rite. P. 52–66.

²³ Φουντούλης Ἰ. Μ. Λειτουργική. Τεύχος Ε΄. Ἀκολουθία τοῦ νυκθήμερου. Σ. 15; см. и Θεοδώρου Εὐ. Δ. Παρατηρήσεις ἐπὶ τῆς ἱστορίας τοῦ κοσμικοῦ καὶ τοῦ μοναχικοῦ τύπου τῆς ὀρθοδόξου λατρείας. Ἀθήναι, 1972. Σ. 12.

стороны, как соответствующее эстетическим запросам эпохи, а с другой — наиболее гибкое и приспособленное к праздничным темам дня и, вследствие этого, наиболее созвучное народу (*συμλαθή*) и притягательное для него²⁴.

Особенности исторической обстановки (такие, как взятие Константинополя латинянами²⁵, постоянные набеги разных народов²⁶, вызванная гонениями нехватка множества иереев и певцов) содействовали упразднению типикона «великой Церкви, каковой и все Церкви имели»²⁷. Усилился и утвердился впредь монашеский чин и в приходах²⁸.

После взятия Константинополя франками (1204 г.) песненное последование продолжало совершаться в Святой Софии только три раза в год: в праздник Воздвижения Честного Креста, в праздник Успения Богородицы «и в память Златоуста (*χρυσορρήμονος*)»²⁹. По свидетельству болгарского архиепископа Димитрия Хоматиана, в его время песненное последование, «более завершенное (*τελεωτέρα*)», как он сам его называет, было ограничено «великой церковью Богохранимого (*εὐδαίμονος*) Константинополя, преславной митрополией (*μητροπόλει*) Фессалоник и многоименитой (*περιωνύμω*) митрополией Афин»³⁰. Во время св. Симеона оно сохраняется «только в соборной Фессалоникийской Церкви»³¹.

Тот факт, что песненный типикон сохранился в Фессалониках и «только в соборе Св. Софии, Премудрости Божией»³², особенно волновал св. Симеона. Поэтому его основной заботой было удержание предания: «И молю вас во Христе, — говорит он, обращаясь к клирикам

²⁴ *Φουντούλης* Γ. Μ. Λειτουργική. Τεύχος Ε΄. Ἀκολουθία τοῦ νυχθημέρου. Σ. 15; *Φουντούλης* Γ. Μ. Τό λειτουργικόν ἔργον Συμεών τοῦ Θεσσαλονίκης. Σ. 149.

²⁵ *Συμεών Θεσσαλονίκης*. Διάλογος, ΤΑ΄, ΤΜΖ΄ // PG 155. Col. 553D, 625B.

²⁶ *Συμεών Θεσσαλονίκης*. Ἀπόκρισις, ΝΣ΄ // PG 155. Col. 908B.

²⁷ Ibid.

²⁸ *Συμεών Θεσσαλονίκης*. Διάλογος, ΤΒ΄, ΤΓ΄ // PG 155. Col. 556C: «Α в этих монастырях и почти во всех церквях совершается чин от Иерусалимского типикона монастыря св. Саввы... И таковое устроение самое нужное и отеческое». См. и *Φουντούλης* Γ. Μ. Λειτουργική. Τεύχος Α΄. Εἰσαγωγή στή θεία λατρεία. Σ. 132.

²⁹ *Συμεών Θεσσαλονίκης*. Διάλογος, ΤΑ΄ // PG 155. Col. 553D.

³⁰ *Pitra J. B.* *Analecta Sacra et Classica*. T. VI. P. 620.

³¹ *Συμεών Θεσσαλονίκης*. Ἀπόκρισις, ΝΣ΄ // PG 155. Col. 908B.

³² *Συμεών Θεσσαλονίκης*. Διάλογος, ΤΜΕ΄ // PG 155. Col. 624B.

Св. Софии, — да сохранится этот чин навсегда и да пребывает в нас предание отцов, словно некая Божественная искра»³³.

Его беспокойство и заинтересованность в песенном чине находят обоснование в том, что он считает, что «этот чин от отцов наших свыше дан»³⁴. «Это последование пения наиболее потребное и изначальное»³⁵. Сравнивая его прежде всего с монашеским последованием, которое св. Симеон, безусловно, благоговейно чтит и рекомендовал совершать в прочих храмах Фессалоник с должным благочинием³⁶, песенное он рассматривал как «более чтимое и древнее»³⁷, «предпочтительное и приятное, ... чем совершаемые в монастырях последования»³⁸.

В самом деле, мирской или «песенный» устав (τύπος) сохраняет более древние элементы и более консервативен, чем монашеский, в последованиях которого «библейский элемент вытеснен или крайне семантически ограничен из-за назойливо повторяющихся и следующих один за другим канонов, состоящих из длинных тропарей, и других произносимых стихир или стихов тропарей (ἀποστίχων τροπαρίων), псалмодическое же произнесение стихов (ψαλμικά ἀκροστίχια) исчезло почти полностью»³⁹.

Приверженность св. Симеона песенному последованию была столь велика, что он уверял, что «этот чин сохраняет»⁴⁰ даже седмиричное (ἑπταδική) последование и что он отображает «более выразительно, нежели монашеское последование, формы домостроительства Христова (τά τῆς οἰκονομίας Χριστοῦ τυπούμενα)»⁴¹. Вполне обычным явлением в

³³ Συμεών Θεσσαλονίκης. Διάλογος, ΤΒ', ΤΓ' // PG 155. Col. 556B.

³⁴ Συμεών Θεσσαλονίκης. Διάλογος, ΤΜΕ' // PG 155. Col. 624B.

³⁵ Συμεών Θεσσαλονίκης. Διάλογος, ΤΝΣ' // PG 155. Col. 661B.

³⁶ Φουντούλης Ἰ. Μ. Τό λειτουργικόν ἔργον Συμεών τοῦ Θεσσαλονίκης. Σ. 151.

³⁷ Συμεών Θεσσαλονίκης. Διάλογος, ΤΜΗ' // PG 155. Col. 636A.

³⁸ Συμεών Θεσσαλονίκης. Διάλογος, ΤΒ', ΤΓ' // PG 155. Col. 556C.

³⁹ Ἀντωνιάδης Εὐ. Περί τοῦ ἀσματικοῦ ἢ βυζαντινοῦ κοσμικοῦ τύπου τῶν ἀκολουθιῶν τῆς ἡμερονυκτίου προσευχῆς. Σ. 394; см. и Θεοδώρου Εὐ. Δ. Παρατηρήσεις ἐπί τῆς ἱστορίας τοῦ κοσμικοῦ καί τοῦ μοναχικοῦ τύπου τῆς ὀρθοδόξου λατρείας. Σ. 12–13.

⁴⁰ Συμεών Θεσσαλονίκης. Διάλογος, ΤΝΣ' // PG 155. Col. 661C.

⁴¹ Συμεών Θεσσαλονίκης. Διάλογος, ΤΜΕ' // PG 155. Col. 621B. См. и Φουντούλης Ἰ. Μ. Τό λειτουργικόν ἔργον Συμεών τοῦ Θεσσαλονίκης. Σ. 150.

трудах св. Симеона является обращение к преданию⁴², чтобы обосновать свой литургический труд (τό λειτουργικό του ἔργου).

Его основные положения, как, например, то, что переданный от отцов Церкви литургический устав не был человеческим измышлением, но подражанием небесной Литургии ангелов, а также то, что «нет ничего малого в Церкви великого Бога и Спаса нашего Иисуса Христа»⁴³ и то, что «отменяющий вводит новшества, а вводящий новшества не следует Церкви»⁴⁴ не могли не оказать влияния и на его взгляды на песенный типикон. В древнем литургическом предании Церкви видит он постоянный залог истинного боговдохновенного литургического устава, «потому что все, что суть от отцов, суть от Духа»⁴⁵.

Однако св. Симеон не был романтическим почитателем старины. Он был пастырем Церкви, реалистичным и проницательным. Он признавал, что сохранение песенного типикона невозможно без уступки по отношению к монашескому типикону, без глубоких цезур (τομές) и преобразований в древней песенной практике⁴⁶.

Мы можем сказать, что в своих преобразованиях он руководствовался преданием. Его не интересовало просто сохранение песенного типикона в храме Св. Софии в Фессалониках. Впрочем, и там типикон пережил некий кризис. Незнание, небрежность и леность христиан привели к тому, что и здесь оказались пропуски, проявления произвола и многое совершалось «немного сбивчиво», «ошибочно», а не «благочинно». Косвенно св. Симеон делает серьезные упреки фессалоникийцам, которые, как некогда жители Константинополя, стали соединять вечерню с Божественной литургией (τόν ἑσπερινό μέ τή θεία λειτουργία), так как эти два последования имели антифоны с припевами «Молитвами Богороди-

⁴² Συμεών Θεσσαλονίκης. Διάλογος, ΞΑ' // PG 155. Col. 212D; ΣΠΓ' // PG 155. Col. 517B; ΤΝΣ' // PG 155. Col. 661C; ΤΝΘ' // PG 155. Col. 668C; Ἀπόκρισις, ΛΘ' // PG 155. Col. 888BC.

⁴³ Συμεών Θεσσαλονίκης. Διάλογος, ΤΞΕ' // PG 155. Col. 680B.

⁴⁴ Συμεών Θεσσαλονίκης. Ἀπόκρισις, ΛΘ' // PG 155. Col. 888A. См. и Φουντούλης Ἰ. Μ. Τό λειτουργικόν ἔργον Συμεών τοῦ Θεσσαλονίκης. Σ. 142–144.

⁴⁵ Συμεών Θεσσαλονίκης. Διάλογος, ΣΠΓ' // PG 155. Col. 517B. См. и Φουντούλης Ἰ. Μ. Τό λειτουργικόν ἔργον Συμεών τοῦ Θεσσαλονίκης. Σ. 143.

⁴⁶ Φουντούλης Ἰ. Μ. Ὁ ἅγιος Συμεών Θεσσαλονίκης συντάκτης τυπικοῦ // Πρακτικά Λειτουργικοῦ Συνεδρίου εἰς τιμήν καί μνήμην τοῦ ἐν ἀγίοις πατρός ἡμῶν Συμεῶνος Ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης τοῦ θαυματοουργοῦ (15-9-81), Ἱερά Μητρόπολις Θεσσαλονίκης. Θεσσαλονίκη, 1983. Σ. 114.

цы...», «Спаси ны, Сыне Божий...» и «Святый Боже...». «И, не зная этого, некоторые, так как в песенной вечерне исполняются три антифона, а позднее и Трисвятое, называют вечерню Литургией»⁴⁷.

Итак, в первую очередь св. Симеона интересовало благочиние, очищение песенного последования и его приспособление к новым явлениям, которые вызвал монашеский типикон. Его пастырское чувство требовало не игнорировать и литургические запросы верующих, которые, что естественно, привыкли к мелодичному звучанию канонов и тропарей монашеских последований и не могли более сродниться с песенным чином, который не имел подобного гимнографического богатства. Характерно, что определенные люди стали спрашивать: «Почему мы не слышим привычных канонов, которые все поют?» Таким образом, обстоятельства складывались так, что следовало избежать худшего: «Чтобы тот, кто выражает недовольство по поводу красоты богослужения и не имеет разумного понимания этого чина, будучи беспечен, да к тому же и ленив, не смог найти каких-нибудь предлогов и начать разрушение этого чина»⁴⁸.

Усилия св. Симеона по преобразованию существующего в Св. Софии, но пришедшего в упадок песенного типикона сводятся к двум основным пунктам: а) в обогащении песенных последований вечерни и утрени тропарями и канонами из аналогичных монашеских последований, и б) к уменьшению числа антифонов песенной вечерни и утрени. Сокращение и сжатие антифонов было необходимо, чтобы избежать удлинения этих последований вследствие добавления тропарей.

Столь богатый библейский материал вынужденно ограничивается, чтобы избежать недовольства «некоторых ленивцев», по характерному выражению св. Симеона⁴⁹. Однако он обрамляет песенное последование гимнами, которые пишет сам, или гимнами из литургических книг: Октоиха, Миней, Триоди, Пентикостария, — словно «некоей приправой или пряностью»⁵⁰. Особенно вследствие добавления его собственных

⁴⁷ *Συμεών Θεσσαλονίκης. Διάλογος, ΤΜΖ' // PG 155. Col. 625B. См. и Φουντούλης Γ. Μ. Ὁ ἅγιος Συμεών Θεσσαλονίκης συντάκτης τυπικοῦ. Σ. 114.*

⁴⁸ *Συμεών Θεσσαλονίκης. Διάλογος, ΤΒ', ΤΓ' // PG 155. Col. 556B. См. и Φουντούλης Γ. Μ. Τό λειτουργικόν ἔργον Συμεών τοῦ Θεσσαλονίκης. Σ. 145.*

⁴⁹ *Συμεών Θεσσαλονίκης. Διάλογος, ΤΜΖ' // PG 155. Col. 628B.*

⁵⁰ *Cod. 2047. F. 6^r.*

гимнов заполняются пустоты в гимнографии праздников и святых, устраниются банальные энкомии, выдвигаются на первый план святые, которых он хотел выдвинуть, выделяются дни памяти апостолов и начертывается некий новый путь в гимнографии.

Главным образом благодаря гимнографии достигается благолепие и благочиние песенного последования и приходит желанное равновесие между древней псалмодией и гимнографическими элементами.

Вследствие этих изменений песенное последование не потеряло своего облика, то есть оно не стало монашеским или песенно-монашеским, но осталось песенным, хотя тропари и были вставлены, как в монашеской практике, но неорганично⁵¹. Более конкретно св. Симеон внес в последование песенной вечерни следующие изменения: а) он сократил шесть подвижных антифонов (τά ἕξι κινητά ἀντίφωνα), которые были сохранены только в Великую Четыредесятницу; б) он поместил стихословие тропарей (τά στιχηρά τροπάρια) на «Господи, воззвах» группой после входа; в) поместил стихиры на стиховне как тропари литании (τά ἀλόστιχα ὡς τροπάρια λιτανείας) после начальной фразы отпуста «с миром изыдем» и перед чтениями, что читаются в праздники; г) перед отпуском он ввел пение отпустительного тропаря⁵².

В последовании песенной утрени он: а) ограничил число поемых антифонов, сжав их; б) ввел каноны без стихословия библейских песен, кроме 9-ой песни; некий вид молебна (παρακλήσεως) или поэтической похвалы празднику или святому дня, который (молебен) нашел место между антифонами песенной утрени и хвалитными (τῶν αἴνων); в) в воскресные дни он поместил после 50-го псалма ипакои и степенны; г) прежде хвалитных псалмов он ввел эксапостиларий, а после них стихиры в шесть стихов, утреннюю славу (τό ἐωθινό δοξαστικό) и «Преблагословенна...».

⁵¹ Φουντούλης Ἰ. Μ. Τό λειτουργικόν ἔργον Συμεών τοῦ Θεσσαλονίκης. Σ. 153–154; Φουντούλης Ἰ. Μ. Ὁ ἅγιος Συμεών Θεσσαλονίκης συντάκτης τυπικοῦ. Σ. 114–116; Strunk O. The byzantine office at Hagia Sophia // *Dumbarton Oaks Papers*. № 9–10. 1956. 177–179.

⁵² Φουντούλης Ἰ. Μ. Λειτουργική. Τεύχος Ε΄. Ἀκολουθία τοῦ νυκθήμερου. Σ. 58–59; Φουντούλης Ἰ. Μ. Ὁ ἅγιος Συμεών Θεσσαλονίκης συντάκτης τυπικοῦ. Σ. 116; Uspensky N. D. Evening worship in the orthodox church. New York, 1985. P. 37–54; Strunk O. The byzantine office at Hagia Sophia. P. 196–200; Arranz M. L'office de l'asmatikos Hesperinos («vêpres chantées») de l'ancien Euchologe byzantin // *OCP*. Vol. 63. 1997. P. 421–448; Borgia N. Ὁρολόγιον. P. 184–194; Arranz M. N. D. Uspensky: The office of the all night vigil in the Greek Church and in the Russian Church // *St. Vladimir's Theological Quarterly*. New York, 1980. Vol. 24/2. P. 97–99; Τρεμπέλα Π. Ν. Μικρόν Εὐχολόγιον. Τ. Β΄. Ἀθήναι, 1998. Σ. 183–193.

Аналогичной правке он подверг и утрени праздников, и повседневные (καθημερινούς) утрени⁵³.

Таким образом, последование песенной утрени после поправок, внесенных св. Симеоном, приняло следующий вид. Каждение храма было отменено, начало со слов «Благословенно Царство...», мирная ектения, три псалма первого постоянного антифона (3, 62, 133), другие антифоны из псалмов по праздникам опускаются, и все последование поется в главном храме. По воскресеньям как антифон пелся 118-й псалом (Непорочны) в три статьи в нартексе, откуда и следовал вход клира и народа по окончании псалма. На повседневных утрених пелись шесть антифонов зимой и четыре летом, библейские песни опускались и следовала 8-я библейская песнь «Благословите, вся дела...», Синаксарь, 50-й псалом, ипаккои, степенны по воскресеньям, каноны без стихословия библейских песен, после 3-й песни седальны-тропари (καθίσματα-τροπάρια), и после 6-й кондак и икос, Евангелие праздника, в воскресенье «Воскресение Христова видевшие...», Слава, «Молитвами апостолов», И ныне, «Молитвами Богородицы...» и «Воскрес Иисус...», полиелей и избранный псалом, потом 7, 8 и 9 песни канонов, величание Пресвятой Богородицы (песнь «Величит душа Моя Господа...». — *Прим. ред.*), эксапостиларий, хвалитные псалмы (148, 149, 150), тропари хвалитные, утренняя стихира (δοξαστικό), Великое славословие, прокимен воскресной утрени (τό ἀναστάσιμον προκειμένο τίς Κυριακές), воскресное утреннее Евангелие с амвона, заключительные ектении и отпуст (οἱ τελευταῖες αἰτήσεις καί ἡ ἀπόλυσις)⁵⁴.

Те изменения, которые произвел св. Симеон в чине последований типикона Св. Софии, как и различные наставления священникам и певчим, чтобы первые читали молитвы внимательно, медленно и со страхом Божиим, а вторые пели антифоны богослужения отчетливо и медленно, он записал в специальном уставе (εἰδικό τυπικό), безусловно, ориентируясь, как на образец, на типикон Великой Константинопольской Церкви, но соблюдая и то предание, которого держались в Фессалониках⁵⁵.

⁵³ Φουντούλης Γ. Μ. Λειτουργική. Τεύχος Ε΄. Ἀκολουθία τοῦ νυκθήμερου. Σ. 136–137; Φουντούλης Γ. Μ. Ὁ ἅγιος Συμεὼν Θεσσαλονίκης συντάκτης τυπικοῦ. Σ. 116.

⁵⁴ Φουντούλης Γ. Μ. Τό λειτουργικόν ἔργον Συμεὼν τοῦ Θεσσαλονίκης. Σ. 156–157; Arranz M. N. D. Uspensky: The office of the all night vigil in the Greek Church and in the Russian Church. P. 99–101; *Idem*. Les prières presbytérales des matines byzantines // OCP. 1972. Vol. 38. P. 102–113; *Borgia N.* Ὁρολόγιον. P. 209–217; *Τρεμπέλα Π. Ν.* Μικρόν Εὐχολόγιον. Τ. Β΄. Σ. 200–208.

⁵⁵ Φουντούλης Γ. Μ. Τό λειτουργικόν ἔργον Συμεὼν τοῦ Θεσσαλονίκης. Σ. 152–153.

Этот типикон содержится в кодексе 2047 Национальной библиотеки Греции. Он происходит из собрания Греческой гимназии в Фессалониках (τοῦ Ἑλληνικοῦ Γυμνασίου Θεσσαλονίκης). После того как турки захватили Св. Софию в 1430 г., он был перенесен в новый кафедральный собор Фессалоник, в храм св. Димитрия — ныне св. Григория Паламы — и оттуда в Греческую гимназию Фессалоник, где он имел номер 46а. В Национальную библиотеку Греции он был перенесен после освобождения Фессалоник в 1912 г.⁵⁶

Этот кодекс, бумажный, размером 29,8 × 20,4, не имеет заглавия и окончания, написан он при жизни св. Симеона, между 1410–1429 гг., под его непосредственным наблюдением, «однако неизвестно, собственно-ручно ли св. Симеоном». Достоверно, во всяком случае, то, что он был в употреблении во время богослужения, что явствует из характера повреждений и пятен воска на нем⁵⁷. Описание этой очень важной рукописи сделали профессор Л. Политис в каталоге Национальной библиотеки Греции⁵⁸, В. Лаурдас⁵⁹ и профессор И. Фундулис⁶⁰.

Здесь следует отметить, что в указанном кодексе наряду с песненным типиконом Св. Софии в Фессалониках содержатся шесть отдельных сочинений, имеющих самостоятельный характер, но не являющихся частями целостного текстового единства; все они были написаны одним автором и с одной целью, а именно: соблюдение благочиния при совершении богослужений в Св. Софии.

Очень кратко перечислим эти сочинения. На шести достоверно бывших первых листах, которые выпали до современной нумерации, вероятно, находилось введение к реформе св. Симеона или какое-нибудь другое сочинение.

⁵⁶ Φουντούλης Γ. Μ. Ὁ ἅγιος Συμεὼν Θεσσαλονίκης συντάκτης τυπικοῦ. Σ. 110.

⁵⁷ Φουντούλης Γ. Μ. Τὸ λειτουργικὸν ἔργον Συμεὼν τοῦ Θεσσαλονίκης. Σ. 38; Φουντούλης Γ. Μ. Συμεὼν Ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης. Τὰ λειτουργικὰ συγγράμματα, I. Εὐχαί καὶ ὕμνοι. Θεσσαλονίκη, 1968. Σ. ιγ'–ιδ'; Φουντούλης Γ. Μ. Ὁ ἅγιος Συμεὼν Θεσσαλονίκης συντάκτης τυπικοῦ. Σ. 110.

⁵⁸ Πολίτης Α. Κατάλογος χειρογράφων τῆς Ἑθνικῆς Βιβλιοθήκης τῆς Ἑλλάδος, ἀρ. 1857–2500. Ἀθήναι, 1991. Σ. 94–95.

⁵⁹ Λαούρδα Β. Συμεὼν Θεσσαλονίκης Ἀκριβῆς Διάταξις τῆς ἑορτῆς τοῦ ἁγίου Δημητρίου // Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς. 1956. Τ. 39. 326–341.

⁶⁰ Φουντούλης Γ. Μ. Συμεὼν Ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης. Τὰ λειτουργικὰ συγγράμματα. I: Εὐχαί καὶ ὕμνοι. Σ. ιγ'–ιδ'.

С 1^г по 5^г лист описывается «чин стояния (τάξις στάσεως) и каждения» в Великой Церкви Константинополя, когда присутствует патриарх на последованиях вечерни и утрени, и чин стояния и каждения и входа архиерея во время субботней вечерни в Св. Софии в Фессалониках. В этой части ясно видно, что св. Симеон ориентируется на чин Константинопольской Церкви как образец богослужебного чина и для других Церквей.

На листах 5^г–9^г содержится сочинение под заглавием «Точное изложение с упорядочиванием поемого в Фессалониках песенного последования», где речь идет о важности богослужения и излагается типикон, который должно соблюдать в Св. Софии.

На листах 9^г–24^г содержится «краткое изображение (ὑποτύπωσις ἐν συνόψει) последований праздников всего года», вид типикона, в котором св. Симеон в общих чертах излагает чин последований песенного типикона с 1 сентября до 31 августа и от Недели мытаря и фарисея до Недели всех святых.

На листах 24^г–34^г содержится песенная Псалтирь (ψαλτήριον τοῦ ἁσματος), то есть выборка из псалмов (антифонов), которые поются на песенных вечернях и утрених и во время облачения архиереев.

На листах 36^г–74^г находится «Октоих (песенного типикона)», то есть те тропари Октоиха и Параклитика, которые св. Симеон выбрал, чтобы вставить в песенное последование вечерни и утрени.

Наконец, на листах 75^г–274^г находится «Распорядок (διάταξις) последований целого года во святой и великой Божией Церкви в Фессалониках». «Распорядок» содержит последования не только великих праздников литургического года, что имеет место в ипотипосе «изображении», но последования Миней от сентября и далее. Только он обрывается на исходе последования 18 января, так как оставшаяся часть, около 200 листов, утеряна. В «Распорядке» находит целостное воплощение гимнографическое творчество св. Симеона; в таком случае становится ясной и значимость утерянной части.

В заключение мы должны подчеркнуть, что св. Симеон не вводил песенный типикон в соборе Св. Софии в Фессалониках. Он обрел его, хотя и уже поврежденным, и реформировал с благородными намерениями сохранить этот чин и сделать его прочным. Конечно, это не удалось не только до его смерти, но и до взятия Фессалоник турками и превращения

Св. Софии в мечеть. Тем не менее, в истории нашего богослужения осталось некое драгоценное хранилище литургической практики, благородно и почтительно запечатленной в предании отцов, которое сможет дать положительные ответы на всегда актуальный вопрос благочиния и обновления богослужения, а также деятельного участия народа в нем.

Перевод с новогреческого языка И. А. Летовой

Panagiotes I. Skaltses

SAINT SOPHIA'S TYPIKON IN THESSALONIKI

This article attempts to describe one of the liturgical traditions of the Byzantine — Saint Sophia's rite in Thessaloniki. This reconstruction is performed on the basis both of published works by St. Simeon of Thessaloniki and the unpublished Typicon of Saint Sophia in Thessaloniki, compiled by this hierarch (Thessaloniki, EBE. Cod. gr. 2047).

Keywords: *St. Symeon of Thessaloniki, singing succession, the Typicon of Saint Sophia's Cathedral in Thessaloniki.*

•ЦЕРКОВНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ

Н. Ю. Сухова

«ИДЕЯ АКАДЕМИИ» В ПОДГОТОВКЕ И ПРОВЕДЕНИИ ДУХОВНО-УЧЕБНЫХ РЕФОРМ XIX — НАЧАЛА XX В.

Статья посвящена формированию и развитию высшей духовной школы в России в XIX — начале XX в., конкретнее — истории «идеи Академии», положенной в основу высшей духовной школы. Актуальность темы обусловлена российскими духовно-учебными реформами, проводимыми в последние годы. На материалах дореволюционных реформ духовных академий в России, проектов, аналитических записок и дискуссий автор выявляет сочетание в «идее Академии» на разных этапах влияния западных научно-образовательных моделей, опыта российских университетов и самих духовных академий.

Ключевые слова: *православная духовная академия, история духовного образования.*

Реформы, которые проводятся в последние десятилетия в системе духовного образования и направлены на уращевание ее недостатков, ставят перед начальствующими, учащими и учащимися много новых вопросов и проблем. Новые идеи, которые вольно или невольно должна воспринять духовная школа, одним кажутся чересчур радикальными, ломающими саму идею духовной школы, другим — напротив, слишком вялыми и недостаточно современными.

«Идея Академии» в подготовке и проведении духовно-учебных реформ...

Встречаясь с этими проблемами современных богословских школ, вполне естественно обратиться к опыту, накопленному предшествующими поколениями, или к традиции.

Одной из наиболее ярких идей, определявших принципы деятельности российской высшей духовной школы в XIX — начале XX в., является «идея Академии». Попытаемся проследить ее судьбу и метаморфозы при проведении духовно-учебных реформ. Так как семинарии, получив в 1998 г. статус высших духовных школ, включились и в соответствующее проблемное поле, «идея Академии», связанные с ней проблемы и исторические коррективы стали актуальны и для российских духовных семинарий. Основная часть статьи посвящена XIX — началу XX в., однако для понимания проблематики следует сделать небольшое историческое введение.

В российском научно-образовательном пространстве термин «Академия» появился впервые в 1701 г., когда две действующие школы — в Киеве и в Москве — получили статус академий. Киево-Могилянская коллегия просила царя Петра о даровании этого статуса еще с 1694 г., Московской он достался по аналогии: одновременно с получением академического статуса на нее были перенесены структура, правила и учебные программы Киевской школы¹. Ближайшее заимствование указанных названий — из Восточной Европы, где к середине XVII в. активно действовали иезуитские коллегии и академии, последние отличались: 1) обязательным наличием старшего — богословского — класса, 2) определенными свободами и 3) правом присуждения ученых степеней.

Но не следует отдавать пальму первенства иезуитам: в реализуемой ими модели учебного заведения нетрудно увидеть, с одной стороны, несколько преобразованную структуру средневекового университета, с другой, — богословско-философских школ первых веков христианства: система человеческого знания — семи «свободных искусств» («тривиум» и «квадривиум»), венчаемая специальным — богословским — факультетом (классом).

Второй раз термин «академия» появился в России в проекте, составленном Готфридом Лейбницем по просьбе царя Петра в 1711 г. Ав-

¹ Памятники, изданные Киевскою комиссиею для разбора древних актов. Т. II. Киев, 1897. С. 488–492, 492–497; Историческое известие о Московской Академии, сочиненное в 1726 году от справщика Федора Поликарпова, и дополненное преосвященным епископом Смоленским Гедеоном (Вишневым) // Древняя российская вивлиофика. Ч. XVI. С. 295.

тором предлагалась трехступенчатая научно-образовательная система: гимназия, университет, академия, причем последняя была не учебным, а научным заведением, по примеру Парижской академии наук².

В 1720-х гг. подтвердилось двоякое понимание «академии» — как учебного и как научного учреждений. В 1721 г. в Духовном регламенте было сказано об учебном заведении общецерковной значимости — Академии (при которой должен быть Семинариум — общежитие для юношества, отданного в науку)³. А в 1724–1725 гг. в Петербурге открылась Академия наук и художеств — по примеру Парижской академии наук, а при ней университет. Ни в Академию, ни в университет богословие включено не было⁴.

Наконец, отметим проекты второй половины XVIII в. (1760–70-х гг.), в которых предлагалось так или иначе сочетать богословие с университетом остальных наук, уйдя при этом от самого термина «академия»: либо включить богословский факультет в действующий с 1755 г. Московский университет, либо преобразовать существующие Московскую и Киевскую академии в Духовный университет, соединяющий «все науки, духовному чину потребные», вокруг богословия⁵.

Но ни один из этих проектов реализован не был, от действующего типа Академии отказаться не решились, а в 1797 г. статус Академии получили даже еще две школы — Петербургская и Казанская⁶.

² *Петров Ф. А.* Формирование системы университетского образования в России. Т. 1: Российские университеты и устав 1804 года. М., 2002. С. 343–344. Прим. 5; *Герье В. И.* Отношение Лейбница к России и Петру Великому. СПб., 1871. С. 121–125.

³ Регламент или Устав Духовной Коллегии (с манифестом об учреждении Духовной коллегии от 25 января 1721 г.). Дома училищные и в них учителя и ученики, тако ж и церковные проповедники // Полное собрание законов Российской империи. Первое собрание (ПСЗ I). Т. VI. СПб., 1830. № 3718. С. 330–339.

⁴ Именной, объявленный из Сената, указ от 28 января 1724 г. «Об учреждении Академии и о назначении для содержания оной доходов таможенных и лицензных, собираемых с городов Нарвы, Дерпта, Пернова и Арнсбуга». С приложением проекта об учреждении Академии // ПСЗ I. Т. VII. СПб., 1830. № 4443. С. 220–224.

⁵ Материалы для истории учебных реформ в России в XVIII–XIX вв. / *сост. С. Рожественский*. Т. 1. СПб., 1910. С. 30–39, 268–323; Киевская старина. 1896. № 12. С. 389–390; *Петров Н. И.* Киевская академия в царствование Екатерины II (1762–1796) // Труды Киевской духовной академии. 1906. № 7. С. 487–488; *Петров Ф. А.* Немецкие профессора в Московском университете. М., 1997. С. 43–44.

⁶ Именной, данный Синоду указ от 18 декабря 1797 г. «Об учреждении Духовных Академий в Санкт-Петербурге и Казани» // ПСЗ I. Т. XXIV. СПб., 1830. № 18273. С. 821.

«Идея Академии» в подготовке и проведении духовно-учебных реформ...

Тем не менее, проблемы, сопряженные с духовным образованием, побуждали к его активному совершенствованию, а таковое, как казалось к началу XIX в., можно было проводить только слаженными действиями в централизованной духовно-учебной системе. Таковую и решились построить в первое десятилетие царствования Александра I, в 1808–1814 гг. Проведенная реформа разделила духовную школу на ступени, определив значение каждой⁷. При этом духовной школой в непосредственном смысле слова — школой для подготовки духовенства — стала средняя ступень, семинарии, высшая же ступень — академии — должна была заниматься развитием «духовной учености»⁸. Пореформенные духовные академии должны были стать учреждениями нового типа, в которых соединились, как минимум, четыре идеи.

Главной из них являлась идея научного центра, Академии наук духовных, аналога российской Академии наук, в которую богословие включено так и не было. Учебный институт — высшее духовное училище — учреждался *при* Академии, подобно как в 1724–1725 гг. был учрежден университет при Российской академии наук и художеств⁹.

Второй идеей, включенной в модель духовной академии начала XIX в., была «идея Университета»: в высшую духовную школу были включены некоторые университетские черты, зафиксированные в Уставах российских университетов 1804 г. При этом особый акцент делался на включении в состав духовных академий «всех наук, духовному чину потребных», то есть на «универсуме знаний», связанном с духовным служением¹⁰.

Третьей идеей, унаследованной новыми академиями от дореформенной российской традиции, была иезуитская школа: общеобразовательный процесс, завершаемый изучением философии и богословия,

⁷ См.: Сухова Н. Ю. Духовно-учебная реформа 1808–1814 гг. и становление высшей духовной школы в России // *Она же*. Вертоград наук духовный: сб. ст. по истории высшего духовного образования в России XIX — начала XX века. М., 2007. С. 22–33.

⁸ РГИА. Ф. 802. Оп. 17. Д. 1. Л. 54 об. – 55 об.

⁹ Высочайше утвержденный 30 августа 1814 г. проект Устава православных духовных училищ // ПСЗ I. Т. XXXII. СПб., 1830. № 25673 (далее: Устав духовных академий 1814 г.). § 409. С. 938, 947. Ср.: Именной, объявленный из Сената указ от 28 января 1724 г. «Об учреждении Академии и о назначении для содержания оной доходов таможенных и лицензных, собираемых с городов Нарвы, Дерпта, Пернова и Арнсбуга». С приложением проекта об учреждении Академии // ПСЗ I. Т. VII. СПб., 1830. № 4443. § 1–6. С. 220–221.

¹⁰ Академия должна была включать в свой состав и развивать «все науки, духовному чину потребные» (РГИА. Ф. 802. Оп. 17. Д. 1. Л. 54 об. – 55 об.).

сопряженный с нравственным воспитанием и «духовными упражнениями». Разумеется, несмотря на эту цитату из иезуитского «Ratio studiorum» (1599)¹¹, под «духовными упражнениями» подразумевались молитва и богослужение, но общая идея — духовное формирование личности при неразрывной связи образования с воспитанием — несомненна.

Наконец, четвертой идеей была профессиональная устремленность, ибо академии, как и все прочие ступени духовно-учебной системы, были связаны с определенным профессиональным видом занятий — духовным служением.

Академии должны были стать центрами духовной учености, то есть развивать ее не только силами собственных учащихся и учащихся, но и силами духовенства своих округов, окончившего академии¹². «Ученость» должна была свидетельствоваться учеными степенями: кандидат, магистр, доктор и, в соответствии с этим, поощряться и материально. Так как «профессиональная идея» была связана с подготовкой священства и преподавателей духовно-учебных заведений, для них были установлены «степенные» оклады: доктору богословия — 500 руб. ежегодно, магистру — 350 руб., кандидату — 250 руб.¹³

Следует отметить, что введение степеней, то есть «измерение» духовной учености, воспринималось непросто, особенно на начальном этапе. Так, в 1812 г. иеромонах Филарет (Дроздов) писал своему товарищу по Коломенской семинарии: «...когда в Церкви оскудели учителя, тогда явились доктора, профессора и бакалавры. Дух Евангельский, подобно как спирт, стали измерять градусами»¹⁴. Однако через два года сам святитель Филарет стал доктором богословия, а в качестве ректора Санкт-Петербургской ду-

¹¹ Устав духовных академий 1814 г. § 8–15. С. 911–912. Ср.: «Ratio Studiorum atque Institutio Studiorum Societatis de Jesu» («Порядок изучения наук, а также Устроение ученых занятий в Обществе Иисуса»), официально опубликованный в 1599 г.

¹² Устав духовных академий 1814 г. § 280–287. С. 938; § 395–428. С. 946–949.

¹³ РГИА. Ф. 796. Оп. 96. Д. 996. 1815 г. Устав учебных заведений духовного ведомства. Л. 1–2. См. также: Высочайше утвержденный 27 августа 1814 г. доклад Комиссии духовных училищ «О дополнительных правилах к Уставам о духовных училищах» // ПСЗ I. Т. XXXII. СПб., 1830. № 25658а. С. 885–889; *Филарет (Дроздов), свт.* Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского, по учебным и церковно-государственным вопросам, изданное под редакцией преосвященного Саввы, архиепископа Тверского и Кашинского: в 5 т. Т. II. СПб., 1885. С. 166.

¹⁴ Письмо к священнику Г. Г. Пономареву от 26 февраля 1812 г. // *Святитель Филарет (Дроздов)*. Избранные труды, письма, воспоминания. М., 2003. С. 658.

«Идея Академии» в подготовке и проведении духовно-учебных реформ...

ховной академии участвовал в присуждении первых магистерских и кандидатских степеней выпускникам I курса преобразованной академии.

Учебный процесс в академиях должен был соответствовать заявленной «учености»: фактологические знания оставались средней школе, в академиях же следовало проводить «философские изыскания» основ каждой науки, выявлять взаимосвязь всех наук «в свете истины Христовой»¹⁵.

Нельзя сказать, что духовные академии не выполнили поставленных перед ними задач: был налажен регулярный процесс подготовки духовно-учебных кадров; преподавательские места в академиях и семинариях и законоучительские должности заполнялись лицами с высшим духовным образованием, укреплялась ими и миссия, довольно много выпускников академий служило священниками в городских храмах. Так что если понимать под развитием «духовной учености» подготовку лиц с высшим духовным образованием — эту задачу удалось решить. Однако если понимать под развитием «духовной учености» реализацию академий в роли Академий наук, центров научных изысканий, то следует признать, что эта задача была решена лишь отчасти. Основные силы преподавательских корпораций тратились на учебный процесс, более актуальный и неотложный, при этом очень трудоемкий, ученые же изыскания остались на долю особенно ревностных.

Не выполняла своей главной задачи — стимулирования исследовательской деятельности — и система научно-богословской аттестации. Младшие ученые степени, кандидата и магистра, были выпускными, квалификационными, их получало подавляющее большинство выпускников академий, и этого было вполне достаточно для занятия преподавательских мест как в семинариях, так и в самих академиях, причем даже профессорских. Таким образом, никаких «служебных» побуждений к усиленной научно-литературной деятельности не было. Поэтому старшая степень (доктора) присуждалась лишь в особых случаях, причем исключительно лицам священного сана, так как с ней связывалось понятие «учителя христианского» (*лат. doctor* — учитель, от *docere* — учить)¹⁶.

К середине XIX в. стало ясно, что как с преподавательской, так и со студенческой «ученостью» в духовных академиях связаны большие

¹⁵ РГИА. Ф. 802. Оп. 16. Д. 1. Л. 1 – 54 об.; Устав духовных академий 1814 г. § 130–172. С. 923–927.

¹⁶ Устав духовных академий 1814 г. § 419. Однако в Уставе 1814 г. нигде не было конкретных указаний на обязательность священного сана для доктора богословия.

проблемы. Прежде всего, претензии вызывало само понятие «учености» как эрудиции, многознания — ему противопоставлялось понятие настоящей науки, специальных исследований. Академиям ставилось в вину, что таких специальных исследований они не ведут и соответствующих научных трудов не представляют, то есть богословской науки в прямом смысле слова в России нет.

Выпускники академий обвинялись в отсутствии специальных богословских знаний, а разные сферы церковной жизни требовали именно специалистов. Даже семинарии настаивали на том, что им нужны на преподавательские должности не эрудиты, знающие «обо всем и ни о чем», но лица, подготовленные специально к конкретным кафедрам. Но академические учебные планы, значительно развившиеся с начала XIX в., страдали многопредметностью и не позволяли даже подумать о каких-либо дополнительных специальных занятиях, наводя на ту же мысль о естественном вырождении «богословского энциклопедизма»¹⁷.

Была затруднена и передача личного исследовательского опыта от преподавателей студентам, так как система академического образования была исключительно лекционной, а при написании выпускного сочинения отсутствовали научные руководители как таковые.

Претензии к богословской науке предъявлялись и извне. Новые теории в естественных науках, претендующие на пересмотр библейской картины создания мира и человека, требовали адекватной богословской оценки. Ученые изыскания гуманитарных наук — истории, словесности, филологии, юриспруденции — касались области церковного Предания и церковной жизни, что ставило вопрос о соотношении их результатов с церковной наукой. Следовало признать, что трудоемкость учебного процесса установила его примат над наукой, и изначальный замысел «Академии наук духовных» не мог реализоваться в задуманной полноте.

Таким образом, необходимо было заново продумать концепцию высшей духовной школы — и идею совмещения в едином учреждении духовно-учебного и научно-богословского центров, и методы развития и поощрения научной деятельности — и искать какие-то более удачные решения.

¹⁷ Певницкий В. Ф. Речь о судьбах богословской науки // Труды Киевской духовной академии. 1869. № 11–12. С. 188.

«Идея Академии» в подготовке и проведении духовно-учебных реформ...

Решением стал новый Устав 1869 г., радикально изменивший все стороны жизни духовных академий¹⁸. Ключевыми понятиями этого Устава были «специализация» и «научное исследование». Особый акцент делался на научной задаче академий: они были призваны стимулировать специальные исследования членов корпораций и выпускников в области богословия и готовить к научной деятельности студентов. Одним из средств решения этой задачи была специализация, вводимая на всех уровнях: студентов первых трех курсов — по трем отделениям, студентов выпускного курса — по более конкретным группам наук, преподавателей — по кафедрам¹⁹.

Для общеобязательного изучения было выделено несколько предметов²⁰, все остальные дисциплины распределялись по трем отделениям (богословскому, церковно-историческому, церковно-практическому) и изучались только студентами соответствующего отделения²¹. Таким образом, академии стали своеобразными богословскими университетами с тремя квази-факультетами. Кандидатские степени присуждались теперь студентам по окончании 3-го курса²², на 4-й курс переводились только показавшие на испытании «отличные успехи» и представившие удовлетворительное «рассуждение». На этом курсе студенты должны были готовиться к научной и преподавательской деятельности, слушая особые специально-практические лекции по избранным предметам (в 1874 г. было утверждено 8 групп специализации) и писать магистерскую диссертацию. При окончании 4-го курса можно было получить и соответствующую степень, но при условии успешной сдачи особых магистерских экзаменов, представлении магистерской диссертации в виде

¹⁸ Подробнее о подготовке, проведении и результатах реформы православных духовных академий 1869 г. см.: *Сухова Н. Ю.* Высшая духовная школа: проблемы и реформы (вторая половина XIX века). М., 2006. С. 160–342.

¹⁹ Высочайше утвержденные 30 мая 1869 г. Устав и штаты православных духовных академий // ПСЗ II. Т. XLIV. Отд. 1. СПб., 1873. № 47154 (далее: Устав духовных академий 1869 г.). §§ 2, 65, 133, 137. С. 545, 548–549, 553.

²⁰ Священное Писание обоих Заветов, основное богословие и блок философских дисциплин (логика, психология, метафизика и история философии).

²¹ См.: Устав духовных академий 1869 г. §§ 110–116. С. 552.

²² См.: Там же. § 133. С. 553.

монографии и ее публичной защиты²³. Таким образом, в этом выпускном курсе можно видеть прообраз современной магистратуры.

Преподаватели должны были заниматься научным и учебным развитием преподаваемой дисциплины и стать в этой области специалистами, причем научно-богословская деятельность стимулировалась соединением с преподавательскими должностями «степенных» требований: для должности доцента и экстраординарного профессора — магистерской, для должности ординарного профессора — докторской²⁴. Докторская степень также присуждалась только за специальную диссертацию, публично защищенную²⁵. Докторами богословия могли теперь становиться и миряне, и последующий период засвидетельствовал готовность этой части академической профессуры к активной научной деятельности: отныне именно они составляли подавляющее большинство докторов и магистров в области богословия.

Если вспомнить четыре идеи, включенные в модель духовной академии в начале XIX в., можно заметить, что при реформе 1869 г. первые две — идеи Академии наук и университета — усилились, слившись при этом воедино; последние же две — идеи духовного воспитания и пастырской школы — ослабились. Ослабление «пастырской идеи» можно заметить еще и в том, что за все время действия Устава 1869 г. во всех четырех академиях пастырское богословие преподавали миряне²⁶. Этот парадоксальный факт объясняется как раз усилением «научности»: если пастырское богословие — наука, то преподавать ее может всякий научно состоятельный профессор.

Развитие богословской науки, требовавшее все больше сил от ее деятелей, сформировало особый тип профессора высшей духовной школы, всю свою жизнь посвящавшего этому служению. «Жизненное кредо» этой части русских богословов было сформулировано в 1917 г.: «...служить Церкви строго, стоящей на уровне века богословской наукой так же вы-

²³ См.: Устав духовных академий 1869 г. §§ 136–141, 144. С. 553–554; Положение об испытаниях на ученые степени и звание действительного студента в духовных академиях. Казань, 1874. § 1; Прил. к § 17. Таблица испытаний на степень магистра.

²⁴ См.: Там же. §§ 46–48. С. 547.

²⁵ См.: Устав духовных академий 1869 г. §§ 145–146. С. 554.

²⁶ См.: Сухова Н. Ю. Пастырское богословие в российской духовной школе (XVIII — начало XX в.) // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. I: Богословие. Философия. 2009. Вып. 1 (25). С. 35–38.

«Идея Академии» в подготовке и проведении духовно-учебных реформ...

соко и плодотворно, как и служить в сане пастыря»²⁷. Преподаватели духовных академий и раньше неоднократно подчеркивали важность для Церкви научного развития богословия, с одной стороны, необходимость полноценной церковной жизни для богословов-исследователей — с другой.

Положения Устава 1869 г. были обусловлены конкретными проблемами академий, однако более внимательное изучение выявляет влияние европейских образовательных идей — прежде всего, идеи «университета исследования»²⁸. Влияние этой идеи выразилось, прежде всего, в переносе акцента на исследование, научный поиск, и включении в этот процесс учащих и учащихся академий — преподавание в единстве с исследованием (*нем.* Bildung durch Wissenschaft). Отзвуком «свободы преподавания» (*нем.* *Lehrfreiheit*) стало разрешение профессорам самостоятельно составлять учебные программы, выбирать пособия и распределять учебное время, предоставляя в Советы академий лишь итоговые отчеты о прочитанном. Сюда же можно отнести введение института «свободных» преподавателей — приват-доцентов²⁹. Отзвуком «свободы обучения» (*нем.* *Lernfreiheit*) было предоставление студентам двойного выбора специализации: отделения и группы предметов на выпускном курсе. Наконец, были особо оговорены вспомогательные средства, предоставляемые академиям: возможность научных командировок, организация научных конкурсов, премий, музеев, кабинетов — что также являлось характерной чертой «университета исследования»³⁰.

²⁷ Объяснительная записка к Уставу православных духовных академий, выработанному Отделом о духовных академиях (ГА РФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 381. Л. 253). (См.: *Иларион (Троицкий), архим.* О церковности духовной школы и богословской науки: (Вступительная лекция) // *Богословский вестник.* 1912. Т. IV. № 11. С. 485–500; *Зыков В. И.* Поучение в день празднования 107 годовщины академии. 17 февраля 1916 года // *Христианское чтение.* 1916. Ч. I. № 2. С. 131–137 и др.).

²⁸ Эта идея наиболее полно была выражена в берлинском Гумбольдт-университете в 1809 г. (об этом более подробно см.: *Андреев А. Ю.* Российские университеты XVIII — первой половины XIX века в контексте университетской истории России. М., 2009. С. 331–349, 503–524).

²⁹ В Уставе говорилось, что они полностью вольны в выборе дисциплины преподавания, могут по своему желанию прекратить курс, лишь поставив начальство в известность (см.: Устав духовных академий 1869 г. §§ 48, 50, 55–58. С. 547–548).

³⁰ См.: Там же. §§ 169–171. С. 555.

В «специально-практических лекциях» для студентов выпускного курса нельзя не увидеть новую форму обучения, характерную для «классического университета», — семинары³¹.

Деятельность духовных академий при Уставе 1869 г. принесла много нового и полезного. Сформировались специалисты в разных областях и собственно богословских, и гуманитарных наук, появились исследования, проводимые на высоком уровне, который подтверждала рецепция научного сообщества как российского, так и зарубежного. В отделениях, объединявших преподавателей близких дисциплин, стало возможно обсуждение и научных, и студенческих квалификационных работ. Свобода в составлении учебных курсов позволила многим преподавателям перестроить их в исследовательском ключе: уделять преимущественное внимание обзорам источников и литературы, наиболее сложным разделам или вопросам, связанным с научными исследованиями самого лектора. В некоторых случаях удалось использовать по назначению и приват-доцентуру: возложить на «дополнительного» преподавателя разработку и чтение спецвопросов и дать ему возможность заниматься собственными исследованиями, дописать магистерскую диссертацию.

Однако «недодуманность» этой модели, включение в нее идей, к реализации которых не были готовы ни учащие, ни учащиеся, проявило и обратную сторону новой концепции. Так, выпускной курс, который по замыслу был венцом всего образования, не выполнил всех возложенных надежд. Специально-практические занятия по большей части не смогли стать настоящими семинарами по изучению источников и обсуждению современной историографии — прежде всего, по неготовности как студентов, так и преподавателей к такой форме работы. Отсутствие общего ритма занятий, обсуждений действовало расслабляюще. На магистерскую диссертацию не хватало одного года; попадая же в провинциальные семинарии, даже талантливые выпускники не заканчивали работ³².

Скоро стали проявляться и более серьезные проблемы: студенческая специализация оказалась не очень плодотворной в условиях российской духовно-учебной системы. Академии старались распределять своих выпускников в семинарии на кафедры, соответствующие полу-

³¹ РГИА. Ф. 797. Оп. 37 (отд. 1, ст. 2). Д. 1. Л. 423.

³² Об этом более подробно см.: Сухова Н. Ю. Высшая духовная школа... С. 250–258, 308–314.

«Идея Академии» в подготовке и проведении духовно-учебных реформ...

ченной специализации. Но скоро оказалось, что спрос семинарий на преподавателей-специалистов не совпадает со специализацией академических выпускников. Проблему надо было решать либо прогнозированием вакантных кафедр и «волевым» распределением студентов по отделениям и группам специализации, либо созданием «резерва» из подготовленных специалистов. Однако к первому Учебный комитет при Святейшем Синоде был явно не готов, а второе требовало рабочих мест для «резерва» — на это не было денег. Поэтому проблему стали решать сиюминутно и централизованно: выпускников распределяли волевым порядком, не всегда принимая во внимание не только «тонкую специализацию» выпускного курса, но и отделенскую. Таким образом, «академик» нередко вынужден был преподавать дисциплину, которую изучал только в семинарии, а 4-х-летнее академическое образование оставалось лишь приятным интеллектуальным воспоминанием³³.

Но и в научной специализации вскоре проявилась оборотная сторона: в исследованиях наблюдались ограниченность и мелочная скрупулезность, фрагментаризация богословского сознания, неумение определить место и значение изучаемого вопроса в системе научно-богословского знания³⁴. Питомцы академий за деревьями переставали видеть лес.

Проявилась еще одна проблема научных работ: сугубая специализация изучаемого вопроса уводила от богословия, сводя исследование либо к выявлению исторических подробностей, либо к филологическому анализу текстов и понятий. Богословие пропадало!

Однако все эти проблемы и вопросы, требующие более пристального осмысления, попытались решить разом и довольно жестко. Корректировка Устава в 1884 г. привела к отмене и отделенской специализации, и особого устройства выпускного курса с групповой специализацией и специально-практическими лекциями, и приват-доцентуры³⁵. Заменой всех этапов

³³ Сухова Н. Ю. Высшая духовная школа... С. 261–262.

³⁴ Вафинский Н. [Глубоковский Н. Н.] К вопросам о нуждах духовного академического образования // Странник. 1897. № 8. С. 519.

³⁵ Высочайше утвержденные 20 апреля 1884 г. Устав и штаты православных духовных академий // ПСЗ III. Т. IV. СПб., 1887. № 2160 (далее: Устав духовных академий 1884 г.). С. 232–243; Объяснительная записка к проекту изменений в Уставе православных духовных академий. СПб., 1883. С. 18–19. Об этом же: Представление проекта обер-прокурором К. П. Победоносцевым императору Александру III (РГИА. Ф. 1604. Оп. 1. Д. 159. Л. 4 – 4 об.)

специальных занятий отчасти стала система профессорского стипендиатства — оставление лучших выпускников на год для приготовления к кафедрам. На их содержание была выделена особая сумма, дающая каждому стипендиату 700 руб. в год. По окончании стипендиатского года они должны были представлять Совету отчет о своих занятиях и могли быть определены на соответствующую их специальным занятиям преподавательскую должность, но с условием получения магистерской степени в течение двух лет³⁶. Полнота богословского образования была возвращена, но за это пришлось заплатить многопредметностью и некоторым ослаблением научного пафоса, на что жаловались многие члены корпораций. Но все эти огорчения и проблемы не могли остановить творческий процесс научно-богословской деятельности духовных академий, и научная результативность академий при Уставе 1884 г. в целом не ниже, а даже выше, чем при Уставе 1869 г. При этом, если вспомнить четыре идеи 1814 г., можно отметить усиление в 1884 г. духовно-воспитательной и профессионально пастырской.

Обращаясь к началу XX в., можно выделить три главных тенденции в корректировке «идеи Академии».

Первой было желание усилить модель 1869 г., превратив академии в особые богословские университеты, с внутренней специализацией по факультетам. Эти университеты должны быть конфессиональными, то есть с церковным управлением, духовным воспитанием и т. д., но с расширением академических свобод. Более радикальные проекты предлагали усилить и специализацию, и свободу выбора студентов — по примеру немецких университетов. Одним из наиболее ярких примеров является проект, представленный Советом Московской духовной академии в 1906 г. на Предсоборное Присутствие: уход от курсовой системы, выделение пяти базовых направлений для специализации (Священное Писание, систематическое богословие, историческое богословие, практическое богословие, философия), введение спецкурсов и семинаров, активное участие студентов в формировании своей «образовательной траектории» через выбор лекционных курсов, спецкурсов, семинаров³⁷.

Второй тенденцией было предложение усилить университетскую идею в богословском образовании, вплоть до полного превращения ака-

³⁶ Устав духовных академий 1884 г. § 54–56. С. 235.

³⁷ Журналы и протоколы заседаний Высочайше учрежденного Предсоборного Присутствия: в 4 т. Т. IV. СПб., 1907. Журналы заседаний V отдела (о духовном образовании). С. 55–58.

«Идея Академии» в подготовке и проведении духовно-учебных реформ...

дедий в богословские факультеты обычных университетов³⁸. Главным аргументом сторонников «университетских» проектов была необходимость разделить подготовку пастырства и научных кадров. Более радикальные авторы (прежде всего профессор богословия Киевского университета протоиерей П. Светлов) приводили еще один аргумент: невозможность, с их точки зрения, свободного научного исследования — а, значит, и полноценного развития науки — в конфессиональной школе³⁹. Но обсуждение «университетского» варианта богословия ставило вопросы о конфессиональности богословской науки, о ее церковности и возможности сохранения того и другого в университете.

Здесь следует упомянуть и предложения по созданию Академии богословских наук и перенесению на нее задачи развития богословской науки⁴⁰.

Третьей тенденцией было желание усилить пастырскую направленность академий. Так, радикальные представители этого направления — архиепископы Антоний (Храповицкий) и Сергей (Страгородский) — настаивали на принятии выпускниками и преподавателями священного сана: кто сам «бежит от креста», не может учить будущих пастырей⁴¹.

Но все эти идеи не были, как видим, новыми, а представляли собой усовершенствование, усиление или радикализацию одной из идей, включенных изначально в тип российской духовной академии.

* * *

Таким образом, в результате векового пути «идеи Академии» был создан феномен российской высшей духовной школы: единство научно-богословского исследования, высшего духовного образования, церковно-нравственного воспитания, пастырской подготовки, литургической жизни.

Формирование и корректировка духовно-академической модели обуславливались тремя источниками:

³⁸ Проект Н. Н. Глубоковского // Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе. М., 2004. Ч. 2. С. 312–313; Проект протоиерея П. Светлова // Журналы и протоколы... С. 58–61.

³⁹ Журналы и протоколы... С. 53.

⁴⁰ Журналы учрежденной при Святейшем Синоде Комиссии для выработки проекта нового Устава духовных академий. СПб., 1909. С. 12; Прил. С. 1–7.

⁴¹ Там же. С. 6–8, 10–11.

- 1) европейским опытом, накопленным за века;
- 2) опытом российской научно-образовательной системы, учитывающей национальные особенности;
- 3) собственным опытом высшей духовной школы, определяемым спецификой российского духовного образования.

На начальном этапе, при действии Устава 1814 г., доминирующее влияние на формирование модели высшей духовной школы оказывал опыт европейских научно-образовательных заведений, хотя учитывался отчасти и опыт российской научно-образовательной системы XVIII в., и идеи университетской реформы 1803–1804 гг. Модифицированный вариант академии 1869 г. хотя и строили, исходя из проблем отечественной высшей духовной школы, при их решении ориентировались на модель нового — классического — европейского «университета исследования». Это был период максимального влияния университетских идей на модель высшей духовной школы, отчасти выявивший их плюсы и минусы для решения сложной совокупности духовно-академических задач. Последующие коррективы и проекты были обусловлены преимущественно собственным опытом российской духовной школы, проблемами и их рефлексией, хотя и с учетом современных тенденций российских и европейских университетов. Несмотря на радикализм некоторых предложений, выработанный тип академии был признан наиболее адекватным, внутреннее же устройство научно-учебного процесса предполагало гармонизацию крайних вариантов, опробованных на протяжении столетия: полноты базового богословского образования и специализации, школьного последовательного обучения и научной устремленности, теоретического развития богословия и решения церковно-практических проблем.

Таким образом, наши предшественники не боялись черпать идеи из российского и мирового научно-образовательного опыта, но всегда с некоторой задержкой во времени, после того как идеи показывали свою плодотворность: так, в «идее Академии» адаптировались, доказав свою действенность, сперва иезуитская модель, затем — университет исследования.

Однако опыт показал, что отнюдь не все даже удачные для европейских и российских университетов идеи так же плодотворны для российской духовной школы. В первом случае должны были учитываться особенности российской традиции, во втором — специфика духовного образования. Кроме того, важнейшее значение имела продуманность

«Идея Академии» в подготовке и проведении духовно-учебных реформ ...

духовно-учебных реформ на всех этапах, включая предшествующий и последующий, то есть подготовку абитуриентов и реализацию выпускников. Так, неумение организовать служение кадров, подготовленных по-новому, приводило к не востребоваемости новизны и ее отторжению (как и случилось с идеями 1869 г.)

Опыт подтвердил и мнение святителя Филарета (Дроздова), высказанное еще в 1857 г.: любая школа (а духовная сугубо) определяется кадрами, то есть начальствующими и учащими, их единодушием, преданностью духовно-учебному делу и Церкви. Несмотря на самокритику представителей российских духовных академий, можно констатировать, что столетняя деятельность сформировала в России духовно-академическое сообщество, способное не только преданно служить Церкви научно-богословской и духовно-учебной деятельностью, но осуществлять рефлексию этой деятельности, творчески усваивая опыт мирового богословского образования и вырабатывая новые идеи, формы и модели, обогащающие этот опыт.

Natalia Yu. Sukhova

“THE IDEA OF ACADEMY” IN PREPARING AND CONDUCTING SPIRITUAL AND EDUCATIONAL REFORMS IN THE XIXth — EARLY XXth CENTURIES

The article is devoted to the creation and development of the higher ecclesiastical school in Russia in the XIX — early XX century. More specifically it deals with the history of «The idea of the Academy» as the basis of this school. The topic is relevant due to the Russian ecclesiastical and educational reforms in the recent years. Having studied materials of the pre-revolutionary reforms of theological academies in Russia, the projects, analytical reports and discussions, the author shows the influence of Western scientific and educational models, on the Russian universities' experience and theological schools' experience and implementation of the “idea of Academy” at different stages.

Keywords: *Orthodox Theological Academy, the history of the spiritual education.*

О. Б. Акимова

СОВЕРШЕНСТВОВАНИЕ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКОЙ КОМПЕТЕНЦИИ СТУДЕНТОВ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

В статье рассматривается компетентностный подход в современном профессиональном образовании и возможности его реализации в педагогическом процессе духовного учебного заведения через формирование и совершенствование исследовательской компетенции студентов. Одной из форм реализации исследовательского подхода к обучению является учебно-исследовательская работа студентов. Охарактеризованы исследовательские знания и исследовательские умения студентов, определены основные задачи и принципы учебно-исследовательской работы. Доказывается, что учебно-исследовательская работа студентов — одна из форм самовыражения студента, которая развивает творческие способности и самостоятельность студента, а также умение разбираться в потоках информации, отбирать или перерабатывать нужную информацию.

Ключевые слова: *компетенция, компетентностный подход, исследовательская компетенция, учебно-исследовательская работа и научно-исследовательская работа студента.*

Как известно, современный подход к образованию требует от образовательного учреждения организации обучения, основанного на компетентностном подходе. Как отмечают некоторые исследователи, «компетентностный подход — метод (технология) моделирования результатов образования и их представление как норм качества образования»¹. Обучение, основанное на компетенциях, — обучение, основанное на определении, освоении и демонстрации знаний, умений, типов поведения и отношений, необходимых для конкретной трудовой деятельности/про-

¹ Педагогический словарь: учебн. пособие для студ. высш. учебн. заведений / В. И. Загвязинский, А. Ф. Закирова, Т. А. Строчкова и др.; под ред. В. И. Загвязинского, А. Ф. Закировой. М.: Издательский центр «Академия», 2008. С. 132.

фессии². Ключевым принципом обучения, основанного на компетенциях, является ориентация на *результаты*, значимые для сферы труда.

Различаются три основных типа компетенций: *профессиональные*, относящиеся к сфере конкретной профессиональной деятельности; *ключевые* (социальные, коммуникативные, методические), которые необходимы для эффективной трудовой деятельности в рамках различных профессий и сфер деятельности; *новые ключевые*, которые призваны обеспечить адаптивность обучающихся к происходящим изменениям и необходимы для получения новых знаний и умений, повышения собственной мобильности посредством обучения в течение всей жизни³.

К новым ключевым компетенциям относят: свободное владение иностранными языками, умение осуществлять поиск и интерпретацию информации, умения в области информационно-коммуникационных технологий; интеллектуальные (аналитические, способность к инновационной деятельности, умение учиться); социальные и межличностные умения (принимать решения, работать в команде, принимать ответственность за собственное обучение, качество труда).

В данной статье мы обращаемся к проблеме формирования и совершенствования исследовательских компетенций.

Как показывает практика, овладению методикой научного исследования сегодня в должной мере не учат ни в школе, ни в вузах⁴. Это объясняется индивидуальным характером научно-исследовательской работы и необязательностью для студента заниматься научными изысканиями. В результате многие важные свойства профессионального роста (организационные и исследовательские навыки, способность к анализу, обобщению, моделированию, систематизации, классификации, сравнению, умение работать с постоянно растущим объемом информации, и т. д.) за долгие годы учебы у большинства выпускников оказываются недостаточно сформированными. Получение полноценного высшего образования возможно

² См.: Болонский процесс: Середина пути. М.: Исследовательский центр проблем качества подготовки специалистов. Российский новый университет, 2005.

³ См.: Педагогический словарь: учебн. пособие для студ. высш. учебн. заведений. М., 2008; Профессионально-педагогические понятия / сост. Г. М. Романцев, В. А. Фёдоров, И. В. Осипова, О. В. Тарасюк; под ред. Г. М. Романцева. Екатеринбург, 2005.

⁴ Организация научно-исследовательской работы студентов в вузе / А. В. Ефанов, В. А. Фёдоров, Л. С. Приходько, А. С. Зуева, К. В. Комаров; науч. ред. В. А. Фёдоров. Екатеринбург, 2009. С. 3.

только через приобщение к исследовательской работе. Специалист, приобретший за годы обучения хороший опыт исследовательской деятельности, вооруженный научными методами и способами познания, быстрее других проникает в сущность окружающих явления и процессов, находит главное, выстраивает последовательность своих действий; более рационально использует полученные знания и сформированные навыки. У него лучше развиты интуиция, воображение, он умеет мыслить системно и широко, у него сформированы организационные и аналитические навыки, в решении многих вопросов он будет опережать своих коллег. Именно поэтому мы считаем, что в современных условиях развития профессиональной школы актуальным становится развитие научно-исследовательской компетенции студентов, формирование у студентов умений и навыков самостоятельно исследовать, анализировать материал, проводить опыты и эксперименты. Одна из важнейших задач при подготовке специалистов в высшей школе — это выработка творческого подхода в использовании уже накопленных знаний и приобретении новых сведений. Исследовательский подход в обучении — это путь знакомства воспитанников семинарии с методами научного познания, важное средство формирования у них научного мировоззрения, развития мышления и познавательной самостоятельности.

Сущность исследовательского подхода в обучении, на наш взгляд, состоит в изучении общих и частных методов научного исследования в процессе учебного познания; организации учебной и внеучебной научно-образовательной, поисково-творческой деятельности; актуализации внутрипредметных и межпредметных связей; усложнении содержательной и совершенствовании процессуальной сторон познавательной деятельности; изменении характера взаимоотношений «преподаватель — воспитанник» в сторону сотрудничества⁵.

Одной из форм реализации исследовательского подхода к обучению является учебно-исследовательская работа студентов (УИРС). УИРС — обязательная, предусмотренная учебными программами работа, осуществляемая под руководством преподавателя, оценивается в баллах. УИРС — это система мероприятий, приобщающая к творческой деятельности, способствующая развитию инициативы, индивидуальных интересов студентов.

⁵ См.: *Егоров Ю. В., Аркавенко Л. Н.* Введение в методологию науки: учителю о функциях и методах науки. Пособие для учителя. Екатеринбург, 1998; *Сергеев Н. К.* Особенности организации и содержания научно-исследовательской деятельности. М., 1993.

УИРС предполагает формирование исследовательских знаний и исследовательских умений в процессе изучения обязательных дисциплин учебного плана образовательного заведения. *Исследовательские знания* включают понятие о способах и приемах работы с научной и учебной информацией, являются результатом учебно-познавательной деятельности, направленной на выдвижение, формирование, объяснение закономерностей, фактов и процессов. *Исследовательские умения* — способность осознанно совершать действия по поиску, отбору, переработке, анализу, созданию, проектированию и подготовке результатов познавательной деятельности. В ходе овладения исследовательскими знаниями и умениями и осуществления учебно-исследовательской работы происходит формирование способности и готовности к выполнению исследовательской деятельности⁶.

Представляется, что реализация исследовательского подхода в воспитательно-образовательном процессе духовной семинарии должна осуществляться так же, как и во всех учебных заведениях высшего профессионального образования — должны быть определены организационные мероприятия и принципы учебно-исследовательской работы, основные формы и средства данного вида работы студентов, организована методическая помощь и студентам, и преподавателям.

Организация исследовательской работы студентов должна предусматривать несколько этапов:

- 1) *предварительный*, который предполагает изучение и осмысление теоретических особенностей данной технологии; анализ содержания изучаемых курсов и вычленение основных и частных проблем; выделение основных направлений и задач развития образовательной системы семинарии, необходимых для организации учебно-исследовательской деятельности воспитанников;
- 2) *проектировочный*, включающий разработку преподавателями пакета учебно-методической документации, способной обеспечить нормативные предпосылки для системной организации учебно-исследовательской работы воспитанников; разработку системы формирования информационно-методологической компетентно-

⁶ См.: *Загвязинский В. И.* Практическая методология педагогического поиска. Тюмень, 2005; *Краевский В. В.* Методология научного исследования: пособие для студентов и аспирантов гуманитарных университетов. СПб., 2001; *Сергеев Н. К.* Особенности организации и содержания научно-исследовательской деятельности. М., 1993.

сти преподавателей; обучение педагогов для работы в данной системе;

3) *внедренческий*, отражающий системные изменения в организации учебного процесса семинарии.

Как показывает анализ педагогической и методической литературы, словарно-справочной литературы по педагогике, обычно к УИРС относят: а) все формы систематической аудиторной работы (лекции, практические и семинарские занятия); б) все формы специализации (просеминарии, спецкурсы, спецсеминары, межфакультетские семинары, факультативы, семинары дипломников; научно-исследовательские работы студентов: рефераты по дисциплинам, предусмотренным учебным планом; курсовые работы по профилирующим дисциплинам; в) итоговые работы студентов, выпускные квалификационные работы бакалавров; выпускные квалификационные работы специалистов (дипломные работы), магистерские диссертации⁷.

В семинарии к формам УИРС можно отнести следующие её виды: а) работа с содержанием лекционного материала (повторное прочтение сделанных на лекции записей; корректировка сделанных в процессе конспектирования лекции сокращений, составление схем, опорных конспектов; цветное или графическое выделение наиболее значимых мыслей; дописывание учебного материала, самостоятельно полученного после изучения основной и дополнительной литературы по учебному предмету, и др.); б) самостоятельная подготовка к семинарским и практическим занятиям (подготовка ответов на поставленные преподавателем вопросы, составление алгоритма решения учебной задачи, подготовка терминологического словаря изучаемой дисциплины, составление планов, планов-конспектов, аннотаций, и др.); подготовка к зачетам, экзаменам; в) конспектирование самостоятельно изученной литературы;

⁷ См.: *Загвязинский В. И.* Практическая методология педагогического поиска. Тюмень, 2005; *Краевский В. В.* Методология научного исследования: пособие для студентов и аспирантов гуманитарных университетов. СПб., 2001; Организация научно-исследовательской работы студентов в вузе / *А. В. Ефанов, В. А. Фёдоров, Л. С. Приходько, А. С. Зуева, К. В. Комаров*; науч. ред. В. А. Фёдоров. Екатеринбург, 2009; Педагогический словарь: учеб. пособие для студ. высш. учеб. Заведений. М., 2008; Профессионально-педагогические понятия / *сост. Г. М. Романцев, В. А. Фёдоров, И. В. Осипова, О. В. Тарасюк*; под ред. Г. М. Романцева. Екатеринбург, 2005; *Сергеев Н. К.* Особенности организации и содержания научно-исследовательской деятельности. М., 1993; Современный словарь по педагогике / *сост. Е. С. Ранацевич*. Минск, 2001.

г) групповые или индивидуальные консультации; д) работа над курсовой и дипломной работой; е) введение специального курса «Учебно-исследовательская работа студентов», на котором студенты знакомятся с основами исследовательской работы в вузе, и др.

Важной формой УИРС мы считаем подготовку сообщений и реферативных выступлений на учебных занятиях, докладов для студенческих научных конференций с последующим их обсуждением, поскольку эти формы способствуют формированию и совершенствованию навыков публичного выступления воспитанников, умению слышать вопросы и отвечать на них.

Большая роль в организации и проведении УИРС принадлежит педагогическому коллективу, который, на наш взгляд, должен оказать реальную помощь студентам в решении следующих задач: овладении знаниями, выходящими за пределы учебной программы; воспитанию вкуса к поисково-исследовательской деятельности; владению методами и приемами научного исследования; навыкам работы с литературой; пропаганда в значимой для себя области знаний. Именно педагогический коллектив вырабатывает единые требования к организации учебно-исследовательской работы, поэтому необходимо выявить основные направления научно-исследовательской работы в семинарии: включение в научно-исследовательскую деятельность способных студентов в соответствии с их научными интересами; обучение студентов работе с научной литературой, формирование культуры научного исследования; знакомство и сотрудничество с представителями науки в интересующей области знаний, оказание практической помощи студентам в проведении экспериментальной и исследовательской работ; организация индивидуальных консультаций промежуточного и итогового контроля в ходе научных исследований студентов; привлечение научных сил к руководству научными работами студентов; рецензирование научных работ студентов при подготовке их к участию в конкурсах и конференциях; подготовка, организация и проведение научно-практических конференций, турниров, олимпиад; редактирование и издание сборников студенческих работ. Для обеспечения единства требований, предъявляемых к учебному исследованию и его результатам, в семинарии должны быть разработаны: регламентирующие положения; модель формирования информационно-методологической компетентности выпускника; мето-

дические рекомендации для воспитанника по выполнению курсовых и выпускных квалификационных работ, написанию рефератов, составлению аннотированных библиографических списков, терминологических словарей; сборники заданий исследовательского характера.

Определим основные задачи УИРС: расширение кругозора студентов в области достижений отечественной и зарубежной науки; выявление наиболее одарённых студентов в разных областях науки и развитие их творческих способностей; активное включение студентов в процесс самообразования и саморазвития; совершенствование умений и навыков самостоятельной работы студентов; повышение уровня знаний и эрудиции в интересующих областях науки; организация учебно-исследовательской и научно-исследовательской деятельности студентов для совершенствования процесса обучения и профессионального становления; формирование навыков публичного выступления.

В основу организации исследовательской работы воспитанников могут быть положены следующие принципы: а) сочетание обязательности и добровольности в проведении исследований воспитанниками: воспитанник обязан выполнить квалификационную исследовательскую работу, но при этом за ним остаётся право выбора темы; б) организация студенческого самоуправления исследовательской работой в семинарии — этот принцип предполагает, что исследовательская работа является осознанным выбором воспитанников в совершенствовании профессионального уровня, что отражается в формах её организации и проведения; в) сочетание дидактических функций студенческой исследовательской работы с практическим потенциалом исследования.

Таким образом, учебно-исследовательская работа студентов — одна из форм самовыражения студента, его стремления к жизненному самоутверждению; она развивает творческие способности и самостоятельность студента; умение разбираться в потоках информации, отбирать и перерабатывать нужную информацию. Важнейшими особенностями УИРС являются подчинённость её целей учебным целям; основными её мотивами являются познавательные — понимание её личной значимости для студента; любознательность; стремление внести посильный вклад в развитие практических и научных задач; работа осуществляется под руководством преподавателя; в процессе УИРС у студента формируется профессиональная самостоятельность, способность к творческому реше-

нию практических задач; УИРС способствует расширению сведений для успешного разрешения организаторских, воспитательных и др. проблемных ситуаций.

Учебно-исследовательская и научно-исследовательская работа студентов сегодня рассматривается как образовательный феномен, но вместе с тем является малоразработанной областью педагогической науки⁸. Считаем, что УИРС обладает огромным педагогическим потенциалом для формирования высококвалифицированного специалиста.

⁸ Организация научно-исследовательской работы студентов в вузе. С. 5.

Olga B. Akimova

IMPROVING RESEARCH SKILLS OF THEOLOGICAL SEMINARY STUDENTS

The article deals with the competence approach to modern professional education and the possibility of its implementation in theological schools through development and improvement of students' research competence. One of the possibilities to introduce this approach into the learning process is students' research work. The author characterizes students' research knowledge and skills and gives the main objectives and principles of educational and research work. The article states that students' research work provides opportunities for student self-expression, which, in its turn, develops students' creativity and independence, and their ability to assess the information flow, to choose and to process the information they need.

Keywords: *competence, competence approach, research competence, students' learning and research work, students' scientific and research work.*

Г. С. Ващенко

ПОДГОТОВКА И ПЕРЕПОДГОТОВКА ПРЕПОДАВАТЕЛЕЙ ВОСКРЕСНЫХ ШКОЛ В ЕКАТЕРИНБУРГСКОЙ ЕПАРХИИ*

В статье рассматривается система подготовки и переподготовки преподавателей церковно-приходских (воскресных) школ, сформировавшаяся в Екатеринбургской епархии Русской Православной Церкви в конце XX — начале XXI в.

Ключевые слова: *церковно-приходская (воскресная) школа, церковное образование, подготовка и переподготовка преподавателей.*

Начиная разговор о системе подготовки преподавателей воскресных школ, в качестве общих замечаний можно отметить, что при организации церковно-приходской школы должна соблюдаться традиция в иерархии отношений между священником, завучем, педагогами, традиция в содержании образования. Инновация проявляется в использовании достижений педагогической науки, современных подходов к организации отдельной школы и системы церковно-приходских воскресных школ. Традиции Церкви и педагогические инновации не исключают, а дополняют друг друга, если «всё у вас да будет с любовью» (1 Кор 16. 14).

Проблемы организации обучения

С точки зрения управления, современную церковно-приходскую воскресную школу можно представить как многоуровневую структуру: руководитель школы, духовник, завуч, педагоги, помощники преподавателей, воспитатели, руководители кружков, учащиеся. Несмотря на то, что участников образовательного процесса много, схема управления церковной школой проста. Она укладывается в традицию церков-

* Текст доклада, сделанного на XXI Международных Рождественских образовательных чтениях (секция «Синтез традиционных и современных подходов к организации деятельности воскресных школ Русской Православной Церкви как перспектива их развития»), 26 января 2013 г.

ных отношений — это иерархические отношения подчинения младших старшим и партнерские при отношениях равных.

Сегодня актуальной проблемой церковных школ является не только очевидное всем отсутствие методического обеспечения, но и отсутствие налаженной системы подготовки педагогических кадров. Но еще более острая проблема, тормозящая развитие школы, — это отсутствие подготовки руководителей и завучей церковно-приходских школ. Кадры руководства церковно-приходской школой нужно готовить. Необходимо с ними изучать вопросы духовного управления, общую теорию управления, теорию управления педагогическими системами, историю Церкви и другие предметы, способствующие духовному осмыслению существующей в Церкви иерархии.

В самом простом случае подготовку можно вести силами прихода, но более продуктивно, когда приход и епархиальные образовательные структуры действуют в единстве. Епархиальными силами подготовка и переподготовка преподавателей воскресных школ, завучей, руководителей может быть выполнена более качественно. Самое главное то, что эта задача силами епархиальной структуры (отдел, сектор, даже просто два сотрудника) выполняема.

Как это сделать? Необходимо выделить несколько действий, которые обязательны независимо от внешних обстоятельств.

Должны быть решимость и организующее начало. Организатор обучения (отдел епархии или благочиния) должен объединить тех, кто нуждается в обучении, и тех, кто может в этом помочь. В такой формулировке задача проста и выполняема. Далее рассмотрим, что необходимо на этапе подготовки:

- информация о работе церковно-приходских школ и информированность самих школ о работе отдела или сектора;
- возможность собираться в епархиальном или благочинническом центре;
- наличие в центральном городе подготовленных священников или квалифицированных кадров из мирян;
- минимальные затраты;
- фиксированные начало и окончание учебы.

После анализа этих условий нужно сделать следующий шаг — выбрать приемлемую форму обучения: очное, вечернее или заочное, а также

определиться с объемом и содержанием обучения. На этой стадии также нужно учитывать, как сочетаются ваши потребности и ваши возможности.

Вслед за святителем Иннокентием Московским зададим себе несколько простых вопросов: «Кого учить?.., чему учить?.., как учить?..»¹.

Кого учить?

По слову свт. Иннокентия Московского, «учиться Слову Божию могут и должны все и каждый сообразно своему возрасту, своему воспитанию, своему образованию и своим способностям...»². При организации учебы очень важно различать церковных педагогов и нецерковных. Степень воцерковленности аудитории определяется выбор методов и средств воздействия. Сегодня в Церкви много внимания уделяется работе с нецерковными педагогами. Но нельзя забывать, что педагоги, кто уже воцерковлен и готов послужить Церкви, также нуждаются в помощи и квалифицированной поддержке. Прежде чем готовить педагогов, их нужно целенаправленно искать и подбирать: из образованных прихожан, активных родителей, выпускников церковных школ. Важной «кузницей кадров» является также штат помощников преподавателей, пополнять который нужно целенаправленно и ежегодно.

Как учить? Формы обучения педагогов церковных школ

В Екатеринбургской епархии сектором церковно-приходских школ Отдела религиозного образования и катехизации обучение педагогов и руководителей школ ведется в разных форматах. С разной степенью периодичности проводятся:

долгосрочное обучение (2 или 3 года) — в Учительской семинарии. В настоящее время обучается 174 студента;

краткосрочное (от 2 до 5 дней) обучение — на летних или осенних курсах педагогов разных специальностей: изобразительного и декоративно-прикладного искусства, пения, церковнославянского языка, завучей, руководителей школ. Например, на курсах руководителей и завучей в июне 2012 г. обучались 60 чел., а в октябре — 97.

Образовательные мероприятия, проводимые раз в году, например:

¹ *Иннокентий Московский, свт.* Письмо к Н. А. Протасову, обер-прокурору Святейшего Синода // Сайт «Журнал для настоящих пап “Батя”». URL: http://rusbatya.ru/index.php?option=com_k2&view=item&id=85 (дата обращения: 20.01.2013).

² Там же.

а) Съезд православных законоучителей митрополии. В рамках съезда обсуждается весь спектр образовательных проблем, поэтому к подготовке съезда привлекаются все образовательные отделы митрополии. В августе 2012 года собралось 747 человек;

б) педагогическая конференция, в поле зрения которой одна наиболее актуальная проблема, обсуждаемая по всем возможным граням (духовной, исторической, актуальность, развитие темы в приходах и приходских школах, и т. д.). Например: «Юности прекрасная пора», «Слава детей — родители их», «Значение подвига новомучеников и исповедников для воспитания и образования», и т. д.

Педагогический практикум (6 раз в году), при организации которого учитывается, что не все педагоги имеют вероучительную подготовку. Поэтому занятия практикума строятся по принципу: лекция + открытый урок или лекция + мастер-класс. Это не просто методическое объединение педагогов Закона Божия. Закон Божий — это компилятивный предмет, и внутри него есть подразделение на отдельные дисциплины; методика их преподавания значительно отличается. В преподавании необходимо учитывать также и возрастные особенности учеников. Поэтому в названии предметов практикума учтены указанные особенности, например: «Методика преподавания Нового Завета для детей младшего школьного возраста» или «Методика преподавания катехизиса старшим школьникам». Внутри предмета педагогам сначала прочитывается лекция, а затем проходит собственно урок или мастер-класс, где и раскрываются профессиональные «секреты»: в какой последовательности расположить материал, какие показать иконы, на чем сделать акцент, а что сократить, как святые отцы высказывались по этому поводу, какие раскраски или поделки использовать для закрепления материала, и т. д. Нередко эти уроки заканчиваются живым обсуждением. Среднее количество присутствующих — 40 человек. Занятия педпрактикума записаны на видео, ими может воспользоваться любой желающий.

Методические совещания педагогов одной специальности при проведении каждого епархиального детского мероприятия (закрытие выставки детского творчества, фестиваль хоровых коллективов). Совещание закладывается на этапе планирования мероприятия. Его удобство в том, что выявляются живые успехи и проблемы, сразу обсуждается путь их преодоления. «Кто соблюдет наставление, тот будет в чести» (Притч 13. 18).

Например, в процессе подготовки к таким событиям как Архиерейские Литургии, на которых поют и прислуживают дети, дети не только готовятся участвовать в конкурсе алтарников, слете алтарников, фестивале хоровых коллективов и слете певчих. В ходе совещаний перед мероприятиями и при подведении итогов помощь и практическое руководство получают педагоги. Как сказано у сщмч. Игнатия Богоносца, «...хорошее дело учить, если тот, кто учит, и творит»³. В результате вырастают и педагоги, и ученики.

Таким образом, в епархии создано единое образовательное пространство, каждый может получить ту степень подготовки, в которой нуждается, и поделиться с коллегами своими наработками. Все преподаватели и лекторы привлекаются на личных договоренностях во славу Божию, в свободное от основных послушаний время.

Подобные встречи любого формата могут быть повторены на приходе, в благочинии, в союзе нескольких людей. Всегда можно найти людей, способных помочь православным педагогам пополнить знания, например, особенности возрастной педагогики, или растолковать воспитательное значение притч Нового Завета.

На каждом месте нужно делать все, что возможно сделать. Сегодня на каждом месте хоть что-то можно сделать. «Служите друг другу каждый тем даром, какой получил» (1 Петр 4. 10).

Чему учить, или содержание образования

Священным Синодом Русской Православной Церкви 25 декабря 2012 г. утверждены Стандарт, Положение и Устав для воскресных школ и духовных центров⁴. Задачи подготовки педагогических кадров выходят на первый план.

В основе работы с педагогами должна быть *вероучительная доктрина*. Педагогу нужно постичь вероучительные предметы, хотя бы в объеме предмета «Закон Божий». Это напрямую связано с основным призванием церковных школ. Неслучайно на Епархиальном собрании духовенства города Москвы 28 декабря 2012 г. Святейший Патриарх Кирилл сказал: «Необходимо всегда помнить, что их (воскресных школ. — Г. В.)

³ Ранние отцы Церкви: антология. Брюссель, 1988. С. 108.

⁴ Журналы заседания Священного Синода от 25–26 декабря 2012 г. // Официальный сайт Московского Патриархата. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/2674273.html> (дата обращения: 10.01.2013) [журнал № 125].

основная задача — привести человека к Богу, способствовать его духовному возрастанию»⁵.

Во многих епархиях ведутся курсы, на которых преподаются вероучительные предметы. Но одновременно с изучением вероучительных предметов педагог обязательно должен знакомиться с основами православной педагогики, методикой преподавания вероучительных предметов и основами организации церковной школы.

На решении этой двуединой задачи строится обучение в Екатеринбургской православной учительской семинарии. При организации учебного процесса выработано несколько основных принципов: доступность образования, сочетание лекционного и самостоятельного обучения, налаженная отчетность, опора на работу со Священным Писанием и святоотеческими творениями, преемственность дисциплин, опора в изучении педагогических дисциплин на вероучение Православной Церкви, внимание к духовной жизни студента Учительской семинарии, индивидуальный подход.

В учебной программе Учительской семинарии, во-первых, — вероучительные и исторические дисциплины: Священная история Нового и Ветхого Завета, катехизис, литургика, история Древней Церкви, история Русской Церкви, церковнославянский язык. Во-вторых, педагогические предметы: православная педагогика, история педагогики, возрастная педагогика и психология, методика преподавания Закона Божия, основы организации церковно-приходской школы. Основное место уделено педагогическим дисциплинам, изучение которых начинается на I курсе и идет в тесной связи с вероучительными предметами. При этом достигается решение задачи воцерковления учителей через осознание ими духовных основ своего педагогического служения. Важно научить педагогов опираться в преподавании на Предание Церкви, на святоотеческую литературу. Теоретические дисциплины тесно смыкаются с практикой реальных церковно-приходских школ: устройением школы и преподаванием вероучительных предметов в ней.

Заканчивается обучение в Учительской семинарии выпускной работой и междисциплинарным экзаменом, в результате происходит обоб-

⁵ Доклад Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла на Епархиальном собрании г. Москвы (28 декабря 2012 г.) // Официальный сайт Московского Патриархата. URL: <http://www.patriarchia.ru/data/2013/02/08/1237087389/doklad2012.doc> (дата обращения: 10.01.2013).

щение знаний, полученных за время обучения в Учительской семинарии, обретается взаимосвязь всех учебных предметов, создается целостная картина педагогического служения на основе учения Церкви.

При этом происходит еще один важный процесс: освоение вероучительных предметов с педагогической точки зрения. То есть педагог может и должен пройти путь от изучения предмета к его постижению. В каждой теме он может и должен найти вывод, который бы приблизил и его самого, и его ученика к теме спасения и к основам нравственной жизни.

При постижении педагогом вероучительного предмета происходит изменение самого педагога и переоценка ценностей в отношении сути педагогического действия. Труднее всего на этом этапе людям, имеющим профессиональную подготовку: они с трудом понимают, что «едут в железнодорожном составе», у которого «локомотив» безнадежно устарел, либо вовсе не имеет его, двигаясь под горку.

Подготовку педагогов и обучение детей обязательно нужно проводить, опираясь на литургическую и таинственную жизнь Церкви. Иначе, отказываясь от основных средств, которые есть в Церкви, по существу, отказываемся от благодатной помощи Божией.

Учебников для православных педагогов крайне мало: по православной педагогике, по методике преподавания — дореволюционные сщмч. Фаддей (Успенский), А. А. Дернов, С. И. Ширский. Еще меньше современных. Качественного современного обобщения православного педагогического опыта почти нет, за исключением двух-трех работ.

Пока в Церкви накапливается живой педагогический опыт. И мы в этом убеждаемся каждый день. Но воцерковить педагогику необходимо не на уровне отдельного педагога, а на уровне всей педагогической системы Русской Православной Церкви.

Результаты

Все педагогические и детские мероприятия имеют образовательный и воспитательный характер. Воспитывая детей, воспитываем и учим педагогов — и наоборот.

В Екатеринбургской епархии педагоги общаются в едином образовательном пространстве, которое и называется педагогической системой, позволяющей быстро обменяться опытом; появляется возможность анализировать.

Подготовка и переподготовка преподавателей воскресных школ ...

Результаты в цифрах: в Екатеринбургской епархии 227 приходов, в 2012/13 учебном году действовали 101 церковно-приходская воскресная школа, где несли служение 545 педагогов. В 37% школ преподает более пяти педагогов. Среди всех педагогов 48% имеют духовную подготовку не ниже епархиальных курсов, а 44% педагогов имеют педагогическую подготовку. Эти цифры в епархии анализируются начиная с 1999 г. и показатели медленно, но неуклонно растут.

Детей в церковно-приходских школах не только учим, для них целенаправленно создается среда общения: приходская, районно-благочинническая, епархиальная.

От мероприятий в епархии необходимо переходить к мероприятиям в благочинии. Епархиальные мероприятия должны задавать достойный пример выполнения проектов на серьезном уровне и качестве, который нужно проецировать на благочиннический, межприходской и приходской уровень.

Результат для прихода: приход живет, пополняется школой, миссионерская направленность должна способствовать укреплению прихода.

Взаимопомощь и взаимодействие приходов, к сожалению, пока мало налажены, а это один из резервов развития образования на местах.

В качестве заключения хотелось бы акцентировать внимание на еще одной проблеме: нельзя долго любоваться достигнутыми результатами, ибо они быстро устаревают. Нужно делать следующие шаги.

Galina S. Vashchenko

TRAINING AND RETRAINING OF SUNDAY SCHOOL TEACHERS IN THE EKATERINBURG DIOCESE

The article deals with the system of parish (Sunday) school teachers training and retraining. The system was formed in the Ekaterinburg diocese of the Russian Orthodox Church in the late XXth — early XXIth century.

Keywords: *parish (Sunday) school, church education, teachers training and retraining.*

• ФИЛОСОФИЯ И ФИЛОЛОГИЯ

Е. Н. Коледич

УПОМИНАНИЯ СОБЫТИЙ И ЛИЦ БИБЛЕЙСКОЙ ИСТОРИИ В СОЧИНЕНИИ ТИХОНА ЗАДОНСКОГО «СОКРОВИЩЕ ДУХОВНОЕ, ОТ МИРА СОБИРАЕМОЕ»

Рассматриваются упоминания событий и лиц библейской истории в сочинении «Сокровище духовное, от мира собираемое» Тихона Задонского, духовного писателя XVIII в. Выявляются основные формы введения указанных упоминаний в текст и их наиболее крупные функциональные группы.

Ключевые слова: *духовная литература XVIII в., упоминание событий и лиц библейской истории, сравнительный оборот, распространенное сравнение, функции упоминаний.*

«Сокровище духовное, от мира собираемое» было написано Тихоном Задонским в 1777–1779 годах, когда святитель уже находился на покое в Задонском Богородицком монастыре. В своем сочинении писатель размышляет о предметах христианской веры по поводу слов, изречений или каких-либо действий и явлений видимой природы. Оно состоит из 157 богословских глав и предназначено для христианского чтения. Характеризуя задонский период жизни святителя, протоиерей А. Лебедев писал: «Святитель Тихон приобрел самую твердую и несомненную уве-

ренность в Божественности слова Божия, так что верил ему больше, чем своим собственным чувствам. “Священное Писание, — пишет он, — есть истинное Божие Слово, которое прельстить и солгать не может, как и Сам Бог. Ему верить должно больше, нежели своим чувствам и всему свету. Чувства наши и весь свет удобнее могут обмануть нас, нежели Священное Писание”. Потому он так любил упражняться в Слове Божием, что Псалтирь и весь Новый Завет и некоторые места Ветхого Завета знал наизусть»¹. Глубокая погруженность в мир Священного Писания, богомыслие святителя в период проживания на покое в Задонском Богородицком монастыре, по-видимому, во многом определили тот факт, что в «Сокровище духовном» писатель упоминает события и лица почти исключительно из библейской истории. В настоящей статье рассматриваются основные формы введения таких упоминаний в текст и их наиболее крупные функциональные группы.

События и лица библейской истории, в том числе сюжет (часть сюжета) и персонажи новозаветных притч, вводятся в текст «Сокровища духовного» преимущественно в форме различных видов сравнений, самыми многочисленными из которых являются сравнительные обороты и распространенные сравнения. Например, «Плачи и ты, христианине, по умершей душетвоей, яко Марфа и Мария по Лазаре»² (с. 73). Или: «Бываетъ, что человекъ по заслугамъ своимъ и по законамъ осуждается на смертную казнь; и ведутъ его за градъ, и за нимъ последуетъ множество народа, и тако на месте определенномъ приемлетъ казнь. <...> Тако Христось Сынъ Божий сужденъ и осужденъ былъ на смерть; но неправедно и неповинно веденъ былъ на смерть. <...> И вне града изведенъ бысть на место смерти, и тамо между двумя злодеями крестную и смертную казнь претерпеть» (с. 22).

События и лица библейской истории могут упоминаться как в первой, так и во второй части распространенного сравнения. Если упоминание входит в первую часть распространенного сравнения, то вторая

¹ Лебедев А., *прот.* Святитель Тихон Задонский, всея России чудотворец. Его жизнь, писания и прославление // Святитель Тихон Задонский. Собрание творений. Т. 1. Изд. 2-е, испр. М., 2008. С. 229–230.

² Цитаты приводятся по тексту издания: *Тихон Задонский, свт.* Творения. М.: Русский духовный центр, 1994. Репринтное издание. Творения иже во святых отца нашего Тихона Задонского. Изд. 5-е. М.: Синодальная типография, 1889. (Здесь и далее страницы этого издания приводятся в скобках).

часть может представлять собой нравственную мысль или наставление. Например, «Читаемъ, что Израильтяне, изшедши изъ Египта руководствомъ Моисеа раба Божия, когда сердцами обратилися во Египеть, и похотели снедей его, весьма прогневали Бога: тако христиане, въ святомъ крещении изведенные изъ работы диавольския, и отъ мира къ небу, какъ къ земли обетованной позванные, когда къ миру сердцами обращаются, праведный на себя разжигаютъ гневъ Божий» (с. 109–110). Или: «Израильтяне, угрызаемые въ пустыни отъ змиевъ, взирали, по повелению Божию, на вознесенную змию медяну, и тако исцелялися: т а к о должно намъ верою взирать на Христа Сына Божия, за грехи наши вознесеннаго на древо, и крестомъ Своимъ сокрушившаго онаго змия главу, да отъ смертоноснаго его яда исцелимся» (с. 128). Упоминание во второй части распространенного сравнения: «Бываетъ, что человеку отъ злыхъ людей подается ядь: т а к о отъ древняго змия, врага нашего диавола, влиялся ядь греховный и смертоносный въ естество наше» (с. 126).

Упоминание событий и лиц библейской истории может входить в распространенное сравнение многоуровневой структуры. Для упоминаний событий и лиц ветхозаветной истории характерно, что часто в этой позиции они используются комплексно.

Например: «Видимъ, что садовникъ, довольно ожидая отъ яблони или инаго какого дерева плода, и усмотря, что не даетъ желаемого ему плода, посекаетъ дерево тое, яко негодное и бесплодное, и во огонь вметаеть. Та к о судъ Божий постигаетъ и посекаетъ нераскаяннаго грешника. Богъ, яко преблагий и человеколюбивый, ожидаетъ отъ грешника покаяния, и долготерпитъ ему; но когда уже видитъ, что онъ въ нераскаянии живетъ, какъ и жилъ, тогда праведнымъ своимъ судомъ посекаетъ его, и въ вечный огонь вметаеть. Та к о ожидалъ Богъ много времени покаяния отъ нечестивыхъ, которыи были прежде потопа; но когда уже увидель, что нетъ въ нихъ покаяния, ужаснымъ и всемирнымъ наводнениемъ погубилъ ихъ. Тако и отъ Содомлянъ ожидалъ покаяния, и непокаявшихся и въ нечестии своемъ пребывшихъ огнемъ съ небесе пожегль. Тако и отъ Ф а р а о н а , царя египетского, не мало времени ожидалъ покаяния: но когда долготерпение Его пренебрегль, и во ожесточении своемъ остался, мстительную руку Божию на себе дозналъ; погрязнулъ, яко камень, во глубине морской со всемъ воинствомъ своимъ. Тако и отъ Израильтянъ, изшедшихъ изъ Египта,

видевшихъ преславная Божия чудеса, но беззаконновавшихъ, ожидать покаяния и обращения; но когда непременны пребыли и въ своемъ нечестии утвердились, судомъ Божиимъ различно въ пустыни погибли. Тако дозналъ на себе судъ Божий А в е с с а л о м ъ , сынъ Давидовъ, который искалъ убить отца своего и завладеть царствомъ Израилевымъ, но на древе обвесился, и между небомъ и землею погинулъ. То и же судъ Божий и ныне постигаетъ беззаконнующихъ, и о долготерпении Божии нерадящихъ, и каются и исправитися не хотящихъ» (с. 286).

Большую группу образуют распространённые сравнения, в которых первая часть представляет собой изложение сюжета (или части сюжета) притчи без указания на источник заимствования, а вторая — её толкование. Для распространённых сравнений такого рода характерна позиция начала богословской главы (или подглавы), задающей тему авторского рассуждения.

Например, в начале главы 28-й «Обедъ или вечеря» дано распространённое сравнение, первая часть которого представляет собой заимствование части сюжета притчи о великой вечере (Лк 14. 49–50), а вторая часть — её толкование: «Бываетъ въ мире семъ, какъ видимъ, что знатный и богатый какой человекъ делаетъ богатую и знатную вечерю или обедъ, и зоветъ многихъ людей на той обедъ: тако Богъ, Царь небесный, сотворилъ великую вечнаго блаженства вечерю, всякаго неизреченнаго утешения, наслаждения, радости и веселия исполненную, и звалъ и зоветъ всехъ по Своему человеколюбию — всехъ, говорю, славныхъ и безславныхъ, благородныхъ и худородныхъ, богатыхъ и нищихъ, мудрыхъ и неразумныхъ, и всякаго полу, звания и чина людей» (с. 49–50).

Изложение сюжета (или части сюжета) притчи (без указания источника заимствования) и её толкования может быть представлено как сопоставление «мирского» и «духовного» по ряду признаков (или по одному из признаков).

Например, в начале подглавы «О томъ же» (1) главы 31-й «Семя» как сопоставление «мирского» и «духовного» по ряду признаков без указания на источник заимствования излагается сюжет притчи о сеятеле (Мк 4. 3–20) и её толкование: «Семя равно сеется, но не на равную землю падаетъ: тако слово Божие равно всемъ проповедуется, но не во всехъ сила и плодъ его бываетъ. Семя иное падаетъ на пути, и отъ птицъ небесныхъ восхищается: тако слово Божие, проповеданное сердцамъ че-

ловеческим, по которымъ, какъ по пути, различныя мысли переходятъ, погибаетъ и бесплодно бываетъ; ибо души лукавии, яко птицы, восхищаютъ тое, да не человецы веровавшие спасутся. Семя иное падаетъ на каменной земли, и понеже не имеетъ довольной земли, где бы углубить и утвердить корень свой, скоро прозябаетъ, но отъ зноя солнечнаго прозябшее, яко корене не имущее, изсыхаетъ: тако слово Божие, падшее на сердцахъ человеческихъ, но не углубленное и не вкоренившееся, хотя и с радостию приемлется, однакожь отъ нашедшаго искушения, печали и гонения, лишается сладкаго своего плода, и тако бесплодно бываетъ. Семя иное падаетъ между терниемъ, и отъ терния возрастшаго подавляется, сего ради и тое бесплодно бываетъ: тако слово Божие слышатъ многии люди, но печалию века сего и лестию богатства, какъ терниемъ, объяття сердца имея, никакого плода не творятъ; и тако и въ сихъ слово Божие бесплодно бываетъ. Иное семя падаетъ на доброй земли, и сие едино плодъ приносить: тако слово Божие, когда слышатъ тое добрыя сердца, плодъ свой получаетъ» (с. 61).

Наблюдение над материалом упоминаний событий и лиц библейской истории позволяет выделить несколько функциональных групп.

Чаще всего указанные упоминания выполняют функцию подтверждения духовной мысли или наставления. Упоминания из ветхозаветной истории и их комплексы преимущественно используются в этой функции. Например, в распространенном сравнении многоуровневой структуры: «Бываетъ, что мать, видя свое дитя скорбящее и плачущее, утешаетъ тое, и говоритъ ему: “не бойся, я съ тобою”. Тако милосердый и человеколюбивый Богъ, Иже есть Создатель и Отецъ щедротъ и Богъ всякия утехи, верной душе, находящейся во искушенияхъ и напастяхъ, скорбящей и сетующей и боящейся, глаголетъ: “не бойся, Я съ тобою; Я твой Создатель, Я твой Искупитель, Я твой Спаситель, Я твой Помощникъ и Заступникъ, Я, Который въ руке Своей все содержу и Которому вся повинуются, Я Той съ тобою”. <...> Тако былъ Господь съ вернымъ Своимъ Ноемъ, и сохранилъ его отъ всемирнаго потопа. Былъ съ вернымъ Своимъ Лотомъ, и сохранилъ праведника отъ казни содомской. Былъ съ рабами Своими Авраамомъ, Исаакомъ и Иаковомъ, и сохранилъ ихъ на земли пришествия ихъ. <...> Былъ съ Иосифомъ, и въ нашедшихъ ему искушенияхъ и страданияхъ сохранилъ его и прославилъ его. Былъ съ Израилемъ во Египте. <...> Былъ съ темъ же Израилемъ во исходе его отъ Египта, и раз-

делил ему Черное море, и сотворилъ ему путь посреде водъ, и провелъ его сквозе Черное море, и спаслъ его отъ Фараона мучителя; откуда и воспелъ благодарственную песнь Спасителю своему Богу. Былъ съ темъ же Израилемъ въ пустыни, и питалъ его чудесною манною, и поражалъ предъ лицомъ его враговъ его, и ввелъ его въ гору святыни Своя. Былъ съ темъ же Израилемъ, живущимъ въ земле обетованной, и спаслъ ихъ. <...> Былъ съ Давидомъ, помазанникомъ Своимъ, въ различныхъ искушенияхъ и гоненияхъ, и сохранилъ раба Своего отъ враговъ его. Былъ съ Ионою во глубине морской, и сохранилъ его во чреве китове, и избавилъ его отъ зверя морскаго. Былъ съ тремя отроками въ печи вавилонской, и угасилъ имъ силу огненную, и научилъ ихъ пети благодарственную песнь. Былъ съ Данииломъ въ рове, и заградилъ уста львовъ, и избавилъ его оттуду. Былъ съ апостолами, былъ с мучениками, и сохранилъ ихъ посреде ужасныхъ мучений; былъ съ пустынниками, жившими въ пещерахъ, въ вертепахъ и пропастяхъ земныхъ, и сохранилъ ихъ отъ козней вражиихъ; былъ и есть и будетъ до скончания века съ верными рабами Своими» (с. 298–299).

Если упоминания событий и лиц библейской истории входят в первую часть распространенного сравнения, то они могут выполнять разъяснительную функцию, помогают лучше выразить и усвоить богословскую мысль, следующую во второй части сравнения. Например, «Блудный сынъ, когда расточилъ имение отеческое и въ такую пришелъ скудость и нищету, что началъ съ голода погибать, тогда уже въ себе пришелъ, и сказал: “коликo наемниковъ отца моего избываютьъ хлебы, азъ же гладомъ гиблю! Воставъ иду къ отцу моему, и реку ему: отче, согршихъ на небо и предъ тобою”, и прочая. Та к о и грешника беда подвигаетъ возвратитися къ Небесному Отцу и истинному покаянию» (с. 308).

Упоминания событий и лиц библейской истории, выступающие как вторая часть в распространенных сравнениях, начинающих богословскую главу (подглаву), выполняют информативную функцию, задают тему авторского рассуждения. Например, в начале главы 63-й «Ядъ, сокровенный въ человеке»: «Бываетъ, что человеку отъ злыхъ людей подается ядъ: т а к о отъ древняго змя, врага нашего диавола, влился ядъ греховный и смертоносный въ естество наше» (с. 126).

Упоминания событий и лиц библейской истории могут служить целям духовного наставления. Например, упоминание из ветхозаветной истории: «Буди убо и ты въ мире, какъ Лоть въ Содоме» (с. 371–372).

Или из новозаветной притчи о виноградной лозе и ветвях (Ин 15. 1–6): «И какъ садовникъ отрезываетъ сучки и отрасли, древу вредные, дабы возрастше древо не повредило: тако ты возникающии злые помыслы тотчасъ пресекай мечемъ глагола Божия и молитвою, дабы укрепившеся не повредило и не умертвило внутренняго человека» (с. 44).

В «Сокровище духовном» многочисленны упоминания событий из земной жизни Иисуса Христа, выполняющие дидактическую функцию. Например, «Христось Царь царей и Господь господствующихъ, никемъ не гнушался и никого не презиралъ: кольми паче человекамъ, какъ бы они въ мире славны ни были, подобными себе людьми гнушаться не должно» (с. 234); «Сынъ Божий и Царь небесный рабамъ Своимъ умылъ ноги: вы, земнии, поступайте убо подобно Тому съ земными рабами и подданными вашими» (с. 241); «Иисусъ Христось Господь нашъ могль уклониться отъ рукъ незаконныхъ враговъ Его, но не хотель, яко пришло уже тогда время Ему за насъ пострадать. Христианине! не убежимъ и мы и не уклонимся отъ креста страданий, каковый Отець небесный наложитъ намъ; хотя и можемъ уклониться, но понесемъ его безъ роптания, и последуемъ Христу даже до Голгофы, аще тако воля небеснаго Отца восхоцетъ» (с. 248–249); «Восталъ Христось; надобно и намъ со Христомъ востать, да и на небо съ Нимъ вознесемся» (с. 267). Такая ситуация является отражением признанного христоцентризма сочинений Тихона Задонского. «Описание земного жития и страстей Спасителя занимает центральное и важнейшее место в книге. В него естественно вплетаются, из него вытекают все любимые мысли святителя, уже во многом знакомые нам по “Истинному христианству”, и прежде всего мысль о личном подвиге последования Христу. Здесь узел всего его богословия. Бог, мир, человек, общий смысл бытия и должность христианская к соседу — все уясняется во Христе и через Христа. Практический христоцентризм — вот конечное слово святителя Тихона об истинном христианстве, с неопровержимой силой выраженное им именно в “Сокровище духовном” и ставшее конечным словом и его жития», — подчеркивает прот. Павел Хондзинский³.

Упоминания событий и лиц библейской истории могут выполнять оценочную функцию. Чаще всего они используются для характери-

³ Хондзинский П., *свящ.* Истинное христианство в житии и трудах святителя Тихона, епископа Задонского // Святитель Тихон Задонский: Избранные труды, письма, материалы. М., 2004. С. 40–41.

ки современных писателю христиан: «О древнихъ Израильтянахъ слышимъ, что когда они идолу поклонилися, то “и забыша Бога, спасающаго ихъ”, и проч. Тако христиане забываютъ Бога, спасающаго ихъ, когда после крещения обращаются къ беззакониямъ, и сделавшись рабами Божиими, делаются самовольно рабами греха» (с. 362). Или: «Иуда предатель, пришедши въ отчаяние, удавился. Позналъ онъ величество греха, но не позналъ величества милосердия Божия. Тако и ныне многи делаютъ, и последуютъ Иуде. Познаютъ множество греховъ своихъ, но не познаютъ множества щедротъ Божиихъ, и тако отчаяваются спасения своего» (с. 247).

Наиболее многочисленными в этой функции являются упоминания евангельских притч. «Востани! Богъ, яко благоутробный и милосердый Отецъ, какъ блуднаго сына, ожидаетъ тебе къ Себе» (с. 136) (см. притчу о блудном сыне, Лк 15. 11–32). Или: «Тако страданиемъ и смертию Своею и кровию, насъ ради излианною, очистивши насъ верующихъ въ Него отъ греховъ нашихъ, влечетъ къ Тебе, небесному Своему Отцу, яко пастырь добрый, заблудшия овцы Твоя» (с. 213; см. притчу о добром пастыре, Ин 10. 1–6, 11–16). Или: «Христиане въ святомъ Писании овцами называются потому, что между христианами и овцами немалое имеется сходство. <...> Козлицамъ злыи люди уподобляются. Ибо немалое сходство между козлицами и злыми людьми» (с. 36; см. притчу об овцах и козлах, Мф 25. 32–33).

Упоминания событий и лиц библейской истории могут усиливать эмоциональность повествования, выполнять экспрессивную функцию. Например: «Видитъ Господь беззаконныхъ властей и судей беззакония, и вопль ихъ, какъ содомскій, входитъ ко Господу, и воздыхания убогихъ людей Своихъ слышитъ, и судитъ Судяй всей земли» (с. 83). Или: «О, бедный грешникъ! возстенай и возопий изъ глубины сердечной ко Иисусу, Свободителю душъ нашихъ; воззови изъ сей погибели, якоже Иона изъ чрева китова, или якоже Манассия изъ середины узъ, ко Всесильному Иисусу, да послетъ тебе помощь Свою» (с. 103).

Таким образом, в «Сокровище духовном» Тихон Задонский упоминает события и лица почти исключительно из библейской истории, которые вводятся в текст сочинения в основном в форме сравнительных оборотов и распространенных сравнений. Упоминания событий

Е. Н. Коледич

и лиц ветхозаветной истории, которые часто приводятся комплексно, преимущественно выполняют традиционную функцию подтверждения важных духовных мыслей и наставлений. Оценочную функцию чаще всего выполняют упоминания евангельских притч. Преимущественно они используются для характеристики современных писателю христиан. Писатель расширяет круг функций упоминаний из библейской истории: они помогают выразить и усвоить духовную мысль, вводят тему богословского рассуждения, служат целям нравственного наставления, а также усиливают экспрессивность повествования.

Elena N. Koledich

THE BIBLE EVENTS AND PERSONS MENTIONED IN ST. TIKHON ZADONSKY'S "SPIRITUAL TREASURE GATHERED IN THE WORLD"

The article considers the events and persons from the Biblical history mentioned in St. Tikhon Zadonsky's *Spiritual treasure gathered in the world*. Tikhon Zadonsky was a spiritual writer of the XVIIIth century. The author identifies the main methods of the usage of these references in the text, as well as their largest functional groups.

Keywords: *spiritual literature of the XVIIIth century, references to events and persons of biblical history, comparative structure, extended comparison, references functions.*

ПУБЛИКАЦИИ

А. В. Гусев

ПРОПОВЕДЬ «ГРЕЧЕСКОГО ЕФРЕМА» НА ПРАЗДНИК ОБНОВЛЕНИЯ: ПЕРЕВОД И ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЙ КОММЕНТАРИЙ

В настоящей статье публикуется перевод с древнегреческого языка проповеди (*Oratio de sancto sepulcro habita Hierosolymis*) на праздник Обновления, входящей в корпус «Греческого Ефрема». Перевод предваряется вступительной статьей, где рассматривается вопрос места произнесения проповеди, её датировки и авторства, а также подробно разбирается возможность её атрибуции прп. Ефрему Сирину в рамках аргументации Хайда. Кроме того, текст снабжен подстрочным комментарием, в котором приводятся ключевые разночтения между двумя сохранившимися вариантами проповеди.

Ключевые слова: *праздник Обновления, Воздвижение, «Греческий Ефрем», Ефрем Сирин.*

Среди многочисленных сочинений на греческом языке, приписываемых прп. Ефрему Сирину, до нас дошла проповедь¹ апологетического и

¹ *Clavis Patrum Graecorum*. Vol. II. Brepols-Turnhout, 1974. № 4106; *Bibliotheca Hagiographica Graeca*. T. I. Bruxelles, 1957. № 434с. В обоих указателях данная проповедь названа как *Oratio de exaltatione*, что вызывает определенное недоумение, поскольку она не только по своему содержанию не имеет отношения к празднику Воздвижения, но в ней вообще ни разу не упоминается Крест. В связи с этим, принимая во внимание, что данное обозначение проповеди не передает ее настоящего содержания,

антииудейского содержания, посвященная доказательству истинности Христова Воскресения, которая, согласно своему надписанию², была произнесена в связи с праздником Обновления храма Воскресения в Иерусалиме.

Oratio de sancto sepulcro сохранилась в составе двух греческих рукописей — Paris gr. 751 (XI–XII вв.) и Athen. Metochion s. Sepulchri 244 (XIV в.). Впервые она была опубликована по Афинской рукописи Франдзоласом, включившим ее в вышедший в 1998 г. седьмой том своего издания сочинений прп. Ефрема Сирина³. В 2000 г. *Oratio de sancto sepulcro* была издана еще раз Хайдом. Он, однако, положил в основу своей публикации текст Парижской рукописи, снабдив его разночтениями по Афинской рукописи, а также сделав его перевод на немецкий язык — единственный перевод данной проповеди на европейский язык⁴. Таким образом, *Oratio de sancto sepulcro* доступна сегодня в обоих сохранившихся вариантах.

Специфика корпуса «Греческого Ефрема», в состав которого входит рассматриваемая проповедь, определяет одну из главных трудностей при ее изучении — неясность датировки и авторства. Считается, что в большинстве сочинения, составляющие данный корпус, были написаны после смерти прп. Ефрема Сирина, а поэтому являются неподлинными и только приписываемыми ему по тем или иным причинам. В то же время для большинства из них вопрос подлинного авторства остается открытым, что само по себе делает небезынтересным обращение к их изучению⁵.

вслед за Хайдом мы будем называть эту проповедь как *Oratio de sancto sepulcro habita Hierosolymis* (Heid S. Zwei an den Enkainien der Jerusalemer Grabeskirche gehaltene Predigten des griechischen Ephräm // Oriens Christianus. 2000. Т. 84. S. 1–2).

² В обеих известных рукописях, содержащих данную проповедь, надписание связывает её с праздником Обновления, хотя это и делается несколько по-разному. В то время как Paris gr. 751 говорит о тематической связи проповеди и Обновления (греч. τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἐφραίμ λόγος περὶ τοῖς ἐγκαίνιοις τῆς ἀναστάσεως καὶ περὶ τοῦ τόπου τοῦ μνήματος), Athen. 244 подчеркивает в большей степени хронологическую связь между временем произнесения проповеди и праздником (греч. τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἐφραίμ λόγος περὶ τῆς ἀναστάσεως, ἐν τοῖς ἐγκαίνιοις, καὶ περὶ τοῦ ἁγίου μνήματος).

³ Φραντζολάς Κ. Γ. Ὁσίου Ἐφραίμ τοῦ Σύρου ἔργα. Τ. 7. Θεσσαλονίκη, 1998. Σ. 54–61.

⁴ Heid S. Zwei an den Enkainien der Jerusalemer Grabeskirche... S. 6–14.

⁵ *Ефрем (Лэш), архим.* Греческий Ефрем // Православная энциклопедия. Т. 19. М., 2008. С. 94–99.

Как и в случае с большинством других сочинений «Греческого Ефрема», авторство и датировка *Oratio de sancto sepulcro* по-прежнему остаются неясными. Пожалуй, единственный исследователь, который пытался ответить на эти вопросы — С. Хайд. По его мнению, существуют основания полагать, что эта проповедь могла быть произнесена прп. Ефремом Сириным⁶. Это фактически означает возможность признания ее подлинной. Справедливости ради, мы должны отметить, что С. Хайд признает этот вывод неокончательным и требующим дальнейшей проработки. Однако, если данное предположение верно, *Oratio de sancto sepulcro* становится одним из наиболее ранних и информативных источников по истории праздника Обновления, что приобретает особое значение, если учитывать, насколько мало нам известно о раннем периоде развития этого праздника.

Аргументация С. Хайда в пользу возможности атрибутировать *Oratio de sancto sepulcro* прп. Ефрему Сирину основывается на следующих доводах. Во-первых, необходимо признать, что *Oratio de sancto sepulcro* была произнесена в день Обновления 13 сентября в храме Воскресения⁷. Во-вторых, следующая за рассматриваемой проповедью в Athen. 244 проповедь о Кресте, также приписываемая прп. Ефрему Сирину, должна рассматриваться как произнесенная тем же самым проповедником на следующий день после произнесения *Oratio de sancto sepulcro*, то есть 14 сентября. В-третьих, на основании получившейся картины, когда 13 сентября совершалась память Обновления храма Воскресения, а 14 сентября было связано с почитанием Креста, можно заключить, что проповеди могли быть произнесены при жизни прп. Ефрема Сирина, то есть до 373 г. Наконец, в-четвертых, опираясь на известные сведения о жизни прп. Ефрема, С. Хайд допускает, что он мог посещать Иеруса-

⁶ Heid S. Zwei an den Enkainien der Jerusalemer Grabeskirche... S. 1–5.

⁷ В IV в. иерусалимский храмовый комплекс состоял из двух главных частей — Мартириума и храма Воскресения. Мартириум построен на месте обретения Креста и освящен в 335 г. Точная дата освящения храма Воскресения, который был призван почтить место Христова Воскресения и был построен над пещерой Гроба Господня, нам неизвестна. Уверенно мы можем утверждать только то, что в 335 г. его еще не было, а ко времени Эгерии, посетившей Иерусалим в начале 380-х гг., он уже использовался. Благодаря Эгерии, мы также знаем, что все службы в иерусалимском комплексе были разделены между этими двумя храмами (подробный обзор ранней истории иерусалимского комплекса см.: *Coüasson Ch. The Church of the Holy Sepulchre in Jerusalem. London, 1974*).

лим, а значит, нельзя исключать возможности того, что во время своего пребывания в Иерусалиме он и мог произнести рассматриваемую проповедь. Рассмотрим теперь приводимую С. Хайдом аргументацию внимательнее.

Отвечая на вопрос, когда была произнесена *Oratio de sancto sepulcro*, мы можем согласиться с С. Хайдом, что таковым днем, скорее всего, было 13 сентября — первый день праздника Обновления. Важно, однако, добавить, что этот вывод следует не только из надписания, но и из самого содержания проповеди.

Наиболее очевидное указание на дату произнесения проповеди мы находим в ее заключительной фразе, в которой проповедник прямо называет празднуемое событие:

Посему и мы подлинно да возрадуемся, праздник Обновления храма Воскресения (ἐγκαίνια τῆς ἀναστάσεως) нашего совершая во славу Божию, Которому слава во веки веков. Аминь⁸.

Используемое в данном предложении словосочетание ἐγκαίνια τῆς ἀναστάσεως может быть интерпретировано двояко: либо мы можем понимать его буквально как «праздник Обновления храма Воскресения»⁹, либо рассматривать как метафору — «обновление нашего Воскресения». Учитывая, однако, что термин ἀνάστασις уже в IV в. регулярно используется в качестве названия храма Воскресения¹⁰, мы можем ожидать, что в данном случае именно первое значение является основным. Это, однако, не исключает и второго понимания, поскольку возможность духовного толкования вполне естественна и ожидаема для текстов гоми-

⁸ *Ephraem*. *Oratio de sancto sepulcro*, 11. Здесь и далее проповедь цитируется по нашему переводу.

⁹ С. Хайд предлагает два возможных перевода этого места: 1) wie wollen uns also recht freuen, dass wie die Erneuerung unserer Auferstehung feiern dürfen zur Ehre Gottes; 2) wie wollen uns also recht freuen, dass wie die Kircheweihe unsere Anastasis feiern dürfen zur Ehre Gottes (*Heid S. Zwei an den Enkainien der Jerusalemer Grabeskirche...* S. 14).

¹⁰ Например, Эгерия в своем «Паломничестве», говоря о храме Воскресения, называет его непереведенным греческим термином — Anastasis (ср. *Eger. Itiner.* 24.1, 2, 4 и др. (рус. пер.: Паломничество по Святым местам конца IV века / пер. И. В. Помяловского // Православный палестинский сборник. Т. 7. Вып. 2. СПб., 1889. С. 103–172)). Ср. *Coüiasnon Ch. The Church of the Holy Sepulchre in Jerusalem*. P. 37.

летического жанра. Данное наблюдение позволяет полагать, что *Oratio de sancto sepulcro* была действительно произнесена во время праздника Обновления храма Воскресения, то есть 13 сентября.

Праздник Обновления имел стациональный характер, предполагавший совершение богослужения в каждый из дней октавы в разных храмах Иерусалима. Можно ожидать, что ответ на вопрос, где именно была произнесена проповедь, поможет сделать вывод и о месте данной проповеди внутри октавы Обновления.

И действительно, из проповеди мы можем почерпнуть сведения подобного рода. Так, одной из ее особенностей является постоянное обращение проповедника к непосредственным «свидетелям» Христова Воскресения — камню, который был привален ко Гробу, и самому Гробу Господню. Из ряда мест проповеди следует, что проповедник находился в непосредственной близости от упоминаемых им «свидетелей» и мог их видеть. Так, например, о камне, приваленном ко Гробу, он говорит как об «этом из камней» (τῶν λίθων τοῦτων). Подобным образом и сам Гроб Господень для проповедника является именно этим Гробом (τὸν τάφον τοῦτων)¹¹, а ангелы, явившиеся на нем апостолам, явились именно на этом месте, то есть на месте, где и произносится проповедь (οὗτος ὁ τόπος)¹². Все это наводит на мысль, что проповедь была произнесена в храме Воскресения, построенном как раз над пещерой Гроба Господня и служившем местом, где хранились упомянутые реликвии¹³.

Таким образом, мы знаем, что *Oratio de sancto sepulcro* была произнесена в храме Воскресения. Имеющиеся реконструкции ранней октавы Обновления показывают, что богослужение в этой части иерусалимского храмового комплекса совершалось всегда только в первый день октавы, — в тот день, когда храм Воскресения и был освящен, — в то время как в случае с остальными днями назначение его в качестве места совершения богослужения носило спорадический характер¹⁴. Вряд ли пропо-

¹¹ *Ephraem. Oratio de sancto sepulcro*, 2.

¹² *Ibid.*, 4. Примечательно, что, говоря о горе Вознесения как об одном из свидетелей — в данном случае восшествия Христа ко Отцу, — проповедник уже не использует указательного местоимения «этот» (*Ephraem. Oratio de sancto sepulcro*, 8).

¹³ См. также: *Wilkinson J. Egeria's Travels*. London, 1971. P. 42, 243.

¹⁴ Попытка восстановить последовательность мест совершения богослужения в течение октавы Обновления в IV–V вв. предпринималась по крайней мере дважды — М. Фразером в его докторской диссертации (*Fraser M. The feast of the Encaenia in the*

ведь могла быть произнесена в какой-либо другой из дней октавы Обновления, когда богослужение, как и в первый день, могло совершаться в храме Воскресения, поскольку, в отличие от 13 сентября, октава должна была связываться не только с обновлением храма Воскресения, но и Мартириума. Это подтверждает сделанное предположение, что, скорее всего, в проповеди речь идет именно о главном дне праздника — 13 сентября, являвшимся днем Обновления храма Воскресения *par excellence*.

Ключевое значение для предложенной С. Хайдом датировки имеет связь *Oratio de sancto sepulcro* со следующей за ней в Athen. 244 проповедью о Кресте¹⁵, *Oratio in cruce*, которая, по его мнению, была произнесена 14 сентября в Мартириуме тем же самым проповедником. Мы должны, однако, признать последний вывод неочевидным и требующим прочной аргументации, каковая на настоящий момент отсутствует. Кроме того, следует отметить, что мы находим эти проповеди вместе только в более поздней рукописи Athen. 244, в то время как в Paris gr. 751 за *Oratio de sancto sepulcro* следует «Похвальное слово Кресту» Александра монаха¹⁶. Это заставляет нас с осторожностью подходить к отождествлению авторов двух этих проповедей до тех пор, пока этот вывод не получит достаточного обоснования.

fourth century and in the ancient liturgical sources of Jerusalem. Durham University, 1996. P. 243–244) и М. Финдикяном в его статье, посвященной армянским Шараканам (*Findikyan M. D. Armenian hymns of the Holy Cross and the Jerusalem Encaenia // Revue des études arméniennes. № 32. 2010. P. 48–50*). Вторая реконструкция, опираясь на большее количество источников и представляя, в конечном счете, менее однозначную картину, кажется более надежной и объективной. На ее основании мы можем сделать два значимых для рассматриваемого нами вопроса вывода. Во-первых, постоянный характер носило совершение богослужения только в первые два дня октавы Обновления, а именно: 13 сентября местом совершения богослужения был храм Воскресения (Эгерия говорит в данном случае о Мартириуме (*Eger. Itiner. 49, 3*), объяснение этой разницы было дано Боргехаммаром, изложение его гипотезы см. ниже), а 14 сентября — Мартириум. Во-вторых, в остальные дни октавы богослужение могло совершаться в разных местах Иерусалима, причем набор и последовательность последних могли меняться, имея, таким образом, непостоянный характер.

¹⁵ *Clavis Patrum Graecorum. Vol. II. № 4104*. Эта проповедь также была переведена С. Хайдом и опубликована вместе с *Oratio de sancto sepulcro* (*Heid S. Zwei an den Enkainien der Jerusalemer Grabeskirche... S. 14–22*).

¹⁶ *Halkin F. Manuscripts Grecs de Paris. Subsidia Hagiographica 44. P. 57. Bibliotheca Hagiographica Graeca. T. I. № 410*.

Оставляя вопрос авторства *Oratio in cruce* открытым, мы должны, однако, отметить, что эта проповедь сама по себе, вне зависимости от её отношения к *Oratio de sancto sepulcro*, может рассматриваться как потенциальный источник по истории праздника Обновления. Такой вывод может быть сделан на основании анализа надписания проповеди, согласно которому она была произнесена во время праздника Обновления: τοῦ αὐτοῦ (т. е. прп. Ефрема. — А. Г.) ἐν τῷ σταυρῷ, ἐπὶ τῶν ἐγκαίνιων, καὶ περὶ τοῦ ἁγίου ξύλου τοῦ σταυροῦ. С точки зрения переписчика Athen. 244, работавшего в XIV в., такое заглавие должно было быть странным и анахроничным. Причины этого следует видеть не только и не столько в том, что, взятая сама по себе, данная проповедь посвящена исключительно богословию Креста и не содержит каких-либо отсылок на праздник Обновления, но прежде всего в том, что кажется маловероятным, чтобы такое заглавие было дано проповеди в XIV в., поскольку к этому времени связь между Обновлением и Воздвижением вряд ли еще осознавалась¹⁷ и, тем более, Воздвижение не могло мыслиться как часть Обновления. Однако именно последнее замечание в полной мере справедливо для имеющегося надписания. Это позволяет нам предположить, что такое надписание было заимствовано переписчиком из использовавшегося им более раннего источника, относящегося ко времени, когда воспоминание события обретения Креста еще оставалось второстепенным по отношению к Обновлению. Считается, что Воздвижение становится основным празднеством к VII в., когда оно получает широкое распространение на Востоке после торжественного возвращения Креста из персидского плена императором Ираклием в 631 г.¹⁸ Настоящее надписание

¹⁷ Если верить свидетельству свт. Софрония Иерусалимского, эта связь не осознавалась уже в VII в. В частности, в его «Слове на Воздвижение Креста и Обновление» мы читаем: «И возможет ли кто объяснить причину такого изменения порядка и перемены вещей (т. е. почему праздник Обновления предшествует Воздвижению. — А. Г.)? Потому что не случайно происходит то, что оно (Воскресение) как бы поспешило предшествовать, а он (Крест), как бы запаздывая, последовал за сим. <...> И почему наши отцы сознательно установили такое изменение вещей, именно, чтобы Воскресение предвляло Крест, мы это с точностью не можем объяснить. <...> Возможно же, что была и иная, некая скрытая причина, которую ведали и сознавали бывшие в древности учителя сей Церкви, каковую причину мы, малейшие, не стыдимся явно признать, что мы ее не знаем...» (PG 87.3. Col. 3305; рус. пер. цит. по: Проповеди свт. Софрония, патриарха Иерусалимского / пер. иеромонаха Амвросия (Погодина). Джорданвиль, 1988. С. 92–96).

¹⁸ Желтов М., диак., Лукашевич А. А. Воздвижение Креста Господня // Православная энциклопедия. Т. 9. С. 161. Примечательно, что грузинский Лекционарий, отража-

отражает отношение Воздвижения и Обновления, характерное, скорее, для эпохи, предшествовавшей этому событию, чем последовавшей за ним.

Кроме того, надписание позволяет нам предполагать, что *Oratio in cruce* также имеет иерусалимское происхождение. Такой вывод следует из используемой в нем для обозначения места произнесения проповеди фразы ἐν τῷ σταυρῷ. В ней, как кажется, необходимо видеть топоним иерусалимского храмового комплекса, который Эгерия регулярно называет как *ad cruce* — «у Креста»¹⁹ — и который может быть отождествлен с местом пребывания Креста, находившимся между храмом Воскресения и Мартириумом.

Поскольку в задачи автора не входит подробное рассмотрение *Oratio in cruce*, мы ограничимся сделанными выше замечаниями. Однако уже их достаточно, чтобы рассматривать данную проповедь как потенциальный источник по ранней истории праздника Обновления, заслуживающий специального изучения, независимо от того, была ли она действительно произнесена на следующий день после *Oratio de sancto sepulcro* тем же самым проповедником или же является вполне самостоятельным источником.

С. Хайд, однако, отталкивается в своей аргументации от первого варианта и на его основании пытается проследить литургический контекст, который стоит за данными проповедями. По его мнению, главный вывод, который мы должны сделать, заключается в том, что Афинская рукопись, помещая указанные проповеди в такой последовательности, позволяет проследить стоящий за ними более широкий литургический контекст праздника Обновления, а именно: совершение богослужения 13 сентября в храме Воскресения, а 14 сентября — в Мартириуме. Вписывая данный литургический контекст в рамки предложенной С. Боргехаммаром²⁰ рекон-

юющий практику иерусалимского богослужения V–VII вв., в отличие от армянского Лекционария, содержит развернутый чин Воздвижения Креста для 14 сентября, что делает второй день Обновления одним из главных дней всей октавы. В этом мы должны видеть отражение того процесса, который, в конечном счете, и сделал Воздвижение более значимым праздником, чем Обновление (*Tarchnischvili M. Le grand lectionnaire de l'Église de Jérusalem (Ve–VIIIe siècles) // Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Vol. 205. Louvain, 1960. P. 36–40*).

¹⁹ Напр.: *Eger. Itiner.* 25. 9, 11 и др.

²⁰ *Borgehammar S. How the Holy Cross was found: from event to medieval legend. Stockholm, 1991. P. 99–101.*

струкции развития праздника Обновления в IV — начало V в., С. Хайд и пытается датировать *Oratio de sancto sepulcro*.

В своих построениях Боргехаммар исходит из той разницы, которая существует между «Паломничеством» Эгерии и армянским Лекционарием в описании праздника Обновления. Эти памятники, датируемые началом 380-х гг. и 417–439 гг. соответственно, разделяет несколько десятилетий, а поэтому они позволяют увидеть, как развивался праздник Обновления на рубеже IV–V вв. В то время как Эгерия отмечает, что празднование обновления Мартириума и храма Воскресения в ее время совершалось в один день и предполагало совершение богослужения в Мартириуме в первые два дня октавы²¹, армянский Лекционарий представляет несколько иную картину. В отличие от Эгерии, он назначает в качестве мест совершения богослужения в первые два дня храм Воскресения и Мартириум соответственно²². Примечательно, что, в отличие от остальных дней октавы, состав и последовательность мест совершения богослужения в которые, как было отмечено выше, носили непостоянный характер, в отношении 13 и 14 сентября источники вполне единогласны, повторяя указания армянского Лекционария²³. Учитывая, что Лекционарий назначает для обоих дней одно и то же последование, а также свидетельства более поздних источников²⁴, мы должны заключить, что за совершением бого-

²¹ *Eger. Itiner.* 48, 49.

²² *Renoux A. Le Codex Arménien Jérusalem 121. Patrologia Orientalis. T. XXXVI, fasc. 2. № 168. 1971. P. 166–172.*

²³ См. прим. 14.

²⁴ Здесь мы можем добавить, что следы такого «раздельного» празднования Обновления прослеживаются в источниках. Современный коптский календарь сохранил память обновления храма Воскресения за 16 числом месяца Тот, то есть за 13 сентября по юлианскому календарю (*Nilles N. Kalendarium manuale utriusque Ecclesiae Orientalis et Occidentalis. Vol. II. Oeniponte, 1897. P. 706*; для перевода даты Обновления с коптского календаря на юлианский мы использовали работу Грумеля: *Grumel V. Traité d'études byzantines, I: La Chronologie. Paris, 1958. P. 304*). Примечательно, что «Пасхальная хроника», которая также отражает александрийский календарь, помещает под 17 числом месяца Тот, то есть под 14 сентября по юлианскому календарю, Обновление церкви Святого Креста в Иерусалиме. Это событие, по мнению автора «Хроники», также послужило началом чина Воздвижения Креста (*Chronicon Paschale / ed. L. Dindorf. T. 1. Bonnæ, 1832. P. 531*). По всей видимости, в данном случае речь идет именно об обновлении Мартириума, а не храма Воскресения. Таким образом, коптский календарь и «Пасхальная хроника» указывают, что александрийский календарь на разных этапах развития включал как память

служения в первые два дня Обновления в храме Воскресения и в Мартириуме стоит отдельное воспоминание их обновления в каждый из этих дней соответственно. Другими словами, изначально единый, праздник Обновления был разделен ко времени армянского Лекционария таким образом, что 13 сентября совершалось празднование Обновления храма Воскресения, а 14 — Мартириума. Такова, в общих чертах, логика гипотезы Боргехаммара.

Принимая во внимание данные соображения, С. Хайд предположил, что *Oratio de sancto sepulcro* и *Oratio in cruce* в своей последовательности и по содержанию отражают как раз ту ситуацию, которая должна была сложиться после упомянутого «разделения» праздника Обновления. Странно, однако, почему он упускает из виду, что это «разделение» должно было произойти после времени Эгерии, которая была в Иерусалиме уже после смерти прп. Ефрема Сирина, что ставит под сомнение возможность отнесения проповедей в рамках такой аргументации ко времени его жизни. Кроме того, как было уже отмечено, ряд отдельных положений, на которых основывается такая атрибуция, требуют большей доказательности и не являются самоочевидным.

Тем не менее, рассматривая *Oratio de sancto sepulcro* отдельно, вне ее отношения к *Oratio in cruce*, мы можем сделать ряд важных наблюдений в отношении ее датировки, источника и возможного авторства.

Oratio de sancto sepulcro, по всей видимости, отражает тот этап развития Обновления, когда воспоминание обновления иерусалимского храма, а не Воздвижение Креста, составляло центральное событие всего праздника. В таком ключе можно интерпретировать замечание проповедника о том, что паломники пришли в Иерусалим, чтобы напиться «из таинственного колодца», то есть посетить место Христова Воскресения, связанное с праздником Обновления храма Воскресения, а не поучаствовать в празднике Воздвижения Креста²⁵. Примечательно, что проповедник вообще никоим образом не связывает своей

обновления Мартириума 14 сентября, так и память обновления храма Воскресения, совершавшуюся 13 сентября.

²⁵ Обращаясь к паломникам, пришедшим на праздник Обновления, проповедник говорит: «Кто жаждет? Вы, проделавшие из-за жажды такой путь. Вместе с Давидом каждый из вас мог бы сказать: *Как желает олень на источники вод, так желает душа моя к Тебе, Боже*. И хотя вы нашли уже источники (то есть Гроб Господень. — А. Г.) в этом городе, ждите черпающего для вас из этих таинственных колодцев» (*Ephraem. Oratio de sancto sepulcro*, 3).

проповеди с Крестом. В то же время, на основании имеющихся в нашем распоряжении источников, мы можем проследить, как Воздвижение постепенно становится более значимым праздником, чем Обновление. В частности, это выражается в постепенном осмыслении участия в празднике Воздвижения как цели паломничества в Иерусалим. Так, например, Кирилл Скифопольский в житии прп. Саввы, написанном в VI в., говорит о путешествии преподобного вместе с братией его монастыря в Иерусалим на праздник Обновления, а не Воздвижения²⁶. В то же время другой источник VI в. — сочинение «О местностях Святой Земли» архидиакона Феодосия, посетившего Иерусалим около 530 г., содержит упоминание о праздновании Воздвижения²⁷ и совершенно умалчивает об Обновлении. Можно полагать, что, с точки зрения паломника, именно Воздвижение было более важным праздником, поскольку Обновление, в конечном счете, носило локальный характер. Подобным образом и в житии прп. Марии Египетской, относимом к VII в., описывается ее путешествие в Иерусалим вместе с паломниками также на праздник Воздвижения, а не Обновления²⁸. Принимая эти наблюдения во внимание, мы можем предположить, что рассматриваемое замечание проповедника отражает ту ситуацию, когда праздник Обновления еще мыслился как цель паломничества, что позволяет нам говорить о VI в. как возможной верхней границе датировки проповеди.

В пользу относительно ранней датировки проповеди также свидетельствует ее содержание, которое соответствует тематике праздника Обновления, как она восстанавливается на основании других источников IV–V вв. Так, из содержания проповеди мы можем заключить, что большая часть верующих, присутствовавших на празднике, состояла из паломников²⁹. Такой паломнический характер как одна из главных особенностей праздника Обновления отмечается также Эгерией³⁰ и Созоменом³¹. Кроме того, проповедь носит выраженный полемический и антииудейский характер. Эта же проблематика, согласно армянскому Лекционарию, была

²⁶ *Kyrillos von Skythopolis* / ed. E. Schwartz // *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur* 4:4:2. Leipzig, 1939. S. 121.

²⁷ *Феодосий*. О местоположении Святой Земли / пер. И. В. Помяловского // Православный палестинский сборник. Т. 10. Вып. 1. СПб., 1891. С. 22–23.

²⁸ PG 87.3. Col. 3712.

²⁹ *Ephraem*. *Oratio de sancto sepulcro*, 3.

³⁰ *Eger*. *Itiner*. 48, 49.

³¹ *Sozom*. *Hist. eccl.* II. 26 (*Sozomeni Ecclesiastica historia* / ed. R. Hussey. T. 1. Oxford, 1860. P. 194–195; рус. пер.: *Созомен*. Церковная история. СПб., 1851. С. 142–143).

одной из центральных для праздника Обновления³², что, по-видимому, не в последнюю очередь было связано с самим пониманием христианского храма в Иерусалиме как замены ветхозаветного храма после отвержения Христа иудеями³³. Наконец, проповедник связывает праздник Обновления с идеей призвания язычников³⁴ — тематика, как следующая из возможной связи богословия праздника с ветхозаветным праздником Кущей³⁵, так и логично вытекающая из его антииудейской направленности. Такая тематическая близость проповеди и праздника Обновления делает возможным предположение о ее относительно ранней датировке.

Мы можем делать некоторые выводы в отношении источников, использованных проповедником при составлении *Oratio de sancto sepulcro*. Ключом к ответу на этот вопрос является то, что рассматриваемая проповедь не единственное сочинение, в котором объектом внимания автора являются «свидетели Воскресения». К этой же тематике также обращается и свт. Кирилл Иерусалимский в своем 14 Огласительном поучении,

³² В этом смысле наиболее показательным для нас является назначаемое Лекционарием евангельское чтение — Ин 10. 22–42. Наиболее очевидным является предположение, что это чтение было выбрано из-за упоминаемого в нем ветхозаветного праздника Обновления храма, построенного при Маккавеях. Однако, как справедливо отмечает Шварц (*Schwartz J. The Encaenia of the church of the Holy Sepulchre, the temple of Solomon and the Jews // Theologische Zeitschrift. № 43. 1987. P. 270*), вероятно, не это стало решающим мотивом при его выборе, поскольку центральным сюжетом данного евангельского фрагмента все же является не ветхозаветный праздник Обновления, а произнесенная Христом в этот день в портике Соломона проповедь. Проблематика проповеди разворачивается вокруг непризнания иудеями Христа как Мессии. В конечном счете, Христос покидает храм, а затем и Иерусалим. Такой сюжет в рамках праздника Обновления мог приобретать двоякое звучание: с одной стороны, укор иудеям за их отвержение Христа и, с другой стороны, понимание христианского Обновления как возвращения Христа уже в христианский Иерусалим. Подобные мотивы могут быть прослежены и в других чтениях праздника.

³³ *Nibley H. Christian envy of the Temple // Jewish Quarterly Review. T. 50. 1959–1960. P. 97–123, 229–240.*

³⁴ Имеется в виду следующее замечание проповедника: «[Иудеи] лишились своего воздаяния, а мы получили его. В Книге пророка Исаии Бог к нам обращается: *Обновляйтесь ко Мне, острова многие*. Острова же не иудеи, но народы населяют. Давид прорек, что глас Христов обращен к народам, принявшим благодать: *Господь воцарился, возрадуются острова многие*» (*Ephraem. Oratio de sancto sepulcro, 11*).

³⁵ См.: *Fraser M. The feast of the Encaenia in the fourth century and in the ancient liturgical sources of Jerusalem. P. 223–225.*

датируемом концом 340-х гг. Эти тексты объединяет не только их тематическая близость: их сравнение обнаруживает примечательное сходство между ними, как в отношении их общей структуры, так и в порядке подачи материала. Для большей наглядности представим их содержание в виде следующей схемы (подчеркиванием выделены общие темы):

<i>Oratio de sancto sepulcro</i>	14 Огласительное поучение, 22–26*
<p>I. Введение (1)</p> <ul style="list-style-type: none"> • Истории Иосифа и Давида как примеры домостроительства • <u>Камень как свидетель Воскресения Христа</u> <p>II. Камень и Гроб как источник Воскресения (2–3)</p> <ul style="list-style-type: none"> • Пример Моисея (2) • Пророчество Исаии (3) • Обращение проповедника к верующим (3) <p><u>III. Ангелы как свидетели Воскресения (4)</u></p> <p>IV. О противлении воинов и саддукеев апостолам (4)</p> <p>V. О пеленах и сударе (5–6)</p> <ul style="list-style-type: none"> • <u>Пелены и сударь как доказательство Воскресения (5)</u> <p>VI. О камне (7)</p> <ul style="list-style-type: none"> • <u>Камень как доказательство Христова Воскресения</u> • Пророчества Ветхого Завета о камне <p>VII. <u>Холм Вознесения как свидетель восшествия Христа на небо (9)</u></p> <p>VIII. Печати на Гробе как доказательство Воскресения (10)</p> <p>IX. Против иудеев (10)</p> <p>X. Заключение (11)</p> <ul style="list-style-type: none"> • <u>Призыв использовать приведенные аргументы против иудеев</u> 	<p>I. Свидетели Воскресения Христа (22–23)</p> <ul style="list-style-type: none"> • Ночь и свет полной Луны • Гроб Воскресения • <u>Камень, лежавший на Гробе</u> <ul style="list-style-type: none"> • <u>Ангелы</u> • Апостолы • Жены, пришедшие на Гроб <ul style="list-style-type: none"> • <u>Пелены</u> <ul style="list-style-type: none"> • <u>Воины</u> и серебро • Храм Воскресения • Тавифа, воскрешенная именем Иисуса • Места явления Воскресшего Христа <p>II. <u>Елеонская гора как свидетель восшествия Христа на небо (23)</u></p> <p>III. О Вознесении (24–25)</p> <ul style="list-style-type: none"> • Объяснение, почему в поучении о Воскресении было упомянуто Вознесение (24) • Ветхозаветные пророчества о Вознесении (24–25) <p>IV. <u>Призыв использовать приведенные доказательства в полемике с иудеями (26)</u></p>

* Cyril. Hieros. Catech. XIV // PG 33. Col. 853–859; рус. пер.: Кирилл Иерусалимский, свт. Поучения огласительные и тайноводственные. М., 1991. С. 217–220.

- Превосходство христиан над иудеями
 - Обновление как праздник призвания язычников
- V. Превосходство Спасителя над Ветхим Заветом (26)

Прежде всего, несмотря на разницу в подаче материала, в приведенном фрагменте 14 Огласительного поучения и *Oratio de sancto sepulcro* может быть прослежена схожая трехчастная структура: оба автора вначале приводят доказательства истинности Христова Воскресения, перечисляя «свидетелей» этого события; затем они упоминают Елеонскую гору как свидетеля Вознесения Христа; затем оба автора переходят к рассуждениям об отношении к иудеям, центральная идея которых — призыв использовать приведенные выше аргументы в ходе полемики против них.

Тем не менее, при общей структуре, каждое из сочинений по-своему подает материал внутри обозначенных тематических блоков. Чтобы понять характер этих различий, необходимо иметь в виду, что если для свт. Кирилла обращение к «свидетелям» Воскресения является одной из тем его 14 поучения, то для проповедника доказательство Воскресения посредством приведения этих «свидетелей» становится главной целью проповеди. В свете этого замечания понятно, почему, в отличие от свт. Кирилла, по большей части ограничивающегося простым перечислением «свидетелей», автор проповеди подробно разбирает, как они доказывают истинность этого события. При этом обращает на себя внимание сам метод доказательства проповедника: вначале он приводит естественные соображения, почему тот или иной «свидетель» доказывает истинность Воскресения, и лишь затем предлагает объяснение, почему было нужно, чтобы произошло именно так. В последнем случае мы видим два возможных способа развития темы: либо через приведение ветхозаветных пророчеств, либо через толкование в свете христианской веры. Так, например, упомянув о камне как о «свидетеле» Воскресения, проповедник вначале объясняет, что этот камень был слишком велик, чтобы быть сдвинутым и не разбудить стражников, а затем поясняет: это было предсказано в Ветхом Завете.

Главный вывод, который мы должны сделать из приведенных наблюдений за структурой 22–26 глав 14 Огласительного поучения и *Oratio de sancto sepulcro*, заключается в том, что эти сочинения находятся во взаимной зависимости. Этот вывод также подтверждается сходством в манере изложения ряда идей проповедником и свт. Кириллом. В этом

смысле наиболее показательным примером является, пожалуй, один из вводных пассажей проповеди:

<i>Oratio de sancto sepulcro, 1**</i>	14 Огласительное поучение, гл. 22***
...ἡσφάλιστο ὁ τάφος τῆς ἀναστάσεως καὶ σφραγῖσι καὶ φύλαξι· γέγονε δὲ ἑκάτερον ἀπόδειξις Χριστοῦ τῆς ἀναστάσεως.	Πολλοὶ μάρτυρές εἰσι τῆς τοῦ σωτῆρος ἀναστάσεως <...>
Ὅραξ τῶν λίθων τοῦτον, ᾧ Ἰουδαίε;	πέτρα τοῦ μνήματος ἢ ὑποδεξαμένη, καὶ ὁ λίθος ἀντικαταστήσεται εἰς πρόσωπον Ἰουδαίων,
Μάρτυς ἐστὶ τοῦ ἐνθάδε ἀναστάντος ἀπὸ νεκρῶν.	αὐτὸς γὰρ εἶδε τὸν κύριον.
Ἄγγελοι αὐτὸν ἀπεκύλισαν, ὃν οἱ ἐναντίοι οἷα σφραγίδα τῷ τάφῳ ἐπέθηκαν.	καὶ ὁ λίθος ὁ τότε ἀποκυλισθεὶς, αὐτὸς μαρτυρεῖ τῇ ἀναστάσει μέχρι σήμερον κείμενος.

Мы видим, что как свт. Кирилл, так и проповедник начинают приведенные пассажи с упоминания Гроба Господня как «свидетеля» Воскресения. Затем в обоих текстах следуют рассуждения о камне, находившемся на Гробе, как о свидетеле против иудеев: в проповеди это облечено в форму риторического вопроса («Видишь сей из камней, иудей?»), а в поучении передано через замечание, что «камень противостанет в лицо иудеям». Наконец, далее обоими авторами развивается идея «свидетельства» камня, причем, в отличие от упомянутого выше Гроба, который «свидетельствует о Воскресении», камень свидетельствует в обоих

** Рус. пер.: «...печати и стража стерегли Гроб Воскресения — показали же те и другие Христово Воскресение. / Видишь сей из камней, иудей? / Свидетельствует он о воскресшем здесь из мертвых. / Ангелы отвалили этот камень, положенный врагами печатью на Гроб».

*** *Cyrl. Hieros. Catech. XIV, 22.* Русский перевод: «Много свидетелей о Воскресении Спасителя <...> / камень (πέτρα — букв. “скала”) гробный, вместивший Его. / Камень (λίθος) противостанет в лицо иудеям, / ибо он видел Господа. / И этот отваленный камень (λίθος), который и доселе лежит, будет свидетельствовать о Воскресении» (*Кирилл Иерусалимский, свт. Поучения огласительные и тайноводственные. С. 217. Разметка текста наша. — А. Г.*).

случаях именно о воскресшем Христе. Вряд ли такое сходство может быть объяснено единством проблематики проповеди и поучения. Более вероятно, что в данном случае мы имеем дело с прямой зависимостью одного текста от другого.

Еще один пример такой зависимости — центральные пассажи заключительной, антииудейской части обоих сочинений. Приведем их:

<i>Oratio de sancto sepulcro</i> , 11****	14 Огласительное поучение, гл. 26*****
<p>Ἑμεῖς οὖν, ἀγαπητοί, ἐποικοδομοῦμενοι τῇ ἀγιωτάτῃ πίστει ὑμῶν, τὸν τόπον τῆς ἀναστάσεως Χριστοῦ πηγὴν ἀποδείξεως εἶναι πιστεύετε,</p> <p>ἔχοντες τὴν εἰρημένην ἐρμηνείαν μεγάλα δικαιώματα.</p> <p>οἱ γὰρ ἀντίδικοι ἡμῖν μακρύνοντες ἠγνόησαν, ὡσπερ δοῦλοι δεσπότας ἀνάλασιν ἐτοιμάζοντες.</p>	<p>Καὶ ὅταν οὕτως πρὸς Ἰουδαίους παλαίσης, ὅταν ἐξ ὁμοιότητος νικήσης,</p> <p>τότε ἐλθὲ λοιπὸν ἐπὶ τὴν ὑπεροχὴν τῆς τοῦ σωτῆρος δόξης· ὅτι οἱ μὲν δοῦλοι, ὁ δὲ υἱὸς τοῦ θεοῦ.</p>

Итак, как проповедник, так и свт. Кирилл, подводя итог предложенным выше рассуждениям об истинности Воскресения, призывают адресатов их сочинений использовать приведенные аргументы в полемике с иудеями. Сразу после этого оба автора обращаются к теме превосходства христианства над иудейством, делая это через приведение одного и того же образа — уподобления иудеев рабам. Занимая, таким образом, одинаковое место в общем контексте проповеди и Огласительного поучения, рассматриваемые пассажи в то же время обнаруживают значительное сходство между собой на уровне содержания.

Примечательно, что аллюзии на текст *Oratio de sancto sepulcro* мы находим не только в 14 Огласительном поучении, но и в других поучениях свт. Кирилла. Ярким примером этого являются первые предложе-

**** Русский перевод: «Вы же, возлюбленные, создаваемые святейшей верой вашей, веруйте, что место Воскресения Христова обильно доказывает истинность Воскресения, / и черпайте твердые аргументы из приведенного изъяснения. / Ведь обвинители наши, несмотря на свои усилия, не познали, что они подобны рабам, уготовляющим отдых для господ».

***** *Cyrl. Hieros. Catech. XIV, 26.* Рус. пер.: «Когда таким образом будем сражаться с иудеями, когда победим их, приводя подобные примеры: / тогда обратись к превосходству славы Спасителя, потому что они рабы, а сей Сын Божий» (*Кирилл Иерусалимский, свт. Поучения огласительные и тайноводственные. С. 220. Разметка текста наша. — А. Г.*).

ния проповеди, в которых проповедник, среди прочего, рассуждает о том, что события, произошедшие с Иосифом из-за предательства его братьев, благодаря домостроительству приняли благоприятный исход. Аналогичные рассуждения мы находим и в 8 Огласительном поучении свт. Кирилла. Для наглядности приведем оба текста:

<i>Oratio de sancto sepulcro</i> , 1 ^{*****}	8 Огласительное поучение, гл. 4 ^{*****}
<p>Πολλά κατ' οἰκονομίαν ἐν ἀρχῇ δοκοῦντα δυσάντη συμφέρουσαν ἔχουσιν ἔκβασιν· οἷα καὶ ἐπὶ τοῦ Ἰωσήφ γέγονεν ἀπὸ τῶν ἀδελφῶν αὐτοῦ <...></p>	<p>Ἦ πανσόφου θείας προνοίας! ἥτις τὴν πονηρὰν προαίρεσιν εἰς ὑπόθεσιν σωτηρίας λαμβάνει τῶν πιστῶν. Ὡσπερ γὰρ τὴν μισάδελφον τῶν ἀδελφῶν τοῦ Ἰωσήφ προαίρεσιν, ἔλαβεν εἰς ὑπόθεσιν τῆς ἰδίας οἰκονομίας, καὶ συγχωρήσας αὐτοῖς κατὰ μῖσος πωλῆσαι τὸν ἀδελφὸν, ὑπόθεσιν ἔλαβε τοῦ βασιλεῦσαι τοῦτον ὃν ἤθελεν.</p>
<p>Οὕτω καὶ ἐν τῷ ἁγίῳ τούτῳ ὑπῆρξε τόπω.</p>	

Итак, учитывая обнаруженные композиционные и содержательные параллели между *Oratio de sancto sepulcro* и Огласительными поучениями свт. Кирилла Иерусалимского, мы можем сделать вывод о зависимости одного из этих текстов от другого. По всей видимости, в данном случае речь идет о влиянии именно Огласительных поучений на автора проповеди, а не наоборот. Прежде всего, кажется более естественным ожидать, что более краткий текст поучения лег в основу более пространныго и сложного текста проповеди, чем наоборот. Имеется, однако, более веское основание для такого вывода. Дело в том, что проповедник помещает между своими рассуждениями о «свидетелях» Воскресения и заключительным антииудейским пассажем замечание о Елеонской горе как «свидетеле» Христова Вознесения. В контексте проповеди данный

***** Рус. пер.: «Многое, кажущееся нежелательным, по домостроительству благоприятный принимает исход. То, что произошло с Иосифом из-за его братьев <...>, то же самое случилось и в этом святом месте».

***** Cyril. Hieros. Catech. VIII, 4 // PG 33. Col. 629. Рус. пер.: «О Всемудрое Божие Провидение! Злую волю Оно обращает в средство ко спасению верующих. Ибо брато-ненавистное намерение братьев Иосифа Оно обратило в средство собственного своего домостроительства и, попустивши им продать по ненависти брата, открыло случай к возведению на царство того, кого Оно Само хотело» (Кирилл Иерусалимский, свт. Поучения огласительные и тайноводственные. С. 107–108).

пассаж выглядит несколько неуместно, поскольку ее содержание полностью связано с доказательством именно Воскресения, а не Вознесения. Однако подобный пассаж, как было отмечено выше, есть и в 14 Огласительном поучении свт. Кирилла, причем в том же самом смысловом месте — между аргументами в пользу Воскресения и направленной против иудеев заключительной частью. В отличие от проповеди, однако, в случае с Огласительным поучением упоминание Елеонской горы как свидетеля Вознесения совершенно обоснованно: свт. Кирилл сам отмечает, что в подаче материала он следует Символу веры, «порядок которого научает веровать в “Воскресшего в третий день, и восшедшего на небеса, и сидяща одесную Отца”»³⁶. Такая связь изложения свт. Кирилла с Символом веры, которая, в частности, нашла выражение в прямой цитате из него, по-видимому, повлияла на то, почему проповедник подчеркивает, что Елеон связан с восшествием Христа ко Отцу: «Мы (т. е. христиане. — А. Г.) можем сказать иудеям: «Если вы не веруете, что Христос взошел на небо, вот, свидетельствует об этом холм Вознесения, оставив на котором апостолов, Христос к Своему Отцу удалился»³⁷.

Таким образом, мы можем уверенно говорить о прямой зависимости *Oratio de sancto sepulcro* от 14 Огласительного поучения свт. Кирилла Иерусалимского. Характер этой зависимости показывает, что проповедник был настолько хорошо знаком с данным сочинением свт. Кирилла, что в своей проповеди мог близко следовать его логике, в некоторых случаях практически буквально воспроизводя последовательность изложения свт. Кирилла. Важно понимать, что в данном случае речь идет именно о проповеди, произносившейся во время праздника, а не о богословском трактате и т. п. сочинении. В случае с сочинениями второго типа такая зависимость одного сочинения от другого может объясняться тем, что при его составлении автор мог видеть перед собой используемый текст. Однако в случае с проповедью подобного рода следование первоисточнику в большей степени подчеркивает глубокое знакомство проповедника с ним, позволяющее ему столь свободно им оперировать. Оставляя пока вопрос, кому может принадлежать данная проповедь, мы рассмотрим теперь, какие сведения об авторе можно почерпнуть из текста проповеди.

³⁶ *Cyrl. Hieros. Catech. XIV, 24.*

³⁷ *Ephraem. Oratio de sancto sepulcro, 8.*

Проповедь содержит ряд указаний, позволяющих нам предполагать, кто мог быть ее автором. Здесь мы должны вспомнить, что *Oratio de sancto sepulcro* дошла до нас в двух рукописях. При этом текст Парижской рукописи не только содержится в более ранней рукописи, но и, по-видимому, является более древним. Такой вывод нам позволяет сделать характер разночтений между Paris. gr. 751 и в Athen. 244. Хотя на данный момент не представляется возможным говорить о том, в какой текстологической зависимости находятся данные рукописи, при рассмотрении разночтений между ними нетрудно заметить, что Athen. 244 содержит текст *Oratio de sancto sepulcro*, имеющий следы более поздних исправлений по сравнению с текстом Paris. gr. 751. В большинстве своем эти исправления носят поясняющий характер и могут быть разделены на две основные группы. Во-первых, Athen. 244 дополняет Paris. gr. 751 фразами, уточняющими смысл текста. Во-вторых, часть неясных или сложных для понимания фраз из Paris. gr. 751 проясняется или упрощается в Athen. 244 посредством изменения их грамматической структуры. Такой характер различий позволяет говорить о тексте Paris. gr. 751 как сохранившем более древний вариант проповеди.

Актуальность сделанного выше замечания для решения вопроса об авторстве проповеди заключается в том, что рукописи несколько переосмысливают отношение проповедника и паствы. В *Oratio de sancto sepulcro*, 2–3, проповедник несколько раз противопоставляет себя пастве. Хотя Athen. 244 по каким-то причинам пытается нивелировать это противопоставление через изменение лица местоимений, обнаруживаемая в данной рукописи непоследовательность заставляет отдать предпочтение чтениям Paris. gr. 751 как более непротиворечивым³⁸. Парижская рукопись, в свою очередь, вкладывает в уста проповедника замечание, что он был рукоположен для учительства — служения, связываемого, в первую очередь, именно с епископским саном. Кроме того, по мнению проповедника, ему принадлежит право изъяснения Писания. Все это вполне может указывать на его епископство. Стоит отметить, что произнесение проповеди во время Обновления епископом — вполне естественный и ожидаемый факт, если учитывать статус этого праздника³⁹.

³⁸ См. прим. 61.

³⁹ Интересно отметить, что в нашем распоряжении имеются и другие проповеди, произнесение которых было связано с праздником Обновления и которые, по своим над-

Сведения об авторе проповеди мы можем почерпнуть из еще одного пассажа проповеди — *Oratio de sancto sepulcro*, 3, в котором проповедник еще раз противопоставляет себя пастве, состоящей из паломников:

Кто жаждет? Вы, проделавшие из-за жажды такой путь. Вместе с Давидом каждый из вас мог бы сказать: *Как желает олень на источниках вод, так желает душа моя к Тебе, Боже*. И хотя вы нашли уже источники в этом городе, ждите черпающего для вас из этих таинственных колодцев.

В данном пассаже, по всей видимости, проповедник противопоставляет себя пастве по линии «принявшие хиротонию» — «миряне». Однако нельзя исключать, что в первой части приведенного пассажа, подчеркивая, что «вы» — это паломники, проповедник показывает, что самого себя он не относит к числу тех, кто пришел на праздник Обновления из других мест. Косвенно это может указывать, что он является Иерусалимским епископом.

Предположение, что автором проповеди мог быть Иерусалимский епископ, косвенно подтверждается нашими наблюдениями за использованием в проповеди сочинений свт. Кирилла Иерусалимского. Как кажется, хорошее знание Огласительных поучений могло характеризовать преемника свт. Кирилла. По крайней мере, в первой половине V в. в огласительной практике Иерусалимской Церкви использовались те же чтения, которые свт. Кирилл разбирает в своих Огласительных поучениях⁴⁰, а поэтому можно ожидать, что они могли находить применение в огласительной практике Иерусалимской Церкви и после времени свт. Кирилла.

Подведем итоги. Во-первых, *Oratio de sancto sepulcro* была произнесена на праздник Обновления в иерусалимском храме Воскресения. Наиболее вероятной датой ее произнесения является 13 сентября — сам день обновления храма Воскресения. Во-вторых, отражаемый проповедью литургический контекст, а также ее проблематика, указывают на ее относительно раннюю датировку — до VI в. В-третьих, имеющиеся

писаниям, принадлежат авторам IV–VI вв. Среди таковых мы находим свт. Иоанна Златоуста (*Clavis Patrum Graecorum*. Vol. II. № 4672), свт. Севериана Гавальского (*Ibid.* № 4270) и свт. Софрония Иерусалимского (см. прим. 17). И хотя авторство только последней проповеди считается достоверным, сам факт, что все проповеди данной группы приписываются епископам, заслуживает внимания.

⁴⁰ *Wilkinson J. Egeria's Travels*. P. 257–258, 276–277.

композиционные и содержательные параллели между *Oratio de sancto sepulcro* и Огласительными поучениями свт. Кирилла Иерусалимского позволяют утверждать, что материал Огласительных поучений оказал непосредственное влияние на автора проповеди. Наконец, в-четвертых, отвечая на главный вопрос, кто мог произнести данную проповедь, мы предполагаем, что это был епископ, возможно, занимавший Иерусалимскую кафедру. Содержание проповеди дает нам право делать такой вывод. Тем не менее, он не должен считаться окончательным, а дальнейшее изучение проповеди поможет более точно сказать, кому на самом деле она принадлежит.

* * *

Ниже публикуется перевод *Oratio de sancto sepulcro* на русский язык. В его основе лежит текст проповеди по рукописи Paris. gr. 751, опубликованный С. Хайдом⁴¹. В подстрочном комментарии приводятся и анализируются наиболее существенные разночтения, встречающиеся в рукописи Athen. 244, которые в большинстве своем были отмечены С. Хайдом. В некоторых случаях для их анализа мы также обращались к полному тексту проповеди по Athen. 244, опубликованному Франдзоласом⁴². К числу учтенных разночтений относятся: 1) лексические замены, 2) вставки и опущения текста, 3) грамматические различия, изменяющие смысл текста проповеди. В некоторых случаях также отмечаются наиболее важные или показательные орфографические и пунктуационные разночтения. В разбивке текста проповеди мы в целом следуем изданию С. Хайда, за исключением 7–10 частей, наше распределение текста в которых, кажется, лучше отвечает их содержанию. Ссылки на Священное Писание даются по изданию С. Хайда.

⁴¹ Heid S. Zwei an den Enkainien der Jerusalemer Grabeskirche... S. 6–14.

⁴² Φραντζολάς Κ. Γ. Ὁσίου Ἐφραίμ τοῦ Σύρου ἔργα. Τ. 7. Σ. 54–68

Andrey V. Gusev

**THE SERMON OF “THE GREEK EPHREM”
ON THE FEAST OF ENCAENIA:
TRANSLATION AND PRELIMINARY OBSERVATIONS**

This article presents a Russian translation of the ancient Greek text of a sermon on the Feast of Encaenia at Jerusalem (*Oratio de sancto sepulcro habita Hierosolymis*), which is a part of the corpus of the so-called “Greek Ephrem”. The translation is preceded by a discussion of the possible place where the sermon was delivered and its dating and authorship, special attention being paid at the S. Heid’s hypothesis that attributes the sermon to St. Ephrem the Syrian. Key textual variants are supplied and analyzed in the footnotes.

Keywords: *the Feast of Encaenia, the Feast of the Exaltation, “Greek Ephrem”, Ephrem the Syrian.*

Преподобного отца нашего Ефрема слово об Обновлении храма
Воскресения и о месте Гроба
(*Oratio de sancto sepulcro*)

1. Многое, кажущееся⁴³ нежелательным, по домостроительству благоприятный принимает исход. То, что произошло с Иосифом⁴⁴ из-за его братьев⁴⁵ и во времена Давида, когда его преследовал Саул⁴⁶, то же самое случилось и в этом святом месте. Вначале печати и стража стерегли Гроб Воскресения — показали же те и другие Христово Воскресение. Видишь⁴⁷ сей из камней⁴⁸, иудей? Свидетельствует он о воскресшем здесь⁴⁹ из мертвых. Ангелы отвалили этот камень, положенный врагами печатью на Гроб. Свидетельствует толпа воинов, увидевших, как некто в подобии человеческого отвалил⁵⁰ его.

⁴³ Athen. 244 добавляет в этом месте «вначале» — ἐν ἀρχῇ.

⁴⁴ Paris. gr. 751 читает это место как οἷα καὶ ἐπὶ Ἰωσήφ γέγονεν ἀπὸ τῶν ἀδελφῶν αὐτοῦ. Athen. 244, однако добавляет перед именем «Иосиф» определенный артикль τοῦ, чтобы сделать ясным управление предлога ἐπὶ.

⁴⁵ Ср.: Быт 37–50.

⁴⁶ Ср.: 1 Цар 18–24.

⁴⁷ В случае, если разночтение относится не к отдельному слову, а целой фразе, ее начало мы обозначаем с помощью знака °. Соответственно, ссылка на примечание обозначает ее конец.

⁴⁸ Athen. 244 читает это место как ὁρᾷς τὸν λίθον τοῦτον, предлагая понимать местоимение «этот» как атрибутивное определение существительного «камень»: «видишь камень сей?» В Paris. gr. 751, однако, существительное «камень» стоит в родительном падеже множественного числа (ὁρᾷς τῶν λίθων τοῦτον), что изменяет смысл фразы, делая τοῦτον прямым дополнением, а τῶν λίθων — genetivus partativus: «видишь сей из камней?» Хайд считает чтение Парижской рукописи ошибочным и вносит в публикуемый им текст конъюнктуру. Тем не менее, вариант, предлагаемый Paris. gr. 751, также кажется приемлемым: проповедник только начинает свою проповедь и перечисляет то, о чем пойдет речь, выделяя, в том числе, камень, лежавший на Гробе, из всех прочих камней и придавая ему тем самым особое значение.

⁴⁹ Paris. gr. 751: ἐνταῦθα; Athen. 244: ἐνθάδε.

⁵⁰ Ср.: Мф 28. 2–4. Paris. gr. 751 читает это место как μάρτυς ἐσμὸς στρατιωτῶν ἰδόντων ἀνδρεϊκελόν τινα τὸν λίθον ἀποκλίσαντα, понимая ἀποκλίσαντα как причастие, зависящее от ἀνδρεϊκελόν τινα: «некто в подобии человеческого отвалил камень». Athen. 244, однако, читает последнее слово как пассивное причастие ἀποκλισθέντα, тем самым понимая его в качестве определения камня: «свидетельствует толпа воинов, видевших кого-то в человеческом подобии, камень отваленный».

2. Но обращаю свои мысли к происходившему⁵¹ вначале и нахожу в Гробе этом источник Воскресения, а в камне — заступника для мертвых, так как принял он Бога, чтобы явить нуждающимся сокровище⁵². Хочу же, чтобы вы собрали свой ум — и уразумете, какой исход приняли таинства. Законодатель Моисей, когда, убежав из Египта, пришел в землю Мадиямскую, отвалил от колодца камень, чтобы напоить стадо⁵³. Вы разумное стадо, и ради вас ангел отвалил этот огромный камень, дабы всех нас⁵⁴ напоить. Не чувственную воду, но питье вечности изливает вот это место Воскресения. Придите, пейте чашу бессмертия⁵⁵, испив от которой, Христос затем на небо удалился.

3. Ведь и пророк Исаия, предвидя это, прекраснейшим образом прорек: *Жаждающие, приступите*⁵⁶ и *пейте от источников*⁵⁷, а не имеющие серебра покупайте без серебра и пейте⁵⁸. А когда он таинственным образом узнал, что Воскресение Христа есть источник глубокий, как колодец⁵⁹, то сам в другом месте говорит: *Черпайте воду из источника спасения*⁶⁰ и пейте. Кто жаждет? Вы⁶¹, проделавшие из-за жажды такой путь. Вме-

⁵¹ Так читает это место Paris. gr. 751, используя причастие настоящего времени γινόμενα. Athen. 244, в свою очередь, предпочитает здесь причастие аориста γεγόμενα — «произошедшему».

⁵² Athen. 244 добавляет в этом месте «жизни» — τῆς ζωῆς: «сокрытое сокровище жизни».

⁵³ Проповедник смешивает здесь два библейских сюжета — бегство Моисея из Египта в Мадиямскую землю (Исх 2. 15) и встречу Иакова и Рахили у колодца, от которого Иаков действительно отвалил камень, чтобы напоить стадо (Быт 29. 2–10).

⁵⁴ То есть всех присутствующих на празднике. Athen. 244 читает в этом месте ὑμᾶς: «вас».

⁵⁵ Ср.: Мф 26. 27. В данном случае под «чашей бессмертия» нужно понимать Гроб Господень.

⁵⁶ Ис 55. 1.

⁵⁷ Ис 12. 3.

⁵⁸ Ср.: Ис 55. 1.

⁵⁹ Ср.: Ин 4. 11.

⁶⁰ Ср.: Ис 12. 3.

⁶¹ Athen. 244 читает в этом месте ἡμεῖς: «мы». В *Oratio de sancto sepulcro*, 3 такое изменение лица местоимений встретится еще два раза, поэтому рассмотрим этот вопрос внимательней. При ближайшем рассмотрении становится очевидно, что, используя разные местоимения, рукописи Athen. 244 и Paris. gr. 751 тем самым несколько по-разному осмысливают данный пассаж с точки зрения отношения проповедника к слушающему его народу. Согласно Athen. 244, проповедник пришел на праздник Обновления вместе с на-

сте с Давидом каждый из вас⁶² мог бы сказать⁶³: *Как желает⁶⁴ олень на источники вод, так желает душа моя к тебе, Боже⁶⁵*. И хотя вы нашли уже источники в этом городе, ждите черпающего для вас⁶⁶ из этих таинственных колодцев. Кто же есть те, кто⁶⁷ черпает эту умопостигаемую воду? Мы, избранные для учительства! Если, стало быть, вода в этом та-

родом, то есть, по сути, является паломником: «Кто жаждет? *Мы*, проделавшие из-за жажды такой путь. Вместе с Давидом каждый из *нас* мог бы сказать...». Соответственно, под «мы» Athen. 244 предлагает понимать народ, пришедший на праздник Обновления в Иерусалим. Однако со следующего предложения начинается путаница. С одной стороны, проповедник говорит о том, что ему, как и всему народу, необходимо ждать черпающего «воду из таинственных колодцев»: «...ждите черпающего для *нас* из этих таинственных колодцев». Но, с другой стороны, проповедник, говоря далее о «нас», имеет в виду не народ, а тех, кто принял хиротонию. К их числу он относит и самого себя: «Кто же черпает эту умопостигаемую воду? Мы, рукоположенные для учительства!» Получается противоречие: проповедник должен ждать «черпающего», и в то же время он сам является «черпающим». В этом отношении рукопись Paris. gr. 751 более последовательна, предлагая понимать в данном случае под «мы» тех, кто принял хиротонию, а под «вы» — народ. Строго говоря, последнее замечание следует из прямой дефиниции проповедника, которую он дает, обращаясь к пастве: «*Вы* разумное стадо...». Понимание противопоставления между «мы» и «вы» в таком ключе объясняет употребление этих местоимений в *Oratio de sancto sepulcro*, 3 в рукописи Paris. gr. 751 и не имеет внутренних противоречий. Кроме того, нужно отметить, что следующее из данного пассажа по Paris. gr. 751 отношение проповедника к народу, во-первых, как пастыря, а, во-вторых, как учителя, заставляет видеть в нем епископа.

⁶² Athen. 244 читает в этом месте ἡμῶν — «нас». См. прим. 61.

⁶³ Athen. 244 в этом месте уточняет смысл, добавляя περὶ τῶν ἁγίων τόπων — «о святых местах».

⁶⁴ Paris. gr. 751 опускает перед «олень» (ἔλαφος) артикль. В Athen. 244, однако, он есть — ἡ ἔλαφος. Примечательно, что критическое издание цитируемого 41 псалма указывает в качестве возможного чтения данного стиха только вариант с артиклем (*Septuaginta*. Vetus Testamentum Graecum. Auctoritate Societatis Litterarum Göttingensis editum. Vol. X, Psalmi cum odis. Göttingen, 1931. S. 147).

⁶⁵ Пс 41. 2.

⁶⁶ Athen. 244 читает в этом месте ἡμῖν — «для нас». См. прим. 61.

⁶⁷ Τίνας οὖν οὗτοι οἱ ἀντλοῦντες. Athen. 244, однако, читает это место без местоимения οὗτοι (τίνας οὖν οἱ ἀντλοῦντες): «кто черпает...». Первый вариант имеет более выраженный эмфатический характер. Кроме того, чтение Paris. gr. 751 создает синтаксический параллелизм между содержащим его предложением и следующим:

Τίνας οὖν οὗτοι οἱ ἀντλοῦντες τοῦτο τὸ ὕδωρ τὸ νοητόν;
Ἡμεῖς οἱ πρὸς διδασκαλίαν προχειρισθέντες.

инственном колодце есть Святое Писание, а черпало — это наша проповедь, то давайте же явим посредством ее Божественный замысел.

4. Это место есть училище ангелов. С него ведь они обратили речь к апостолам, говоря: *Не ищите с мертвыми Живого*⁶⁸, *Его нет здесь*⁶⁹. О бессмертные тайны! Ангелы избираются свидетелями Воскресения, в то время как среди иудеев нет веры пророкам. Множество воинов охраняет Гроб⁷⁰, но при этом саддукеи ангелов свидетельство за ложь принимают⁷¹. °Стерегущие в противлении [апостолам] уподобились саддукеям, ибо с легкостью солгали, хотя и боялись обвинения за то, что [ученики] унесли мужа, невинно распятого⁷². Не помогли, стало

⁶⁸ Athen. 244 уточняет смысл фразы, делая ее ближе к соответствующему евангельскому тексту (Лк 24. 5) через добавление глагола ἀνέστη: «не ищите с мертвыми Живого. Он воскрес, его нет здесь».

⁶⁹ Ср.: Лк 24. 5 и след.

⁷⁰ Ср.: Мф 27. 65 и след.

⁷¹ Букв.: Σαδδουκαῖοι τῶν ἀγγέλων τὴν μαρτυρίαν ψευδῆ ἐνόμιζον. Соответственно, во второй части предложения мы имеем дело с accusativus duplex, который зависит от глагола «считать» (ἐνόμιζον). Athen. 244, однако, переосмысляет эту конструкцию как accusativus cum infinitivo, добавляя в конце предложения аористный инфинитив ὑποστήσεσθαι. Соответственно, русский перевод получившейся фразы должен читаться следующим образом: «саддукеи сочли, что свидетельство ангелов было ложью».

⁷² Эта фраза является достаточно сложной для перевода и интерпретации. Paris. gr. 751, текст которой лежит в основе нашего перевода, читает это место следующим образом: ὑπεναντίον ἦσαν οἱ τηροῦντες ὡς Σαδδουκαῖοι· ῥαδίως ἐψεῦδοντο, δεδοικότες τὴν κατηγορίαν, ὅτι ἀνείλον ἄνδρα ἀθῶον τοῦ σταυρωθῆναι. Ὑπεναντίον, с которого начинается данное предложение, мы склонны толковать как адвербиальный винительный падеж от прилагательного ὑπεναντίος («противоположный, враждебный»). Соответственно, первая часть предложения буквально приобретает следующий смысл: «в отношении вражды [к апостолам] стерегущие были как саддукеи». Вторая часть предложения развивает эту мысль, заключая, что стерегущие, как и саддукеи, с легкостью солгали, что [ученики] унесли тело Иисуса. Такую интерпретацию подтверждает следующая за этим предложением фраза, которая заключает, что «не помогли, стало быть, апостолам в их деянии пытающиеся расстроить план их (то есть стерегущие Гроб воины и саддукеи, о чьих действиях против апостолов проповедник говорил в предыдущих предложениях)». Athen. 244, однако, несколько переосмысляет эту фразу, читая ее следующим образом: ὑπεναντίον ἦσαν οἱ τηροῦντες, ὡς Σαδδουκαῖοι ῥαδίως ἐψεῦδοντο, δεδοικότες τὴν κατηγορίαν, ὅτι ἀνείλον ἄνδρα ἀθῶον τοῦ σταυρωθῆναι. Главное отличие заключается в том, что эта рукопись предлагает понимать ὡς не в качестве сравнительного союза «как», а в значении союза, вводящего придаточное предложение причины: «так как саддукеи с легкостью солгали». Соответственно,

быть, апостолам в их деянии пытающиеся расстроить план их. И вот, пусть вся истина от супротивных свидетельствуется, ибо, несмотря на сговор врагов, спор не утихает.

5. °Лежали не только пелены его, но рядом с ними и сударь⁷³, под которым, кажется, понимается платок: у евреев платок⁷⁴ сударем называется⁷⁵. Нагим ли укравшие брали Христа? Или, если и украли, в спешке имели время, чтобы раздеть его и вновь подготовить к погребению⁷⁶? Как же это согласуется с тем, что саддукеи велели говорить стражам? Сказали же они следующее: «Ученики его, придя, когда мы спали, украли его. Да-

ὕπνῳ ἀντίον необходимо понимать как относящееся не к апостолам, а к саддукеям и обозначающее то, что в отношении произошедшего стерегущие были противоположного мнения, чем они. Вторая часть предложения поясняет это, понимая используемый в ней *participium coniunctum* каузально. Таким образом, согласно Athen. 244, это место должно читаться так: «Из страха обвинения за то, что [апостолы] унесли мужа, невинно распятого, — ибо [так] саддукеи с легкостью солгали, — стерегущие были иного мнения [чем саддукеи]».

⁷³ Ср.: Ин 20. 7. Paris. gr. 751 читает это место так: ἔκειντο καὶ τὰ ὀθῶνια καὶ παρὰ μέρος καὶ σοῦδάριον. Как мы видим, в данном случае мы имеем дело с многосоюзием. Первое и третье καὶ связывают два однородных подлежащих — τὰ ὀθῶνια и σοῦδάριον, что должно расцениваться как попытка проповедника обратить особое внимание слушателей как на одежды, так и на сударь. Что касается второго καὶ, то, как кажется, оно имеет в данном случае противительное значение и призвано подчеркнуть, что сударь лежал отдельно от остальных одежд. Действительно, далее проповедник более подробно разовьет эту тематику, прямо задавшись вопросом, «почему же сударь лежал на особом месте, отдельно от остальных одежд». Использование в данном случае для выражения этого противопоставления союза καὶ, с одной стороны, придавало тексту поэтичность. С другой же стороны, это делало данный пассаж несколько сложным для понимания, в первую очередь, из-за двух других союзов καὶ, также использованных в нем, но в другом значении. Дабы избежать этой неоднозначности, Athen. 244 передает это противопоставление более привычным образом, убирая второй союз καὶ и используя для выражения противопоставления частицу δέ: ἔκειντο καὶ τὰ ὀθῶνια, παρὰ μέρος δὲ καὶ σοῦδάριον.

⁷⁴ Букв. ἐκμάγιον. По всей видимости, в данном случае мы имеем дело с итацизмом и данное слово необходимо читать как ἐκμαγεῖον. Athen. 244 читает в этом месте προσμάγιον. Этот термин, не встречающийся у других авторов, мы должны рассматривать как гапакс. Очевидно, его значение также связано с «платком».

⁷⁵ Букв. τοῦτο γὰρ παρ' Ἑβραίοις σοῦδάριον λέγεται. Athen. 244, однако, уточняет пояснительный смысл этой фразы, добавляя частицу γὰρ.

⁷⁶ Ср.: Ин 19. 40.

вайте ж мы убедим⁷⁷ в этом игемона»⁷⁸. В чем же причина того, что одежды лежат на Гробе, как не в том, чтобы показать, что для вменившихся среди мертвых нет никакой нужды в земных одеждах? °В свидетели я приведу блаженного Давида⁷⁹, говорящего о Христе, что Он, воскреснув, носит небесные одежды: *Господь воцарился, в красоте облекся*⁸⁰. Ясно, что слово сказано это было о Воскресении Христа, так как по Воскресении говорит [Христос]: *°Дана мне вся власть на небе и на земле*⁸¹. Итак, облекшись же в небесную красоту, он, стало быть, презрел ничтожность земных одежд⁸².

6. Почему же сударь лежал на особом месте отдельно от остальных одежд? С помощью него доказывается священство, ибо *на главу*⁸³ дается благодать Духа. Показывает ведь он в погребении Спасителя два чина — народ и священников, каждый из которых отдельно установлен. Остав-

⁷⁷ Paris. gr. 751 использует в данном случае *coniunctivus hortativus* активного аориста глагола *πληροφορέω* — *πληροφορήσωμεν* (букв. «давайте мы убедим игемона»). Как кажется, такая грамматическая форма позволяет проповеднику осмыслить замысел саддукеев как своего рода сговор со стражами: последние солгут, что ученики украли тело Иисуса, а первые, в свою очередь, защитят их перед лицом игемона. Такая интерпретация поддерживается *Oratio de sancto sepulcro*, 4, где проповедник прямо говорит о существовании сговора между саддукеями и стражами. Athen. 244, однако, не считает это значение убедительным и использует вместо сослагательного наклонения индикатив будущего времени — «мы убедим» (*πληροφορήσωμεν*). Тем не менее, передавая несколько различные смысловые оттенки, оба варианта имеют право на существование.

⁷⁸ Ср.: Мф 28. 13 и след.

⁷⁹ Paris. gr. 751: *ἀλλὰ καὶ μάρτυρα περὶ τοῦτου τὸν μακάριον Δαυῖδ παρέξομαι λέγοντα...* Athen. 244, однако, несколько изменяет порядок слов, помещая прямое дополнение *τὸν μακάριον Δαυῖδ* непосредственно перед зависящим от него причастием *λέγοντα*, вводящим косвенную речь, тем самым заменяя инверсию на прямой порядок слов: *ἀλλὰ καὶ μάρτυρα περὶ τοῦτου παρέξομαι τὸν μακάριον Δαυῖδ λέγοντα...*

⁸⁰ Пс 92. 1. В отличие от Paris. gr. 751, которая просто вставляет в данном месте дословную цитату (*ὁ Κύριος ἐβασίλευσεν, εὐπρέπειαν ἐνεδύσατο*), Athen. 244 пытается вписать ее в контекст более органично, добавляя, с одной стороны, частицу *γάρ*, призванную показать, что данная цитата поясняет предшествующее утверждение, а, с другой стороны, добавляя внутри цитаты *φησὶν* — стандартный способ включения прямой цитаты в контекст. Таким образом, Athen. 244 читает это место следующим образом: *ὁ Κύριος γάρ, φησὶν, ἐβασίλευσεν, εὐπρέπειαν ἐνεδύσατο.*

⁸¹ Мф 28. 18.

⁸² Paris. gr. 751: *ἐνδυμάτων*. Athen. 24: *ἐσθημάτων*.

⁸³ Ср.: Ин 20. 7.

ляет Он одежды на Гробе не только для доказательства Своего Воскресения, но и для того, чтобы и нам обрести в них церковное благословение. Подобно тому, как Илия, когда был возносим, послал Елисею в помощь свою милоть⁸⁴, точно так же и Христос, восходя на небо, оставлял⁸⁵ апостолам Свои одежды. Как сонаследникам благодати, апостолам он отдает то, что было на руках⁸⁶ и на главе Его, а прочие же одежды оставляет другим чинам церковным.

7. Теперь же пусть этот камень засвидетельствует Воскресение. Раз камень, запечатывавший вход в пещеру, был столь велик, то, стало быть, насколько глубоким сном должны были быть охвачены и усыплены стражи? Нужны были кирки⁸⁷, топоры и железные цепи, чтобы суметь удержать клинками камень. Как же тогда возможно, что ученики, придя, украли его и ушли⁸⁸? Но чтобы искусным образом обуздать супротивных, я приведу пророчества Ветхого Завета о том, что этот камень становится великим свидетелем. Так, Иаков помазывает камень⁸⁹, указывая этим не на что иное, как на хиротонию будущих свидетелей камня. И Моисей был

⁸⁴ Ср.: 4 Цар 2. 13.

⁸⁵ Рукописи читают это место по-разному. С формальной точки зрения, Paris. gr. 751 предлагает в этом месте форму имперфекта (κατέλειπεν), а Athen. 244 — форму аориста (κατέλιπεν). Как кажется, оба чтения имеют право на существование. С одной стороны, если мы принимаем форму имперфекта, то в данном предложении мы имеем дело с намерением проповедника представить момент восшествия Христа на небо как наглядную картину, как событие, разворачивающееся на глазах верующих: Христос восходил на небо и оставлял при этом ученикам Свои одежды. Примечательно, что в следующем предложении для достижения этой же цели проповедник прибегает к использованию *praesens historicum*, что делает предложенную интерпретацию формы имперфекта вполне уместной. С другой стороны, форма аориста в большей степени описывает это событие как факт прошлого: восходя на небо, Христос оставил ученикам Свои одежды. Примечательно, что в таком случае мы имеем дело с грамматическим и синтаксическим параллелизмом этой фразы и предыдущей:

Ἦσπερ ὁ Ἥλιος ἀναλαμβάνόμενος τὴν μηλωτὴν Ἐλισσαίῳ κατέπεμψεν εἰς βοήθειαν, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ὁ Χριστὸς ἀναβαίνων εἰς οὐρανοὺς τοῖς ἀποστόλοις τὰ ἐσθήματα κατέλιπεν.

⁸⁶ Букв. τὸ περιωλένιον εἶδος. Прилагательное περιωλένιος, не встречающееся у других авторов, мы должны рассматривать как гапакс.

⁸⁷ Athen. 24 добавляет в этом месте καὶ ὄνουχος — «крюк» (название инструмента).

⁸⁸ Ср.: Мф 28. 13.

⁸⁹ Ср.: Быт 28. 18.

прославлен в земле⁹⁰ Маддамской у камня, который засвидетельствовал ему: «Тебе принадлежит царская власть⁹¹». И Самуил сказал: «На камне этом Бог стал нам помощником», — и прозвал⁹² его Авен-Езером⁹³, что переводится как Бог-Помощник. Если же и Ветхий Завет °прямо приводит⁹⁴ в качестве свидетелей камни, то пусть ныне камень станет свидетелем мошенничества саддукеев.

8. Ведь так как патриарх Иаков говорит Лавану: «Этот холм да будет свидетелем»⁹⁵ — то, разумеется, таким же образом и мы можем сказать иудеям: «Если вы не веруете, что Христос взошел на небо, вот, свидетельствует об этом холм Вознесения, оставив на котором апостолов, Христос к Своему Отцу удалился»⁹⁶.

9. Не пропущу и последней тайны, сокрытой в камне. Ведь если он был скован печатями, то пусть и они засвидетельствуют⁹⁷, что супротивные противоречат своим собственным единомышленникам.

10. Разве кто не возненавидит неверный народ иудеев за то, что они попусту укоряют нас, не замечая при этом собственного падения? Разве

⁹⁰ Paris. gr. 751: ἐν γῆ; Athen. 24: ἐπὶ γῆς.

⁹¹ Athen. 244 предпочитает в этом месте косвенную речь прямой, используемой в Paris. gr. 751 (ὅτι ἔχεις βασιλικὴν δύναμιν), заменяя второе лицо сказуемого ἔχω на третье: ὅτι ἔχει βασιλικὴν δύναμιν.

⁹² Paris. gr. 751: ἐκάλεσεν; Athen. 244: ἐνεκάλεσεν. Первое чтение в большей степени соответствует библейскому тексту (ср.: 1 Цар 7. 12: καὶ ἔλαβεν Σαμουὴλ λίθον ἓνα καὶ ἔστησεν αὐτὸν ἀνὰ μέσον Μασσηφᾶθ καὶ ἀνὰ μέσον τῆς παλαιᾶς καὶ ἐκάλεσεν τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἀβενεζερ).

⁹³ Ср.: 1 Цар 7. 12. Рукописи по-разному пишут это слово: Paris. gr. 751: ἀβενιζερ; Athen. 244: ἀβεννεζερ. Стоит отметить, что этот термин имеет в разных рукописях соответствующего библейского текста много различных вариантов написания. Ср. различия, приведенные в критическом издании: The Old Testament in Greek. T. II. The later historical books. Part 1: I and II Samuel. Cambridge, 1927. P. 22.

⁹⁴ Букв. «выводит посреди» (μέσον ἄγει). В данном случае μέσον мы склонны толковать как ставший наречием винительный падеж существительного τὸ μέσον. Athen. 244, однако, уточняет значение μέσον, добавляя перед ним предлог εἰς: «выводит в середину», то есть делает явным. Последнее сочетание является устойчивым и фиксируется словарями.

⁹⁵ Ср.: Быт 31. 47.

⁹⁶ Ср.: Деян 1. 6–11.

⁹⁷ Букв. «пусть станут свидетелем» (γινέσθω μάρτυς). Athen. 244, однако, предлагает в данном месте презентную форму — γενέσθω: «пусть будут свидетелем».

кто не станет избегать тех, кто, преуспевши во зле, хвалятся⁹⁸ своим благочестием? Пророк Иеремия о них говорит: *Мудрые во зле пребывают*⁹⁹, *не познали же, что нужно добро творить*¹⁰⁰.

11. Вы¹⁰¹ же, возлюбленные, созидаемые святейшей верой вашей¹⁰², веруйте, что место Воскресения Христова обильно доказывает истинность Воскресения, и черпайте твердые аргументы из приведенного изъяснения. Ведь обвинители наши, несмотря на свои усилия, не познали, что они подобны рабам, уготовляющим отдых для господ. Посему они лишились своего воздаяния, а мы получили его. В Книге пророка Исаии Бог к нам обращается: *Обновляйтесь ко Мне*¹⁰³, *острова многие*¹⁰⁴. Острова же не иудеи, но народы населяют. Давид прорек, что глас Христов обращен к народам, принявшим благодать: *Господь воцарился, возрадуются острова многие*¹⁰⁵. Посему и мы подлинно да возрадуемся¹⁰⁶, праздник Обновления храма Воскресения нашего совершая во славу Божью, Которому слава во веки веков. Аминь.

⁹⁸ Греч. εὐφραίνοντας. Athen. 244 читает это место по-другому, заменяя εὐφραίνοντας на ἀφραίνοντας: «безумствуют в своем благочестии».

⁹⁹ Греч. σοφοί εἰσι τοῦ κακοποῖσαι. Родительный падеж в данном случае имеет притяжательное значение: букв. «мудрые принадлежат деланью зла». Athen. 244 использует субстантивированный инфинитив в дательном падеже (τῷ κακοποῖσαι), синтаксическую функцию которого, по-видимому, также необходимо рассматривать как притяжательную. Отметим, что первое чтение, в отличие от второго, фиксируется критическим изданием (Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum. Auctoritate Societatis Litterarum Göttingensis editum. Vol. XV: Jeremias, Baruch, Threni, Epistula Jeremiae. Göttingen, 1976. S. 170).

¹⁰⁰ Ср.: Иер 4. 22.

¹⁰¹ Athen. 244 читает в этом месте ἡμεῖς — мы. Это чтение противоречит контексту, так как далее проповедник использует повелительное наклонение второго лица. Соответственно, более правильным является читать это место как «вы же <...> веруйте», чем «мы же <...> веруйте».

¹⁰² Athen. 244 читает это место как «нашей» (ἡμῶν). См. прим. 101.

¹⁰³ Ис 41. 1, 45. 16.

¹⁰⁴ Пс 96. 1.

¹⁰⁵ Там же.

¹⁰⁶ Paris. gr. 751 использует здесь coniunctivus hortativus — εὐφραίνόμεθα. Athen. 244, однако, предпочитает обычное изъявительное наклонение εὐφραίνόμεθα — «радуемся».

Н. Ф. Красносельцев

ЛЕКЦИИ ПО ЛИТУРГИКЕ, ЧИТАННЫЕ СТУДЕНТАМ КАЗАНСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ В 1880/1881 УЧЕБНОМ ГОДУ

В предлагаемой публикации впервые в русской литургической науке осуществляется издание курса лекций по литургии выдающегося русского ученого Н. Ф. Красносельцева. Во вводной к изданию статье устанавливается авторство, описывается структура и история создания этого лекционного курса.

Ключевые слова: *Н. Ф. Красносельцев, лекции по литургии, А. А. Дмитриевский*

Николай Фомич Красносельцев — выдающийся русский ученый-литургист, археограф и историк Церкви. Он родился 3 декабря 1845 года в с. Верхосулье Богуйминского уезда Самарской губернии в многодетной священнической семье. Первоначальное образование Н. Ф. Красносельцев получил в Богуйминском духовном училище и Уфимской духовной семинарии, а высшее богословское — в Казанской духовной академии. На протяжении 18 лет — с 1871 по 1889 гг. — Николай Фомич преподавал в Казанской духовной академии церковную археологию и литургику, а после перехода на службу в Императорский Новороссийский университет читал историю Церкви и разные спецкурсы.

За свою непродолжительную жизнь (умер Николай Фомич в 1898 г. в Константинополе) Красносельцев успел сделать довольно много в деле развития литургики и церковной археологии как академических наук. По археологии он издал ряд статей и монографий о церковной архитектуре и христианских древностях, а по его второй специальности, литургии, опубликовал ряд документов, важных для реконструкции исторического развития богослужения¹. До настоящего времени считалось, что како-

¹ Подробнее о нем см.: Поминка по Н. Ф. Красносельцеве: (ум. 11 сентября 1898 г.). Одесса, 1899.

го-либо обобщающего труда, отражающего в систематическом виде его взгляды относительно истории богослужения, ученый не успел составить. Однако, как представляется, это утверждение не вполне справедливо. В фонде А. А. Дмитриевского, хранящемся в Отделе рукописей Российской национальной библиотеки (ф. 253, ед. хр. 196), сохранился в записи слушателей курс лекций Н. Ф. Красносельцева, прочитанный студентам I курса Казанской духовной академии в 1880/1881 учебном году.

Содержащая лекции папка озаглавлена «Дмитриевский А. А. Наука о православном богослужении. Лекции по литургике, прочитанные в Киевской духовной академии»; общее количество листов — 449. В действительности папка содержит различные материалы: это и курс лекций Алексея Афанасьевича по истории богослужения в Русской Церкви, который он читал студентам Казанской духовной академии в 1882–1884 гг., и лекции по литургике Н. Ф. Красносельцева. На лл. 1 – 2 об. помещена «Программа чтений по литургике». Л. 3 — фрагмент лекции А. А. Дмитриевского о истории богослужебных книг; л. 5 – 8 об. — лекция о методах обработки литургике; л. 9 – 10 об. — лекция о богослужебных книгах; л. 11 – 26 об. — лекция о богослужении в Русской Церкви²; л. 27–103 — лекции по литургике Н. Ф. Красносельцева, записанные его слушателями; л. 104 – 170 об. — фрагмент кандидатского сочинения А. А. Дмитриевского; л. 171–218 — лекции А. А. Дмитриевского по истории богослужения в Русской Церкви; л. 219 – 230 об. — лекция по общей литургике; л. 231 – 238 об. — черновик статьи А. А. Дмитриевского о стихире «Видехом свет истинный»³; л. 239–257 — лекция А. А. Дмитриевского по истории богослужения в Русской Церкви; л. 257 об. — лекция А. А. Дмитриевского «Богослужение в южно-русской Церкви»; л. 258–281 — 1-я пробная лекция А. А. Дмитриевского о современном славяно-русском типике; л. 282–297 — лекция А. А. Дмитриевского по истории богослужения в Русской Церкви; л. 298 – 345 об. — лекция А. А. Дмитриевского по истории богослужения в Русской Церкви; л. 346–357 — лекция А. А. Дмитриевского по истории богослужения в Русской Церкви; л. 358 – 373 об. — пробная

² В рукописи лекция представлена не полностью. Продолжение лекции см. в: ОР РНБ. Ф. 253. Ед. хр. Д. 135. «Заметки (5) о богослужебных книгах: триоди постной и цветной, типиконе, треснице, служебнике и др. Л. 48 – 67 об.

³ Статья была опубликована: *Дмитриевский А. А.* О стихире «Видехом свет истинный» в чинах Литургий св. Иоанна Златоуста и св. Василия Великого // *Руководство для сельских пастырей.* Киев, 1886. № 10. С. 265–278.

лекция А. А. Дмитриевского о чине воцерковления; л. 374 – 389 об. — 2-я пробная лекция А. А. Дмитриевского; л. 390 – 446 об. — начальная часть лекций А. А. Дмитриевского по истории богослужения в Русской Церкви.

Лекционный курс Николая Фомича был записан студентами XXV курса, поступившими в Казанскую духовную академию в 1880 г. На это указывают приводимые некоторыми писцами сведения о дате и имени составителя лекции; сопоставив эти сведения со списком поступивших в 1880 г. в Казанскую академию, можно без труда идентифицировать полные имена писцов и год обучения. Подавляющее большинство лекций датированы 1880–1881 гг., что позволяет сделать вывод о чтении курса студентам первого года обучения. В 1880/1881 учебном году Н. Ф. Красносельцев был единственным преподавателем литургики в Казанской духовной академии и по окончании чтения курса составил экзаменационную программу для летних испытаний студентов⁴, которая частично совпадает с объемом прочитанных первому курсу лекций. Кроме того, из программы явствует, что лекции читались еще и III курсу, причем, вероятно, совместно. На основании этих умозаключений можно с определенной долей уверенности утверждать, что автором этого лекционного курса является Николай Фомич.

Занятия по литургики проходили два раза в неделю, по средам и субботам. К сожалению, лекции сохранились не полностью: для полного комплекта не хватает 5, 7, 10, 11, 19, 20, 22, 26–29, 33 лекций, однако, сопоставляя их содержание с программой, можно предположить, какой учебный материал содержался в этих утраченных лекциях. Так, содержанием 5-й лекции, по всей видимости, было определение формы христианского богослужения, потому как этот вопрос не рассматривался в рамках 4-й лекции, а на 6-й лекции разбирался уже следующий вопрос — необходимость внешней формы богослужения. В 7-й лекции Н. Ф. Красносельцев касался, вероятно, истории христианского культа по новозаветным книгам в апостольский век, особо останавливаясь на составных элементах и формах богослужения этого времени. Также материалом этой лекции могла быть важная тема — о молитве вообще и ее месте в богослужении; ничего не говорится в последующей, 9-й лекции, о молитвах, заимствованных из Священного Писания. В 11–12 лек-

⁴ Программа лекций Николая Фомича за 1880/1881 учебный год сохранилась в: НАРТ. Ф. 10. Оп. 1. Ед. хр. 7613 (Дело совета КазДА с программами испытаний магистерских студентов IV к.). Л. 17–18. Автограф Н. Ф. Красносельцева.

циях ученый рассказывал студенческой аудитории о «различного рода песнопениях в Древней Церкви» и историческом развитии гимнографии вплоть до V века. В лекциях 19–20 Николай Фомич повествовал о русском богослужебном пении, влиянии на него западной музыки и партесном пении, а в 22-й лекции говорил о значении действий, сопровождающих молитву. Лекции 26–29 были посвящены разбору порядка чтений за богослужением и обрядов, сопровождающих их. Также в этом разделе Н. Ф. Красносельцев рассматривал место проповеди за богослужением и говорил о сакраментальных действиях, входящих в состав всех чинопоследований. В 33-й лекции ученый, вероятно, рассматривал вкратце чинопоследования вечернего и утреннего богослужений и их структуру в древности. 34-я лекция — последняя из дошедших до нас — состоялась 4 марта, таким образом до 28 апреля⁵, когда начались экзаменационные испытания, оставалось еще около полутора месяцев. За это время Николай Фомич мог бы успеть прочесть еще как минимум 10–11 лекций⁶, и, возможно, закончить изложение материала. Это было в его интересах еще и по той причине, что осенью 1881 года ученый намеревался отправиться в годичную научную командировку на Запад, поэтому продолжить чтение курса он бы не смог.

Как уже было отмечено, кроме текста лекций на некоторых листах присутствуют записи писцов: дата, имя записавшего лекцию, и проч. Эти записи можно представить в таблице (см. Таблица 1).

В целом, публикуемый курс лекций охватывал практически все разделы литургики — общей и частной. Лекционный курс имел двухчастную структуру и, вероятно, мог преподаваться в некоторые годы на двух курсах, о чем отчасти может свидетельствовать отчет Н. Ф. Красносельцева о преподавании в 1877/1878 учебном году⁷: в первый год изучения он читал вводные разделы и целиком общую литургику; на вто-

⁵ Отчет о деятельности Казанской духовной академии за 1877/1878 учебный год. Казань, 1878. С. 40.

⁶ Без учета Страстной и Светлой седмиц, когда у студентов были каникулы.

⁷ В отчете сказано: «Доцентом Николаем Красносельцевым <...> По литургике студентам II курса, по введению в науку, преподано о христианском богослужении в его составных частях; студентам III курса — о богослужебном песнопении, чтении Св. Писания, о действиях сакраментальных и о богослужебных чинопоследованиях в их целом составе» (Отчет о деятельности Казанской духовной академии за 1877/1878 учебный год. Казань, 1878. С. 34).

рой год ученый читал либо целиком частную литургику, включающую как последования всedневногo богослужения, так и чинопоследования таинств, либо только чинопоследование таинств. В 1880/1881 году Николай Фомич пропустил по болезни три лекции⁸ и одну в связи с занятостью в Казанском окружном суде в качестве присяжного заседателя⁹.

Безусловно, многое в содержании лекций отчасти устарело, отчасти взгляды на некоторые вопросы были пересмотрены, однако издатели сочли полезным все же ввести этот памятник в научный оборот как образчик лекционного курса по литургики, читавшегося в одной из выдающихся духовных школ дореволюционной России. Кроме того, публикуемый материал некоторым образом свидетельствует о научном становлении самого лектора — Николая Фомича Красносельцева: сопоставляя несколько, условно говоря, «низкий» уровень лекционного материала с последующими работами ученого в области литургики, можно как проследить динамику развития его научных предпочтений, так и оценить результаты его литературной деятельности. Если бы сохранился лекционный курс, составленный самим автором и, безусловно, им постоянно дорабатываемый, то, вероятно, мы бы имели во многом совершенно другое произведение выдающегося русского литургиста.

* * *

Программа курса лекций и сами лекции публикуются по двум рукописям: НАРТ. Ф. 10. Ед. хр. 7613. Л. 17–18 (программа) и ОР РНБ. Ф. 253. Ед. хр. 196. Л. 27–103 (лекции). Границы листов указываются в традиционном формате — ||, лист рукописи вынесен на поле страницы. При раскрытии сокращений либо добавлении дополнительных слов и словосочетаний для ясности понимания текста используются квадратные скобки — []. Хотя в самой рукописи практически отсутствуют заголовки, мы сочли возможным для удобства таковые дополнения внести, используя для этого программу. Текст лекций приводится в современной орфографии и пунктуации. В обозначениях веков мы заменили арабские цифры на римские. Если это специально не оговорено, все примечания

⁸ Одну в сентябре (Протоколы заседаний совета Казанской духовной академии за 1880 г. Казань, 1880. С. 227) и две в январе (Протоколы заседаний совета Казанской духовной академии за 1881 г. Казань, 1881. С. 23).

⁹ В марте (Протоколы заседаний совета Казанской духовной академии за 1881 г. Казань, 1881. С. 79).

Лекции по литургике, читанные студентам Казанской духовной академии...

принадлежат издателям. Все зачеркнутые слова и словосочетания убраны из основного текста в подстрочник.

С. Ю. Акишин, диак. А. В. Щепёткин

N. F. Krasnoseltsev

**THE LECTURES IN LITURGICS GIVEN TO STUDENTS
OF THE KAZAN THEOLOGICAL ACADEMY IN THE
1880/1881 ACADEMIC YEAR**

The article, for the first time in the history of liturgical studies in Russia, presents a publication of the lectures in liturgics by the outstanding Russian scholar N. F. Krasnoseltsev. The text of the publication is preceded by a discussion of its authorship, a review of the course of lectures and their history.

Keywords: *N. F. Krasnoseltsev, lectures in liturgics, A. A. Dmitrievsky, liturgical studies in Russia.*

Таблица 1

№ лекции	Дата, лист	Имя писца	Ф.И.О. писца	Прочие записи
1	1880 года, 3-го сентября, л. 29 об.	Ив. Лебедев	Лебедев Иван*	—
2	1880 года 6-го сентября, л. 32 об.	Ив. Лебедев	Лебедев Иван	—
3	1880 года 10-го сентября, л. 36 об.	Ив. Лебедев	Лебедев Иван	—
4	13 сентября, л. 37	—	—	—
6	1880 г. Сентября 20-го дня	Кон. Гусев	Гусев Константин**	Составил эту лекцию К. Гусев, а переписал Ив. Лебедев (л. 45 об.)
8	11-го октября, л. 46	Геннадий Н. Никольский	Никольский Геннадий Николаевич	Писал Геннадий Н. Никольский. 14 октября 1880 года (л. 47 об.)
9	15 октября 1880 г. (л. 48)	Двд Слдовников	Солодовников Давид Иванович	16 октября 1880 г. (л. 52 об.)
12	29 октября (53 об.)	Благосклонов	Благосклонов Александр Ефимович	—
13	1 ноября (л. 57)	М. Нефедев	Нефедев Михаил Семенович	—

* Отчество неизвестно. В списке выпускников его имя не значится. См.: Сайт «Петербургский генеалогический портал». URL: <http://www.petergen.com/bovkalov/dubov/kazda.html> (дата обращения: 25.12.2013).

** Отчество неизвестно. Во время обучения очень часто болел, потому академию закончил в звании действительного студента.

№ лекции	Дата, лист	Имя писца	Ф.И.О. писца	Прочие записи
14	5 ноября (л. 61)	—	—	—
15	12 ноября (л. 62)	Кон. Гусев	Гусев Константин	—
16	19 ноября (л. 65)	—	—	1881 г., апреля 27 дня (л. 67 об.)
17	22 ноября (л. 71 об.)	Петр Попов	Попов Петр Степанович	—
18	26 ноября (л. 72)	—	—	—
21	10 декабря	Благосклонов	Благосклонов Александр Ефимович	—
23	17 декабря (л. 80)	Гр. Луппов	Луппов Григорий Григорьевич	—
24	—	—	—	—
25	17 января (л. 89)	Геннадий Н. Никольский	Никольский Геннадий Николаевич	—
30	7 февраля (л. 91)	Кон. Гусев	Гусев Константин	Упырь Лихой писал 1881 г. 6 марта в 2 часа по-полудни
31	—	—	—	—
32	—	—	—	—
34	4 марта	—	—	1881 г., апреля 27 дня

Н. Ф. Красносельцев
Программа лекций по литургии

Публикуется по: НАРТ. Ф. 10. Ед. хр. № 7613 (Дело совета КазДА с программами испытаний магистерских студентов IV к.). Л. 17–18. Автограф Н. Ф. Красносельцева.

л. 17 Программа лекций по литургии для студентов I и III курсов церковно-практического отделения на 1880/1 г.

Введение. Понятие о литургии, как науке. Необходимость и возможность научной обработки предмета литургии. Метод обработки. Разделение.

Общие понятия о христианском богослужении. Содержание и форма христианского богослужения. Определение содержания христианского богослужения с объективной и субъективной его стороны. Определение формы христианского богослужения. Необходимость внешней формы. Указание и рассмотрение различных видов богослужebной формы.

Историческое оправдание данного понятия о богослужении. Христианское богослужение по известиям Новозаветных книг. Составные элементы и формы апостольского богослужения.

Часть первая — общая литургия. Об общих составных элементах православного богослужения.

1. Латревический элемент православного богослужения.

а) Молитва, как словесное обнаружение внутреннего богопочтения. Различные роды богослужebных молитв. Место, занимаемое молитвою в богослужении. Древнейшие и более употребительные молитвы в православном богослужении. Происхождение этих молитв. Молитвы, заимствованные из Ветхого Завета. Молитвы, заимствованные из писаний Нового Завета. Молитвы, составленные отцами и учителями Церкви. Молитвенные формулы, предначинательные и заключительные в православном богослужении. ||

л. 17^{об.} б) Песнопение. Отличие песнопения от молитвы. Различные роды песнопений в Древней Церкви. Историческое развитие песнопения в православном богослужении. Древнее песнопение до IV в. Труды Иустина Мученика, Климента Александрийского, Непота, Афиногена. Песнопение с IV до IX в. Труды Ефрема Сирина, Григория Назианзина, Кира, Романа Сладкопевца, Анатолия, Георгия Писиды, Софрония Иерусалимского, Андрея Критского. Труды Иоанна Дамаскина и Космы Маюмского. Песнопение после Дамаскина. Студиты, Феофан Начертанный и Иосиф Песнописец. Общий характер славянского песнопения. Песнопения в древней Западной Церкви. Амвросий Медиоланский, Августин, Пруденций как песнописцы. Средневековое западное песнопение.

в) Пение, как музыкальная форма внутреннего богопочтения. Значение этой формы. Особенности ее в православном богослужении. Инструментальная музыка и пение. Происхождение христианского богослужebного пения. Пение при богослужении до И[оанна] Дамаскина. Преобразование пения И[оанном] Дамаскиным. Греческое пение после И[оанна] Дамаскина. Богослужebное пение в России. Происхождение

ние и различные роды древнерусского богослужебного пения. Пение демественное. Пение кондакарное и греческое. Знаменное пение. Богослужебное пение в России под влиянием западного. Партесное пение и его история в России. Церковное пение в Западной Церкви.

(г) Действия, сопровождающие молитву и песнопение, как особая форма внутреннего богопочтения. Значение этой формы. Частное рассмотрение действий, сопровождающих молитву. Стояние при богослужении, коленопреклонение, поклоны, обращение на восток, крестное знамение.

2. Харизматический элемент в богослужении христианском.

а) Дидактизм в христианском богослужении — аа) Чтение Св[ященного] Писания при богослужении. Книги, читавшиеся в древности при богослужении. Порядок и количество чтений. Образ чтения и обряды, сопровождавшие чтение.

бб) Проповедь, как составная часть богослужения. Обряды, сопровождавшие проповедь при древнем богослужении. ||

б) Сакраментальные или таинственные действия, входящие в состав всех богослужебных чинопоследований. Благословение с призыванием имени Божия. Крестное знамение. л. 18

Часть вторая — частная литургия Православной Церкви. О составе чинопоследований православного богослужения.

1. Чинопоследования вседневного общественного богослужения. — Литургия. Историческое развитие православного чинопоследования Литургии. Литургия по описанию отцов II и III вв. Литургия в IV в. Труды свв. Василия Великого и И[оанна] Златоуста по составлению Литургии. Изменения, произошедшие в Литургии Златоуста после Златоуста. — Литургия Преждеосвященных Даров. Происхождение и древность этой Литургии. Кому принадлежит ее составление? — Чинопоследования вечернего и утреннего богослужения. Состав этих чинопоследований в древности.

2. Чинопоследования частного богослужения. Чинопоследования таинств. Крещение. Образ совершения его в Древней Церкви. Обряд оглашения и Крещения. Миропомазание. Его тесная связь с Крещением. Образ совершения его в древности. Покаяние. Образ совершения его в Древней Церкви. Дисциплина публичного покаяния. Чины поставления на священно-служительские должности. Древность обрядов, входящих в их состав. Чинопоследование Брака. Древность и значение обрядов христианского брака. Чинопоследование Елеосвящения. Обряды, входящие в состав его, и их древность и значение.

Доцент Николай Красносельцев

Н. Ф. Красносельцев
ЛЕКЦИИ ПО ЛИТУРГИКЕ

Публикуется по: ОР РНБ. Ф. 253. Ед. хр. 196. Л. 27–103.

л. 27

Записки лекций по литургии
Лекция 1-я

Название и предмет науки

Название литургии происходит от слова «Литургия», впрочем, такое название далеко не точно определяет предмет и содержание науки. Наука — литургия имеет своим предметом не одну только Литургию, но всё вообще православное богослужение. Неточность в названии науки объясняется тем, что это название впервые усвоено было на Западе, где наука о богослужении стоит на низкой степени. Литургия и в настоящее время находится еще в состоянии малой обработки; она сравнительно наука новая и явилась только около 40-х годов [XIX в.]. Предмет ее — богослужение — до самого позднего времени служит камнем преткновения для ученых. Одни из них смотрели на этот предмет, как на факт незначительный, не приводящий к хорошим результатам, другие же, хотя и признавали его важность, доступность и приложение к жизни, но не вникали в его внутренний смысл. Неудовлетворительное || состояние науки о богослужении и причину ее позднего появления можно объяснить отчасти общим законом развития науки вообще и в частности — человеческого ума. Человек с умом пробуждающимся на первых порах особенно интересуется тем, что скрывается за границами, и прежде всего обращает внимание на отдаленные предметы; поэтому и наука на первой ступени своего развития стремилась прежде к отдаленному, потом перешла к изучению явлений конкретных, когда стали находить, что изучение их может привести к результатам полезным. Так было и в богословской науке. Религия всегда была предметом первой важности в человечестве, и стремление усвоить ее во внешних проявлениях, хотя началось и рано, но долгое время не могло достигнуть своей цели. В первые века христианства религиозные истины, проявляющиеся, в частности, в богослужении, сообщались только с церковной кафедры для назидания, т. е. более с практической целью, и не имели научного характера. Впрочем, || стремление обнять умом истины религиозные и доказать их началось еще в первые века, особенно в борьбе с еретиками отцы Церкви стремились доказать религиозные истины путем научным. Однако такое стремление до позднейшего времени имело мало научного характера. Практическая сторона преобладала над научной. Только со времени схоластики преобладание практической стороны начало мало-помалу ослабевать. Схоластика выработала научный метод, который приложили к исследованию и религиозных христианских истин, сначала, впрочем, к теоретической только стороне религии. Но опять-таки теоретическая разработка этих истин шла медленным путем. Это зависело от того, что светская наука не хотела знать своего родства с богословской наукой; светские ученые низко смотрели на богословскую науку. Одни говорили, что религиозные истины не стоят изучения, а другие — что и не могут быть подведены под научный метод. Правда,

теоретические религиозные истины с трудом поддаются научной обработке, но это не значит, что исследование || религиозных истин не может иметь научного характера. л. 28^{об.} Внутренняя сторона не есть единственная сторона религии; кроме нее религия имеет еще внешнюю сторону — проявление религиозной жизни во внешних осозательных формах. Это-то проявление делает их вполне пригодными для научных приемов.

Методы литургических исследований¹

Литургика принадлежит к классу наук, исследующих внешнюю область проявления религиозных истин. Богослужение есть факт внешний, осозательный, и может быть доступен для самого строгого исследования; отсюда богослужение должно быть удобно для применения к исследованию его научных приемов. Важность и необходимость научного исследования вытекает из важности богослужения для жизни народа. Религиозные культы существовали у всех народов как нечто важное, без чего нельзя обойтись; они имели весьма большое влияние на характер народа. Люди дорожили своим культом, из-за них происходили войны, отказаться || от культа значило отказаться от л. 29 национальности. Принимая во внимание этот факт, нужно было ожидать особого интереса в изучении науки о богослужении. Между тем на Западе и до сих пор еще существует неблагоприятный взгляд на изучение этой науки. Западный мир распадается на две половины: католиков и протестантов — две крайности одного мирозерцания. Католики, хотя и признают за обрядами Божественное учреждение, но смотрят на них как на нечто случайное, не вытекающее из самого духа религии. Протестанты же совсем отталкиваются от обрядовой стороны, обряд, по их мнению, есть признак неразвитости религиозных понятий народа. При таких взглядах наука о богослужении теряет свою почву. На Западе если изучали богослужение, то с своими целями, изучали памятники церковные с полемической целью и для знания древности. Восток был свободен от неблагоприятных взглядов на изучение обрядовой стороны богослужения. Большинство сочинений Востока, хотя их было и много, все-таки || не удовлетворя- л. 29^{об.}ло задачи литургики — объяснить богослужение, потому что средства для исследования обрядовой стороны богослужения не научны, не научен самый метод исследования. В древние времена христианства богослужение объяснялось исключительно почти с догматической точки зрения (Игнат[ий] Богон[осец], Клим[ент] Римский и Ал[ександрийский] и др.) Но догматический метод есть преимущественно субъективный способ объяснения, потому что обрядам по большей части давался смысл по своему взгляду; разумное же [понимание] существа обряда оставалось всегда почти недосказанным. Недостаток этот сознали очень многие и скоро стали принимать другой метод — исторический.

1880 года 3-го сентября.

Ив. Лебедев

Лекция 2-я

Исторический метод более приложим к исследованию богослужения; вследствие понимания его исторических основ должно быть менее глумления над ним, но все-таки

¹ У лекции, представленной на л. 28 об. — 32 об., имеется другая запись, представленная на л. 5 — 8 об. Публикуется в Приложении 1.

опыты приложения этого метода переходили в крайности. Исторический метод — с л. 30 Запада и особенно сильно был развит || в полемике между католиками и протестантами. Протестанты, отвергая заблуждения Римской Церкви, хотели восстановить апостольскую Церковь с обрядами древности. Для осуществления своей задачи протестантам нужно было показать древность принимаемых ими обрядов, а это можно было сделать только при историческом методе литургических исследований. Явилось у них много монографий, где доказывалась ими древность обряда или наоборот, но, руководимые историческим методом, протестанты пришли к тому, что принимали только те церковные обряды, которые были в первые 3 века христианства, и впали т[аким] обр[азом] в крайность. Исследование древности обрядов придало систематический характер археологии и побудило к преобразованию самого исторического в историко-археологический. Этот метод, хотя и много принес пользы, но все-таки имеет границы, потому что по этому способу объяснения то только имеет право на существование, что имеет происхождение в древности. С этой мыслью, кажется, л. 30^{об.} совершенно нельзя согласиться: || не древность обряда, а годность да[е]т ему право на существование настолько, насколько он выражает известную религиозную истину. Некоторые обряды имеют и позднее происхождение, но это нисколько не препятствует им на право существования. Далее, обряды имеют свою историю, развитие их идет рука об руку с религиозною жизнью, поэтому далеко не все обряды могут быть объяснены из древней церковной практики. Другой метод шире его, этот метод — сравнительно-исторический. В древней богословской науке этот метод не везде известен и не везде уместен, вообще мало прилагался, но в светской литературе он имел более широкое приложение, особенно в изучении народного быта, искусств, языка и т. под. Западная наука обратила особенное внимание на изучение внешней обстановки народа в связи с верованием, вследствие этого образовалась новая наука — культура². Составитель (Тэйлор) проектировал в ее области и богослужебный культ и ожидал от л. 31 сравнительно-исторического метода больших результатов. В доказательство || необходимости заменить метод исторический сравнительно-историческим при исследовании богослужебных обрядов Тэйлор говорил следующее: «Метод исторический один только — односторонен; нужен метод сравнительно-исторический, потому что обряды не могут быть рассматриваемы как продукт одной системы. Они, напротив, [суть] видоизменение других систем, более ранних. Если же будет доказано, что известный обряд принадлежит к предыдущим системам, то нужно знать: остается ли он в новой системе прежним и не есть ли результат постепенной выработки? И все эти вопросы очень важны». (Таковы выводы автора о методе.) Таким образом религиозные обряды хочет исследовать наука светская и методом сравнительно-историческим. При этом методе требуются большие усилия, много труда, чтобы объяснить простой обряд. При догматическом способе объяснения обряда нужно только привести о нем³ учение Церкви (отцов Церкви), но историк этим не ограничивается, он старается узнать: как понимался этот обряд в древности и с каким значением он явился в первый раз? л. 31^{об.} Труд || усложняется еще от того, что при этом методе нужно бывает исследовать со-

² История культуры?

³ В рукописи — об нем.

стояние обряда и у народов языческих и притом на разной степени развития: у образованных и дикарей. Но может ли быть сравнительно-исторический метод приложим к изучению христианской религии, к изучению христианских богослужебных обрядов? Этот вопрос весьма важный. На Западе не сомневаются в приложении этого метода. Но мыслимо ли подобное отношение в православной науке? На Западе возможно это потому, что там всё сверхъестественное сводится на степень естественного: христианская религия, сверхъестественная, будто бы развилась из естественных религий и христианское мироощущение есть только высшая стадия дикой культуры, поэтому и обряды хр[истианские] будто бы выродились из обрядов других народов. Но объяснять обряды христианские языческими не значит ли, говорят, сводить хр[истианское] учение на степень языческих верований? Действительно, при объяснении хр[истианских] религиозных обрядов такой взгляд не может быть допущен в право- || славной науке; л. 32 но это, впрочем, не говорит еще о непригодности метода, если он научен⁴. Притом же связь христианской религии с другими религиями, естественными, все-таки признает Прав[ославная] Церковь. Надо только знать: в какой мере этот метод может быть приложен? Сравнительно-исторический метод может быть приложен к исследованию литургических обрядов, но ко всем обрядам, как, напротив, говорит наука о культуре. Тэйлор, автор науки-культуры, разделил обряды на три группы:

1) существовавшие в раннее время и существующие в настоящее время так же и с таким значением, как и в прежнее время;

2) обряды ранние, — но измененные;

3) обряды, перешедшие по традиции (преданию), обряды годные и негодные.

Но в этом перечне забыта еще целая категория обрядов — чисто христианских, к которым метод сравн[ительно]-исторический совершенно не может быть приложен. (Крестное знамение, напр[имер], нельзя объяснить сравнительным путем). Таким образом, сравн[ительно]-исторический метод может быть приложим в литургике с большими ограничениями, именно — только в исследовании таких обрядов, которые имеют || связь с обрядами других народов и, так ска[за]ть, общечеловечески[x] обряд[ов]. л. 32^{об}.

1880 года, 6-го сентября.

Ив. Лебедев ||

По литургике

л. 33

Лекция 3-я

Общий анализ материала литургике и разделение ее на части

Указано собственно два метода, практиковавшиеся в исследовании литургического материала: историко-археологический — самый легкий — и сравнительно-исторический, пригодный для исследования обрядов, имеющих общечеловеческое значение. Метод какой бы то ни было науки составляет дело первостепенной важности, но для того, чтобы он мог быть вполне полезным, чтобы вернее и точнее достигал научных выводов, необходимо сделать классификацию предмета науки. Классификация имеет весьма важное значение во всякой науке: ею облегчается трудность в исследовании ма-

⁴ Следует зачеркнутое: Кроме того,...

териала и усвоение его. Вполне точное и верное распределение материала не так легко удается, как кажется с первого взгляда, классификация необходимо должна вытекать из самих свойств предмета науки; поэтому нужно определить предмет науки литургики в общем и его частях, нужно || сделать, так сказать, общий анализ его.

Рассматривая богослужение (предмет нашей науки), мы видим, что оно есть строгая система различных обрядов и чинопоследований. Присматриваясь ближе к чинопоследованиям, находим, что чинопоследования служб ежедневных состоят почти из одних и тех же обрядовых действий; чинопоследования же праздничных служб представляют собой комбинации обрядовых действий служб дневных, поэтому представляется более удобным сначала рассматривать общие элементы, входящие в⁵ чинопоследования, а потом различные комбинации их. Отсюда литургика разделяется на две части: общую, рассматривающую все простейшие элементы чинопоследований, и частную, исследующую уже комбинации этих элементов; последняя часть может разделяться еще на 2 отдела: первый отдел, рассматривающий самые простейшие комбинации, второй — более сложные комбинации. Но такая схема литургики еще слишком || обща. Первая часть науки, главная и основная часть литургики — символические обряды — элементы сами по себе очень простые, но так многочисленны, что нужда в правильной классификации нигде так не ощущается, как здесь. Обращая внимание на внешнюю форму обрядовых символических действий, мы находим, что самыми многочисленными в классификации представляются символы словесные, и это очень естественно: человеческое слово способно выразить самые тончайшие, неуловимые движения сердца и мысли. За ними следуют символы звуковые, потом символы жестов — многие именно из символов должны быть отнесены к этому классу (крестное знамение, коленопреклонение и др.). Наконец, некоторые символы можно назвать вещественными, потому что для выражения религиозного чувства часто употребляются вещи (утварь, памятники и т. п., сюда же относятся св. мощи, храмы); всё это символы, имеющие прямое отношение к богослужению. Соответственно таким формам символов эту первую часть литургики, занимающуюся рассмотрением простых религиозных обрядовых символов, можно было бы подразделить на несколько отделов, из которых || в каждом должны рассматриваться отдельный класс символов. Но будет ли состоятельно такое деление, основанное на чисто внешней, формальной стороне? Действительно, упомянутая классификация, основанная только на внешней стороне богослужебных символов, оказывается несовершенной, потому что внешняя сторона богослужения не есть ее существенная сторона. Нужно, таким образом, искать другого исходного пункта для деления во внутренней стороне обрядов. С этой стороны все множество богослужебных символов можно разделить на два класса: к первому относятся символы, служащие для выражения субъективной стороны религии, ко второму — символы, служащие для выражения объективной стороны. Первый класс символов принято в литургики называть латревическими⁶, второй — сакраментальными. Таким образом, первую часть литургики можно подразделить на 2 части, из которых в каждой рассматривается соответственный класс религиозных символов. Каждый притом отдел в свою очередь может подразделяться || еще сообразно классификации символов.

⁵ Следует зачеркнутое: все...

⁶ В рукописи — латревическими.

Теперь нужно еще решить такой вопрос: к какому классу наук относится литургика? Ответ сам собою ясно предполагается: она относится к числу специально-богословских наук и именно к отделу богословско-практических наук. Известно, что богословие принято делить на богословие теоретическое и богословие практическое: первое исследует религию саму в себе без отношения к ее внешнему выражению, второе же, наоборот, — рассматривает религию в ее проявлении.

Краткий очерк науки — литургики

Христианское богослужение в настоящее время представляет довольно много сторон для исследования; существовавшие же исследования слишком разнообразны: одни исследователи только излагают литург[ические] чинопоследования, другие только комментируют. В первое время появления христианства не было особой нужды излагать богослужение во всех его подробностях: оно было понятно само собою. Подобные потребности могли явиться, и действительно явились, уже в последующее время, когда богослужение до того осложнилось, что во многих частях не всем было доступно для понимания. || Во многих сочинениях отцов и учителей Церкви можно находить немало л. 35^{об.} указаний или учения о значении богослужения и его духе. Как на более замечательные труды в этом отношении, можно указать на сочинения Климента Римского, Игнатия Богоносца, Климента Александрийского, Тертуллиана, Оригена, Василия Великого, Григория Назианзского, Августина, Льва Великого и особенно Иоанна Златоустого. Первый опыт связного изложения и толкования богослужения христианского принадлежит Иустину Мученику, затем особенно обращает на себя внимание трактат Тертуллиана, немного указаний в этом роде найдем и в огласительных поучениях Кирилла Иерусалимского, в сочинениях Павлина⁷ Ноланского V в., в сочинении Амвросия о таинствах и в сочинении, известном под именем сочинения Дионисия Ареопагита, о церковной иерархии, но все эти труды, сообщая сведения о смысле и значении церковных форм, могут служить, скорее, только источниками, но не прямыми руководствами. Особенно || много сочинений о богослужении начинает появляться с VII-го века, как на Востоке, л. 36 так и на Западе. На Востоке писал Максим Исповедник, а на Западе Исидор Испанский; он был почти первый там составитель изъяснения богослужения, за ним-то и началось много последователей в этом направлении. Особенно развилось стремление к изъяснению богослужения во времена Карла Великого. Благодаря его старанию, с этих-то пор собственно и начинается история литературы этой науки. С этого-то времени в Германии, Франции и других местах является особенно много сочинений по части литургики: соч[инения] Рабана⁸ Мавра, Валафрида Страбона (IX в.)⁹, Ульриха фон Целле¹⁰, Гонория

⁷ В рукописи — Павла.

⁸ В рукописи — Робана. Рабан Мавр (ок. 780 — 856) — немецкий богослов и писатель, архиепископ Майнцский. Вероятно, имеется в виду сочинение Мавра “De institutione clericorum libri tres” // PL 107/1. Col. 294–420.

⁹ Валафрид Страбон († 849) — средневековый латинский поэт и богослов. Вероятно, имеется в виду сочинение Страбона под названием “De rerum ecclesiasticarum exordiis et incrementis, sive de rebus ecclesiasticis” // PL 114. Col. 919–966.

¹⁰ В рукописи — Фонцелле.

свящ[енника] Отёнского¹¹; в XIII веке сочин[ения] папы Иннокентия III-го, Ал[ь]берга Вел[икого], Иоанна Ком<нрзб.>. Все эти сочинения сходны между собою в том отношении, что совершенно почти чужды исторического элемента; при объяснении обрядов преобладают мистические элементы, но тем не менее все они имеют большую важность л. 36^{об} и теперь, потому что из этих сочинений можно получить много сведений || об обрядах разных Церквей. В XVI-м и XVII-м веках литургические материалы подвергались многосторонней обработке, по части литургики приобретено было много научных пособий; более замечательные из них: соч[инения] Кассандера¹², Дескамерия, издания Литургии германск[ого] ученого Гуго, сочин[ения] Льва Алляция¹³ и др. С конца XVII века богослужение начало делаться предметом археологических и исторических исследований. Первый путь к таковым исследованиям пролагают католические писатели: кардинал Бона¹⁴, Армеллини¹⁵ и др. В новое время замечательны труды Дрия, Мюллера. Задачи их состояли в том, чтобы объяснить дух, или смысл богослужения и дать ему описательное значение. В последнее время именно (в начале нынешнего столетия) некоторые писатели, увлекшись рационалистическим направлением, написали несколько сочинений против католического культа (Эймстер). С 40-х годов на Западе начались лучшие обработки литургики как науки (сочин. Ксайлера, опыт научного изложения богослужения [Франца] Штауденмайера¹⁶). Но собственно первый опыт науки принадлежит Шмидту¹⁷. Затем заслуживает внимания попытка в составл[ении] литургики Штейера, а в 60-х годах литургика Люфта¹⁸.

1880 года 10-го сентября.

Ив. Лебедев ||

л. 37

13 сентября

По литургики

Лекция 4-я

Руководства и пособия к изучению литургики мы укажем следующие: 1) в Восточн[ой] Церкви: Дионисий Ареопагит в книге о цер[ковной] иерархии. Здесь объясняется Литургия и другие чинопоследования, таинства: Миропомазание и Священство. 2)

¹¹ В рукописи — Атомского. Гонорий Отёнский [Августодунский] (1075/1080 — ок. 1156) — католический богослов, философ и историк. Вероятно, имеется в виду сочинение Гонория “*Gemma animae, seu de divinis officiis et antique ritu missarum...*” // PL 172.

¹² Георг Кассандер (1513–1566).

¹³ Вероятно, имеется в виду сочинение Алляция “*Allatius L. De libris et rebus ecclesiasticis Graecorum*. Paris, 1646”.

¹⁴ Иоанн Бона, кардинал († 1674). Вероятно, имеется в виду сочинение “*Bona I. Rerum liturgicarum libri duo*. Romae, 1671”.

¹⁵ В рукописи неразборчиво. Вероятно, имеется в виду Мариано Армеллини (1662–1737), итальянский монах-бенедиктинец и историк.

¹⁶ В рукописи — Шгайдеймайера. Имеется в виду сочинение “*Staudenmeier F. Geist der Christenthums dargestellt in h. Zeiten, Handlungen und der h. Kunst*. Mainz, 1835. Bd. 1–2”.

¹⁷ Имеется в виду сочинение “*Schmidt F. X. Liturgik christkatholischen Religion*. Passau, 1832–1833. Bd. 1–3”.

¹⁸ В рукописи — Люфта. Имеется в виду сочинение: *Lüft J. B. Liturgik oder wissenschaftliche Darstellung der katholischen Kultus*. Mainz, 1844. 1847. Bd. 1–2.

В VIII в. Герман Константинопольский и Софроний Иерусалимский, Симеон Солунский — толкования всех чинопоследований. Из западных исследователей: Шлейне — о церковных обычаях в 3 первые века, Зибле¹⁹ — руководство археологическое, Гасеи²⁰, Броккер²¹ и др. Цель изысканий по литургике на Западе была та, что[бы] построить ее на научных началах. И потому все эти изыскания западных ученых могут оказать и прав[ославной] литургике великую услугу: нужно лишь отделить в них то, что в них не имеет научной ценности, равно и то, что нейдет к Православию.

Взгляд католиков и протестантов на х[ристианск]ое богослужение. 1) По учению католиков, || богослужение во всех своих обрядовых формах есть Божественное установление, обоснованное Священным Писанием и Свящ[енным] Преданием, и потому оно вполне обязательно для каждого из христиан. По отправлению своему оно принадлежит богоучрежденной иерархии, лица коей суть посредники между верующими и Богом так, что последние при совершении богослужения имеют мало участия. В науке своей католические богословы хотя и пользуются археологическим методом, но лишь доказывают им Божественное происхождение богослужения; их авторитет в этом случае — история.

[2]) По учению протестантов, богослужение имеет чисто субъективное начало, и потому, как внешнее выражение х[ристианск]их истин, оно должно подлежать изменению и разнообразию — прогрессивному. Жизнь, по воззрению ученых протест[антов], есть развитие, а развитие необходимо требует изменения. || А потому отстаивать неприкосновенность богоучрежденных богослужебных форм есть то же язычество. Эти формы в своем существовании, изменении и отменении должны подлежать свободе хр[истианск]их общин. Это положение, между прочим, доказывает и то обстоятельство, что Основатель христианства никаких, собственно говоря, богослужебных форм не установил и тем более не узаконил. Равно и апостолы, если и устанавливали известные обрядовые формы, то такие только, которые по характеру своего внутреннего значения соответствовали потребностям современных им х[ристиан]. Да сверх сего начало свободы обрядовых форм есть в то же время и начало их прочности, как истекших от свободного хотения общины и соответствующих потребностям её. Что такое авторитет древности, на который опираются богословы, стремящиеся || доказать и отстоять неподвижность обряд[овых] форм? Авторитет древности для протестанта не имеет значения; для него важна принципиальная точка зрения, а не археологическая. Так у прот[естантов] получает свое начало новая наука, под именем «теория культа».

Воззрения православных богословов на обрядовую сторону религии занимает средину между указанными выше крайними воззрениями прот[естантства] и кат[оличеством]. Правда, воззрения Православия ближе к католичеством, чем к протестанству, но без крайностей 1-го. Православная Церковь, хотя не допускает произволь-

¹⁹ Вероятно, имеется в виду Карл Христиан Фридрих Зигель (1780–1846), которому принадлежит, в частности: *Siegel K. Handbuch der christlich-kirchlichen Alterthümer in alphabetischer Ordnung. Leipzig, 1835–1838. Bd. 1–4.*

²⁰ Вероятно, имеется в виду И. Гасс и его сочинение: *Gass I. C. Über den christlichen Kultus. Breslau, 1815.*

²¹ Вероятно, имеется в виду И. Брёкер и его сочинение: *Bröcker I. Der evangelisch-christliche Gemeindegottesdienst aus der Schrift entwickelt. Hamburg, 1843.*

ности обряд[овых] форм, но это недопущение не есть кат[олическая] окаменелость формы: она различает формы, освященные практикой, универсальные и частные формы; она имеет идею обрядовых форм, кои и сохраняет потому не как памятник лишь древнехристианской жизни, но и в силу соответствия их своей идее. Таким образом, || л. 39 в ней²² имеют равное значение и теория, и история христианского культа.

Теория богослужения вообще есть система обрядовых форм, служащих для проявления вовне религиозной жизни верующих и обнимающих сущность христианской религии. Итак, необходим признак обряда: форма его и содержание. Что форма не может быть без содержания, хотя и предполагаемого (каждая форма, если не имеет содержания, то непременно рассчитана на него), — это аксиома, которой, в свою очередь, подчинены и богослужеб[ные] формы. Опыт доказывает это. С поверхностного взгляда, напр[имер], может показаться, что выражения «Елицы оглашении изыдите» и «Двери, двери, премудростию вондем» не имеют значения, на самом же деле Церковь удерживает их потому, что они, имевшие жизненное содержание в прежнее время, годны и теперь по удобности²³ придать им новое значение. Только || одно непонимание, одно невежество может, с одной стороны, породить суеверие, как это мы видим у простолюдинов, придающих исполнению обрядов волшебную силу; с другой — оно же может довести человека до отрицания внутреннего смысла обрядовой системы: многие т. н. образованные люди починают богослужение лишь пустой помпой, направленной к возбуждению известных впечатлений²⁴ в народной массе. Но такой скептицизм последних объясним отсутствием в душе их такого состояния, для обнаружения коего нужна была бы известная форма: напр[имер], иные неспособны молиться с коленопреклонением потому, что дух их не достигает той высоты молитвен[ного] напряжения, при которой столь естественна и необходима означен[ная] форма. Итак, отрицание смысла и важности бог[ослужебных] форм имеет характер чисто субъективный; и потому справедливо то положение, по которому богослужение вообще есть совокуп- || л. 40 ность обрядовых форм, имеющих содержание. Из этого положения само собою вытекает то, что богослужение может б[ыть] рассматриваемо с двух сторон: внутренней и внешней.

Содержание богослужебных форм — религиозное. Хотя религиозные идеи, как обнимающие все явления духа в этом направлении, воплощаются в различных научных системах, напр[имер], литературе, искусстве, и, с другой стороны, весь порядок жизни человека может и должен служить отражением религий, но формы х[ристианск]ого богослужения служат для выражения религии по преимуществу — специально. На первых — печать субъективности,²⁵ последние же и объективны. Богослужение есть органическое соединение и тех, и других форм религиозной жизни. Нужно поэтому определить понятие о религии. Она есть союз человека с Богом, обусловливаемый, с одной стороны, чувством немощности человека, с другой же — свойством всесовершенного Существа — Бога, от Которого человек может получать помощь. Так[им]

²² Следует зачеркнутое: возможны...

²³ Следует зачеркнутое: заменить...

²⁴ Следует зачеркнутое: для...

²⁵ Следует зачеркнутое: во вторых...

обр[азом], состав религии составляет деятельность двух факторов — человека и Бога, которые действуют сообразно || с своей природой и положением: человек просит Бога о помощи, а Бог помогает. Человек благодарит, славословит, просит Бога; Бог подает помощь ему чрез откровение Своей воли в слове и благодати. Деятельность Бога, направленная на человека, конечно, должна быть понятна для него — чрез слова и действия. Поэтому в богослужении должно различать сторону Божественную (объективную) и человеческую (субъективную). Содержание богослуж[ебных] форм может б[ыть] рассматриваемо с двух сторон — объект[ивной] и субъект[ивной]. В чем состоит объективная сторона религии? Философия религии и догматич[еское] богословие решают этот вопрос. Здесь литургика имеет связь с ними в известном отношении. Философия религии учит, что объективная сторона религии есть воздействие Бога на человека посредством промыслительных действий Его: сохранения мира и направления его к добру, и в содействии человеку в достижении²⁶ высших его целей, хранящихся в глубине его духа: истине, добру и красоте — Богу. Для достижения этих целей необходимо, чтобы Сам Бог допустил познать Себя людям. ||

По литургике

л. 41

Лекция 6-я

Необходимость формы богослужения в христианской религии

Обряды можно разделить на следующие классы: субъективные, служащие для проявления отношений человека к Божеству, и объективные — для выражения Божественной помощи.

Форма, обряды необходимы и в христианской религии. Протестанты говорят, что это не сообразно с духовностью христианской религии. Бог — Дух, и Царство Его есть Царство духовное. Зачем же внешние знаки? Обряды, говорят они, есть признак неразвитости народа; чем ниже и грубее народ, тем, будто бы, более преобладает внешний элемент религии и тем менее преобладает он, чем образованнее народ. Это возражение состоит из двух частей или может быть рассмотрено с двух сторон. Первая направлена против знаков вообще, вторая против множества знаков. Первое возражение основано на том, будто внешние знаки унижают богослужение, но это неверно. Наше поклонение должно быть в духе и истине, но оно не теряет || достоинства от выражения л. 41^{об.} вовне. Второе — основывается на историческом парадоксе: будто с развитием человек теряет потребность и нужду выражать свою внутреннюю жизнь во внешних знаках. Но наблюдения над людьми показывают противное. На всякой степени развития человек имеет нужду в знаках. Даже более: чем человек образованнее, тем у него более способов и средств для выражения внутреннего чувства вовне. Так и в религиозном мире и жизни. История не подтверждает мнения протестантов. Народы дикие имеют самые простые культы, а на высшей степени развития имеют и культы более сложные. Греки, римляне, как представители образованности в древнем мире, имели религиозный культ, в котором замечалось много символических знаков. Следовательно, история доказывает, что культ осложняется по мере развития народа. Сложность культов не только не гово-

²⁶ В рукописи — к достижению.

л. 42 рит о невежестве народа, но, напротив, [говорит] о богатстве его || религиозной жизни. Итак, форма есть нечто необходимое в религии.

Развитие форм богослужения

Богослужение совершается людьми и для людей; поэтому форма должна быть такую, какую люди употребляют для выражения чувства. Общий характер ее — символизм. Три главных вида или формы символизма: слово, действие и символ. Слово должно занимать первое место. В богослужении оно служит выражением субъективной и объективной сторон²⁷ религии. Молитва, поучение, благословение, славословие существуют в форме слова. Обилие этой формы объясняется удобством для выражения чувств и многосторонностью. Слово есть членораздельный звук; следовательно, в слове две стороны: членораздельность и звучность. Когда преобладает членораздельность, тогда в богослужении слово есть речь, почему в богослужении *чтение*. Когда же преобладает звучность, то в богослужении это выражается в песнопениях. Таким образом, богослужение является в форме чтения и пения. Чисто музыкальная форма вследствие ее л. 42^{об.} искусственности не может быть понятна многим. Она есть принадлежность || вообще чувства. Поэтому музыка может только сопровождать слово, а не быть самостоятельной формой, что видно из религии греко-римской, где музыка была только сопровождающей формой богослужения. Католическая Церковь употребляет музыку при богослужении, но, однако, не в качестве формы самостоятельной. Музыкальная форма, строго говоря, есть видоизменение формы словесной.

Вторая форма выражения внутренней жизни есть *действие*. При действиях необходимы движения, как и при слове, почему слову и дают название действия, а также и действие зовут словом. Следовательно, в общем смысле эта форма тесно связана с первой. Слово входит в действие, оно без него (без видимого жеста) как-то мертво, а при жестах имеет свое особенное значение. В общезжитии бывают частые телодвижения: рук, головы, лицевых мускулов и пр., пр. Когда не хватает нужных слов для выражения мысли, тогда это доносится движениями. С развитием языка жесты, по-видимому, л. 43 получают второстепенное значение; но это только || по-видимому. У народов малообразованных мимика занимает место языка и стоит на первом плане. Язык состоит из множества действий — естественных и искусственных. Действия эти входят во все богослужебные формы. В христианском богослужении действия имеют менее значения, чем форма словесная. (Действия выражают или религиозное настроение человека, или служат средством для сообщения благодати, напр[имер], благословение).

В языческих религиях было наоборот. Языческие культы состояли преимущественно из жертвоприношений, которые заменены словесной формой, составляющей для христианина словесную жертву.

Третья форма богослужения есть *символ*. Эта форма едва ли может считаться самостоятельной. Она входит в первые две как их осложнение. Символом называется внешний знак, указывающий на какую-либо идею. Но и слово, и действие выражают то же. На языке литургики символу принято придавать более тесное значение. В литургики под символом разумеется предмет, взятый из природы || и употребляющийся

²⁷ В рукописи — стороны.

в богослужении для выражения какой-либо истины (зажженная свеча означает молитву). Но могут ли символы назваться формой богослужения? Неподвижный предмет может быть только орудием действия, целью действия; он может быть назван формой культа вообще и, таким образом, символ есть форма культа в широком смысле, а в тесном смысле он есть принадлежность богослужения, осложняющая первые две формы. Символ можно рассматривать подрубрикой литургических действий. Символические действия отличаются только предметом (помазание елеем) или целью (обращение к востоку), что не составляет естественных действий, но составляет переходную ступень от слова к действию — напр[имер], возведение очей, поднятие рук и пр[очее], пр[очее]. Другие действия — напр[имер], стояние есть выражение почтительности и вместе с тем оно указывает на Воскресение Спасителя. В богослужении мы будем рассматривать две формы: символ и действие. Общее свойство всех форм || есть символическая личность, т. е. они суть знаки идей, воплощения содержания; таким образом, содержательность, соответствие иде[е] есть общее свойство форм. л. 44

Свойства форм христианского богослужения

Какие отличия имеет форма в богослужении? Цель формы — передать содержание религии, следовательно, формы должны отличаться высшим характером и доступностью. Высота и доступность — их свойства. Высота включает в себе еще понятие истинности, таким образом, формы должны передавать истинное, православное учение и, следовательно, должны быть православны. В богослужении должна проявляться душа, и поэтому богослужение есть орган назидания, и притом орган, доступный для проведения истины. Во-вторых, высота включает в себе понятие красоты: формы должны быть прекрасны. Основание для этого заключается в их содержании и в природе человека. Проявления сильно возбужденных чувств отличаются круглотой, это и выражается в искусстве, искусство же возбуждает чувства. Поэтому и религиозные формы должны возбуждать религиозное чувство. Литургические формы должны || соответствовать содержанию. Поэтому литургические формы, в-третьих, отличаются л. 44⁹⁶ Божественным характером. Богослужение имеет целью укрепить волю в добре, формы — сообщить благодать Св. Духа, поэтому они должны быть формами особенными. Все эти свойства — истинность, красота и святость — зависят от содержания. Кроме того, формы должны быть доступны. Отсюда второе основное свойство — доступность. Чтобы быть доступными, формы не должны быть сложными, а должны быть естественны. Особенно требуется доступность от языка, вместе с тем язык богослужения должен иметь особый стиль. Православное богослужение имеет именно доступный язык, чем отличается от богослужения Католической Церкви, которая уже начинает делать уступки. Вопрос о языке богослужения — один из первых вопросов.

Из сказанного о содержании и форме богослужения мы можем вывести понятие о его составе. Оно включает в себе || элементы субъективные и объективные. Акты его л. 45
сакраментальные (таинства) и латревентальные (песнопения). Богослужение служит органом для сообщения благодати, с одной стороны, и средством для выражения религиозного чувства с другой, почему оно есть совокупность латревентальных и сакраментальных актов. Но и всякое другое богослужение есть соединение тех и других актов.

Несомненно, что эти же элементы входят в состав и языческого, и иудейского богослужения. Какое же отличие их? Обыкновенно говорят, что в языческой религии преобладает элемент субъективный, так как язычники не были под водительством Божиим, а в иудейской религии объективный элемент, так как иудеи находились под водительством Бога и Его Откровения, и господствующее положение занимали здесь жертвы сакраментального характера (чем выражался Завет с Богом). В христианстве тот и другой элемент имеет место. Во внешней форме христианское богослужение отличается л. 45^{об.} тем, что формы его более духовны, здесь преобладает *словесная* || форма, между тем как формы в иудействе более чувственные, а в язычестве грубые чувственные.

1880 г. Сентября 20-го дня.

Составил эту лекцию К. Гусев, а переписывал Ив. Лебедев ||

л. 46

11-го октября

По литургике

8-я лекция

Кем составлены общественные молитвы — на это определенных указаний не имеется. Тем не менее, существование авторов общественных молитв Древней Церкви не подлежит сомнению. Что же касается самих молитв, то в них мы, на основании свидетельств древних отцов, знаем, что они имели²⁸ вид кратких прошений, на которые предстоящие давали краткие ответы, вроде «Господи, помилуй», «Аминь» и пр[очие]. Содержанием их служили моления не только за христиан, но и за врагов их, не только за живых, но и за умерших и за всех вообще. Первая молитва была о мире всего мира, 2-ая за царя и его властей. О существовании этого рода молений свидетельствуют следующ[ие] отцы Церкви: Тертуллиан, Киприан, Арнобий²⁹, Евсевий, Кирилл Иерусалим[ский], Епифаний, И[оанн] Злат[оуст] и другие. О молитве первого рода, т. е. о молитве о мире всего мира, свидетельствует И[оанн] Златоустый, когда говорит, что священник, стоя на амвоне, повелевает молиться о мире всего мира. О молитвах за царя мы имеем следующий большой ряд свидетельств. Первенствующие христиане подвергались со стороны язычников нареканиям, будто они зложелательствуют и суть человеконенавистники. В опровержение этой неправды Иустин Философ писал Апологию, в которой между прочим утверждал, что христиане не только не зложелательствуют, а, напротив, молятся за всех и за царя в особенности³⁰. Когда императоры сделались покровителями христиан, молитва за царя сделалась еще распространеннее, как свидетельствует Евсевий. Киприан и Тертуллиан говорят: «Мы знаем Единого Бога, Которому молимся о здравии императора и всех живущих»³¹. Арнобий (апологет) спрашивает: «Зачем разрушили наши храмы, в которых мы молимся за царя, за властей и даже за всех врагов?»

²⁸ Следует зачеркнутое: различные виды...

²⁹ В рукописи — Арновий.

³⁰ *Иустин Философ*. Апология I:17.

³¹ У Тертуллиана эта мысль звучит следующим образом: «Ибо мы просим императорам здоровья у Бога вечного, у Бога живого, у того Бога, благоволения Которого и сами императоры желают по преимуществу» (*Тертуллиан*. Апология. Гл. 30).

К молитве за царя присовокуплялись прошения за властей гражданских, о синклите, о начальниках и властях церковных. Далее, молились за пресвитеров, диаконов, [членов] всего клира и о всех христианах. Практика церковная была такова: священник молился за своего епископа, епископ за митрополита и т. д., о чем свидетельствует Епифаний, когда говорит, что он молился за || Иоанна Златоустого. Поминование имени епископа на Литургии в Церкви означало общение этой Церкви с поминаемым ею епископом; непоминование, наоборот, значило то, что Церковь прервала с ним общение. Поминование было поименное, т. е. перечислялись имена и названия известных властей гражданских и духовных. Далее, Церковь молилась не только за присутствующих, но и за отсутствующих — о плавающих, путешествующих, о верных и неверных и о всех именах, которые знает Бог. Молились христиане не только за живых, но и за умерших. Поэтому в Древней Церкви существовала *третьего рода молитва: молитва за усопших*. Об этом единогласно свидетельствуют Тертуллиан, Киприан, Кирилл Иерусалимский, Епифаний и другие. Напр[имер], Кирилл Иер[усалимский] говорит: «Мы поминаем и тех, которые почилы, чтоб и они молились за нас»³². То же самое, еще даже пространнее, говорит об этом и Епифаний. Все этого рода молитвы были просительные. В Церквах, как известно, существовали даже особого рода книжки для записи имен лиц умерших, которые поминались по ним на богослужении, так называемые «диптихи» (то же, что наши поминанья). Кроме молитв, во-1, о мире всего мира, 2) за царя с различными его властями и 3) за усопших, в Древней Церкви много было 4-го рода молитв — *молитв на разные частные случаи*. Многие из этого рода молитв весьма древнего происхождения. Но кто их авторы — определенно указать нельзя. Хотя есть на них надписи авторов, но не всем им следует доверять, пот[ому] что в большинстве случаев здесь упоминаются имена самых знаменитых отцов и учителей церковных — что и дает повод к сомнениям в принадлежности.

[Молитвы, составленные отцами и учителями Церкви.] Тем не менее, многие из этого рода молитв действительно принадлежат тем именно пастырям Церкви, имена которых на них надписаны. Полный перечень авторов молитв сделать весьма трудно; потому обратим внимание на самых видных составителей молитв. Первым по времени составления молитв был *Климент Александрийский*. Он заканчивает одно из своих сочинений молитвой Отцу и Св. Духу. По мнению Филарета, митроп[олита] Московского, эта молитва есть одна из употребительнейших молитв церковных. Очень мало у нас известий || о составителях молитв времени после Климента Александрийского до л. 47 IV-го века. Что же касается составителей молитв IV-го века, то о них известия довольно подробны и определены. Отцы этого времени (IV-го в.) оставили нам молитв очень много. Во-первых, есть несколько молитв, составленных *Афанасием Александрийским*, которы[e] и до сих пор употребляются при богослужении. Принадлежность их именно Афанасию отстаивал патриарх Михаил (XII в.). Вальсамон упоминает в 4-м правиле о молитве Афанасия за умерших. Несколько молитв Афанасия сохранилось в его сочинении «О девстве», где он указывает время молитвы (час 6-й и 9-й), указывает, какие молитвы когда должно читать, какие пред трапезой и после нее и пр. Многие ученые

³² «После поминаем и прежде почивших, во-первых Патриархов, Пророков, Апостолов, Мучеников, чтобы их молитвами и предстательством принял Бог моление наше». См.: *Кирилл Иерусалимский, свт.* Тайноводственное поучение пятое, гл. 9.

сомневаются в происхождении этого сочинения от Афанасия, но напрасно. Далее, от *Ефрема Сирина* осталось много молитв, которые были писаны им на сирском языке и потом переведены другим лицом на греческий язык и латинский, многие переделаны и сохранились лишь в переделке. Ученые указывают много молив с именем других авторов, но которые на самом деле принадлежат Ефрему. Напр[имер], в греческом служебнике молитва Ефрема «Нескверная, неблазная...» подписана именем Павла. Ефрему же принадлежит молитва, начинающаяся словами: «Боже праведный, Боже великий и крепкий...», хотя она существует с именем другого автора (эта молитва читается ныне после 20-й кафизмы); молитва «Господи, Владыко живота...», молитва Св[ятому] Духу, начинающаяся словами «Господи, Царю Небесный...» (она не надписана ничьим именем). Затем, в его сочинении осталось 9 молитв Иисусу, 11 молитв Богородице и другие. Ефрем был писателем весьма плодотворным. Потому мы вправе сказать, что от него дошло до нас очень мало молитв сравнительно с тем, сколько он писал. Из составителей молитв IV-го века замечательны *Василий Великий* и *Иоанн Златоустый*. Особенного внимания заслуживают молитвы Василия В[еликого] из его Литургии. Но кроме молитв литургийных, им много составлено других молитв, входящих в состав различных чинопоследований, как-то: утренние молитвы, читаемые священником на утрени (напр[имер], «Возсия[й] в сердцах наших...»), молитвы, читаем[ые] священником на вечернем богослужении. Ему принадлежат из ныне читаемых молитв: «Господи Вседержителю...», «Боже Господи сил...», «Владыко Господи...», «Благословен еси, Господи...». Ему же принадлежат молитвы в начале 3-го часа, в конце 6-го, две || л. 47^{об.} молитвы междочасия, молитвы пред Причастием и после Причастия, две мол[итвы] заклинательных, чин вечернего богослужения во Св. Четырдесятницу и пр. Вообще, в деле составления молитв [он] сделал столь много, что прочим составителям молитв оставалось сравнительно мало трудов, и труды эти не отличаются самостоятельностью. При всем том должно сказать, что велики труды по части составления молитв и *Иоанна Златоустого*. Конечно, они уступают трудам Василия Вел[икого], но тем не менее носят характер оригинальности. Златоустому принадлежат: молитва пред Причастием «Господи Боже наш...», при погребении, при Елеосвящении, 4 м[олитвы] заклинательные и др. Как Литургия Златоустого, так и все его молитвы весьма высоко ценятся, потому что проникнуты глубоким религиоз[ным] чувством и притом отличаются необыкновенной простотой. После Василия В[еликого] и И[оанна] Златоустого не находится ни одной личности, которая могла бы стоять наравне с ними, хотя за это время составителей молитв было довольно много. После Василия В[еликого] и Златоустого трудно указать оригинальных писателей молитв. Молитвы теперь пишутся большей частью по готовым образцам, пишутся они на разные случаи и нередко по приказанию гражданской власти. Особенно много составлено за это время молитв святым и на случаи коронации императоров. Но главным образом с этого времени развивается *песнопение*, которое с глубокой древности составляло и ныне составляет один из элементов богослужения.

[**Молитвенные формулы.**] Кроме перечисленных родов молитв в христ[ианской] Церкви существуют наряду с ними особые *молитвенные формулы*, которые суть не что иное, как сокращенные молитвы. Таковы напр[имер]: «Аминь», «Мир всем», «Вон-

мам» и пр[очие]. Между ними одни *формулы вступительные*, в которых выражаются благожелания: «мир всем», «Мир ти», «Горе имеим сердца» и пр[очие], другие *заключительные*. Формулы, заключающие желание мира, самого древнего происхождения. Они употреблялись у иудеев и у семитических народов в обыденной жизни, как выражения благожеланий, и основывались на разрозненности племен: во времена глубокой древности между племенами, вследствие их разрозненности, происходили постоянные столкновения и борьба, которые, как очевидно вредные для благосостояния борющихся, были в высшей степени нежелательны. Вот и явились отсюда в различных формах благожелания мира, которые со временем стали употребляться со значением простых приветствий. Употреблялись они, как известно из Евангелия, и во времена земной жизни Христа, и во времена апостольские. Но у христиан выражение «Мир вам» получило иное значение, значение высшего мира, *примирения с Богом*, того мира, о котором Христос сказал: «Мир даю вам, мир оставляю вам»³³. С этим последним значением «Мир вам» и употребляется в христианском богослужении настоящего времени, именно в той части богослужения, которая была доступна одним только верным, т. е. на Литургии верных.

Писал Геннадий К. Никольский.
14 октября 1880 года. ||

Лекция по литургике

л. 48

Лекция 9

О формах молитвы: приветственной (продолжение)

15 октября 1880 г.

Форма приветствия «Мир вам!» в древности была исключительно достоянием верных. Первенствующие христиане употребляли ее только между собою. Особенно так было в III в. Тогда с ней не обращались к оглашенным, а тем более к язычникам и еретикам. Не обращались потому, что выражение «*Pax vobiscum*» и т. п. было равносильно принятию в общество христиан. Получить мир значило: вступить в Церковь, принять Крещение и пользоваться прочими таинствами. Тертуллиан сравнивает и отождествляет приветствие «*Pax vobiscum*» с целованием любви. Свидетельствует, что оно употреблялось между одними верными и составляло часть Литургии верных. Но в IV и V вв. такое ограниченное употребление приветственной формы «Мир вам!» стало выводиться. Она мало-помалу теряет свою первоначальную силу, важность и значение. Златоуст говорит, что «*εἰρήνη λόγον*» произносится и пред кающимися, и пред оглашенными. Как бы то ни было, происхождение этой формы оч. древне[e]. С первых времен христианства во всех церквах священнослужители обращались к верующим со словами или «Мир вам», или «Мир Бож[ий] со всеми вами» и т. п., а верующие отвечали: «И духови твоему» или «И со духом твоим». В таком виде это приветствие существует в Литургии Иакова и др. древнейших Литургиях. На Западе форма приветствия «*pax vobiscum*» подвергалась

³³ Фраза из Евангелия от Иоанна приведена в измененном виде. Должно быть: «Мир оставляю вам, мир Мой даю вам» (Ин 14. 27).

л. 48^{об}. некоторым (и довольно значительным) изменениям. Так, || вместо [н]ее там встречается «Dominus vobiscum». Хотя можно находить основание этой последней формулы в Св[ященном] П[исании], именно в приветствии Архангела Гавриила Пресв[ятой] Деве Марии, однако она позднего происхождения и не была во всеобщем употреблении. Амвросий Медиол[анский] и др[угие] его современники говорят, что в их время приветствие выражалось не иначе как в форме «Мир вам!» По всей вероятности, вторая форма приветствия «Dominus vobiscum» стала входить в употребление, когда соединили Литургию оглашенных с Литургией верных. А из свидетельств позднейших литургистов достоверно известно, что на первых порах она не исключала собой первой формы «Pax vobiscum», а употреблялась совместно с ней. Различие между ними заключалось в том, что при начале обществен[ного] богослужения первую форму произносили пресвитеры, а вторую — епископы. Только в VI в. Браганс[кий] Собор на Западе осудил приветствие «Pax vobiscum», приписав его еретику Валенту, и установил «Dominus vobiscum», обосновывая свое мнение на Книге Руфи. Впрочем, это определение Собора не б[ыло] окончательно принято Зап[адной] Церковью. Епифаний свидетельствует, что там же, на Западе, впоследствии б[ыло] постановлено: пред началом молитв говорить народу «Pax vobiscum», как Сам И[исус] Хр[истос] приветствовал Своих учеников, а в др. литургических действиях — «Dominus vobiscum».

За приветственной формой «Мир вам!» следует поставить так наз[ываемые] пригласительные формы: «Помолимся», «Главы ваша Господеви приклоните» и т. п. л. 49 Введены эти формы || слишком рано: так как, с одной стороны, они имели целью возбудить внимание верующих, с др. — поддержать порядок при богослужении. Образцом пригласительных форм надо считать форму «Помолимся». Эта форма употреблялась и употребляется с прибавлением др. слов, напр[имер] «Оглашении, помолимся», «Вернии, помолимся». Употребление ее находилось в тесной связи с дисциплиной. Известно, что в первенствующей Церкви христиане разделялись на классы и для каждого класса требовалась особая пригласительная форма. Эта-то разнородность по степеням и совершенству и вызывала различные прибавления — «оглашении», «вернии» и т. п. Впоследствии времени, с ослаблением церковной дисциплины, некоторые пригласительные формы стали излишни. Тем не менее, и они сохранились, отчасти как предание, отчасти потому, что с ними соединяли иной смысл.

Как ни древни все пригласительные формы, едва ли не самой древнейшей из них нужно считать форму «Горе имеим сердца». Из всех письменных свидетельств видно, что она существовала в самое древнее время и во всех Церквах, и подвергалась незначительным изменениям. Так и в Постановлениях апост[ольских] мы ее читаем: «Горе имеим сердца», тогда как у Кирилла Иерусалим[ского] «Горе имеим ум»...

Заключительные формы молитвы. Кроме вступительных форм есть еще формы заключительные. Таковы, напр[имер], «аминь» и все славословия. Сюда же можно отнести «κύριε, ἑλέησον» и «аллилуиа». Впрочем, последние формы — скорее, формы л. 49^{об}. сопровождающие. Рассмотрим наперед их. Из них особенно замечательна || «κύριε, ἑλέησον». Эта форма бесспорно существовала в глубокой древности, во всех Церквах и, что особенно важно, на греч[еском] языке. Хотя она не совсем оригинальна, тем не менее ей ничто не помешало быть общепринятой при богослужении. Причина про-

стая. По своей внешней и внутренней стороне она есть не что иное как сокращенная молитва. У евреев молитвенное воззвание «Помилуй мя, Боже» существовало оч[ень] рано и было в большом употреблении. Его мы встречаем в псалмах. Во время И[исуса] Хр[иста] это воззвание б[ыло] столь распространено, что иудеи не только употребляли его в песнопениях, но возвели на степень обыденной молитвы, выражающей беспомощность. Выражение «помилуй мя» мы всюду встречаем в Евангелиях, как возглас людей страждущих. Оттого эта молитвенная формула вместе с формулой «Мир вам» могла перейти и в христианство. Тот факт, что эта форма употреблялась всегда и везде исключительно на греч[еском] языке, дает повод думать, что она вошла в употребление из Греч[еской] Церкви. Но не существовала ли она у язычников? Действительно, есть много указаний, что выражение «Помилуй мя, Боже» или «Господи, помилуй», б[ыло] ко времени христианства во всеобщем употреблении для выражения молитвенных действий. В сочинении Эпиктета³⁴ Арриан, жрец Цереры, говорит, что все народы молятся богам: «κῦριε, ἐλέησον», «Господи, помилуй». Из латин[ских] писателей у Вергилия оч[ень] часто попадает воззвание «miserere mei» — «Боже, сжался надо мной». Встречается оно и у др[угих] классич[еских] авторов. Все это показывает, что воззвание «Господи, помилуй» было всеобщим. И т[ак] к[ак] оно || не оказыва- лось противным христианству, напротив, чувствовалось пригодным, то и введено в богослужение. Сначала оно употреблялось в Восточных Церквах, а потом перешло и в Западные. Но когда это случилось, с достоверностью неизвестно. Одни из писателей приписывают введение этого выражения на Западе папе Сильвестру, современнику Константина Вел[икого]. Но это не мешает нам предполагать, что оно употреблялось и раньше. При Григории Вел[иком] «κῦριε, ἐλέησον» употреблялось, но имело некоторые особенности. Именно, на Востоке «κῦριε, ἐλέησον» произносили *все*. На Западе же священники говорили «κῦριε, ἐλέησον», а народ «Χρῆστε, ἐλέησον». Собор нашел этот обычай спасительным и постановил ввести его в употребление во всех латинских Церквах. В Средние века это молитвенное воззвание б[ыло] до того распространено, что его пели рабочие.

К тому же заключительному разряду форм относится «Аллилуиа». Значение этого слова известно — «хвалите Иегову». Но ему приписывали различные значения. Так, напр[имер], западные схоластики не хотели удовлетвориться филологическим объяснением слова «аллилуиа». Ансельм Кентербер[ийский] говорит, что «аллилуиа» не человеческое слово, а ангельское. Оно дано с Неба, и его переводить нельзя. Но эти и подобные мнения опровергаются очень просто. В иудейском богослужении «аллилуиа» употребляли при пении в день Пасхи. Равно как у евреев же были и псалмы с его надписями. В Новом Завете оно является в Апокалипсисе как ангельское славословие. Это доказывает, что и в христианском богослужении «аллилуиа» вошло оч[ень] рано в употребление. Во время И[исуса] Хр[иста] его употребляли при пении || псалмов и других песнопений. Оттого, б[ыть] м[ожет], Григорий Богослов и говорит, что «аллилуиа» перенесено во все Церкви из Церкви Иерусалимской. А Тертуллиан свидетельствует, говоря о себе и о всех христианах, что мы хвалу Богу соединяем со словом «аллилуиа».

³⁴ В рукописи — Эпиктета.

Кроме этого еврейского славословия употреблялись другие славословия, разнообразные по форме, одинаковые по содержанию. Все они включали в себя хвалу Богу Отцу. Употребление славословий мы можем видеть в еврейск[ой] церкви — опять-таки у иудеев. Там почти обязательно было, чтобы тот, кто читал молитву, заключал ее славословием. Обычным заключительным славословием еврейских молитв было: «Пусть будет благословенно имя Его во веки», «Да будет благословен Он во веки и всегда», «Пусть царствует имя Его во веки», и пр. Народ отвечал и заканчивал молитвословие словом «аминь!» Очевидно, христианские славословия сходны со славословиями иудейскими. Однако нельзя сказать, чтобы христиане заимствовали у иудеев свои славословия. Славословие — явление общечеловеческое. Нет ни одного народа, который бы произносил имя Божие или призывал имя Бога без славословия. Оно существует и у арабов, и у магометан. Тем более должно быть у христиан, т. к. последние выражают в них не только благочестивое, религиозное настроение, но и догматы Богооткровенной религии. Этим, как увидим, объясняется и самое изменение славословий. Еретики пользовались ими как выражениями веры и искажали для проведения своих собственных мнений.

л. 51 Славословия употреблялись во времена И[исуса] Хр[иста] и апостолов. || Некоторые из них даже сообщены Самим И[исусом] Христом, напр[имер] славословие молитвы Господней: «Яко Твое есть Царство Отца и Сына и Св. Духа...» Другие — апостолами. Так, в Послании к Римл[янам] читаем: «...Ему же подобает слава...»³⁵. В Посла[н]ии Петра: «Тому слава и держава во веки веков»³⁶. В Послании к Евр[еям]: «Ему слава и держава...»³⁷. Особенно много славословий в 5 гл. Апокалипсиса: «Отцу, сидящему на престоле, тому слава и держава во веки веков»³⁸. В ветхоз[аветных] иудейских славословиях включалось славословие, большей частью, первому Лицу Св. Троицы, а иногда вместе и второму. В христианских же славословиях почти во всех включается славословие Отцу и Сыну и Св. Духу. Но славословия в Новом Зав[ете] первоначально были однообразны по форме и сходны по содержанию. Все они прославляли одно Лицо Св. Тр[оицы] — именно Бога Отца, и только одно из них заключало славословие Сыну. В наше время предметом славословий служат все три Лица Пр[есвятой] Троицы. В ветхоз[аветной] церкви было славословие с упоминанием одного И[исуса] Хр[иста] (так ли? — С. А.), но оно употреблялось оч[ень] редко. Нет сомнения, что в древности употреблялись славословия всех трех Лиц Пр[есвятой] Тр[оицы]. Самой древнейшей формой славословий должно считать такое славословие: «Слава О[тцу] и С[ыну] и Св[ятому] Духу». Есть свидетельства, что оно относится к I в. В мученич[еских] актах Игнатия Богоносца, в конце сочинения, замечается благодарение И[исусу] Хр[исту] и чрез Него слава Отцу со Св[ятым] Духом. В мученич[еских] актах Поликарпа, который опять-таки жил в I в., также заключается л. 51^{об.} след[ующее] славословие: «Ему слава со Отцем и Духом во веки веков. Аминь». || Мы находим свидетельства о славословиях с тремя Лицами даже у языч[еских] писателей.

³⁵ Рим 11. 36: «Ему слава во веки...».

³⁶ 1 Петр 5. 11: «Ему слава и держава во веки веков».

³⁷ Евр 13. 21: «Ему слава во веки веков».

³⁸ Откр 5. 13б: «Сидящему на престоле и Агнцу благословение и честь, и слава и держава во веки веков».

Лукиан, напр[имер], который замечателен тем, что лично посещал христианское богослужение, говорит, что он слышал молитву, оканчивающуюся многими именами. Надо разуметь, что это была песнь, заключающая славословие О[тцу], С[ыну] и Св[ятому] Духу. В позднейшее время Климент Алексан[дрийский] оканчивает свое известное сочинение «Педагог» славословием: «Восхваляю Отца, Сына и Св[ятого] Духа». Василий Вел[икий] сам во многих местах своих сочинений употреблял славословие всем трем Лицам Пр[есвятой] Тр[оицы] и говорит про Дионисия, что тот всегда заканчивал свое произведение словами: «Отцу и Сыну и Св[ятому] Духу слава и держава во веки веков. Аминь». Вообще в IV в. славословие б[ыло] в большом употреблении. Им заканчивались весьма многие молитвы. Во время арианских споров малое славословие О[тцу], С[ыну] и Св[ятому] Духу обратило на себя внимание как православных, так и еретиков. Первые видели в нем подтверждение своему православному учению. Последние же, желая провести в сознание народа свою еретическую тенденцию, думали изменить его в след[ующую] форму: «Слава Отцу чрез Сына и Св. Духа». Но православные не допустили такой формы и в опровержение еретиков прибавили к славословию слова: «...всегда, ныне и присно и во веки веков. Аминь». На Западе последняя форма славословия еще яснее б[ыла] определена и утверждена на Собор[ах].

Наконец, имеется последняя заключительная форма — «Аминь». Слово это еврейское и значит: «да будет!» || Как выражение единомыслия оно непременно д[олжно] б[ыть] в христианстве, где единомыслие возведено в принцип. Об употреблении его есть ясные свидетельства у ап. Павла в I П[ослании] к Кор[инфянам], где он говорит: «Стоящие [на месте] простолюдина как скажут “аминь”, если...»³⁹ Здесь оно, очевидно, употребляется как подтверждение со стороны слушателей истинности сказанных слов кем-л[ибо]. Августин выражается в том же смысле, когда говорит, что «аминь» есть наша подпись, наше согласие. Первым об этой форме свидетельствует Иустин Мученик. Он утверждает, что слово «аминь» употреблялось в Евхаристии и в молитвах, как сознательное понимание и исповедание всех священнодействий. И действительно, в Постап[овлениях] апостол[ьских] все молитвы заключаются словом «аминь». На Литургии это слово произносилось несколько раз, но особенную важность оно имело после возгласов: «Примите, ядите...», «Пийте от нея вси...» как исповедание известных догматов Богооткров[енной] христианской религии. Имея в виду такое употребление и с таким значением слов[а] «аминь», Тертуллиан говорит, что это священное слово и д[олжно] б[ыть] произносимо чистыми устами, а не должно б[ыть] профанировано. Вообще «аминь» употреблялось оч[ень] часто. Оно входило в состав славословий, молитв и т. п. и заключало их собою.

Второй род молитв — песнопения. Отличие их более внешнее, чем внутреннее. Они более поются, чем читаются. Язык их — иногда та же проза, только размеренная и приспособленная к пению; иногда же песнопения б[ыли] написаны || стихами л. 52^{об.} и представляют истинно произведение поэзии. Часто мы видим в них не только особый способ выражения, но и отличный от обыкновенного образ представлений... Поэтический способ выражения роднее человеку, чем способ прозаический. Потому, естественно, и молитв песенных больше молитв прозаических, обыкновенных. Такие

³⁹ 1 Кор 14. 16: «Ибо если ты будешь благословлять духом, то стоящий на месте простолюдина как скажет: «аминь» при твоём благодарении?»

песнопения представляют собой материал не только литургический, но и исторический. Они м[огут] уяснить процесс усвоения верующими религиозных истин, м[огут] показать ход религиоз[ного] сознания, движения внутренней жизни Церкви. Словом, они достойны изучения и дадут богатый результат. Но всестороннее изучение их не должно входить в содержание литургии. Задачу последней [не] составляет ни содержание песнопений, ни внешняя форма их. Она изучает песнопения со стороны их богослужб[ного] употребления: изучает их происхождение, введение в богослужение, способ употребления, как внешнюю оболочку внутреннего религиоз[ного] чувства, и т. п. Словом, рассматривает их как составную часть литургических богослужбных действий, как элемент богослужения, как выражение благочестивого религиоз[ного] настроения души...

Студент Д[а]в[и]д С[о]л[о]д[о]вников.
16 октября 1880 года. ||

л. 53

29 октября

12-я лекция по литургике

[Церковная гимнография с V по VIII вв.] Все песнопения получили особенный характер и развитие с V века, представителями коего были Анатолий и Роман Сладкопевец. По свидетельству истории, в V веке распространился культ святых; деятельность Анатолия и была направлена именно к этой цели, т. е. к созданию новой богослужбной обстановки. Поэтому у Анатолия мы и находим весьма много песнопений на дни святых и мучеников. Есть у него много и стихир на праздники — Рожд[ество] Христ[ово], Сретение, Преображение и друг[ие], и на дни святых — Илариона и друг[их]. Очевидно, что содержание их состоит в похвале этих святых. Другой песнописец — Роман; содержание его песней сходно с содержанием песнопений Анатолия: он писал на дни святых и на праздники — Господские и Богородичные. Существенное достоинство и отличие его песней — это форма. Песнопения Романа носят характер и форму греческого стихосложения, представляя собою, по большей части, || акростихи с названием кондаков и икосов. Названия эти объясняются различно, так что еще и доселе не имеется удовлетворительных объяснений. Марк Ефесский пишет, что Роману явилась однажды Божия Матерь с свитком в руках и велела съесть этот свиток; после этого он взшел на кафедру и стал петь кондак: «Дева днесь...»⁴⁰ Точно так же Марк Еф[есский] приписывает ему и составление икосов. Итак, Роман — первый составитель кондаков и икосов. Что касается до значения, с которым употребляются кондаки, то одни доказывают, что они (кондаки) произошли от слова «Кондакион»⁴¹, что значит — сверток, исписанный с обеих сторон, в частности же — сверток с службами церковными. Другие производят это название от слова «контас» — краткий, и ставят в некоторую зависимость от икоса — другого слова, которое значит «дом». Но почему так называются иные песнопения, опять определить трудно. Лучше понимать

л. 53^{об.}

⁴⁰ Филарет (Гумилевский), архиеп. Исторический обзор песнопевцев и песнопения Греческой Церкви. СПб., 1912. С. 167–168.

⁴¹ В рукописи — кондакиа.

под словом «икос» куплет, как заимствование из древней греческой терминологии. Вообще, касательно всего строя песнопений Романа нужно сказать, что он состоит из кондаков и 24⁴² икосов и называется «каноном», который чрез свое широкое распро- || странение вытеснил кондаки и икосы. В настоящее время связь между кондаками и л. 54 икосами потеряна и они представляют собою отдельные формы песнопений, хотя, впрочем, некоторое время этот род стихотворения стоял вместе с новым — канонем. Кондаки и после писались во множестве и пользовались уважением, особенно в частных богослужениях и в некоторых Церквах. Но когда же признана важность канонев и они распространились во множестве, то кондаки и икосы потеряли свое значение и были оставлены. После Анатолия и Романа творческая деятельность в области церковных песнопений стала умолкать, так как этими двумя светилами сделано было весьма много. По крайней мере, в VI веке мы не находим уже ничего особенного, хотя и указывается на некоторых песнописцев — Тимофея, Савву, которые, впрочем, не замечательны. Первый — Тимофей — ввел в употребление Символ веры при богослужении, второй тоже не больше замечателен. Гораздо скорее можно отдать честь песнописца Иоанну Схоластику и Юстиниану императору. Первый ввел «Вечери Твоя...» и еще кое-что; второй — «Единор[одный] Сыне»; у второго важен самый факт составления песни: || он показывает, что и светские лица в это время принимали участие. В VII и л. 54⁴⁶ VIII вв. являются новые поэты — Герман и Георгий Писидийский. Последний замечателен своей формой поэтической, и его сочинения все чисто поэтического характера. Впрочем, его сочинения не вошли в состав богослужения, кроме акафистов, составлением которых он замечателен. Первый акафист им был [составлен] в честь, в похвалу и благодарность Богородице за удачный исход войны с персами и аварами (акафисты — это благодарственные песни, которые оканчивались «аллилуия» или «радуйся»). Еще ему приписывается составление песни «Ныне силы...» и «Да исполнятся уста...» и друг[ие], из которых некоторые даже переводились на славянский язык. Кроме Георгия замечателен Софроний, патриарх Иерусалимский. Он первый написал трипеснцы — начало Триоди, которых было до 40, но теперь они уже не существуют. Зато от него осталось много стихир — на Рожд[ество] и Богоявление, — он был многосторонним поэтом. Софроний писал || также много стихотворений и эпиграмм — напр[имер], он л. 55 воспевает подвиги первомученика Стефана, поклонение волхвов и Тайную Вечерю.

VIII век — самый замечательный в истории песнопений. В это время началась борьба за иконопочитание; а этот вопрос, само собой, задевал и обрядность. Своими отрицаниями иконопочитания еретики наносили порчу и церковному благолепию; а это-то требовало реакции, и потому явилось много песней в похвалу святых. Замечательны этого врем[ени] песнописцы: Андрей Критский, Герман Константинопольский, Косма Маюмский⁴³ и Дамаскин. Особенного внимания заслуживают Андрей Критский и Герман. Им принадлежит многое из песнопений. Так, первому приписывается составление стихир на день св. апост[олов] Петра и Павла, второму — самогласные стихиры Богородице, Афанасию, канон Седьмому Вселенскому Собору и друг[ие] каноны. Впрочем, такой взгляд на их деятельность не совсем верен. Наприм[ер], при-

⁴² В рукописи — 124.

⁴³ В рукописи — Козьма Майюмский.

писываемые каноны Андрею Критскому — на Рожд[ество] Богородицы, Зачатие Иоанна и || Великий канон, — нельзя сказать точно, что принадлежат ему или, по крайней мере, в таком виде, в каком они существуют теперь. Канон на перенесение Нерукотворенного Образа, приписываемый Герману, не может принадлежать ему, потому что это событие совершилось позже, а Герман составил его только⁴⁴ на основании существующей уже песни Нерукотворенному Образу. Великий канон Андрея Критского вышел из его рук не таковым. Он состоит из 250 тропарей и замечателен по форме и по содержанию. Нельзя приписать составление этого канона вполне Андр[ею] Крит[скому], потому что здесь, напр[имер], тропари Марии Егип[етской] имеют акrostих совершенно другой, ему не принадлежащий; еще — ирмосы стали писаться со времени Дамаскина, а значит, также не его. Вообще все каноны Герм[ана] и Андрея были не таковыми, какими сейчас существуют — они были только рядом стихир, а позднее сделались канонами — при Дамаскине. Дамаскин является главным деятелем церковных песнопений VIII в. Как в области богословия он был дельным систематиком, так и в области богослужения он устраняет все неправильности и систематизирует материал.

л. 56 Сочинений его много и все они || разнообразны по содержанию. И до него было слишком много написано песнопений, и потому он не мог явиться оригинальным вполне. Он пользовался, напр[имер], как известно, проповедями Григор[ия] Богослова — но зато форма его песнопений является вполне самостоятельной и оригинальной. В чем же она состоит? Канон Дамаскина, отвечая на это, определяет один из толковников так: канон получил свое название от определенного числа песней, которых в нем 9 по числу ангельских чинов и трикратной троицы⁴⁵. Ирмосы в каноне сообщают порядок тропарям и дают им даже мелодию; а тропари названы так потому, что тон их соразмерялся с тоном ирмосов. Но такое определение не совсем точное, хотя, впрочем, и верное. Таким обр[азом], Дамаскин сообщил песнопен[иям] церковн[ым] стройность: каждый отдел начинался ирмосом и заключался известным числом тропарей, мелодия которых была в зависимости от ирмосов. Канонов Дамаскина очень много, но некоторые из них не вошли в богослужение, а те, которые вошли, по справедливости могут считаться образцовыми, напр[имер], на Рожд[ество] Хр[истово], Богояв[ление], Пасху, Преобр[ажение] и Успение. Лучший канон — на Пасху. Дамаскину приписываются молитвы: «Преславная Приснодево...», «Все упование...», «Многая множества...», «Господи, помилуй нас...», молитва Арх[ангелам], «Пречистому Твоему Образу...», «О Тебе радуется...», еще антифон «От юности моя...»; самогласны «Кая житейская сладость...» и еще догматики. Догматический элемент || в его песнопениях очень силен, особенно в воскресных антифонах и в каноне, напр[имер], «Манием Твоим», заключающем в себе всю догматику христианскую. Что касается внешней формы песнопений Дамас[кина], то не все они писаны стихами. Но и в прозаических песнях нельзя не

⁴⁴ Следует зачеркнутое: уже...

⁴⁵ Мнение Иоанна Зонары. Точное звучание мысли следующее: «Канон получил свое название от того, что включает известное и определенное число песней, то есть девять. Песню называется здесь не то, что поется на инструментах, но что живым и стройным голосом выражается пред Богом <...> Девять песней в каноне потому, что они служат изображением небесной иерархии и ее песней. Иначе — девять песней включают в себе образ Святой Троицы, в честь Которой они издавна назначены отцами. Ибо трижды три составляют девять — число песней, которое потому включает в себе трикратную троичность». Цит. по: *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Исторический обзор песнопевцев... С. 216.

видеть его поэтического таланта и поэтического настроения. В стихах употребляется метр ямбический. Едва ли ниже его стоит Косма по достоинству сочинений своих. Он был епископом Майюмы, воспитывался вместе с Дамаскиным, с ним же он был и в монастыре Саввы и здесь подвизался в поэтических трудах. Творения его близко соприкасаются с творениями Дамаскина, и Октоих в древности назывался Косминым так же, как и Дамаскиным. Каноны Космы были так же популярны, как и Дамаскина, и на них писались толкования. Замечательны его каноны на Неделю Ваий, на Сретение, на Рожд[ество] Богор[одицы] и Пятидесятницу. Самый замечательный его канон на день Креста Господня — «Крест начертав», составленный им в воспоминание освобождения Креста Господня из плена персидского. Он имеет две⁴⁶ девятые песни и этим отличается от других канонов.

Благосклонов ||

13 лекция

л. 57

Литургика

1 ноября 1880 г.

[Древнегреческое пение. Лады.] Для того, чтобы выяснить себе характер христианского пения, надо выяснить характер вообще пения, употреблявшегося в эпоху появления христианства. Пред Пришествием Христа Спасителя пение греческое по преимуществу употреблялось почти во всех странах известного тогда света. Оно же главным образом было принято и Церковью христианской и было введено ею в употребление при богослужении. Поэтому нам надо обратить особенное внимание на пение греческое. Греческое пение тогдашней эпохи не было еще так развито, как теперь, оно находилось на очень низкой степени. Главная отличительная черта в его⁴⁷ характере — это отсутствие гармонии, т. е. сочетания различных голосов в пении. Вообще, греческое пение было в независимом положении: оно не имело даже своей самостоятельности. У греков не употреблялось одно пение, но || пение под музыку, при этом самое пение имело значение л. 57^{об.} только такта. В таком виде оно употреблялось при хоровых плясках, во время военных походов. Но, несмотря на свое низкое положение, греческое пение имело все-таки свою теорию. Основание этой теории составляли три гаммы: *диатоническая* — самая простая и естественная гамма, *хроматическая* — вялая и меланхолическая и *энгармоническая* — самая трудная из всех гамм. Кроме того, существовали еще *лады*. Их было 15. Главных ладов сначала было три: фригийский, лидийский и дорийский. Каждый из них начинался особой нотой: фригийский — «ре», лидийский — «ми», и дорийский — «фа». Это основные лады — «ἵχοι κύριοι». Затем через повышение и понижение каждый из этих основных ладов разбился на три лада: фригийский — на фригийский, иперфригийский и ипофригийский; лидийский — на лидийский, иперлидийский и иполидийский; дорический [sic!] — на дорический, ипердорический и иподори- || ческий. Лады иперфри- л. 58 гийский, иперлидийский и ипердорический произошли через повышение; ипофригийский, иполидийский и иподорический — через понижение. Повышение и понижение

⁴⁶ Следует зачеркнутое: последние...

⁴⁷ В рукописи — ее.

следовали квартами, т. е. через 4 ноты. Т. о. иперфригийский начинался с верхней «ля»; иперлидийский — «до»; ипердорический — «ре»; ипофригийский — нижней «ля»; иполидийский — «до»; иподорический — «ре»⁴⁸. Таким образом образовалось 9 ладов. К ним впоследствии было прибавлено еще два основных лада: ионийский и эолийский с их подразделениями на лады: иперионический и иперэолийский — чрез повышение, и ипоионический и ипоэолический чрез понижение. Всего, т. о., образовалось 15 ладов. Нужно заметить, что эти лады не были напевами, но они давали только оттенок вышеозначенным гаммам или напевам, которые очень резко изменяли самый характер напева. О Пифагоре по этому поводу рассказывают следующий анекдот. К пифагорейцам

л. 58^{об.}

прибыл один лидиец-музыкант. || Поступив в число учеников Пифагора, он рассказал ему, что когда он играет песни на лидийском ладе, то приходит в бешенство и у него является желание убить свою любовницу, и просил у него совета. Пифагор посоветовал ему играть песни на пониженном ладе. Говорят, это изменение лада дало такой оттенок песням, который совершил совершенный переворот в душе музыканта: он раскаялся и помирился с любовницей⁴⁹.

[Пение в раннехристианской Церкви.] Христианская Церковь приняла пение от греков. Какие же из этих ладов употреблялись в Церкви? При выборе между всеми этими ладами ладов для употребления в христианском богослужении св. отцы, естественно, должны были избрать лад торжественный, важный и вместе с тем простой и доступный всем для исполнения. Таков был в греч[еском] пении дорический лад диатонической гаммы. Он-то по преимуществу и вошел в христианское богослужение.

л. 59

Но в первое время появления христианства в богослужении его упо- || треблялись и другие гаммы. Так, по свидетельству Климента Александрийского, в Церкви Александрийской употреблялась и хроматическая гамма. Реже всех употреблялась гамма энгармоническая по трудности своего исполнения. По преимуществу же употреблялась гамма диатоническая. Сам же Климент, сказав об употреблении в Александрии гаммы хроматической, советует избегать ее и употреблять гамму диатоническую. Лады тоже употреблялись не все. Климент Александрийский говорит: «Лады, употребляемые при христ[ианском] богосл[ужении], должны быть здоровыми и строгими; поэтому должен употребляться в нем лад дорический — священный». Но у отцов III в. есть свидетельства о ладах фригийском и лидийском как ладах, пригодных для христ[ианского] богосл[ужения]. Фригийский лад употреблялся как вызывающий мужество. Климент Александрийский упоминает о 5 ладах; но в греч[еском] богосл[ужении] их было только 4. Из ладов образовались в христ[ианском] богосл[ужении] гласы.

л. 59^{об.}

[Богослужебное пение в IV–VI вв.] Таким образом, мы видим, что || на первых порах в христ[ианской] Церкви не было определенной организации пения, хотя гласы и существовали. Более правильную организацию пение получило в IV в. Василий В[еликий] — в Кесарии, Златоуст — в Константинополе, Ефрем — в Сирии, Афанасий В[еликий] — в Александрии, Амвросий — в Медиолане, в противодействие еретикам старались о пении. К этому же побуждали и злоупотребления в отношении к пению и в самой Церкви. Но сколько гласов употреблялось в это время: все ли восемь или

⁴⁸ Заметка на полях: NB: Эти ноты от моего собственного чрева.

⁴⁹ Заметка на полях: NB: Другая редакция этого анекдота гла- // (л. 58 об.) сит, что бесился не сам музыкант, который даже и не был уч[еником] Пифагора, а один из уч[еников] Пифагора.

более, положительно неизвестно — свидетельств прямых нет. Существует предание, что Иоанн Златоуст ввел 8 гласов. Но история говорит только, что И[оанн] Злат[оуст] в противодействие арианам, которые пели антифоны, прибавляя к ним хулы на Христа, устроил богосл[ужение] и собрал хор, для управления которым императрица дала своего регента. Но известия о других отцах того века, более ясные, дают право заключать, что в греч[еской] Церкви суц[ествовали] не все гласы. Амвросий в устроении богослужения подражал || греч[еским] отцам, поэтому и богосл[ужение] его может л. 60 быть рассматриваемо, как греч[еское]. А в нем не 8, а только 4 гласа. Это четырехгласие было, по всей вероятности, и на Востоке. Но вскоре оно увеличилось до восьмигласия. Анатолий, патриарх Константинопольский (VI в.), писал свои песни на 8 гласов, современник его Роман Сладкопевец — тоже. В VI в. восьмигласие через Григория Велик[ого] ввелось и в римском богослужении. Т. о., техническое устройство пения образовалось из пения греческого.

Исполнителями пения был или весь народ, или некоторые. Но вскоре был установлен чин певцов. О псалтах, или певцах упоминается еще во II в. В III и IV вв. они составили хор. Вначале они были только запевалами, а пел народ. Но Собор Лаодикийский запретил «иным некоторым петь в Церкви»⁵⁰. С умножением хороших певцов народ кончил свое участие в пении совершенно. || Его заменил клир. Исторические л. 60^{об.} свидетельства показывают, что при Юстиниане он состоял из 25 певцов и 100 чтецов. Было два лика. При Феодосии Великом при клире был регент и училища.

Исполнение было или симфоническое или унисонное; кроме того, существовали еще антифоны.

М. Нефедев ||

5-го ноября

л. 61

Лекция 14-я

Западные песни много отличаются от песней православных и по количеству уступают им. Если принять во внимание громадное значение лирической поэзии в Церкви, то отсутствие ее в Римской Церкви — явление ненормальное. Субъективный (песни) и объективный (обряд богослужения) элементы одинаково необходимы в богослужении. Лирическая поэзия есть субъективное выражение религиозного чувства — а его-то и нет в римском богослужении, в котором⁵¹ главную роль играют дух[овные] лица, а народ составляет платоновское $\mu\eta$ $\delta\upsilon$ v. Очевидно, явление ненормальное. Но оно не случайно, т. к. стоит в тесной связи с особенностями римского вероучения, одно из особенностей которого — внешнее отношение к благодати; таинство — *opus operatum*, где со стороны верующего не требуется никакого внутреннего приготовления. Отсюда нет нужды верующему иметь живое участие в богослужении — ему нужно только быть в храме. При таком учении забота о церковных пениях излишня.

Формы произнесения молитв и песнопений. Присутствуя при богослужении и чувствуя себя живым членом, человек выражал свое чувство *словом*. Но для чувства

⁵⁰ Правило 15.

⁵¹ Следует зачеркнутое: главные лица...

более верным выражением служит музыка. Поэтому у всех народов существенным элементом богослужения была музыка. В христианство она вошла с первых времен, но не как *самостоятельная* форма, а в сочетании с *словом*; иначе, христианство приняло только музыку голосовую — пение. В Апостольских постановлениях музыка запрещается, потому что, говорится там, музыка в Ветхом Завет[е] была допущена ради слабости человеческой, — «а мы употребляем только один орган — слово» (писатель III в.). Изящество и музыкальность голоса была причиной введения в Церковь вокальной музыки — тем более, что при ней не нарушаются главные условия богослужения — его понятность и пр[очее], а субъективное настроение выражает удобнее. Кроме этого, пение освящено примером Спасителя и апостолов («Исполняйтесь Духом, поя и воспевая в душах ваших Господеви», — гов[орит] Пав[ел])⁵². Установив вокальную музыку, Церковь должна была назначить ей место в богослужении и заботиться об обработке ее. Она выполнила эту задачу. В первое время существовало много напевов. Прежде всего на пение⁵³ оказывало влияние пение иудейское. Музыка у иудеев стояла на высокой ступени⁵⁴ совершенства, о чем свидетельствуют органы. Музыкальное пение тоже употреблялось — «И бысть един глас в пении и кивлали»⁵⁵ (перенесение кивота в храм Соломона). По замечанию Климента, «пение иудейское было похоже на дорическое». Его-то и взяло христианство как пение торжественное. Но и др[угие] национальные напевы не м[огли] уступить напевам иудейск[им], т. к. иудеи заимствовали свое пение в последнее время у греков. Особенно много подпало иуд[ейское] пение влиянию греческого со времени римского владычества. С своей стороны, эллины, заимствовав еврейскую мелодию, обрабатывали ее. Отсюда — влияние греческого пения на христианское. Это влияние особенно усилилось с тех пор, когда христианство распространилось между греками. Отличие греческой инструментальной и вокальной музыки — отсутствие гармонии. Музыка сопровождала пение, была унисонная и связана с пляской, почему слово «музыка» означала у греков и драму, и пляску, и пение, и музыку. Итак, нам необходимо подробно рассмотреть устройство музыки у древних греков. ||

л. 62

Лекция 15-я⁵⁶

12-го ноября. К. Гусев

Богослужб[ное] пение Древней христианской Церкви было заимствовано из греческого, почему нам необходимо знать, что такое была греческая музыка. Если древнюю греческую музыку мы сравним с новой, то увидим, что она была чужда гармонии (совместного исполнения нескольких мелодий, когда выходит стройное целое). У греков мелодии исполнялись на одном голосе: инструментальная музыка только сопровождала пение, а самое пение было связано с плясками, поэзией; отсюда греки под музыкой

⁵² Еф 5. 18–19: «...исполняйтесь Духом, назидая самих себя псалмами и славословиями и песнопениями духовными, поя и воспевая в сердцах ваших Господу».

⁵³ В рукописи — на него.

⁵⁴ В рукописи — степени.

⁵⁵ 2 Пар 5. 13: «И были, как один, трубящие и поющие, издавая один голос к восхвалению и славословию Господа; и когда загремел звук труб и кимвалов и музыкальных орудий, и восхваляли Господа...»

⁵⁶ Лекция 15 по своему материалу повторяет лекцию 13.

и разумели пение, пляски и поэзию. Но, несмотря на то, все-таки музыкальное искусство было разработано теоретически. Более известны греческие три гаммы: диатоническая (чрез тон), хроматическая и энгармоническая⁵⁷. Кроме того, грекам были известны еще лады, которых было 15. Они-то и дали начало нашим гласам. Главных ладов у греков было три: дорийский, лидийский, фригийский. От этих произошли второстепенные лады чрез повышение и понижение. Первые (чрез повышение) обозначались приставкою к ним предлога ὑτὲρ (ὑτὲρ дорийский, ὑτὲρ фригийский...), а вторые чрез прибавление предлога ὑτὸ. Так произошло 9 ладов. Затем явились ионийский и эолийский; от этих произошло еще || по два; итого 15. Итак, лады эти указывали вы- л. 62^{об.}соту строя; но дорийский напев отличался важностью, между тем как другие — более страстностью. О Пифагоре, например, говорится, что он застал молодого человека поющим по одному из страстных напевов — душа его так была настроена, что он готов был зажечь дом своей любовницы. Пифагор велел переменить тон, и он успокоился. Такова была музыка греков. Самый простейший лад — дорический. Какие же мелодии стали употреблять христиане — и на каком ладу? Бесспорно, что они стали употреблять особенно мелодии на дорийском ладу, который отличался важностью, силой чувств и простотой. Введение этого дорического лада немало также обуславливалось тем, что христиане Древней Церкви были неискусны в пении. Но не один только дорический лад приняли христиане — они заимствовали от греков все лады, только в меньшем размере. Это видно из свидетельств отцов Церкви II-го и III-го вв., тем более что при богослужении в первое время допускалась свобода. Кроме того, эти гаммы сохраняются и донныне. На первом ладу пение по преимуществу упо- || треблялось до л. 63 Климента Александрийского. Климент Алексан[дрийский] не уважал хроматического пения на 2-м ладу, потому что оно отличалось нежностью, а энгармонического потому, что оно, может быть, казалось для него очень трудным. Кроме этого, другие лады очень мало употреблялись потому, что они не совсем были приличны для христианина. А то, что свойственно христианину, должно быть строго, здраво. Дорийский лад считался священным, как у евреев псалмопение. Поэтому этот лад был общеупотребительным. Кроме того, упоминается о лад[e] фригийском, который возвышал дух мужества и употреблялся у греков для возбуждения к подвигам. Поэтому он употреблялся и при богослужении христианском. Все пять ладов, упоминаемых Климентом, и теперь составляют 5 гласов. Таким образом, начало пения лежит в древности. В самом деле, в Церкви были гласы, но полное устройство пение получило в IV в., когда вообще устроен был чин христианского богослужения. Василий Великий трудился над устройством пения в Кесарии, Иоанн Златоуст — в Константинополе, Ефрем — в Сирии, Афанасий — в Александрии, Амвросий — в Медиолане. К устройству пения побуждали еретики, свобода пения || и злоупотребление пением. Но в чем состояла деятельность от- л. 63^{об.}цов Церкви — вполне неизвестно, допускались ли все гласы или нет, хотя в греческой Церкви и есть предание, что 8 гласов употреблялись в IV веке и, следовательно, имели тот же состав, что и в настоящее время. Осмогласное пение IV-го века мало чем отличалось от пения последующих времен. Пастыри этого знаменитого века особенно занимались устройством пения. Из таких пастырей Церкви на Востоке был Златоуст,

⁵⁷ В рукописи — энуроматическая.

хотя о его деятельности и в этом отношении малоизвестно. На Западе особую заботу относительно пения прилагал Амвросий, о которой (заботе) мы имеем более сведений. Исторические сведения дают право полагать, что в это время в Восточной Церкви и Западной употреблялись те же гласы, какие и в последующее время, с той только разностью, что некоторые употреблялись реже. Амвросий ввел пение Восточной Церкви и в Медиолане. Подражание простиралось и на образ пения в церкви. Это подражание обуславливалось обстоятельствами: если Амвросий заимствовал пение, он должен был заимствовать и гласы. Но пение, введенное им, имело немного иной характер л. 64 сравнительно с пением || Церкви Восточной. Оно основывалось на четырех тонах и называлось четырехгласие. Но четырехгласие Амвросия в сущности было то же осмигласие Восточной Церкви. Отличие заключалось только тем, что трудные гласы были им выброшены, потому что на первый раз неумеющим было трудно петь. Осмигласие на Западе явилось в скором времени после Амвросия. Оно было введено в VI-ом веке при папе Григории Великом.

Образ пения в Церкви. Исполнителями церковного пения были или весь народ, или отдельные певцы. Но пение первого рода представляло много неудобств: оно не могло быть стройным — так как зависело от способностей и степени образования каждого: один знал хорошо одни напевы, другой — другие; поэтому с древних времен был установлен особый чин певцов. Это установление восходит к первым векам. О певцах упоминается в Литургиях Иакова и Марка. Эти певцы назывались псалтами. Во времена Златоуста они составляли нечто вроде нынешних певчих хоров. Но участие народа в пении не прекращалось. Собор Лаодикийский (в IV в.) постановил, чтобы *иные некоторые* не пели при богослужении. Но все-таки участие народа в пении не устранялось совершенно. С течением времени число псалтов стало увеличиваться. Собрание их называлось ликом, хором, клиросом. Было два хора. На Востоке существовали || школы, в которых обучали пению; подобная же школа была основана при л. 64^{об.} Григории Велик[ом] в Риме и существовала после него около 300 лет.

Как происходило пение? Оно было одноголосное или многоголосное (унисонное и симфоническое), и антифонное. Унисонное пение состояло в том, что все пели одни звуки в один тон, или голос; симфоническое состояло в выполнении разных гармоний. Были и аккорды. Это требовалось и самой природой человека, потому что без аккордов не обходится пение. На симфоническое пение указывали и отцы Церкви. Антифонное пение исполнялось двумя хорами; один хор был выше другого на октаву: мужской, женский и детский, или же повторял слова другого. ||

л. 65

Лекция 16-я

Литургия

19 ноября

В большом употреблении при богослужении было пение антифонное. Оно исполнялось двумя хорами. Один хор пел выше другого на октаву,⁵⁸ при том один хор повторял слова другого. Игнатий, 3-й еписк[оп] Антиохийский, живший и обращавшийся с апостолами,

⁵⁸ Следует зачеркнутое: и один повторял...

видел в видении ангелов, славословящих Пресвятую Троицу преемственными хорами, и этот образ пения, явленный ему в видении, он предал Церкви Антиохийской. Введение в употребление антифонного пения по преданию приписывается Игнатию Богоносцу, еписк[опу] Антиохийскому, апостольскому мужу. Историк Сократ говорит, что Игнатий установил это пение вследствие особенного видения: он видел ангелов, воспевающих попеременно Бога⁵⁹. Другой историк — Феодорит — не согласен с этим мнением. Он приписывает введение этого пения Флавиану и Диодору, пресвитерам Антиохийским, жившим в IV в. Это противоречие двух свидетельств можно объяснить тем, что Феодорит говорит об антифонах на греческом языке, а прежде они пелись на языке сирском. Иначе свидетельство Феодорита нужно отвергнуть, п. ч. антифонное || пение было рас- л. 65^{об.}
пространено по многим Церквам. Василий Вел[икий] пишет, что антифонное пение употре- блялось в Египте, а это указывает уже на его древность. В Церкви Константинополь- ской при Златоусте это пение употреблялось как обыкновенное. Итак, еще до Иоанна Дамаскина существовал определенный порядок пения. Но были злоупотребления в пе- нии. Еще Климент Римский восставал против странности пения. В IV в. стали вносить в пение театральные приемы, что видно из слов египетского подвижника Памвы. Он говорит, что неприлично монахам петь, размахивая руками и топя ногами. Эти злоупо- требления были в Церкви Александрийской; но они не ограничивались только ей одной. Злоупотребления появились в Церкви Константинопольской и в Западных Церквах. В Константинополе против них вооружался Иоанн Златоуст, а на Западе Иероним и Ав- густин. Иероним, объясняя слова ап. Павла «поюще в сердцах», говорит: «Пусть знают, что должно петь не по-театральному». Злоупотребления происходили от того, что народ особенно любил цирки и театры, где играла шумная и веселая музыка. Трульский Со- бор воору- || жался против злоупотреблений, но все это мало помогало, — а между тем л. 66
необходимо было оградить церковное пение от упомянутых злоупотреблений. Иоанн Дамаскин своим Октоихом устранил препятствия и оградил церковное пение от злоу- потреблений. Главное достоинство Октоиха — его простота. Дамаскин избрал напевы диатонической гаммы. Это пение могло быть выполнено людьми даже малосведущими в музыке. Из ладов он взял 4 прямых: дорийский, лидийский, фригийский и ионийский и 4 косвенных — с предлогом ѱд̄. Эти напевы Дамаскин заимствовал из прежде суще- ствовавших, он и не скрывал своего заимствования, п[отому]ч[то] в Октоихе все эти названия были надписаны. Русские гласы различаются от греческих по названиям. У греков и у нас до пятого гласа счет идет одинаково, но пятый глас у греков называет- ся побочным 1-го, 6-ой побочным 2-го, 7-ой — 3-го, 8-ой — 4-го; впрочем, 8-ой глас еще называется низким. Это соответствие названий не было только внешним, но осно- вывалось на сходстве мелодий, так что 1-й глас был музыкально сроден пятому, и т. д. Итак, Иоанн Дамаскин: 1) ограничил число гласов, 2) из гласов он избрал простейшие, 3) оставил в употреблении || общеупотребительные распространенные мелодии. Дамаскин л. 66^{об.}
был даже и самостоятельным композитором. Ему приписывается составление мелодий для «Господи воззвах», стихир на «Господи воззвах», «Ныне силы Небесныя...» и др. Но элемент его самостоятельного творчества не мог иметь большого следа, потому что иначе не достиглась бы цель упрощения пения. Что касается до состава Октоиха, то его

⁵⁹ Сократ Схоластик. Церковная история. 6, 8.

определить ныне трудно. Настоящий Октоих заключает в себе песнопения и др[угих], напр[имер] Анатолия (V в.), Льва (X в.), Константина Багрянородного (X в.). В Октоихе Дамаскину принадлежит расположение служб по Неделям и мелодии песнопений. Октоих Дам[аскина] перешел и на Запад. Но все-таки он не положил конца новому творчеству. При императорских дворцах находились целые хоры с учеными регентами — доместиками, которые занимались составлением оригинальных мелодий и изучением теории пения. Кроме этих певцов были и другие композиторы.

История греческого пения после Дамаскина. История греческого пения после Дамаскина представляет много имен композиторов. Так в X в. известен Ктенос доместик, л. 67 «старец даровитый», Евфимий — по свидетельству, || композитор довольно вольный. Позднее его были Георгий Мануил, Георгий Финарет, Георгий доместик. Георгии были вообще знатоки музыки, они перелагали на ноты и духовные и светские пьесы. В XIII в. известен Иоанн Кукузель⁶⁰, в XV в. Иоанн Легас, Исидор Булгарис, Агафон монах и др.

Так в Средние века у греков образовался как бы особый класс составителей. Составители эти отличались от Дамаскина в своих песнопениях искусственностью. Еп. Порфирий находит рукописи, где мелодии писаны по подражанию соловью, стуку колеса, сухого дерева и др. «Видно, — говорит он, — что греки употребляли песнопения разных народов». Т[аким] обр[азом], у греков была свобода пения. А эта свобода, вероятно, и была причиной того, что пение средневековых композиторов скорее можно назвать музыкой. Свобода пения повела ко многим злоупотреблениям: произошли в пении многие особенности, которые могут быть для нас странны. Эти особенности носят название «анаграмматизмов». Анаграмматизмами называются стихиры, написанные в нотных книгах, они совершенно сходны с стихирами ненотными и отличаются от последних расположением мыслей. Стихиры разбивали на отдельные мысли и сочетавали их в совершенно || другом порядке, от чего утрачивался и самый смысл стихир. Составление анаграмматизмов приписывают Иоанну Кукузелю⁶¹. Еще большей странностью отличаются особенности, называемые «кратиматами». «Кратиматами» назывались вставки слов, которых нет в тексте и которые не имеют никакого смысла.

1881 г. Апреля 27 дня ||

л. 68

Лекция 17-я

Лекция по литургике 22-го ноября

В течение Средних веков пение приобрело некоторые особенности. Главная из этих особенностей состояла в употреблении анаграмматов и кратиматов; анаграмматы состоят в искажении текста, а кратиматы касались мелодии. Кратиматы считались у греков украшением пения и пользовались почетом, так что составители их постоянно подписывали свои имена. Кратиматы состояли из слов: «ни, не, на; ти, ри, рем». Они употреблялись иногда (отдельно) вместе, а большей частью отдельно и составляли украшение одного какого-нибудь песнопения. Иногда это повторение занимало много места и времени, так, у Гербарта приведены мелодии с бесчисленными иногда крати-

⁶⁰ В рукописи — Какузель.

⁶¹ В рукописи — Какузену.

матами. Они и доселе употребляются у греков, по свидетельству всех почти путешественников по Востоку. Один из русских путешественников, преосвященный Порфирий, слышал подобное исполнение кратиматов в Русском Афонском монастыре Пантелеимона (27-го июня 1859 г.). По окончании стихир литийных, говорит он, певцы еще минут 10 выпевали: «ти, ти, ре, рем...» || А пение тропаря «Богородице Дево, радуйся» л. 68^{об.} продолжалось целый час. Подобное пение не могло нравиться нашему вкусу, но оно казалось даже противным. Кроме кратиматов употреблялись еще несоответственное и менее имеющие смысла слова $\lambda\acute{\alpha}\lambda\upsilon\upsilon$ и $\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\upsilon\varsigma$. Первоначально эти слова имели смысл, как надстрочные надписи, и соответствовали нашим *bis* и *forte*; но впоследствии они у греков положены были на ноты и вошли в самый текст. Для пополнения сведений нужно сказать еще о древнем нотописании. Чтобы некоторые мелодии сохранились в памяти певцов, для этого нужно было их записывать и обозначать звуки знаками. Еще во времена Сирина сирские певцы имели свои ноты. Так как пение состояло под влиянием классическим, то очень вероятно, что вместе с пением вошло в систему пения и греческое нотописание. Греки обозначали повышение и понижение голоса буквами алфавита. Сначала одних букв было достаточно, но потом, когда осложнилось пение, буквы стали ставить то вверх ногами, то горизонтально, и притом то в полном виде, то в усеченном. Римляне тоже обозначали свое пение буквами алфавита сначала греческого, а по[то]м — своего собственного. || Христианское пение также обозна- л. 69
чалось (подобн[ыми] знаками) буквами своего алфавита. По крайней мере, так было в IV веке. Ефрем Сирин употреблял то же средство для обозначения пения, которое было в общем употреблении. Алфавитн[ое] нотописание было в последнее время своего существования довольно сложно и растянуто, поэтому на Востоке начали заботиться о возможном сокращении и упрощении его — тахиграфии⁶². Впоследствии это искусство тахиграфии развилось с такой силой (на Западе), что все почти отрасли —⁶³ имели свои знаки. Упоминается о нотах для судебных актов и пр. Таким образом развилась скоропись музыкальная и уже в III и IV веках явилось крюковое обозначение нот. Новейшие исследователи вполне определили это пение. Один исследователь говорит, что пение крюковое развилось очень скоро. Крюковые ноты значительно облегчили музыкальное письмо и (скоро) совершенно вытеснили древнюю форму нот. Крюками писали Григорий Великий и Иоанн Дамаскин. Простота крюкового нотописания заключалась в том, что крюков требовалось меньше для означения известной мелодии. Иногда крюк обозначал собой целую строку. В отношении || письма оно действительно л. 69^{об.} преимуществовало в сравнении с алфавитн[ым] нотописанием, но для исполнения эта легкость условная. По происхождению своему это нотописание (крюковое) не вполне независимо; оно произошло от сокращения буквенного (алфавитн[ого]) нотописания. Первоначально крюки были — те же буквы, но только в сокращен[ном] виде, по причине допущения произвола в самой форме их писания. После Дамаскина крюковая система осталась неизменной, а изменилась только в том отношении, что несколько (5, кажется) раз изменялись только одни крюки, то некоторые из них выпускались, то принимались снова. И до сих еще пор у греков преобладает крюковое пение нот. Ноты

⁶² В рукописи — тафиграфии.

⁶³ В рукописи стоит длинная черта.

линейные греки не принимали, быть может, потому, что они изобретены на Западе, у латинян, хотя и сознают превосходство этого способа. Впрочем, в настоящее время уже и у греков начинает вводиться линейная система нот.

Пение русское, оно принесено было к нам с Востока вместе с верой и приобрело более широкое развитие. Вся история нотного пения на Руси может быть разделена на два периода: 1) история пения древнего — мелодического, и 2) история пения нового — гармонического. Исто- || рия древнего пения простирается до XVII века; этот период особенно запутан, и представить его ясно довольно трудно. Откуда перешло к нам богослужебное пение — прямо ли от греков, или от славян, (а если от тех и других, то) одновременно или преемственно? — Это первый вопрос, от решения которого зависит решение второго вопроса: какой род пения у нас употреблялся исключительно?

Первый вопрос. Так как христианская вера перешла к нам непосредственно от греков, то, на первых порах, естественно думать, что и богослужебн[ое] пение заимствовано прямо от греков. С этим согласно и свидетельство летописи. Так, еще во времена Владимира были певцы-греки. Можно думать, что на первых порах русское богослужение совершалось по-гречески. Русские могли прислушиваться к этому пению и потом уже составлять свое. Степенная книга говорит, что при Ярославе приходили к нам три певца — греки, для научения русских пению. Отрицать это известие нет основания. Подобные же певцы приходили к нам и после (к Мстиславу, 1137 года). л. 70^{об.} Эти-то греческие певцы и учили наших предков греческому пению. || Но гораздо более значения в этом случае (в научении пению) имели наши соотчичи — славяне. Осмогласное пение перешло к болгарам еще в IX веке. В числе книг был и Октоих. Первый начаток пению у болгар был положен, конечно, свв. братьями Кириллом и Мефодием. Из жизнеописания Мефодия видно, что он в числе других наук обладал и искусством *музики*. В X веке болгарские славяне могли уже быть учителями русских в пении. Князю Владимиру Константинопольский патриарх прислал ученых болгар, в числе их и учителей в церковном пении. Эти учителя передавали, конечно, русским свои книги и успели приобрести успех. По некоторым свидетельствам видно, что первыми устроителями пения и первыми доместиками на Руси был[и] из славян. Таким образом, церковное пение перешло к нам частью от греков непосредственно и частью от славян (славяне получили пение Дамаскинское простое; а у греков пение уже менялось несколько раз), чем объясняются и некоторые разности в мелодии наших (древних) церковных песнопений. Рассматривая древние церковные нотные книги, видно, что л. 71 одни из них носят следы гре- || ческого письма, а другие — славянского. Первым таким памятником служит Майская минея, далее — стихирарии. По исследованиям ученых оказывается, что они (памятн[ики]) большей частью списаны с рукописей болгарских и нотные знаки совершенно сходны также с болгарскими, а не с греческими, хотя наше нотное пение, как можно видеть, немало зависело от греческого песнопения, особенно ноты XI века, когда, по сказанию Степенной книги, пришли греческие певцы, должны были бы иметь сильное сходство с греческими нотами, но этого мы не замечаем, а это объясняется тем, что наша нотная система и греческая слишком различались между собою. Но, впрочем, если есть у нас некоторые книги, целиком взятые от славян, то есть и такие, в которых сильно заметно греческое пение. Таковы книги «кондакарь»

(XIII век). В нем есть песнопения сначала с славянским текстом, а потом и с греческим; в нем же есть остаток некоторых песнопений, которые теперь вышли из употребления. Все это служит || доказательством того, что древнее наше нотное пение было заимствовано от греков. Таким образом, как из литературных летописных свидетельств, так и из свидетельства церковных памятников видно, что пение перешло к нам частью от греков и частью от славян.

Петр Попов ||

26-го ноября

л. 72

Литургика

Лекция 18

О русском церковном пении

Наше церковное пение заимствовано частью у греков, частью у славян. Первое упоминание о пении находим в Степенной книге. Здесь говорится, что это было «ангелоподобное пение, изрядное осмогласие и трисоставное сладкогласие». Анализируя означенные слова Степенной книги, одни видят здесь указание на два рода пения: церковное и домашнее, и основываются на том, что в древнегреческой Церкви церковные песни употреблялись и в домах частным образом и пелись несколько отлично от собственно церковного напева. Другие видели здесь указание на три рода пения: осмогласное или Дамаскина, дворцовое или демественное и гармоническое или трисоставное. Под именем осмогласия действительно нельзя разуметь никакого др[утого] пения, кроме дамаскинского. Но что нужно понимать под демественным пением? Разумовский производит это название от слова $\delta\eta\mu\acute{\omega}\sigma\tau\iota$ ⁶⁴ и понимает под именем || демественного простое домашнее, частное пение, так как христиане в древние времена вместо светских песен употребляли песни церковные. Но этого нельзя ничем подтвердить. Скорее можно производить это название от «доместик», имени придворных чиновников, на обязанности которых лежало между прочим и заведывание придворным церковным пением. Так[им] обр[азом] демественное пение было не что иное, как пение придворное. Оно значительно отличается от осмогласного. Как придворное, оно включает более искусственности. Самые мелодии демественного пения имеют большое отличие от осмогласия, последнее старается поставить мелодии в соответствие с содержанием, демественное же не стесняется этими правилами своей искусственности, сложности и замысловатости. Осмогласное пение организовано и преобразовано Дамаскиным, а демественное свободно от его изменений. Оно не имеет гласов, как пение Дамаскина, которые могли бы мешать его свободе. Правда, и над демественными песнями ставилось || иногда обозначение гласа, л. 73 но это происходило от привычки переписчиков непременно ставить тот или другой глас над известными песнями. Так[им] обр[азом], демественное и осмогласное пение — два совершенно различные рода пения.

Теперь нам остается решить: что такое было «трисоставное сладкогласие», о котором упоминается в той же самой Степенной книге? Думают, что это трехголосное гармоническое пение отличалось большей мелодичностью, чем осмогласное и

⁶⁴ В рукописи — $\delta\epsilon\mu\epsilon\sigma\tau\iota$

- даже демественное. Это мнение имеет для себя основание в том, что грекам известны были правила гармонии и, след[овательно], они могли употреблять не одно только унисонное пение. Именно им известна была симфония, как сочетание нескольких тонов. Так, Аристотель говорит, что симфония состоит из 6 частей или смешанных звуков, высоких и низких, долгих и коротких. Так[им] обр[азом], если у греков существовало симфоническое или гармоническое пение, то оно, без сомнения, перешло и ||
- л. 73^{об.} в христианскую Церковь. Поэтому под именем «трисоставного сладкогласия» мы можем смело разуметь именно такого рода пение. Против этого может говорить только то, что ноты этого трисоставного пения писались не в три, а в одну строку, но это в действительности ничего не доказывает, так как для трехголосного пения не требуется непременно три строки нот. Впрочем, Разумовский несколько иначе объясняет это трехсоставное пение. Он говорит, что трисоставное пение по форме находится в тесной связи с осмогласным. Своим названием оно указывает лишь на качество пения, которое было более мелодично, чем простое осмогласие, и основывалось на трех употреблявшихся системах пения. У греков было три системы пения: octachord, pentachord и tetrachord. Всякий глас приноравливался к этим диатоническим лестницам. В русском церковном пении мы постоянно встречаемся с теми же лестницами пения.
- л. 74 Трисоставное пение может || назваться таковым и по исполнению голосом, так как голос при пении вращается в пределах трех октав, на которых основывается как греческое, так и русское пение. Это объяснение специальное, но оно не исключает первого мнения. Следов[ательно], с самого начала у нас известно было пение двух родов по своей форме: осмогласное и демественное. На два же рода различалось оно и по своему происхождению: от греков заимствовано демественное пение, не подчиненное законам осмогласия, и от славян осмогласное, дамаскинское. Первое мало и туго распространялось между нашими предками.

История пения греческого

- Пение демественное, как более искусственное по сравнению с осмогласием, было преимущественно употребляемо в счастливые периоды нашей истории и притом только в столицах и больших монастырях. Первые учителя демественного пения являлись ко двору Ярослава. Потом наши летописи упоминают о демественном пении в XI–XV вв.⁶⁵
- л. 74^{об.} По сказа- || нию летописи, Новгородский князь Дмитрий «начат пети демеством». Последнее упоминание о нем мы находим под 1444 годом, когда Василий Темный во время болезни воспевал демеством «аллилуиа». Но во весь этот период демественное пение не было положено на ноты, а изучалось по наслуху (sic!) от певцов и так[им] обр[азом], по преданию, шло до XVI в. В половине же XVI в. оно было записано и переложено на ноты особыми знаками, без линеек. Это в первый раз сделано было в Новгороде в 1569 г., а отсюда перешло впоследствии и в Москву. На все великие праздники и в торжественных случаях обыкновенно пели демеством. Так, при бракосочетании Михаила Феодоровича певчие демеством пели многолетие. Но хотя в XVI веке демественное пение было записано нотными знаками, но в настоящее время все-таки трудно восстановить его в первоначальном виде, хотя некоторые мелодии и дошли до

⁶⁵ В рукописи — 11, 12, 13, 14 и 15 вв.

нас, так как оно потерпело много искажений в то время, когда передавалось устно от одних певцов к другим. ||

Осмогласное пение

л. 75

Осмогласное пение было двух родов: одно перешло от греков, а другое — от южных славян. Первое было мало распространено и известно под именем *кондакарного*. *Кондакарное* пение употреблялось у нас до конца XIV в. Упадок его обуславливался, с одной стороны, его трудностью переложения на ноты и трудностью исполнения их, а с др[угой] стороны — разными историческими событиями, как то уменьшение паствырей из греков, нашествие монголов, и т. п. Теоретические руководства к изучению кондакарного пения или вовсе не писались, или не дошли до нас. Самые памятники этого пения существуют только в России, в Греции их нет. После утраты кондакарного пения греческие напевы у нас не встречаются до XVII века. Новая эпоха греческого пения начинается с Никона, когда он повелел в Софийском храме петь греческое и киевское пение, в свое управление Новгородской паствой. В Москве скоро обратили внимание на это пение, и в последней четверти XVI в. в церковных школах стали учить греч[ескому] языку и греч[ескому] пению. В 1649 г. на Восток послан был Алексеем Мих[айловичем] известный Арсений || *Суханов* узнать, как там церковное пение содержится. От этого времени сохранились ноты. Утверждению греч[еского] пения в России много содействовало пребывание здесь патриархов Алексея и Ап. (sic!) Со второй половины XVII в. греческое пение значительно развилось у нас и исполнялось патриаршими дьячками. Так пели «Взбранной Воеводе» и каноны. Нередко на одном клиросе распев был греческий, а на другом по линейным книгам. Так пелся, напр[имер], канон Пасхальный. л. 75 об.

Славянское осмогласие, или знаменный напев

Славянское осмогласие называется иначе *знаменным напевом* — от знамен или крюков (нот), которыми оно писалось. Этот напев был самый употребительный и распространенный и назывался еще столповым — или от нот, или от того, что он по преимуществу был пением осмогласным, расположенным по 8 столпам. Оно сохранилось до настоящего времени и противопоставляется пению простому, не нотному. История знаменного пения делится на две части: *история мелодии* и *история самих знаков*. Первый памятник знамен[ного] пения относится к XII веку. Эта мелодия хорошо была усвоена русскими и сделалась весьма распространенной. И после, когда возник вопрос о происхождении этой мелодии, дело не обошлось без спора. Одни говорили, что это пение произошло от греков, другие — от русских, п[отому]ч[то] в нем нет ничего сходного с греч[еским] напевом. Но и второе мнение неправильно. Скорее нужно допустить, что оно явилось у греков, исправлено Дамаскиным, перешло к славянам, изображено ими в знаках, перешло к русским и известно под именем знаменного напева. ||

10 декабря

Лекция 21-я

О церковном пении на Западе

При обозрении православного церковного пения нельзя обойти вниманием и пение на Западе. Музыкальные формы западного пения имели и имеют весьма важное влияние на наше пение и потому тоже заслуживают внимания надлежащего. Западное пение имело иное направление, хотя, впрочем, это случилось гораздо позднее, — но зародыш такой его своеобразности все-таки замечен был и раньше. Первыми устройствами западного церковного пения были Амвросий и Григ[орий] Двоеслов. Амвросий ввел антифонное пение псалмов и определил самую технику пения и поэтическое творчество. Его пение основывалось на четырех диатонических ладах или напевах: дорийском, фригийском, лидийском и [ионийском]⁶⁶. Его пение было четырехгласное, простое; оно было унисонное, а не гармоническое, и продолжалось два века. Григорий л. 76^{об}. Двоеслов сделал реформацию в пении западном: он || прибавил к амвросианским четырем гласам еще 4 гласа и, так[им] образ[ом], сделал пение 8-гласное, которое было не тождественно с первым. Григорий собрал свой антифонарий, пересмотрел прежние формы пения и ввел новое пение, которое стало называться григорианским. Впрочем, и это новое пение не существенно отличалось от первого, амвросианского. Оно было монотонное и, как и у Амврос[ия], было чуждо гармоний и называлось «cantus firmus». Чтобы распространить свое пение, Григорий устроил для клириков особые школы. С течением времени это новое пение распространилось из Рима по всем землям, чему много способствовал Карл Великий. «Я хочу, чтобы церковное пение нравилось Богу», — говорил он и с этой целью устроил при своем дворе огромный хор певчих, которые обучались в особенных школах пения. В Англии Альфред Великий, современник Карла, тоже содействовал распространению григорианского пения. Но такая счастливая судьба этого пения продолжалась только до XIII века в Риме, а с этого вре- л. 77 мени григорианское || пение уже теряет свое значение: оно было вытеснено пением гармоническим — музыкальным. Григорианское пение не стало удовлетворять религиозному состоянию и чувству верующих, язык пения был уже непонятен для слушателей — поэтому потребовалась реформа в пении; явились секвенции — своды и фигуры над словами песни, еще явились прозы — текст ко сводам. Обе эти новые формы пения — то же, что кратиматы⁶⁷ греч[еского] пения. Секвенциями прославился особенно некто Вальтер. Под влиянием такой измены в пении явились в слушателях вкус и соревнование к гармоническому пению, которое, резко отличаясь от классического и григорианского, впоследствии стало впадать в большую вычурность. Явились попытки ввести многоголосное пение, которое состояло в перемене григорианской мелодии на голосовую⁶⁸. Сочетателем звуков в аккордах первым был какой-то диакон, который и положил начало гармоническому пению. Скоро такая попытка нашла себе подража-

⁶⁶ В рукописи вместо этого слова стоит многоточие.

⁶⁷ В рукописи — кратимы.

⁶⁸ В рукописи — голосовое.

телей. Кельнский монах Лимброн⁶⁹ дал уже опыт || теоретического изучения гармонии. л. 77^{об.} Явилась новая система нотописания — знаками; стали употреблять 4 линии, которые протягивались под нотами — это первый изобрел⁷⁰ Лимброн монах. Впрочем, такой способ писания нот сам Дидро называл и считал не совсем удобным и рекомендовал другой — григорианский — буквенный.

Названия нот обозначались начальными буквами одной песни, составленной в честь Иоанна Крестителя. Таких знаков или букв сначала было только 6, а звук «si» прибавлен после (XVII век). Так[им] образом, Гвидо⁷¹ первый указал на названия нот — «ut, re, mi...» как на лучший знак запоминать гармонию пьесы. Признав за указанным Гвидо⁷² способом учиться петь известное достоинство, скоро, впрочем, почувялся недостаток в названиях этих, так как седьмого звука еще не выработано было. Вся пьеса поэтому делилась на гексахорды⁷³, а 7 звук «si» хотя уже и стал существовать, но оставался еще закрытым; вследствие это[го] явилась трудность в запоминании пьес, которая закончилась или разрешилась тем, что появилась новая система пения, в которой звук «si» уже сделался открытым. Он со- || стоял из начальных букв последних двух слов «Sancte Jo[h] l. 78 anne[s]» указанной выше песни. С выработкой новых правил пения и нот шла вместе выработка и гармонии, чем занимались многие после известного Франко⁷⁴ Кельнского. Так, напр[имер], в XIV в. гармонией пения занимался много Маркелл. Но собственно развитие гармонич[еского] пения шло очень медленно, чему способствовали отчасти и так называемые «контрапункты» — искусство подбирать к одному голосу другие, что выдуманно неизвестно кем. Любителем этого искусства тогда был один капельмейстер папский, в сочинениях которого — четырехголосных — особенно проявилась гармония. Особенно развиты были контрапункты в Нидерландах, где они прилагались сильно и к церковному пению — музыке. Там они занимали первое место в гармоническом пении. Первый контрап[ункт] составлен был Иоанном Бахом в XVIII веке. Он первый указал в церковном пении гармонию и первый заставил голоса двигаться и расходиться — составил диссонансы⁷⁵. Ему принадлежит много сочинений (4 мессы⁷⁶ его). || У него было много учеников, и замечательным из них был некто Ягассен⁷⁷, который был общим любимцем всех и которому не было равного противника. У него тоже было много учеников своих, и самым лучшим — Лассо (1595 г.)⁷⁸. В своих сочин[ениях] Ягассен доходил до причудливости, а его ученики, при всей своей заслуге для гармонического пения, не мог-

⁶⁹ Может быть, имеется в виду Франко Кельнский (ок. 1250–1280), разработавший учение о гармонии. Писец рукописи систематически плохо воспроизводит со слуха имя итальянского музыкального теоретика Гвидо д'Ареццо, называя его то Лимброном, то Дидро.

⁷⁰ Следует зачеркнутое: Дидро...

⁷¹ В рукописи — Дидро.

⁷² В рукописи — Дидро.

⁷³ В рукописи — схакорды.

⁷⁴ В рукописи — Франка.

⁷⁵ Термин «диссонанс» на самом деле означает неблагоприятность созвучия.

⁷⁶ Большая месса си минор и 4 коротких.

⁷⁷ Не удалось идентифицировать этого ученика Иоганна Себастьяна Баха.

⁷⁸ На самом деле Орландо Лассо жил ранее Иоганна Себастьяна Баха, потому он не мог быть учеником Ягассена.

ли вполне удовлетворить потребностям религиозного чувства. В своих сочинениях они обнаруживали только техническую ловкость, знакомство с контрапун[ктом] и любовь к [нему]⁷⁹. Такое увлечение контрапун[ктом] и пренебрежение самой гармонией сказались после разными злоупотреблениями, которые развились особенно по возвращении пап из Авиньона. При усилении пренебрежения к смыслу, очевидно, пению древнему даже угрожала опасность вовсе погибнуть. Составители пьес часто руководились только музыкой, и, чтобы поразить слушателей странностью, они вводили в церковное пение разные вульгарные мелодии песен. Такая искаженность церковного пения очевидно не понравилась Католической Церкви — она не могла || равнодушно смотреть на отступление и упадок древнего церковного пения и его характера. Вследствие этого явилась нужда в реформе — измене пения, — что решено было на Тридентском Соборе. Здесь занялись решением вопроса о пении и, узнав причину упадка пения, все-таки отстаивали участь гармонического пения, которое думали было заменить прежним — григорианским. Такой исход дела оказал Палестрина, который составил пробное сочинение мессы (он написал 3 шестиголосные мессы в 1565 г.) и удивил им[и] всех, отстояв, так[им] образ[ом], существование гармонич[еского] пения. Здесь же, на Соборе, определен был и чин пения. В музыке сочин[ения] Палестрины нет ничего патетического, — а одна спокойная гармония, где голос ничего не значит; здесь же нет и драматической возбудительности. Так[им] образ[ом], Палестрина и закончил соб[ствен]но историю гармонического пения на Западе. Хотя и после него занимались пением там, но дух || его музыки живет и по сие время, как образец всего гармонического пения (у нас Глинка его подражатель, напр[имер])

Благосклонов ||

л. 80

17 декабря

Лекция 23

По литургике

Внешняя форма во всяком богослужении занимает весьма важное место и служит для выражения самых разнообразных душевных движений. Известно, что мимика вообще имеет весьма обширное приложение при выражении наших мыслей и чувств, и при отсутствии развитого слова у диких народов она даже заменяет его. Слово, не сопровождающееся жестом, не так понятно и может быть понято даже в совершенно противоположном смысле. Она не теряет своего значения и среди образованных, развитых народов. По этой-то причине у всех народов, во всех религиях мы видим те или другие мимические движения, мимические действия; и так как мимика у всех народов вообще одинакова, то и религиозные мимические движения и действия во всех религиях тоже более или менее одинаковы. Впрочем, это⁸⁰ можно сказать только относительно чисто естественной мимики. Что же касается искусственной (танцы), то у различных народов она имеет свой особенный народный характер. Мимика первого рода состоит из же-

⁷⁹ В рукописи — ним.

⁸⁰ Следует зачеркнуть: нужно...

стов: 1) выражающих чувство сокрушения и почтения, 2) радости и восторга. Ввиду⁸¹ такого значения мимики вообще для человека и христианство не могло пренебречь ею. Мы видим, что христиане не только перенесли в свое богослужение общие всем религиям мимические движения, но даже изобрели еще свои особенные, чисто христианского характера. Религиозных || внешних знаков, сопровождающих молитву, собственно говоря, очень много, но их можно разделить на два разряда: 1) естественные или общечеловеческие и 2) чисто христианские. К первым относится *стояние*, представляющее одно из естественнейших выражений душевного расположения молящегося, отрешенного от всех житейских занятий. Стояние при молитве было и у язычников. У иудеев также было обыкновение молиться стоя, хотя ни у Моисея, ни у других священ[ных] писателей мы не видим насчет этого никаких указаний. Впоследствии же, впрочем, явилось положительное определение раввинов молиться стоя. Стояние при молитве предписывалось и Самим И[исусом] Христом: Он выражался иногда так: «Когда *стойте* на молитве...» Хотя эта форма выражения не показывает узаконения стояния на молитве, но тем не менее из этих слов видно, что Христос относился к этому обычаю с одобрением. Это соображение вполне подтверждается и свидетельствами Оригена, Киприана, Климента и Петра Александр[ийского], Илария, Епифания, Василия Великого и др. Стояние особенно было употребительно в воскресный день и напоминало собой Восстание Господа. Первым Никейским Собором этот обычай сделан был обязательным для всех Церквей. Стояние составляет первое действие, сопровождающее молитву. Из древних Литургий видно, что оно сопровождалось другим действием — *коленопреклонением*. Свидетельства об этом последнем действии мы находим еще во времена апостольские. Так, известно, что ап. Павел при прощании с ефесскими пресвитерами молился коленопреклоненно. Некоторые || церковные писатели даже самую молитву называли *коленопреклонением*. Так, Тертуллиан пишет: «Когда же и какая засуха не была устранена *коленопреклонением?*» Время особенного употребления коленопреклонения — дни поста и покаяния. *Простертие на землю* служит знаком страха, унижения и покорности пред Богом. Этот жест не был обычным молитвенным, а употреблялся в особенных случаях. В В[етхом] Завете должен был простираться на землю первосвященник при принесении жертвы о грехе народа. У христиан этот жест должны были употреблять при молитве кающихся. *Наклонение головы* — одно из самых обыкновенных христианских действий. Относительно употребления его в древности мы не имеем никаких сведений. Известно, впрочем, что этот жест употреблялся христианами вместе с крестным знамением, и потому, по всей вероятности, вместе с ним и распространился. Правда, в Постановлениях апостольских мы находим свидетельство, что наклонение головы должны были употреблять оглашенные («преклонитесь и благословитесь»), но это было не что иное как приготовление к благословию священника или епископа. Вместо поклонов с соединением крестного знамения древние христиане употребляли *воздеяние рук*. Это также один из самых естественных и выразительных жестов, свидетельствующий о желании молящихся приблизиться к Богу. Он употреблялся как у иудеев, так и у язычников. Так, известно, что Моисей молился с воздеянием рук во время битвы израильтян с амаликитянами. Ап. Павел также советовал христианам молиться при воздеянии рук («воздевая чистые

⁸¹ Следует зачеркнуть: столь...

руки»). Ориген и Климент Александрийский смотрят на этот жест как на самый обыкновенный. Другие учителя Церкви приписывали воздея- || нию рук таинственное значение. Они толковали этот жест как знамение креста, видели в нем образ креста. Так смотрят на этот жест уже Минуций Феликс, а в последующее время — Амвросий, Евсевий. Т[аким] о[бразом], мы можем заключить, что на первых порах этот жест заменял знамение креста. На древних изображениях, на мозаиках в катакомбах мы встречаем изображения лиц с воздетыми руками, а такое положение было, несомненно, молитвенным положением. С употреблением крестного знамения этот жест стал выходить из практики, и ныне он сохраняется и употребляется, как особенность священнического служения.

Жесты невольные: *биение в грудь* — знак покаяния и сокрушения. И[исус] Христос не осудил этого жеста и упоминал о нем в притче о мытаре и фарисее. Но тем не менее этот жест не получил среди христиан широкого распространения, и именно потому, что он содержит в себе слишком много театрального элемента. Уже в древние времена слишком широкое развитие жестов, доходившее до крайностей, вызывало обличения со стороны учителей Церкви. Так, Киприан говорит: «Творить молитву мы должны спокойно...»; Златоуст: «Неприлично высоко поднимать руки», повертывать всем телом, стучать ногами и т. п. Указанные нами жесты вполне естественны и потому легко могли перейти в чисто театральные, смотря по живости чувств молящегося. Есть иного рода жесты и действия, которые можно назвать более или менее искусственными, каковы: обнажение головы во время молитвы, обращение к востоку, крестное знамение, курение фимиама, возжжение светильников и т. п.

л. 82 *Обнажение головы молящегося* — этот обычай чисто христианский. У || иудеев и вообще восточных народов, напротив, считалось обязательным приступать к молитве с покрытой головой. Это было выражением крайнего благоговения к божеству. Существование такого обычая объясняется взглядом восточных народов на божество как существо грозное, неумолимое. На востоке и теперь в обычае при входе лиц, облеченных властью, падать ниц. Обычай покрывать голову при богослужении существовал и у римлян. Их жрецы (и вообще лица, приносившие жертвы), должны были стоять с покрытыми головами. В христианстве же мы видим совершенно противное. Значение этого обычая объясняют различно. Одни полагают, что этим христианин показывает свое рабское отношение к Богу. В основание такого объяснения полагают то, что у иудеев или язычников шапка или шляпа служила атрибутом свободы и независимости. Потому-то у римлян рабам не дозволялось носить шляп. Когда же они отпускались на свободу, то обыкновенно снабжались шапками, как знаком их свободного положения. Другие же думают, что открытая голова служит выражением почтения, как это, например, мы видим у европейских народов. Третьи понимают этот обычай, как выражение своей незащитности пред Богом. Основанием для такого мнения служило обыкновение европейских народов покрывать свою голову и вообще свое тело различными вооружениями, когда они отправлялись на войну или на охоту, это служило знаком их силы и могущества; наоборот, непокрытая голова — незащитности. Но смысл христианского обычая не таков. Ап. Павел, давая наставление верующим стоять на молитве л. 82^{об.} с непокрытой головой, говорит, что это || служит знаком высокого достоинства христианина, как воссозданного и обновленного образа Божия. Такое значение придавали

этому обычаю и учителя Церкви. О строгом соблюдении этого обычая мы имеем много свидетельств, дошедших до нас от древних времен (Тертуллиан).

У восточных народов был еще обычай совершать пред молитвой омовение тела. Для этой цели у греков и римлян имелись при храмах бассейны воды. Своим омовением они хотели выразить уважение и почтение к божеству. По примеру этих народов и в некоторых христианских Церквях также устраивались бассейны. Ясное указание на них мы также находим у Тертуллиана. Но в Восточной христианской Церкви этот обычай омовения не⁸² вошел во всеобщее употребление, тогда как на Западе он более или менее пользуется уважением. Для этого при входе в храм там обыкновенно ставится сосуд с водой, которой верующие, вступая в храм, кропят себя.

Обращение к востоку. Обычай во время молитвы обращать лицо к востоку имеет широкое распространение; в основании его лежит поклонение первобытных народов солнцу. Восток — идея света, счастья, славы, тогда как с понятием запада соединяется идея мрака. Это воззрение резко отразилось на обычаях народов класть мертвых лицом к востоку и во время молитвы обращаться лицом также к востоку. Так поступали все древние народы не только европейские, но и других стран. В Азии брамины и в настоящее время, совершая молитву при восходе солнца, сидят лицом к востоку. Этот обычай народов обращаться во время молитвы к востоку перешел и в христианство. Если смотреть на этот || обычай христиан с исторической точки зрения, то едва ли ^{л. 83} можно будет считать его заимствованным у евреев, потому что евреи не молились на восток; существование его у других древних народов, принявших потом христианство, кажется, достаточно объясняет его появление. Несомненно, во всяком случае, что христиане усвоили этот обычай очень рано. В III-ем веке враги христиан, замечая этот обычай христиан, уже обличали их в поклонении солнцу. Но христиане придавали своему обычаю другое значение. Многие учителя Церкви подробно объясняли, почему христиане должны при молитве обращаться к солнцу. Климент Александрийский говорит: «Восток — область света, и так как с востока воссияло Солнце правды — Христос, истинный Свет, то мы и обращаемся при молитве лицом на восток». Василий Великий, Григорий Богослов и другие основание этого обычая видят в том, что на востоке был рай — жилище первых людей, к которому и мы должны стремиться. Иустин смотрит на восток, как на самую превосходную страну, а Лактанций считает восток областью Света, а запад — тьмы и злого начала.

Обычай обращаться лицом к востоку иногда имеет свое самостоятельное значение, как⁸³, напри[мер], при Крещении. Смысл и значение этого обряда при Крещении объясняет Кирилл Иерусалимский в одном из огласительных слов. Он говорит: «Новопросвещенные (оглашенные) при Крещении обращаются лицом к западу и отрицаются сатаны, область которого тьма, а при сочетании Христу обращаются к востоку, где был рай».

Затем, христиане при совершении молитвы употребляют еще специальные, чисто христианские действия. Сюда относится прежде всего *крестное знамение*, указывающее на основной || догмат христианства, на отличительное верование христиан в ^{л. 83} ⁸⁶

⁸² Следует зачеркнутое: получил...

⁸³ В рукописи — так.

Распятого. Глубокая древность этого действия не подлежит сомнению. Если и не упоминается об употреблении его в апостольское время, то это все-таки не значит, что он в то время не был известен христианам. Тертуллиан говорит, что знамение креста обязано своим происхождением устному преданию. Частое знаменованье себя крестом в свое время обращало на христиан внимание язычников. Во время гонений крестное знамение или, лучше сказать, обычай часто знаменоваться себя крестом нередко выдавал христиан язычникам. Мало того, христиане придавали этому действию весьма важное, таинственное значение; они верили, что крестным знаменем можно удалить от себя различные беды и несчастья. Августин говорит, что без крестного знамения нельзя совершать ни одного обряда. В IV-ом веке этот обычай христиан знаменоваться себя крестным знаменем был уже решительно общераспространенным. Василий Великий пишет: «Первое из предания есть то, что верные лицо свое должны ограждать крестообразно». Кирилл Иерус[алимский] говорит: «Да не стыдимся исповедовать Распятого, изображая знамение креста на челе». Златоуст: «Крест должно изображать не только перстом, но и духом». Эти слова Златоуста показывают, что многие христиане его времени не понимали истинного смысла крестного знамения и совершали его механически. Последующая история этого обычая — история перстосложения.

Гр. Луппов ||

л. 84

Лекция 24-я по литургике

Об обрядах (2-го рода), служащих для выражения отношения Бога к человеку

Обряды этого рода, составляющие сакраментальный элемент христианского богослужения, разделяются на два отдела: 1. Обряды, чрез которые открывается воля Божия, или *обряды дидактического характера*, 2. Обряды, чрез которые сообщается людям благодать таинства, или собственно *сакраментальные*. Какое место в христианском богослужении занимали эти обряды? Чтобы видеть значение их, нужно помнить, что христианское богослужение должно давать место всем фактам, из которых слагается религия, именно: деятельности человека (субъективная сторона) и Божественной (объективная сторона). В субъективных чувствах не может выражаться вся религия.

л. 84^{об}. Такое изливание чувств верующих предполагает веру в Бога, а также || и уверенность в том, что Бог не оставит человека. Эта-то уверенность и дает основание тому, что при богослужении существуют такие обряды или действия, которые свидетельствуют об отношении Бога к человеку. Язычники знали, например, какая жертва угодна богу и какая нет. Там бог хотя и не имел такого отношения к человеку (там оно было призрачное), как в Откровенной религии, но при всем этом язычники удовлетворялись и таким отношением. Язычник ходил в храм, приносил жертвы, молился и делал различные приношения, но этим не ограничивал своего богослужения; он старался узнать результат молитвы и достигал этого чрез рассматривание внутренностей животных. Пророчества и чудеса занимали видное место при языческом богослужении, они все преследовали одну цель — откровение воли богов. Но между указанными выше элементами в богослужении языческом и христианском существует большое различие, л. 85 которое выродилось из различных || взглядов. В языческих религиях не было сознания

того близкого отношения бога к человеку, как в христианской. В первых преобладали кара и суд божества над человеком, почему язычник выводывал волю богов чрез оракулов. В христианской религии Бог, напротив, стоит в близком отношении к человеку. Доказательство этого в том, что Сам И[исус] Хр[истос] сошел на землю, устроил Церковь и стал в такое отношение к людям, как глава тела к остальным членам. Его органом служат пастыри и учителя Церкви, которые под действием Св[ятого] Духа возвещают верующим *волю Божию* и низводят *дары благодати*. Таким образом, отношение Б[ога] к человеку в христианстве — постоянное, близкое и выражается в постоянном *учении и сообщении даров благодати* чрез пастырей.

В чем же состоит тот и другой элемент христианского богослужения — дидактический и собственно сакраментальный, в которых выражается отношение Б[ога] к человеку?

Дидактизм состоит, во-первых, из чтения Св[ященного] Пис[ания] и, во-вторых, из поучения. В настоящем богослужении между этими двумя видами дидактического || элемента существует резкая грань, а прежде ее не было. Чтение Св. Пис[ания] л. 85^{об.} было тогда только видом поучения. Рассказ о последней Вечере И[исуса] Хр[иста], которая была первообразом христианского богослужения, имеет для нас большое значение. Из него мы видим, что пред совершением Евхаристии Христос поучал Своих учеников. Так и в первоначальной Церкви дидактический элемент составлял существенную и необходимую часть богослужения. Из Книги Деяний Апостол[ов] видим, что первые христиане проводили время в постоянной молитве и преломлении хлеб[а]. Из другого места той же книги видно, что ап. Павел беседовал в Троаде до полуночи. А т. к. устная беседа не всегда могла быть, то необходима была замена чтением Св. Писания В[етхого] и Н[ового] Зав[етов], что рекомендовали и сами апостолы. Свидетельство этого можем находить в писаниях апостольских. Так, ап. Петр хвалит христиан за то, что они обращались за наставлением к Книгам пророков. Ап. Павел пишет к Колоссянам, чтобы они вразумляли себя || псалмами. О чтении новозаветных книг свидетель- л. 86 ства более многочисленны. Еванг[елист] Лука в начале своего Евангелия пишет, что в то время были уже сказания о Христе. Ап. Пав[ел] в Послании к Солунянам советует, чтобы его послания препровождены были в другие Церкви для прочтения. Тот же апостол в Послании к Колос[сянам] требует, чтобы оно было прочтено и в Лаодикийской Церкви. Так[им] обр[азом], в первенствующей Церкви существовал обычай читать Св[ященное] Пис[ание] Ветх[ого] и Нов[ого] Завета. Этот обычай, естественно, не мог быть пренебрегаем и после апостолов. О богослужебном употреблении Св[ященного] Пис[ания] не могло быть сомнения, это доказывать было бы излишним. Затруднения здесь могут встретиться не от недостатка доказательств, а от их обилия.

Богослужебное употребление Писаний имело свою запутанную историю, которая стоит в связи с историей канона. Так[им] обр[азом], является вопрос прежде всего о том, какие книги читались у христиан в первое время. || Так как цель чтения Св. Пис[ания] л. 86^{об.} была высоконравственная — назидание, и все богослужение имело⁸⁴ в виду поставить верующих в связь с Богом, то очевидно употреблялись книги Богодухновенные, одни — относящиеся к Ветх[ому] Завету, другие — апостольские. Ветхозаветные вошли в цер-

⁸⁴ В рукописи — имен.

ковное употребление, без сомнения, ранее. Они существовали прежде, когда не было еще новозаветных книг. Между тем потребность в чтении и назидании была. В пользу этого говорит практика ветхозаветной иудейской Церкви, имевшая большое влияние на самую постановку этого обычая у христиан из иудеев. В ветхозаветной Церкви первое место занимало Пятикнижие⁸⁵ Моисеево, со времени Вавилонского плена. Во время земной жизни Спасителя и апостолов обычай чтения Св. Писания, именно Пятикнижия, был во всей силе. Для удобства чтения оно разделялось на 54 отдела, которые назывались парасхами. Кроме Закона читались в ветхозаветной Церкви || и Пророки — обычай менее древний (при Антиохе Епифане). Пророки также разделялись на отделы, так называемые гафтары⁸⁶. Рядом с ними употреблялись псалмы, но не употреблялись, по всей вероятности, писания, известные под названием ἀγύραφαί. Эти же книги, вероятно, употреблялись и христианами, и прежде всего Книги пророческие, как подтверждающие истинность обетований и Мессии и вообще христианской религии. Апологет Иустин Мученик говорит: «В день Солнца бывают собрания по городам и селам, где читаются Писания апостолов и пророков». В памятниках от III века видим ясное указание на богослужebное употребление Закона и Пророков. Ориген говорит, что в Страстную седмицу читалась Книга Иова, которая не употреблялась у иудеев. Автор «Постановлений апостольских» перечисляет книги Св. Писания, какие читались при богослужении. Чтец, говорит он, вставши на возвышение, читает Пятикнижие Моис[ея], Книгу л. 87⁰⁶. Ис[уса] Навина, || Судей и т. д. — почти все Книги, кроме «Руфи» и «Есфирь». В IV веке перечисляются уже все книги. Так, на Карфагенском Соборе составлен перечень богослужebных книг, на основании которого можно понять, что читались и неканонические книги. Самое постановление Собора, относящееся сюда, вызвано было, кажется, этим. Такой же перечень книг указан в правилах Лаодикийского Собора, с той, впрочем, разностью, что в нем не упоминается о Книгах Товита и Иудифь, которые перечисляются в постановлении Карфагенского Собора. Святому Афанасию Алекс[андрийскому] принадлежит полное перечисление книг, необходимых для богослужebного употребления. Наряду с каноническими он упоминает и неканонические, различая, впрочем, в числе последних особые книги, доставляющие назидание для вновь обратившихся в Церковь. л. 88 Так[им] образ[ом], в IV веке при богослужении употреблялись уже || все священные Книги как Ветхого, так и Нового Завета, причем даже некоторые неканонические. Так, по крайней мере, в Восточной Церкви. Относительно Западной можно сомневаться. Там в составе верующих преобладал элемент из язычества, для которого писания Ветхого Завета могли быть непонятны. Притом же Запад относился с пренебрежением к Востоку. Страбон свидетельствует, что в Западной Церкви до V века читались только писания Н[ового] Зав[ета]. Кассиан также говорит, что в навечерие Пасхи, в самую Пасху и до Пятидесятницы читались исключительно писания Н[ового] Зав[ета]. Но эти свидетельства двух западных ученых вряд ли можно понимать в собственном смысле. По всей вероятности, они хотели только указать на преимущественное употребление новозаветных Книг пред ветхозаветными. В отношении к свидетельству Кассиана это, кажется, л. 88⁰⁶. вполне несомненно, потому что он указывает на Пасху и Пятидесятницу — || такой про-

⁸⁵ В рукописи — Пятюкнижие.

⁸⁶ В рукописи — гавтары.

межутки времени, в который, приспособительно празднуемым событиям, естественно было читать преимущественно новозаветные книги. ||

Лекция 25-я

л. 89

17 января 1881 г.

Лекция по литургике

Книги Нового Завета вошли в богослужбное употребление позднее ветхозаветных. Они вводились в богослужбное употребление по мере их распространения. Прежде всех других новоз[аветных] Книг стали читаться в Церкви Евангелие от Луки и послания Павла. Хотя определить точно порядок введения новоз[аветных] Книг в богослужбное употребление невозможно; но несомненно то, что первоначальные христиане в чтении из Нового Завета различали: 1) Евангелие, 2) Послания, 3) Деяния Апостольские. Об употреблении их в Церкви христианской свидетельствуют: Иустин, Тертуллиан, Постановления ап[остольские] и др. Так[им] обр[азом], истина не подлежит сомнению. Если могут возникнуть сомнения, так это относительно мелких *Соборных посланий*. Однако и за них есть свидетельство Евсевия. Особенно сомнительно церковное употребление *Апокалипсиса*. До половины V-го века он вовсе не употреблялся для чтения в Церкви. О нем никто не упоминает. Если упоминает⁸⁷ Афанасий Великий, то это свидетельство говорит больше за его каноническое достоинство, чем за церковное употребление. У отцов Церкви до V-го века нет проповедей на тексты из Апокалипсиса, что доказывает его неупотребление в церковном богослужении, доказывает, что Церковь, приняв Книгу эту в канон, не хотела по особым причинам ввести ее в церков[ное] богослужение. На Западе Апокалипсис не имел церковного употребления до VII-го века — или, по крайней мере, употреблялся весьма редко. В современной Католической Церкви из Апокалипсиса бывает всего только одно чтение.

Богослужбный дидактизм проявлялся в Древней Церкви в чтении не одних только канонических писаний, но и других, не столь знаменательных по своему происхождению, но также полезных для назидания. Поэтому мы видим с самой глубокой древности употребление для чтения вместе с каноническими писаниями и *писани[и] неканонически[x]*. Это были писания, имевшие претензию на происхождение или действительно происходившие от великих учителей Церкви. Конечно, в этом случае были промахи и злоупотребления. В видах устранения этих злоупотреблений и промахов Соборы делали определенные указания, какие из писаний могут быть читаемы в Церкви и какие нет. ||

Из Книг, вошедших в канон и заключающихся в Библии, читались следующие: л. 89^{об.}

1) Книга Премудрости Соломоновой, 2) Книга Премудрости Иисуса, сына Сирахова, 3) Товита и 4) Руфь. А Иероним упоминает и о Книгах Маккавейских. О них упоминает еще Руфин. Впрочем, они были в большем употреблении на Западе, чем на Востоке. В некоторых рукописях указывается на употребление: Книги Сираха от 1-го воскресенья месяца августа до 1-го воскресенья сентября; Товита — от сентября до октября, Иудифь — от октября до ноября. Позднее в некоторых Церквях стали читать даже

⁸⁷ Следует зачеркнутое: Евсевий, то...

апокрифы: Апокалипсис Петра, Διάταξις Ἀποστόλων и др. По свидетельству Созомена, Апок[алипсис] Петра употреблялся в V-ом веке в некоторых церквях Палестинских. Но на Западе нет и следа его употребления. Διάταξις Ἀποστόλων употреб[лялся] для назидания оглашаемых в Александрийской Церкви. Большое употребление имели те из писаний, которые были известны как писания благочестивых мужей. Таковы: «Пастырь» св. Ерма, 1 послание Климента Римск[ого] к Коринфянам, позднее — писания Ефрема Сирина, Василия В[еликого], Иоанн[на] Златоустого, Августина и мн[огие] др[угие]. Об употреблении «Пастыря» Ерма осталось много свидетельств, именно — что оно читалось «всенародно»: Евсевий, Иероним и др. Об употреблении 1 посл[ания] Клим[ента] Рим[ского] к Коринфянам говорит Евсевий, именно, что оно читалось «всенародно». Начало богослужебного употребления его относится к I-му веку. Кроме того, известно, что Римский еписк[оп] Сотер читал его в собраниях. На Западе и ныне еще читается на повечерии Рожд[ества] Хр[истова] беседа Августина на Рождество Спасителя.

В богосл[ужебном] употреблении Древней Церкви были еще чтения другого рода: *чтения мученических актов*. Как только в христианстве стали являться мученики, стали являться и описания их мученической кончины. Потому рано появились сборники, заключающие в себе описание страдания мучеников. Из этих сборников известен, напр[имер], сборник Евсевия. Карфагенский Собор дозволил читать в церкви мученические акты. Августин в своих беседах ясно говорит о богослужеб[ном] употреблении этих актов.

Вообще круг богослужебных чтений в Древней Церкви был весьма обширен, далеко обширнее, чем в настоящее время. Посмотрим, *как велико количество этих чтений в первые века христианства*. При каждом богослужении читалось несколько отрывков из разных Книг Св[ященного] Писания. Большое количество этих отрывков читалось из псалмов. Относительно употребления других Книг нужно сказать то же самое, именно, что из них читались отрывки. Кассиан говорит, что в Египте и в Фиваиде было в обычае читать из В[етхого] Завета и Нового; а в некоторые дни читали только из Нового Завета. Обыкновенно одно чтение было из В[етхого] Зав[ета], а другое из Нового; или из В[етхого] Зав[ета], из посланий ап[остолов] и Евангелия. У Василия л. 90 В[еликого] есть || беседа, где он говорит, что предстоящие слушали в Церкви: 1 — псалмы, 2 — притчи, 3 — послания и 4 — Евангелие. Мабильон, рассказывая о Всенощном бдении V-го века, говорит, что здесь читалось из Книг Моисеевых, из Исаии, из Деяний и Евангелия. На Литургии оглашенных читалось, как узнаем из Поста[новлений] апост[ольских], кроме Евангелия, Деяний и Посланий, еще из Книг В[етхого] Завета. Иоанн Злат[оуст] в одной из своих бесед, обращаясь к слушателям, спрашивает: «Какой пророк, какой апостол и какое Евангелие читались сегодня?» Исключение было только на Пасху и Пятидесятницу, когда чтение ветхозавет[ных] Книг запрещалось. Максим, еп. Туринский, говорит, что на Литургии читалось: из Исаии, Еван[гелия] Матфея и Ев[ангелия] Иоанна. Таким обр[азом], богослужебное чтение было *троякое*: 1) из В[етхого] Зав[ета], 2) из Посланий и 3) из Евангелия.

Как определялся порядок богослужебных чтений? Это заслуживает особенного внимания. В определении порядка чтений замечается стремление приурочить чтения к

церковным временам и состоянию слушателей. Во 2-й книге Постан[овлений] апостольских требуется читать один, уже известный 62-й⁸⁸ псалом на утреннем богослужении и 140-й на вечернем. В IV в. читались на утрени и вечерне эти же самые псалмы. Заботливость Церкви о разделении чтений подтверждается историческими памятниками, которые свидетельствуют, что отцы Церкви старались составить руководства, которые бы дали каждому дню свое постоянное чтение. Таково сочинение Ипполита «Пасхальный круг». Здесь чтения распределены по временам; но нельзя не заметить, что указания Ипполита довольно неопределенны, в роде следующего: Ἰουσίας, Ἐξδρας, Πάθος Χριστοῦ и под[обное]. Тем не менее этот «Пасх[альный] круг» показывает следы того, что Церковь, в лице своих представителей, рано позаботилась о разделении чтений при богослужении. Что же касается последующих веков (IV-го и далее), то не остается никакого сомнения в существовании тогда весьма ясных и постоянных делений свящ[енных] Книг на чтения. У Златоустого, Августина и других отцов приводятся даже основания, почему именно в данный день предлагается то, а не иное чтение Св[ященного] Писания. О распределении чтений при богослужении вообще должно заметить, что здесь существуют *два порядка*: 1) *приспособительный*, — когда делается выбор мест из Св[ященного] Пис[ания] приспособительно к времени, и 2) *простой*, — когда книги Св[ященного] Писания читаются в том порядке, в каком они находятся в Библии.

Геннадий Николаевич Никольский.

1881 г. 17 января.

23 мин 1-го ночи ||

⁸⁹Лекция 30-я

Кон. Гусев.

Лекция по литургике 7-го февраля

л. 91

До сих пор мы рассматривали простые формы христианского богослужения. Эти элементарные формы соединяются в группы и образуют чинопоследовательные формы богослужения. Церковные чинопоследования могут быть разделены на две группы:

1. Обыкновенные, обычные, нормальные чинопоследования, которые совершаются всегда без изменения;

2. Чинопоследования те, которые терпят изменения, смотря по времени года, различным воспоминаниям, и совершаются только в известное время.

К первой группе чинопоследований принадлежит Литургия, утрени, вечерня, таинства и др., а ко второй — службы праздничные. Рассмотрим сначала чинопоследования первой категории.

О чинопоследованиях нормальных

Первое место между этими чинопоследованиями, без сомнения, должна занимать Литургия. Остановимся здесь на ее истории. Нужно сказать, что история Литургии очень длинна и может быть разделена на несколько периодов: 1-й период простирается до IV века, когда чинопоследования подвергались изменениям, 2-й период от IV-го до IX-го,

⁸⁸ В рукописи — 60-й.

⁸⁹ Следует зачеркнуть: Лекция 29-я...

3-й — от IX–XIV, 4-й — от XIV до настоящего времени. Особенность первого периода та, что || в совершении Литургии допускалась свобода при однообразии основы. Сначала Литургия была совершаема по устному преданию, а потом была записана. О первоначальном совершении Литургии мы находим свидетельство в Книге Деяний, апостольских посланиях и у отцов Церкви. Первое подробное описание встречаем во II в. у Иустина Мученика в Первой апологии. По описанию Иустина, Литургия совершалась так: «В день Солнца, — говорит Иустин, — мы все собираемся вместе и читаем прежде всего писания апостолов и пророков, сколько позволяет время, потом предстоятель делает наставление; после этого мы все встаем и молимся, за молитвою следует лобзание; потом предстоятель берет Чашу и возносит хвалу и славу Богу, причем произносит молитву долго, слушающие молитву заключают словом “аминь”. Затем диаконы раздают хлеб и вино (Чашу), но не простой хлеб и не простое вино, а истинное Тело и Кровь Христову»⁹⁰.

Таким образом, здесь указываются две составные части Литургии: первоначальная часть и совершение самого таинства, или Литургия оглашенных и Литургия верных. Литургия оглашенных начиналась чтением Ветхого и Нового Завета, насколько позволяло время, затем произносилось поучение. Литургия верных, по описанию Иустина, начиналась молитвой верных, за которой далее следовало лобызание, приношение хлеба (наша проскомидия), молитва, произносимая долго (сколько возможно было) об освящении Даров и заканчивалась причащением. У других писателей II-го в. л. 92 таких подробностей в описании Литургии нет, || они дополняли только то, что Иустин вовсе не задевает или говорит о чем неясно. Так, Иустин говорит, что предстоятель воздает хвалу и славу Богу, Ириной же дополняет сказанное Иустином так: предстоятель приносит Богу благодарение за то, что Он сотворил и даровал нам всевозможные блага, затем призывает Святаго Духа, при этом произносит эти молитвы, сколько захочет (свободно). Описание Иустина может считаться важнейшим памятником древности. Оно, вместе с другими описаниями, весьма ясно указывает существенную черту богослужения того времени — свобода. Эта свобода служения и была причиной того, что произошли различия в разных местах в подробностях совершения Литургии, что видно из списков, дошедших до нас от III-го века. Таким образом, период до IV-го века может быть назван периодом употребления местных литургий. Это зависело главным образом от гонений на Церковь. Церковь, как известно, была в эту пору еще рассеяна и отношения частных Церквей между собой были очень затруднительны.

Но с IV в. является стремление к централизации: Церковь начинает группироваться вокруг митрополитов и архиепископов. Вместе с этим стремлением начинается стремление к единообразию совершения Литургии и уничтожению произвола. Правда, свобода была преданием апостольским, но она не была безусловна; она определялась теми формами Литургии, которые ей предназначены были для всех Церквей, л. 92 об. только предания апостольские скоро стали за- || бывать и явился произвол. Этот произвол в IV в. стали ограничивать. Явились попытки исправить и упорядочить совершение Литургии и составить одно общее чинопоследование. Первая попытка принадлежит Карфагенскому Собору. Но это были только попытки; они не были следстви-

⁹⁰ *Иустин Мученик. Апология 1, 67.*

ем распоряжения Церкви, а плодом усердия пастырей частных Церквей — Василия Вел[икого] и Иоан[на] Златоуста. Сделанные ими исправления вошли во всеобщее употребление не вследствие официальной власти, а вследствие того, что они удовлетворяли потребностям верующих. Первая попытка исправить богослужение принадлежит Василию В[еликому]. В каком виде вышла Литургия из рук Вас[илия] В[еликого], определить трудно, потому что список ее утратился, а также и ранние ее копии. Все старания ученых найти хотя копию с первоначальной Литургии Вас[илия] В[еликого] остались тщетными. Списки с нее относятся к VIII-му веку. Хотя эти списки отстоят от времени В[асилия] В[еликого] недалеко, однако есть много данных предполагать, что они не воспроизводят верно Литургию Василия В[еликого]. В Литургии его, как она описывается в списках VIII-го в., много разностей сравнительно с Литургией Василия В[еликого] нашего времени. В сочинениях В[асилия] нет указания на порядок Литургии. Этот порядок можно определить только гадательно. Что было в основе Литургии В[асилия] В[еликого]? Вас[илий] В[еликий] был епископом в Кесарии, так[им] об[разом] он принадлежит к Антиохийской митрополии и, следоват[ельно], стал исправлять Литургию Антиохийской Церкви, каковою была Литургия апост[ола] Иакова, как это подтверждается общими преданиями и современным Вас[илию] писателем Проклом. Трулльский Собор ставит Литургию Иакова в тесную связь с Литургией В[асилия] В[еликого], а Прокл говорит, что ослабевшие в вере стали скучать длиною службою, следов[ательно], В[асилий] В[еликий] сократил Литургию Иакова, и это сокращение состояло в том, || что он молитвы Литургии Иакова частью сократил, частью л. 93 заменил новым⁹¹. В таком виде Литургия и вошла в употребление на Востоке; она была переведена на все языки: сирский и пр., и проч.

За Вас[илием] Великим в том же направлении трудился еще Златоуст. Исправление Златоуста было более влиятельно, чем исправление В[асилия] В[еликого]. Литургия Златоуста сделалась чем-то обязательным. Но исправление Златоуста совершалось в связи с тем, что выработала Антиохийская Церковь. Литургия Златоуста есть сокращение Литургии В[асилия] В[еликого]. Литургия В[асилия] В[еликого] казалась верующим длиною, Иоанн Златоуст часто жаловался, что многие уходят из церкви, не выслушав даже проповеди; другие после причащения, не выслушав благодарственной молитвы, «поэтому я и сократил ее». Доказательством того, что Златоуст знал Литургию В[асилия] В[еликого], свидетельствуют, с одной стороны, его жизнь в Антиохии, а с другой, слова В[асилия] В[еликого]. Таким образом, Златоусту принадлежит только честь сокращения молитв, которое только при этом касалось только длин[ы] их, число же и порядок молитв остался один и тот же. Следов[ательно], изменения В[асилия] В[еликого] и Иоанна Златоуста произведены на одной основе — Литургии апост[ола] Иакова.

Какой первоначальный вид имела Литургия Златоуста? Вопрос этот не столько странен, как может казаться. Литургия Иоан[на] Златоуста не дошла до нас в своем первоначальном виде; она потерпела много изменений. Древнейший ее список (Барбериновский⁹²), дошедший до нас, принадлежит к VIII в., но этот список не передает подлинной Литургии Златоуста. Ее сложно восстановить только на основании сочинений

⁹¹ Устаревшее представление. Подробнее см.: *Leroy F. J. Proclus, De Traditione Divinae Missae: Un faux de C. Paleosappa // Orientalia Christiana Periodica. Roma, 1962. Vol. 28. P. 288–299.*

⁹² В рукописи — Марце <нрзб> иский.

л. 93^{об}. Златоуста и его || бесед. Литургия Златоуста была очень проста. Она начиналась словами «Мир всем», после чего следовало пение псалмов (об этом свидетельствуют беседы Златоуста). После пения следовало чтение Апостола и Евангелия. Малого входа еще с Евангелием не было. Далее поучение, ектения за оглашенных и молитвы за верных; затем проскомидия. Священники брали вещество у простых верующих — диаконы переносили Дары в алтарь и затем следовали молитвы об освящении этих Даров, далее происходило братское лобызание, после чего священник произносил слова «Благодать Господа нашего Иисуса Христа» и пр. Затем следовала молитва за живых и умерших, «Отче наш» и раздробление агнца. Литургия оканчивалась словами диакона «В мире изыдем» и заамвонной молитвой.

Упырь Лихой⁹³

писал 1881 г. 6 марта в 2 часа пополудни ||

л. 94

Лекция 31

Лит[ургия] Златоуста

Литургия Злат[оуста] не дошла до нас в своем первонач[альном] виде. Древнейший ее список принадлежит к VIII в. Литургию Злат[оуста] можно восстановить только на основании его сочинений. Она начиналась словами «Мир всем», далее — чтение псалмов, Апостола и Евангелия. Малого входа еще не было. Потом следовали поучения, ектения⁹⁴ за оглашенных и молитвы за верных. Затем проскомидия. Священник брал у верующих хлеб, диаконы переносили Дары в алтарь и следовало самое освящение Даров. Затем следовала молитва за живых и умерших, «Отче наш», раздробление агнца и [так] д[алее]. Оканчивалась Литургия словами диакона «В мире изыдем» и заамвонной молитвой. С VI в. сокращенная Литургия Златоуста стала расширяться. И с этого времени явилось стремление провести догматы в жизнь посредством обрядов. Из соч[инений] Максима Исповедника, Софрония и Германа видно, что в VII и VIII вв. в Литургии Злат[оуста] произошло много изменений. Проскомидия стала, как и ныне, совершаться в начале Литургии. Хлеб и вино приготавливались на жертвеннике. Из просфоры вырезывался агнец. Эта часть жрется копием, ч[то]б[ы] не забыть ребра Христова. Далее агнец клался на дискос, причем Софроний говорит и о звездице и по-
л. 94^{об}. кровах. Была ли особая || молитва в честь Богородицы — неизвестно.

Но нужно сказать, что проскомидия в VII и VIII вв. была еще в зародыше; ее могли совершать и диаконы, след[овательно], она не утратила еще древнего характера. В VII и VIII вв. Литургия оглашенных потерпела много изменений; она слилась с Лит[ургией] верных, которая начиналась великой ектенией⁹⁵ — молитвой за верных⁹⁶.

В начале Лит[ургии] оглашенных пелись антифоны, тропарь «Единородный Сыне» и малый вход с Евангелием. По Софронию — Евангелие несет диакон, а по Герману — священник, говоря: «Приидите, поклонимся». Затем «Трисвятое», а потом, как и

⁹³ Имя первого переписчика древнерусских книг.

⁹⁴ В рукописи — ектения.

⁹⁵ В рукописи — ектенией.

⁹⁶ Следует зачеркнутое: после чего.

теперь, следовала сугубая ектения⁹⁷, за оглашенных и за верных. В Литургии верных тоже произошли изменения: во время великого входа стали петь Херув[имскую] песнь, несли Дары с жертвенника, а пред ними рипиды. В 510 году при патриархе Тимофее вошло чтение Символа веры. «Достойно есть» начиналось со слов «Честнейшую херувим», потому что первая часть явилась уже в X в. Пред «Отче наш» произносилось: «Авва, Отче, даждь нам...» Возглас: «Со страхом Божиим...» был произносим пространнее, чем теперь. Далее следовала заамвонная молитва и раздаяние Даров, чем и оканчивалась Литургия. Нет сомнения, что Софроний и Герман много потрудились в составлении чина Литургии, но эти труды не закончили собой ее || развитие. Правда, в редакции Германа по-видимому находится все, но если обратить внимание на священные действия и на конец Литургии, то найдем, что труды Германа вовсе не были окончательны. Из рассмотрения списков Литургии IX и X вв. видно, что священные действия во многом разнятся между собою. Должно заметить, что есть разница в составе проскомидии, в молитвах Литургии оглашенных и верных и в конце Литургии. Разница заключается в том, что в иных стихах встречаются добавления, а в других — недостатки.

Молитвы об освящении Даров тоже различны. В древних редакциях нет слов «Господи, иже Пресвятаго Твоего Духа...» Последним пределом развития Литургии должно считать XIV век. В это время патриарх Филофей издал рукописный устав действий. Этот устав был привезен в Россию митрополитом Киприаном и сделался неизменной нормой. Издание патриарха Филофея положило преграду изменениям. Хотя списки последующих времен еще не имеют полноты, но это можно отнести к небрежности переписчиков. Вообще || чин Литургии с XIV в. не изменялся. Но развитие ее л. 95^{об.} однако еще не окончилось: можно думать, что оно продолжится. ||

Лекция 32-я по литургике

л. 96

Литургия преждеосвященных Даров

Наряду с известными Литургиями Вас[илия] Вел[икого] и Иоанн[а] Злат[оуста] в христианской Церкви мы встречаем особую Литургию — преждеосвящ[енных] Даров. По своему составу она значительно отличается от обыкновенной Литургии, так как в ней нет ни проскомидии, ни освящения Даров; тем не менее она имеет с последней весьма тесную связь — сравнительно с ней Литургия преждеосвящ[енных] Даров только неполная, так что у некоторых церковных писателей она не имеет особого имени и известна под названием «неполной Литургии». Причиной, обусловившей появление особенного вида Литургии пр[ежде]осв[ященных] Даров, служило то обстоятельство, что христиане во время поста желали удалить от себя не только || мирские, греховные л. 96^{об.} удовольствия, но даже святые и духовные, которые доставляло им совершение обыкновенной Литургии, так как по своему содержанию и характеру она заключает в себе много торжественного, радостного.

Кому принадлежит редакция этой Литургии?⁹⁸ Судя по надписям, встречающимся в наших сборниках над Литургией преждеосвящ[енных] Даров, она принадлежит

⁹⁷ В рукописи — ектения.

⁹⁸ Об авторстве см.: *Желтов М. С.* Римский папа — автор византийской Литургии? К вопросу об авторстве Литургии преждеосвященных Даров // Византия и Запад (950-летие схизмы христианской Церкви, 800-летие

- Григорию Двоеслову, папе Римскому. Надписи для нас, разумеется, должны иметь большое значение, так как обыкновенно они делаются современниками авторов. Тем не менее надпись над упомянутой Литургией в наших сборниках далеко не может иметь такого значения в вопросе о редакции ее. В служебниках от VIII–XVI вв. мы не находим подобных надписей, так как эта Литургия приписывалась прямо Вас[илию]
- л. 97 Велик[ому]. Только в руко- || писях XVI в. мы встречаем следы того, что она приписывалась уже Григ[орию] Двоес[лову]. Так, в некоторых рукописях мы находим в отпусте Преждеосвященной литургии имя Григория Двоесл[ова], а также и тропарь, составленный в честь его. Самая же Литургия надписывалась по-прежнему именем Вас[илия] Вел[икого]. Имя Григория в надписании ее явилось уже со времени печати, в том же XVI-ом веке. Но на каком же основании в русских служебниках Литургия преждеосвящ[енных] Даров стала приписываться Григорию Двоеслову? Еще в XVII веке Досифей, патриарх Иерусалимский, доказывает несправедливость этого. Он положительно утверждает, что Лит[ургия] преждеосвящ[енных] Даров никоим образом не может быть приписываема Григ[орию] Двоес[лову]. Он ссылался при этом во-первых на предание, в котором не находил и следа чего-нибудь подобного. Так,
- л. 97^{об.} Софроний Иерусалимский и Александрийская хроника не только не приписыва- || ют Литургии Гр[игорию] Дв[оеслову], но положительно утверждают, что ее происхождение относится к древнейшему времени; во-2-х на то, что Гр[игорий] Дв[оеслов] даже не мог написать Литургии пр[ежде]осв[ященных] Даров, так как не знал греческого языка. Известно, что когда с его именем появились сочинения на греческом языке, то он в письме к Евгению Солунскому отвергал между прочим их на том основании, что он даже не знает греческого языка. С другой стороны, в сборнике сочинений Григория мы не находим Литургии пр[ежде]осв[ященных] Даров. Что же, однако, заставило предполагать, что она принадлежит Григорию Двоеслову? Поводом к этому послужило искажение одного места из жития Гр[игория] Дв[оеслова]. В древних житиях его мы не находим никаких известий о составлении им Литургии. Только в одном синаксаре, составленном [Иоанном]⁹⁹ Диаконом, мы находим особенное житие Григория, в котором
- л. 98 между прочим сообщалось о нем следую- || щее: «Григорий законоположил для римлян совершать в пост полную Литургию, которая и совершается у них до сего дня». Из этого замечания видно, что греки услышали уже, что римляне совершают в пост полную Литургию и что это было нововведением Гр[игория] Дв[оеслова]. И это вполне согласно с сакраментарием, написанным Гр[игорием] Двоесловом, где мы действительно находим правило совершать во время поста полную Литургию. Но впоследствии это известие подверглось искажению — слово «полную» опускали, как это видно из печатных прологов. Потом и самое слово «римляне» заменено было «греки». Последняя замена могла основываться на том, что со времени основания Византии греки стали называться римлянами и самая столица греческая носила название «Нового Рима». Римляне же просто назывались латинянами. Такую замену слова «греки» римлянами
- л. 98^{об.} мы находим вполне || установившейся в сочинениях Максима¹⁰⁰. Так[им] обр[азом],

захвата Константинополя крестоносцами): Тез. докл. XVII Всеросс. научн. сессии византинистов. М., 2004. С. 61–63.

⁹⁹ В рукописи оставлено место для имени.

¹⁰⁰ Дальше — пробел.

мнение о происхождении Литургии преждеосвященных Даров от Григория Двоеслова не имеет для себя достаточных оснований и составилось лишь благодаря искажениям текста в указанном нами житии Гр[игория].

Если, так[им] обр[азом], Литургия преждеосвящ[енных] Даров не принадлежит Гр[игорию] Дв[оеслову], то как же она произошла? Если она по своему составу есть только неполная обыкновенная Литургия, то ясно, что она должна быть современна каноническому запрещению совершать в пост полную Литургию. Как известно, это запрещение состоялось на Лаодикийском Соборе (364), в 69 правиле его постановлений, в котором запрещается во время поста, за исключением субботних и воскресных дней, «приносить хлеб». Выражение «приносить хлеб» равно «освящать хлеб», как это видно из правила 19, 58. Цель || такого постановления та же, какая преследуется запре- л. 99 щением праздновать во вр[емя] поста дни мучеников, дни рождения и т. п., т. е. чтобы ограничить или уменьшить радость хотя бы и святую, но тем не менее все-таки не согласную с характером времени поста и сокрушения о грехах. Впрочем, этим правилом Собора вовсе не запрещается причащение мирян, так как известно, что Вас[илий] Вел[икий] вменяет в обязанность причащаться всякому верующему 4 раза в седмицу. Если, так[им] обр[азом], запрещение совершать полную Литургию во время поста относится ко 2-й половине IV в., т. е. совпадает со временем жизни и деятельности Вас[илия] Вел[икого], то вероятно, что ему принадлежит и редакция Лит[ургии] преждеосвящ[енных] Даров, как это и видно из надписания над ней. Впрочем, в действительности Лит[ургия] преждеосвящ[енных] Даров восходит своим началом к самому древнему времени. Известно, что || христиане первых веков имели обычай при- л. 99^{об.} чащаться каждый день и, следов[ательно], в такой или иной форме Литургия преждеосвященных Даров должна существовать с самих апостольских времен.

Сократ пишет, что христиане Александрийской Церкви во время поста читают Св[ященное] Пис[ание], причащаются, хотя и не совершают освящения — и это «обычай древний». Кирилл Александрийский также вооружается против тех, которые считали не столь действительным причащаться преждеосвященными Дарами, как приготовленными в день самого причащения (здесь разумеются несториане). Александрийская хроника и Софроний Иерусалимский (VIII век) также свидетельствуют о древности Преждеосвященной Литургии. В первых говорится, что на Литургии после «Да исправится молитва моя», потом «Ныне силы Небесныя с нами»... Следов[ательно], Литургия преждеосвященных || существовала уже ранее VII-го века. л. 100 Софроний Иерус[алимский] пишет, что в его время употреблялась Литургия Вас[илия] Вел[икого], Иоанн[а] Златоуста и преждеосвященных Даров, которую относит ко временам апостольским, приписывая ее составление то Иакову, то Петру, то др[угим] апостолам. Собор Трульский повелевает совершать Преждеосвященную литургию. Окончательная редакция Литургии преждеосвящ[енных] Даров принадлежит Герману (VIII век) и Филофею (XIV век).

Так[им] обр[азом], из всего сказанного нами о Преждеосвященной литургии следует, что она не принадлежит Григорию Двоеслову, что современники Григория считали ее существующею со времен апостольских, по крайней мере раньше IV века, так как Василий Великий занимался редакцией уже гото- || вой Литургии. В VII веке в л. 100^{об.}

нее внесены были особые новые песни. В XIV веке она подверглась окончательной редакции Филофея. Название же ее именем Григория Двоеслова произошло вследствие искажения места его жития, заключающего совершенно другой смысл. ||

л. 101

Лекция 34

Литургия 4-е марта

В настоящее время обряд принятия в общество христианское совершается посредством двух чинопоследований — Крещения и Миропомазания, следующих одно за другим. Впрочем, эта практика согласна с практикой апостолов, которые никогда не растягивали сроки принятия в члены общества Христова, только впоследствии этот срок мало-помалу растягивался на сравнительно продолжительное время. Обряды эти сохранились и доселе с незначительными изменениями. Весь чин принятия в общество верующих делится на три главных акта: *акт* приготовления, *акт* принятия и *акт* запечатления. Приготавливающиеся назывались оглашенными, которые считались уже младшими членами общества верующих. В этот класс принимались с некоторыми обрядами: чтением положенной молитвы, осенением крестным знаменем и возложением рук. Приготавливаться ко Крещению должны были более или менее продолжительное время. Во времена апостолов, правда, не было продолжительного промежутка между оглашением и Крещением, но впоследствии, ввиду многих примеров отпадения от веры, время оглашения было продолжено, так что весь срок доходил иногда до трех лет. Но и этот обычай далеко не был общим: || по свидетельству Иеронима, в его время срок испытания ограничивался только днями «четыредесятью», а позднее даже 8-ю днями. В это время приготавливающиеся должны были учиться истинам веры Христовой, слушать поучения, заучивать Символ веры и вообще готовиться к принятию новой веры. Сообразно с тем, как оглашенные усваивали себе христианские истины и совершенствовались в христианской нравственности, они делились на 4 различные степени: 1) плачущие¹⁰¹, 2) слушающие (они допускались к слушанию слова Божия и поучений; пред началом молитвы верных они должны были уходить), 3) коленопреклоненные¹⁰² (присутствовали при молитвословиях Литургии оглашенных; для них читалась особая молитва, которую они выслушивали с коленопреклонением), 4) крещаемые¹⁰³ — эти приготавливались уже к Крещению особым образом: их имена вносились предварительно в книгу вместе с именами восприемников; в продолжение 20 дней их подвергали заклинанию, заключающемуся в дуновении, и омовению. У древних отцов Церкви есть много указаний на этот обычай, совершаемый даже и над младенцами. В настоящих наших чинопоследованиях соблюден почти весь порядок — со-
л. 102 блюден, по крайней мере, все четыре момента оглашения. Но по || другим чинопоследованиям были и другие обычаи, которые теперь оставлены: напр[имер], оглашенные должны были ходить с покрытою головой, что по одним означало духовное рабство, а по другим — употреблялось просто для большего удобства к восприятию духовных истин. Был еще обычай помазывать глаза брением, по примеру Спасителя, по-

¹⁰¹ Над этим словом стоит знак вопроса.

¹⁰² Сейчас принято называть их «припадающими».

¹⁰³ Сейчас принято называть их «купностоящими».

мазавшего некогда очи слепорожденному, или — произносить на ухо слово «εὐφραθᾶ». Далее оглашенные должны были отрицаться диавола, читать Символ веры. Формула отречения была та же, что и ныне; она произносилась троекратно и произносилась не в крещальне, а в притворе, с лицом, обращенным к западу; за отрицанием следовало сочетание Христу, что, по Иустину, приличествовало только тем, которые дают обещание быть всегда верными Христу. От всякого крещаемого требовалось, кроме того, исповедание веры. Исповедание это произносилось троекратно с возвышенного места, с воздетыми кверху руками, и потом подписывалось своеручно.

Восприемник при Крещении, собственно, необходим был один. Обязанности их, как и ныне, состояли в том, что они должны были учить воспринятого истинам веры.

Предварительно погружения совершалось еще помазание елеем, которое называлось помазанием || заклинательным. Одни придавали ему значение средства, со- л. 102^{об.} жигающего грехи духовным огнем, другие придавали значение погребения в [етного] человека. Вместе с помазанием на чело полагалось знамение креста.

Что касается действия освящения воды, то оно совершалось вслед за помазанием елеем. В Апостольских постановлениях описано чинопоследование освящения воды пред Крещением. Молитва освящения, помещенная в наших чинопоследованиях, несколько отлична от представленной в Постановлениях ап[остольских], хотя по сущности та же. За освящением воды следовал самый акт Крещения. По единогласному свидетельству всех отцов, он совершался так: снималась одежда, что означало Адамову наготу, и крещаемого троекратно погружали в воду, чем выражалось погребение в [етного] человека; мужчины крещались отдельно от женщин. Крещение¹⁰⁴ младенцев совершалось также чрез погружение, чрез обливание крестили только в исключительных случаях, напр[имер] вслед[ствие] болезни крещаемого, или когда Крещение совершалось в темницах. Троекратное погружение одни производили от апостольского времени, другие от более позднего, а некоторые даже и не считали его необходимым. Но древние || отцы прямо признавали необходимость л. 103 троекратного погружения. При погружении произносилась и самая формула Крещения — «Крещается раб Божий...» и т. д. Все отцы свидетельствуют о ее общеобязательности и важности. Сам И[исус] Хр[истос] сказал некогда: «Шедше научите вся языки...»¹⁰⁵ и т. д. Несомненно, впрочем, что во время еретических движений формула Крещения была искажаема.

Погружением, собственно, и должно кончаться Крещение. В древности уже за Крещением непосредственно следовало Миропомазание: об этом свидетельствуют все древние отцы. Миропомазание совершалось священниками, хотя вначале они получали это право с согласия епископов. Формула Миропомазания, предписанная правилом Второго Вселенского Собора, осталась и до настоящего времени. За Миропомазанием новокрещенного облакали в чистую одежду, что означало совлечение в [етного] человека и облечение в нового. Кроме того, был обычай при Крещении стоять с зажженными свечами, или еще приветствовать новокрещенного целованием мира. После Крещения новокрещенные допускаемы были уже к таинству Причащения.

1881 апреля 27 дня ||

¹⁰⁴ Следует зачеркнутое: над...

¹⁰⁵ Мф 28. 19.

Приложение 1

Публикуется по: ОР РНБ. Ф. 253. Ед. хр. 196. Л. 5 – 8 об.

Методы обработки литургики¹⁰⁶

В первые времена существования Церкви Христовой, когда обрядовая сторона христианского богослужения начала только вырабатываться, а не была еще прочно установлена, не могло быть и речи о ее научном изложении. Религиозные истины, облачаемые в форму символов и обрядов, сообщались с церковной кафедры предстоятелями, которые преследовали только практические цели, т. е. чтобы верующие чрез усвоение порядка богослужения знакомились с догматическими и нравственными истинами христианства. Впрочем, положительное изложение продолжалось недолго. Скоро явились еретики, которые восстали против культа и догмат[ико]-нравственных истин. Необходимо было отражать нападки еретиков научным методом, т. е. тем же оружием, каким действовали они. Все же в это время не был выработан научный метод; он только начал вырабатываться. Что же касается практиче- || ской стороны христианских истин, то она была оставлена. Даже были светские ученые, которые смотрели низко и на теоретич[ескую] сторону догмат[ико]-нравственных истин, п[отому] что они не могут быть доказаны и изучены. Но эти ученые напрасно не видят, что, кроме внутренней, теоретической стороны, есть практич[еская] сторона в конкретных формах, что составляет предмет нашей науки. Необходимость научного исследования этой стороны доказывается тем, что религиозн[ые] формы являлись прецедентом морально-бытовой и социальной жизни всех народов. Религиозный культ существовал и существует у всех народов и оказывает громадное влияние на характер народов, даже порождает кровавые войны. Можно было бы ожидать, что западные ученые обратят внимание на эту сторону, но и тут не оказалось серьезного отношения. Запад распадается на католик[ов] и протестант[ов]. Первые смотрят на форму, как на нечто случайное, л. 6 а вторые — как на учреждение для народных масс, как || на признак неразвитости. Все-таки там были изданы сборники (чинов и проч.), но с целью полемико-практической. Христианский Восток был чужд крайностей, но тут в первое время мало было сделано. И если что делалось, то при этом имелось в виду то, чтобы раскрыть верующим смысл обрядов богослужения. В этом случае отцы (Игнатий Богоносец, Климент Александр[ийский]) употребляли *догматический метод* изложения истин христианского богослужения — так, как они представлялись непосредственному религиозному чувству, причем внесли много произвольного, субъективного. Но почему, напр[имер], известный обряд вошел в практику и почему ему придают именно такое значение — на это они не дают ответа. Поэтому отцы¹⁰⁷ сознали непригодность догматического метода и скоро заменили его *историческим*.

Исторический метод более пригоден при изучении христианского богослужения, чем догматический. Показывая начало и причину установления того или другого

¹⁰⁶ У лекции, представленной на л. 5 – 8 об. нашей рукописи, имеется другая запись, представленная на л. 28 об. – 32 об.

¹⁰⁷ В рукописи: о.о.

обряда, этот метод дает каждому сыну || Церкви возможность объяснить разумность и л. 6^{об} необходимость нашего богослужения. Но могут быть крайности и при употреблении этого метода. Пользуясь им, протестанты пришли к заключению, что католики далеко уклонились от первоначального обрядового¹⁰⁸ христианского богослужения, и потому отвергли всю обрядность. Католики, чтобы защитить свое богослужение от нападков протестантов, обратились к изучению святоотеческой литературы и этим положили начало *историко-археологическому* методу исследования. Важного значения этого метода отрицать нельзя; но и здесь могут быть крайности. Выходя из того положения, что в христианском ритуале только то свято, что имеет силу давности, мы должны были бы многое выбросить из нашего богослужения и тем лишить его (богослужение) живого элемента, при помощи которого Церковь имеет || возможность всякую рели- л. 7
гиозную истину воплощать в форму обряда, а вместе с тем лишить наше богослужение его главного интереса — воспитания народа. Наше богослужение совершенствуется вместе с развитием самого народа; поэтому, как нельзя остановить развития народа, так равно — и его религиозного культа. Вот почему метод историко-археологический при изучении богослужения должен применяться с большой осторожностью.

В виду особенного развития в последнее время наук естественных, где практикуется *сравнительно-исторический метод*, западные ученые рекомендуют и христианскому культу этот метод, как наиболее плодотворный. Действительно, при помощи этого метода запад[ные] ученые достигли блестящих результатов в естественно-научных исследованиях. На Западе создана даже целая наука — *история культуры*, в которой исследуется этим методом быт народа в связи с его религиозными верованиями и идеалами.

Тейлор¹⁰⁹ особенно придает этому методу громадное значение и думает применить его к || области христианского культа. Он утверждает, что хотя изучающий л. 7^{об} общие начала жизни дикарей находит их забавными и самое изучение бесполезным, но на самом деле их верования и обряды не являются жалким смешением различных нелепостей; они правильны и логичны, обнаруживают начала своего образования и развития, хотя и действуют в среде закоренелого невежества. Выходя из этого положения, на обряды того или другого народа Тэйлор смотрит, как на видоизменения быта других различных народов. Метод Тэйлора находит поддержку и у западных ученых. Но мы должны сделать важную оговорку.

Как бы ни было велико научное значение сравнительно-историч[еского] метода, но он недоступен по трудности и не может быть вполне приложим к изучению обрядов христианской религии. Дело в том, что недостаточно ответить, что такой-то обряд существовал в древности, || а нужно еще и исследовать, почему этот обряд явился и за- л. 8
чем ему придали такое значение. В этом случае необходимо изучить различные состояния культов у древних народов, а это труд непосильный. Далее, прилагать этот метод к обрядам христианской религии и не безопасно, потому что многие из них существуют, как установления Божественные, и происхождение их считается сверхъестественным; след[овательно], ставить их в связь с обрядами религии естественной значит низво-

¹⁰⁸ Следует зачеркнутое: христианства...

¹⁰⁹ В рукописи: Тайлор.

дить их с пьедестала Божественности. Понятно, что на Западе, где сверхъестественное низводится на степень естественного, метод этот приложим, но в православной науке он всецело не допускается, хотя можно пользоваться им с ограничением, и это обстоятельство несколько не говорит против научности православных исследований в области христианского культа.

По мнению Тэйлора, все обряды делятся на три группы: 1) обряды, которые существовали издавна || и теперь существуют с одинаковым значением, как, напр[имер], обращение в молитве на восток, очищение от проступков посредством огня, воды и проч., 2) обряды, которые существовали раньше, но теперь утратили свое значение и 3) обряды, перешедшие от предков по традиции, по привычке переживания — остаток, доказывающий прежнее состояние культа. Эти обряды полезны или бесполезны, смотря по степени применяемости их в общежитии. При изучении этой тройкой группы обрядов *метод сравнит[ельно]-историч[еский]* принесет значительную пользу. Но Тэйлор забывает 4-ю группу обрядов чисто христианских (напр[имер], крестное знамение), к которой этот метод уже не приложим. Стало быть, метод сравнит[ельно]-историч[еский] приложим только при изучении обрядов, имеющих общечеловеческое значение, и, так. обр., для нашей науки более всего подходят два метода: исторический и историко-археологический, редко — сравнительно-исторический, а догматический и вовсе не имеет научного значения.

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

ОТЧЕТ О СОСТОЯНИИ ЕКАТЕРИНБУРГСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ ЗА 2011/2012 УЧЕБНЫЙ ГОД

В отчетном учебном году стараниями ректора ЕПДС митрополита Екатеринбургского и Верхотурского Кирилла (Наконечного) была существенно улучшена материальная база Семинарии: в апреле 2012 г. состоялся переезд в новое здание на территории Свято-Троицкого кафедрального собора, в котором разместились как учебные аудитории с читальным залом библиотеки, так и комнаты для проживания учащихся.

I. Профессорско-преподавательская корпорация

К началу 2011/2012 учебного года на службе в Семинарии состояли: ректор ЕПДС митр. Ташкентский и Узбекистанский Викентий (Морарь); проректор по научной работе — архиеп. Курганский и Шадринский Константин (Горянов); проректор по учебной работе — доц. прот. Петр Мангилев; проректор по административно-хозяйственной работе — иером. Аркадий (Логинов); проректор по воспитательной работе — прот. Александр Дубасов; и. о. секретаря Ученого совета — С. Ю. Акишин. Профессорско-преподавательский состав пастырско-богословского и певческо-регентского отделений включал 52 человека: 3 профессора, 5 доцентов, 44 преподавателя. Из них ученую степень доктора наук имеют 3 человека, кандидата богословия — 5, кандидата наук — 9, магистра — 1.

За 2011/2012 учебный год были произведены следующие изменения в составе профессорско-преподавательской корпорации.

На заседании общего собрания корпорации ЕПДС от 22 августа 2011 г. был назначен исполняющим обязанности секретаря Ученого совета С. Ю. Акишин¹.

На заседании Священного Синода Русской Православной Церкви от 5–6 октября 2011 г. ректором Екатеринбургской Православной Духовной Семинарии был на-

¹ Хроника научной жизни семинарии за 2011/2012 учебный год // Вестник ЕДС. 2012. Вып. 2 (4). С. 219.

значен управляющий Екатеринбургской епархией архиеп. Кирилл (Наконечный), возведенный 8 октября того же года в сан митрополита.

8 октября 2011 г. преподаватель ЕПДС прот. Николай Малета был назначен первым проректором.

На заседании Ученого совета от 31 мая 2012 г. проректор по воспитательной работе протоиерей Александр Вилимирович Дубасов был освобожден от занимаемой должности; на его место был назначен проректор по общим вопросам иером. Лавр (Коротков). Духовник семинарии игум. Донат (Малков) в связи с назначением настоятелем на приход был освобожден от занимаемой должности; на его место назначен прот. Сергей Вячеславович Алексеев. На должность преподавателя кафедры церковно-практических дисциплин для чтения дисциплины «Практическое руководство для пастырей» был назначен личный секретарь Правящего архиерея игум. Вениамин (Райников).

По распределению Учебного комитета Русской Православной Церкви на преподавательскую должность в ЕПДС поступил выпускник богословского отделения Московской духовной академии 2010/2011 учебного года *Алексей Владимирович Русин*; преподаваемая дисциплина: Священное Писание Ветхого и Нового Заветов (на певческо-регентском отделении). В декабре 2011 г. А. В. Русину был предоставлен отпуск в связи со срочной военной службой в рядах Российской армии.

Преподаватель кафедры церковно-исторических и гуманитарных дисциплин *Людмила Викторовна Затока* подала прошение об увольнении по собственному желанию.

Таким образом, к 1 сентября 2012 г. на преподавательской должности в семинарии состояли:

1. Ректор Семинарии митр. *Екатеринбургский и Верхотурский Кирилл (Наконечный)*.

2. Проректор по научной работе, профессор библейско-богословской кафедры, кандидат богословия, кандидат медицинских наук профессор *архиеп. Курганский и Шадринский Константин (Горянов)*; преподаваемая дисциплина: догматическое богословие на II и IV курсах.

3. Первый проректор, преподаватель библейско-богословской кафедры прот. *Николай Юрьевич Малета*; преподаваемые дисциплины: основное богословие, апологетика.

4. Проректор по учебной работе, доцент кафедры церковно-исторических и гуманитарных дисциплин, кандидат исторических наук доцент прот. *Петр Иванович Мангилев*; преподаваемые дисциплины: общая церковная история, церковное право.

5. Проректор по административно-хозяйственной работе, преподаватель кафедры церковно-практических дисциплин иером. *Аркадий (Логинов С. Ю.)*; преподаваемая дисциплина: литургия (на II–IV курсах).

6. Исполняющий обязанности секретаря Ученого совета ЕПДС, преподаватель певческо-регентского отделения ЕПДС и кафедры церковно-исторических и гуманитарных дисциплин *Сергей Юрьевич Акишин*; преподаваемые дисциплины: литургия (на певческо-регентском отделении, III–IV курсы), немецкий язык.

7. Заведующая библиотекой ЕПДС, секретарь кафедры церковно-практических дисциплин *Галина Васильевна Глазкова*; преподаваемая дисциплина: библиография.

8. Заведующая учебным отделом ЕПДС, преподаватель кафедры церковно-практических дисциплин *Надежда Сергеевна Каримова*; преподаваемая дисциплина: церковное искусство.

9. Заведующий библейско-богословской кафедрой, кандидат богословия *игум. Моисей (Пилатс Я. Л.)*; преподаваемая дисциплина: библейская археология.

10. Заведующий кафедрой церковно-практических дисциплин, кандидат богословия *прот. Сергей Вячеславович Алексеев*; преподаваемые дисциплины: пастырское богословие, нравственное богословие, практическое руководство для пастырей, патрология («золотой век» святоотеческой письменности).

11. Заведующий кафедрой церковно-исторических и гуманитарных дисциплин, кандидат педагогических наук *Владимир Сергеевич Блохин*; преподаваемая дисциплина: история Поместных Православных Церквей.

12. Заведующая учебным отделом певческо-регентского отделения, заслуженная артистка России *Лидия Александровна Титовская*; преподаваемые дисциплины: постановка голоса, церковное чтение.

13. Методист учебного отдела, преподаватель библейско-богословской кафедры *диак. Данил Викторович Рябинин*; преподаваемая дисциплина: катехизис.

14. Профессор кафедры церковно-практических дисциплин, декан факультета повышения квалификации и профессиональной переподготовки работников образования, зав. кафедрой акмеологии общего и профессионального образования ФГАОУ ВПО «Российский государственный профессионально-педагогический университет», доктор филологических наук профессор *Ольга Борисовна Акимова*; преподаваемые дисциплины: риторика, научно-исследовательская работа студента, методика написания дипломной работы.

15. Профессор певческо-регентского отделения ЕПДС, профессор Уральской государственной консерватории им. М. П. Мусоргского, доктор искусствоведения профессор *Оксана Евгеньевна Шелудякова*; преподаваемые дисциплины: анализ музыкальных форм, гармония, сольфеджио, история церковного пения.

16. Профессор библейско-богословской кафедры и кафедры церковно-исторических и гуманитарных дисциплин, профессор кафедры теологии Социального института ФГАОУ ВПО «Российский государственный профессионально-педагогический университет», доктор философских наук, кандидат исторических наук доцент *Дмитрий Игоревич Макаров*; преподаваемые дисциплины: византология, патрология (на III и V курсах).

17. Доцент кафедры церковно-исторических и гуманитарных дисциплин, кандидат исторических наук доцент *Анна Владимировна Мангилева*; преподаваемые дисциплины: история России, история Русской Православной Церкви (на IV курсе).

18. Доцент певческо-регентского отделения ЕПДС, кандидат педагогических наук доцент *Ирина Юрьевна Горская*; преподаваемые дисциплины: дирижирование, чтение хорových партитур, учебный хор.

19. Доцент кафедры церковно-исторических и гуманитарных дисциплин, доцент кафедры философии и политологии Уральского института (филиал) Российской Академии народного хозяйства и государственной службы, кандидат философских

Хроника научной жизни

наук доцент *Леонид Сергеевич Чернов*; преподаваемые дисциплины: введение в философию, история философии, история русской религиозной философии.

20. Преподаватель кафедры церковно-исторических и гуманитарных дисциплин, кандидат педагогических наук *иером. Иероним (Миронов В. И.)*; преподаваемая дисциплина: история религий (на III курсе).

21. Преподаватель кафедры церковно-практических дисциплин, кандидат богословия *иер. Константин Сергеевич Павлюченко*; преподаваемая дисциплина: церковное право.

22. Преподаватель кафедры церковно-исторических и гуманитарных дисциплин, кандидат филологических наук *Сергей Олегович Горяев*; преподаваемые дисциплины: русский язык, стилистика, латинский язык.

23. Преподаватель кафедры церковно-практических дисциплин, кандидат экономических наук *Алексей Валерьевич Пиличев*; преподаваемая дисциплина: правовые основы деятельности прихода.

24. Преподаватель кафедры церковно-исторических и гуманитарных дисциплин, ответственный секретарь Вестника Екатеринбургской духовной семинарии, кандидат богословия *Иван Александрович Никулин*; преподаваемые дисциплины: история Русской Православной Церкви (на II и III курсах).

25. Преподаватель кафедры церковно-исторических и гуманитарных дисциплин, магистр филологии *Екатерина Викторовна Попова*; преподаваемая дисциплина: латинский язык.

26. Преподаватель библейско-богословской кафедры *прот. Виктор Владимирович Зырянов*; преподаваемые дисциплины: Священное Писание Нового Завета (Четвероевангелие), догматическое богословие (на II–IV курсах).

27. Преподаватель библейско-богословской кафедры *игум. Вениамин (Райников)*; преподаваемая дисциплина: практическое руководство для пастырей.

28. Преподаватель библейско-богословской кафедры *Андрей Викторович Разин*; преподаваемые дисциплины: Священное Писание Ветхого Завета (II–IV курсы), сравнительное богословие, Священное Писание Нового Завета (Апостол).

29. Преподаватель библейско-богословской кафедры, секретарь кафедры *Дмитрий Федорович Аникин*; преподаваемые дисциплины: миссиология.

30. Преподаватель библейско-богословской кафедры *Евгений Николаевич Селезнев*; преподаваемая дисциплина: библейская история.

31. Преподаватель кафедры церковно-исторических и гуманитарных дисциплин *иер. Владислав Анатольевич Мусихин*; преподаваемые дисциплины: история Русской Православной Церкви (на IV–V курсах), история Екатеринбургской епархии.

32. Преподаватель кафедры церковно-исторических и гуманитарных дисциплин *иер. Владимир Владимирович Гливинский*; преподаваемая дисциплина: общая церковная история.

33. Преподаватель кафедры церковно-исторических и гуманитарных дисциплин *Ирина Анатольевна Летова*; преподаваемые дисциплины: церковнославянский язык, древнегреческий язык.

34. Преподаватель кафедры церковно-исторических и гуманитарных дисциплин *Всеволод Владимирович Бачурин*; преподаваемая дисциплина: английский язык.
35. Преподаватель кафедры церковно-исторических и гуманитарных дисциплин *Дмитрий Борисович Осипов*; преподаваемая дисциплина: история религий (II курс).
36. Преподаватель кафедры церковно-исторических и гуманитарных дисциплин *Павел Иванович Силаев*; преподаваемая дисциплина: логика.
37. Преподаватель кафедры церковно-практических дисциплин *иер. Павел Сергеевич Поздин*; преподаваемая дисциплина: сектоведение.
38. Преподаватель кафедры церковно-практических дисциплин *диак. Денис Михайлович Симонов*; преподаваемые дисциплины: введение в литургическое предание, гомилетика.
39. Преподаватель кафедры церковно-практических дисциплин, преподаватель Уральской государственной консерватории им. М. П. Мусоргского *Борис Борисович Зубков*; преподаваемая дисциплина: церковное пение.
40. Преподаватель кафедры церковно-практических дисциплин *Людмила Владимировна Фасхутдинова*; преподаваемые дисциплины: педагогика, психология.
41. Преподаватель кафедры церковно-практических дисциплин *Галина Семеновна Ващенко*; читает спецкурс: основы организации церковно-приходских школ.
42. Преподаватель певческо-регентского отделения ЕПДС *Ольга Аркадьевна Алябьева*; преподаваемая дисциплина: общее фортепиано.
43. Преподаватель певческо-регентского отделения ЕПДС *Ирина Владимировна Тверякова*; преподаваемая дисциплина: сольфеджио.
44. Преподаватель певческо-регентского отделения ЕПДС *Лариса Михайловна Никольская*; преподаваемые дисциплины: учебный хор, дирижирование, чтение хоро-вых партитур, хороводение.
45. Преподаватель певческо-регентского отделения ЕПДС *Ольга Александровна Малахова*; преподаваемые дисциплины: дирижирование, учебный хор.
46. Преподаватель певческо-регентского отделения ЕПДС *Людмила Николаевна Закатова*; преподаваемые дисциплины: дирижирование, вокальный ансамбль.
47. Преподаватель певческо-регентского отделения ЕПДС *Ирина Юрьевна Заволжанская*; концертмейстер.
48. Преподаватель певческо-регентского отделения ЕПДС *Татьяна Михайловна Жиборкина*; концертмейстер.
49. Преподаватель певческо-регентского отделения ЕПДС *Виктория Александровна Галашина*; преподаваемая дисциплина: общее фортепиано; концертмейстер.
50. Преподаватель певческо-регентского отделения ЕПДС *Оксана Анатольевна Бондарец*; преподаваемые дисциплины: церковное пение, церковный обиход, богослужебный хор.
51. Преподаватель певческо-регентского отделения ЕПДС *Татьяна Петровна Александрова*; преподаваемая дисциплина: общее фортепиано; концертмейстер.
52. Преподаватель певческо-регентского отделения ЕПДС *Антонина Викторовна Павлова*; преподаваемая дисциплина: вокал.

II. Студенты Семинарии, учебный процесс

По состоянию на начало 2011/2012 учебного года на пастырско-богословском отделении Семинарии обучалось 86 человек: на подготовительном курсе — 7 человек, на I курсе — 16, на II — 11, на III — 17, на IV — 21, на V — 14. Завершили обучение 12 человек, 23 студента были отчислены.

Учебные занятия начались 1 сентября 2011 года, закончились 12 мая 2012 г., после чего началась сессия. Занятия проходили 6 дней в неделю по три пары в день, за исключением субботы — в этот день было по 2 учебных пары. На V курсе по средам был академический день, во втором семестре занятий не было: студенты готовились к выпускным экзаменам и защите дипломных работ. Выпускной акт состоялся 5 июня 2012 г.

III. Издательско-просветительская деятельность

С 2010/2011 учебного года Семинарией издается научно-богословский журнал «Вестник Екатеринбургской духовной семинарии». Периодичность издания — 2 раза в год. В 2011/2012 учебном году вышло два номера журнала, содержащих 39 публикаций: в 1 выпуск за 2012 год вошло 20 публикаций (из них 13 — исследовательские статьи), во 2 выпуск — 19 публикаций (из них 12 — исследовательские статьи).

Вестник ЕДС зарегистрирован как журнал в Федеральной службе по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор) (Свидетельство о регистрации: ПИ № ФС77–42826 от 1 декабря 2010 г.). 8 февраля 2012 г. журнал получил гриф Синодального информационного отдела Русской Православной Церкви (Свидетельство № 200).

Вестник ЕДС входит в Российский индекс научного цитирования. Электронная версия журнала размещается на сайте Семинарии (<http://epds.ru>).

Сайт ЕПДС — www.epds.ru. Содержание сайта приведено в соответствие с положениями Федерального закона от 8.11.2010 № 293-ФЗ «О внесении изменений в отдельные законодательные акты РФ в связи с совершенствованием контрольно-надзорных функций и оптимизацией предоставления государственных услуг в сфере образования», вносящего существенные изменения в Закон РФ от 10.07.1992 г. № 3266-I «Об образовании», в частности, предписывающий обязательное создание и ведение официального сайта в сети «Интернет» и регламентирующий перечень сведений, обязательных для размещения на сайте (данные положения вступают в силу с 1.01.2011 г.).

IV. Научная деятельность профессорско-преподавательской корпорации

Преподаватели и сотрудники Семинарии в 2011/2012 учебном году приняли участие в 36 научных конференциях, в том числе 13 международных, 8 всероссийских, 15 региональных и 4 семинарах. Результатом активной исследовательской деятельности за отчетный период стала публикация 116 научных работ, в том числе в изданиях, рекомендованных ВАК РФ.

Архиеп. Константин (Горянов) за отчетный период принял участие в 3 научных мероприятиях и опубликовал 19 статей:

Научные мероприятия:

1. XX Международные Рождественские чтения (г. Москва, 6 февраля 2012 г.). Тема доклада: «И остается одна Россия: 200-летию изгнания Наполеона из России посвящается».

2. Образовательные чтения «Религиозно-нравственный аспект отечественной литературы» (г. Курган, Курганский государственный университет, 29 марта 2012 г.). Тема доклада: «Деятельность святых Мефодия и Кирилла и докириллическая письменность».

3. Всероссийская научно-практическая очно-заочная конференция «Брендинг малых и средних городов России: опыт, проблемы, перспективы» (г. Екатеринбург, 6 апреля 2012 г.). Тема доклада: «Взаимоотношения Русской Православной Церкви с музейным сообществом».

4. VIII Областные Рождественские чтения Курганской епархии (г. Курган, 21 декабря 2012 г.). Тема доклада: «История Курганской епархии: к 20-летию её образования».

Публикации:

1. Открытый урок. Состоялись VII Областные Рождественские чтения (пленарный доклад архиепископа Константина на тему: «...Остается одна Россия». К войне 1812 года) // Православная газета. Курган, 2012. № 2 (58). Февраль. С. 9.

2. Религиозно-философская антропология. История и определение термина, современные проблемы // Родная Ладога. Культурно-просветительный и литературно-художественный журнал. 2012. № 1 (19). С. 92–103.

3. «...Остается одна Россия». К 200-летию изгнания войск Наполеона с земли Русской // Родная Ладога. 2012. № 2 (20). С. 157–194.

4. Православие в исторической судьбе России: богословско-философские аспекты // 1150-летие России от истоков — до современности (862–2012 гг.): мат-лы Всеросс. научн.-теор. конф. (2–3 ноября 2011 г.). Шадринск: Изд-во ОГУП «Шадринский Дом печати», 2012. С. 10–13.

5. Дерзай, дочь! Вера твоя спасла тебя (Мф 9. 22). Богословские, историко-социальные, психофизиологические аспекты служения женщин в Церкви // Родная Ладога. Культурно-просветительный и литературно-художественный журнал. 2012. № 3 (21). С. 176–189.

6. Дух Православия. К 200-летию изгнания войск Наполеона с земли Русской // Русское поле Зауралья. 2012. № 5. С. 34–39.

7. «...Остается одна Россия». К 200-летию изгнания войск Наполеона с земли Русской // Царкоунае слова. Газета Белорусской Православной Церкви. 2012. № 26–27 (522–523).

8. «...Остается одна Россия». К 200-летию изгнания войск Наполеона с земли Русской // Курган и курганцы. 2012. № 987 (3293). С. 5.

9. Оружием Божией веры. О величии и современном значении проповеднического и пророческого подвига святого праведного Иоанна Кронштадтского // Иркутский кремль. Православный альманах. 2012. № 1 (8). С. 10–18.

10. Религиозно-философский взгляд на Отечественную войну 1812 г. (к 200-летию изгнания войск Наполеона с земли Русской) // Вестник ЕДС. Екатеринбург, 2012. Вып. 1 (3). С. 14–35.

11. Осолить Вселенную: история Православной миссии в Иране. Статья на основе доклада на тему: «Русская Православная миссия в Урмии (1898–1918) и её вклад в изучение Ирана» // Родная Ладога. 2012. № 4 (22). С. 42–66.

12. Пасхальное послание Высокопреосвященного Константина, архиепископа Курганского и Шадринского, богоспасаемой пастве Курганской епархии Русской Православной Церкви // Православная газета. Курган, 2012. № 3 (59). Март — апрель. С. 2.

13. «...Остаётся одна Россия». К 200-летию изгнания войск Наполеона с земли Русской // Православная газета. Курган, 2012. № 6 (62). Июль — август. С. 8–9.

14. Дерзай, дочь! Вера твоя спасла тебя (Мф 9. 22). Богословские, историко-социальные, психофизиологические аспекты служения женщин в Церкви // Православная газета. Курган, 2012. № 7 (63). Сентябрь. С. 8–9.

15. Приветствие Высокопреосвященного Константина, архиепископа Курганского и Шадринского, священноархимандрита Свято-Успенского Далматовского мужского монастыря, участникам конференции // Свято-Успенский Далматовский монастырь — духовный центр Зауралья: история и современность. Екатеринбург, 2012. С. 3.

16. Вступительное слово // Священномученик Аркадий Гаряев и Боровской женский монастырь Похвалы Пресвятой Богородицы. К 10-летию канонизации и 5-летию обретения честных мощей священномученика Аркадия пресвитера. Курган, 2012. С. 3–4.

17. Поздравительное слово архиепископа Курганского и Шадринского владыки Константина // Свято-Казанский Чимеевский епархиальный мужской монастырь. К 10-летию основания. Челябинск, 2012.

18. Рождественское послание Высокопреосвященного Константина, архиепископа Курганского и Шадринского, пастырям, диаконам, монашествующим и всей богоспасаемой пастве Курганской епархии // Православная газета. Курган, Курган и курганцы, Новый мир. 2012. Декабрь.

19. История православной миссии в Иране // Вестник ЕДС. Екатеринбург, 2012. Вып. 2 (4). С. 12–39.

Прот. П. И. Мангилев за отчетный период принял участие в 4 научных мероприятиях и опубликовал 7 статей:

Научные мероприятия:

1. Епархиальная конференция, посвященная Дню православной книги (Екатеринбург, 14 марта 2012 г.). Доклад: «Собрание редких рукописных и старопечатных книг Екатеринбургской православной духовной семинарии».

2. VIII Епархиальный съезд православных законоучителей: «Значение подвига Царской семьи для современного воспитания и образования» (Екатеринбург, 22–23 августа 2012 г.). Доклад: «Состояние образования в России в эпоху царствования императора Николая II».

3. VII Всероссийская конференция с международным участием «Литература Урала: история и современность» (г. Екатеринбург, 11–13 октября 2012 г., УрФУ). Доклад: «Читательские интересы уральского духовенства в первой половине XIX в. (на примере рукописного сборника из библиотеки Екатеринбургской духовной семинарии)» (совместно с А. В. Мангилевой).

4. XVI научный семинар с международным участием «Информационное обеспечение науки: новые технологии» (Екатеринбург, 19–23 ноября 2012 г.). Доклад: «Собрание редких рукописных и старопечатных книг Екатеринбургской православной духовной семинарии (новые поступления)».

Публикации:

1. Музыкальные рукописи в собрании редких книг библиотеки Екатеринбургской духовной семинарии // Вестник ЕДС. Екатеринбург, 2012. Вып. 1(3). С. 185–206. (0,6 а. л.) (в соавт. с С. Ю. Акишиным).

2. Образ преподобного Далмата Исетского в агиографических текстах XVIII в. // Свято-Успенский Далматовский монастырь — духовный центр Зауралья: история и современность. Екатеринбург, 2012. С. 62–69.

3. Агиографические памятники, посвященные преподобному Далмату Исетскому // Современная православная миссия: мат-лы докл. и сообщ. Всеросс. научн. конф. (17–19 октября 2011 г., Екатеринбург, Россия). Екатеринбург: Изд-во Ново-Тихвинского женского монастыря, 2012. С. 140–151.

4. Церковно-монастырские библиотеки на Урале // История литературы Урала. Конец XIV—XVIII в. М.: Языки славянских культур, 2012. С. 138–148.

5. Агиографические памятники русской литературы Урала // Там же. С. 182–209 (в соавт. с О. Д. Журாவель, Е. К. Ромодановской, Л. С. Соболевой).

6. Отношение науки и религии [Выступление] // Роль науки и религии в современной России: Мат-лы заседания круглого стола. Екатеринбург: Уральский гуманитарный институт, Институт социально-экономического развития, 2012. С. 59–61.

7. Собор Екатеринбургских святых // Просветитель. Екатеринбург, 2012. № 5. С. 66–67.

О. Б. Акимова приняла участие в 4 научных мероприятиях и опубликовала 12 статей.

Научные мероприятия:

1. IV Всероссийская научно-практическая конференция «Корпоративная культура образовательных учреждений» (Екатеринбург, 9–10 февраля 2012 г., ФГАОУ ВПО «Российский государственный профессионально-педагогический университет»). Доклад на пленарном заседании: «Корпоративная культура как условие профессионально-педагогического развития участников образовательного процесса».

2. IV Всероссийская научно-практическая конференция «Корпоративная культура образовательных учреждений» (Екатеринбург, 9–10 февраля 2012 г., ФГАОУ ВПО «Российский государственный профессионально-педагогический университет»). Доклад: «Курс “Деловое общение в системе подготовки менеджеров образования”».

3. IX Всероссийская научно-практическая конференция «Акмеология профессионального образования» (Екатеринбург, 13 марта 2012 г., ФГАОУ ВПО «Российский государственный профессионально-педагогический университет»). Доклад на пленарном заседании «Проблема идентификации цели ноосферной педагогической акмеологии».

4. Международная научная конференция «Рациональное и эмоциональное в русском языке» (Москва, 21–24 ноября 2012 г., Московский государственный областной университет). Доклад: «Семантика квазисложных предложений типа *известно кто*».

Публикации:

1. Коммуникативная толерантность в профессиональной деятельности преподавателя вуза // Формирование инженерных компетенций: проблемы и решения / Мат-лы научн.-метод. конф. с междунар. участием «Актуальные вопросы реализации Федеральных государственных образовательных стандартов». Екатеринбург: Урал. гос. лесотехн. ун-т, 2012. С. 145–148.
2. Великодушие педагога как основа педагогического противодействия ожесточению молодёжных нравов // Образование и наука. Известия УрО РАО. № 1 (90). 2012. С. 137–146 (в соавт. с А. С. Франц).
3. П. И. Ковалевский о русском национальном воспитании // Вестник Московского государственного областного университета. Сер. «Педагогика». 2012. № 1. С. 7–9 (в соавт. с И. П. Верещагиной).
4. Учение Пьера Тейяра де Шардена: к обоснованию проекта «Ноосферная педагогическая акмеология» // Вестник Московского государственного областного университета. Сер. «Педагогика». 2012. № 1. С. 10–16 (в соавт. с И. П. Верещагиной, Н. К. Чапаевым).
5. Психолингвистический эксперимент как метод изучения коммуникем в речевой деятельности // Вестник Московского государственного областного университета. Сер. «Русская филология». 2012. № 1. С. 6–12 (в соавт. с Т. В. Гоголиной).
6. Корпоративная культура как условие профессионально-педагогического развития участников образовательного процесса // Корпоративная культура образовательных учреждений: мат-лы IV Всеросс. научн.-практич. конф., Екатеринбург, 9–10 февраля 2012 г. / ФГАОУ ВПО «Рос. гос. проф.-пед. ун-т». Екатеринбург, 2012. С. 8–12 (в соавт. с А. С. Франц).
7. Курс «Деловое общение» в системе подготовки менеджеров образования // Корпоративная культура образовательных учреждений: мат-лы IV Всеросс. научн.-практич. конф. Екатеринбург, 9–10 февраля 2012 г. / ФГАОУ ВПО «Рос. гос. проф.-пед. ун-т». Екатеринбург, 2012. С. 155–157.
8. Проблема идентификации цели ноосферной педагогической акмеологии // Акмеология профессионального образования: мат-лы IX Всеросс. научн.-практич. конф. Екатеринбург, 13 марта 2012 г. / ФГАОУ ВПО «Рос. гос. проф.-пед.- ун-т», 2012. С. 55–59 (в соавт. с И. П. Верещагиной, Н. К. Чапаевым).
9. Педагогическая акмеология как наука о непрерывном профессиональном совершенствовании педагога // Педагогическая акмеология. Екатеринбург, 2012. С. 6–17 (в соавт. с Г. М. Соломиной, А. С. Франц).
10. Педагогическое общение как акмеологическая проблема // Там же. С. 37–55 (в соавт. с Г. М. Соломиной).
11. Толерантность в педагогическом общении // Там же. С. 55–70.
12. Семантика квазисложных предложений типа *известно кто* // Рациональное и эмоциональное в русском языке: междунар. сб. научн. тр. М., 2012. С. 6–9.

О. Е. Шелудякова приняла участие в 3 научных мероприятиях, опубликовала 3 научных статьи и 1 монографию.

Научные мероприятия:

1. Международный симпозиум Третьей сессии Научного совета по проблемам истории музыкального образования «Музыкальное образование в духовной культуре средневековой Руси» (г. Великий Новгород, 17–20 октября 2012 г.). Доклад: «Проблемы древнерусской клиросной педагогики».

2. Международная научная конференция «Музыковедческий форум 2012» (г. Москва, Российская академия музыки имени Гнесиных — Государственный институт искусствознания, 19–22 ноября 2012 г.). Доклад: «Кантаты к 300-летию династии Романовых в культурно-историческом контексте эпохи».

3. Международная научная конференция «Творчество Родиона Щедрина в контексте времени», посвящённая 80-летию Р. К. Щедрина (г. Екатеринбург, Уральская государственная консерватория им. М. П. Мусоргского, 6–7 декабря 2012 г.). Доклад: «Претворение канонических православных напевов в духовных сочинениях Р. Щедрина».

Публикации:

1. Церковно-певческие курсы Пермской губернии как модель современного певческого образования // Вестник ЕДС. Екатеринбург, 2012. Вып. 1 (3). С. 221–231.

2. Страницы истории певческо-регентского отделения Екатеринбургской духовной семинарии (к 10-летию открытия) // Там же. С. 131–144 (в соавт. с Л. А. Титовской).

3. Проблемы древнерусской клиросной педагогики // Музыкальное образование в культуре Древней Руси. Великий Новгород / Пермь, 2012. С. 186–197.

4. Традиции древнерусского клиросного воспитания: учебное пособие. Екатеринбург: Уральская гос. консерватория им. М. П. Мусоргского, 2012. 220 с.

Д. И. Макаров принял участие в 3 научных мероприятиях, опубликовал 1 монографию, 1 статью и 2 рецензии.

Научные мероприятия:

1. II молодежная богословская научно-практическая конференция «Светлые думы юности» (г. Екатеринбург, Патриаршее подворье, 16 февраля 2012 г.) Доклад: «Основные направления научной деятельности на кафедре теологии РГППУ».

2. Историко-богословская конференция «Власть и святость: благоверные князья и цари на службе Богу и Отечеству» (г. Екатеринбург, Храм-на-Крови, Ресурсный центр им. св. Димитрия Солунского, 16 марта 2012 г.). Доклад: «Св. Григорий Палама о симфонии Церкви и государства».

3. Междисциплинарная конференция «Метаморфозы культуры на рубеже тысячелетий» (г. Новосибирск, Гуманитарный факультет Новосибирского государственного университета, 11–12 мая 2012 г.). Доклад: «К уяснению исторического контекста мариологии Феофана Никейского».

Публикации:

1. Мариология Феофана Никейского в контексте византийской богословской традиции (VII–XIV вв.). Saarbrücken: Lambert Academic Publishing, 2012. 568 S.

Хроника научной жизни

2. Мариология Феофана Никейского и Псевдо-Дионисий Ареопагит: еще раз о влиянии Корпуса на исихастское богословие XIV в. // Записки Александрийского семинара. СПб.: Философский факультет СПбГУ, 2011 [2012]. Вып. 1. С. 70–99.

3. Рец. на кн.: Поляковская М. А. Византийский дворцовый церемониал XIV в.: «театр власти» / научн. ред. Т. В. Куц. Екатеринбург: Изд-во Уральского университета, 2011. 334 с. // Вестник ЕДС. Екатеринбург, 2012. Вып. 1 (3). С. 312–316.

4. Рец. на дипломную работу выпускника Екатеринбургской духовной семинарии С. Ю. Акишина, выполненную на тему: «Митрополит Исидор Киевский. Жизнь и деятельность» // Там же. С. 281–282.

С. Ю. Акишин принял участие в 1 научном мероприятии, опубликовал 4 статьи и 2 рецензии:

Научные мероприятия:

1. II молодежная богословская научно-практическая конференция «Светлые думы юности» (г. Екатеринбург, Патриаршее подворье, 16 февраля 2012 г.). Доклад: «Концепция седмочисленности таинств в поздневизантийском богословии».

Публикации:

1. Музыкальные рукописи в собрании редких книг библиотеки Екатеринбургской духовной семинарии // Вестник ЕДС. Екатеринбург, 2012. Вып. 1 (3). С. 185–206. (0,6 п. л.) (в соавт. с прот. Петром Мангилевым).

2. Рецензия на: Труды Киевской духовной академии. Киев, 2009. DVD 1: 1860–1879; Киев, 2010. DVD 2: 1879–1899; Киев, 2011. DVD 3: 1900–1917, 1997–2011 // Там же. С. 317–318. (0,09 п. л.)

3. Рец. на: Войтович Л. В., Домановський А. М., Козак Н. Б., Лильо І. М., Мельник М. М., Сорочан С. Б., Файда О. В. Історія Візантії. Вступ до візантиністики / За ред. С. Б. Сорочана і Л. В. Войтовича. Львів: Видавництво «Апріорі», 2011. 880 с.: іл. // Там же. С. 318–320. (0,16 п. л.)

4. Мир // Большая российская энциклопедия. Т. 20. М., 2012. С. 434 (0,05 п. л.)

5. Миропомазание // Там же. С. 444. (0,07 п. л.)

6. Преподавательская деятельность профессора А. А. Дмитриевского на Высших Богословских курсах Ленинграда // Труды Киевской духовной академии. Киев, 2012. Вып. 17. С. 251–278 (1,7 п. л.)

Прот. С. В. Алексеев за отчетный период опубликовал 1 статью

1. Царственное священство мирян // Сайт «Миссионерский институт при Ново-Тихвинском женском монастыре». URL: <http://www.uralsky-missioner.ru/doc/160> [дата обращения: 01.01.2013].

С. С. Андриевских за отчетный период опубликовала 1 статью

1. Иностранный язык глазами студентов // Научн.-метод. конф. Екатеринбург, УрГЭУ, 2012. 0,2 п. л. (в соавт. с И. Б. Дроздовой, Н. Л. Бороненковой).

В. С. Блохин принял участие в 5 научных мероприятиях и опубликовал 1 статью:

Научные мероприятия:

1. Межрегиональная научно-практическая конференция «Православие на Урале: веки истории» (Екатеринбург, Екатеринбургская православная духовная семинария, 14 января 2012 г.). Доклад: «Церковное краеведение на Урале».

2. II региональная научно-практическая конференция «Катайск в истории Зауралья: связь времен»: (Катайск, Администрация г. Катайска, 5 мая 2012 г.). Приветственное слово.

3. Международная научная конференция «Источник и его роль в историческом познании» (г. Нижний Новгород, Нижегородский государственный педагогический университет, Нижегородское отделение Института российской истории РАН, 17–18 мая 2012 г.). Доклад: «Письма священника Александра Печникова (1948 г.) в контексте армяно-русских церковных связей».

4. IX Международная богословская научно-практическая конференция «Проблемы теологии: опыт православного богословского образования на Урале 2002–2012 гг. (к 10-летию кафедры теологии РГППУ)» (г. Екатеринбург, кафедра теологии РГППУ, 24 мая 2012 г.). Доклад: «Компетентностный подход в подготовке бакалавров направления 033400.62 Теология».

5. Международная научная конференция «Social Construction of Reality: Chances and Risks for Human Communication» (г. Ереван, Ереванский государственный университет, 24–27 сентября 2012 г.). Доклад: «Армяно-русские церковные связи XIX — начала XX в.»

Публикации:

1. Армянская Церковь в русской публицистической и научной литературе XIX — начала XX в. // ՀՀ անկախութեան 20-ամյակին նվիրված «Ազգ, պետութեան, հայրենիք. Պետականութեան գաղափարը» երիտասարդ գիտնականների միջազգային գիտաժողովի (2011 թ. Նոյեմբեր 6–8, Օտաղկաձոր) հոդվածների ժողովածու (к 20-летию независимости Республики Армения «Народ, государство, родина. Идея государственности»: Междунар. конф. молодых ученых (2011 г., 6–8 ноября, Цахкадзор): Сб. ст.). Երևան, Խ. Արմավիանի անվան ՀՊՄՀ, 2012. Էջ 18–25.

И. Ю. Горская приняла участие в 1 научном мероприятии и опубликовала 2 статьи:

Научные мероприятия:

1. Всероссийская научно-практическая конференция Института музыкально-го и художественного образования (г. Екатеринбург, 23–25 апреля 2012 года). Доклад: «Функции оценочных суждений учителя музыки».

Публикации:

1. Функции оценочного суждения учителя музыки // Актуальные проблемы общего и профессионального художественного образования: мат-лы Всеросс. научн.-практ. конф. / Урал. гос. пед. университет. Екатеринбург, 2012. (0,4 п. л.).

Хроника научной жизни

2. Хоровой класс и практическая работа с хором // Вокально-хоровая и методическая подготовка бакалавров направления «Педагогическое образование» (профиль «Музыкальное образование»): моногр. / отв. ред. К. П. Матвеева. Екатеринбург: Урал. гос. пед. ун-т, 2012. (0,7 п. л.).

С. О. Горяев принял участие в 5 научных мероприятиях и опубликовал 5 статей:

Научные мероприятия:

1. Всероссийская научно-практическая конференция «Православное наследие в культуре России: история. Актуальность диалога» (г. Челябинск, Челябинская государственная академия культуры и искусств, 17 мая 2012 года). Доклад: «О коннотативном потенциале собственного имени Мефодий в массовой литературе».

2. Name in the Economy IV. Names and cultures in a commercial environment (Финляндия, Турку, 14–16 июня 2012 г.). Стендовый доклад: “Business name and Literature”.

3. II Международная научная конференция «Этнолингвистика. Ономастика. Этимология» (Екатеринбург, Уральский федеральный университет, 8–10 сентября 2012 г.). Доклад: «Антропонимические модели в эрго- и прагмонимии».

4. Всероссийская конференция с международным участием «Классические языки в высшей школе» (г. Казань, кафедра латинского языка и медицинской терминологии КГМУ совместно с Казанской духовной семинарией, 2–5 ноября 2012 г.). Доклад: «Редукция латинского глагола в медицинской терминосистеме и новые методические возможности преподавания».

5. XII ежегодная международная научно-практическая конференция «Богословие и светские науки: традиционные и новые взаимосвязи» (Казань, 5–6 ноября 2012 г.).

Публикации:

1. XVI Международная конференция ономастического общества Южной Африки «Nomo nominans, человек — номинатор» // Вопросы ономастики. 2011. № 10. С. 173–178.

2. Номенклатурное название в языке повседневного обихода // Фармация и общественное здоровье: мат-лы ежегодн. конф., 18 апреля 2012 г. Екатеринбург: Уральская государственная медицинская академия, 2012. С. 204–207.

3. О коннотативном потенциале собственного имени Мефодий в массовой литературе // Православное наследие в культуре России: история, актуальность диалога: мат-лы Всеросс. научн.-практ. конф. Десятый Славянский научный собор «Урал. Православие. Культура» / сост. И. Н. Морозова. Челябинск: Челябинская государственная академия культуры и искусств, 2012. С. 229–236 (в соавт. с М. Н. Бельковой).

4. Business Name and Literature // Names in the Economy IV. International symposium, Turku 14–16 June 2012. Names and cultures in a commercial environment. Abstracts of all the presentation. Turku; Turun yliopisto, 2012 P. 7; также электронная публикация <http://www.tse.fi/EN/units/otherunits/names-in-the-economy/Documents/Abstracts%20NITE.docx> (текст на правах рукописи и электронная публикация, тез., 0,06 п.л.).

5. Редукция латинского глагола в медицинской терминосистеме и новые методические возможности преподавания // Scripta manet: мат-лы Всеросс. научн.-практ.

конф. «Классические языки в высшей школе» (Казань, 2–5 ноября 2012 г.) / отв. ред. Н. Г. Николаева, О. С. Паймина. Казань: КГМУ, КазДС, 2012. С. 36–44.

Л. Н. Закатова за отчетный период опубликовала 1 статью

1. Роль ансамблевого пения в профессиональном становлении музыканта // Вестник ЕДС. Вып. 1 (3). Екатеринбург, 2012. С. 232–235.

Иеромонах Иероним (Миронов Владимир Иванович) принял участие в 1 научном мероприятии и опубликовал 2 статьи:

Научные мероприятия:

1. VIII Епархиальный съезд православных законоучителей: «Значение подвига Царской семьи для современного воспитания и образования» (Екатеринбург, 22–23 августа 2012 г.). Доклад: «Воспитание детей в Царской семье».

Публикации:

1. Православное воспитание как форма миссионерского служения // Современная православная миссия: мат-лы докл. и сообщ. Всеросс. научн. конф. Екатеринбург: Изд-во Ново-Тихвинского женского монастыря, 2012. (0,4 п. л.).

2. Союз веры и знания в духовно-нравственном воспитании личности // Прометей: журн. Об-ва православных педагогов Лаборатории педагогики Православия УрО РАО. 2012. № 5. (0,3 п. л.).

Н. С. Каримова за отчетный период опубликовала 4 статьи:

1. Тема почитания икон Божией Матери в невьянской иконописи XVIII — начала XX вв. // Вестник ЕДС. Екатеринбург, 2012. Вып. 2 (4). С. 139–158.

2. Жизнь и служение архиепископа Пермского и Соликамского Товии (Остроумова): к 55-летию со дня преставления // Православная Пермь. 2012. № 6 (176). Апрель. С. 7 (в соавт. с прот. А. Марченко).

3. Памяти владыки Товии (Остроумова) // Сайт «Миссионерский институт при Ново-Тихвинском женском монастыре». URL: <http://www.uralsky-missioner.ru/doc/127> [дата обращения: 01.01.2013].

4. Паломничество в Далматовский монастырь // Там же. URL: <http://www.uralsky-missioner.ru/doc/145> [дата обращения: 01.01.2013].

О. А. Малахова за отчетный период опубликовала 1 статью

1. Дисциплина «Учебный хор» в профессиональной подготовке регентов // Вестник ЕДС. Вып. 1 (3). Екатеринбург, 2012. С. 236–240.

А. В. Мангилева за отчетный период приняла участие в 1 научном мероприятии, опубликовала 1 статью и 1 рецензию на монографию:

Хроника научной жизни

Научные мероприятия:

1. VII Всероссийская конференция с международным участием «Литература Урала: история и современность» (г. Екатеринбург, УрФУ, 11–13 октября 2012 г.). Доклад: «Читательские интересы уральского духовенства в первой половине XIX в. (на примере рукописного сборника из библиотеки Екатеринбургской духовной семинарии)» (совместно с прот. П. Мангилевым).

Публикации:

1. Иустин (Вишневецкий) // ПЭ. Т. 28. М., 2012. С. 604–605.
2. Рецензия на кн.: Хайдуров М. В. Духовное сословие в Коми крае (1801–1869 гг.) / Ин-т языка, лит. и истории Коми научн. центра УрО РАН; отв. ред. И. Л. Жеребцов. Сыктывкар, 2010 // Вестник ЕДС. Екатеринбург, 2012. Вып. 2 (4). С. 279–281.

Игумен Моисей (Пилатс Янис Лаймстарович) за отчетный период принял участие в 2 научных мероприятиях и опубликовал 5 статей.

Научные мероприятия:

1. I Областная духовно-историческая научно-практическая конференция «Милосердие живет в веках» (г. Алапаевск).
2. On-line конференция с международным участием «С традициями милосердия в век инноваций».

Публикации:

1. Роль предмета «История религии» в духовно-нравственном воспитании молодежи // Электронн. сб., 2012 г. (в соавт. с Г. Н. Баланюк).
2. Областная научно-практическая конференция (среди филиалов ГБОУ СПО «Свердловский областной медицинский колледж», г. Екатеринбург).
3. Социальное служение Русской Православной Церкви (на примере Алапаевского мужского монастыря во имя Новомучеников Российских) (социальное проектирование) // Электронн. сб., 2012 г. (в соавт. с Г. Н. Баланюк).
4. Роль предмета «История религии» в духовно-нравственном воспитании молодежи» (Прогрессивная педагогика и образовательные технологии) // Перспективы развития науки и образования: сб. научн. тр. по мат-лам Междунар. научн.-практ. конф. 28 сентября 2012 г.: в 14 ч. Ч. 1; М-во обр. и науки РФ. Тамбов: Изд-во ТРОО «Бизнес — Наука — Общество», 2012. С. 6–9 (в соавт. с Г. Н. Баланюк).
5. Роль предмета «История религии» в духовно-нравственном воспитании молодежи» (педагогические науки) // Теоретические и практические аспекты развития современной науки: мат-лы V междунар. научн.-практ. конф., г. Москва, 2–3 октября 2012 г. / Научн.-инф. изд. центр «Институт стратегических исследований». Москва: Изд-во «Спецкнига», 2012. С. 200–204 (в соавт. с Г. Н. Баланюк).

И. А. Никулин принял участие в 5 научных мероприятиях и опубликовал 10 статей:

Научные мероприятия:

1. Межрегиональная научно-практическая конференция «Православие на Урале: веки истории» (Екатеринбург, Екатеринбургская православная духовная семинария, 14 января 2012 г.). Доклад: «"Путное шествие"» по "верховым городам" Сибирской епархии в контексте деятельности митрополита Игнатия».

2. II Молодежная богословская научно-практическая конференция «Светлые думы юности» (г. Екатеринбург, 16 февраля 2012 г.). Доклад: «Митрополит Игнатий (Римский-Корсаков): книжник или историк?»

3. IV Международная научно-практическая конференция Уральского отделения Российского общества интеллектуальной истории «Историк, текст, эпоха» (г. Екатеринбург, 16–18 марта 2012 г.). Доклад: «"Первое послание" "на армен и полуармен" Сибирского митрополита Игнатия как памятник вероучительной литературы конца XVII в.»

4. V школа молодых ученых «Человеческий фактор в истории социально-институциональных трансформаций» (пос. Таватуй, 24–27 февраля 2012 г.). Круглый стол по теме «Человек в условиях социокультурных трансформаций». Доклад: «Поведение конкретного человека в условиях социальной трансформации (на примере митрополита Игнатия (Римского-Корсакова))».

5. Всероссийская научная историческая конференция «Церковь и общество в России на переломных этапах истории», посвященная 400-летию преодоления гражданской смуты (1612 год) и Отечественной войне 1812 года (г. Сергиев Посад, 12–13 октября 2012 г.). Доклад: «Вопрос о "священстве" и "царстве" в мировоззрении митрополита Игнатия (Римского-Корсакова)».

Публикации:

1. «Первое послание» «на армен и полуармен» Сибирского митрополита Игнатия как памятник вероучительной литературы конца XVII в. // Историк, текст, эпоха: тез. IV Междунар. научн.-практ. конф. Уральского отделения Российского общества интеллектуальной истории, 16–18 марта 2012 г. Екатеринбург, 2012. С. 143–145. (0,12 п. л.).

2. К вопросу о жанровых особенностях архиерейских посланий митрополита Игнатия (Римского-Корсакова) // Проблемы истории и культуры средневекового общества: Тез. докл. XXXI Всеросс. конф. студентов, аспирантов и молодых ученых «Курбатовские чтения». СПб., 2012. С. 100–102. (0,15 п. л.).

3. «Путное шествие» по «верховым городам» Сибирской епархии в контексте деятельности митрополита Игнатия // Православие на Урале: веки истории: мат-лы Межрегион. научн.-практ. конф. / Уральское церковно-историческое общество. Екатеринбург, 2012. С. 125–130. (0,4 п. л.).

4. Митрополит Тобольский и Сибирский Игнатий (Римский-Корсаков): Восприятие своего служения архиереем конца XVII в. // Уральский исторический вестник. 2012. № 3 (36). С. 24–30. (0,5 п. л.).

5. К вопросу о направлениях православной миссии в Сибири в конце XVII — начале XVIII в. // Современная православная миссия: мат-лы докл. и сообщ. Всеросс. научн. конф. / отв. ред. Н. А. Дьячкова. Екатеринбург, 2012. С. 213–221. (0,4 п. л.).

6. Вопрос о «священстве» и «царстве» в мировоззрении митрополита Игнатия (Римского-Корсакова) // Церковь и общество в России на переломных этапах истории: сб. тез. Всеросс. научн. конф. Московской духовной академии. Сергиев Посад, 2012. С. 77–82. (0,3 п. л.).

7. Отчет о конференции «Православие на Урале: вехи истории» // Вестник ЕДС. 2012. Вып. 1 (3). С. 260–265 (в соавт. с А. В. Печериным). (0,25 п. л.).

8. Православие в истории России: отзыв на статью Е. П. Пьяных «Религия и Церковь в истории России» // Вестник Уральского государственного университета путей сообщения. 2012. № 2 (14). С. 108–111. (0,25 п. л.).

9. «Слово о Российском царствии» митрополита Игнатия (Римского-Корсакова) // Вестник ЕДС. Екатеринбург, 2012. Вып. 2 (4). С. 185–214.

10. Отчет о конференции «Свято-Успенский Далматовский монастырь — духовный центр Зауралья: история и современность» (г. Далматово, 8 июня 2012 г.) // Там же. С. 215–218.

Л. М. Никольская за отчетный период приняла участие в 3 мероприятиях и опубликовала 1 статью:

Научные мероприятия:

1. Семинар «Проблемы профилизации, межпредметные связи и координация дисциплин в хоровой школе». Открытый урок дирижирования и чтения хоровых партитур. ДХШ № 2 г. Екатеринбурга (Секция хормейстеров г. Екатеринбурга).

2. Семинар «Ранняя профессиональная ориентация. Введение в профессию. Профессиональное самоопределение и предварительная профессиональная подготовка в хоровой школе» (Секция хормейстеров г. Екатеринбурга). Презентация рабочей учебной программы по дисциплине «Хоровое дирижирование» для учащихся групп ранней профессиональной ориентации. ДХШ № 2 г. Екатеринбурга.

3. IV Екатеринбургская открытая ярмарка-выставка учебно-методического обеспечения художественного образования. Презентация учебных программ, методических пособий и разработок детских школ искусств Екатеринбурга по образовательной программе «Ранняя профессиональная ориентация» по дисциплине «Хоровое дирижирование» для группы ранней профессиональной ориентации ДХШ № 2 г. Екатеринбурга. Научно-методический центр Управления культуры Администрации г. Екатеринбурга (Сертификат № 49/Я).

Публикации:

1. Специфика преподавания предмета «Дирижирование» в системе профессиональной подготовки регентов // Вестник ЕДС. Екатеринбург, 2012. Вып. 1 (3). С. 207–219.

Иер. К. С. Павлюченко за отчетный период принял участие в 2 мероприятиях и опубликовал 8 статей:

Научные мероприятия:

1. Всероссийская научно-практической очно-заочная конференция «Брендинг малых и средних городов России: опыт, проблемы, перспективы».

2. Церковно-историческая конференция «Свято-Успенский Далматовский монастырь — духовный центр Зауралья: история и современность», приуроченная к 20-летию возобновления монашеской жизни в Свято-Успенском Далматовском мужском монастыре (г. Далматово, 8 июня 2012 года).

Публикации:

1. Что такое церковные догматы и зачем они нужны // Православная газета. Курган, 2012. № 8 (64). С. 7.

2. Воскресение Христово. Праздник радости и утверждения нашей православной веры // Православная газета. Курган, 2012. № 3 (59). С. 4.

3. Визит в Ташкентскую епархию // Православная газета. Курган, 2012. № 3 (59). С. 6.

4. Время великого поста — духовная весна // Православная газета. Курган, 2012. № 2 (58). С. 2.

5. Укрепление согласия. Заседание Совета по реализации государственной политики в области свободы совести и религиозных объединений в УрФО // Православная газета. Курган, 2012. № 2 (58). С. 10.

6. Проблемы биоэтики. Беседа в Курганском базовом медицинском колледже // Православная газета. Курган, 2012. № 9 (65). С. 10.

7. «В Кургане я приобрел опыт церковной жизни». Интервью областной газете «Новый мир» // Новый мир. 2012. № 151 (24.993). С. 3.

8. Великий пост. Время духовной весны // Курган и курганцы. № 25 от 10.03.12. С. 5.

А. В. Печерин за отчетный период принял участие в 4 мероприятиях и опубликовал 8 статей:

Научные мероприятия:

1. VIII Епархиальный съезд православных законоучителей: «Значение подвига Царской семьи для современного воспитания и образования» (Екатеринбург, 22–23 августа 2012 г.). Доклад: «Новомученики-покровители пения»

2. VII Всероссийская конференция с международным участием «Литература Урала: история и современность» (г. Екатеринбург, УрФУ, 11–13 октября 2012 г.). Доклад: «Литературное наследие уральского миссионера: памяти священномученика Александра Миропольского».

3. Научно-практическая конференция «VII Невьянские исторические чтения» (г. Невьянск, Невьянский государственный историко-архитектурный музей, 10 ноября 2012 г.) Доклад: «Невьянское восстание автомобилистов и гибель служителей Церкви».

4. XI Уральская родоведческая научно-практическая конференция (г. Екатеринбург, 16–17 ноября 2012 г.). Доклад: «Работа по оцифровке метрических книг и других церковных документов сотрудниками архива Екатеринбургской духовной семинарии».

Публикации:

1. Священномученики Курганской епархии // Православие на Урале: вехи истории: мат-лы Межрегион. научн.-практ. конф. / Уральское церковно-историческое общество. Екатеринбург, 2012. С. 131–137.

2. Обзор деятельности Уральского церковно-исторического общества за 2011 год // Там же. С. 6–11.

3. Жизнеописание священномученика Алексия Катайского // Катайск в истории Зауралья: связь времен: мат-лы первой регион. научн.-практ. конф. / УЦИО. Екатеринбург, 2012. С. 115–121.

4. Святые новомученики Катайского района // Катайск в истории Зауралья: связь времен: мат-лы первой регион. научн.-практ. конф. / УЦИО. Екатеринбург, 2012. С. 89–93 (в соавт. с прот. Евфимием Козловцевым).

5. Священномученик Вячеслав Луканин и его иконография // VI Невьянские исторические чтения, 29 октября 2011 г. Невьянск, 2012. С. 90–92.

6. Священномученик Василий, диакон Далматовский // Свято-Успенский Далматовский монастырь – духовный центр Зауралья: история и современность: сб. ст. / отв. ред. иг. Варнава (Аверьянов), И. Л. Манькова. Екатеринбург: Изд-во АМБ, 2012. С. 57–61.

7. О создании Уральского церковно-исторического общества // Мат-лы заседаний Уральского церковно-историч. об-ва, 2010–2011 гг. Екатеринбург: Изд. Уральского церковно-исторического общества, 2012. Вып. 1. С. 3–7 (в соавт. с И. А. Никулиным).

8. Рецензия на кн.: Старчество на Урале / церковно-исторический кабинет Ново-Тихвинского женского монастыря. Екатеринбург: Ново-Тихвинский женский монастырь; Москва: Паломник, 2011 // Вестник ЕДС. Вып. 2 (4). Екатеринбург, 2012. С. 282–284.

А. В. Пиличев за отчетный период опубликовал 3 статьи:

1. Введение в теологические ответы на некоторые экономические вопросы // Современная православная миссия: мат-лы докл. и сообщ. Всеросс. научн. конф. Екатеринбург: Изд-во Ново-Тихвинского женского монастыря, 2012. С. 237–244.

2. Образы экономических отношений в Новом Завете: притчи о Царствии Небесном Евангелия от Матфея // Вестник ЕДС. Вып. 1 (3). Екатеринбург, 2012. С. 66–85.

3. Критические заметки по поводу «нетрадиционных суждений» о природе Божественного света. Объем: 0,38 п. л. // Сайт «Миссионерский институт при Ново-Тихвинском женском монастыре». URL: <http://www.uralsky-missioner.ru/doc/98>

Е. В. Попова за отчетный период приняла участие в 2 мероприятиях и опубликовала 3 статьи:

Научные мероприятия:

1. Конференция молодых ученых «Антропология. Фольклористика. Социоллингвистика» (Санкт-Петербург, 22–24 марта 2012 г.). Доклад: «Хитрость Дидоны»: к семантической реконструкции одного этимологически темного слова.

2. II Международная научная конференция «Этнолингвистика. Ономастика. Этимология» (Екатеринбург, Уральский федеральный университет, 8–10 сентября 2012 г.). Доклад: «Реализация пространственной модели “центр” — “периферия” в этимологическом аспекте».

Публикации:

1. Об исторической перспективе развития семантики в словообразовательном гнезде основы **gran-/*gron-* (на материале русских народных говоров) // Язык и культура. 2012. № 1(17). С. 29–35. (0,5 п. л.).

2. «Хитрость Дидоны»: к семантической реконструкции одного этимологически темного слова (тезисы) // Антропология. Фольклористика. Социолингвистика. Конф. студентов и аспирантов. С. 78–81. Сайт «Европейский университет в Санкт-Петербурге». URL: http://www.eu.spb.ru/images/et_dep/conf/tezisy_fa_22-24.03.2012.pdf [дата обращения: 01.01.2013].

3. Реализация пространственной модели “центр” – “периферия” в этимологическом аспекте (тезисы) // Этнолингвистика. Этимология. Ономастика: Мат-лы Междунар. конф. 8–10 сентября 2012 г., г. Екатеринбург. Екатеринбург, 2012. Ч. 1. С. 213–214. (0,175 п.л.).

А. В. Разин за отчетный период принял участие в 1 научном мероприятии:

1. Историко-богословская конференция «Власть и святость: благоверные князья и цари на службе Богу и Отечеству» (г. Екатеринбург, Храм-на-Крови, Ресурсный центр им. св. Димитрия Солунского, 16 марта 2012 г.). Доклад: «Учение о власти в трудах архиепископа Серафима (Соболева)».

Л. А. Титовская за отчетный период опубликовала 1 статью и 1 учебное пособие:

1. Страницы истории певческо-регентского отделения Екатеринбургской духовной семинарии (к 10-летию открытия) // Вестник ЕДС. Екатеринбург, 2012. Вып. 1 (3). С. 131–144 (в соавт. с О. Е. Шелудяковой).

2. Основы голосообразования: учебн.-метод. пос. Екатеринбург: ЕПДС, 2012. 134 с.

Л. С. Чернов за отчетный период принял участие в 1 научном мероприятии и опубликовал 3 научных статьи:

Научные мероприятия:

1. XV Международная научно-практическая конференция «Российский человек в разломе эпох: quo vadis?» (г. Екатеринбург, Гуманитарный университет, 26–27 апреля 2012 г.). Доклад: «Сон Татьяны».

Публикации:

1. Темы «земли» в современном китайском кино // Альманах Гуманитарного семинара. Вып. XXXI. Рига, 2012. (1 п. л.).

2. Сон Татьяны Лариной — к вопросу о «чудовищном» в человеке // Российский человек в «разломе эпох»: quo vadis?: мат-лы XV Междунар. научн.-практ. конф. Гуманитарного университета, 26–27 апреля 2012 г.: доклады / Редкол.: Л. А. Закс и др.: в 2 т. Екатеринбург, 2012. Т. I. С. 220–226. (0,3 п.л.), (в соавт. с Е. Ю. Погорельской).

3. Христианское в «Гамлете» Шекспира // Вестник ЕДС. Екатеринбург, 2012. Вып. 1 (3). С. 106–124. (0,7 п. л.).

V. Библиотека

Общая площадь помещений библиотеки составляет 124,1 м², для хранения фондов — 84,5 м², для обслуживания читателей — 39,6 м². Читальный зал вместимостью до 20 человек.

Библиотека оснащена компьютерами (6 компьютеров для работы сотрудников и 4 компьютера в читальном зале для работы студентов с выходом в Интернет). Книгохранилище оснащено мобильными (передвижными) стеллажами.

В библиотеке 5 сотрудников, в том числе библиотекарь певческо-регентского отделения ЕПДС:

1. Глазкова Галина Васильевна, заведующая библиотекой ЕПДС. Образование: высшее библиотечное (Ленинградский институт культуры). Опыт работы в библиотечной сфере 31 год, в том числе 12 лет в библиотеке ЕПДС.

2. Лузенина Тамара Михайловна, библиограф. Образование: высшее психологическое.

3. Сухина Наталья Васильевна, библиограф. Образование: среднее специальное (библиотечное).

4. Нохрина Елена Максимилиановна, библиотекарь. Образование: среднее техническое, специальность — оператор ЭВМ. Опыт работы в библиотечной сфере 18 лет.

5. Моторина Наталья Юрьевна, библиотекарь регентского отделения. Образование: высшее, специалист в области искусствоведения.

Комплектование фондов происходит через заказы в книжные издательства Москвы, Санкт-Петербурга и других городов, через интернет-магазины. За 2012 год фонд увеличился на 2 299 единиц хранения.

На 31 декабря 2012 г. фонд библиотеки составил 63 147 экз. из них книг — 56 131 экз., журналов — 5 296 экз., аудио — 630, видео — 374, DVD — 205, CD-ROM — 419 экз. Выдача литературы за 2012 год составила 5 493 экз. В связи с переездом Семинарии в новое здание уменьшилась интенсивность посещения библиотеки и снизилась книговыдача.

В течение учебного года сотрудники библиотеки и преподаватели провели ряд книжных презентаций:

1. Библиотечно-библиографические указатели, справочники — лекция для студентов Миссионерского института, 20.01.2012, 17.12.2012 (доц. прот. Петр Мангилев, Г. В. Глазкова);

2. Святые Екатеринбургской епархии — 30.03.2012 (обзор изданий, Н. В. Сухина);

3. Православные библиотеки: методико-библиографическая работа — 26.04.2012 (Г. В. Глазкова);

4. Образ Казанской иконы Божией Матери: к 400-летию прославления иконы — 02.11.2012 (Н. С. Каримова);

5. К 200-летию Великой Отечественной войны 1812 г. — 16.11.2012 (Н. В. Сухина);

6. «Твоим огнем душа согрета» (ко дню памяти святителя Филарета, митрополита Московского и Коломенского) — 02.12.2012 (Г. В. Глазкова).

Во исполнение задач, поставленных Святейшим Патриархом на заседании Издательского совета РПЦ 18 ноября 2009 г., в Екатеринбургской епархии создан и действу-

ет епархиальный Библиотечный совет под председательством Правящего архиерея. В совет входят представители крупнейших библиотек епархии: Центральной православной библиотеки г. Екатеринбурга, библиотеки Екатеринбургской православной духовной семинарии, библиотеки Ново-Тихвинского женского монастыря г. Екатеринбурга, библиотеки «Державная» при Духовно-просветительском центре «Патриаршее подворье» г. Екатеринбурга и библиотеки Верхотурского православного духовного училища.

VI. Архив Семинарии

Деятельность архива Семинарии не ограничивается лишь архивацией дел, касающихся Семинарии. Сотрудниками ведется активная научная работа по увековечиванию памяти новомучеников и исповедников Российских, пострадавших на территории Уральского региона.

По состоянию на 31.12.2012 г. Архив ЕДС включал 8 сотрудников: 1) Печерин Андрей Владимирович — научный сотрудник кафедры церковно-исторических и гуманитарных дисциплин ЕДС, руководитель работы архива; 2) Глазков Леонид Николаевич — фоторепортер; 3) Варлаков Павел Валерьевич — внештатный сотрудник по фотокопированию церковных фондов Курганского гос. архива; 4) Несмеянов Сергей Евгеньевич — внештатный сотрудник по фотокопированию церковных фондов Шадринского архива; 5) Уфимцев Андрей Александрович — внештатный сотрудник по фотокопированию церковных фондов Шадринского архива; 6) Болотов Михаил Андреевич — внештатный сотрудник по копированию метрических книг в архиве г. Далматово; 7) Богомолов Валерий Васильевич — внештатный сотрудник по созданию и систематизации базы данных духовенства Екатеринбургской епархии; 8) Богомолова Екатерина — внештатный сотрудник по копированию метрических книг в г. Артемовске.

Сотрудниками архива проводится плодотворная работа в архивах Свердловской и Курганской областей, где изучаются и, по возможности, копируются документы, связанные с историей гонений на Урале.

В 2012 г. в архив ЕДС была передана электронная база духовенства Екатеринбургской епархии, составляемая В. В. Богомоловым в течение 7 лет с привлечением архива ГАСО.

VII. Воспитательная работа

24–25 сентября, 24–25 мая, 30–31 декабря 2012 г. состоялись паломнические поездки в г. Верхотурье. Кроме того, студенты были задействованы в проведении Царских дней и других епархиальных мероприятиях.

По договору с Екатеринбургским государственным академическим театром оперы и балета студенты в свободное от учебы и послушаний время посещали оперные и балетные постановки.

В 2012 г. продолжил свою деятельность Богословский кружок, созданный по инициативе учащихся старших курсов. В связи с переездом в новое здание было проведено лишь одно заседание Богословского кружка, на котором выступил преподаватель Семинарии А. В. Пиличев с докладом «Тенденции научно-технологического раз-

Хроника научной жизни

вития современной цивилизации (область нанотехнологий) и возможные духовные и морально-нравственные вызовы православному христианству».

В 2012 г. состоялся ряд встреч видных богословов и деятелей культуры со студентами Семинарии: 18 марта перед студентами и преподавателями семинарии выступил с лекцией доцент Московской духовной академии, заведующий библиотекой МДА и Греко-латинским кабинетом игумен Дионисий (Шленов); 29 сентября 2012 года глава Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата, председатель Синодальной библейско-богословской комиссии, ректор Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия митрополит Волоколамский Иларион (Алфеев), находившийся с рабочим визитом в Екатеринбурге, встретился с преподавателями и учащимися Екатеринбургской духовной семинарии и регентской школы; в рамках встречи владыка поделился своими размышлениями о вызовах современному христианству. 2 декабря 2012 г. в Семинарии прошел вечер памяти свт. Филарета (Дроздова); 10 декабря в актовом зале семинарии студенты и преподаватели Семинарии встретились с выдающимся польским режиссером, классиком мирового кино, многократным лауреатом множества кинофестивалей Кшиштофом Занусси; 11 декабря прот. Артемий Владимиров прочел студентам лекцию о месте молитвы в жизни пастыря.

VIII. Финансовая деятельность

Суммарный бюджет Семинарии за 2012 г. составил 16 832 000 руб. Материальное обеспечение преподавателей: заработная плата выплачивается регулярно, без задержек. Размер заработной платы определяется исходя из годовой учебной нагрузки (800 учебных часов в год на ставку). Размер оклада дифференцирован по преподавательским должностям. Преподавателям, принятым по договору на условиях почасовой оплаты, размер заработной платы определяется по тем же параметрам по формуле: оклад по должности + доплата за звание + доплата за степень / 800 уч. часов.

IX. Итоги деятельности за прошедший год

В целом в отчетном году Екатеринбургская духовная семинария под руководством Правящего архиерея митрополита Екатеринбургского и Верхотурского Кирилла динамично развивалась. Одно из главных достижений этого года — переезд Семинарии в новое здание, благодаря чему стало возможным более эффективное устройство учебного процесса и быта учащихся. Преподаватели и сотрудники Семинарии принимали активное участие в работе международных и всероссийских конференций, публиковали результаты своей научной деятельности как в российских, так и зарубежных изданиях.

С. Ю. Акишин

ХРОНИКА НАУЧНОЙ ЖИЗНИ СЕМИНАРИИ ЗА 2012/2013 УЧЕБНЫЙ ГОД

ИЗ ЖУРНАЛА ЗАСЕДАНИЙ УЧЕНОГО СОВЕТА ЕДС
от 21 июня 2013 года

I. СЛУШАЛИ: предложение ректора Екатеринбургской духовной семинарии митрополита Екатеринбургского и Верхотурского КИРИЛЛА (Наконечного) об утверждении в должности секретаря Ученого совета С. Ю. Акишина.

Справка. На заседании Ученого совета от 22 августа 2011 г. исполняющим обязанности секретаря совета был избран преподаватель семинарии С. Ю. Акишин. Предлагается утвердить Сергея Юрьевича в должности секретаря Совета.

ПОСТАНОВИЛИ: утвердить С. Ю. Акишина в должности секретаря Ученого совета.

II. СЛУШАЛИ: сообщение проректора по учебной работе доц. прот. Петра Мангилева о результатах защит дипломных работ, состоявшихся 18 июня 2013 года.

Защитили дипломные работы выпускники Семинарии 2012/2013 уч. г. по дневному отделению:

АЗАНОВ Николай Иванович. Богословская проблематика и актуальные вопросы современности в дневниках протопресвитера Александра Шмемана (*научн. рук.: иер. Владимир Гливинский*);

ГОЛОВИН Владимир Сергеевич. Проблема эволюционизма и креационизма в трудах протоиерея Александра Меня и священника Даниила Сысоева (*научн. рук.: иер. Владимир Гливинский*);

КАЛИМУЛЛИН Александр Эдифович. Христианская жизнь семьи как путь ко спасению (на материале Священного Писания, сочинений религиозных философов и христианских психологов) (*научн. рук.: прот. Виктор Зырянов*);

ЛОСКУТОВ Павел Иванович. Пастырское душепопечение в литературном наследии Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II (*научн. рук.: прот. Сергей Алексеев*);

РОМАНЕНКО Сергей Игоревич. Учение о спасении святителя Григория Нисского (*научн. рук.: прот. Сергей Алексеев*);

ТЕРЕХОВ Михаил Александрович. Лекции по литургике проф. А. А. Дмитриевского «Наука о православном богослужении», читанные студентам Высших Богословских курсов в Ленинграде (*научн. рук.: С. Ю. Акишин*);

ЦАПАЕВ Алексей Владимирович. Архиепископ Свердловский и Курганский Климент (Перестюк) (*научн. рук.: доц. прот. Петр Мангилев*);

Хроника научной жизни

Защитил дипломную работу выпускник Семинарии 2006/2007 учебного года по дневному отделению:

РОМАНОВ Андрей Андреевич. Распространение Православия на Урале: допетровский период (*научн. рук.: иером. Иероним (Миронов)*).

Защитили дипломные работы выпускники Семинарии 2012/2013 учебного года по заочному отделению:

АРХИПП (Ельцов Владимир Николаевич), иеродиак. История Успенской церкви г. Верхотурья в советский период (1917–1991 гг.) (*научн. рук.: И. А. Никулин*);

ОСТРОУМОВ Вячеслав Олегович, иер. История Православной Церкви в Удмуртии в период с XVI до начала XXI века (*научн. рук.: А. В. Мангилева*).

ОТЗЫВЫ НАУЧНЫХ РУКОВОДИТЕЛЕЙ И РЕЦЕНЗЕНТОВ НА ДИПЛОМНЫЕ РАБОТЫ ВЫПУСКНИКОВ СЕМИНАРИИ 2012/2013 УЧЕБНОГО ГОДА

1. 1. ОТЗЫВ преподавателя иер. Владимира ГЛИВИНСКОГО на дипломную работу выпускника Екатеринбургской духовной семинарии Н. И. АЗАНОВА, выполненную на тему: «Богословская проблематика и актуальные вопросы современности в дневниках протопресвитера Александра Шмемана»

Фигура прот. Александра Шмемана, одного из крупнейших православных богословов XX века, привлекает большое внимание. Библиография его книг и статей насчитывает не один десяток. В последнее время к этому перечню добавились издания его бесед на радио «Свобода», а также дневниковые записи, которые он вел на протяжении многих лет.

Жанр дневника, как известно, предполагает максимальную открытость и интимность повествования. Именно здесь наиболее точно и глубоко раскрывается личность автора. Первое впечатление, которое возникает при чтении данного дневника, это уважение к той широкой эрудиции, которая видна на каждой странице. Среди этого многообразия в нашей дипломной работе рассмотрены, во-первых, богословская проблематика, во-вторых, актуальные вопросы современности.

Что касается богословия, прот. Александр без сомнения принадлежал к тем авторам, которые были сторонниками точки зрения, согласно которой богословие следует изучать через призму богослужения. Этот подход кратко выражен в известной латинской сентенции: *lex orandi est lex credendi*. Также о. Александр ратовал за выход из так называемого «западного пленения» православного богословия.

Необходимо отметить, что прот. Александр Шмеман был не кабинетным богословом, а человеком, открытым к интересам и нуждам современной Церкви и современного общества. Достаточно вспомнить, что именно он стоял у истоков появления автокефальной Православной Церкви в Америке в 1970 г. Читая дневники, мы видим образ человека поистине энциклопедического, который хорошо разбирался и в современной философии, и в современной литературе, а также и в других областях.

Автору дипломной работы, на наш взгляд, удалось раскрыть заявленную тему и проявить необходимые для выпускника навыки и умения. Из недостатков следует указать некоторую шероховатость стиля. Тем не менее, работа может быть допущена к защите.

1. 2. РЕЦЕНЗИЯ преподавателя иер. Даниила РЯБИНИНА на дипломную работу выпускника Екатеринбургской духовной семинарии Н. И. АЗАНОВА, выполненную на тему: «Богословская проблематика и актуальные вопросы современности в дневниках протопресвитера Александра Шмемана»

Представленное к защите дипломное сочинение Азанова Николая Ивановича обращено к весьма актуальной теме. Дневники протопресвитера Александра Шмемана, будучи изданными еще в 2002 г. на английском, а в 2006 г. на русском языке, остаются еще мало изученными. Записи отца Александра поражают читателя широтой охвата, в

них можно встретить суждения на самые различные темы, но прежде всего внимание читателя приковывается к той глубине религиозного осмысления жизни, о которой пишет автор дневников. Конечно, обращение к данной теме представляется актуальным еще и потому, что детального исследования дневников Шмемана сделано не было, однако стоит отметить, что известны высказывания ряда церковных и не церковных деятелей, а также многочисленные дискуссии, проводимые в отношении этой темы. Поэтому попытка Н. И. Азанова рассмотреть богословские вопросы и взгляды, отраженные в дневниках Шмемана, видится весьма смелой.

Работа отвечает требованиям, предъявляемым к научным исследованиям подобного рода. Она содержит все основные структурные компоненты: Введение (включает актуальность темы, цели и задачи исследования, методы работы), две главы, Заключение и Список использованных источников и литературы. Основная часть работы разделена на две главы, которые в свою очередь делятся на два раздела. В первой главе автор делает попытку рассмотреть богословскую проблематику в дневниках прот. Александра Шмемана, уделяя внимание проблемам богословских и догматических вопросов в жизни современного человека, а также описывает духовную и церковную жизнь христианина XX в. Во второй главе автор рассматривает актуальные вопросы современности на основании дневниковых записей Шмемана. В целом работа выполнена самостоятельно, чувствуется авторский стиль. Но вместе с тем следует указать ряд недостатков работы:

1. Дипломная работа оформлена с нарушением правил оформления дипломных работ, описанных в соответствующих методических указаниях ЕДС. Например: оформление заголовков в представленных случаях везде разное (с. 2, 3, 7, 79, 82). Оформление отступа абзаца, т. е. красная строка (с. 8, 10, 15, 20), в представленных случаях, как и во всей работе везде разное, или вообще отсутствует. Оформление цитат — с использованием курсива, и т. д.

2. Автор работы учел далеко не всю литературу, часть которой доступна в сети Интернет. В частности, ряд статей, посвященный исследуемой теме — свящ. Ф. Парфенова, прот. А. Гостева, игум. Петра (Мещеринова), диак. М. Першина и М. Журиной¹, и проч. Также не учтены материалы семинара «Христианство и идеология» (по «Дневникам» о. Александра Шмемана), который состоялся 22 февраля 2008 г. в Библиотеке-фонде «Русское зарубежье» (БФРЗ) в Москве, также материалы II Международного семинара «Богословие радости в свете наследия прот. Александра Шмемана», прошедшего в Москве 25–26 ноября 2010 г., и т. д.

3. Стоит заметить, что автор ставит одной из задач своего исследования выявить наиболее острые богословские вопросы в дневниках прот. Александра Шмемана, но вместо этого на протяжении всей работы мы видим попытку пересказать все то, о чем говорил Шмеман. Ценность работы как раз должна была заключаться в том, что автору необходимо было провести анализ и систематизацию высказываний, а не пытаться объять необъятное. Хотя в методах работы и указаны такие, как анализ и

¹ Парфенов Ф. свящ. На нас надвигается новое Средневековье... // URL: <http://magazines.russ.ru/continant/2007/132/pa16.html> (дата обращения: 11.07.2013); Гостев А. прот., Мещеринов П. игум., Першин М. диак., Журиная М. О «дневниках» отца Александра Шмемана // URL: <http://miryanin.narod.ru/pc0712112.html> (дата обращения: 11.07.2013).

классификация, в представленной работе этого не видно, либо это проделано не умело. Нет необходимости пытаться процитировать все, о чем говорил Шмеман, читатель его дневников может увидеть это и сам. Автору работы необходимо было четко следовать поставленной цели работы и задачам, о которых, как видится, он забывает уже в начале первой главы.

4. Вторая глава исследования: «Актуальные вопросы современности в дневниках протопресвитера А. Шмемана», состоит из двух разделов: 2.1. Нравственная жизнь и ее ценности и 2.2. Истинность православной веры. В разделе 2.1. автор приводит рассуждения Шмемана о России, о женском священстве, о современной культуре, о детстве и словами «молодость опасна из-за своего избытка терпения» заканчивает данный параграф. То же мы видим и в разделе 2.2. Что хотел раскрыть автор, остается неясно, и как вообще этот раздел относится к названию второй главы? В нём мы встречаем рассуждения Шмемана на такие темы, как глупость, христианская культура, ответственность, духовное образование и проч. Авторский анализ данных высказываний о. Александра (часто не относящихся к названию параграфов) отсутствует. Мы вновь видим компиляцию идей Шмемана, не разбитых ни на группы, ни на разделы; нет никакого осмысления или попытки анализа. Читая дневники Шмемана, мы видим те же отдельные мысли на самые различные темы. Тогда вновь возникает вопрос о цели данного исследования, ведь она заключается не в пересказе записей о. Александра.

5. Обращает внимание и то, что на протяжении всей работы автор несколько не использует иных трудов о. Александра, хотя в списке литературы их значится 22 наименования. Было бы интересно увидеть в данной работе, как мысли дневниковых записей перекликаются с его опубликованными трудами, но, к сожалению, этого нет.

6. В данной работе также встречается ряд стилистических ошибок — например, частые повторы («о. Александр» употребляется в одном предложении 4 раза (с. 80), то же и на протяжении всей работы), видны стилистические ошибки в построении предложений. В работе есть грамматические ошибки, например, в ряде случаев слово «Церковь» употребляется то со строчной, то с прописной буквы (с. 7, 28, 29, 31 и т. д.).

7. Возможно было бы представить и ряд приложений к диплому, что, конечно же, остается на усмотрение автора, но, без сомнения, украсило бы работу.

8. В Заключении (с. 81) автор совершенно запутывает читателя, подводя итог тому, что «в данной работе сделана попытка раскрыть проблему христианства, церковной и духовной жизни в современном мире, но некоторые проблемы были лишь немного затронуты, они также нуждаются в более глубоком обсуждении в церковных и общественных кругах, и в этом состоит актуальность проведенной работы». Вопрос о том, какие проблемы христианства пытался раскрыть автор и почему здесь не говорится о дневниках о. Александра, остается непонятным.

Подводя итог, стоит отметить, что исследование Н. И. Азанова представляет собой смелую и самостоятельную попытку разобраться в проблемах богословского характера и актуальных вопросах современности по дневникам прот. Александра Шмемана, но эта попытка оказалась неудачной. В работе не видится целостных выводов и анализа, что должно присутствовать в дипломном сочинении. Недостатки работы, на наш взгляд, связаны еще и с тем, что автор взял чрезмерно широкую и объемную тему.

Работа действительно выглядит весьма слабой; общая оценка, при условии достойной защиты, «удовлетворительно».

2. РЕЦЕНЗИЯ научного сотрудника кафедры церковно-исторических и гуманитарных дисциплин А. В. ПЕЧЕРИНА на дипломную работу выпускника Екатеринбургской духовной семинарии сектора заочного обучения иеродиак. АРХИППА (Ельцова), выполненную на тему: «История Успенской церкви г. Верхотурья в советский период (1917–1991 гг.)»

Представленная к защите дипломная работа посвящена истории церкви в честь Успения Божией Матери города Верхотурья в советский период. В последнее время в отечественной науке широкое распространение получает такое направление, как локальная история, когда предметом рассмотрения исследователя становятся история одной или нескольких семей, история малого города, той или иной локальной общности, и др. Важнейшей источниковедческой ценностью настоящей работы является введение в научный оборот целого ряда исторических источников: документов по истории церкви, хранящихся в архивном отделе Верхотурского городского округа, а также ранее не опубликованных документов из личных архивов исследователей.

Стоит отметить историческую ценность работы. Автор выбрал для рассмотрения самый сложный для церковного исследования период — советское время. Период сколь близкий к нам, столь же малоизученный из-за отсутствия источников. В этот период на всей территории епархии оставались открытыми из существовавших до революции (на 1915 г.) 1316 церквей, часовен и молитвенных домов около 20. Таким образом, каждая из этих церквей становилась центром сосредоточения церковно-богослужебной жизни в регионе. Они объединяли все духовенство, всех монашествовавших, оставшихся в это время без монастырей, всех мирян, не разорвавших связи с Церковью. Актуальность изучения истории церквей в этот период невозможно переоценить.

Рассматривает историю храма автор не в отрыве от истории государства, но органично вписывает в общеисторический контекст, рассматривая историю Церкви и церковно-государственные отношения как на региональном, так и на общесоюзном уровне. Причем работа при этом не страдает переизбытком общего материала, так как тематического материала у автора дипломной работы, благодаря введению в оборот новых документов, было достаточно.

Особое внимание на себя обращает фотоприложение к работе. Оно включает в себя фотографии внутреннего и внешнего вида церкви советского периода, духовенства, служившего в храме в рассматриваемый период, фотографии фресок церкви.

Автор начинает свою работу с краткого исторического экскурса в дореволюционную историю храма. Наличие этого описания необходимо, чтобы иметь историческую основу исследования, но автор допускает логическую ошибку, когда в названии первой главы ограничивает рассматриваемый период рамками 1917–1941 гг., а первый пункт той же самой главы называется — «Накануне революционных событий XX века».

Из других недостатков настоящей работы можно отметить следующие:

При проверке работы обращает на себя внимание множество ошибок и опечаток, допущенных автором. С. 4: Благодарность Оксане Кортневой — исходя из дальнейших ссылок, ее фамилия все-таки Корнева, а не Кортнева. Необходимо более внимательно проверять фамилии людей, которых автор хочет поблагодарить. Кроме этого, в тексте имеется множество других орфографических ошибок — на с. 5, вместо «иеромонахе Игнатии (Кевролетине)», написано «иеромонах Игнатии (Кавролетине)» — в написании фамилий святых людей ошибки не могут быть допустимы. Но оправданием оплошностей может служить возраст автора работы, которому уже за 70 лет, и можно сказать, что он — один из старейших студентов и выпускников ЕДС. Несмотря на указанные ошибки, можно отметить, что работа написана с учетом всех требований и может быть оценена на «отлично».

3. 1. ОТЗЫВ преподавателя иер. Владимира ГЛИВИНСКОГО на дипломную работу выпускника Екатеринбургской духовной семинарии В. С. ГОЛОВИНА, выполненную на тему: «Проблема эволюционизма и креационизма в трудах протоиерея Александра Меня и священника Даниила Сысоева»

Затронутый в данной дипломной работе вопрос весьма актуален. Начиная с эпохи Просвещения не утихает полемика вокруг вопроса о соотношении научных данных и библейского Откровения. Своего апогея эта полемика достигла в XIX веке, после выхода в свет известного труда английского ученого Чарльза Дарвина, в котором он высказал предположение об эволюционном развитии всех живых существ, включая человека. В XX веке эволюционная модель стала считаться основной научной моделью, которая объясняет происхождение всего живого.

Авторы рассматриваемых в работе трудов также весьма примечательны. Прот. Александр Мень — без преувеличения, выдающийся богослов, библиист и миссионер второй половины XX в. В своих трудах, вдохновленных сочинениями философа Владимира Соловьева, он пытался осуществить научно-религиозный синтез. Отец Александр был твердо убежден в том, что эволюционизм не может противоречить Библии, так как Священное Писание и наука не являются врагами, а дополняют друг друга, являясь двумя инструментами познания мира и его загадок.

Иерей Даниил Сысоев известен главным образом как смелый и ревностный миссионер и проповедник. Проблеме эволюционизма он посвятил ряд статей и недописанную книгу под названием «Летопись начала». В отличие от прот. Александра Меня, отец Даниил считал, что эволюционизм не только не является научной концепцией, но и может быть назван богословским заблуждением, то есть ересью. К такой радикальной точке зрения он пришел под влиянием творений святых отцов, а также протестантских креационистов.

В Православной Церкви на данный момент не выработан единый подход к этой проблеме, что и приводит к существованию разных точек зрения.

При написании дипломной работы воспитанник В. С. Головин проявил все необходимые навыки. Единственным изъяном можно считать недостаточно полное привлечение научной и богословской литературы. Тем не менее, дипломная работа может быть представлена к защите.

3. 2. РЕЦЕНЗИЯ преподавателя Д. Ф. АНИКИНА на дипломную работу выпускника Екатеринбургской духовной семинарии В. С. ГОЛОВИНА, выполненную на тему: «Проблема эволюционизма и креационизма в трудах протоиерея Александра Меня и священника Даниила Сысоева»

Рецензируемая работа представляет собой опыт сравнительного анализа диаметрально противоположных точек зрения известных отечественных богословов-апологетов на специфическую проблему церковно-научных или, шире, религиозно-научных отношений, состоящую в различной трактовке мировоззренческих концепций, традиционно обозначаемых терминами «эволюционизм» и «креационизм». Рецензируемая работа, безусловно, актуальна и полезна. Следует отдать должное авторскому интересу к данной тематике и поблагодарить автора за саму попытку осмысления столь сложной проблемы. Вместе с тем, признавая достоинства работы, нельзя не отметить ряд существенных недостатков, не позволяющих дать ей высокую оценку.

Первое, что обращает на себя внимание, — основные элементы методологии исследования, прописанные во Введении крайне небрежно. Автор очень поверхностно понимает актуальность, ограничиваясь банальной констатацией, не имеющей особого отношения к сути работы: «Проблема эволюционизма и креационизма обсуждается на сегодняшний день очень активно разными людьми» (с. 3). Далее приводятся краткие характеристики взглядов о. Александра Меня и Даниила Сысоева, но никакого вывода из этих характеристик не делается. При этом на с. 4 находим следующее предложение: «Очень важно показать на примере взглядов рассматриваемых богословов, что христианство и наука не вступают в противоречие друг с другом». Эту фразу следовало бы вставить в раздел «актуальность», но она почему-то стоит в разделе «новизна исследования».

В разделе «степень изученности темы» автор без действительной связи с темой работы зачем-то пишет о трудах священника Олега Мумрикова, не упоминая о том, что же в этих трудах посвящено собственно творчеству о. Александра Меня и о. Даниила Сысоева. В конце раздела автор пишет: «Тема рассмотрения и сравнения взглядов протоиерея Александра Меня и священника Даниила Сысоева на эволюционизм и креационизм ранее не рассматривалась» (с. 4). Если тема ранее не рассматривалась (т. е. никогда и никем), то при чем же тогда здесь о. Олег Мумриков? Раздел «новизна исследования» не содержит почти ничего действительно относящегося к новизне, кроме стилистически небезупречной фразы, что данная работа поможет «лучше освоить широкий *интервал* православной богословской мысли» (с. 4). Вместо слова «интервал» в данном случае правильнее было бы использовать слово «спектр».

Наконец, самое важное — объект, предмет, цель и задачи исследования. Объект обозначен как «проблема эволюционизма и креационизма» (с. 4), что является ошибкой, т. к. проблема не может быть объектом изучения. Проблема — это некая сложность или неопределенность, неоднозначность каких-то аспектов того, что изучается; чаще всего проблема задается актуальностью и противоречиями, выявленными исследователем, и прописывается во введении к исследованию отдельной строкой. Объект исследования является носителем проблемной ситуации, но самой проблемой ни в коем случае не исчерпывается. Объект исследования в работе — та часть творческого

наследия о. Александра Меня и Даниила Сысоева, которая посвящена эволюционно-креационной проблематике.

Предмет обозначен как «сравнение мировоззренческих позиций сторонников эволюционизма и креационизма, взгляды прот. Александра Меня и свящ. Даниила Сысоева на рассматриваемые концепции: их формирование и вклад в развитие современного богословия» (с. 4). Это еще более очевидная и грубая ошибка. Такая формулировка не дает понять, что же все-таки собрался изучать автор: «сравнение», «взгляды», «формирование взглядов» или «вклад в развитие»? Предмет исследования должен быть предельно конкретным, и, как правило, включает только те отношения, которые непосредственно изучаются в данной работе. Точное определение предмета крайне важно, т. к. предмет очерчивает границы научного поиска. Неправильно или слишком широко определенный предмет обесценивает дальнейшее содержание работы. Тем более не может быть предметом никакое «сравнение», т. к. сравнение — это одна из задач исследования или же процесс решения поставленной задачи.

Формулировку цели исследования можно принять, но задачи, которые представляют собой этапные действия, осуществляемые для достижения цели, также представлены с ошибками. Задачи 2 и 3 не относятся к теме работы; будучи выполнены, они перегрузят работу избыточной информацией. Задачи 5 и 7 формулируются однотипно: «Изучить и оценить взгляды и вклад в развитие современной богословской науки» о. Александра Меня и Даниила Сысоева соответственно. В таком виде задачи не имеют сопряжения с темой работы — говорится о каких-то неопределенных взглядах и вкладах «в современную богословскую науку» вообще, тогда как нужна конкретизация. При всем том задача сравнения взглядов двух апологетов отсутствует, она, как мы отметили выше, ошибочно обозначена как предмет.

Перечисленные досадные огрехи Введения предопределили малую успешность основной части рецензируемого сочинения. В § 1 главы 1 даются пространные определения эволюционизма и креационизма из словарных статей. § 2 содержит большой объем научно-популярных сведений, взятых преимущественно из одного источника¹ и не относящихся непосредственно к теме исследования. Цитирование наукообразных текстов перемежается оценочными суждениями автора, поражающими своей категоричностью. Например, о космологической теории так называемого «Большого взрыва» говорится, что «данная теория согласуется с учением Церкви о начале Вселенной, происхождении мира из ничего» (с. 18). § 3 заявлен как «обзор взглядов сторонников креационизма и анализ их взглядов», однако никакого серьезного обзора и анализа мы в этой части работы не находим — он содержит простое перечисление и описание некоторых креационистских идей, а в конце — короткое критическое замечание о буквальном толковании Шестоднева. Т. о., первая глава составлена из по большей части ненужной информации, отвлекающей читателя от темы работы.

Вступительная часть работы могла быть интереснее, если бы состояла из сведений о происхождении, истории отношений и богословской интерпретации и оценке эволюционизма и креационизма, почерпнутых из работ современных богословов, разрабатывающих данную тему. Эволюционно-креационная коллизия неплохо описана

¹ *Барбур Иен.* Религия и наука: история и современность. М., 2000.

в работах таких отечественных авторов как, например, прот. Леонид Цыпин², прот. Димитрий Кирьянов³, свящ. Константин Буфеев⁴, протодиак. Андрей Кураев⁵, Алексей Владимирович Гоманьков⁶ и некоторых других. Феномен «научного креационизма» хорошо описан в некоторых переведенных на русский язык работах западных ученых, таких как, например, Джон Хедли Брук⁷ и Марти Миллер Мэддокс⁸, не говоря уже о трудах иеромонаха Серафима (Роуза), без ссылок на которого не обходится ни одна публикация по креационной проблеме. Между тем в рецензируемой работе почти никто из названных авторов (за исключением А. В. Гоманькова и о. Серафима, вскользь упомянутого) не цитируется и даже не упоминается. Поэтому и претензии автора на анализ эволюционизма и креационизма ничем не обоснованы.

Вторая глава посвящена личности и мировоззрению о. Александра Меня. В целом эта часть работы заслуживает положительной характеристики, автор адекватно раскрывает генезис и содержание своеобразного «эволюционно-библейского» нарратива о. Александра. Аналогичным образом можно оценить и третью главу, посвященную о. Даниилу Сысоеву. Что же касается сравнительного анализа воззрений апологетов, то его следует признать не вполне удовлетворительным. Нельзя сказать, что этот анализ в работе отсутствует; автору удается сопоставить некоторые существенные моменты. Но работа много выиграла бы, если бы автор провел серьезный контент-анализ всех выявленных им противоречий и расхождений. Ничего подобного в работе нет. Более того, структура работы не продумана, самое важное в ней, т. е. собственно сравнения, не выделяются в отдельные параграфы или подпараграфы. Все идет сплошным текстом, и читателю приходится прилагать усилия по поиску ключевых данных. В результате работа создает неприятное впечатление тематической нераскрытости: в ней много информации, но мало смысла, относящегося к заявленной теме.

К другим недостаткам работы следует отнести плохое оформление, обилие ссылок на интернет-источники (это притом, что большая часть цитируемой литературы доступна в печатном варианте), множество орфографических и стилистических ошибок, заметное неумение пользоваться тезаурусом.

При условии качественной защиты работа может быть оценена на «хорошо».

² Цыпин Леонид, прот. Вселенная, Космос, Жизнь — три Дня Творения. Киев: «Пролог», 2008.

³ Кирьянов Димитрий, прот. Наука и религия: многообразие методологических подходов // Труды Тобольской духовной семинарии. Вып. 2. Тобольск: ТДС, 2011. С. 117–134; *Он же*. Некоторые подходы к решению вопроса о взаимоотношении теории эволюции и христианского богословия // Сайт: «Сайт выпускников Тобольской духовной семинарии». Дата обновления: 19.02.2009. URL: <http://www.tds.net.ru/index.php?option=content&task=view&id=138&Itemid=45> (дата обращения: 01.07.2010).

⁴ Буфеев Константин, иер. Православное учение и теория эволюции. СПб., 2003.

⁵ Кураев А., диак. Может ли православный быть эволюционистом? Клин: Христианская жизнь, 2006.

⁶ Гоманьков А. Как описать историю мира? Теория эволюции, креационизм и христианское вероучение // ЖМП. 2010. № 9. С. 82–89; *Его же*. Книга Бытия и теория эволюции // Той повеле и создашася. Современные ученые о сотворении мира. Клин: Христианская жизнь, 1999. С. 172–188.

⁷ Брук Дж. Х. Наука и религия: Историческая перспектива. М.: ББИ св. ап. Андрея, 2004.

⁸ Марти Миллер Мэддокс. Спор о сотворении/эволюции: историко-богословское введение // Страницы. 2004. №9:3. С. 403–430.

4. 1. ОТЗЫВ преподавателя прот. Виктора ЗЫРЯНОВА на дипломную работу выпускника Екатеринбургской духовной семинарии А. Э. КАЛИМУЛЛИНА, выполненную на тему: «Христианская жизнь семьи как путь ко спасению (на материале Священного Писания, сочинений религиозных философов и христианских психологов)»

Автор работы справедливо замечает, что вопрос вопросов о тайне христианского брака (семьи) очень мало популяризован. Всякое исследование сего вопроса (о браке) оставляет его вопросом «сфинкса», всегда разгадываемым, но никогда не разгаданным. Поэтому всякая работа, касающаяся брака, а он есть несомненно основа жизни и даже сама жизнь, ибо вне брака нет ни цели, ни смысла, ни назначения человека, должна быть достоянием масс.

Автор делает попытку дать в понятной, простой форме понимание важности вопроса о взаимоотношениях супругов для достижения ими цели брака — Царства Божия.

Хороши подборка мыслей святых отцов, цитирование современных богословов. Работа заслуживает достойной оценки, ибо помогает обрести подлинное счастье, отвечая на вопрос о месте брака в жизни отдельной личности.

4. 2. РЕЦЕНЗИЯ доцента Д. И. МАКАРОВА на дипломную работу выпускника Екатеринбургской духовной семинарии А. Э. КАЛИМУЛЛИНА, выполненную на тему: «Христианская жизнь семьи как путь ко спасению (на материале Священного Писания, сочинений религиозных философов и христианских психологов)»

Дипломная работа А. Э. Калимуллина посвящена одной из вечно актуальных в человеческом обществе тем. Актуальна тема семьи и брака, как хорошо известно, и для клириков и мирян Русской Православной Церкви — в силу разных причин, как негативных (о чем все хорошо знают), так и положительных (которые нередко забываются или искажаются). Автор достаточно убедительно раскрывает вынесенную в заглавие тему, обозревая в первой главе сочинения тему семьи как богоустановленного института на материале Священного Писания, а во второй — взгляд на семью известного англиканского писателя и мыслителя Клайва Льюиса и концепцию видного итальянского психоаналитика Витторио Альбисетти. Раскрываются установление таинства Брака в раю, брак после грехопадения, основные моменты учения о браке в Новом Завете. Анализируются образцы супружеских пар (Авраам и Сарра, Исаак и Ревекка, Иаков и Рахиль и, что важно, Иосиф и Асенефа). Разбирается чудо в Кане Галилейской (Ин 2), причем отмечается: «В браке происходит преображение (надо было, по-видимому, добавить — «обоих супругов». — Д. М.), результатом которого является радость, ведь вино есть символ радости...» (с. 12, со ссылкой на Пс 103. 15). Разбирается тема борьбы духа с плотью в браке, так что слова Господа: «всякий, кто смотрит на женщину с вожделением, уже прелюбодействовал с ней в сердце своем» (Мф 5. 28) — «...следует относить... и к своей собственной жене» (с. 14). Дается пояснение, что брак «...не должен восприниматься как средство для удовлетворения страстей» (там же). Вывод этот, по-видимому, надо доносить до желающих обвенчаться на специальных катехизаторских беседах.

Интересно проанализировано учение о любви и браке, любви и влюбленности Льюиса и Альбисетти. Так, показан своего рода «динамизм» и «конструктивизм» (в смысле — конструктивная направленность) учения итальянского психоаналитика, который учит своих посетителей задаваться не ложным вопросом: «Найду ли я спутника жизни?» — но более адекватным: «Обладаю ли я способностями к настоящей любви, развил ли я их в себе?» (см. с. 39). Этот здравый вывод нетрудно подкрепить и обширным массивом примеров из художественной литературы, в том числе и современной. Например, широко используемое в работе различие между первичной влюбленностью и любовью глубоко проанализировано в романе Я. Вишневого «Одиночество в сети» (2001); впрочем, пример этот не из академической сферы, а потому на нем не настаиваем... Но важно, что работа итальянского ученого (в изложении А. Э. Калимуллина) говорит, в общем, о том же, о чем и христианская традиция: о необходимости раскрытия сущностных, позитивных сил самого человека. А уж на этом пути, наряду с собственными дерзаниями и личностным ростом, православная молитва и таинства — надежнейшие средства...

Мы бы задали автору работы лишь один вопрос: каково его отношение к бракорборческим тенденциям, иногда проступающим в современной православной (или околорасправной) литературе? Например, в книжке В. М. Лурье «Призвание Авраама» (СПб., 2000), в целом весьма замечательной, но в этом пункте (на взгляд рецензента) нарушающей баланс православной позиции в сторону однозначного превознесения аскетизма, причем именно за счет уничтожения брака как такового.

При условии соответствующей защиты автору дипломной работы можно поставить оценку «отлично».

5. РЕЦЕНЗИЯ доцента прот. Петра МАНГИЛЕВА на дипломную работу выпускника Екатеринбургской духовной семинарии П. И. ЛОСКУТОВА, выполненную на тему: «Пастырское душепопечение в литературном наследии Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II»

Рецензируемая дипломная работа посвящена учению о пастырстве в трудах Святейшего Патриарха Алексия II. Время первосвятительства Святейшего Патриарха Алексия II пришлось на годы возрождения религиозной жизни в нашем Отечестве. Новое время ставило новые задачи перед Церковью и её пастырями. Всё это делает тему диплома чрезвычайно актуальной.

Работа состоит из Введения, двух глав и Заключения. Введение к работе содержит обоснование выбора темы и определение цели и задач исследования. К формулированию проблемного поля исследования П. И. Лоскутову следовало бы отнестись более ответственно. Вряд ли следовало перечислять используемые в работе общенаучные методы. Их использование предполагается а priori.

В первой главе довольно подробно изложена биография Святейшего Патриарха Алексия II. Нельзя не согласиться с автором дипломного сочинения в том, что изучая пастырское наследие Первосвятителя, нельзя обойти вниманием его жизнь, которая являла собой деятельное выражение того, о чем говорил Предстоятель Русской Церкви. Наличие биографической главы выглядит, таким образом, вполне обоснованным

и уместным. Несколько смущает то, что первая глава, по назначению своему носящая вводный, вспомогательный характер, занимает две трети дипломного сочинения.

Вторая глава работы является основной. Здесь П. И. Лоскутов анализирует наследие Первосвятителя, систематизирует собранный материал и воссоздает цельный образ пастырских воззрений Святейшего Патриарха Алексия II. Видно, что дипломником проделана большая самостоятельная работа. Отметим, однако, что П. И. Лоскутов далеко не исчерпал все имевшиеся возможности. По существу, вторая глава написана на материалах епархиальных собраний г. Москвы. Другие источники используются в гораздо меньшей степени, хотя необходимость обращения к этим источникам была декларирована во Введении к работе.

В целом можем отметить, что диплом представляет собой интересное самостоятельное исследование. Ряд замечаний был высказан по ходу рецензии. Огорчает обилие опечаток. Странно выглядит оформление сноски 7 на с. 13.

Работа соответствует требованиям, предъявляемым к дипломным сочинениям, и, при условии успешной защиты, может быть оценена на «отлично».

6. РЕЦЕНЗИЯ преподавателя В. С. БЛОХИНА на дипломную работу выпускника Екатеринбургской духовной семинарии сектора заочного обучения иер. Вячеслава ОСТРОУМОВА, выполненную на тему: «История Православной Церкви в Удмуртии в период с XVI до начала XXI века»

Автор дипломной работы изучает историю становления Православия в Удмуртском крае. Справедливо его утверждение о роли поликонфессионального фактора в современной жизни нашей страны и отдельных ее регионов, к числу которых относится Удмуртия.

Дипломная работа священника Вячеслава Остроумова состоит из двух глав. Первая глава повествует о национальных языческих верованиях удмуртов и начале христианизации местного населения. Вторая посвящена истории Удмуртской епархии Русской Православной Церкви в XX столетии.

Автор приводит историографический обзор по исследуемой теме. Подробно останавливается на миссионерской деятельности русских священников среди удмуртов, выделяя особенности этой деятельности на протяжении XVI–XIX вв. (с. 26–30), обозначает сложности миссионерства в данном регионе, религиозные и культурные последствия христианизации, затрагивает вопрос о старообрядцах, основавших свои общины на территории Удмуртии.

Отец Вячеслав Остроумов опирается на источники, взятые из Государственного архива РФ, Центрального государственного архива Удмуртской Республики и опубликованные в «Вятских епархиальных ведомостях».

Во второй главе опущены события, происходившие в Удмуртской епархии в 1950 — 1970-е гг., за исключением деятельности уполномоченного Совета по религии в Удмуртской АССР (с. 64).

В теме дипломной работы автор заявляет исследование «до начала XXI в.», однако последние описываемые события датированы 1997 г. (с. 73, Попечительский совет по восстановлению Михайловского собора в Ижевске). Думаю, что можно было бы

включить в текст дипломной работы яркие примеры восстановления храмов в 2000-е годы, привести статистику храмов и монастырей к началу 2000-х гг. и к настоящему времени.

В работе имеются опечатки (с. 41, 69); в ряде мест не закончены цитаты (не закрыты кавычки) и отсутствуют необходимые сноски на литературу (напр., с. 38, 40, 42, 43, 49 и др.)

Дипломная работа о Вячеслава Остроумова может быть оценена на «хорошо».

7. РЕЦЕНЗИЯ доцента Д. И. МАКАРОВА на дипломную работу выпускника Екатеринбургской духовной семинарии С. И. РОМАНЕНКО, выполненную на тему: «Учение о спасении святителя Григория Нисского»

Актуальность подобных тем нет необходимости обосновывать, потому как десятилетие за десятилетием новые поколения христиан приступают к великим творениям св. Григория Нисского, стремясь найти в них ответы на волнующие их вечные вопросы. Это касается и рассмотренных С. И. Романенко теории о «приманке дьявола» и учения об апокатастасисе. Положительная черта работы — определенный исторический контекст, в который автор помещает мысль св. Григория в первой главе (с. 6–21). К такого рода очерку всегда могут быть предъявлены обвинения в краткости, однако отметим как положительный факт, что автор дипломной работы обозрел вкратце сотериологические идеи свв. Афанасия Великого, Василия Великого и Григория Богослова, чем облегчил восприятие отчасти по-новому звучащих на этом фоне идей св. Григория Нисского. Можно было бы упрекнуть автора, что он не цитирует, положим, курс лекций по патрологии Н. И. Сагарды, но в наш век отсутствия полных библиографий предпочтительнее обойтись без этого. Общий упрек будет уместен разве что в том, что слишком много высказываний этих святых отцов приводится по цитатам из работ Вл. Лосского, архим. Киприана (Керна) и т. д.; очевидно, для более подробной работы с первоисточниками у автора дипломной работы просто не было времени. Поэтому, отметив уместность этой главы и – в принципе — достижение автором цели, поставленной в этой главе, перейдем ко главе второй, центральной — «Сотериология св. Григория Нисского» (с. 24–55).

Она производит вполне благоприятное впечатление, хотя и здесь немало цитат приводится по классическому труду В. И. Несмелова «Догматическая система св. Григория Нисского» (1887). Подчеркнем, что на рецензента этот труд в свое время также оказал большое влияние; в то же время новых русскоязычных работ по св. Григорию Нисскому весьма мало, и, пожалуй, самая значимая из них — послесловие В. М. Лурье к подготовленному им переводу трактата «Об устройении человека» — учтена автором.

Важно, что и в этой главе соблюден принцип контекстуального анализа – так, подчеркивается важность полемики св. Григория с Аполлинарием; христианизация платоновского символа пещеры (с. 33); и т. д. Важно рассуждение о различии в учении об искуплении Христом человеческого рода между идеей «договора» и идеей «благочестивого обмана» (с. 35 и сл.). Критикуя, вслед за прот. Георгием Флоровским, эту последнюю идею (с. 36–37), автор работы замечает, что даже при изложении сей небесспорной идеи св. Григорий Нисский пытается раскрыть святоотеческое учение об обо-

жении через врачевание и исцеление. А уж эту мысль можно проследить на примере текстов свв. Игнатия Богоносца, Иоанна Златоуста, Симеона Нового Богослова и др.

Из более принципиальных критических замечаний мы бы сделали разве что следующее. При доработке дипломного сочинения следовало бы обратить внимание на некоторые (также небесспорные) аспекты христологии Нисского святителя, связанные с вопросом о способе соединения двух естеств в единой Ипостаси Христа Спасителя (идея о том, что «капелька человечества растворилась в океане Божества», в наши дни — после Халкидонского Собора — воспринимается как монофизитская). Однако это, строго говоря, выходит за рамки поставленной в дипломной работе цели.

Мы полагаем, что при условии успешной защиты и грамотного оперирования в ходе защиты мыслями св. Григория Нисского дипломное сочинение Сергея Игоревича Романенко возможно оценить на «отлично».

8. 1. ОТЗЫВ преподавателя иером. ИЕРОНИМА (Миронова) на дипломную работу выпускника Екатеринбургской духовной семинарии А. А. РОМАНОВА, выполненную на тему: «Распространение Православия на Урале: допетровский период»

Представленная к защите дипломная работа Романова Андрея Андреевича посвящена актуальной проблеме определения места и роли религии в социально-политической и этнокультурной жизни людей Уральского региона.

Автор не протяжении нескольких лет целеустремленно работал по данной теме, проанализировал широкий спектр исторической, агиографической и культурологической литературы.

Личность А. А. Романова характеризуется устремленностью к достижению поставленных целей, трудолюбием, упорством, умением прислушиваться к критическим замечаниям и аргументированно отстаивать свою позицию. Многочисленные трудности в процессе работы над темой автор успешно преодолевал.

В целом А. А. Романов вполне удовлетворительно решил поставленные цель и задачи исследования. Вместе с тем некоторые части работы отличают фрагментарность и отсутствие четких логических связей.

Высказанные нами замечания не снижают уровня дипломной работы и не ставят под сомнение достигнутые теоретические и практические результаты. Все это позволяет оценить работу на «отлично».

8. 2. РЕЦЕНЗИЯ преподавателя В. С. БЛОХИНА на дипломную работу выпускника Екатеринбургской духовной семинарии А. А. РОМАНОВА, выполненную на тему: «Распространение Православия на Урале: допетровский период»

Дипломная работа А. А. Романова посвящена обстоятельствам возникновения и распространения Православия на Урале до конца XVII в. Работа имеет необходимые для дипломного сочинения разделы: Введение, основную часть, представленную главами и параграфами, Заключение и Список литературы.

Достоинством работы является комплексное рассмотрение истоков двух религиозно-культурных традиций Уральского региона — православной и исламской. Ав-

тор дал подробную характеристику деятельности святителя Стефана Великопермского — «апостола» Пермской земли, ревностного труженика Христова, просветившего местные народы Евангельским светом. Автор приводит список использованной литературы, часть которой можно использовать в качестве библиографического указателя по истории Православия и ислама на Урале.

Автор ставит целью работы исследование взаимодействия христианства, ислама и язычества (с. 4), т. е. трех религиозно-культурных феноменов, исторически существующих в Уральском регионе. Отдельный акцент сделан на распространении Православия среди коренного населения Урала (§ 2 главы 2 и глава 3). Этому предшествует глава, повествующая о формировании этнического облика изучаемого региона.

Слабой стороной дипломной работы выступает её обзорный характер.

Думаю, что можно было бы точнее определить историко-географический смысл понятия «Урал», глубже рассмотреть историю появления первых уральских монастырей (в Далматове, Верхотурье).

Также А. А. Романову следовало включить материалы, взятые для написания дипломной работы из сети Интернет, в общий список литературы.

Рекомендуемая оценка дипломной работы — «хорошо».

9. ОТЗЫВ преподавателя С. Ю. АКИШИНА на дипломную работу выпускника Екатеринбургской духовной семинарии М. А. ТЕРЕХОВА, выполненную на тему: «Лекции по литургике проф. А. А. Дмитриевского “Наука о православном богослужении”, читанные студентам Высших Богословских курсов в Ленинграде»

Представленная к защите дипломная работа М. А. Терехова написана на актуальную для современной литургической науки тему. Наследие заслуженного профессора Киевской духовной академии и почетного члена всех четырех дореволюционных академий Алексея Афанасьевича Дмитриевского (1856–1929) имело и имеет до настоящего времени большое значение для литургических исследований. В этой связи обнародование одного из крупных сочинений Русского Гоара, созданных в последние годы жизни ученого и по понятным причинам не опубликованное прижизненно, имеет важное значение для науки.

Дипломная работа М. А. Терехова необычна по структуре, несколько отходящей от традиционных норм: Введение, Предисловие к лекциям и компьютерный набор самого текста лекций. Введение, хотя и краткое, построено согласно требованиям. В предисловии дипломник касается истории создания лекций и структуры лекционного курса. В Приложении к работе автор публикует лекции Дмитриевского, читанные ученым студентам Высших Богословских курсов в Ленинграде. К сожалению, дипломнику оказались доступны не все выпуски лекций, поэтому работа, в перспективе, может и должна быть продолжена.

Во время работы над дипломным сочинением М. А. Терехов показал определенный уровень настойчивости и самостоятельности, проработав и набрав внушительный объем лекций (17 а. л.). Дипломное сочинение соответствует требованиям, предъявляемым к подобного рода работам, и может быть допущено к защите.

10. РЕЦЕНЗИЯ преподавателя В. С. БЛОХИНА на дипломную работу выпускника Екатеринбургской духовной семинарии А. В. ЦАПАЕВА, выполненную на тему: «Архиепископ Свердловский и Курганский Климент (Перестюк)»

Избранная автором тема дипломной работы интересна и актуальна, т. к. раскрывает не только одну из страниц жизни Свердловской епархии, но и целого ряда времен. По верному замечанию автора, «три эпохальных жизненных пути соединились и переплелись в одном человеке: имперская Россия, изгнание — чужбина, и советская Родина» (с. 3).

Дипломная работа имеет четкую структуру, состоит из Введения, трех глав, Заключения и Списка источников и литературы.

Сложность в раскрытии избранной темы заключается в недостатке опубликованных материалов, связанных с жизнью архипастыря. Тем не менее, автор удачно систематизировал факты из жизни владыки Климента (имеющиеся в отдельных статьях, материалах, помещенных в сети Интернет), отдельно останавливаясь на каждом этапе его биографии и служения. Особо выделен здесь маньчжурский период. Безусловный интерес вызывают события, в которых переплетаются судьбы Андрея (а после пострижения в монашество в 1931 г. — Климента) Перестюка с известными представителями русской эмиграции — например, митрополитом Нестором (Анисимовым).

Кроме анализа опубликованных материалов, носящих порой сухой, справочный характер, для составления живого биографического портрета архиепископа Климента А. В. Цапаев использует метод интервьюирования. Воспоминания митрополита Симбирского Прокла (Хазова), протоиерея Василия Киселева, протоиерея Виктора Махонина, протоиерея Василия Семенова позволяют глубже понять стиль жизни, интересы, обстановку архипастырского служения владыки Климента в советские годы «застоя».

Цель и задачи работы выполнены.

Замечания к тексту дипломной работы:

1. Отсутствуют сноски при сопоставлении различных сведений о биографии владыки Климента (с. 8, 11, 14 и далее почти по всему тексту дипломной работы).

2. Имеются опечатки, пунктуационные ошибки.

Вопрос автору работы: представляется ли возможным найти фотографии владыки Климента? Если да, то почему они не включены в работу (в Приложении)?

Дипломная работа А. В. Цапаева заслуживает оценки «хорошо».

•АРХИВ СЕМИНАРИИ

ХРОНИКА НАУЧНОЙ ЖИЗНИ СЕМИНАРИИ ЗА 2006/2007 УЧЕБНЫЙ ГОД

ИЗ ЖУРНАЛА ЗАСЕДАНИЙ УЧЕНОГО СОВЕТА
ЕПДС ОТ 18 ИЮНЯ 2007 ГОДА

СЛУШАЛИ: сообщение проректора по учебной работе прот. Петра МАНГИЛЕВА о состоявшейся 18 июня 2007 г. защите дипломных работ выпускниками Семинарии по дневному отделению.

Защитили дипломные работы выпускники Семинарии 2006/2007 учебного года по дневному отделению:

АБЫЗОВ Александр Михайлович. Проблематика личности в религиозно-философском синтезе Ф. М. Достоевского (*научн. рук.: Д. И. Макаров*);

ЗОЛОТАРЕВ Александр Александрович. Взаимоотношения Русской Православной Церкви с Римо-Католической во второй половине XX века (*научн. рук.: прот. Петр Мангилёв*);

КОЗУЛИН Петр Леонидович. Почитание святого великомученика и целителя Пантелеимона в Екатеринбургской епархии (*научн. рук.: прот. Петр Мангилёв*);

МАСЛОВ Александр Владимирович. Пастырское попечение о церковном пении (*научн. рук.: прот. Сергей Алексеев*);

НИКУЛИН Иван Александрович. Преосвященный Игнатий (Римский-Корсаков), митрополит Сибирский и Тобольский: жизнь и творчество (*научн. рук.: прот. Петр Мангилёв*);

ПАНЬКОВ Сергей Борисович. Белогорский Свято-Николаевский православно-миссионерский мужской общежительный монастырь (*научн. рук.: прот. Петр Мангилёв*);

ПОМЫТКИН Димитрий Михайлович, диак. Церковная политика императора Павла I (*научн. рук.: А. В. Мангилёва*);

РАЙШЕВ Владимир Владимирович, диак. Телесный, душевный и духовный смыслы Священного Писания в творениях святых отцов и учителей Церкви (на примере толкования Книги «Бытие») (*научн. рук.: прот. Сергей Алексеев*).

ОТЗЫВЫ НАУЧНЫХ РУКОВОДИТЕЛЕЙ И РЕЦЕНЗЕНТОВ НА ДИПЛОМНЫЕ РАБОТЫ ВЫПУСКНИКОВ СЕМИНАРИИ 2006/2007 УЧЕБНОГО ГОДА

1.1. *ОТЗЫВ преподавателя Д. И. МАКАРОВА на дипломную работу выпускника Екатеринбургской православной духовной семинарии А. М. АБЫЗОВА на тему: «Проблема личности в религиозно-философском синтезе Ф. М. Достоевского»*

Ф. М. Достоевский принадлежит к числу «вечных спутников». Всякое поколение по-новому размышляет над глубочайшими проблемами добра и зла, свободы и деспотизма, святости и порока, мучительно волновавшими писателя. В своих размышлениях о Достоевском А. М. Абызов опирается на основные этапы работы предшествовавших поколений. В библиографии, реально использованной в работе (подчеркиваем это обстоятельство), присутствуют и основные памятники русской религиозно-философской мысли о Достоевском (Бердяев, Шестов, Н. Лосский и др.), и советского литературоведения (Ветловская, Кирпотин), и западного (Р. Лаут)...

Содержится в работе и солидный философско-психологический базис — сопоставление светских (психологических) и богословских (святоотеческих) концепций о личности, из чего делается вполне ожидаемый вывод о близости Достоевского второму кругу учений. Скажем, забегая вперед, что мы, конечно, согласны с одним из главных выводов работы (с. 94) о том, что Достоевского волновали *теодицея* и *антроподицея* в их внутренней взаимосвязи. Вместе с тем, по поводу изложения автором (разумеется, сжатого и конспективного) святоотеческого учения о человеке хотелось бы задать следующий вопрос. А. М. Абызов пишет (с. 29): «Нельзя искать в человеческом существе “образ Божий” (или то, что “по образу”) и выделять его как “нечто” из остальной природы человека, которая “не по образу”».

Эта фраза, по меньшей мере, требует уточнений. Автор, похоже, испытал влияние учения св. Григория Нисского о том, что вся природа (т. е. все человечество как единый субъект) представляет собой единый образ Сущего¹. Или — т. н. «христологической аналогии»²: человек создан в предвосхищение Воплощения. Но ведь были и другие подходы — тот же свт. Григорий Нисский говорил, что образ Божий соотносится с совокупностью духовных совершенств — таких, как разум, свобода воли, способность к познанию мира и т. п.! Да и сам Достоевский (в исповеди Дмитрия Карамазова) говорит о сердце как поле битвы между Богом и дьяволом за душу человека — не отразилось ли в этих словах, хотя бы и через ряд посредников, богословие корпуса Макария Египетского? Можно ли заявлять столь категорично?

Не будем придирчивы к отдельным пунктам, изолированным от контекста работы. Автору, на наш взгляд, удалось (в том числе и путем ряда самостоятельных анализов) доказать, что главным для Достоевского, естественно, оказывается круг идей, связанных с личностью, ее путем в мире и предназначением. Возьмем, напри-

¹ *Свт. Григорий Нисский. Об устройении человека. Гл. 16.*

² См., напр., у св. Иринея Лионского.

мер, очень интересную категорию «юродивых» (в понимании Достоевского, лиц, жертвенно служащих ближним) и «плутов» (которые, как капитан Лебедкин, болезненно обособляются от ближнего) (с. 70 и сл.) По сути, первые исполняют главную заповедь о любви к Богу и ближнему, а вторые — нет, что может повести их по пути прямого богоотступничества, также детально проанализированному Достоевским. В раскрытии этой идеи одна из заслуг автора диплома.

А. М. Абызов пишет много яркого и верного о трагизме свободы — на пути к высшей свободе (с. 55), о том, что свобода может и опустошить человека (там же), что человекобожество ведет к гибели — это основная тема Достоевского (с. 57). Достоевский производит религиозную интерпретацию и эстетических представлений, в связи с чем автор диплома привлекает внимание к его мыслям об амбивалентности красоты: по сути, именно красоту надо спасать (с. 64–65). Волнующе читаются строки о маленьком человеке — он может быть мал в социальном плане, но не во внутреннем мире (с. 69). И здесь, помимо естественного возведения этого мотива из Гоголя, автор совершенно справедливо пишет о том, что перед нами одна из волнующих тем, можно сказать, доминант национальной духовности. Понятно, что отсюда идет линия к «Одному дню Ивана Денисовича» Солженицына и многому другому (например, на совершенно ином материале — к рассказам Шаламова). Понятно также, что в ряде мест романы Достоевского оказываются впереди учебников догматического богословия...

Комплексный показ всего этого составляет главную заслугу дипломной работы. Написанная ясным, четким языком, доступная для специалистов и любителей, работа А. М. Абызова, в которой автор достиг выполнения поставленных перед собою задач, может быть оценена на «отлично».

1.2. РЕЦЕНЗИЯ профессора О. Б. АКИМОВОЙ на дипломную работу выпускника Екатеринбургской православной духовной семинарии А. М. АБЫЗОВА, выполненную на тему: «Проблематика личности в религиозно-философском синтезе Ф. М. Достоевского»

В современных условиях проблема соотношения понятий «человек» и «личность» приобретает всё более острый и актуальный характер, поскольку находится в основе решения многих вопросов нравственного, этического, психологического, а также богословского содержания. Обращение же к творчеству великого Ф. М. Достоевского с позиции выражения, описания, характеристики личности делает любую работу интересной, актуальной.

Автор избрал определенную структуру работы, которая помогла ему решить поставленные задачи. В первой части выпускной работы «Личность как категория» отражены основные психологические теории личности в опоре на работы и исследования ведущих ученых-психологов и рассмотрены такие положения, как определение понятия «личность» в социально-психологических концепциях, классификации теорий личности, формирование и развитие личности, богословское понятие о личности. Этот раздел весьма информативен, показывает определенный уровень начитанности автора, способность ставить и решать сложные вопросы.

Во второй части выпускной работы «Философия личности в романах Достоевского» рассмотрены такие вопросы, как особенности личностного подхода Достоевского к творчеству; мировоззренческие основы философии Достоевского; категории философии в проблеме личности у Достоевского; социальные типы личности в произведениях.

Перед нами неплохо выполненная работа, посвященная одному из актуальных, проблемных вопросов современности.

Работа содержит все необходимые структурные компоненты: Введение (сформулированы цели, задачи, предмет, объект исследования и др. необходимые компоненты); основная часть, Заключение, библиографический список, приложения. Избранная структура позволяет автору довольно полно и логично раскрыть тему выпускной работы.

Однако некоторые моменты дипломного сочинения А. М. Абызова нуждаются, на наш взгляд, в определенном развитии, более убедительной аргументации или шлифовке. Когда работа интересна, обстоятельна и серьезна, при знакомстве с ней возникают закономерные вопросы.

Несколько вопросов возникает после прочтения работы в связи с использованной терминологией.

Из прочитанного текста не совсем ясно, как описание теоретических (психологических) типов личности нашло отражение в работе, поскольку во второй части автор использовал совершенно иную классификацию психологических типов.

Отдельные умозаключения сформулированы, думается, недостаточно четко и нуждаются в пояснении.

2.1. Например, автор опрометчиво говорит о том, что слово «личность» происходит от лат. persona. Достаточно посмотреть статьи этимологических словарей, чтобы убедиться, что это слово имеет славянский корень «лицо».

2.2. Автор активно употребляет термин «философема», а как этот термин способствует раскрытию поставленных в работе задач?

2.3. Что такое религиозно-философский синтез Ф. М. Достоевского? (Или все-таки творчества писателя?)

3. А. М. Абызову, как мне показалось, не вполне чётко и недвусмысленно удалось ограничить и определить конкретный материал исследования, так как избран слишком большой объем материала.

Высказанные в рецензии критические замечания и поставленные вопросы не умаляют достоинств проведённого А. М. Абызовым исследования.

Поставленные в дипломной работе задачи в основном решены, выводы соответствуют задачам исследования и демонстрируют доказательность их решения. В итоге создается достаточно полное и объемное представление о заявленной теме.

В целом работа свидетельствует о самостоятельности, заинтересованности её автора. Изученная литература соответствует заявленной теме. Выпускная работа оформлена правильно, грамотно.

Считаю, что работа А. М. Абызова заслуживает оценки «хорошо».

2. РЕЦЕНЗИЯ преподавателя иерея Владислава МУСИХИНА на дипломную работу выпускника Екатеринбургской православной духовной семинарии А. А. ЗОЛОТАРЕВА, выполненную на тему: «Взаимоотношения Русской Православной Церкви с Римо-Католической Церковью во второй половине XX века»

Тема рецензируемой дипломной работы представляется весьма актуальной в свете сложившегося в последние два десятилетия кризиса во взаимоотношениях Московского Патриархата и Ватикана и предпринимаемых попыток выхода из этого кризиса, что весьма необходимо в настоящее время. Необходимость в стабилизации диалога между двумя Церквями вызывается растущими новыми вызовами, которые бросает традиционному христианскому сознанию современный расцерковлённый мир.

Представленная на рецензию дипломная работа состоит из Введения, трех глав и Заключения.

Во Введении содержатся общие рассуждения о состоянии взаимоотношений Русской Православной Церкви с Римо-Католической во второй половине XX века, определяются цели и задачи исследования. К сожалению, Введение не содержит обзора источников и литературы, что представляется серьезным упущением для дипломного сочинения. Нет и разделения на собственно литературу и источники в приведенном в конце списке. Кроме того, не все задачи, продекларированные во Введении, были решены в основной части исследования. Например, «анализ... действий представителей Русской Церкви, присутствовавших на соборных обсуждениях» II Ватиканского Собора, в то время как в работе мы не находим даже имен этих представителей.

Первая глава является самой обширной и посвящена анализу взаимодействия Московского Патриархата и Ватикана в период проведения II Ватиканского Собора, и как на эти контакты влияло политическое положение РПЦ в Советском Союзе, а также ее взаимоотношения с Константинопольским Патриархатом. Кроме того, в главе представлен анализ влияния различных экуменических идей на богословие Католической Церкви.

Во второй главе проводится анализ тех документов II Ватиканского Собора, которые, по мнению автора, в наибольшей степени искажают христианское учение о Церкви и спасении.

Третья глава посвящена краткому анализу взаимоотношений Православной Церкви с Католической после II Ватиканского Собора, и, в частности, представлен анализ т. н. «Баламандского соглашения» 1993 г. между представителями Ватикана и Поместных Православных Церквей.

К сожалению, автор не осветил историю ухудшения взаимоотношений между Ватиканом и Московским Патриархатом на рубеже 1980–1990-х гг. и причины этого ухудшения. По сути, хронологические рамки работы ограничиваются периодом II Ватиканского Собора, а всё остальное представляет собой своеобразное предисловие и послесловие к этой истории, поэтому логичнее было бы назвать дипломное сочинение: «Русская Православная Церковь и II Ватиканский Собор».

Одним из недостатков работы является отсутствие понятных формулировок и четкой логической связи между некоторыми частями текста.

Например, во введении автор пишет: «Декрет “О Восточных Церквах” был направлен на политику прозелитизма» (с. 3). Однако кто издал этот декрет и что такое прозелитизм, автор не раскрывает. Вообще, неоднократно осуждая на протяжении работы прозелитическую деятельность Католической Церкви, автор нигде не дает определения понятию прозелитизма, так что для неосведомленного читателя остается загадкой, о чем идет речь.

Также автор, начиная с Введения, злоупотребляет словосочетаниями «экуменическая ересь» (с. 10), «скверна» (с. 6), «заблуждение» (с. 11), при этом не давая определения самому понятию «экуменизм». Правда, позднее автор повествует о различных пониманиях экуменизма, но что означает само слово «экуменизм» остается невыясненным. Как минимум спорным представляется утверждение автора, что «главный догмат современного экуменизма — это признание того, что в неправославных Церквах не просто есть благодать, но что в сравнении с Православием эта благодать ни в чем сотериологически не ущербна» (с. 16) и что «самая массовая форма экуменизма — это вера в то, что не только различные христианские конфессии, но и вообще все религии одинаково ведут к Богу» (с. 18). В целом же большое внимание автора к теме экуменизма в данной работе представляется излишним.

В работе неоднократно приводятся различные имена и термины без соответствующих справок и ссылок. Например, во Введении автор пишет: «Высказывания кардинала Бея свидетельствуют о притязании Римского престола на абсолютную власть в христианском мире» (с. 4). Однако кто такой «кардинал Бей» и что за высказывания он делал, автор умалчивает.

На с. 23 автор пишет: «В итоге Второе Всеправославное Совещание еще более усилило расхождение позиций между русскими и фанариотами в вопросе о Католическом Соборе в Риме». Однако кто скрывается за термином «фанариоты» неосведомленному читателю не ясно.

На с. 30–31 мы читаем: «В конце августа 1960 года В. Куроедов поставил перед патриархом вопрос об устранении митрополита Крутицкого и Коломенского Николая (Ярушевича) от управления Московской епархией. Поначалу ситуация перекликалась с концом 20-х годов. Святейший предложил митрополиту Николаю Ленинградскую кафедру, тот ответил резким отказом». Что здесь обозначает фраза «Поначалу ситуация перекликалась с концом 20-х годов», остается загадкой. Причем чуть выше автор поведал, что «21 июня 1960 года митрополит Николай подал в отставку», никак не раскрыв, что имеется в виду под этой «отставкой». К сожалению, работа просто изобилует подобными умолчаниями, которые можно было бы приводить достаточно долго.

Говоря о резком изменении позиции Московской Патриархии по вопросу участия во II Ватиканском Соборе, автор указывает только, что это было связано с внешнеполитическим курсом Н. Хрущева, а как и почему изменился этот курс, автор вновь умалчивает. В связи с этим вызывает сожаление отсутствие в работе анализа личности и роли папы Иоанна XXIII в процессе «потепления» во взаимоотношениях Московской Патриархии и Ватикана, особенно на фоне последующего освещения политики его преемника — папы Павла VI (п. 1.4, с. 37–40).

Немало и фактических ошибок в работе. Например, странно читать о том, что коммунистическое правительство хотело создать VIII Вселенский Собор в Москве в 1960–1961 гг. и что председатель Совета по делам Русской Православной Церкви Карпов был верен этой идее начиная с 1943 г. (п. 1.4, с. 28–29).

На с. 30 мы читаем, что «7 июля 1945 года ЦК КПСС приняло постановление “О крупных недостатках в научно-атеистической пропаганде и мерах ее улучшения”», хотя на самом деле постановление было принято в 1954 г. И далее автор пишет: «Такой оборот дела трагически отозвался в церковном народе. В лице Хрущёва советская власть показала свои настоящие стремления». В чем заключался «трагизм», и какие «настоящие стремления» показала советская власть, вновь остается загадкой. Также автор неоднократно упоминает о «Хрущёвской “церковной реформе”» (с. 32, 36, 41), никак не раскрывая, что он имеет в виду.

Учитывая все это, неосведомленному читателю порой очень сложно понять содержание работы.

В Заключении автор, констатируя, что современное состояние взаимоотношений между Русской Православной Церковью и Римо-Католической остается плачевным, к сожалению, не пытается предложить какие-то конкретные рекомендации для возможного преодоления этого кризиса.

В целом же дипломное сочинение производит слабое впечатление, но, учитывая большой объем работы, проделанный автором, при условии успешной защиты может быть выставлена оценка «хорошо».

3. РЕЦЕНЗИЯ старшего преподавателя Н. С. КАРИМОВОЙ на дипломную работу выпускника Екатеринбургской православной духовной семинарии П. Л. КОЗУЛИНА, выполненную на тему: «Почитание великомученика Пантелеимона в Екатеринбургской епархии»

В современных условиях возрождения Православия проблема истории, в частности нашей Екатеринбургской епархии, приобретает всё более острый и актуальный характер.

Обращение к поиску, сбору и систематизации утраченных сведений о этапах становления епархии в целом, об отдельных храмах, а также о восстановлении форм почитания особо чтимых святых в епархии, говорят о жизни Церкви в прошедшие времена и учит живому участию в этой живой жизни сегодня.

Обращение выпускника к истории храма св. великомученика Пантелеимона, где воспитанник окормляется, т. е. лично духовно приобщен к рассматриваемой проблеме, делает работу особенно интересной и актуальной, а о самом воспитаннике говорит, как о ревностном христианине.

Работа содержит логически выстроенную композиционную структуру, что придает ей относительную целостность и законченность. Традиционными элементами работы являются: Введение (где определены актуальность темы, цель и задачи работы, сформулированы методы исследования и др. компоненты), основная часть, Заключение, Список сокращений, Список использованных источников и литературы, Приложение, значительное по объему и разнообразию представленных документов.

Избранная структура дипломной работы позволяет автору логически последовательно и исторически довольно полно раскрыть тему работы.

Основная часть работы содержит две главы, соответствующие двум составляющим работы: историко-богословской и практической.

Первая глава содержит параграф, посвященный житию святого. Во втором параграфе приводятся сведения о почитании мучеников в раннехристианской Церкви, обзорно раскрываются причины, смысл и примеры мученического подвига. Текст параграфа более тяготеет к учительному, и поэтому можно было ожидать большего цитирования св. отцов Церкви (свв. Василия Великого, Иоанна Златоуста, Иоанна Дамаскина, которые во множестве высказывались о том, «как должно почитать святых»).

Затем в третьем параграфе сообщается о почитании великомученика и целителя Пантелеимона в Византийской империи. Параграф посвящен в основном краткому описанию храмов, почитанию мощей, упомянута византийская чудотворная икона. Нет упоминания о гимнографии святого, через которую также проявляется его почитание.

Последний параграф посвящен почитанию великомученика в Русской Православной Церкви; он ограничивается в основном описанием особенно торжественного празднования памяти святого в Русском Свято-Пантелеимоновом монастыре на Афоне.

В целом первая глава имеет описательный характер, читается она легко, в приведенном тексте раскрывает поставленную задачу, хотя возможен был вариант построения главы в последовательности, учитывающей учение Церкви о «прославлении праведников на земле — в Церкви воинствующей»¹, что, возможно, придало бы изложенному материалу дополнительную фундаментальность.

Вторая глава основной части посвящена, как гласит заголовок, «Почитанию Великомученика Пантелеимона в Екатеринбургской епархии. Храмы и часовни». Глава представляет достаточно богатый фактический материал, повествующий о судьбе храмов и часовен Екатеринбургской епархии, посвященных вмч. Пантелеимону от появления до настоящего времени. Глава содержит три параграфа и приводит данные о месте нахождения, хронологии строительства и освящения храмов, чтимых святых, а также другие сведения, касающиеся а) храмов, б) монастыря, в) часовен в честь святого. Именно эта глава дает представление о практической работе автора над темой. Найденные и собранные свидетельства говорят о достаточно кропотливой, внимательной и самостоятельной работе автора с клировыми ведомостями храмов, построенных до 1917 г., отчетами по церквям, другими архивными документами и периодическими изданиями.

На фоне несомненной обширности качественного материала все же возникает вопрос и о других формах почитания св. вмч. Пантелеимона, по аналогии с упоминанием в первой главе, (см. §§ 1.3, 1.4). Сведения об особых праздничных службах, почитании св. мощей, чтимых икон, крестных ходах приводятся лишь в контексте истории строительства и восстановления храмовых сооружений. Эти сведения, имеющие отрывочный характер, не собранные в отдельные главы, несколько обедняют работу.

Вместе с тем замечания, высказанные в рецензии, не умаляют общего благоприятного впечатления от работы.

¹ Макарий (Булгаков), митр. Московский и Коломенский. *Догматическое богословие*. Т. 2. С. 546–584.

Проделанная П. Л. Козулиным работа по сбору и систематизации исторических свидетельств о храмах во имя святого великомученика Пантелеимона Екатеринбургской епархии может быть продолжена и в дальнейшем представлять полезный материал для церковного краеведения, воскресных школ, православной паломнической службы и стать значительным вкладом в летопись Екатеринбургской епархии. В квалификационном плане дипломная работа П. Л. Козулина заслуживает хорошей оценки, которая при условии убедительной защиты может быть повышена.

4.1. ОТЗЫВ преподавателя протоиерея Сергия АЛЕКСЕЕВА на дипломную работу выпускника Екатеринбургской православной духовной семинарии А. В. МАСЛОВА, выполненную на тему: «Пастырское попечение о церковном пении»

Долгое время пастырское богословие рассматривало пастыря как проповедника, совершителя богослужения и духовника. Причем богослужение считалось самим собой разумеющимся, некоей застывшей формой. Однако богослужение совершается людьми и для людей, и на сегодняшний день является самым действенным и убедительным средством как миссионерства, так и воцерковления. Пение является самым важным элементом церковного обряда. Как и многое в церковном обиходе, церковное пение иногда грубо профанируется, приобретает светские черты. Потеря общей культуры приводит к тому, что песнопения подвергаются искажению, теряют смысл и, вместо того, чтобы «возводить ум к горнему», становятся препятствием на пути духовной жизни. Исправление сложившейся ситуации зависит от пастырского попечения.

Работа Александра Маслова имеет разносторонний характер. В ней затронуты различные аспекты церковного пения: исторический обзор, влияние музыки на человека, практические рекомендации. Но все подчинено единой мысли: пастырь является ключевой фигурой в музыкальном оформлении богослужения. Пастырское попечение о пении заключается в передаче пастырем культурного и духовного опыта его помощникам, исполняющим клиросное послушание, которые, в свою очередь, своим отношением к богослужению помогают молитве богомольцев.

Труд можно рекомендовать для практического руководства настоятелям приходов, в которых еще не сложилась певческая традиция или пение оставляет желать лучшего.

4.2. РЕЦЕНЗИЯ преподавателя иерея Георгия ЮРАНЕВА на дипломную работу выпускника Екатеринбургской православной духовной семинарии А. В. МАСЛОВА, выполненную на тему: «Пастырское попечение о церковном пении»

Дипломная работа Маслова Александра Владимировича посвящена актуальной на сегодня проблеме — упадку в области церковного пения. То, что так восхищало послов князя Владимира, то, что их подвигло принять православную веру, в настоящее время может либо ввести человека в смущение (от ужасных диссонансов непрофессионализма), либо способствовать формированию в нем неправильной духовной настроенности. Как влияет пение на духовную настроенность, автор подробно излагает в своей работе.

Причину упадка церковного пения автор видит в недостаточном попечении о церковном пении со стороны пастырей. Так как церковное пение, по выражению автора, «является неразрывной частью богослужения» или «формой богослужения», одной из важнейших обязанностей пастыря является «забота о музыкальном оформлении богослужения». Здесь имеется в виду забота священника о подборе церковных песнопений, о выборе стиля и характера исполнения церковных песнопений.

Структурно работа выстроена в целом правильно. Вначале автор говорит о пастырском служении, выделяя три основные обязанности пастыря: учительство, священнослужение и духовное руководство. Затем выясняет сущность церковного пения, сравнивая его со светской музыкой. Далее исследуется вопрос о влиянии музыки и церковного пения на человека, делается обзор истории развития церковного пения. И, наконец, даются общие рекомендации пастырского попечения о регентах и певчих.

Из недостатков данной работы сразу обращает на себя внимание неточное определение объекта исследования, которое у автора звучит следующим образом: «объектом исследования является пастырство и церковное пение». Это уже два объекта следования. Далее, текст перегружен пространными цитатами, большинство которых можно было сократить (или вообще воздержаться от цитирования). Кроме больших цитат, в работе много, как мне показалось, излишней информации. Например, очень пространно говорится о регенте, о требованиях к регенту: какими он должен обладать душевными качествами, умениями и т. д. Причина такого разброса в материале мне видится в том, что при написании работы автор четко не определился с тем, кто будет основным читателем его сочинения, для кого он пишет, к кому обращается. В результате получается, что главная цель дипломной работы — собрать как можно больше разнообразной информации, мало заботясь о ее анализе и систематизации. В дипломной работе важно показать не только объем знаний, но и умение выбрать из этого объема главное, то, что имеет непосредственное отношение к теме.

Недостаточно ясно и последовательно выглядит обзор истории церковного пения. Его следовало бы более четко разбить на периоды.

Основная идея работы может быть принята без каких-либо существенных нареканий. Я вполне разделяю заботу автора о церковном пении, о возвращении его в рамки древней традиции и об обращении к изучению древнерусского церковного пения. В работе приведено достаточно много полезного материала для священников, регентов, певчих и рядовых прихожан. Но так как работа посвящена конкретной теме «пастырского окормления», адресат работы должен быть существенно сужен.

В целом работа получилась интересной и заслуживающей внимания, но для последующей публикации требует значительной переработки. Работу можно оценить на «удовлетворительно».

5. РЕЦЕНЗИЯ профессора УрГУ А. Т. ШАШКОВА на дипломную работу выпускника Екатеринбургской православной духовной семинарии И. А. НИКУЛИНА, выполненную на тему: «Преосвященный Игнатий (Римский-Корсаков), митрополит Сибирский и Тобольский: жизнь и творчество»

Жизнь и творчество крупного церковного деятеля и писателя второй половины XVII в. митрополита Игнатия (Римского-Корсакова) вплоть до последнего времени не становились предметом специального монографического изучения. Поэтому нельзя не приветствовать те шаги в этом направлении, которые предпринял в своем дипломном сочинении И. А. Никулин.

Опираясь на весьма широкий круг источников и литературы, автор поставил и в целом удачно решил две очень важных задачи. Первая из них касается реконструкции жизненного пути Игнатия, которую И. А. Никулин выстроил в хронологическом порядке в виде своеобразной летописи. Биографические сведения о своем герое дипломник встроил в контекст важнейших общественно-политических и культурных событий эпохи. Вторая задача связана с изучением творческого наследия Игнатия, анализ которого ведется автором с учетом жанровых особенностей письменных трудов бывшего Тобольского владыки.

Следует отметить прекрасную эрудированность И. А. Никулина, его профессиональные навыки и умения в работе с источниками (в том числе неопубликованными) и специальной литературой, обоснованность его наблюдений и выводов. Библиографические изыскания автора отличаются тщательностью, вниманием к мелочам, взвешенностью и осторожностью в оценках. Особую ценность представляют приложения к дипломной работе, в которых опубликован ряд документов, извлеченных И. А. Никулиным из фонда Сибирского приказа в РГАДА.

Вместе с тем хотелось бы высказать автору несколько замечаний и пожеланий. Первое из них относится к проблеме светского имени Игнатия. И. А. Никулиным подробно рассмотрены две бытующие в исследовательской литературе версии об этом. Согласно первой, Игнатий до пострижения звался Иваном Степановичем Корсаковым, что, как выяснилось позднее, противоречит помете о его смерти, имеющейся в боярской книге 1629 г. Вторая версия, выдвинутая А. П. Богдановым в 1988 г., сводится к тому, что в миру Игнатий звался Ильей Александровичем Корсаковым. Судя по первой главе дипломной работы, И. А. Никулин разделяет это мнение. Между тем М. П. Лукичев убедительно доказал, что к 1660/1661 гг. Илья Александрович уже умер. Следовательно, вопрос, какова была биография Игнатия до принятия монашества, до сих пор остается открытым. Этот факт автору дипломного сочинения следует учитывать при дальнейшей работе над темой.

В летописи жизни и деятельности митрополита Игнатия (Римского-Корсакова), в части, касающейся его сибирского периода, следовало бы включить эпизоды, связанные с восстановлением в 1694 г. Березовского Воскресенского монастыря и с контактами владыки с его строителем Михаилом Харзеевым.

Нельзя также не отметить и имеющиеся в дипломной работе И. А. Никулина некоторые стилистические и языковые погрешности. Впрочем, все это никоим образом

не влияет на общее благоприятное впечатление от рецензируемого дипломного сочинения, являющегося самостоятельным, тщательно выполненным трудом, отвечающим всем необходимым требованиям. Прделанная И. А. Никулиным работа может стать надежной основой для дальнейших научных изысканий. В квалификационном плане дипломное сочинение И. А. Никулина, безусловно, заслуживает отличной оценки.

6. РЕЦЕНЗИЯ старшего преподавателя Н. С. КАРИМОВОЙ на дипломную работу выпускника Екатеринбургской православной духовной семинарии С. Б. ПАНЬКОВА, выполненную на тему: «Белогорский Свято-Николаевский православно-миссионерский мужской общежительный монастырь»

Тема исследования истории храмов, монастырей и епархий в целом, как уже отмечалось, весьма актуальна. Данная тема, посвященная истории Белогорского монастыря Пермской епархии, продиктована, очевидно, личной заинтересованностью, что должно быть отмечено и одобрено.

Автор избирает традиционную структуру работы, которая позволяет решить поставленную задачу в достаточном объеме.

Введение содержит все необходимые составляющие: правильно и четко формулируются цели, определены задачи, предмет и объект исследования, актуальность, обеспеченность источниками, научная новизна темы и методы исследования.

Основная часть состоит из трех глав. § 1 главы 1 посвящен истории возникновения Белогорского монастыря. Для её описания автором используется сохранившаяся «Летопись Белогорского Свято-Николаевского монастыря». Многочисленные цитирования этого документа не отяжеляют работу, напротив, передают колорит эпохи и читаются с большим интересом.

§ 2 посвящен описанию земельных угодий и недвижимости монастыря. Параграф изобилует новыми именами в истории монастыря, статистическими и отчетными данными. С одной стороны, данные о хозяйственном устройстве монастыря свидетельствуют о кропотливой работе автора, требующей невероятной усидчивости, с другой — несколько загромождают работу обилием цифр, значительная часть которых могла переместиться в приложения к диплому.

Следующий параграф дает представление об управлении монастырем и столь же излишне детален. Основные положения устава монастыря, описание структуры управления давали бы больше представления о монастыре, чем многочисленные фамилии перемещаемых с места на место должностных мирских лиц, послушников, монашествующих и священства (могли быть приведены в приложениях).

Вторая глава составляет ядро работы и поэтому наиболее важна. Она описывает миссионерскую деятельность монастыря, которая, как можно понять из текста, заключалась в работе со старообрядцами, собственно монашеском духовном делании, окормлении населения и просвещении удаленных районов епархии. § 1 главы рассказывает о работе среди старообрядцев.

§ 2 главы 2 повествует о Миссионерском обществе Белогорского монастыря. Но из текста, посвященного, в основном, перечислению фамилий членов общества, не

ясно, функционировало ли общество на территории монастыря, что проблематично, или все же размещалось в самой Перми и работало самостоятельно, поскольку именуется оно в тексте «Пермским комитетом Православного миссионерского общества»? Жаль, что о деятельности этого общества, если оно функционировало в монастыре, ничего не говорится.

§ 3 главы 2 посвящен подворьям и скитам Белогорского монастыря, которые устраивались участием насельников Белогорского монастыря и частью были к нему приписаны. Поэтому, по мысли автора, они могут, очевидно, рассматриваться как факт реализации миссионерской деятельности самого монастыря. Материал собран огромный. Преобладающий текст — это цитаты из «Отчета о состоянии Белогорского Свято-Николаевского православно-миссионерского... монастыря Осинского уезда Пермской епархии за 1909 г.» и других документов.

Третья глава работы повествует об обстоятельствах ликвидации монастыря, репрессиях и пострадавших насельниках обители. Обилие материала, наверное, могло бы стать темой специального исследования о исповедническом и мученическом подвиге насельников. Эта часть наиболее эмоциональная и для автора, и для читателя. Она может оказаться полезной в качестве справочной информации для работы комиссии по канонизации пострадавшего священства и для церковных краеведов.

Наконец, Заключение, где делаются некоторые обобщения, завершает данный труд. Приложения к дипломной работе также свидетельствуют о гигантской поисковой работе автора.

В заключение рецензии следует вновь отметить масштаб поиска, проведенного автором. К числу критических замечаний можно отнести следующие: обилие фактического материала подчас довлеет над автором, не оставляя времени на обобщение материала, его четкую и лаконичную структуризацию, расстановку акцентов, подчеркивающих заявленную тему. Имеются примеры нарушения хронологического принципа повествования, введения в текст сведений, прямо не дополняющих картину темы (например: непонятна роль истории основания Пермского Успенского первоклассного женского монастыря для раскрытия темы диплома); ряд досадных стилистических и орфографических ошибок; некоторые погрешности в оформлении работы.

Вместе с тем работа показывает чрезвычайную ответственность автора, его заинтересованность, крайнее трудолюбие и христианское благочестие.

Считаю, что работа, с учетом высказанных замечаний, заслуживает оценки «хорошо».

7.1. ОТЗЫВ преподавателя А. В. МАНГИЛЕВОЙ на дипломную работу выпускника Екатеринбургской православной духовной семинарии диакона Димитрия ПОМЫТКИНА, выполненную на тему: «Церковная политика императора Павла I»

В последнее время наблюдается значительный рост интереса к личности и деятельности императора Павла I. Происходит отход от традиционных оценок, но какой-то новой общей оценки всё еще не появилось. В связи с этим вопрос о религиозной политике императора Павла представляется достаточно интересным и важным. Многие

историки Церкви особо выделяли царствование императора Павла как время, когда радикально изменилось отношение государства к духовному сословию, была сделана попытка уравнивать духовенство в правах с дворянством. Особую актуальность вопрос о церковной политике императора Павла приобретает сегодня и в связи с поисками новых путей межконфессионального диалога.

В своей работе Д. М. Помыткин демонстрирует знакомство с историографией темы, использует достаточно широкий круг источников, хотя при работе с литературой он недостаточно самостоятелен. В дипломной работе отражены основные вопросы, связанные с заявленной темой, но материал изложен несколько хаотично и бессистемно. Тем не менее, можно считать, что тема раскрыта. Основные недостатки работы связаны с неумением правильно организовать работу.

Работа Д. М. Помыткина может быть допущена к защите.

7.2. РЕЦЕНЗИЯ преподавателя В. С. БЛОХИНА на дипломную работу выпускника Екатеринбургской православной духовной семинарии диакона Димитрия ПОМЫТКИНА, выполненную на тему: «Церковная политика императора Павла I»

Дипломная работа диакона Помыткина Дмитрия посвящена религиозной политике российского императора Павла I. В ходе раскрытия темы автор сосредоточивает внимание на трех аспектах:

— характеристика личности и деятельности императора и его религиозное мировоззрение;

— политика Павла I в отношении Русской Православной Церкви;

— политика императора в отношении иных конфессий в Российской империи.

Такая логика дипломной работы вполне оправдана и целесообразна.

Исследование носит церковно-исторический характер и построено на корпусе источников — главным образом, на официальных актах, взятых из Полного собрания законов Российской империи, дореволюционной церковной периодической печати.

Тема, избранная автором, представляет интерес в связи с тем, что в отечественной историографии Павел I — личность, оцениваемая историками весьма неоднозначно. Следовательно, анализ церковной политики павловской эпохи не может происходить без учета этих оценок. Именно поэтому во Введении автор обращается к исторической оценке личности, характера и деятельности императора.

Интересен материал, представленный во второй главе дипломной работы, где описывается комплекс мер, осуществленных императором в Русской Православной Церкви. Автор приходит к выводу, что положение Церкви улучшилось (с. 79), сам Павел был искренне религиозным и глубоко верующим человеком (с. 80).

Что касается политики, предпринятой в отношении других конфессий на территории Российской империи, о. Димитрий, проанализировав доступную литературу, свидетельствует о приверженности Павла I идее веротерпимости (с. 61, 70).

К сожалению, богатая по содержанию и раскрывающая интересные особенности павловской эпохи, данная тема раскрыта автором не на должном уровне. Во Введении автор неправильно определяет объект исследования, а цели и задачи вовсе от-

сутствуют — непонятно поэтому, что хотел сделать автор и какие шаги он наметил для реализации замысла работы.

В разделе, посвященном характеристике источников, автор не проводит различий между названиями фондов и библиотек (с. 7 — Свердловская областная библиотека им. В. Г. Белинского отождествляется с Российской государственной библиотекой).

Неясно, какую роль и смысловую нагрузку несет текст, помещенный между названием 1-й главы (с. 9) и началом § 1.1 (с. 24). Кроме того, сам § 1.1 занимает всего лишь 2 страницы. Происходит явное нарушение структуры и объема разделов работы.

Вывод о низком уровне исследовательских навыков автора можно сделать исходя из оформления библиографического аппарата по тексту работы и Списка литературы — в ряде случаев после цитат библиографические ссылки либо отсутствуют вовсе (напр., с. 19, 24–25 и т. д.), либо сделаны неполно (с. 11), с отсутствием инициалов авторов монографий (с. 27), либо без названий используемых монографий (с. 30, 31, 57), без соблюдения правил оформления ссылок на статьи из периодических изданий (с. 60).

Работа изобилует опечатками, орфографическими ошибками. Возникает впечатление, что дипломная работа выполнена наспех, без авторской проверки.

С учетом отмеченных выше замечаний, думаю, дипломную работу о. Димитрия Помыткина следует допустить к публичной защите, однако рекомендуемая оценка работы — «удовлетворительно».

8. РЕЦЕНЗИЯ старшего преподавателя А. В. РАЗИНА на дипломную работу выпускника Екатеринбургской православной духовной семинарии диакона Владимира РАЙШЕВА, выполненную на тему: «Телесный, душевный и духовный смысл Священного Писания в творениях святых отцов и учителей Церкви (на примере Книги Бытие)»

Представленная дипломная работа обращена к одной из актуальных, непреходящих тем библеистики — раскрытию традиции отеческого толкования, что составляет основу православной экзегезы. Обращаясь к истории отеческой экзегезы, мы наблюдаем исторический процесс ее формирования, составления основных школ со свойственной им спецификой истолкования, прежде всего в стремлении раскрыть буквальный или аллегорический смысл Писания, — «условное» деление Антиохийской и Александрийской школы. Учение о многозначности библейского текста находилось в центре раннехристианской и средневековой экзегетики, и исходя из этого автор работы ставит задачу рассмотреть святоотеческую экзегезу Книги Бытие именно во многозначности смыслов Писания, представив тем самым расширенную картину толкования. Для этого проводится исследование самих экзегетических текстов в доступной обширности, а затем анализ соотношения трех видов смысла в их естественной связности. Дипломная работа имеет ясную логику, содержание глав соответствует плану работы, и задачи, поставленные автором, успешно выполнены.

Замечания к работе.

Во Введении автор, описывая собственный «процесс изучения святоотеческого наследия», выясняет, «что толкования на слова Священного Писания можно встретить не только непосредственно в экзегетических сочинениях, но и в сочинениях, имеющих

иную тематику», а также «обнаруживает основную идею, на которой зиждется данное исследование (о трех смыслах Писания), в сочинении Оригена «О началах». Вряд ли эти тезисы можно признать за некое «открытие», даже на личном уровне, так как они относятся к школьному, семинарскому курсу исагогики и являются элементарной предосновой рассуждения о смыслах Писания. Дипломная работа предполагает более высокий уровень, во всяком случае, подобные тезисы должны быть представлены иным образом, как общеизвестные положения библейской науки.

Если речь идет о трех смыслах Священного Писания, следовало бы указать и на троючастное деление собственно духовного смысла, когда духовный смысл библейского текста делился на «тропологию», т. е. нравственный смысл, «аналогию», эсхатологическое значение, и собственно «аллегорию» или «типологию» — прообразовательный смысл, и, по возможности, представить это деление в экзегетическом анализе.

В оформлении Списка литературы, вероятно, следовало отделить святоотеческие творения, в качестве источников, от исследовательских монографий, справочной литературы.

Исходя из вышесказанного, считаем, что данная дипломная работа достойна положительной оценки.

РЕЦЕНЗИИ, АННОТАЦИИ И БИБЛИОГРАФИЯ

Рецензия на кн.: История литературы Урала. Конец XIV — XVIII в. / гл. ред.: В. В. Блажес, Е. К. Созина. — М.: Языки славянской культуры, 2012. — 608 с.: ил.

ISBN 978-5-9551-0602-1

Вот и свершилось, наконец, то, чего так долго ждали уральские (и не только) филологи, культурологи, историки, источниковеды, археографы, краеведы, вообще все, кому интересны история литературы и книжности Урала и сопредельных территорий: вышел в свет первый том академической «Истории литературы Урала». Я не случайно очертил объект и территориальный охват исследования шире, чем сделали это сами его авторы. Чем это вызвано, объясню позже, а пока остановлюсь на значении проведенного исследования.

Прежде всего, необходимо отметить, что речь идет именно о первом томе многотомного издания. Это не оговорено ни на титульном листе, ни в библиографическом описании книги, и это можно объяснять по-разному. С одной стороны, давняя, еще советских времен традиция — именно так, отдельными томами с самостоятельными названиями, без заявки на многотомник, в конце 1980-х гг. выходила академическая «История Урала» (кстати, тома с третьего по пятый, посвященные советскому периоду, так и не были изданы). С другой, возможно, условия финансирования издания не позволяют официально заявлять о намерениях, реальность осуществления которых, особенно в условиях туманных перспектив академической науки на ближайшие годы, весьма проблематична. Но это, как говорится, вопрос не принципиальный.

Гораздо важнее другое: в рамках масштабного проекта, реализуемого под эгидой Уральского отделения РАН в лице Института истории и археологии и поддержанного грантом Российского гуманитарного научного фонда, удалось собрать квалифицированный и работоспособный

авторский коллектив филологов и историков Урала, Сибири и других регионов России. К сожалению, трое авторов не могли разделить общую радость от выхода книги: ушли из жизни В. В. Блажес (один из двух главных редакторов тома), член-корреспондент РАН Е. К. Ромодановская и В. А. Павлов. Подготовленные ими тексты дошли до нас, как доходит до Земли свет далекой звезды...

Впечатляет как общий объем издания (76 п. л.), так и хронологический и территориальный охват исследуемых литературных явлений. Прежде чем приступить к оценке концепции книги (объект и предмет, хронологические и территориальные рамки исследования и т. д.), необходимо представить ее структуру, отталкиваясь от обоснования этой структуры, данного от лица авторского коллектива во введении (с. 35–36). В качестве пояснения отмечу, что определению «раздел», применяемому во введении, в оглавлении тома соответствует понятие «часть».

Итак, «первый том открывает раздел, в котором показано отражение в коми фольклоре и русской словесности традиции подвижнического труда Стефана Пермского и аналитически представлены памятники письменности и литературы Перми Вычегодской». В соответствии с этим походом часть I книги (с. 37–72) озаглавлена: «Православные традиции в культурно-историческом освоении пермских земель». В первой главе анализируется «Житие Стефана Пермского», при этом выявляется «историко-культурный контекст обращения к образу Пермской земли». Вторая глава посвящена памятникам письменности и литературы Перми Вычегодской.

Часть II (с. 73–117) не только нарушает заданную, казалось бы, частью I последовательность изложения событий и явлений, но и далеко выходит за очерченные авторами хронологические рамки исследования. Во введении это объясняется следующим образом: «Второй раздел “Средневековая башкирская литература” содержит анализ тюркской литературной традиции X–XVI вв., в русле которой произошло становление собственно башкирской литературы, развивавшейся как национальный блок, обособленный от словесности других народов Урала вплоть до начала XIX в.»

Содержание части III (с. 118–209) представлено во введении развернуто: «...третий раздел “Русская книжно-рукописная традиция на Урале в XVI–XVII вв.” содержит обзор фольклора, возникшего в про-

цессе культурного освоения края, а также произведений древнерусской литературы, привнесенных переселенцами; отдельной главой представлены книжные собрания церковно-монастырских библиотек, поскольку монастыри и церкви в это время владели книгами, составлявшими основу русской средневековой образованности, — через богослужение, через внебогослужебное чтение книг вслух книжное знание доходило до всех социальных групп населения Урала. Рассматривается книжное собрание крупнейшего культурного гнезда Урала XVI–XVII вв. — вотчины Строгановых, где родился оригинальный памятник уральской литературы XVII в., сборник “Статир”, а также крестьянские библиотеки региона. Основы русской региональной литературы закладывались также древнерусской житийной традицией, включающей в себя произведения, посвященные Трифону Вятскому, Симеону Верхотурскому, старцу Далмату, и сказания о чудотворных иконах».

Часть IV (с. 210–229) уже не в первый раз представляет явления литературного процесса, протекавшего за пределами Урала: «Четвертый раздел, о Тобольском митрополичьем доме включает материал об историко-литературных начинаниях первого архиепископа Киприана Старорусенкова, дьяка Саввы Есипова; отдельно рассмотрена литературно-политическая деятельность Тобольских митрополитов и епископов Нектария, Симеона, Игнатия (Римского-Корсакова), Иоанна (Максимовича)».

Анализ исторических сочинений, созданных и бытовавших на Урале в различных слоях населения на протяжении нескольких веков, представлен в части V (с. 230–288) и подробно обоснован во введении: «Летописание получило широкое распространение в различных социальных группах, это показано в пятом разделе “Исторические повествования на Урале”. В нем дается исторический анализ сочинений, возникших в непосредственной близости от Урала или в его пределах, включая народную историографию похода Ермака в Сибирь и исторические сочинения старообрядцев. Присоединение урало-сибирских территорий к России уже в первой волне переселенцев — казаков дружины Ермака — оценивалось как эпическое событие, важное для укрепления и развития русского государства. Ермак становился народным героем эпического размаха в казачьей устно-поэтической культуре (исторические песни). С конца XVI в. и далее рассказ о подвигах казачьей дружины Ермака многократно обретал форму исторических литературных повествований, создаваемых на

новообретенных землях востока России. Иное измерение исторических событий закрепились в сочинениях старообрядцев, культура которых в немалой степени определила историческое своеобразие Урала. В стремлении утвердить правоту противостояния официальной церковной доктрине староверие прописывает преемственность с идеальным дониконовским временем в жанре старообрядческих родословий. Идея преемственности гарантировала передачу благодати поколениям староверов, лишившихся церковного священнического центра. Поэтому исторические сочинения староверов — самое яркое и литературно значимое явление в системе старообрядческой словесности».

Содержание части VI, озаглавленной «Типы словесности горнозаводского Урала XVIII в.» (с. 289–335), раскрывается во введении следующим образом: «Шестой раздел объединяет произведения, представляющие разные типы словесности, возникшие именно на Урале: это рукописный сборник былин и песен Кириши Данилова, просветительская и научно-деловая литература в библиотеке Акинфия Демидова, деловые и научно-популярные сочинения основоположников горного дела в крае В. Н. Татищева и В. де Геннина».

Отмечая во введении, что процессы, исследуемые в частях VII («Документально-художественная литература Урала эпохи Просвещения», с. 336–402) и VIII («Литературный процесс на Урале конца XVIII — начала XIX вв.», с. 403–509), протекают в период, который «в культурно-идеологическом плане совпадает с эпохой российского Просвещения XVIII в.», когда происходит «рождение индивидуально-авторского творчества на Урале», авторы продолжают: «Поэтому в седьмом разделе представлен разнообразный литературный материал — от записок путешественников об Урале, уральской мемуарной литературы до анализа литературной жизни Оренбуржья и формирования удмуртской литературной традиции. Здесь же получили отражение уральские страницы в жизни крупнейшего русского поэта Г. Р. Державина. Постепенно складывающийся литературный процесс и новая поэтика художественной модальности литературы представлены в заключительном, восьмом разделе, где характеризуются тобольские журналы как органы культурного самосознания края и созревшие к тому времени авторские индивидуальности, включая П. П. Сумарокова, И. И. Бахтина, Н. С. Смирнова, П. А. Словцова, А. И. Попова, И. И. Варакина».

Представить столь подробно содержание каждой главы книги, причем формулировками, взятые из введения к ней, было необходимо, чтобы попытаться разобраться, в какой мере авторам удалось справиться с поставленной задачей (а она в наиболее концентрированном виде декларирована в самом названии книги). А для этого желательно получить ответы на три принципиально важных вопроса:

1. Что такое «Урал» в представлении авторов книги?
2. В какой мере оправданны и насколько последовательно выдержаны хронологические рамки исследования?
3. Действительно ли объектом исследования является именно литература (в данном случае — «литература Урала»), или авторам следовало сформулировать его более широко?

«Следование динамической “кривой” истории в анализе литературной географии региона и его литературного процесса», — так редколлегия тома формулирует свою принципиальную установку при определении территориальных границ исследования. Наличие «динамической “кривой”» означает, что авторским коллективом не установлен какой-то единый критерий отнесения той или иной территории к Уралу — они, эти территории, зачисляются в состав региона ситуативно, сообразно представлениям авторов книги о «культурно-художественном, метагеографическом образе Урала». В «свой Урал» авторы книги включают «Прикамье (Приуралье) — т. н. Строгановский регион, сохранявший свое значение вплоть до конца XIX в., с его культурными центрами Усолье, Соликамск, Орел-городок, позднее Пермь; Средний Урал — горнозаводской (Демидовский) регион с центром г. Нижний Тагил, позднее Екатеринбург; Южный Урал — Оренбуржье (военно-административное освоение которого начинается с 1730-х гг.); Зауралье и Западную Сибирь — условно Тобольско-Тюменский край. Отсюда, — отмечает далее редколлегия тома, — культурно-историческая идентификация Урала не вполне совпадает с существующей ныне его административной локализацией» (с. 22).

Конструкция, выстроенная авторами с помощью «динамической “кривой”», чем-то неуловимо напоминает мне систему Птолемея, на протяжении многих веков объяснявшую устройство Вселенной и даже имевшую практическое применение. Не следовало ли авторам попытаться сразу перейти к более простой и эффективной на практике системе Коперника? Для этого надо было выделить то главное, что позволило

Уралу утвердиться в качестве самостоятельного региона со своей неповторимой спецификой. А это главное, разумеется, — горнозводской облик Урала. При таком подходе части I, II и IV книги, вызванные к жизни действием «динамической “кривой”», в ней бы просто отсутствовали, но целостность ее восприятия бы только выиграла. Кстати, в первом томе «Очерков русской литературы Сибири» (Новосибирск, 1982) есть глава «Литературная жизнь Сибири 30–40 годов XVII в.», соответствующая по содержанию части IV «Истории литературы Урала», более того, написанная основным автором текстов этой части Е. К. Ромодановской в соавторстве с Е. И. Дергачевой-Скоп. Здесь «динамическая “кривая”» явно заводит авторов уральской книги на «чужую территорию». А что если сибиряки вслед за уральцами надумают написать академическую «Историю литературы Сибири»? Будут писать свой соответствующий раздел о деятельности тобольского литературно-книжного центра или дипломатично откажутся от этой части Сибири в пользу Урала?

От того, как определяется авторами ключевое понятие «Урал», напрямую зависит хронологический диапазон исследования, в частности нижняя временная граница. Применение упоминавшейся выше «динамической “кривой”» позволило авторам книги начать отсчет литературы Урала с конца XIV в., хотя, строго говоря, никаких явлений литературы Урала, относящихся к тому времени, назвать нельзя: «Житие Стефана Пермского» написано Епифанием Премудрым в XV в. вдали от Урала, да и собственно миссионерская деятельность самого Стефана развивалась в Перми Вычегодской, на территории современной Республики Коми, т. е. на Русском Севере, а не на Урале.

Раздел о средневековой башкирской литературе вообще выбивается из общей хронологии, принятой в томе, поскольку начинается с рассмотрения памятников тюркской традиции IX–XV вв. При этом от знакомства с текстом этого раздела остается впечатление, что без натяжки относимое к произведениям литературы создавалось за пределами современной Башкирии, а собственно башкирский эпос — это национальный фольклор, записанный в основном в XIX в. Это не единственный случай, когда следование «динамической “кривой”» приводит авторов книги к явным натяжкам.

Нарушение принятой в книге хронологии касается не только нижней, но и верхней границы исследования. В частности, литературная дея-

тельность П. А. Словцова (1767–1843) приходится в основном на первую половину XIX в. и традиционно связывается с изучением и описанием Сибири. А текст главы 4 части V «Исторические сочинения старообрядцев Урала» (с. 263–288) в значительной мере построен на материалах не только XIX в. (оформление родословий нескольких старообрядческих согласий), но и первой половины XX в. («История старья веры в Златоусте и в округе и история некоторых лиц»). Анализ текстов этих поздних памятников старообрядческой литературы Урала вырывается, таким образом, из общеисторического и литературного контекста своей эпохи. Хочется спросить авторов книги: а в предполагаемых томах, посвященных истории литературы Урала XIX–XX вв., будут разделы, посвященные литературе уральских старообрядцев? И если да, что чем вызвана необходимость рассматривать относящиеся к ней памятники в томе, хронологически ограниченном самими авторами XVIII в.?

Объектом исследования в книге является литература Урала. Что вкладывают авторы в это понятие: совокупность литературных памятников, созданных на территории края, или вообще литературу, бытовавшую в крае? В предисловии редколлегии обтекаемо заявлено, что сфера исследования «определяется творчеством писателей, судьба которых в той или иной мере связана с Уралом», но затем следует расшифровка: «Это, во-первых, писатели-уроженцы региона (мера привлечения их творчества в общий контекст исследования определяется степенью их включенности в проблематику региона и смысловой насыщенностью их текстов, а потому индивидуальна в каждом конкретном случае); во-вторых, писатели, жизнь и творчество которых по тем или иным обстоятельствам оказались связаны с Уралом на некоторое время; в-третьих, писатели, побывавшие на Урале проездом или не побывавшие вовсе, но оставившие “след” своего пребывания в литературе (ибо литературная карта Урала не тождественна его географической и даже исторической карте): таков огромный массив записок путешественников, дневников, путевых заметок, травелогов как таковых и т. д. — в них как нельзя более ярко предстает образ Урала глазами не только “своих”, но и “чужих”, “других” etc. В ином разрезе литература Урала включает в себя литературу, *созданную на Урале, и написанную об Урале* (выделено редколлгией книги. — А. М.)». Таким образом, объект исследования определяется авторами максимально широко: это «литература Урала во всех ее мно-

гообразных проявлениях — жанровых, этнических, документальных, в формах словесности и собственно литературы, наделенной качествами художественности и в ходе исторического развития становящейся родом профессиональных занятий людей» (с. 24).

Более того, наличие в структуре книги таких глав и параграфов, как «Образ Стефана Пермского в коми фольклорной традиции», «Церковно-монастырские библиотеки Урала», «Строгановские библиотеки XVI–XVII вв.: состав и пути формирования», «Крестьянские библиотеки Прикамья», «Библиотека Акинфия Демидова», «Сборник былин и песен Кириши Данилова из Нижнего Тагила», а также множество аналогичных сюжетов, не выделенных структурно, приводит к мысли, что и максимально широкое толкование понятия «литература Урала» не покрывает в полной мере объект исследования — он на самом деле еще шире и включает в себя как фольклор, традиционно не рассматриваемый как часть литературы, так и в целом книжность края.

Все сказанное выше позволяет заключить, что рецензируемую книгу справедливее было бы озаглавить примерно так: «История фольклора, литературы и книжности Урала и сопредельных территорий. IX–XVIII вв.». Во всяком случае, при всей громоздкости подобное заглавие намного адекватнее отражало бы содержание тома.

А теперь от критических (безусловно, субъективных, а потому не претендующих на истину в последней инстанции) замечаний перейду к позитивной оценке содержания книги.

В разделе, посвященном миссионерской деятельности Стефана Пермского и отражению ее в литературе и фольклоре, очень хорошо показано, какую роль христианизация края, именуемого обычно то Восточным Поморьем, то Северным Приуральем, и тесно связанное с нею распространение письменности сыграли в процессе вхождения этого края в состав Российского государства. Рассмотрение средневековых памятников тюркской традиции служит прологом к изучению национальных литератур и фольклора тюркоязычных народов Урала, что позволяет составить более полную и объективную картину культурного развития населения Урала и сопредельных регионов, чем если бы она складывалась лишь на основе изучения русскоязычных фольклорных, литературных и книжных традиций.

Разделы III–V представляют впечатляющую панораму постепенного освоения русской культурой пространств от Приуралья до Западной Сибири на протяжении полутора столетий — с середины XVI в. до начала XVIII в. (а в старообрядческом варианте, как мы видели выше, — и с «забеганием» в XIX–XX вв.). Высокий исследовательский уровень этих разделов, насыщенность их конкретным материалом, глубина анализа отдельных памятников и книжно-рукописной традиции на землях Строгановых и при Тобольском архиерейском доме, в урало-сибирских монастырях и в различных старообрядческих согласиях во многом опираются на результаты работы археографических центров Урала и Сибири, в ходе которой сложились не только многотысячные собрания древнерусских и старообрядческих рукописей, но и научные школы, многочисленные представители которых входят в состав авторского коллектива книги.

Если главы и параграфы, посвященные памятникам урало-сибирского летописания, строгановским, церковно-монастырским и крестьянским библиотекам книжно-рукописной традиции уральских старообрядцев, написаны в основном на материалах, введенных ранее в научный оборот и имеющих основательную историографическую традицию, то в главе 4 части III, рассматривающей агиографические памятники (жития св. преподобного Трифона, вятского чудотворца, св. праведного Симеона Верхотурского, св. Космы Верхотурского, агиографические тексты о старце Далмате Исетском и игумении Таисии (Костроминой), повести о явленных иконах), пожалуй, впервые столь основательно исследуется этот интереснейший пласт литературы Урала. Можно с уверенностью утверждать, что ни одно обобщающее исследование или учебное пособие по истории культуры Урала, претендующее на полноту и объективность в изложении материала, будет невозможно без обращения к этому явлению региональной литературной традиции.

Не бесспорно удачной, хотя и интересной в принципе, представляется попытка авторов книги расширить спектр жанров литературы Урала за счет научно-деловой и распорядительной документации, выходящей из-под пера первых уральских горных начальников — В. И. де Геннина и В. Н. Татищева. Нет сомнения в том, что «Описание уральских и сибирских заводов» де Геннина или «Наказ шихтмейстеру» Татищева — явления российской словесности, но вопрос, насколько правомер-

но рассматривать их и другие подобные документы как явления литературы Урала, думается, остается открытым, тем более, что для более позднего времени авторы книги такого рода «литературу» (например, «Книгу мемориальную, о заводском производстве сочиненную» Г. Махотина, деловую переписку Демидовых со своими заводскими служащими и др.) к исследованию не привлекают. Особняком относительно объекта исследования (литература Урала) стоит включенная в этот же раздел глава «Библиотека Акинфия Демидова», — это направление также не получает дальнейшего развития, хотя библиотека, скажем, Никиты Акинфиевича Демидова (1724–1787) представляет несравненно больший интерес как по своему составу, так и по степени освоенности собрания его владельцем.

Включение авторами протопопа Аввакума в число путешественников XVII в., отразивших в своих записках пребывание на Урале, вызывает скорее удивление, чем возражение. Сами авторы пишут: «Проехав через Соль Вычегодскую, Соль Камскую, Верхотурье, Туринский острог, Аввакум словно не заметил Урала...». Но здесь-то как раз удивляться нечему: никакого Урала как особого края в сознании современников Аввакума не было вообще — пересекая Уральский хребет, они просто попадали с Руси в Сибирь. Сибирь как таковая его интересовала, но это уже совсем другая история. Впрочем, если все же упоминать Аввакума в контексте изучения региональной литературы, то следовало бы все же, во-первых, особо подчеркнуть, что он был на Урале, в отличие от Спафария и Избранта Идеса, путешественником не по доброй воле, а во-вторых, что сибирские страницы «Жития протопопа Аввакума» положили начало традиции фиксировать путевые наблюдения «путешественниками поневоле», каковых история XVIII–XX вв. знает великое множество. Кстати, глава «Образ Урала в записках западноевропейских и русских путешественников», посвященная текстам XI–XVII вв., почему-то открывает раздел «Документально-художественная литература Урала эпохи Просвещения», а одна из ее частей озаглавлена «Урал в текстах эпохи Просвещения (В. Н. Татищев, Г. И. Новицкий, В. Ф. Зуев, А. Н. Радищев)», — получается, что эпоха Просвещения на Урале началась раньше, чем в Европе.

Заключительные разделы книги, посвященные литературе Урала эпохи Просвещения и литературному процессу на Урале конца XVIII —

начала XIX в., содержат главы о мемуаристике и стихотворчестве уральцев и сибиряков, о начальном этапе урало-сибирской журналистики и таких литераторах, как П. А. Словцов, А. И. Попов и И. И. Варакин.

Можно указать на отдельные неточности, встречающиеся в тексте книги. Так, на с. 71 Яренский уезд назван Яранским; Нижнетагильский завод упорно называется Нижним Тагилом и даже «г. Нижний Тагил» (с. 22), тогда как статус города Нижнетагильский завод получил только в 1917 г. Такого рода досадные недочеты можно найти в любом почтенном издании. Но гораздо важнее то, что книга снабжена основательной библиографией (с. 515–550), а также указателями имен, названий литературных произведений и географических названий, упоминаемых в тексте, что значительно облегчает пользование книгой и свидетельствует об уважительном отношении к читателю — что, к сожалению, даже в солидных научных трудах в последнее время наблюдается все реже.

В заключение хочется поблагодарить авторский коллектив книги за многолетний труд и выразить надежду, что за первым томом последуют и другие и что Урал в изучении своей литературы, как и во многих других отношениях, покажет другим регионам России пример, заслуживающий подражания.

А. Г. Мосин

• **НОВЫЕ ИЗДАНИЯ ЕКАТЕРИНБУРГСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ**

Информационно-издательский отдел Екатеринбургской духовной семинарии в 2013–2014 г. подготовил к печати и выпустил следующие издания:

Догматическое богословие: руководство к выпускному экзамену / сост. Д. Ф. Аникин. — Екатеринбург: Информ.-изд. отдел ЕДС, 2013. — 506 с.
ISBN 978-5-8295-0192-1

Пособие предназначено для подготовки к выпускному экзамену по догматическому богословию. Составленное на основе классических и наиболее употребительных учебных пособий по догматическому богословию, Руководство включает вопросы к экзамену и развернутые ответы на них и имеет целью предельно упростить и облегчить подготовку выпускников к экзамену. Каждый вопрос сопровождается списком литературы, которую выпускник может проработать при подготовке к экзамену.

Издание в первую очередь ориентировано на студентов Екатеринбургской духовной семинарии очного и заочного отделений.

Церковь. Богословие. История: материалы Всероссийской научно-богословской конференции (Екатеринбург, 12 февраля 2013 г.). — Екатеринбург: Информ.-изд. отдел ЕДС, 2013. — 192 с.

ISBN 978-5-8295-0245-4

12 февраля 2013 г. в Екатеринбурге прошла Всероссийская научно-богословская конференция «Церковь. Богословие. История», организованная Екатеринбургской духовной семинарией. В сборник вошли приветственные слова Оргкомитета конференции и ректора Семинарии митрополита Екатеринбургского и Верхотурского Кирилла, 21 доклад на различные богословские и церковно-исторические темы.

Издание предназначено для богословов, историков, филологов, и всем желающим.

Блохин В. С. История Поместных Православных Церквей: Учебное пособие. — Екатеринбург: Информ.-изд. отдел ЕДС, 2014. — 608 с. ISBN 978-5-8295-0246-1

Пособие является основным компонентом учебно-методического комплекса по дисциплине (курсу) «История Поместных Православных Церквей». Автор анализирует методологические особенности и дает развернутое историографическое сопровождение курса. Рассматриваются этапы истории четырнадцати зарубежных автокефальных Православных Церквей с древности до современности, главные стороны их внутренней жизни. Приводится материал, посвященный судьбам автономных Православных Церквей (Синайской, Критской, Финляндской) и Святой Горы Афон. Включены справочные материалы (словарь терминов, органы управления Поместными Церквами, статистические данные). Содержание пособия построено с учетом компетентностного подхода в образовательном процессе. Учебное пособие получило одобрение Учебного комитета Русской Православной Церкви, гриф «Рекомендовано к публикации Издательским Советом Русской Православной Церкви» (ИС 14-322-2715), а также допущено Учебно-методическим объединением по классическому университетскому образованию в качестве учебного пособия для студентов высших учебных заведений, обучающихся по направлению подготовки 030600 «История».

Издание предназначено студентам духовных учебных заведений, а также учебных заведений высшего профессионального (в т. ч. религиозного) образования, обучающимся по специальностям и направлениям подготовки «История», «Религиоведение», «Теология», «Культурология», а также всем интересующимся историей зарубежного Православия.

ЮБИЛЕИ



ЮБИЛЕЙ ПРЕПОДАВАТЕЛЯ

**В 2013 году исполняется 65 лет преподавателю ЕДС
Людмиле Николаевне Закатовой**



Людмила Николаевна родилась в г. Каменске-Уральском Свердловской области в 1948 г. По окончании школы и Свердловского областного музыкального училища им П. И. Чайковского (1968 г.) поступила в Уральскую государственную консерваторию им. М. П. Мусоргского, которую закончила в 1973 г. по специальности «Хоровое дирижирование» с присвоением квалификации «дирижер хора, преподаватель хоровых дисциплин».

С 1970 г., еще учась в консерватории, начала преподавать в Свердловском област-

ном музыкальном училище им. П. И. Чайковского. До сих пор Людмила Николаевна — преподаватель высшей категории дирижерско-хорового отделения названного училища.

В 1994–2003 гг. юбиляр создала и возглавляла хоровое отделение Детской музыкальной школы № 14. Под ее руководством хор ДМШ № 14 был награжден золотым дипломом на международном конкурсе в г. Москве.

Людмила Николаевна активно участвует в методической работе. С 1990 г. является внештатным методистом и экспертом учебно-методического центра Министерства культуры Свердловской области, а также

(с 2005 г.) — руководителем хоровой секции областного методического объединения. Общий педагогический стаж Людмилы Николаевны составляет 43 года.

На певческо-регентском отделении юбиляр работала в течение 10 лет, с 2003 до 2013 г. В 2003 г. принята на должность преподавателя, с 2006 г. — старший преподаватель, а в 2009 г. назначена доцентом кафедры регентского дела ЕДС. Людмила Николаевна активно участвовала в учебном процессе и жизни регентского отделения.

Людмила Николаевна имеет многочисленные дипломы, в том числе за подготовку лауреата I степени Первого областного смотра-конкурса отделений хорового дирижирования средних профессиональных образовательных учреждений культуры и искусства Свердловской области им. А. А. Юрлова. Кроме того, юбиляр поощрялась многочисленными Благословенными архиерейскими грамотами, почетными грамотами, благодарностями и благодарственными письмами, в т. ч. от Министерства культуры РСФСР, Министерства культуры и массовых коммуникаций России, руководства Свердловской области и областного министерства культуры.

**Администрация, преподавательская корпорация и студенты
Екатеринбургской духовной семинарии
сердечно поздравляют Людмилу Николаевну с юбилеем
и желают дальнейших творческих успехов на благо
Святой Православной Церкви! Многая лета!**

Юбиляр имеет следующие публикации:

Духовная музыка в репертуаре учебного хора: сб. / сост. Л. Н. Закатова. Б.и. Б.г.

Работа над полифонией в хоровом классе // Ступени мастерства: сб. метод. мат-лов для преподавателей детских музыкальных школ и школ искусств. Вып. 1. Екатеринбург, 2003. С. 18–34.

Духовная музыка как средство формирования личности // Гуманитарное развитие личности в современном обществе: проблемы психологии и музыкальной педагогики: мат-лы Межрегион. научн.-практ. конф. 24–25 ноября 2005 г. Екатеринбург, 2005. С. 40–42.

Юбилей преподавателя



Размышления о профессии // Поколение 1990-х — 2000-х: новые стратегии образования / мат-лы обл. научн.-практ. конф. г. Екатеринбург, 26 ноября 2010 г. / Свердл. обл. муз. училище. Екатеринбург, 2010. С. 53–55.

Роль ансамблевого пения в профессиональном становлении музыканта // Актуальные проблемы музыкального и художественного образования: мат-лы IV Междунар. интернет-конф. Май 2012 г. / Урал. гос. пед. ун-т. Екатеринбург, 2012. С. 82–85.

Роль ансамблевого пения в профессиональном становлении музыканта // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2012. Вып. 1(3). С. 232–235.

Воспоминания о Николае Александровиче Голованове — музыканте и педагоге: сб. Екатеринбург, 2012. 60 с. (сост., вступ. ст. и послесл. Л. Н. Закатовой).

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Акимова Ольга Борисовна — доктор филологических наук, профессор, декан факультета повышения квалификации и профессиональной переподготовки работников образования, заведующая кафедрой акмеологии общего и профессионального образования ФГАОУ ВПО «Российский государственный профессионально-педагогический университет»; профессор Екатеринбургской духовной семинарии; академик МАНПО (Международная академия наук педагогического образования), академик Ноосферной общественной академии наук. *E-mail: akimova_olga@isnet.ru*

Акишин Сергей Юрьевич — секретарь Ученого совета ЕДС. *E-mail: nikomachus@gmail.com*

Ващенко Галина Семеновна — руководитель сектора церковно-приходских школ Отдела религиозного образования и катехизации Екатеринбургской епархии, проректор Екатеринбургской православной учительской семинарии, преподаватель ЕДС. *E-mail: chsc_ekb-eparhia@bk.ru*

Гусев Андрей Вячеславович — магистрант Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, выпускник ЕДС. *E-mail: gusev89@list.ru*

Кечкин Иван Эдуардович, священник — кандидат богословия, преподаватель кафедры церковной истории Московской духовной академии. *E-mail: akoluf@yandex.ru*

Кожухов Сергей Алексеевич — кандидат богословия, преподаватель кафедры филологии Московской духовной академии. *E-mail: sergey-k2008@yandex.ru*

Коледич Елена Николаевна — кандидат филологических наук, индивидуальный предприниматель. *E-mail: koleditch@mail.ru*

Константин (Горянов), архиепископ Курганский и Шадринский — кандидат богословия, кандидат медицинских наук, профессор, академик РАЕН, проректор ЕДС по научной работе. *E-mail: info@epds.ru*

Миронович Антон Васильевич (польск. Antoni Mironowicz) — доктор исторических наук (Dr. habil.), профессор Университета в Белостоке, Польша. *E-mail: amir@uwb.edu.pl*

Мосин Алексей Геннадьевич — доктор исторических наук, доцент, заведующий кафедрой истории Миссионерского института при Ново-Тихвинском женском монастыре, доцент кафедры истории России департамента «Исторический факультет» Уральского федерального университета. *E-mail: alexg28@yandex.ru*

Полетаев Андрей Валентинович — научный сотрудник Православного музея Верхотурского Свято-Николаевского мужского монастыря. *E-mail: poletaeva@cbibl.uran.ru*

Скальцис Панайотис (греч. Παναγιώτης Σκαλτσιής) — профессор, заведующий кафедрой литургики, христианского воспитания и церковного управления Фессалоникийского университета им. Аристотеля, Греция. *E-mail: pskaltsi@theo.auth.gr*

Сухова Наталия Юрьевна — доктор церковной истории, доктор исторических наук, профессор кафедры истории Русской Православной Церкви и заведующий Научным центром истории богословия и богословского образования Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. *E-mail: suhovanat@gmail.com*

Щепеткин Антон Владиславович, диакон — студент 5 курса ЕДС. *E-mail: anton_chemfack@list.ru*

Переводчики

Летова Ирина Анатольевна — преподаватель ЕДС. *E-mail: irina_letova51@mail.ru*

Екатеринбургская духовная семинария

Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. Вып. 2(6). 2013

Научное издание

Выходит 2 раза в год

Журнал включен в Российский индекс научного цитирования (РИНЦ)
(контракт № 406-12/2011R)

Издание зарегистрировано Федеральной службой по надзору в сфере связи,
информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор).

Свидетельство о регистрации

ПИ № ФС77-42826 от 01 декабря 2010 г.

Над выпуском работали:

Перевод аннотаций на англ. язык: *С. С. Андриевских, А. В. Гусев,
Д. И. Макаров*

Дизайн и верстка: *иером. Аркадий (Логонов)*

Технические редакторы: *С. Ю. Акишин, священ. И. Никулин*

Фотограф: *Л. Н. Глазков*

Также использованы фотографии из личных архивов архиеп. Константи-
на (Горянова) и Л. Н. Закатовой

Оригинал-макет подготовлен

информационно-издательским отделом ЕДС

Адрес редакции: 620026, г. Екатеринбург, ул. Розы Люксембург, д. 57 б

Тел./факс: +7 (343) 311-99-41

E-mail: vestnik@epds.ru

Мнение авторов может не совпадать с мнением редакции

В38 **Вестник Екатеринбургской духовной семинарии / Информационно-издательский отдел ЕДС. — Екатеринбург, 2013. — Вып. 2(6). — 356 с.: цв. ил.**

В научном периодическом издании Екатеринбургской духовной семинарии публикуются материалы и исследования по различным вопросам богословия, церковной истории и смежных дисциплин, извлечения из протоколов заседаний Ученого совета ЕПДС, рецензии и отзывы на дипломные работы студентов семинарии, рецензии и библиографические заметки на новые актуальные для богословской науки исследования. Издание адресуется преподавателям и студентам духовных учебных заведений, историкам, богословам, философам, а также всем интересующимся.

УДК 27-1(051)

ББК 86.37

ISSN 2224-5391

ПИ № ФС77–42826 от 01 декабря 2010 г.
Подписано в печать: 16.01.2014 г. Формат 70×100 /16
Бумага офсетная. Вставка цв. ил. на мелованной бумаге
Гарнитура Minion Pro
Печать офсетная. Усл. печ. л. 28,9
Тираж 500 экз. Заказ №

Православная религиозная организация — учреждение
высшего профессионального религиозного образования
Русской Православной Церкви
«Екатеринбургская духовная семинария»
620026, г. Екатеринбург, ул. Розы Люксембург, 57.
vestnik@epds.ru

Отпечатано в типографии ООО «Издательство УМЦ УПИ»
г. Екатеринбург, ул. Гагарина, 35 а, оф. 2.
Тел: (343) 362-91-16, 362-91-17

ISSN 2224-5391



9 772224 539000

13002

