



IV Международная научная конференция

**«ЦЕРКОВНАЯ НАУКА
В НАЧАЛЕ ТРЕТЬЕГО ТЫСЯЧЕЛЕТИЯ:
АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ
И ПЕРСПЕКТИВЫ РАЗВИТИЯ»**

Минск, 26 ноября 2019 г.

Белорусская Православная Церковь
Минская духовная академия

**ЦЕРКОВНАЯ НАУКА В НАЧАЛЕ ТРЕТЬЕГО
ТЫСЯЧЕЛЕТИЯ: АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ
И ПЕРСПЕКТИВЫ РАЗВИТИЯ**

Материалы IV Международной научной конференции
Минск, 26 ноября 2019 года

МИНСК
Издательство Минской духовной академии
2021

УДК 22+23/28
ББК 86.37
Ц 44

Научные рецензенты:

Архимандрит Афанасий (Соколов),
ректор Минской духовной академии, кандидат богословия, доцент
Архимандрит Сергей (Акимов),
профессор Минской духовной академии, доктор богословия
А. В. Слесарев,
проректор по научной работе Минской духовной академии,
кандидат богословия, доцент

Ц 44 **Церковная наука в начале третьего тысячелетия** : актуальные проблемы и перспективы развития : мат. IV М ежд. науч. конф., Республика Беларусь, г. Минск, 26 ноября 2019 г. / Минская духовная академия. – Минск : Издательство Минской духовной академии, 2021. – 120 с.
ISBN 978-985-7145-55-3

Сборник включает материалы IV Международной научной конференции «Церковная наука в начале третьего тысячелетия: актуальные проблемы и перспективы развития», организованной Минской духовной академией и проходившей 26 ноября 2019 г. в г. Минске.

Предназначен для преподавателей гуманитарных дисциплин, специалистов в области религии и религиоведения, теологов, богословов, культурологов, а также всех, интересующихся вопросами библеистики, богословия, конфессиональной истории и религиоведения.

УДК 22+23/28
ББК 86.37

ISBN 978-985-7145-55-3

© Оформление. Издательство Минской духовной академии, 2021

ТЕОЛОГИЧЕСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ В РЕСПУБЛИКЕ БЕЛАРУСЬ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

*Архимандрит Сергей (Акимов), доктор богословия
(г. Минск, Минская духовная академия)*

В 2018 г. исполнилось двадцать пять лет теологическому образованию в Республике Беларусь, а в 2019 г. – 25 лет Институту теологии Белорусского государственного университета, который является основным государственным учреждением образования в Беларуси, осуществляющим подготовку теологов. Начало же теологического образования было связано с событиями, происходившими в годы так называемой Перестройки.

Празднование 1000-летия Крещения Руси, прошедшее тридцать один год тому назад, вызвало немалый резонанс в советском обществе. Изменилось отношение к Русской Церкви и у руководства Советского Союза. Это позволило начать открытие ряда духовных учебных заведений. В Советской Белоруссии, где на тот момент не было ни одной духовной школы, в 1989 г. в 200-х километрах от столицы в деревне Жировичи была открыта Минская духовная семинария, а уже в 1996 г. в тех же Жировичах – Минская духовная академия, которая в 2015 г. переехала в Минск. Но еще до открытия духовной академии произошло то, что невозможно было представить даже в конце 1980-х гг., – была начата подготовка теологов в системе государственного высшего образования. Все эти вехи неразрывно связаны с деятельностью митрополита Минского и Слуцкого Филарета, Патриаршего Экзарха всея Беларуси.

В речи на праздновании 10-летия факультета теологии 12 января 2004 г. митрополит Филарет отмечал: «Начиная с конца XX века и до сих пор мы являемся свидетелями активного наступления целой «богословской эпохи», когда богословие становится, по меткому замечанию о. Георгия Флоровского, каким-то «общим делом», всеобщим и католическим призванием для всего общества, а не только для образованных священников или отдельных мирян. «Наше время вновь призвано к богословию», – пророчески заявил этот известный философ и богослов в далеком предвоенном Париже и, как ни странно, не ошибся. Прошло всего полвека и мир удивился, узнав о

духовном пробуждении народа на огромном пространстве бывшего Советского Союза» [3].

Подготовка теологов в рамках светского высшего учебного заведения началась в Республике Беларусь с 1 октября 1993 г., когда на базе Европейского гуманитарного университета, созданного при непосредственном участии Белорусской Православной Церкви, был открыт факультет теологии имени святых Мефодия и Кирилла (об основании и деятельности факультета теологии ЕГУ в первые 10 лет существования [см.: 4, с. 179–180]). Именно в Минске впервые на постсоветском пространстве была начата подготовка теологов в светском вузе. Деканом факультета теологии на протяжении всех лет его существования был сам митрополит Филарет, который преподавал Священное Писание Нового Завета, а также вел научно-исследовательскую работу на кафедре богословских дисциплин. Первый образовательный стандарт по специальности «Теология» был утвержден в Республике Беларусь в 1998 г.

В 1995 г. решением Министерством образования была утверждена специальность «Теология». В этом же году на факультете была открыта кафедра богословских дисциплин. 22 июля 1995 г. факультет посетил Патриарх Московский и всея Руси Алексей II. С 1998 г. на факультете теологии действовала научная лаборатория церковно-исторических и религиозно-философских исследований. В 1999 г. в структуре факультета теологии появилась кафедра религиоведения.

Факультет выпускал специалистов с квалификацией «Теолог-религиовед, преподаватель теологии и религиоведения», подготовка которых велась по двум специализациям: «История Церкви и догматические движения» (специальность «Теология» с этой специализацией прошла государственную аккредитацию в 1999 г.) и «Сравнительное и историческое религиоведение» (специальность «Теология» с данной специализацией прошла государственную аккредитацию в 2000 г.).

При факультете с 1999 г. действовала часовня святых равноапостольных Мефодия и Кирилла, которая в современном Институте теологии БГУ и имеет статус лаборатории литургического богословия.

На факультете теологии изучалось православное богословие, студенты проходили богослужебную практику в рамках православной традиции. Однако возможность обучения в нем имели и представители Римско-католической церкви.

В 2001 г. на факультете на основании решения Министерства образования и науки Республики Беларусь была открыта подготовка магистров по специальности «Теология» (академическая степень – «магистр гуманитарных наук»). Мне было поручено в 2000 г. начать подготовку к открытию магистратуры, а потом и курировать ее деятельность в качестве руководителя образовательных программ факультета теологии .

Теологическое образование в Европейском гуманитарном университете сочетало в себе серьезную языковую подготовку (изучались два современных иностранных языка и древние языки) с существенным религиоведческим компонентом. Университет был динамично развивающимся ВУЗом, который использовал все самые современные образовательные методики. ЕГУ активно участвовал в Болонском процессе и стал единственным ВУЗом Беларуси, который в 2002 г. был принят в образовательный консорциум «Кампус Европы», в рамках которого объединились 15 университетов из 11 стран. Планировалось, что первые проекты по осуществлению эффективных студенческих обменов начнутся в 2004 г. К сожалению, в дальнейшем университет был закрыт, а сама Республика Беларусь на длительный период отказалась от участия в Болонском процессе.

Для материальной поддержки факультета теологии в 1996 г. был основан Белорусский республиканский образовательный центр им. свв. Мефодия и Кирилла (с 1999 г. – Международное общественное объединение «Христианский образовательный центр им. свв. Мефодия и Кирилла»). Благодаря данному центру, а также тому, что факультет был частью университета, который являлся частным учреждением образования, к преподаванию привлекалось множество узких специалистов как из Беларуси, так и из стран ближнего и дальнего зарубежья.

Уже в первые годы студенты факультета имели возможность увидеть и услышать многих выдающихся зарубежных иерархов и ученых – митрополита Швейцарского Дамаскина, митрополита Тиролойского и Серентийского Пантелимона (Греция), епископа Василия Родзянко (США), протопресвитеров Виталия Борового (Россия) и Иоанна Мейендорфа (США), архимандритов Ианнуария (Ивлиева) и Августина (Никитина) (Санкт-Петербург), протоиерея Леонида Кишковского (США), протоиерея Романа Скальфи (Италия), профессоров Н. Лосского (Париж, Франция) и Д. Шаховского

(Париж, Франция), Дж. Мерони (Италия), Р. Слесинского (США), А. И. Осипова и А. Б. Зубова (Москва), Л. Л. Тайвана (Рига), А. А. Алексеева (Санкт-Петербург), Д. Ойконому (Оксфорд), Б. Халленслебен (Фрибург, Швейцария), Р. Чемуса и А. Рокуччи (Италия) и др.

Факультет активно развивал международное сотрудничество. По инициативе факультета звание почетного доктора ЕГУ было присвоено С. С. Аверинцеву, монсеньору Николаю Вырволлю и О. А. Седиковой.

С 1994 г. на базе факультета теологии было положено начало проведению ежегодных Международных Кирилло-Мефодиевских чтений, которые проводятся и по настоящее время. Ежегодно издаются и материалы данной конференции. Силами преподавателей факультета издавался сборник научных статей «Ученые записки» (вышло два номера в 2002 и 2004 гг.).

В 2004 г. в фонд научно-технических документов Белорусского института системного анализа и информационного обеспечения научно-технической сферы (БелИСА) включены материалы по научным прикладным темам, проведенным преподавателями факультета теологии: «Христианское образование в Беларуси: история, современность и перспективы», «Трансформационные процессы в религиозном сознании посткоммунистической Беларуси», «Экуменизм (история, современность и перспективы отношений Русской Православной Церкви с католицизмом и протестантизмом)», «Социальная миссия Церкви: исторический и современный аспекты».

После закрытия ЕГУ в 2004 г. преподаватели и студенты факультета перешли в созданный в рамках Белорусского государственного университета при поддержке руководства страны Институт теологии БГУ, в котором и по сей день ведется подготовка теологов.

С 2004 по 2014 гг. ректором Института теологии БГУ был митрополит Филарет (Вахромеев), а с 2014 г. – митрополит Павел (Пономарев), Патриарший экзарх всея Беларуси. В 2009 г. диплом почетного доктора Института теологии был вручен Патриарху Московскому и всея Руси Кириллу.

Поскольку Республика Беларусь на момент создания Института теологии отказалась от участия в Болонском процессе, институт вернулся к 5-ти летнему образованию. Одновременно с этим магистратура стала начальной ступенью аспирантуры, одногодичное образование в ней предусматривало подготовку и сдачу кандидатских

экзаменов, а сама подготовка в магистратуре начала вестись по научной специальности. Поэтому магистерская программа по теологии в Институте на время прекратила свое существование. Однако появилась возможность начать подготовку магистров по специальности «Религиоведение, философская антропология, философия культуры» (академическая степень магистра философских наук). В настоящее время, в связи с возвращением Беларуси к Болонскому процессу и реформированием, начата подготовка магистров по учебной специальности «Теология».

Осенью 2004 г. новый Институт теологии БГУ получил лицензию на образовательную деятельность и пошел аккредитацию. В Институте теологии были образованы три кафедры: богословия и истории Церкви; библеистики и церковно-практических дисциплин; религиоведения. На сегодняшний день Институт является единственным ВУЗом в стране, в котором имеется кафедра религиоведения. В дальнейшем кафедра богословия и истории Церкви несколько раз меняла свое наименование – «кафедра религиозной христианской антропологии» (это было связано с началом подготовки магистров по специальности «Религиоведение, философская антропология, философия культуры» и поиском Института своего места в современной светской науке); «кафедра богословия»). Кафедра библеистики и церковно-практических дисциплин была переименована в кафедру библеистики и христианского вероучения (название неудачное, поскольку имеется отдельная кафедра богословия).

При открытии Института подготовка велась по трем специализациям: «История Церкви и догматические движения», «Сравнительное и историческое религиоведение», «Библейская экзегетика и литургическое богословие». В настоящее время специализации имеют такие наименования: «Философская христианская антропология», «Новые и традиционные религиозные движения и организации», «Библеистика и христианское вероучение».

Усилиями специалистов факультета теологии ЕГУ и Института теологии БГУ было разработано три образовательных стандарта 1998, 2008, 2013 гг. (третий предполагал переход с пятилетнего на четырехлетнее образование). Квалификация выпускников по стандарту первого поколения – «теолог-религиовед, преподаватель теологии и религиоведения», по стандарту второго поколения – «теолог-религиовед, преподаватель этики, эстетики и культурологии»,

по третьему стандарту – «теолог-религиовед, преподаватель обществоведческих дисциплин». Сейчас ведется разработка четвертого стандарта.

С 2005 г. Институт теологии БГУ, благодаря поддержке Президента Республики Беларусь, получил государственное финансирование. Кроме того, постановление Министерства труда и социальной защиты сделало возможным осуществление доплаты из средств государственного бюджета за богословские, т. е. церковные ученые степени («П. 8. Условия оплаты труда лиц, имеющих ученые степени богословия и работающих в должностях профессорско-преподавательского состава государственных учреждений образования, устанавливаются на уровне условий оплаты труда, предусмотренных для лиц из числа профессорско-преподавательского состава, имеющих ученые степени») [2]. Это постановление стало определенным компромиссом в процессе обсуждения возможности признания церковных документов о высшем образовании и церковных ученых степеней и званий. Данная ситуация свидетельствует о некотором противоречии в отношении церковных дипломов и ученых степеней. С одной стороны, выпускники церковных учебных заведений юридически не могут преподавать в государственных ВУЗах, однако фактически это допускается (впрочем, только в тех ВУЗах, где есть подготовка по специальности «Теология»), а если таковые преподают в вузе, то получают надбавку за ученую богословскую степень.

Несмотря на значительные усилия, Белорусской Православной Церкви и по сей день не удалось решить вопрос о признании дипломов церковных учебных заведений или о возможности прохождения лицензирования и получения аккредитации церковными учебными заведениями. Согласно Закону Республики Беларусь «О свободе совести и религиозных организациях», духовное учебное заведение регистрируется республиканским органом государственного управления по делам религий (Статья 16), для чего требуются заявление, справка религиозного объединения о наличии необходимых учебных помещений, а также об обеспеченности преподавательскими кадрами, имеющими соответствующее образование и владеющими государственными языками (Статья 19) [1]. Кодексе Республики Беларусь об образовании не предусмотрены процедуры лицензирования и аккредитации для духовных школ.

Не удалось решить вопрос и об открытии научной специальности по теологии. При наличии понимания со стороны ряда министерств и ведомств, консенсуса по данному вопросу достичь до сегодняшнего дня не удалось.

Таким образом, в отличие от Российской Федерации, где по государственному стандарту по теологии ведется подготовка специалистов в целом ряде духовных школ, в Республике Беларусь сохраняется четкое разграничение между теологическим и богословским образованием. И хотя в России в настоящее время границы между теологическим и богословским образованием начинают стираться, имеют место дискуссии о разграничении между этими двумя образованиями.

В процессе работы факультета и Института менялись и требования к вступительным экзаменам. При поступлении на факультет была высокая планка требований по иностранному языку, предусматривался и экзамен по библейской истории. В дальнейшем все государственные ВУЗы при приеме абитуриентов перешли на централизованное тестирование. Однако для Института сохранилось требование рекомендации с церковного прихода.

Государственное финансирование предполагает обязательное распределение выпускников. Выпускники Института теологии находят применение в системе образования и социальной защиты, в государственных органах, учреждениях культуры, в религиозных организациях. Некоторые из них приняли священный сан в Православной Церкви. Выпускники факультета теологии БГУ и Института теологии БГУ продолжили свое обучение в аспирантуре других ВУЗов и Минской духовной академии, подготовили и защитили как светские, так и церковные кандидатские диссертации. В настоящее время выпускники со степенью кандидата богословия и со светскими степенями есть и среди преподавателей Института, и среди преподавателей Минской духовной академии.

Факультет теологии ЕГУ, а потом и Институт теологии БГУ сыграли значительную роль в развитии Минской духовной академии. Эта роль стала очевидной в связи с реформой духовного образования, начавшейся в 2012 г., когда облик академии формировался специалистами, получившими ценный опыт административной, учебно-методической, педагогической, научно-исследовательской, организационной работы в учебном заведении, работающем по го-

сударственным стандартам. Без этого опыта невозможно было бы осуществить реформирование академии в 2012–2014 гг. В современной Минской духовной академии произошло слияние двух традиций, которые в равной степени были заложены в Беларуси митрополитом Филаретом – традиции духовного богословского и традиции светского теологического образования.

Теологическое образование развивалось и в Витебском государственном университете, где на кафедре всеобщей истории и мировой культуры исторического факультета с 2002 г. осуществлялась подготовка по специальности «Теология». Если в Минске подготовка теологов велась сначала по двум, а после – по трем специализациям, то в Витебске востребованной оказалась одна – «Сравнительное и историческое религиоведение». К сожалению, в силу ряда объективных причин, в настоящий момент в Витебском государственном университете была оставлена возможность получения образования по специальности «Теология» только по заочной форме. В этом году по данной специальности обучается только один, пятый курс, насчитывающий 14 человек.

В Российской Федерации мы наблюдаем несколько иную картину. Кафедры и факультеты теологии получают там все большее распространение. Создана и активно развивается Научно-образовательная теологическая ассоциация, включающая учреждения высшего образования, осуществляющие подготовку специалистов по теологии. При этом следует отметить наличие проблемы трудоустройства выпускников. В 2015 г. президиум ВАК при Минобрнауки РФ одобрил паспорт научной специальности «Теология». В 2016 г. было выдано разрешение на создание Объединенного совета по защите диссертаций на соискание ученой степени кандидата и доктора наук по специальности «теология». В том же году начал действовать Экспертный совет по теологии при ВАК. Уже прошли успешные защиты нескольких кандидатских и одной докторской диссертации. На этом фоне положение дел с теологическим образованием и теологией как наукой в нашей стране выглядит не столь оптимистичным. Вместе с тем, некоторое отставание дает нам возможность всесторонне изучить опыт Российской Федерации, чтобы в дальнейшем при перспективе вхождения теологии в число признаваемых государством наук избежать неизбежно возникающих при всяком новом деле проблем и возможных негативных последствий.

На сегодняшний день, существование в Республике Беларусь теологического образования является плодом доброго сотрудничества Церкви и государства в деле воспитания всесторонне развитой личности человека, укоренения молодого поколения в христианских нравственных ценностях, способных оказать благотворное воздействие на все наше общество.

Источники и литература

1. Закон Республики Беларусь «О свободе совести и религиозных организациях». В редакции Закона от 31 октября 2002 г. № 137-З (Национальный реестр правовых актов Республики Беларусь, 2002 г., № 123, 2/886) // Официальный портал Могилевского областного исполнительного комитета [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://mogilev-region.gov.by/category/religiya-i-nacionalnosti/zakon-respubliki-belarus-o-svobode-sovesti-i-religioznyh>. Дата доступа: 11.08.2021.

2. Условия оплаты труда работников учреждений высшего образования, отдельных учреждений дополнительного образования взрослых (академий последиplomного образования, институтов повышения квалификации и переподготовки, институтов развития образования): Приложение 4 к постановлению Министерства труда Республики Беларусь 21.01.2000 № 6 (в редакции постановления Министерства труда и социальной защиты Республики Беларусь 31.08.2012 № 93) // Официальный сайт Министерства сельского хозяйства и продовольствия Республики Беларусь [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://mshp.gov.by/documents/trud/a40f59e4f6602973.html>. – Дата доступа : 11.08.2021.

3. Филарет, Митрополит Минский и Слуцкий, Патриарший Экзарх всея Беларуси, декан факультета теологии имени св. Равноапостольных Мефодия и Кирилла. Перспективы и стратегические приоритеты развития факультета теологии Европейского гуманитарного университета / Митрополит Филарет (Вахромеев) // Сайт Гродненской епархии Белорусской Православной Церкви [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://orthos.org/grodno/gev/january2004/egu.htm>. – Дата доступа : 11.08.2021.

4. Христенко, О. А. Факультет теологии Европейского гуманитарного университета: создание и деятельность (1993-2003) / О. А. Христенко // Романовские чтения – 12 : сборник статей Международной научной конференции, Могилев, 23–24 ноября 2016 г. / под общ. ред. А. С. Мельниковой. – Могилев : МГУ имени А. А. Кулешова, 2017. – С. 179–180.

СВЯТИТЕЛЬ ИННОКЕНТИЙ (СМИРНОВ) ПЕНЗЕНСКИЙ КАК ПАСТОРЛОГ

*Иерей Алексей Черный, кандидат богословия
(г. Москва, Богословский факультет Православного
Свято-Тихоновского гуманитарного университета)*

Святитель Иннокентий (Смирнов) Пензенский (1784–1819) получил известность, в первую очередь, как автор «Начертания истории от библейских времен до XVIII в. в пользу духовного юношества» [3] – книги, надолго ставшей основным учебником церковной истории для духовных школ. Однако, помимо этого, он составил одну из первых систематических работ в области практического богословия на русской почве – «Богословие деятельное» [5]. Следует обратить внимание, что в нем он отходит от своих предшественников, в частности – от автора первого подобного труда – архимандрита Феофилакта (Горского) (ум. в 1788), впервые включившего пастырскую составляющую в учебный курс богословия [14]. Несмотря на то, что Феофилакт заимствовал структуру своей богословской системы у немецкого протестантского автора Иоганна Франца Буддеуса (1667–1729) [13], он излагает преимущественно основы «пастырского благоразумия»: проповедь слова Божия, совершение Таинств, «власть ключей», качества, которыми должен обладать священнослужитель и особенности священнического призвания [10, с. 29].

Святитель Иннокентий, хотя и называет архимандрита Феофилакта (а также авторов книги «О должностях пресвитеров приходских») своими предшественниками [2, с. 11] в своем изложении деятельного богословия, очень мало упоминает, собственно, о священническом служении. Определяя предмет своего исследования, он пишет: «Богословие деятельное есть деятельная божественная наука, которая учит тому, как восстанавливать в человеке образ Божий, или возвращать “сокровенного сердца человека” (1 Пет. 3:4) “в мужа совершенного, в меру возраста Христова” (Еф. 4:13)» [2, с. 3; 134]. Уже из этого определения видно, что у святителя Иннокентия акцент смещается со священнического служения к нормам жизни христианина вообще. Автор осмысляет деятельное богословие как богословие нравственное, как науку о духовном росте человека [14, с. 109],

на что указывает и вся структура его работы. Под «деятельным богословием» он подразумевает, с одной стороны, весь спектр церковной деятельности, а с другой – христианскую аскетику. В отличие от архимандрита Феофилакта, святитель Иннокентий говорит не о «пастырском», а о «христианском благоразумии» [7, с. 137], понимая под ним «знание о том, как применять всеобщие христианские правила в определенных обстоятельствах» [7, с. 137]. Священник (называемый в этом месте «пастырем, или учителем Церкви» [7, с. 137]) должен лишь «особенно» обладать таким благоразумием, и именно по той причине, что это ему необходимо как «домостроителю Божественных таинств»: он прежде всего обязан знать, «каким образом должно ему поступать в доме Божиим» [7, с. 137].

Собственно, священнослужителям посвящена только небольшая глава 8 «О состоянии церковном, или духовном» Части II «Об обязанностях». Здесь приводится довольно пространное определение священства, которое характеризуется и как учительство [7, с. 134], и как пастырство [7, с. 134], и как пример для мирян [7, с. 134], однако почитать священнослужителей как «истинных учителей», принимать их слово со всяким смирением и послушанием» и «последовать их примеру» святитель призывает именно в связи с тем, что они являются «строителями Божественных таинств» [7, с. 135].

Деятельное богословие нужно тем, «кого Церковь Божия носит и питает в лоне своем» [7, с. 15] – т. е., всем принявшим Крещение. Все христиане призваны ко «взаимному служению и созиданию Тела Христова» [7, с. 15]. Для этого им необходимо «служение общее, и служение божественное, первое – как христианам, второе – как пастырям» [7, с. 15]. Святитель Иннокентий прямо пишет о необходимости для каждого христианина подражать Христу в отношении трех Его служений: пророческого, царского и священнического [7, с. 85]. Подражание священническому служению Христа выражается в необходимости «приносить Богу духовную жертву (1 Пет. 2:5), которая состоит: в заклании ветхого человека, умерщвлении земных членов (Кол. 3:5), принесении Богу тела в жертву живую, святую, благоугодную Ему (Рим. 12:1), жертве хвалы (Евр. 13:15), общении и благотворении (Евр. 13:16), фимиаме молитв (Апок. 8:3–4) за себя и за других, готовности жертвовать собой и всею жизнью во славу Божию, в пользу других, или Церкви» [7, с. 86]. Различие священников и мирян определяется в данном случае не как существенное,

но, скорее, как различие в степени. Святитель Иннокентий, описывая обязанности христиан «содействовать пользе других» – «назидание... обличение согрешающим, утешение печальных» [7, с. 124] – замечает, что эти действия «относятся более к обязанности священнической, но... в известных обстоятельствах... приличны и всякому возрожденному» [7, с. 124]. В дальнейшем, однако, священник нигде не осмысливается как призванный по преимуществу исполнять эти добродетели. В «Деятельном богословии» о пастырях упоминается, в основном, в связи с «внешним богопочитанием» [7, гл. 2]. Священники предстают как, прежде всего, служители Церкви, служители при священных собраниях. Почитание святых обуславливает необходимость проявлять уважение по отношению к служителям святых, «строителям Тайн Божиих (1 Кор. 4:1), споспешникам Божиим и пастырям» [7, с. 115–116].

Безусловно, «Деятельное богословие» святителя Иннокентия Пензенского составлялось не как курс пастырского богословия. Нередко пастырская составляющая священнической подготовки в системе богословских дисциплин не выделялась в отдельную науку, а являлась разделом богословия нравственного [10, с. 300]. Труд святителя Иннокентия представлял собой один из лучших курсов лекций по нравственному богословию [10, с. 23], так что в данном случае также можно было бы ожидать, что основы «пастырского благоразумия» будут помещены в отдельный раздел. Однако в вопросе соотношения «благоразумия» пастырей и мирян труд святителя Иннокентия содержит определенное противоречие, которое отражается даже на уровне структуры работы. В Главе 1 («О сущности и свойстве христианского благоразумия и о пособиях, к нему относящихся») части III («Христианское благоразумие») святитель Иннокентий среди таких «пособий» перечисляет все известные труды Отцов Церкви, касающиеся пастырского служения, а также «Книгу о должностях пресвитеров приходских». Затем он заявляет, что, хотя «правила христианского благоразумия относятся ко всем христианам» [7, с. 138], необходимо отдельно рассмотреть, «что есть христианское благоразумие для человека мирского, а что – для пастыря» и обещает «вопрос о пастырском благоразумии рассмотреть особо» [там же]. Однако данный раздел так и не появляется в тексте: книга завершается главой, посвященной благоразумию «верующего, не состоящего в духовном звании (мирянина)».

Известно, что святитель Иннокентий довольно строго относился к отбору кандидатов на рукоположение. Основными критериями в данном случае являлись знание Закона Божия, навыки в церковном чтении и пении [1, с. 281–288.]. Однако в резолюциях святителя Иннокентия в бытность его Пензенским епископом мы находим данные, согласно которым он – уже после допроса и присяги – также вступал во взаимодействие с духовником ставленника. Через духовника помощники епископа должны были «искусить в житии» [1, с. 290] ставленника, после чего принималось окончательное решение о рукоположении.

В этом отношении показательно, что святитель Иннокентий не мыслит о священстве как о сословии, входя тем самым в определенное противоречие с устоявшимися обычаями. В XVII–XVIII вв. приходское духовенство приобретает важные черты, позволяющие говорить о его сословном характере. В частности, представители клира и члены их семей начинают обладать наследственностью социального статуса и владения церковным имуществом. Нередко при вступлении в должность священник заключал с приходской общиной договор, в котором оговаривалось его право на наследственное владение приходским домом, прицерковной землей и церковным доходом [6, с. 364–365]. Фактическое наследование церковных должностей шло вразрез с каноническими постановлениями, однако в течение XVIII в. оно было подкреплено юридически. Помимо этого, правительство было вынуждено способствовать ограничению выхода из духовного звания и вступления в него извне, постепенному ограничению права общины избирать себе священника и формированию системы специального духовного образования [6, с. 364–365]. К концу XVIII в. стало нормой и законом, когда после смерти священника на его место назначался один из его детей, обычно – старший сын или супруг старшей дочери. В представлении святителя Иннокентия становиться священником может не тот, кто родился в семье священника, но тот, кто испытал свои силы, «способен ли он хорошо исправлять [священническую должность] и имеет ли необходимые дарования» [7, с. 134]. Святитель призывает кандидата в клир «не навязывать себя другим, но ждать, пока его не призовут к тому, по установлению Церкви». И, конечно, с его точки зрения, неправильно искать священства «ради пропитания, прибýtка или обогащения» [7, с. 134]. Учитывая то, что назначение Иннокентия

на Пензенскую кафедру являлось фактически ссылкой, такое открытое нежелание мириться с дурными обычаями, нарушающие канонический и святоотеческий взгляд на избрание и служение священника, позволяет утверждать, что Иннокентий и в самых тяжелых обстоятельствах не поступался своими принципами. Показательно, что значительно позже, уже в 1856 г., когда духовное сословие во многом складывается, митрополит Филарет также высказывал категорическое несогласие с распространяющимся мнением, будто «сословие духовенства обратилось в мертвую касту, а обязанности его в ремесло» [с. 143–144].

В духе «всеобщего пастырства» святителя Тихона Задонского, он не рассматривает священников в качестве исключительных учителей и воспитателей благочестия в народе: «Не пастыри только, поставленные на страже Господней, но и блюстители гражданской правды блюдут правду Божию в людях» [8, с. 54]. В письмах под «духовником» или «духовным отцом» святитель Иннокентий понимает любого священника, принимающего исповедь. Более того, он использует выражение «духовник Церкви» [7, с. 70], перенося акцент с личных отношений пастыря и пасомого на взаимодействие со служителем Церкви, поставленным принимать исповедь. Однако в другом письме, говоря о покаянии, он призывает молиться Богу, чтобы он указал «отца, способного родить и воспитывать чад духовных» [7, с. 69]. Такое осмысление духовника несколько выбивается из общей картины.

По сравнению с «Книгой о должностях пресвитеров приходских» [4], в которой приходской священник осмысливается преимущественно как учитель народа, у святителя Иннокентия акцент смещается в сторону понимания священника как тайносовершителя. В его трудах священник – это, прежде всего, служитель Церкви, что, по мнению некоторых исследователей, отражает формирование церковной «субъектности» и бинарной оппозиции «церковного» и «нецерковного» в условиях социальной модернизации [5, с. 238]. Это позволяет поместить святителя Иннокентия Пензенского в ряды современных церковных мыслителей и проводить аналогии с современной ситуацией.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Белохвостиков, Е. Тебе Единому жить : Святитель Иннокентий Пензенский и его эпоха : в 2-х кн. / Е. Белохвостиков. – Кн. 2 : Ч. III–IV. – Пенза : Изд-во Пензенской епархии, 2019.

2. Иннокентий (Смирнов), святитель Богословие деятельное / святитель Иннокентий (Смирнов) // Азбука [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://azbyka.ru/otechnik/books/download/9047-богословие-деятельное.pdf>. – Дата доступа : 24.08.2019.

3. Иннокентий, епископ Пензенский и Саратовский [Смирнов]. Начертание церковной истории от библейских времен до XVIII века, в пользу духовного юношества / епископ Пензенский и Саратовский Иннокентий [Смирнов]. – Изд. 3-е. – СПб. : В тип. мед. департамента Мин. внутр. дел, 1823.

4. Книга о должностях пресвитеров приходских. – СПб., 1776.

5. Лютко, Е. Становление «церковной субъектности» в России на примере нормативных текстов о православном духовенстве (XVIII–XIX вв.) / Е. Лютко // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2019. – № 3. – С. 237–252.

6. Миронов, Б. Н. Российская империя: от традиции к модерну. В 3 томах. / Б. Н. Миронов. – Т. 1. – СПб. : Дм. Буланин, 2014.

7. Иннокентий (Смирнов), святитель Пензенский. Божественное правоведение, или Богословие деятельное, имеющее предметом обязанности правосл. христианина / святитель Пензенский Иннокентий (Смирнов). – СПб., 1848.

8. Иннокентий (Смирнов), святитель Пензенский. Письма (Электронный ресурс) / святитель Пензенский Иннокентий (Смирнов) // Азбука [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://azbyka.ru/otechnik/books/download/9048-Письма.pdf> – Дата доступа : 24.08.2019.

9. Слова и речи святителя Иннокентия, епископа Пензенского и Саратовского // Азбука [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://azbyka.ru/otechnik/books/download/9050-Слова и речи святителя Иннокентия, епископа Пензенского и Саратовского.pdf>. – Дата доступа : 24.08.2019.

10. Смирнов, С. К. История Московской духовной академии до преобразования 1814–1870 / С. К. Смирнов. – М., 1879.

11. Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского, по учебным и церковно-государственным вопросам, издаваемое под редакцией преосвященного Саввы, архиепископа Тверского и Кашинского. – Т. IV. – СПб. : Синодальная типография, 1886.

12. Сухова, Н. Ю. Пастырское богословие в Российской духовной школе (XVIII – начало XX в.) / Н. Ю. Сухова // Вестник ПСТГУ. Сер. 1 : Богословие. Философия. – М., 2009. – Вып. 1 (25). – С. 25–43.

13. Сухова Н. Ю. Пастырское богословие в системе дореволюционного духовного образования на примере Московской Духовной Академии / Сухова Н. Ю., протоиерей Павел Хондзинский // Богословский Вестник. – 2010. – № 11–12. – С. 298–341.

14. Филиппов, А. Н. Научная и преподавательская деятельность святителя Иннокентия Пензенского / А. Н. Филиппов // Вестник Тамбовского университета. Серия Гуманитарные науки. – Тамбов, 2018. – Т. 23. – Вып. 1 (171). – С. 108–114.

15. Buddeus, J.-F. Institutiones theologiae moralis. Leipzig, 1711; Historia critica theologiae dogmaticae et moralis / J.-F. Buddeus. – Frankfurt, 1725.

16. Orthodoxae Orientalis Ecclesiae dogmata, seu Doctrina christiana de credendis (pars I) et de agendis (pars II), usibus eorum, qui studio theologico sese consecrarunt addixeruntque, adornata accommodataque. – Lipsiae, 1784.

БОГОСЛОВСКИЕ КОНЦЕПЦИИ ИГРЫ И АНТРОПОЛОГИЯ ИГРАЮЩЕГО ЧЕЛОВЕКА

*Данилов А. В., доктор философии, кандидат богословия
(г. Минск, Институт теологии Белорусского государственного
университета, Минская духовная академия)*

Ритуалы с нефункциональным игровым характером испытывают потребность в апологии со стороны религиозного права и теологии, когда, например, предписывается ежедневный ритуал, важный для поддержания контакта с посылающим благодать божеством. Свойством игры является то, что нидерландский философ Йохан Хейзинга именует «священной серьезностью» (1938): «Любая игра, ребенка ли, взрослого ли, может проходить с полнейшей серьезностью... Ребенок играет в полном самозабвении, – можно с полным правом сказать: в священной серьезности. Но он играет, и он знает, что он играет. Спортсмен играет с безмерной серьезностью и с отчаянною отвагой. Он играет, и он знает, что он играет. Актер целиком уходит в игру. Тем не менее он играет и сознает, что играет. Скрипач переживает священный восторг, он переносится в мир вне и выше обычного мира, но то, что он делает, остается игрою. Игровой характер может быть присущ самым возвышенным действиям. Можно ли провести эту линию вплоть до культовых действий и утверждать, что священнослужитель, совершая ритуал жертвоприношения, все-таки остается в рамках игры? Кто допускает это в богослужении, допускает это и относительно всего прочего. Понятия обряда, магии, литургии, таинства и мистерии – все они оказались бы тогда в сфере значения понятия игры... Квалифицируя священнодействие как игру, мы вовсе не впадаем в ошибку. Оно во всех отношениях есть игра по своей форме, но и по своей сущности оно является ею, коль скоро оно всех, кто в нем участвует, переносит в иной мир, отличный от обыкновенного» [16, с. 45–46].

Размышления, сильно напоминающие Хейзингу не только выбором слов, мы встречаем у немецкого католического теолога Хуго Ранера, брата знаменитого Карла Ранера, в его вышедшем десятилетие спустя (1948–1949) одноименном эссе «Играющий человек»: «Потому играющий человек – это человек полной серьезности, потому что он всегда знает одновременно о двух вещах, об осмыс-

ленности и о не-необходимости своего тварного бытия» [14, s. 28]. Хуго Ранер отмечает в этом эссе, что христианская теология Запада признает развлекающий характер своего культа и даже не пытается прикрыть его с помощью рациональных объяснений.

Однако это знание об игре, согласно Хейзинге, никоим образом не ограничивает интенсивность, с которой принимается роль играющего, потому что «истинное, всеохватывающее состояние погруженности в игру также может отличаться глубочайшей серьезностью. Играющий всем своим существом может отдаваться игре. Сознание того, что он 'ну просто играет', может быть полностью вытеснено на задний план» [16, с. 49]. Также и по Ранеру «нет игры без глубокой серьезности, и когда дети играют, они с чуть ли не мистической силой вступают в сферу влияния абсолютной обязанности» [14, s. 28]. Итак, игра оперирует с абсолютным и трансцендентным, а значит с ней связан теологический аспект. В эссе Хуго Ранера творение Божие описывается по аналогии с игрой: Бог Творец есть «Deus ludus», играющий Бог. Ведь хотя творение мира и человека осмысленно, но не является никоим образом необходимым деянием для Бога. Играющего человека осеняет мысль, что он создан бережными руками Творца. Об этом вспоминают и при виде играющего ребенка. Следовательно, осмысленность и одновременно не-необходимость человеческого существования вполне может пониматься как результат игрового творческого деяния Бога.

Также и в религиях Дальнего Востока присутствует мысль об играющем божестве. Герман Кайзерлинг, наблюдая вечером в свете факелов маскарад тибетцев, записал в «Путевом дневнике философа» следующее: «Это подействовало на меня как переживание мифа, его ночная игра в горной стране Гималаев. Мне вспомнились индийские сказания о начале мира и конце света. Они гласят, что Брахма создал мир играя и как в игре; непринужденно, просто так, ненамеренно, словно играющий ребенок. И в игре он однажды прекратит существование. В судный день Шива начнет дикий танец, в вакханалии, ликуя, все более бурно, пока наконец не растанцует вселенную» [11, s. 397]. Кайзерлинг указывает на взаимосвязь игры и танца в мифе и культе.

Не только человек оказывается склонным к игре. «Бог тоже игрок. Биолог, психолог и теолог Герхард Гильх в 1968 г. по-новому актуализировал эту мысль. Однако, его исходный вопрос опреде-

ялся не столько духовной драмой, сколько интересом, противопоставить современной теории эволюции незамкнутый и избегающий всякого телеологического и детерминистского узкого понимания образ Бога Творца» [8, s. 342]. Следует избегать курса на конфронтацию между естественнонаучной эволюционной теорией и библейско-теологической верой в творение. Нужно распрощаться с образом Бога, Который досконально регулирует все и ответственен за каждый шаг в развитии видов живых существ и истории человека. Гильх обозначает этот старый образ Бога как статический и пишет: «Бог как *actus purus*¹ словно отпускает от себя целенаправленные каузальные цепочки, которые манифестируются в вещах творения в рамках большого, внушительного *ordo*² и таким образом отсылают обратно к Создателю и Его величию. Этот статический *ordo* мира был абсолютно адекватен Создателю, ...Который дал импульс жизни, ...и именно Его порядком изолирован хаос» [9, s. 9].

Творение означает для Гильха прежде всего создание изобилия жизни, внутри которого в свободной игре действуют оба закона природы: мутация и отбор. «Растение производит огромное количество семян, рыба – огромное количество икры и т. д. Однако это первоначально бесцельное изобилие является материалом, на котором может осуществляться процесс становления» [9, s. 9]. В так описываемом соотношении бескрайней свободы и узкой закономерности в природе происходит то, что Гильх может обозначить как «игру». Имевшая место и в прежней теологии речь об игре Бога обретает перед лицом современного эволюционного учения вновь правомочность. «Неверно, что нет образа Бога, адекватного эволюционной логической модели..., как утверждает, например, Джулиан Хаксли, дескать допускать участие Бога в процессе развития не только излишне, но интеллектуально сомнительно» [9, s. 12].

То, что было важно для Гильха в контексте диалога с современными естественными науками, имеет для Хуго Ранера касательно древних предшествующих христианству религий чисто теологическое обоснование: играющий Бог – это свободный Бог, не подчиняющийся какой-либо необходимости, а исключительно добровольно создавший мир и человека как «свою игрушку» [14, s. 27]. Также и Карлу Барту знаком образ играющего Бога, посредством которого

¹Лат. чистая деятельность.

²Лат. последовательность, порядок.

он определяет отношение создания к своему Создателю: «Прекрасное слово Притч. 8,30f о Премудрости Божией, которая... играла пред Ним..., на своем совершенно мифологическом языке истинной многого..., ибо есть 'игра', в которой может сначала действовать Творец, а затем и создание» [7, s. 98]. Понятию игры соответствует понятие свободы Творца и создания, чтобы противостоять всяческой форме детерминизма [7, s. 148]. Противоположностью детерминизма является игра, что обосновывается антропологически и теологически. Не используя в своей теологии понятие играющего Бога, Барт говорит о свободе Бога, Который предваряет все законы своего творения. Бартовский образ Бога очень близок к представлению об играющем Боге [8, s. 343].

Католический теолог Хуго Ранер предварил главой об играющем Боге главу об играющем человеке: «Мы не сможем понять тайну homo ludens, если сначала со всем благоговением не будем говорить о Deus ludens, Который вызвал в бытие мир атомов и духов, словно в грандиозной игре» [14, s. 13]. Он отмечает: «Ответ скрывается там, где человечество знает из праопыта, подтвержденного праоткровением, что некогда ему было даровано Творцом другое, более гармоничное соотношение между духом и душой» [14, s. 12]. Вместе с понятием «праоткровения» Ранер, будучи католическим теологом, использует древнегреческую философию и ограничивается, по сути, единственной цитатой из Библии, чтобы обосновать свой тезис об играющем Боге. Тезисом, что внутробожественная игра имеет смысл, но не необходима, он придает понятию Бога существенные признаки свободы и величия, чтобы говорить о Боге как об игроке. Если бы творение было не игрой, а необходимостью, то понятие Бога стало бы нераздельно и непознаваемо соединено с миром [14, s. 15–16]. Обращаясь к греческой философии, в первую очередь к Плотину, Ранер последовательно принимает также тезис о человеке как игрушке (παίγνιον) [14, s. 28]. Этот антропологический образ еще более заостряется в фигуре марионетки [14, s. 16], встречающейся в «Законах» Платона: «ведь люди в большей своей части куклы и лишь немного причастны истине» [4, с. 305]. Отталкиваясь от цитаты из Гераклита («Эон [превечный Логос] – ребенок, играющий в песью кость, ребенку принадлежит царская власть» [Гераклит. Фрагмент 93; 6, с. 242]), Ранер описывает божественную игру как осмысленную, итак, царственную и в то же время не необходимую, значит,

детскую [13, s. 56]. «Именно в этой диалектической апории ‘царь и ребенок’ таится метафизическая сущность творения, что позволяет нам говорить об играющем Боге» [14, s. 17–18].

Исходя из греческой философии, он интерпретирует теперь ключевой текст в книге Притч 8, 27–31. По его мнению, играющая перед Богом Премудрость – это заимствование античного представления об играющих божествах [14, s. 21]. Он упускает из виду, что античные божества ведут с людьми порой бессмысленную злую игру, как например, отец богов Зевс. По Ранеру, в этом библейском тексте Премудрость – не автономное лицо, а одна из ипостасей Бога [14, s. 22]. Как в Септуагинте, так и в Масоретской Библии используемые глаголы идентичны с описанием танца Давида перед ковчегом Завета (2 Цар. 6:14). Уже здесь становится понятно, что для Ранера тогда речь пойдет о танце как выражении игры. Очень детально он разбирает латинский перевод понятия «игра» через глагол «веселиться» [8, s. 347]. Несколько экскурсов в библейскую экзегезу подкрепляют сказанное: играющий не может играть в одиночку. Богу нужен партнер по игре. Так в Притчах Соломона говорится: «Господь имел меня началом пути Своего, прежде созданий Своих, искони..., когда полагал основания земли: тогда я была при Нем художницею [зодчим³], и была радостью всякий день, веселясь [מְשַׂחֵת = (messakheqett) игравшая от שָׂחָה = (shakhaq) играть] пред лицом Его во все время, веселясь [מְשַׂחֵת = играя] на земном кругу Его, и радость моя была с сынами человеческими» (Притч. 8, 22–31). Из латинской церковной иконографии вдобавок он использует красивый образ: сидящий у Богородицы на коленях Богомладенец Иисус играет с мячом, а мяч этот – земной шар [14, s. 21]. Кроме того, Хуго Ранер как экзегет опирается не только на древнегреческую философию, но и на духовную поэзию Григория Богослова.

Действительно, Григорий Назианзин неоднократно говорил о себе как музыкальном инструменте, на котором играет Святой Дух. В стихотворных строфах одной из «Нравственных поэм» под названием «Наставления для дев» он пишет о Премудрости, именуя ее Логосом. Данное высказывание представляет собой апорию:

³Перевод с помощью термина «зодчий» для Премудрости восходит к Мартину Лютеру, в его последнем переводе от 1545 г. понятие «мастер-строитель» учитывает латинский и греческий переводы Библии [2].

*Παίξει γὰρ λόγος αἰπὸς ἐν εἶδεσι παντοδαποῖσι,
Κίρνας, ὡς ἐθέλει, κόσμον ἐὼν ἔνθα καὶ ἔνθα⁴.*

Эти стихи явно коррелируют с 93 фрагментом из Гераклита (аллюзия?). В «Законах» Платона (644D-E, 803C) имеется метафора: человечество как «игрушка» (παίγνιον) высших сил [4, с. 116, 304]. Она, несомненно, вдохновила на размышления Плотина, у которого налицо дифференцированная рефлексия о людях как «живых игрушках» (ζῶντα παίγνια) [Плотин. Эннеада III.2.15; 5, с. 184]. Григорий Назианзин, закончивший афинскую философскую школу, не мог не знать об этой метафоре, которая появляется в его поэме: «Θεοῖο παίγνιον ἔστι βροτὸς»⁵. Эта метафора подразумевает аналогию провиденциальной «игры» Логоса и вспомогательных образов творения и хаоса, когда посредством творческого и искусного действия Логоса создания оказываются в «игре», которая является одновременно воспитывающей и трансформирующей их. Образ играющего Логоса у Григория Назианзина, относящийся к божественному провидению, хотя на первый взгляд сомнителен, оказывается не только смелым или дерзновенным, но и крайне интересным с точки зрения Максима Исповедника. Яркая апория из «Наставления для дев» Григория Назианзина цитируется в последней из «Трудностей» (Ambigua) Максима Исповедника, который снова вводит в греческую теологию понятие игры Логоса [3, Col. 1408C]. Схема апологии ритуала должна выглядеть следующим образом: 1) Бог играет своим творением; 2) человек как образ Божий играет подобно Богу; 3) игра предполагает правила, которые составляют ритуал. Смысл ритуала зависит тогда от того, откуда берутся правила: открываются ли они Богом или изобретаются человеком? В любом случае ритуал аналогичен театральному действию как по синтаксической форме, так и по психологической задаче (одновременно воспитывающая игра и релаксация).

С помощью феномена игры можно представить взаимоотношение закономерности и случайности, с одной стороны, в природе, с другой стороны, в социальном и коммуникативном поведении чело-

⁴Греч. ибо вышний Логос по-детски играет во всевозможных эйдосах, рассыпая их по своему космосу тут и там, как только пожелает [Gregorios Theologos. Poemata (carmina) moralia; 1, Col. 624–625].

⁵Греч. игрушка Бога – смертный человек [Gregorios Theologos. Poemata (carmina) moralia; 1, Col. 776A].

века, а также в экономических отношениях. Смысл теологической интерпретации игры напрямую соотносится с основывающейся на надежде интерпретацией человеческой жизни и вновь и вновь раскрывающимися антропологическими возможностями, в том числе касательно отношения человека к Богу [15, s. 124–125]. Небольшая книжица Хуго Ранера долгие годы оставалась единственной теологической рефлексией об игре, где четко звучит мысль, что игра перебрасывает мост между имманентным (посюсторонним) и трансцендентным (потусторонним). Только в 80-е гг. XX в. интерес теологов к феномену игры усиливается, особенно в сфере религиозной педагогики, например, Hoffmann, N. Spielend glauben lernen. Religiös motivierte Spiele für Kinder- und Jugendgruppen. – Kevelaer, 1981; Lang, H.G. Spiele in der religiösen Erziehung. Grundlegung und Beispiele. – Tübingen, 1985. В связи с этим богословские концепции игры требуют дальнейшего анализа.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

Источники

1. Gregorios Theologos. Poemata (carmina) moralia / Gregorios Theologos // Patrologia Graeca. – Tomus XXXVII. – Paris : J.-P. Migne, 1862. – Col. 521–968.
2. Luther, M. Die gantze Heilige Schrifft Deudsch / M. Luther. – Bd. II. – München : Deutscher Taschenbuch Verlag, 1974. – S. 964–1961.
3. Maximos Confessorus. Ambiguorum liber / Maximos Confessorus // Patrologia Graeca. – Tomus XCI. – Paris : J.-P. Migne, 1865. – Col. 1031–1418.
4. Платон. Сочинения в четырех томах / Платон. – Т. 3. – Ч. 2. – СПб. : Изд-во С.-Петербург. ун-та ; «Издательство Олега Абышко», 2007. – 731 с.
5. Плотин. Третья эннеада / Плотин. Пер. Т. Г. Сидаш. – СПб. : «Издательство Олега Абышко», 2004. – 480 с.
6. Фрагменты ранних греческих философов. – Ч. I. – М. : Наука, 1989. – 576 с.

Литература

7. Barth, K. Die Kirchliche Dogmatik / K. Barth. – Bd. III/3. – Zollikon-Zürich : Evangelischer Verlag AG, 1961. – 635 s.

8. Coors, D. Theater als Gottesdienst. Das geistliche Schauspiel als moderne Verkündigungsform / D. Coors. – Berlin : LIT, 2015. – 446 s.
9. Gilch, G. Das Spiel Gottes mit der Welt. Aspekte zum naturwissenschaftlichen Weltbild / G. Gilch. – Stuttgart : Steinkopf, 1968. – 165 s.
10. Hoffmann, N. Spielend glauben lernen. Religiös motivierte Spiele für Kinder- und Jugendgruppen / N. Hoffmann. – Kevelaer : Butzon&Bercker, 1981. – 190 s.
11. Keyserling, H. Das Reisetagebuch eines Philosophen / H. Keyserling. – Bd. 1. – Darmstadt : Otto Reichl, 1922. – XXXII, 403 s.
12. Lang, H.G. Spiele in der religiösen Erziehung. Grundlegung und Beispiele / H. G. Lang. –Tübingen : Katzmann, 1985. – 95 s.
13. Pircher, H.B. Das Theater des Ritus. De arte liturgica / H. B. Pircher. – Wien : Splitter, 2010. – 1128 s.
14. Rahner, H. Der spielende Mensch / H. Rahner. – Einsiedeln : Johannes Verlag, 1952. – 79 s.
15. Retter, H. Aspekte einer Theologie des Spiels – Spiel als Freizeitangebot in der kirchlichen Arbeit / H. Retter // Freizeitpädagogik. – Jahrgang 15. – Heft 2. – Duisburg-Essen : Universität Chemnitz-Zwickau, 1993. – S. 123–132.
16. Хёйзинга, Й. Homo ludens. Человек играющий / Й. Хёйзинга. Пер. Д. В. Сильвестров. – СПб. : Изд-во Ивана Лимбаха, 2011. – 416 с.

RELIGIONSWISSENSCHAFT КАК KULTURWISSENSCHAFT: ПЕРЕФОРМИРОВАНИЕ ГРАНИЦ ДИСЦИПЛИНЫ

*Коденев М. А., магистр теологии
(г. Минск, Минская духовная академия)*

Споры о «кризисе» той или иной дисциплины регулярно возникают в рамках любой науки с постоянной периодичностью. Это не свидетельствует о кризисе дисциплины, но, напротив, показывает, что она жива, развивается и серьезно относится к рефлексии над собственными основаниями. Религиоведение не избежало подобных споров. С разных сторон на дисциплину обрушиваются критические замечания о ее предмете, методологии, дефиниции религии, возможности эпистемологического исследования религиозного опыта и т. д. Действительно, споры о дефиниции религии, не утихающие со времени формирования этой дисциплины, все чаще заканчиваются отказом от точной дефиниции, религия рассматривается как «открытое понятие», а в крайних случаях предлагается отказаться от понятия религии как термина, вообще. Это слово, происходящее из латинского языка и неразрывно связанное с западной культурной традицией, в других культурах не имеет не только адекватных понятий для перевода, но и не соответствует тем сегментам культуры, которые мы привыкли относить к «религиозным». Так, Д. Саббатуччи пишет, что категория «религиозный» является «действительной и функциональной, только если оставаться в рамках западной культуры, где она что-то значит только в сопоставлении с категорией светского (*civico*)» [6, с. 46]. Далее он продолжает в достаточно пессимистическом ключе: «В принципе нет никаких объективных критериев, используя которые, факты из культур, отличных от западной, можно отнести к категории религиозного» [6, с. 46].

Сходным образом, после начала популярности постколониальных исследований по сей день достаточно популярны упреки в адрес религиоведения как идеологической дисциплины, продолжающей западную колониальную политику на символическом уровне (можно привести в пример работы Тимоти Фицджералда [4]). Религиоведы постнеклассической школы видят не только опасность расширения своего культурного и методологического опыта «ре-

лигиозного» до всеобщего универсального понятия, но и влияние на не западные культуры. Религиовед не исследует объективную данность – религию, но конструирует дискурсивные поля и рамки различения феноменов, переформатирую незападную культуру под западное понимание.

Проблему навязывания смыслов религии в начале XX в. пыталась на методологическом уровне решить феноменология религии. Реальность религиозного опыта верующих и религия, понятая как автономная область *sui generis* (своего рода) вроде бы решала и проблему определения религии (через отсылку к термину «святое»), и объяснения религии через нерелигиозные феномены (например, через редукцию исключительно к функциональным или психологическим объяснениям), и проблему понимания другого (через попытку осмысления опыта верующих в горизонте его самоописания). Последнее было характерно для герменевтической неофеноменологии религии (например в проекте Жака Ваарденбурга), что на наш взгляд, являлось первым шагом к сближению методологических подходов в современных западных исследованиях культуры и исследования религии. Так, еще в 70-е гг. Клиффорд Гирц предлагал свое «насыщенное описание» в качестве неклассического исследования тотальных символических систем – герменевтическое погружение в сеть значений другой культуры без гарантии окончательного сближения горизонтов понимания верующего и исследователя, но с принципиально децентрированной парадигмой исследования. Талал Асад, однако, и в позиции Гирца видит отголоски колониализма, критикуя последнего за «криптохристианство» – разделение религии и власти, возвращение религии из общественно-политической сферы назад в «приватную» [2, с. 48–54].

Проект классической феноменологии религии был в свое время раскритикован (во многом, на наш взгляд, по заслугам). В вину ставился скрытый теологизм понятий и богословские интенции авторов этого проекта, субъективизм, неясность методологии, отрыв от исторической и контекстуальной среды религии. Последнее важно для формирования культурологической парадигмы изучения религии. Верующие не изолированы от общественной коммуникации, языковых, политических и социальных процессов. Религия, как мы ее видим нам даётся только в религиях, укорененных в культуре. Все попытки определить некую вневременную сущность религии

являются скрытым европоцентризмом и телогизмом – таков вердикт постнеклассического религиоведения.

Однако возврат в классические объективистские подходы к религии (например, в рамках социологического функционализма) так же находится под подозрением как некритически натуралистический. Религии не столько поддерживают социальную интеграцию или отражают социальный порядок сколько формируют его. Причем формируют социальный порядок не однонаправленно, а как открытую систему значений. Для Гирца недостаточно и классических подходов феноменологии религии как «вчувствования» – тут он видит ошибку в том, что религиозный опыт и религиозная интерпретация мира считается самоочевидной. У религии и культуры нет своей “очевидности”. Религия как символическая система нечто большее, чем просто средство для коллективной реализации целей: символы, язык, поведение, праксис, габитус – все новые аналитические категории Гирц использует, чтобы уловить процессы выстраивания идентичности, конструирования смысла и смысловой ориентации. Следует подчеркнуть, что не праксис конструирует смысл и смысл не существует до праксиса, но, подобно прагматической теории языка символы, приобретают значение через использование и праксис. Такой подход сближается с подходом к религии Никласа Лумана, для которого религия – это не то, что «в головах у людей», но есть общественная экзистенция и дана нам только через коммуникацию [5, с. 137], а также с весьма перспективными на наш взгляд, перформативными подходами к изучению религии и культуры.

Таким образом, скорее общепризнанным в современном религиоведении следует признать положение, согласно которому религия не является самоочевидным феноменом. Поиски сущности религии или дискуссии её функции говорят скорее не о религии, а о самом говорящем. Ханс Киппенберг и Коку фон Штуткрад предлагают во-первых распрощаться с центральной перспективой исследования религии (подобно тому, как с этим проектом Просвещения распрощалась авангардная живопись начала XX в.), а во-вторых использовать понятие дискурса вместо дефиниции религии [3, с. 14–15]. Дискурс и дискурсивное поле предполагает, что нет статичных идентичностей и статичных значений, которые люди реализуют в своем поведении. Идентичности (в том числе и научная) формируются в социальных и языковых практиках, пре-

восходят простой обмен мнениями и идеями и связаны с концепцией власти, то есть не являются “безгрешными”. Религиоведение в таком понимании – это метадисциплина, которая вместо того, чтобы нормализовывать определения, описывает дискурсивные поля, в которых оно само действует. Научные теории имеют смысл, согласно этой позиции, только в системе культурного дискурса, понятого как поле различения смыслов, идентичностей, коммуникации, практик памяти и пр.

Какие же можно сделать выводы из попытки обосновать невозможность существования религиоведения как автономной дисциплины со своим онтологически отделённым предметом исследования? Во-первых, возврат к классическому философскому или феноменологическому подходу к изучению религии представляется весьма сложным. Во-вторых, следует отметить, что многие религиоведы, принимая обоснованность постмодернистской и постнекласической критики традиционных подходов, тем не менее, опасаются растворения всех гуманитарных дисциплин в нечетких и политизированных *cultural studies* (см. например [1]). Фактически само существование предмета исследования размывается вместе с междисциплинарными границами. В-третьих, подобные подходы к религии видны не только в религиоведении, но и в современной теологии. От герменевтической теологии и политической теологии до критических теологий (феминистской, чёрной, постколониальной) до проектов межкультурной теологии мы видим усиление интереса к контекстуальному окружению религии, языка богословия и практик веры. Проект, рассматривающий исследование религии как дисциплину культурологическую (в широком смысле этого слова) еще не доминирует, но вызывает дискуссии, радикально трансформирующую гуманитарную сферу.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Апполонов, А. В. Наука о религии и ее постмодернистские критики / А. В. Апполонов. – М. : Высшая школа экономики, 2018. – 240 с.
2. Asad, T. Genealogies of religion: Discipline and reasons of power in Christianity and Islam. Genealogies of religion / T. Asad. – London : JHU Press, 1993. – 336 с.

3. Kippenberg, H. G. Einführung in die Religionswissenschaft : Gegenstände und Begriffe. Einführung in die Religionswissenschaft / H. G. Kippenberg, K. Von Stuckrad. – CH Beck, 2003.
4. Fitzgerald, T. The ideology of religious studies / T. Fitzgerald. – New York : Oxford University Press, 2000. – 276 p.
5. Luhmann, N. Religion als Kommunikation / N. Luhmann // Religion als Kommunikation. – 1998. – С. 135–145.
6. Sabbatucci, D. Kultur und Religion / D. Sabbatucci // Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe / Hrsg. Von H. Cancik, B. Gladigov, M. Laubscher. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, Kohlhammer, 1988. – Т. 1. – С. 43–58.

ДОМ ТРУДОЛЮБИЯ ГРОДНЕНСКОГО ПРАВОСЛАВНОГО СОФИЙСКОГО БРАТСТВА В 1893–1895 ГГ.

*Восович С. М., кандидат исторический наук
(г. Брест, Брестский государственный технический университет)*

Во второй половине XIX в. во всех губернских городах так называемого Северо-Западного края Российской империи были учреждены православные братства. Не исключением был г. Гродно. Здесь 14 марта 1882 г. при местном соборе было организовано Софийское православное братство в память царя-освободителя Александра II. Устав данной организации был утвержден архиепископом Литовским и Виленским Александром 19 февраля 1882 г.

Подобно аналогичным церковно-общественным союзам Северо-Западного края Российской империи целью указанной организации являлось «возвышение и укрепление духа Православия и русской народности, служение нуждам и пользам православной церкви». В тоже время Гродненское братство впервые в Беларуси обратило внимание на развитие «честного трудолюбия» у местного населения, т. е. на содействие его занятости [1, с. 111].

Новизна поставленной задачи, недостаток материальных средств препятствовали реализации указанного направления братской деятельности. К открытию Дома трудолюбия Софийское братство подтолкнуло публичное выступление барона О. О. Буксгевдена летом 1893 г. в летнем помещении Гродненского благородного собрания. Барон Буксгевден рассказал присутствовавшим лицам о деятельности открытых в Санкт-Петербурге, Кронштадте и других городах Российской империи домов трудолюбия, в которых нуждающиеся население своим трудом могло заработать себе необходимое пропитание.

Идея барона О. О. Буксгевдена была поддержана протоиереем Иоанном Сергиевым (Кронштадтским), пожертвовавшим на открытие гродненского Дома трудолюбия 400 руб. Внесли свои лепту и А. А. Ларионов, выделивший 300 руб., С. А. Нагорский и А. М. Пионов, передавшие по 100 руб. каждый [2, с. 399].

Получив 900 руб. пожертвований, Софийская братская организация приступила к устройству в г. Гродно Дома трудолюбия. Из членов братского совета была избрана комиссия, не только разработавшая правила для вновь открываемого учреждения, но и решив-

шая вопрос аренды помещений и приспособления их под предстоящие цели.

Торжественное открытие Дома трудолюбия при Гродненском православном Софийском братстве состоялась в воскресный день, 10 октября 1893 г. Открытию предшествовала Божественная литургия, совершенная епископом Брестским Иосифом в сослужении соборного духовенства в присутствии братчиков и других заинтересованных горожан [3].

После литургии богомольцы во главе с духовенством отправились в открываемый Дом трудолюбия. Здесь же собрались гродненский губернатор Д. Н. Батюшков, городские должностные лица во главе с городским головою, множество местных жителей, приезжие из других уездов Гродненской губернии. Среди присутствовавших лиц, несмотря на дождь, находилось около 20 мужчин и женщин, по словам современников, «самого бедного, горемычного состояния», желавших трудиться в открываемом учреждении [3].

Перед совершением чина освящения Дома трудолюбия выступил председатель братского совета местный протоиерей Григорий Кудрицкий, ознакомив присутствовавших лиц с историей открытия указанного учреждения. В заключении протоиерей Григорий Кудрицкий обратился к правящему архиерею с просьбой сотворить молитву для преуспевания данного учреждения с тем, чтобы оно стало «училищем благочестия и рассадником христианской нравственности» [2, с. 400].

Епископ Брестский в свою очередь пригласил всех присутствовавших лиц к участию в молитве. После совершения молебна с водоосвящением правящий архиерей окропил все помещения Дома трудолюбия освященной водой. Благословил всех заинтересованных лиц, пожелав успеха открытому заведению.

Согласно разработанным правилам, Дом трудолюбия работал во все дни, помимо праздничных, воскресных и табельных (царских). На работу принимались христиане обоего пола в возрасте, способном к самому простому физическому труду без какой-либо специальной подготовки. Начало и завершение рабочего дня, перерывы на отдых определялись братским советом, учитывая времена года. Работы начинались и заканчивались общей молитвой, на которой нередко участвовал председатель братского совета из-за близости собора. В начале рабочего дня каждому работнику определялся вид

занятий на предстоящий день, выдавались необходимые материалы и инструменты. Работники обязаны были подчиняться всем правилам, установленным в Доме трудолюбия, соблюдать тишину и приличие. После окончания рабочего дня все материалы, инструменты и готовые изделия сдавались надзирателю дома. За полный рабочий день работники получали 15 коп., за работы, выполненные в первой или во второй половине дня – 5 коп. Постоянные и опытные работники с особого разрешения получали сдельную оплату. Желающие лица имели возможность пообедать за 5 коп. Зарплата выдавалась ежедневно после окончания рабочего дня или через некоторое время по желанию работников [3].

Под Дом трудолюбия братство снимало 3-комнатную квартиру с передней, кухней и сараем на Полицейской улице в доме Абрамского, выплачивая хозяину ежегодно 225 руб. Для непосредственного руководства был специально нанят надзиратель. Ему выплачивалось жалованье в размере 15 руб. в месяц и снималась в том же доме отдельная квартира. Общее управление домом, в том числе и руководство работами, приняли на себя бесплатно член братского совета А. С. Цветков и братчица Е. А. Никулина [4, с. 278].

В течение 14 месяцев функционирования указанного братского учреждения, с 10 октября 1893 г. по 1 января 1895 г., работало в нем 6237 человек: из них 2185 православных и 4052 католика. Они занимались клейкой бумажных сумок для мелкой торговли (было изготовлено таких сумок 26 пудов 8 фунтов), плетением корзин из драниц (5190 штук) и матов из соломы (26), ремонтировали мучные мешки для продовольственных магазинов (918), вязали чулки (несколько пар), расщепывали перья (6 пудов 15 фунтов), шили коврики из лоскутков разной материи (несколько штук), вышивали по канве и выполняли др. мелкие работы [4, с. 278–279].

Работы начинали в 7–8 часов утра и заканчивали в 16.00., в летнее время – в 18.00. В нерабочие праздничные дни обед выдавался всем работавшим в течение недели лицам бесплатно. Всего за указанный период было выдано 675 руб. 31 коп., отпущено 4902 платных и 1682 бесплатных обедов [4, с. 278–279].

Несмотря на строжайшую экономию, братские расходы на содержание Дома трудолюбия не покрывались выручкой от реализованных готовых изделий. Расходы за 14 месяцев превысили выручку на 1160 руб. 66 коп. В создавшейся ситуации большим подспорьем

для братства стали 1802 руб. 74 коп., пожертвованные благотворителями. Но большая часть средств поступила от посторонних, местных благотворителей, на помощь которых в будущем нельзя было рассчитывать. Поэтому братский совет с тревогой смотрел на будущее Дома трудолюбия [4, с. 279].

Учитывая пользу указанного учреждения и, не желая подвести доверие благотворителей, передавших значительные суммы на организацию Дома трудолюбия, братский совет 8 декабря 1894 г. предложил Гродненскому Благотворительному обществу принять указанное учреждение под свое покровительство. И 11 февраля 1895 г. общее собрание Благотворительного общества приняло в свое заведывание Дом трудолюбия, отпуская на его содержание 400 руб. в год из своих средств [4, с. 279].

Таким образом, с целью содействия занятости местного христианского населения, улучшения его материального положения Гродненское православное Софийское братство в 1893 г. открыло в г. Гродно Дом трудолюбия для бедняков. Данное учреждение обеспечивало работой не только православное, но и католическое население. Причем последняя категория составлял 2/3 всех работников. Испытывая недостаток материальных средств, Софийское братство вынуждено было передать Дом трудолюбия в 1895 г. Гродненскому Благотворительному обществу.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Устав Гродненского Софийского православного братства, в память мученика-царя освободителя Александра II // Литовские епархиальные ведомости. – 1882. – № 14 (неофициальный отдел). – С. 111–113.
2. Речь, сказанная 10-го октября 1893 года, перед молебном при открытии Дома Трудолюбия при Гродненском православном Софийском братстве // Литовские епархиальные ведомости. – 1893. – № 46 (неофициальный отдел). – С. 399–400.
3. Открытие Дома трудолюбия в г. Гродно православным Софийским братством // Литовские епархиальные ведомости. – 1893. – № 46 (неофициальный отдел). – С. 399.
4. Из отчета Гродненского Софийского православного братства за 1893 и 94 годы // Литовские епархиальные ведомости. – 1895. – № 29–30 (неофициальный отдел). – С. 278–281.

9. Легеев, М., иерей. Свт. Феофан Затворники Свт. Игнатий Брянчанинов : акцентуация двух подходов к вопросу о восстановлении человеческой природы / иерей Михаил Легеев // Санкт-Петербургская Духовная Академия [Электронный ресурс]. – 2001–2018. – Режим доступа : <http://spbda.ru/publications/ierey-mihail-legeev-svt-feofan-zatvornik-i-svt-ignatij-bryanchaninov-akcentaciya-dvuh-podhodov-k-voprosu-o-vozstanovlenii-chelovecheskoj-prirody>. – Дата доступа : 19.10.2020.

10. Легеев, М., иерей. Учение о синергии святителя Феофана Затворника: две аскетико-богословские парадигмы восстановления человеческой природы в святоотеческом богословии / иерей Михаил Легеев // Журнал «Церковь и время». – 2013. – № 3 (64). – С. 84–110.

11. Марк (Лозинский), игумен. К вопросу о взаимоотношениях святителей Игнатия (Брянчанинова) и Феофана Затворника / игумен Марк (Лозинский) // Доклады и статьи : в 2 т. – Загорск, 1972. – Т. 2. – С. 178–197.

12. Полное собрание творений : в 8 т. / святитель Игнатий (Брянчанинов). – М. : Паломник, 2002–2007. – Т. 4. – 2002. – С. 118.

13. Предеин, Д., протоиерей. Полемика святителя Феофана Затворника со святителем Игнатием Брянчаниновым по вопросу о природе ангелов / протоиерей Д. Предеин // Феофановские чтения : материалы конференции, Рязань, 30 сентября – 2 октября 2010 г. / под ред. д-ра филол. наук В.В. Кашириной. – Рязань : Ряз. гос. ун-т им. С.А. Есенина, 2011. – Вып. 4. – С. 156–163.

14. Святитель Игнатий (Брянчанинов). Полное собрание творений : в 8 т. / святитель Игнатий (Брянчанинов). – М. : Паломник, 2002–2007. – Т. 2. – 2002. – 628 с.

15. Святитель Игнатий (Брянчанинов). Полное собрание творений : в 8 т. / святитель Игнатий (Брянчанинов). – М. : Паломник, 2002–2007. – Т. 3. – 2002 – 600 с.

16. Полное собрание творений : в 8 т. / святитель Игнатий (Брянчанинов). – М. : Паломник, 2002–2007. – Т. 4. – 2002. – 783 с.

17. Святитель Игнатий (Брянчанинов). Полное собрание творений : в 8 т. / святитель Игнатий (Брянчанинов). – М. : Паломник, 2002–2007. – Т. 7. – 2007 – 649 с.

18. Святитель Феофан Затворник. Душа и ангел – не тело, а дух / святитель Феофан Затворник. – М.: Талан, 1997. – 207 с.

19. Святитель Феофан Затворник. Что есть духовная жизнь / святитель Феофан Затворник. – М. : Издательство «Правило веры», 2009. – 336 с.

20. Собрание писем святителя Феофана : в 8 вып. – М. : Издание Афонского Русского Пантелеимонова монастыря, 1898–1899. – Вып. 1. – 1898. – 260 с.

21. Собрание писем святителя Феофана : в 8 вып. – М. : Издание Афонского Русского Пантелеимонова монастыря, 1898–1899. – Вып. 2. – 1899. – 240 с.

22. Собрание писем святителя Феофана : в 8 вып. – М. : Издание Афонского Русского Пантелеимонова монастыря, 1898–1899. – Вып. 7. – 1899. – 256 с.

23. Хондзинский П., протоиерей. Антропология святителя Феофана Затворника / протоиерей П. Хондзинский // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. – 2017. – Вып. 70. – С. 11–27.

24. Чурсанов, С. А. Лицом к лицу: Понятие личности в православном богословии XX века / С. А. Чурсанов. – 2-е изд., испр. – М. : Изд-во ПСТГУ, 2014. – 264 с.

25. Kant, Immanuel. Kritik der reinen Vernunft / Immanuel Kant. – Hamburg : Felix Meiner Verlag, 1998. – XXIV, 995 s.

26. Seraphim (Rose), hieromonk. The soul after death: contemporary «after-death» experiences in the light of the orthodox teaching on the afterlife / hieromonk Seraphim (Rose). – Platina : Saint Herman of Alaska Brotherhood, 1988. – 296 p.

ОРГАНИЗАЦИЯ УЧЕБНОГО ПРОЦЕССА В МОГИЛЕВСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ (1758–1798 ГГ.)

*Иерей Виталий Наумчик
(г. Минск, Минская духовная академия)*

В любом учреждении, работа которого направлена на обучение детей, очень важно, чтобы учебный процесс был налажен и имел четкую систему, поскольку учебный процесс – специально сформированное, целенаправленное взаимодействие между педагогами и воспитанниками, для решения образовательных, воспитательных и развивающих задач.

В 1758 г. была основана Могилевская духовная семинария. Скудность финансирования, тесные помещения, нехватка преподавательских кадров, малое количество классов и предметов – все это не позволило на момент зарождения семинарии наладить качественный учебный процесс. Правящим архиереям Могилева пришлось приложить немало сил для улучшения учебного процесса в Могилевской духовной семинарии. Процессу реформирования и формированию содержания учебного процесса в Могилевской духовной семинарии (1758–1798 гг.) посвящена данная статья.

Со времени открытия и до конца XVIII в. содержание образования и организация внутренней жизни в Могилевской семинарии были аналогичны Киево-Могилянской академии: «Как там, так и здесь мы встречаем ту же фару, ту же инфиму, ту же грамматику и синтаксису с их схоластическими методами, те же плоды витиеватой поэзии, ту же сухую до крайности риторики и наконец, – те же классы философии и богословия» [9, с. 443]. Однако появились эти классы не одновременно. С момента зарождения духовной школы и до 1766 г. были открыты пять низших классов до поэзии включительно [8, с. 331]. С 1758 г. до 1783 г. курс обучения в семинарии заканчивался классом риторики [4, с. 362; 3, с. 174; 5, с. 122]. В 60–80-х гг. XVIII ст. не существовало единых программ обучения. Все зависело от местного правящего епископа и семинарского начальства, в связи с чем семинарии XVIII ст. «отражали на себе все многообразие местных условий и архиерейских вкусов» [19, с. 6]. А если учесть тот факт, что основатель МогДС святитель Георгий (Конисский) был ученым, составителем философских трактатов на латинском языке,

ценителем наук по природоведению, а также почитателем Коперника, Ломоносова, Кантемира, Прокоповича, то, вероятнее всего, он старался привить любовь к обучению и у семинаристов [7, с. 321; 13, с. 120–121]. Но императрица Екатерина II в своей инструкции Комиссии о церковных имениях от 29 ноября 1762 г. признала неудовлетворительными все стороны семинарского обучения: «Семинаристы нынешние обыкновенно в некоторых местах обучаются латинскому и греческому языку от неискусных учителей, не знают иных учений, как только самые школьные и первыя основания латинского языка, не обучаются ни наук философских и нравоучительных, не знают истории церковной, ни гражданской...» [14, с. 72].

Подтверждением того, что святитель ревностно заботился об увеличении штата учителей, об открытии новых классов, является его обстоятельное Донесение в Синод от 4 мая 1776 г., в котором епископ сообщает следующее: «Наша, напротив, Могилевская семинария, по причине новости ея, особливо же что двора семинарского часть большая от некоторых претенсеров... до сих пор не могла быть очищена, а потому достаточного как для учителей, так и для учеников строения нет еще, не могла до того прийти, чтоб в оной было учение философии и богословия хотя о том я и стараюсь всемерно...» [1, с. 406; 2, с. 719–720]. В 1780 г., добившись ассигнования от императрицы Екатерины II на МогДС оклада в 2000 руб. в год, святитель начинает реорганизацию семинарии. В этом же году он открывает в ней новые классы богословских и философских наук, однако по предположению М. Лобова, они существовали еще до 1780 г., только для тех, кто желал данные науки слушать самостоятельно. Например, 18 февраля 1772 г. префект семинарии Виктор Садковский писал преосвященному Георгию (Конисскому): «Не прикажете ли, ваше Высокопреосвященство, преподавать философию отцу Несторовичу, яко и сам он к этому охотится; а пан Дионисий, проэкспликовав логику, вошел уже в средину метафизики» [10, с. 584–585]. Следовательно, философия как самостоятельный предмет существовала уже в 1772 г.

Следующим толчком к реформированию учебной части МогДС послужил изданный в мае 1785 г. указ Святейшего Синода о введении в духовных школах «метода школ народных» [16, с. 65]. Сущность этого метода заключалась в том, что курс наук в семинариях дополнялся общеобразовательными предметами, но основное вни-

мание по-прежнему уделялось специально-духовным предметам. К их числу относились Священное Писание, Священная история, богословие, классические языки, риторика и философия. Светские науки занимали второстепенное место. Потому предметы, изучающиеся в семинарии были разделены на ординарные (главные) и экстраординарные (вспомогательные) [12, с. 69].

Обратимся к ординарным наукам, преподававшимся в МогДС до 1798 г., так как именно с этого года семинарская и епархиальная власть начинает слабеть, а Святейший Синод берет на себя инициативу в организации распорядка семинарской жизни. Заметим, что классы носили название того предмета, который занимал в них главное место.

Самым низшим «приготовительным» классом была так называемая фара или аналогия, с 1798 г. называемая информатория. Здесь воспитанники получали первоначальное образование, сводившееся к умению читать и писать по-латински, а также заучиванию как можно большего количества латинских слов и переводов. В фаре основным предметом был латинский язык, который только после 1798 г. имел второстепенное значение, уступая место русскому языку, церковно-славянскому и польскому [10, с. 585; 11, с. 603]. Руководством по латинскому языку служила книга Эммануила Альвара «*De institutione grammaticae libri tres*», напечатанная для польских школ. Этот учебник не ценился ни преподавателями, ни учениками, поскольку язык его был сухой и тяжелый, а структура сложной. Так, в первой части руководства сначала приводятся образцы склонений и спряжений, и только с 121 страницы начинается подробное описание букв, слогов и частей речи [11, с. 607; 3, с. 175]. Когда на смену аналогии пришел информаторский класс сказать трудно. Известно только, что в 1793 г. в записке святителя Георгия (Конисского) перечень классов начинается с инфимы (с лат. *intimus* – самый низкий). Но с 1798 г. информаторский класс занимает уже первое место в семинарском курсе вплоть до 1803 г., когда на смену ему был утвержден русский класс или русская школа [11, с. 585]. В ней в течение года обучали славянскому чтению и письму, то есть элементарной грамоте, а также правилам русского правописания. Параллельно шло обучение началам латинского языка [12, с. 70].

Следующие три класса составляли различные виды одного и того же грамматического обучения: один назывался инфимой, дру-

гой – грамматикой, и третий – синтаксисом. С 1798 г. они были переименованы в низший грамматический класс, средний грамматический и высший грамматический. В 1805 г. этот порядок был несколько изменен, из трех классов стало два: низший и высший. В низших грамматических классах продолжалось изучение грамматических правил, начатое в инфиме. В высших проходили синтаксис латинского языка, главное внимание при этом уделялось переводам и разговорной практике [12, с. 71].

Срок обучения в каждом из классов длился один год. Однако годичным сроком не ограничивалось пребывание в классе: латинский язык был так труден для учеников, что многим приходилось оставаться в одном и том же классе по два, по три, а иногда и по четыре года [10, с. 586–587].

Высшие классы открывала пиитика – дисциплина о правилах и способах поэтического стихосложения, главным образом, латинского. Причем еще при Екатерине II класс пиитики повсеместно закрывали, либо присоединяли к классу риторическому [17, с. 306]. В МогДС класс пиитики, или как называли ее в семинарии, класс поэзии, самостоятельно существовал вплоть до 1812 г. Руководством для класса пиитики служила «*De arte poetica libri*», буквально перепечатанная поэтика Феофана Прокоповича, изданная в г. Могилеве в 1786 г. По этому учебнику ученики должны были научиться составлять собственные поэтические произведения, читать образцовых писателей без подражания героям их произведений, заимствуя сравнения только из Священного Писания [11, с. 604, 607–608].

Затем следовали классы риторики, философия и богословие с двухгодичным сроком обучения оставаясь неизменными, и таким образом, вплоть еще до реформы 1814 г. легшими в основание семинарского курса [11, с. 604].

В классе философии изучали логику, физику, метафизику и историю философии. В классе богословия изучали катехизис, священную историю, руководство для пастырей, впоследствии Священное Писание и система догматического богословия. Как велось преподавание в МогДС до 1798 г. никаких сведений не сохранилось. Известно только несколько названий старых учебников, из которых основное место занимали катехизис (1757 г.) и практическое руководство для пастырей «о должностях пресвитеров приходских»

(1776 г.), составленные преосвященным Георгием (Конисским) [12, с. 74; 11, с. 605, 607; 18, с. XIII–XIV].

Катехизис святого Георгия (Конисского) содержал разговор между учителем и учеником о цели образования, о полезных и вредных книгах, о Слове Божиим, как самом главном и необходимом предмете юношеского обучения. Несмотря даже на некоторые неточности в катехизисе преосвященного Георгия (Конисского), он занимал при обучении первое место в МогДС пока в 1789 г. Комиссией об образовании народных училищ не были составлены для семинарии отдельные учебники [11, с. 605–606; 5, с. 120].

В учебнике по практическому руководству для пастырей разрешались вопросы, связанные со служением и обязанностями священнослужителей. Эта книга была очень полезна для семинаристов, готовящихся к священству, поэтому по ней учились в семинарии даже после 1798 г. [11, с. 607].

В ряду экстраординарных предметов особое место занимали греческий и еврейский языки. Первая попытка ввести экстраординарные предметы в МогДС принадлежит святителю Георгию (Конисскому) еще в 1776 г. Он ходатайствовал пред Святейшим Синодом, чтобы в его семинарии «кроме обыкновенных учений языка латинского и на оном красноречии обоего, философии частей нужнейших как то логики, метафизики, физики теоретической и моральной, також богословии, еще заведены были языки еврейский и греческий для основательного богословского учения, також немецкий и французский для гражданства, до с числа дисциплин история церковная и гражданская, география и юриспруденция...» [1, с.407]. Из-за того, что долго не было ответа из Святейшего Синода, ему удалось ввести в 1776 г. в учебный процесс только греческий и еврейский языки [11, с. 608–609; 9, с. 449]. На государственном уровне греческий язык в семинариях был принят только в 1784 г. именным указом Екатерины II от 27 августа, в котором утверждалось, что «из числа языков греческий предпочтительнее других в семинариях преподаваем быть долженствует» [15, с. 503]. В результате, по указу Святейшего Синода от 5 сентября того же года, изучение греческого языка было введено во всех высших классах семинарий, в том числе и в МогДС. Впрочем, греческий язык был необязательным, поэтому в ведомостях изучавшие его обычно помещались отдельно [4, с. 362]. Од-

нако, по мнению П. В. Знаменского, он преподавался в то время «даже блестяще, так что успехи его преподавания могли казаться тогда слабыми только сравнительно с преподаванием латыни» [6, с. 723].

Другой классический язык – еврейский преподавался в МогДС с конца 70-х гг. XVIII ст. до 1793 г. В 1793 г. он был исключен из семинарской программы и снова введен по указу Святейшего Синода от 1798 г., который предписал «языкам еврейскому, а наипаче греческому, яко нужным для уразумения Священного Писания, обучаться всем студентам» [17, с. 223].

Таким образом, учебный процесс в МогДС с момента ее основания и до 1798 г. был на достаточно высоком уровне. Несмотря на многочисленные проблемы, учебный процесс в МогДС никогда не был безразличен как правящему архиерею, так и местному семинарскому начальству. Поэтому семинария имела и учебные классы, и предметы, и своих преподавателей, и свои местные учебные программы. Важно еще то, что МогДС готовила пастырей Православной Церкви не только из духовного сословия, но из светских лиц, чтобы сделать из них образованных и деятельных тружеников, полезных как для Церкви, так и для государства.

Источники и ЛИТЕРАТУРА

1. Буглаков, М., священник. Преосвященный Георгий Конисский. Архиепископ Могилевский / священник Михаил Буглаков – Минск : «Виноград», 2000. – 656 с.

2. Горючко, П. Документы к истории Могилевской духовной семинарии 1758–1810 годов / П. Горючко // МЕВ. – 1907. – № 20. – С. 713–728.

3. Горючко, П. Материалы для внешней истории Могилевской духовной семинарии 1752–1813 гг. / П. Горючко // МЕВ. – 1903. – № 13. – С. 173–176.

4. Горючко, П. Могилевская духовная семинария времени архиепископа Анастасия Братановского (1797–1805 гг.) / П. Горючко // МЕВ. – 1906. – № 10. – С. 361–377.

5. Жудро, Ф. Основание и первые годы Могилевской духовной семинарии (1757–1800 гг.) / Ф. Жудро // МЕВ. – 1893. – № 6. – С. 118–122.

6. Знаменский, П. В. Духовные школы в России до реформы 1808 года / П. В. Знаменский. – Казань : Типография Императорского университета, 1881. – 806 с.

7. Кузменко, М., протоиерей. Могилевская епархия от ее основания до 1918 г. : дис. ... канд. богосл. / протоиерей М. Кузменко. – Троице-Сергиева Лавра, 1967–1971. – 504 с.

8. Лобов, М. История Могилевской духовной семинарии за первый период ее существования (1759–1814 гг.) / М. Лобов // МЕВ. – 1896. – № 18. – С. 327–331.

9. Лобов, М. История Могилевской духовной семинарии за первый период ее существования (1759–1814 гг.) / М. Лобов // МЕВ. – 1896. – № 24. – С. 443–455.

10. Лобов, М. История Могилевской духовной семинарии за первый период ее существования (1759–1814 гг.) / М. Лобов // МЕВ. – 1896. – № 31. – С. 583–587.

11. Лобов, М. История Могилевской духовной семинарии за первый период ее существования (1759–1814 гг.) / М. Лобов // МЕВ. – 1896. – № 32. – С. 603–609.

12. Макарова, И. Деятельность преподавателей духовных семинарий Владимирской, Костромской и Ярославской губерний. 60-е годы XVIII – первая четверть XIX вв. : дис. ... канд. ист. наук / И. Макарова. – Иваново, 2005. – 188 с.

13. Нарысы гісторыі народнай асветы і педагагічнай думкі ў Беларусі / Навукова-даследчы інстытут педагагікі. – Мінск : Народная асвета, 1968. – 621 с.

14. Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской Империи. – Санкт-Петербург : Синодальная типография, 1869–1911. – Т. I. : Царствование государыни императрицы Екатерины II. 1762–1772. – 1910. – 832 с.

15. Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской империи. – Петроград : Синодальная типография, 1915. – Т. II : Царствование государыни императрицы Екатерины II. 1773–1784 гг. – 548 с.

16. Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской империи. – Петроград : Типография штаба отд. Корпуса Погр. Стражи, 1915. – Т. III : Царствование государыни императрицы Екатерины II. 1785–1796 гг. – 790 с.

17. Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской Империи. Царствование государя императора Павла I. 1796–1801. – Петроград : Типография М.П. Флоровой, 1915. – 820 с.

18. Собрание сочинений Георгия Конисского, архиепископа Белорусского. С портретом его и жизнеописанием / сост. прот. И. Григорович. – Санкт-Петербург : Типография Э. Веймара, 1861. – Ч. 1. – 291 с.

19. Титлинов, Б. В. Духовная школа в России в XIX столетии / Б. В. Титлинов. – Вильна : Типография «Русский починъ», 1908. – Выпуск 1 : Время Комиссии Духовных училищ. – 383 с.

ФОРМИРОВАНИЕ ОБНОВЛЕНЧЕСКИХ ВЗГЛЯДОВ СВЯЩЕННИКА-ЭСПЕРАНТИСТА ИННОКЕНТИЯ СЕРЫШЕВА: В ОППОЗИЦИИ К ПРАВОСЛАВИЮ

Баконина С. Н.

*(г. Москва, Православный Свято-Тихоновский
гуманитарный университет)*

Имя одного из участников революционного движения в России, священника Русской Православной Церкви, эсперантиста Иннокентия Николаевича Серышева когда-нибудь обязательно займет свое место среди таких представителей российского либерального духовенства XX в., как священники Григорий Петров, Георгий Гапон и их менее известные последователи. Честолюбивый и амбициозный, склонный к авантюризму и демагогии, плодовитый публицист, интересный лектор и оратор, способный увлечь слушателей своими речами, он считал себя «гражданином мира», человеком, не привязанным ни к какой стране и ни к какой религии. Он был революционером!

В 1917 г. во время развала Российской империи и «демократизации общества», когда под руководством назначенного Временным правительством обер-прокурора Святейшего Синода В. Н. Львова началось «обновление» церковного строя, либералы из духовенства подобные Иннокентию Серышеву составляли основную силу, стремившуюся ограничить власть православной иерархии и, в конечном итоге, разрушить Православную Церковь. Именно эта часть церковных либералов впоследствии влилась в ряды обновленцев, перешедших на службу советской власти. И хотя на родине Иннокентий Серышев не успел завоевать большую популярность, не возглавил никакого движения и не стал членом никакой партии, его революционная деятельность была в значительной степени реализована за границей.

В качестве специалиста по народному образованию и ученого-самоучки в 1920 г. он эмигрировал, жил в Японии, Китае, Австралии. В первые годы эмиграции Серышев сумел подготовить и издать несколько работ о революционных событиях в Сибири, свидетелем которых он был; не имея специального образования, написал ряд сочинений, посвященных Японии и буддизму; в Китае по-

лучил известность как ученый-ориенталист, имевший отношение к школе востоковедов в Харбине, в частности, к основанному в 1922 г. Обществу изучения Маньчжурского края (ОИМК). Перебравшись с Дальнего Востока в Австралию, Серышев основал там религиозно-философскую библиотеку, выпускал собственные духовно-просветительские журналы, опубликовал книгу. Однако главным направлением его деятельности было распространение искусственного языка эсперанто, а также всевозможная критика церковной жизни с точки зрения собственной философии и либеральной идеологии.

Священник-эсперантист – как особый тип церковного модерниста пока мало известен исторической науке, поэтому личность Иннокентия Серышева, безусловно, заслуживает внимания исследователей, главным образом потому, что он был не просто народным просветителем или независимым политиком, а священником Русской Православной Церкви, взгляды и принципы которого опирались не на христианское мировоззрение, а на принципы эсперанто.

Как известно, эсперанто – это искусственный язык, созданный для международного общения, который был признан языком интернационала. Создатель эсперанто врач-офтальмолог Людвиг (Лазарь) Заменгоф родился в 1859 г. в Белостоке, где жил до 14-летнего возраста. Затем семья переехала в Варшаву, откуда Лазарь в 1879 г. уехал в Москву, поступив там на Медицинский факультет Московского университета. В 1881 г. он перевелся в Варшавский университет, который окончил в 1885 г.

Его первый учебник с описанием основных 16 правил эсперанто с приложением словаря вышел в 1887 г. на русском языке («Д-ръ Эсперанто. Международнѣй языкъ. Предисловіе и полный учебникъ», эспер.: «D-ro Esperanto. Lingvo internacia. Antaŭparolo kaj plena lernolibro»). В том же году он был переведен на польский, французский и немецкий языки, на следующий год – на английский, а к 1891 г. был опубликован уже на 17 языках. Среди эсперантистов этот учебник известен как «Первая книга» (Unua libro).

В октябре 1893 г. Заменгоф переехал в Гродно, где открыл офтальмологический кабинет. Помимо частной врачебной практики он участвовал в работе Общества врачей Гродненской губернии, был присяжным заседателем окружного суда. По данным белорусского исследователя Ф. И. Игнатовича, Заменгоф, участвуя в процессах, «всегда проявлял твердость и принципиальность» [12]. Правда, в

чем эта принципиальность выражалась, исследователь не пояснил, тогда как по отношению к присяжным это качество может говорить не столько о твердости, сколько о жесткости характера, отсутствии сострадания и милосердия.

В Гродно доктор Заменгоф начал издавать журнал «Эсперантист», писал для него статьи, редактировал, составлял опросники для читателей, публиковал собственные переводы на эсперанто классической литературы. В частности, он перевел и опубликовал в «Эсперантисте» статью Л. Н. Толстого «Вера и благоразумие», после чего ввоз журнала в Россию, где проживало большинство его подписчиков, был запрещен. В 1895 г. журнал был закрыт. Через два года Заменгоф с семьей вернулся в Варшаву и поселился там в небольшом еврейском квартале.

Созданный Заменгофом новый язык был не просто средством общения, автор рассматривал его как способ распространения идей, и, прежде всего, идеи мирного сосуществования различных народов, культур, религий. Для этого Заменгоф даже разработал основанное на экуменических принципах особое религиозно-философское учение, назвав его «гомаранизм» («homaranismo»).

Язык эсперанто покорила многие страны. Охватило это увлечение и Россию. Однако отношение к нему не всегда было восторженным. Так, например, одним из тех, кто понял суть подобного начинания, был поэт Андрей Белый. В одной из своих статей («Штемпелеванная культура» – статья, опубликованная в 1909 г. в журнале «Весь», имела широкий общественный резонанс) он указал на эсперанто как на главный критерий созревающей в России «прогрессивно-коммерческой» или «штемпелеванной» культуры, основателей которой он назвал «пионерами-интернационалистами», организаторами «международного базара искусства» («нечто среднего из искусств всех наций»).

Эсперантизм как явление – это, по Андрею Белому, не что иное как скрытая форма «юдоизации», стремление «интернационалистов» (евреев) унифицировать все мировые культуры, лишив их национальной самобытности и приспособив к нуждам своих собственных задач, по большей части коммерческих и весьма далеких от культуры как таковой. Исполнителями этой миссии стали, по выражению поэта, представители «нового типа культурирегера»¹, ко-

¹Культуртрегер – империалист-колонизатор, участвующий в эксплуатации населения поработанных стран, колоний под предлогом насаждения культуры.

торые занялись поглощением чужих культур «с приложением своего штемпеля». При этом он не клеймил евреев как народ, а лишь выделил характерную для сложившейся ситуации тенденцию, связав ее с неравноправием евреев в России и их стремлением проявить себя «в области, где юридически они могут выступать как равноправные». Об этой работе в предреволюционной России поэт писал:

«Кто же эти посредники между народом и его культурой в мире гениев? Кто стремится “интернациональной культурой” и “модернизмом” отделить плоть нации от ее духа, так, чтобы плоть народного духа стала бездушна, а дух народный стал бесплоден? Кто, кто эти оскопители?»

Странно и страшно сказать, но приходится.

Это – пришлые люди: обыкновенно оторванные от той нации, в недрах которой они живут, к несчастью для культуры, ограниченные в государственных правах и потому не имеющие возможности выразить себя на другом поприще, они с жадностью бросаются в ту область, которая не зависит от государства, т.е. становятся пионерами культуры. <...> Главариами национальной культуры оказываются чуждые этой культуре люди; конечно, не понимают они глубин народного духа в его звуковом, красочном и словесном выражении. И чистые струи родного языка засоряются своего рода безличным эсперанто из международных словечек, и далее: всему оригинальному, идущему вне русла эсперанто и бессознательно (а иногда и сознательно), объявляется бойкот» [2].

Священник Иннокентий Серышев впервые познакомился с международным языком эсперанто в 1909 г., когда к нему в руки попала брошюра создателя эсперанто доктора Л. Заменгофа. Она произвела на него столь сильное впечатление, что он долго не мог успокоиться и загорелся желанием непременно освоить этот язык. Следует отметить, что отец Иннокентий не был образцом священнослужителя, и столь странное для православного священника увлечение вполне отвечало его революционным взглядам, сформировавшимся в более ранние годы и отвечавшим устремлениям эгоистичной и своевольной натуры Серышева.

Этот человек оставил после себя большой архив: необъятная переписка, публицистические и «богословские» (если их так можно назвать) сочинения, статьи в разных журналах, в том числе издава-

емых им самим, околонучные, но претендующие на научность, востоковедческие работы. Все это дает возможность не только изучить его жизнь и творчество, но и ответить на вопрос том, что повлияло на развитие его интересов, какие особенности характера были движущей силой его жизненных приоритетов.

Иннокентий Серышев родился 15 августа 1883 г. в Забайкалье. Он был сыном священника Николая Дмитриевича Серышева и купеческой дочери Елизаветы Семеновны Сибиряковой. Кроме Иннокентия в семье было две дочери. Его отец, человек мягкосердечный, бессеребренник, отличавшийся глубокой религиозностью и преданностью Церкви, принял священнический сан в 19 лет от роду и тогда же получил большой казачий приход в станице Большая Кудара, что в 40 верстах от Кяхты. Паства его любила, церковноначалие уважало, и только в семье священнослужителя не все складывалось благополучно. В силу сложившихся обстоятельств, отец Николай не сумел воспитать своих детей в духе православно-го благочестия.

Одной из причин разрушения устоявшихся традиций патриархальной семьи послужило следующее обстоятельство. В 1898 г., когда Иннокентий учился в шестом классе реального училища в г. Троицкосавске, где жила семья его матери, отец Николай был назначен членом Консистории и переехал в Читу, оставив сына на попечение дяди Сибирякова. Как впоследствии писал Серышев в своей автобиографии: «Дядя был холостой охотник забулдыга, и я пользовался у него свободой. Научился рано курить и пить» [6, л. 17а]. Кроме того, как говорится в той же автобиографии: «С раннего детства [Иннокентия] интересовали вопросы Религии, Психологии, Философии и Математики <...>. Вопросы бытия, времени, пространства, материи, нуменов и феноменов, высших измерений: вот сфера его интересов в течение всей его жизни» [6, л. 1]. Сюда же впоследствии прибавятся оккультизм и теософия.

В 1900 г. Иннокентий окончил училище с правом безконкурсного поступления в только что открывшийся Томский Политехнический институт. Это был первый в Сибири технический ВУЗ, что облегчало поступление в него уроженцев Азиатской части России. Для них предусматривался ряд льгот: при наличии в их аттестатах об окончании среднего учебного заведения отметок по русскому языку, математике и физике не ниже четверки они принимались без

вступительных экзаменов и конкурса; остальные абитуриенты из этой категории при успешной сдаче экзаменов также зачислялись вне конкурса.

На второй курс Иннокентий перешел легко, но женившись в 1902 г. (на Екатерине Федоровне Бондаренко), запустил занятия и был вынужден остаться на втором курсе на второй год. Затем, сдав половину экзаменов на третий курс, он вдруг решил оставить учебу и поступил на службу в Контроль железной дороги в Томске. Причину он объяснил утратой интереса к изучению технических наук. Что же касается его взглядов в этот период, то Серышев утверждал, что политикой не занимался и не был атеистом, хотя «и в церковь ходить перестал и много либеральничал».

Однако именно в эти годы начинается его увлечение революционными идеями и уже в 1904 г., во время Русско-японской войны, он занимается антивоенной пропагандой среди солдат. По этой причине в 1906 г. Иннокентий Серышев оказался в тюрьме. Просидев семнадцать дней в одиночке, он, по собственному признанию, первый раз в жизни полностью прочитал Евангелие, и как говорится в его автобиографии, «сделал полную переоценку ценностей, критически отнесся к своему поведению». В тюрьме молодой человек (ему было 23 года) дал своеобразный обет: в случае освобождения «бросить пить и курить, и идти в народ служить в качестве священника» [6, л. 17а].

После освобождения, случившегося благодаря хлопотам жены, которая взяла его на поруки за 400 рублей, он отправился к архиепископу Алтайскому Макарию (Невскому)². Представившись студентом, отсидевшим в тюрьме по ложному обвинению и пережившего там душевный переворот, Серышев рассказал ему о своем обете «стать иереем и служить народу не на словах, а на деле». Святитель Макарий ответил: «три года прослужите сел[ьским] учителем, три года псаломщиком, три года дьяконом, а затем и священство» [6, л. 17а]. Тогда Серышев, которого такая перспектива не устраивала, обратился к отцу с просьбой поговорить с правящим архиереем.

²Макарий Невский (Парвицкий Михаил Андреевич; 1835–1926) – митрополит Московский и Коломенский, миссионер, прославился как «апостол Алтая». Причислен к лику святых на Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви в 2000 г.

В результате, благодаря хлопотам отца и помощи епископа Читинского Мефодия (Герасимова), в том же году Иннокентий был рукоположен сначала в диакона, а через неделю во иерея (январь 1906 г.). Однако, прослужив три года в селе Доронинском, что на реке Ингода в двухстах верстах от Читы, он, несмотря на свое обещание не заниматься политикой, начал писать статьи против «Союза Русского Народа» и «Союза Архангела Михаила». Епископ Мефодий был вынужден отправить отца Иннокентия за штат, поскольку это была единственная возможность защитить молодого священника от более строгого наказания – лишения сана.

В этой странной истории (скорое рукоположение совершенно не готового к принятию священного сана кандидата и дальнейшая о нем забота) главную роль сыграло отношение архиерея к семье Серышевых, желание поддержать уважаемого в епархии пастыря, каким был отец Николай. Сам же владыка Мефодий впоследствии признавался, что в период революции 1905 г. он вставал на защиту некоторых священников, обвиненных в политической неблагонадёжности, за что его сочли недостаточно твердым и «держали в залоге» [13, с. 363].

В 1910 г., уже имея представление о языке эсперанто, отец Иннокентий отправился вместе с женой в поездку в Крым. Остановившись по пути в Славянске-на-Кубани, он встретился там с некоей немецкой бонной, которая подарила ему учебник по эсперанто. В своей автобиографии Серышев указал, что именно в Славянске он впервые начал изучать эсперанто и написал на нем несколько писем за границу. Через несколько месяцев он получил ответ из Австралии, и с тех пор началась его обширная переписка с эсперантистами.

Вернувшись в Читу, заштатный священник Серышев получил место учителя в двухклассной церковноприходской школе. Свои симпатии к революционным идеям и социалистическим лозунгам он не скрывал и вскоре написал очередную статью в журнал «Красный звон».

По хлопотам отца для исправления Серышев получил довольно мягкое наказание – был отправлен на месячное безочередное служение в Селенгинский монастырь. Затем он снова получил приход, но теперь уже далеко в глубинке, в селении Шергольджин на границе с Монголией, где числился три года. Прибыв в Шергольджин, он

упросил своего отца, который приехал туда вслед за ним, «заменить» его на приходе, а сам, получив у епископа Мефодия разрешение на поездку на Афон, отправился «в отпуск» за границу вместе с одной из своих сестер, тоже эсперантисткой. Во время этого четырехмесячного путешествия они посетили Германию, Бельгию, Англию, Францию, Италию, Швейцарию, Австро-Венгрию, Константинополь. Тогда же отец Иннокентий побывал на Афоне. Любопытно, что об этом посещении, столь важном для каждого православного паломника, он не выразил в своих воспоминаниях никаких впечатлений, зато о поездке по названным городам с гордостью написал, что активно пользовался языком эсперанто.

Интересы отца Иннокентия по-прежнему были далеки от Церкви, зато общение с эсперантистами увлекало его все больше и больше. Так, в одном только 1911 г. отец Иннокентий переслал за границу 700 эсперантских открыток. Среди них написанная 1 августа 1911 г. открытка в Англию, отправленная на следующий день из Красного Яра (Забайкалье) в Уимблдон (Англия). Открытка была получена адресатом 31 августа. Выглядела она весьма выразительно: на лицевой стороне в виде почтовой марки был наклеен фотопортрет Серышева в рясе и с крестом. Под портретом надписи: «У.Е.А.» – «Универсальная Эсперанто-Ассоциация» и «Esperanto». Слева от фото – оттиск-штамп в виде зеленой пятиконечной звезды с рукописной подписью «Esperanto», такой же зеленый оттиск с аналогичной надписью проставлен на обороте открытки в левой нижней части места для адреса. Видно, что в это время отец Иннокентий еще не вполне уверенно писал на эсперанто русские названия (например, Verhneudinskij uezdo вместо Verhneudinska uezdo). На открытке был указан номер – «№ 1», т. е. это была первая открытка Серышева некоему г-ну Хайду, в которой автор знакомился с адресатом и рассказывал о себе. Вот ее текст:

«Уважаемый единомышленник! С удовольствием я принимаю предложение обмениваться иллюстрированными почтовыми карточками и нашими портретами – будьте так любезны, пришлите мне Ваш портрет (на почтовой карте) – я тем временем приготовлю мой (все я разослал!..), и после получения Вашего я отошлю Вам мой. Мне 28 лет, я женат, бездетен. Я учился в реальной школе и три года в Технологическом Институте, механический факультет. Читали ли

Вы в январском номере (1911 г.) «Британского Эсперантиста»³ мою «Болтовню»? Если Ваша уважаемая супруга знает эсперанто, я с огромным удовольствием буду обмениваться с нею иллюстрированными почтовыми карточками. Моя свояченица, сестра⁴ и мать знают Эсперанто. Я посещал Лондон в 1910 году, летом. Пишите!

От всего сердца Ваш священник (православный)

Иннокентий Серышев» [14].

В этом послании отец Иннокентий упоминает свое эссе, составленное в декабре 1910 г. и опубликованное в английском эсперантском журнале [18]. В нем Серышев писал, что недавно изучил эсперанто, совершил поездку с сестрой в Европу – Брюссель, Лондон, Париж. Рассказывая в эссе о встречах с эсперантистами из разных стран, он откровенно заявил, что разделяет мнение «японского министра», что «эсперанто – это новое евангелие человечества». Здесь же он описал свое знакомство с бельгийским аббатом Остином Ричардсоном.

В своих эсперантских писаниях Иннокентий Серышев фактически отказался от традиционных православных взглядов и открыто высказался о родстве всех религий, что дает основание говорить о возможной принадлежности отца Иннокентия к масонству (это подтверждает и ряд его писем, в которых присутствует масонская символика и обращение к адресатам как к «братьям»). С точки зрения православия, равенство между Православной Церковью и другими «христианскими деноминациями» невозможно, а если считать их также родственными другим религиям, то это уже путь к созданию синкретической мировой религии, что является целью масонской идеологии [15, с. 16].

В 1914 г. умер отец Николай Серышев, и его сын, священник Иннокентий Серышев, оказался в Томской епархии, куда в декабре 1912 г. был переведен епископ Мефодий (с августа 1914 г. покровитель семьи Серышевых уже епископ Оренбургский и Тургайский). Владыка Мефодий настоял на возвращении отца Иннокентия к священническим обязанностям, и до 1917 г. он сменил три прихода: недолго пробыл в Петухово под Томском, почти два года служил в Терешкинском приходе Барнаульского уезда, затем в Романьково, недалеко от Барнаула.

³ La Brita Esperantisto (англ. The British Esperantist) – журнал Эсперанто-ассоциации Британии, издавался с 1905 г.

⁴ Серышева Варвара Николаевна – автор учебника эсперанто для детей “La verda steleto” («Зеленая звездочка». Милан, 1926).

После Февральской революции Серышев снова вышел за штат и по приглашению Барнаульских кооператоров устроился секретарем в Культурно-просветительный отдел при Кредитном и Потребительном кооперативных союзах, впоследствии преобразованном в самостоятельный Культурно-просветительный союз Алтайского края. Летом 1918 г. по приглашению приват-доцента Б.Ф. Добрынина он стал секретарем при внешкольном Отделе народного образования Каракорум-Алтайского уездного земства. В сентябре 1919 г. эвакуировался в Бийск и затем выехал в Томск, оставив семью в Алтайской глубинке. Согласно его воспоминаниям, в это время в Томск прибыл из Омска «кое-кто из министров», благодаря которому отец Иннокентий смог получить от Министерства народного просвещения «безденежную командировку в Японию и Америку для ознакомления с постановкой там дела наробразования». Без денег, с большим трудом он два месяца добирался до Владивостока, откуда местные эсперантисты помогли ему уехать в Японию.

Прибыв в Японию в декабре 1920 г., Серышев сразу же направился в общество эсперантистов – среди японцев он уже имел много знакомых по переписке. С первых дней пребывания в Токио японцы постоянно сопровождали его в поездках по городу, особенно при посещении школ и музеев, пока он постепенно не освоился с японским языком. В Токио Серышев прожил два с половиной года – учил язык, ходил по школам, изучая начальное образование сначала с помощью японских эсперантистов, а позже самостоятельно. Двести верст он прошел один пешком по селам и городам Японии, собирая «материал по школьному делу» (в основном это были детские рисунки), читал в японских эсперантских обществах лекции на эсперанто [6, л. 176].

Начальник Русской Духовной Миссии в Японии епископ Сергей (Тихомиров) поначалу принял Серышева также, как принимал других священников-беженцев, т.е., по словам самого отца Иннокентия, довольно хорошо. При первой же встрече Серышев передал епископу письмо от своего попечителя – архиепископа Оренбургского и Тургайского Мефодия (Герасимова), который спрашивал о возможности устроиться временно в Токио. В разговоре владыка Сергей, как вспоминал Серышев, осудил епископов-беженцев, сказав: «Я бы не побежал» [9, кат. 1].

Поселился отец Иннокентий, по упорному своему настоянию, при Токийском соборе, в сторожке, т. е. на территории Миссии, однако одеваться и жить стал по-японски. В церкви почти не бывал и занимался в основном распространением эсперанто. Однажды в японской газете «Дзи-дзи» появилась статья под названием «Не красная ли пропаганда!», в которой описывалось, как какой-то русский в японском кимоно, с распущенными волосами, посетил одного из лидеров русских коммунистов, проживавшего в Яманоте. Странный русский был арестован и взят на допрос в полицию. При обыске японские полицейские заметили в рукаве задержанного эсперантскую листовку с изображением зеленой пятиконечной звезды. Решив, что это красная пропаганда, они немедленно обратились за инструкцией в иностранный отдел кена. После разбирательства Серышев был отпущен, но оказался под надзором местной полиции.

Помощь отцу Иннокентию в Японии стал оказывать настоятель посольской церкви в Токио протоиерей Петр Иванович Булгаков. Человек с непростым характером, либерал по взглядам, Булгаков доставлял немало хлопот начальнику Миссии. Настоятель посольской церкви постоянно вмешивался в его дела (особенно его привлекала должность заведующего библиотекой, находившаяся в ведении епископа), не раз по собственной инициативе отправлял требы в миссийском храме, присваивая себе весь доход. Это повлекло за собой конфликт между ним и архиереем. В то же время епископ Сергей с большим уважением относился к жене отца Петра, Софье Матвеевне, урожденной Позднеевой, сестре известного профессора А. М. Позднеева. По словам начальника Миссии, она была ангелом-хранителем мужа. «Из-за ней, – писал он в одном из своих писем, – все-таки бывали у Булгакова в Рождество Христово и в Пасху. И из-за ней он, несмотря на все свои выходки все-таки не сломил шею». [9, кат.1]

Отец Петр всячески содействовал своему новому другу в его попытках устроиться служить в какой-либо миссийской церкви, «не оставляя при этом эсперантской работы». Но владыка Сергей довольно скоро и не без оснований стал относиться к отцу Иннокентию как к авантюристу, выдававшему себя за священника. В письме Серышеву от 16 декабря 1920 г. протоиерей Петр Булгаков привел ему выдержку из письма начальника Миссии, который сообщал:

«Посторонним священникам в миссийских церквах служба будет разрешаема только в тех случаях, когда эти беженцы делают пастьерские дела, и не находятся под надзором полиции открытым или тайным» [3, л. 10].

Вскоре Серышев, по требованию Консистории, был выселен из сторожки, и на несколько месяцев его приютила буддийская семья, глава которой, адвокат Манадзаки, был японским социалистом.

В январе 1921 г. отец Иннокентий предпринял попытку перебраться в Америку. Его помощником в этом деле снова стал протоиерей Петр Булгаков, который подготовил документы по аттестации Серышева с приложением его биографии и подробностей жизни, но хлопоты эти не имели успеха.

По просьбе Серышева отец Петр также обращался в посольство по вопросу о возможности въезда в Японию архиепископа Мефодия, с которым отец Иннокентий продолжал поддерживать связь. Но архиепископ Мефодий так и не смог приехать в Японию – эмигрировав в 1920 г. в Харбин, он остался там до конца жизни.

В марте 1922 г. архиепископ Мефодий (Герасимов) был избран главой новообразованной Харбинской епархии, подчинявшейся Русской Православной Церкви Заграницей (РПЦЗ). В начале июля в Харбин перебрался и отец Иннокентий Серышев. По прибытии он узнал от своего покровителя, что несколько дней назад «с разрешения соввластей и в окупленном ею вагоне» в Харбин приехала с Алтая его жена с сыном, матерью и сестрой. Владыка Мефодий поначалу поселил родственников Серышева в бараке для беженцев, предоставив отцу Иннокентию должность законоучителя в 1-й начальной Новгородской железнодорожной школе. По словам самого Серышева, начальник Учебного отдела КВЖД Д. А. Дьяков устроил его на это место, сместив соборного протоиерея Леонтия Пекарского. Заведующим Церковным отделом при Управлении КВЖД состоял тогда благочинный церковью полосы отчуждения протоиерей Александр Онипкин, с которым у отца Иннокентия в скором времени установились дружески-деловые отношения.

Иногда отец Иннокентий сослужил архиепископу Мефодию в соборе, но чаще получал от него выговоры за то, что по своей давней привычке пропускал службы. Затем Серышев занял место законоучителя в Коммерческом училище Бреева. Одновременно при

содействии нового начальника Учебного отдела КВЖД Н. И. Никифорова ему удалось устроиться набирать и печатать в «домашней» типографии Учебного отдела, в которой он работал, главным образом, для эсперанто.

Став членом Правления Общества эсперантистов, отец Иннокентий писал и издавал листовки, которые эсперантисты разносили по Харбину, публиковал статьи в харбинских газетах, читал лекции. По улицам ходил в светском костюме, носил эсперантский знак – зеленую звезду. «Все это вызывало немало толков, – вспоминал Серышев, – но никаких вредных последствий для меня не имело. Владыка Мефодий защищал меня от атак некоторых духовных зилотов, сам сочувствуя делу эсперантизма» [9, кат. 1].

Серышев по-прежнему переписывался со своим единомышленником, протоиереем Петром Булгаковым, высылал ему газеты и помогал в переправке писем в Россию и харбинским адресатам отца Петра, в том числе протоиерею Онипкину. Следует отметить, что Петр Иванович Булгаков не просто вел обширную переписку – он претендовал на звание главы дальневосточной церковной оппозиции за границей и искал себе идейных соратников. По собственному признанию священника, его замыслы простирались до «великой церковной реформации», хотя о своей роли в этой борьбе он скромно писал: «Я стараюсь только готовить почву для будущего реформатора Церкви» [5, л. 42а]. В то же время деятельность Булгакова носила полуподпольный характер и сводилась, главным образом, к интригам и клеветническим статьям в эмигрантских газетах против православного духовенства.

Статьи отца Иннокентия в газетах также содержали «критику» харбинского духовенства, либо были связаны с его эсперантской деятельностью. Один из примеров – статья Серышева в харбинской газете «Новости жизни» от 4 августа 1923 г. об экспериментальной школе III-го Коминтерна в г. Барнауле Алтайской губернии, где учительствовала его сестра, преподававшая там эсперанто. Автор статьи, комментируя сообщения педагогов и учеников школы на эсперанто о введении этого языка в программу 4, 5, 6, 7 и 8 классов в 1922–1923 учебном году и отмечая положительные результаты преподавания, писал: «Так как в пролетарских школах никакие иностранные языки не преподаются, что имеет место также и в школе III-го Коминтерна, так как с другой стороны нельзя оставлять

пролетарий и его детей без орудия взаимообщения с товарищами других стран, то опыт введения эсперанто в программу этой школы является для всех весьма интересным и показательным» [6, л. 11].

Статья была написана в период, когда в Китае шло активное распространение советского влияния. В складывавшейся политической ситуации возрастало и внимание к положению церковных дел в Маньчжурии со стороны проживавших в СССР обновленцев: опасность перехода управления Харбинской епархией под обновленческий контроль была реальна, обстановка могла измениться в любой момент.

Осенью 1923 г. дальневосточные оппозиционеры – протоиерей Петр Булгаков и священник Иннокентий Серышев – спровоцировали конфликт архиепископа Мефодия с Харбинским Епархиальным советом. Оказавшись невольным соучастником их интриг, 25 октября 1923 г. архиепископ неожиданно распустил прежний состав Совета, издав распоряжение о прекращении его деятельности и сдаче дел протоиереям Онипкину и Борисоглебскому. Оба новоназначенных священника были сторонниками либеральных взглядов, а протоиерей Александр Онипкин, помимо дружбы с Серышевым, имел регулярную переписку с отцом Петром Булгаковым, который летом того же года предпринял попытку вступить в ряды обновленческого духовенства. Наладив связь с российскими обновленцами, Булгаков написал письмо обновленческому «епископу» Василию Смелову о своем желании присоединиться к новой церкви. [1, с. 301] Однако получив положительный ответ с «благословением» обновленческого синода на свои труды и просьбой сообщить о положении Японской миссии, он вдруг передумал. Возмущившись «начальственным» отношением Смелова к своей персоне и осознавая шаткость положения обновленцев в России, отец Петр объявил о преждевременности принятого решения [4, л. 28].

Длительный, тянувшийся почти год, конфликт архиепископа Мефодия с Епархиальным советом явился первым и, по сути, единственным серьезным шагом оппозиционеров на пути к созданию в Харбине обновленческой епархии, и он не принес ожидаемых результатов. Открытых сторонников обновленчества в Харбине не оказалось. Тем не менее, российские обновленцы по-прежнему надеялись распространить свою юрисдикцию на дальневосточное зарубежье, хотя опереться там им было практически не на кого.

В 1924 г. протоиерей Петр Булгаков в поисках лучшей жизни перебрался вместе с семьей в Америку. Тогда же Иннокентий Серышев уехал в Пекин, где устроился преподавать эсперанто в колледже, но уже в мае 1925 г. он неожиданно вернулся в Харбин, занявшись изданием на эсперанто собственного журнала «Oriento» («Восток»). Случайно или нет, но по времени его возвращение совпало с событиями, показавшими серьезность намерений российских обновленцев обосноваться в Харбине. Об обстоятельствах их проникновения в Харбинскую епархию рассказал в своем письме главе Зарубежного Синода митрополиту Антонию (Храповицкому) архиепископ Мефодий. «Что касается живцов, – писал он, – то Владивостокский живой архиерей Смелов обнаружил поползновение основать в Харбинской епархии “живую церковь”. Сначала он прислал в Харбин свою дочь, которая заходила к моей племяннице, с которой вместе училась, но о цели своего прихода не сказала. Однако оглядевшись начала агитацию в пользу своего отца, расточая похвалы его красноречию. <...> Смелов представляет известную силу. Дочь Смелова недавно уехала к отцу и вместо нее приехала какая-то старуха. Сам Смелов прислал письмо Епархиальному Миссионеру прот[оиерею] Демидову (Смелов бывший тоже миссионер), предлагая ему идти в живые архиереи» [7, л. 99–99 об.].

Однако планы обновленцев не были реализованы, обновленческие идеи в среде дальневосточной эмиграции не прижились. Харбинская епархия, находившаяся в юрисдикции РПЦЗ, преодолев напор просоветских реформаторов, продолжила свое существование в тесной связи с Зарубежным Синодом.

Не осуществили свои надежды на Дальнем Востоке и местные оппозиционеры; не найдя себе применения, они оказались далеко за его пределами. Вслед за протоиереем Петром Булгаковым Дальний Восток покинул Иннокентий Серышев. В январе 1926 г. он эмигрировал в Австралию.

Через два месяца после переезда в Сидней Серышев поступил на стекольный завод простым рабочим, после чего, по хлопотам одной местной эсперантистки, устроился подручным в пансион, где проработал 13 месяцев. Когда из Харбина приехала его семья, жена поступила в тот же пансион горничной, а сын стал помогать в саду. Вскоре Серышевы ушли из пансиона, и отец Иннокентий снова поступил на стекольный завод. Через 13 месяцев он потерял это место

и пять месяцев оставался без работы. Затем отец Иннокентий поступил «кухонным мужиком» в католический колледж, однако пробыв там всего два месяца заболел, в связи с чем снова потерял место. Наконец он устроился в женский родильный госпиталь, где прослужил шесть лет.

В поисках дополнительного заработка и мечтая о собственном деле Серышев создал в Сиднее частную «подвижную» библиотеку, назвав ее также как свой первый журнал – «Ориенто». Когда же в Сиднее появилась еще одна библиотека для эмигрантов, в Русском доме, он оказался невостребованным и был вынужден ликвидировать «Ориенто». Продав часть книг, в основном беллетристику, отец Иннокентий тем не менее оставил несколько отделов библиотеки «для себя и избранных друзей». Нетронуты были отделы: религии, науки, востоковедения и, чего нельзя не отметить, отдел оккультизма. Оставшиеся книги были как на русском, так и на иностранных языках, по большей части на английском и эсперанто.

28 марта 1931 г. скоропостижно скончался многолетний покровитель Серышева митрополит Харбинский и Маньчжурский Мефодий (Герасимов)⁵, и по решению Зарубежного Синода во главе Харбинской епархии был поставлен возведенный в сан архиепископа Мелетий (Заборовский). Под его председательством с 17 по 19 июня в Харбине состоялось IX Епархиальное собрание, на котором среди прочего обсуждался вопрос об открытии двух новых приходов за пределами Китая – в городах Кобе (Япония) и Сиднее (Австралия). И если по поводу первого вопросов не возникало, то открытие прихода в Сиднее было более чем загадочным.

На заседании Епархиального собрания было заслушано ходатайство настоятеля священника Иннокентия Серышева о подчинении его прихода (по некоторым сведениям – несуществующего) Харбинской епархии. К ходатайству была приложена метрическая книга о родившихся, бракосочетавшихся и умерших прихожанах за истекшие пять лет. Свою просьбу Серышев мотивировал «хорошими путями сообщения [?! – тогда как даже сейчас, в XXI веке, самый быстрый перелет на самолете из Харбина в Сидней составляет около 12 часов – прим.авт.], наличием установившейся связи между прихожанами в Австралии и их родственниками в Харбине, наличием широких возможностей к удовлетворению нужд молодого прихода»

⁵ В сан митрополита возведен в 1929 г. Архиерейским Синодом РПЦЗ.

[8, л. 6]. Для решения вопроса архиепископ Мелетий направил в Зарубежный Синод доклад, в котором изложил все подробности дела.

Зачем отцу Иннокентию понадобилась эта мистификация, неясно. Работая в родильном госпитале, занимаясь своей библиотекой и пребывая в думах о поиске достойного заработка, он, возможно, и пытался создать свой приход, только храма, места, где он мог бы служить, у него в Австралии не было.

С декабря 1934 г. Серышев начал издавать журналы: сначала «Церковный Колокол» (всего вышло 4 номера тиражом по 5–6 экземпляров), после его закрытия – «Церковь и Наука» (до и после Второй мировой войны вышло более 100 номеров). Кроме того, в разное время он выпускал такие журналы, как «Азия» (1934–1937), «Австралазия», «Путь эмигранта» с приложением «Записки кружка изучения Австралии в Сиднее» (1935–1938), «Русская культура», а также неперIODический журнал «Полемический бюллетень – орган самозащиты священника Иннокентия Серышева» (1933) и др.

Несмотря на активную издательскую деятельность и широкий круг общения, отношения отца Иннокентия с русскими эмигрантами в Австралии по большей части не сложились. В основном конфликты случались по причине его своеобразного поведения. Так, служа недолгое время в сирийском храме, который посещали русские и сирийские православные, он проповедовал и читал молитвы не только по-русски (вместо церковнославянского языка) и по-английски, но и на эсперанто. На Пасху даже прочитал на эсперанто Евангелие, что вызвало резкий протест русских прихожан. От него потребовали отказаться от всяких языков, кроме богослужебного, однако он не согласился «подчиниться указке мирских лиц» и ушел из прихода, издав тогда же № 1 своего «Полемического бюллетеня».

Любимым жанром Серышева как автора и издателя по-прежнему оставалась колкая критика, направленная в основном на известных в эмиграции людей, церковноначалие и обычных православных, что также накладывало отпечаток на его положение в обществе соотечественников. Неизменными его почитателями оставались по большей части эсперантисты, для которых отец Иннокентий остается значимой фигурой до сегодняшнего дня.

Священник-эсперантист Иннокентий Николаевич Серышев прожил долгую жизнь, самоотверженно трудясь над своими произве-

дениями и утопическими проектами. Самыми тяжелыми оказались для него последние годы, когда он, не находя поддержки, постоянно пребывал в стесненных обстоятельствах [16, с. 138]. Скончался он в августе 1976 г., оставив после себя внушительный архив, позволяющий проследить не только его жизненный путь, но и историю его духовных поисков и заблуждений.

Сохранившиеся документы, различные материалы, касающиеся биографии и творчества Иннокентия Серышева, составляют целый пласт ценнейших источников, которые характеризуют его как представителя «церковных революционеров», причастных к обновленческому движению в России. Анализ этих источников призван несколько смягчить восторженный взгляд на его личность современных исследователей и, не умаляя значения его отдельных трудов и посильного вклада в изучение Японии и Китая, и особенно в сохранение памяти о русских эмигрантах-востоковедах, учитывать в дальнейших исследованиях не только его оригинальные дарования, но и философские заблуждения, увлечение оккультизмом и теософией, повлиявшие на формирование модернистских богословских воззрений отца Иннокентия.

Вместе с тем нельзя не отметить, что политические, философские и религиозные предпочтения Иннокентия Серышева были связаны с проблемами его воспитания, с увлечением революционными идеями, с особенностями характера, скрывавшего неудовлетворенные амбиции, желание самовыражения, стремление к лидерству.

Важен и тот факт, что его путь к священнослужению не был традиционным, более того, его характер вообще не соответствовал требованиям, предъявляемым к священнику, и поэтому, подводя итог изучению формирования его взглядов, уместно процитировать одного из главных организаторов российского обновленчества профессора Б. В. Титлинова, который признавался, что значительная часть обновленческих деятелей, церковных оппозиционеров, идейные задачи ставила на второй план. По его утверждению, для людей такого типа «задачи идейного характера заслонялись задачей использования сегодняшней победы над старым церковным режимом и даже иногда жадной отмщения за понесенные прежде обиды и несправедливости» [10, с. 5–6].

Однако есть и другие критерии, указывающие на ошибки, которые отец Иннокентий и подобные ему либералы совершали на пути к

религиозной свободе, другие слова и понятия, объясняющие оппозиционный настрой по отношению к родному Православию. Найти их можно у святых отцов – например, у святителя Игнатия (Брянчанинова), сказавшего обо всех, отпавших от истины, страдающих самообольщением и увлеченных ложью: «самомнение и гордость в сущности состоят в отвержении Бога и в поклонении самому себе. Они – утонченное, труднопонимаемое и трудноотвергаемое идолопоклонство» [11, с. 24].

Источники и литература:

1. Баконина, С. Н. Церковная жизнь русской эмиграции на Дальнем Востоке в 1920–1931 гг.: На материалах Харбинской епархии / С. Н. Баконина. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2014.

2. Белый, А. «Штемпелёванная культура» / А. Белый // [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://bookriver.org/read.php?b=17504>.

3. Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). – Ф. Р-5973. Д. 118.

4. ГАРФ. – Ф. Р-5973. Д. 121.

5. ГАРФ. – Ф. Р-5973. Д. 123.

6. ГАРФ. – Ф. Р-6964. Д. 1.

7. ГАРФ. – Ф. Р-6343. Д. 233.

8. ГАРФ. – Ф. Р-6343. Д. 243.

9. ГАРФ. – Ф. 10143. Оп. 71. Кат. 1.

10. Григорий (Граббе), епископ. Русская Церковь перед лицом господствующего зла / епископ Григорий (Граббе). – Джорданвилль, 1991.

11. Игнатий (Брянчанинов), святитель. Поучение 1-е в Неделю мытаря и фарисея. Характер мытаря и фарисея / святитель Игнатий (Брянчанинов) // Полное собрание творений святителя Игнатия (Брянчанинова). Т. 4 : Аскетическая проповедь. – М. : Паломник, 2002.

12. Игнатович, Ф. И. Жизнь и деятельность в Гродно врача и лингвиста Л. М. Заменгофа : К 125-летию языка эсперанто / Ф. И. Игнатович // [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://www.grodno.by/grodno/history/biblio/ludwik_zamenhof.html.

13. Мученики и исповедники Оренбургской епархии XX века // Сост. прот. Н. Е. Стремский : в 3 кн. – Оренбург : Оренбургское книжное изд-во, 2000. – Кн. 3.

14. Патлань, Ю. По следам трех открыток сибирского священника Иннокентия Серышева / Ю. Патлань // Научно-культурологический журнал. № 8 [296]. 01. 07. 2015. [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.relga.ru/Environ/WebObjects/tgu-www.woa/wa/Main?textid=4283&level1=main&level2=articles>.

15. Серафим (Роуз), иеромонах. Православие и религия будущего / иеромонах Серафим (Роуз). – М. : Изд. дом «Русский паломник» ; Валаамское Общество Америки, 2016.

16. Хисамутдинов, А. А. Иннокентий Серышев – востоковед и эсперантист / А. А. Хисамутдинов // Проблемы Дальнего Востока. – 2001. – № 2. – С. 135–138.

17. Хохлов, А. Н. Священник-ориенталист Иннокентий Серышев и его просветительская деятельность (Из истории востоковедения русского зарубежья) / А. Н. Хохлов // Вестник церковной истории. – 2006. – № 2. – С.198–213.

18. Innokentij Serishev. Babilado // La Brita Esperantisto. – 1911. – Vol. VII. – № 73 (januaro). – P. 11–12.

УЧЕБНЫЕ ПЛАНЫ ВИЛЕНСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ В 1919–1939 ГГ.

*Гиндренас А.В., магистр богословия
(г. Минск, Минская духовная академия)*

Организация учебного процесса в духовных школах Русской Православной Церкви Синодального периода прошла долгий путь, много раз значительно менялась, реформировалась и оттачивалась. Реформы духовного образования в XIX в. принесли очень плодотворные результаты, которые совершенно изменили репутацию русской богословской науки, не только внутри самой России, но и на международной арене. Литовская греко-униатская духовная семинария (1828–1839 гг.) с момента открытия по плану ее основателя прелата Иосифа Семашко руководствовалась уставом российских духовных семинарий 1814 г., с некоторыми особенностями, которых требовала специфика униатской духовной школы. В дальнейшем, после перевода учебного заведения в губернскую столицу Вильно, ее администрация руководствовалась уставом 1867 г. и несколько позже уставом 1884 г. Последняя редакция устава духовных школ 1910–1911 гг., успела воплотиться в жизни только духовных академий [1, с. 488]. Кроме этого, в период 1884–1917 гг., Святейшим Синодом издавались разные дополнения и корректировки для действующих уставов. Поместный собор Российской Православной Церкви 1917–1918 гг. также поднял вопрос о необходимости реформ духовного образования и успел вынести определенные официальные заявления.

Виленская духовная семинария, возрожденная в ноябре 1919 г. ректором Вячеславом Васильевичем Богдановичем во многих сферах своей деятельности опиралась на бывшую дореволюционную систему. Данное положение не обошло стороной и организацию учебного процесса, который опирался на вышеозначенные документы: устав духовных семинарий 1884 г., дополнительные указы Святейшего Синода 1884–1915 гг. и постановления Поместного собора 1917–1918 гг.

Первые два года (1919–1921) в возрожденной семинарии были открыты только два старших – пятый и шестой богословских класса, поэтому учреждение еще называлось «семинарскими» или «па-

стырскими» курсами. Учебная программа данных классов насчитывала восемь предметов (Ветхий Завет и Новый Завет, догматическое и нравственное богословие, литургика, гомилетика, практическое руководство для пастырей и церковная история) и так копировала дореволюционный устав. Исключение составляли семь предметов, пропущенные ввиду недостатка преподавателей на раннем этапе деятельности учебного заведения и носящие не первостепенный характер в программе пастырских курсов (дидактика, педагогика, история и обличение раскола, обличение сектантства, церковное пение, обличительное богословие и медицина) [2, л. 10, 15; 3, л. 68].

С 1 ноября 1920 г. по предложению ректора В. В. Богдановича возобновлен предмет дидактики. Вести дисциплину приглашен преподаватель Виленской гимназии русского общества Богоявленский Григорий Дмитриевич – сын архиепископа Елевферия (Богоявленского) [2, л. 5].

16 июня 1920 г. на проходившем епархиальном собрании Виленской епархии, стараниями белорусской интеллигенции и с разрешения церковного начальства, было решено ввести в программу семинарии белорусоведение (язык, литература, история и география Беларуси) в количестве двух недельных уроков. Следует отметить, что такой предмет был совершенно новым в программе духовной семинарии и никогда в дореволюционное время не преподавался. Такое нововведение стало возможным лишь после решения Поместного собора РПЦ 1917–1918 гг., которое позволило использовать в учебном процессе семинариях, кроме русского, свои местные языки. Решение Виленского епархиального собрания было реализовано не сразу, но через год – с 1921/1922 уч. г., когда открылись младшие классы семинарии. На место преподавателя приглашен известный белорусский писатель Максим Горецкий [2, л. 14, 20].

1921/1922 уч. г. Виленская духовная семинария встретила с кардинально изменившейся структурой. Ввиду нарастающего потока прошений с просьбами о поступлении не только в старшие классы семинарии, было принято решение об открытии полноценной десятилетней средней школы, объединяющей начальное и среднее духовное образование в одном учебном заведении. В открытых десяти классах была реализована объединенная учебная программа бывших духовных училищ (четыре класса) и духовных семинарий (шесть классов), однако не обошлось без значительных изменений.

Проведенный сравнительный анализ учебных программ позволяет подчеркнуть основные различия:

1) в Виленской духовной семинарии (далее – ВДС) уделялось значительно больше часов для современных иностранных языков, в том числе изучались польский и белорусский языки, которые в дореволюционное время не преподавались, одновременно с этим в межвоенный период меньше часов выделялось древним классическим языкам (латинский и греческий);

2) в богословских классах появились новые предметы: патрология и каноническое право;

3) нагрузка по общему количеству недельных часов по всем классам увеличилась на 14%, при этом количество часов по богословским предметам сократилось на 12%.

На состоявшемся 16–18 августа 1923 г. епархиальном собрании Виленской епархии, были пересмотрены некоторые вопросы деятельности местной духовной семинарии и, в связи с принятыми решениями, с 1923/1924 уч. г. программа опять претерпела изменения. Семинария в межвоенный период деятельности оказалась в совершенно иных государственно-политических условиях в отличие от дореволюционного времени. К 1923 г. администрация уже столкнулась с необходимостью вести диалог с польскими властями, в частности пришлось выполнить пожелание Министерства Народного Просвещения об усилении полонovedения в учебной программе с 14 до 41 недельных часов. В связи с этим добавлены такие предметы как учение о современной Польше, география Польши, история Польши, а также другие – гимнастика, медицина, законоведение и история Восточной Европы. Названия некоторых дисциплин были скорректированы. Общее количество предметов в программе увеличилось с 32 до 43. Суммарное количество аудиторных часов всех классов в неделю увеличилось с 292 до 368 [4, л. 75]. Количество часов на богословские предметы соответственно возросло до 156 с бывших 119. Богословские дисциплины во всей учебной программе занимали 41%, в дореволюционное время – 52%.

Одновременно в 1923 г. Министерство указало, что следует уравнивать учебную программу общеобразовательных классов (1–8) ВДС с таковой государственных гуманитарных гимназий. Возникло опасение, что семинария преобразуется в обычную светскую среднюю школу. До сих пор не смотря на заявленный статус «средней

школы», учебный план значительно отличался от других гимназий. В последних тоже преподавались такие предметы как Закон Божий, латинский язык, введение в философию, реже – греческий язык. К примеру в Виленской белорусской гимназии данным предметам предназначались 26 недельных учебных часов [5, с. 52]. В Виленской духовной семинарии означенным предметам в общеобразовательных классах уделялось несравненно больше учебных часов – 84, целью чего, разумеется, было хорошая подготовка воспитанников, перед изучением сугубо богословских дисциплин в старших (9 и 10) классах.

В связи с вышеописанным положением, администрация семинарии относилась негативно к стремлению польских школьных властей выделить общеобразовательные классы семинарии в структуру отдельной гимназии, так как в таком случае возникала опасность значительного уменьшения учебных часов для богословской подготовки [6, л. 72–73].

Действительно такие опасения оправдались после решения Министерства Народного Просвещения с 1925/1926 уч. г. разделить ВДС на частные богословские курсы и общеобразовательные классы в формате правительственной гимназии. Согласно реформе, учебная программа восьми гимназических классов еще раз претерпела значительные корректировки [7, с. 568–569]. Общее количество учебных часов в неделю сократилось с 306 до 278, соответственно было снижено количество часов посвященных предметам религиоведения с 88 до 72. Особый удар пал на греческий язык, программа которого была сокращена с 20 до 13 недельных занятий. Комплексному предмету «Религия» (Закон Божий, Св. Писание, катехизис и церковный устав) было выделено 27 часов, вместо бывших 34. После утверждения плана занятий для администрации ВДС запрещалось производить любые самовольные корректировки, так как общеобразовательные классы семинарии с 1925/1926 уч. г. были почти полностью подчинены институту светской образовательной системы – куратору Виленского Учебного Округа. Любые изменения и отступления от учебного графика (даже замена заболевшего преподавателя), производились только с согласия куратора [8, л. 4]. Примечательно, что дореволюционный «устав духовных семинарий» официально прекратил свое действие и больше не применялся в общеобразовательных классах семинарии.

В свою очередь, в период вышеозначенного разделения ВДС (1925–1927 гг.), учебная программа в богословских классах не претерпела изменений и осталась прежней. Административное управление данных классов в дальнейшем руководствовалось положением дореволюционного устава [6, л. 96].

После реорганизации ВДС с начала 1925/1926 уч. г. прошло только полгода, когда Министерство Народного Просвещения высказало пожелание приступить к следующей реформе православного духовного образования, а именно – упразднения богословских классов и возвращение к монолитной структуре школы, однако в количестве девяти классов, вместо бывших десяти. В связи с упразднением богословского отдела, преподаватели были заранее предупреждены о необходимости разработать новые учебные программы, где отводилось значительно меньше часов для богословских предметов. Куратор Виленского учебного округа (далее – куратор ВУО) сформировал комиссию из преподавателей, работающих в семинарии, которые разработали новую учебную программу. За образец была взята программа гуманитарных государственных гимназий, однако для сохранения большего числа учебных часов богословских предметов, семинарской комиссии пришлось полностью отказаться от новых иностранных языков (французского и немецкого) [9, л. 11–17].

В результате реформы 1927/1928 уч. г. совершенно прекращено преподавание таких предметов как: пастырское богословие, патрология, каноническое право, дидактика и педагогика, история раскола и сектантства. Для всех оставшихся богословских предметов школьные власти выделили 47 недельных часов, которые по усмотрению семинарской комиссии разделялись по всем классам таким образом: Священное Писание, катехизис и церковный устав – 24 часа, церковная история – 7, догматическое богословие – 3, основное богословие – 2, сравнительное богословие – 3, литургика, объединенная с гомилетикой – 5, нравственное богословие – 3 [6, л. 138, 145].

По просьбе митрополита Дионисия (Валединского) программа пополнилась предметом «история церковного искусства» в количестве двух недельных часов, но через год ее преподавание прекратилось. Школьные власти также отказались от таких предметов как логика и психология. География и история Польши были исклю-

чены как отдельные предметы с переносом их программ в общую историю и географию [9, л. 26].

В результате данной реформы учебная программа богословских предметов насчитывала всего 106 недельных учебных часов, что составляло 34% от общего количества учебных часов. В дореволюционное время данный показатель достигал 52%, в период ректорства В.В. Богдановича в 1921 г. – 41%, в 1923–1925 гг. – 37%, в 1925–1927 гг. – 38%.

Необходимо указать, что по авторскому усмотрению к категории богословских дисциплин причисляется также древние языки и философия, которые составляли половину из вышеозначенных 106-ти учебных часов. В свою очередь, сугубо богословским предметам приходилось 47 часов, что разительно отличалось от опыта прошлых лет (77–90 часов). Именно по этой причине реформа 1927/1928 уч. г. нанесла православному духовному образованию в Польской Республике самый большой удар и была встречена с особой критикой. Преподавательскому персоналу приходилось существенно изменять программы своих предметов в сторону их сокращения. В частности произошли следующие изменения:

- 1) в программе Св. Писания сократился экзегетический материал и предварительные сведения о библейских книгах;
- 2) догматическое богословие – исключена история догматов;
- 3) литургика – удалены археологические и исторические сведения;
- 4) гомилетика – удалена история проповеди;
- 5) история Русской Православной Церкви, всегда представлявшая отдельный предмет в программе, существенно урезана и включена в курс общей истории Церкви, последний тоже значительно сокращен. Курс церковной истории стал преимущественно обращен на историю Православия на Украине и в Беларуси [6, л. 139–139об, 145–145об].

По утверждению А. Мироновича Министерство Народного Просвещения давило на управление духовных семинарий, чтобы в учебных программах были удалены предметы полемики с другими конфессиями или религиями [с. 600]. Предположительно в силу этого с 1927/1928 уч. г. руководство семинарии упразднило предмет «История раскола и сектантства», но следует отметить, что изучение старообрядческого раскола в реалиях межвоенной Польши уже

не имело прежней актуальности. В свою очередь «Сравнительное богословие» осталось в учебном плане в прежней программе.

Для решения проблемы полного удаления новых иностранных языков из программы, митрополит Дионисий (Валединский) предложил вынести занятия по французскому и немецкому во внеурочное время, в качестве добровольного факультатива. В результате образовался кружок только французского языка, которому был назначен отдельный преподаватель – Юлия Лаврова, дочь бывшего инспектора дореволюционной Литовской духовной семинарии Василия Андреевича Лаврова [9, л. 36; 11, л. 3; 12].

В следующем – 1928/1929 уч. г., по указу Министерства Народного Просвещения увеличились аудиторные часы белорусского языка с 16 до 20, с равнозначным уменьшением количества часов русского языка с 16 до 12 [13, л. 320, 335, 460]. Весьма показательно, что Министерство в переписке с куратором ВУО посоветовало и вовсе вынести русский язык в разряд необязательных предметов вместе с группой иностранных языков французского и немецкого. В свою очередь куратор ответил, что такая мера поспешная и излишняя, так как это совершенно противоречит характеру школы [9, л. 21].

В 1932 г. произошла крупная реформа общеобразовательной системы Польской Республики, которая затронула судьбу православных духовных семинарий. Обе православные семинарии Польской Республики, Кременецкая и Виленская постепенно ликвидировались в пользу открываемой новой духовной школы в столице государства – г. Варшаве. После данной реформы для Министерства Народного Просвещения больше не было нужды корректировать учебную программу старых духовных семинарий, так как они были обречены на постепенную ликвидацию, по этой причине никаких крупных изменений не происходило вплоть до закрытия семинарии в 1939 г.

Таким образом при возрождении в 1919 г. Виленская духовная семинария пользовалась учебным планом из дореволюционного устава, однако новые государственно-политические условия в значительной степени повлияли на дальнейшее развитие духовной школы. В процессе неоднократных реформ и изменений в учебном плане произошли изначально небольшие сдвиги: введение белорусского языка, усиление полоноведения, небольшое сокращение учебных часов по древним языкам и богословским предметам. Однако

с 1924 г. семинария получила государственную аккредитацию и начала стремительно шагать по курсу полонизации и постепенного сокращения часов богословских дисциплин. В итоге после 1927 г. суммарное количество недельных часов по богословским предметам сократилось вдвое при сравнении с дореволюционным показателем.

С другой стороны, анализ выпускных экзаменационных работ воспитанников ВДС, позволяет признать, что уменьшение количества учебных часов по богословским предметам не отразилось крайне негативно на образовательном уровне выпускников школы. Работы показывают хорошую начитанность, владение богословскими знаниями и умение правильно и логически выражать свои мысли. Особые успехи выпускники показывали в древних языках, уровень их знания и умение переводить классических авторов значительно превосходит современный уровень духовных школ Беларуси.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Смолич, И. К. История Русской Церкви / И. К. Смолич. – Москва : Издательство Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1996. – Кн. 8. – Ч. 1. – 798 с.
2. Литовский государственный исторический архив (ЛГИА). – Ф 572. Оп. 1. Д. 1407.
3. ЛГИА. – Ф. 572. Оп. 1. Д. 1375.
4. ЛГИА. – Ф. 605. Оп. 8. Д. 1432.
5. Адамковіч, А. Э. Беларусы ў Літве: учора і сёння / А. Э. Адамковіч. – Вильнюс : Асацыяцыя «Кругвія», 2010. – Кн. 1. – 200 с.
6. ЛГИА. – Ф. 572. Оп. 1. Д. 1380.
7. Реорганизация Виленской духовной семинарии // Воскресное чтение. – 1924. – 26 октября. – № 36.
8. ЛЦГА. – Ф. 220. Оп. 1. Д. 3.
9. ЛЦГА. – Ф. 220. Оп. 1. Д. 26.
10. Mironowicz, A. Kościół prawosławny w Polsce / Antoni Mironowicz. – Białystok : Białoruskie Towarzystwo Historyczne, 2006. – 917 с.
11. ЛГИА. – Ф. 572. Оп. 1. Д. 1384.
12. ЛЦГА. – Ф. 220. Оп. 2. Д. 590.
13. ЛЦГА. – Ф. 172. Оп. 1. Д. 1952.

СОВРЕМЕННАЯ БОГОСЛОВСКАЯ ПОЛЕМИКА ВОКРУГ ТЕРМИНА «ΔΙΚΑΙΟΥΝΗ» В ПОСЛАНИИ АПОСТОЛА ПАВЛА

*Иерей Владимир Грицевич
(г. Минск, Минская духовная академия)*

Послания апостола Павла составляют существенную часть Нового Завета. В них святой поднимает различные как нравственные, так и вероучительные вопросы. Начинает формироваться христианское богословие. Стоит выделить послание к Римлянам. Во-первых, это послание, пожалуй, единственное которое обращено к общине, не созданной лично апостолом Павлом. Во-вторых, на сегодняшний день, это послание одно из немногих, подлинность которого не оспаривается библейской наукой. В-третьих, в нем апостол раскрывает богословские темы, ранее им не затрагиваемые. В Послании к Римлянам апостол Павел подошёл ближе всего к систематическому изложению своих собственных богословских взглядов.

Стоит, однако, обратить внимание на то, что очень часто у читателя вызывает затруднение понимание сказанного автором. Уже в I в. апостол Петр в одном из своих посланий указывает на это когда писал: «брат наш Павел, по данной ему премудрости, написал вам, как он говорит об этом и во всех посланиях, в которых есть нечто неудобовразумительное, что невежды и неутвержденные, к собственной своей гибели, превращают, как и прочие Писания» (2 Пет. 3:15–16). Это писал человек, знающий греческий язык, который мог лично ознакомиться с текстом оригинала. Сегодня проблема обостряется тем, что, зачастую, мы имеем возможность ознакомиться с текстом перевода, который отчасти является плодом интерпретации переводчика или в лучшем случае с поздней копией оригинала. Трудно уловить первоначальный смысл, вкладываемый автором в его терминологию.

Одним из таких терминов является «δικαιοσύνη». Вокруг этого термина, в последнее десятилетие, в западном богословии ведется активная полемика, начавшаяся после выхода книги Николаса Томаса Райта «Павел и верность Бога». Н. Т. Райт предлагает краткое толкование богословия «δικαιοσύνη» Павла.

В своей книге автор предлагает подробное исследование культурного, политического, социального и философского контекстов греко-римского и иудейского миров Павла, чтобы показать их влияние на мировоззрение и богословие апостола. Освещаются основные современные дискуссии по многим академическим вопросам, относящимся к богословию Павла. Также не остается в стороне и вопрос понимания «δικαιοσύνη». Кроме того, этот вопрос рассматривается в книге «Что на самом деле сказал апостол Павел».

В ней Райт обращается к системе ветхозаветного суда, что раскрыть смысл термина. Он пишет: «Изначально «праведность» – понятие юридическое, то есть относящееся к области судопроизводства». По мнению Райта, праведность в Ветхозаветном суде отличалась от контекста: если говорить о судье, то он праведен в том, что судит по закону; если истец или ответчик, то их праведность заключалась в изначальной честности перед судьей. Напротив, оправдаться «перед судом» в библейском смысле, – значит, получить соответствующий статус в ходе судебного расследования [7, с. 95]. Исходя из этих тезисов автор приходит к следующему заключению: «Что из этого следует? Начнем с истца. Если суд признает его обвинения справедливыми, значит, истец «праведен». Это не означает, что он сам по себе хорош, добродетелен или нравственно безупречен. Речь идет всего лишь о том, что суд признал его иск оправданным. То же и с ответчиком. Если суд становится на его сторону, то есть признает невиновным, он «оправдан» и, следовательно, «праведен». Опять же, сам по себе ответчик может быть сколько угодно плох, нечестив и порочен, однако в данном случае он, по мнению суда, прав, то есть «оправдан» [7, с. 95]. В свою очередь в греческом обществе термин «праведность» меняет свою окраску, и понимается как моральное качество.

Божью праведность Райт понимает в следующем виде: «Божья справедливость – это Его любовь в действии, она исправляет пороки мира, беря их на себя. Его справедливость движется любовью, и потому она не может быть слепой или вздорной, ото не бездушный «юридический механизм», который подчинен Богу, или, наоборот, которому подчинен Бог. Однажды приняв благовест о верности Завету, Павел более не беспокоится о будущем. Он несет эту весть властям мира сего, а власти пусть делают с ним все, что угодно: в смерти и воскресении Иисуса Христа ему откры-

лась спасительная любовь Божья, отлучить от которой его ничто не может» [7, с. 108].

Однако, оппоненты Райта склонны обвинять его в чрезмерном юридизме, который, на их взгляд, превращает термин «δικαιοσύνη» некую судебную систему и лишает иных вариантов толкования и тем самым иссушает богословскую палитру Павла.

Томас Д. Стегман, один из оппонентов Райта в статье «Paul's use of dikaiō- terminology: moving beyond N. T. Wright's forensic interpretation» в журнале «Theological Studies» пишет: «Правильно ли Райт настаивает на распространенности и значении для Павла метафоры суда, включая конкретные особенности, особенно в том, что касается откровения Божьей праведности? Несомненно, для него важен имидж суда (как наглядно показывает беглый взгляд на Римлянам. Но исчерпывает ли это окраску и тон его использования δικαιο-терминологии? Точно ли отражает взгляды Павла о том, как исполнение Божьей праведности затрагивает людей, и о том, как Божья праведность и человеческая праведность связаны друг с другом? Я утверждаю, что схема Райта заставляет его упустить некоторые из богатых нюансов значения, которые Павел имеет в виду при использовании δικαιο-языка, включая знаменитый отрывок об оправдании в Римлянам 3: 21–26, и, таким образом, определять оправдание слишком узко» [4, р. 499]. Исходя из данного тезиса Стегман приводит мысль, что апостол Павле используя термин «δικαιοσύνη», придает ему не только понятие юридическое, но трансформационный, т. е. Бог не только создает новый статус «прощенного» для тех, кто получает благовест в вере, но также трансформирует и дает им возможность стать более подобными Христу [4, р. 509].

Автор актуализирует внимание читателя на Рим. 1:17, где впервые встречается «δικαιοσύνη», и указывает на ряд морфологических особенностей. Фраза «ἐκ πίστεως εἰς πίστιν» предполагает, что откровение о Божьей праведности имеет определенный источник, обозначенный предлогом «ἐκ», который отмечен верой / полнотой; другими словами, Божья праведность имеет первичное, можно сказать, основополагающее проявление. Формулировка «ἐκ πίστεως πίστιν» также предполагает, что откровение Божьей праведности имеет определенную цель или цель, обозначенную предлогом «εἰς», характеризующую верой / полнотой; иными словами, проявление Божьей

праведности направлено на «τέλος». Последний пункт важен, потому что он подчеркивает нюанс, который пропускают большинство интерпретаторов, в том числе и Райт, как считает Стегман.

Томас Д. Стегман, когда касается вопроса о крестной смерти Христа и ее последствиях для человека, пишет, что Райт придерживается и здесь криминалистической интерпретации. Однако, по мнению автора она не раскрывает во всей полноте термин «δικαιοσύνη». В данном случае показывается только одна из сторон.

«Обратите внимание на то, – пишет Стегман, – что не произошло в этой сцене суда. Судья не одел подсудимого в свою собственную «праведность». Подобное не входит в обязанности судьи. Он также не дал подсудимому то, что называется «праведностью Мессии», или, если он это сделал, Павел даже не намекал на это. Судья вынес приговор о грехе во время смерти Мессии, чтобы те, кто принадлежит Мессии, хотя сами по себе «нечестивые» и без добродетелей или заслуг, теперь услышали приговор суда» [4, p. 512].

Кратко позицию Стегмана можно изложить следующим образом:

1) Постоянное употребление глагола «δικαιοσύνη» в значении «оправдание» проблематично, т.к. оно чрезмерно изобилует судебными коннотациями. Использование «δικαιοσύνη» подчеркивает трансформацию и расширение возможностей людей, перевод «сделать праведным» как раз хорошо отражает смысл, вносимый апостолом Павлом в текст посланий.

2) Использование Райтом криминалистических образов заставляет его резко различать Божью праведность и человеческую. Он утверждает, что последнее следует понимать, как статус, присуждаемый судьей, признание «праведным» или «оправданным». Это не имеет ничего общего с внутренним характером лица, получающего приговор, и, безусловно, не быть перепутанным с праведным характером Бога. Чтобы быть справедливым, на протяжении всего оправдания Райт надлежащим образом выступает против понятия лишнего, «вменяемого» понятия праведности, будь то от Бога или от Христа.

3) Использование Павлом δικαιο-терминологии носит некоторые черты Девтеро Исаии: Божья праведность проявляется в деле спасения Божьего народа; избранный «праведник», чье служение и страдания являются средством спасения Бога; и люди, призванные

и уполномоченные быть «иконной» или «образом» Бога. Таким образом, Исаия 40–55, кажется более уместным для понимания использования Павлом *δικαιο-языка*, чем для судебного решения, предложенного Райтом [4, p. 521–522].

Еще одним оппонентом Райта является Ричард К. Мур. Для него характерно употребление родовых понятий в отношении «*δικαιοσύνη*». Исследователь условно выделяет «*δ-род*» в языке Септуагинты и греческого языка Нового завета и «*г-род*» и «*ј-род*» для англоязычных переводов. Мур подчеркивает тот факт, что греческое слово «*δικαιοσύνη*» и однокоренные ему слова невозможно перевести на английский дословно и поэтому переводчики всегда использовали два варианта перевода «*righteousness*» («праведность») и «*justify*» («оправдание»).[2] Автор указывает на тот факт, что все переводчики начиная с редакторов «*King James Version*» используют в большинстве случаев именно эти две родовые словесные категории, чего не придерживается Райт. Собственно, в этом и обвиняет Мур Райта.

Мур пишет: «Поразительной особенностью является широкий спектр интерпретации, который предлагает Райт. Они настолько разнообразны, что читатель, который знает греческий язык, может остаться только недоверчивым, что Павел имел в виду такое огромное разнообразие значений» [2, p. 483–484].

Авторастораживает тот факт, что Райт включает некие заветные ассоциации. Мур считает, что апостол Павел не был «богословом завета» и вкладывать в его уста заветные идеи не оправдано. Своим переводом Нового Завета и своей интерпретацией терминологии апостола Павла, Райт уводит читателя от первоначального смысла посланий и тем самым затрудняет их понимание, замечает Р. К. Мур [2, p. 484].

Таким образом, сам Мур склонен придерживаться традиционного взгляда на перевод «*δικαιοσύνη*» как на «праведность» и «оправдание». Это отражено в его статье «*The doctrine of «justification» in the English Bible at the close of the twentieth century*» [3]. Несмотря на то, что эта статья была написана в 1994 г. взгляды автора не изменились, о чем свидетельствует статья 2014 г. «*N. T. Wright's treatment of 'Justification' in The New Testament for Everyone*».

В последствии Райт даст пояснение к тому, как он понимает термин «*δικαιοσύνη*». В 2014 г. В журнале «*The Expository Times*»

он затронет вновь озвученную проблему, где более подробно раскрывает свою интерпретацию. Н. Т. Райт предполагает, что перевод этого слова как «праведность» или «оправдание» сегодня ничего не значат и в лучшем случае звучат как метафоры, а в худшем – слова с обертонами самодовольства. Отмечается тот факт, что это слово имеет довольно широкий диапазон значений, который невозможно передать на английский язык неким одним словом. Исходя из этого Райт предпочитает избегать прямого перевода «δικαιοσύνη» и однокоренных ему слов и рекомендует в таких случаях перефразировать.

Автор задается вопросом в каком контексте использовался данный термин в богословии апостола Павла и сохранял ли он ветхозаветные ассоциации, используемые Септуагинтой, или влагал новый, иной смысл. В контексте послания апостола Павла к Римлянам Томас Райт усматривает два возможных варианта понимания «δικαιοσύνη» и как заключение завета между Богом и человеком, так и обещания Бога по отношению к человечеству, в различных аспектах. Особое внимание уделяется Рим:4, где повествуется о праведности Авраама, на основании анализа этой главы автор заключает, что предложенные его оппонентами толкования «δικαιοσύνη» как «правильные моральные отношения с Богом» не совсем верны, т.к. исключают понятие о том, что «Бог провозглашает нечестивых быть правыми» [5, p. 488].

Кратко богословскую мысль Райта можно изложить следующим образом: «δικαιοσύνη» является важнейшим аспектом Божьего заветного плана по решению проблемы греха и последующего отчуждения людей от Бога и друг от друга. Благодаря смерти и воскресению Иисуса Христа, верного израильтянина, был исполнен Божий праведный суд. Сила греха была побеждена на кресте, Бог подтвердил Иисуса, воскресив Его из мертвых, и теперь Бог объявляет «δικαιοσύνη» («оправданным» или «праведным») всех, кто «во Христе», которые исповедуют его как «Господа». провозглашение «δικαιοσύνη» влечет за собой получение статуса члена семьи в обновленном завете Бога. Именно на эту новую семью, состоящую из евреев и язычников, всегда указывали обещания, данные Аврааму. Объявленный Богом вердикт является настоящей реальностью для тех, кто «во Христе». Но он также указывает на будущее, окончательный суд, когда мертвые воскреснут и будут судимы. Поскольку их жизнь будет наделена силой Духа, будущее суждение о поступ-

ках людей будет соответствовать предыдущему заявлению об их «праведности» [5, р. 489].

Таким образом, после рассмотрения лишь малого количества статей посвященный рассмотрению термина «δικαιοσύνη», можно сказать, что на сегодняшний день в западной богословской науке нет единого мнения как стоит его понимать. Можно выделить как минимум два направления в вопросе интерпретации этого термина. Первое сформулировано Н. Т. Райтом и направлено на современное осмысление и толкование этого термина в коннотациях современного мира и по возможности избегания ранних переводов, как устаревших. «δικαιοσύνη» понимается у Райта как судебный термин; проявление Божией любви; а также перезаключение завета Бога и человека. Представители второго направления склонны придерживаться традиционного для западного богословия взгляда на «δικαιοσύνη»: Божья праведность проявляется в деле спасения Божьего народа, «δικαιοσύνη» стоит понимать, как «праведность» или «оправдание», уподобление Христу, через Его крестную жертву. Вопрос о том, что понимал апостол Павел, когда писал в посланиях слово «δικαιοσύνη», остается открытым. Исследователи по-прежнему не пришли к единому мнению и поэтому исследование по данному вопросу не является окончательным и требует дальнейшего внимания к себе.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Библия. Священное Писание Ветхого и Нового Завета. – М. : Издание Московской Патриархии, 1992. – 1372 с.
2. Moore, Richard K. N. T. Wright's treatment of 'Justification' in The New Testament for Everyone / Richard K. Moore. // The Expository Times. – 2014. – Vol. 125(10). – P. 483–486.
3. Moore, Richard K. The doctrine of «justification» in the English Bible at the close of the twentieth century / Richard K. Moore // The Bible Translator. – 1994. – Vol. 45, 1. – P. 101–116.
4. Stegman, Thomas D. Paul's use of dikαιο- terminology : moving beyond N. T. Wright's forensic interpretation. / Thomas D. Stegman // Theological Studies. – 2011. – № 72. – P. 496 – 524.

5. Wright, N. T. Translating δικαιοσύνη : A Respons / N. T. Wright // The Expository Times. – 2014. – Vol. 125(10). – P. 487–490.

6. Райт, Н. Т. Павел и верность Бога. Т. 1. Четвертая часть труда «Истоки христианства и вопрос о Боге» / пер. с англ. М. Завалова и Л. Колкера. – Черкассы : «Колоквиум», 2015. – 776 с.

7. Райт, Н. Т. Что на самом деле сказал апостол Павел. Был ли Павел из Тарса основателем христианства? / Райт Н. Т. – Москва : Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2010. – 192 с.

ПОНЯТИЯ ЛИЧНОСТИ, ДУХА И ДУШИ У СВЯТИТЕЛЕЙ ИГНАТИЯ (БРЯНЧАНИНОВА) И ФЕОФАНА ЗАТВОРНИКА В КОНТЕКСТЕ ИХ ПОЛЕМИКИ О ПРИРОДЕ ДУШИ И АНГЕЛОВ

Копьёв В. Г.

(г. Минск, Минская духовная академия)

Полемику, или обмен мнениями святителей Игнатия (Брянчанинова) и Феофана Затворника о природе души и ангелов можно анализировать с очень разных сторон, и в различных контекстах. В этом докладе мы попробуем взглянуть на спор двух святителей, сравнивая их понимание личности, души и духа. Поскольку душа и дух относятся к природе, необходимо раскрыть в контексте полемики святителей как понятие личности, так и его связь с понятиями души и духа. При этом также важно коснуться проблемы дихотомизма-трихотомизма в богословии святителей.

Многие исследователи спора двух святителей пытались доказать правоту одного из святителей, либо то, что они правы оба. Но в данной статье у нас нет задачи доказать чью-либо правоту. Поэтому все ниже приведенные отрывки исследований спора важны для нас, прежде всего, для того, чтобы понять, насколько в позициях двух святителей раскрывается роль человеческой личности, ее связь с духом и душой человека.

Протоиерей Владимир Башкиров в своей книге «На пути к Богу: Во свете Твоем узрим свет», сравнивая взгляды святителей Игнатия и Феофана на природу души, приводит две цитаты [2, с. 30–31]. Святитель Игнатий писал в «Слове о смерти»: «Смерть – великое таинство. Она – рождение человека из земной временной жизни в вечность. При совершении таинства смерти мы слагаем с себя нашу грубую оболочку – тело – и душевным существом, тонким, эфирным, переходим в другой мир, в обитель существ, однородных душе. Мир этот недоступен для грубых органов тела, через которые во время пребывания нашего на земле действуют чувства, принадлежащие, впрочем, собственно душе. Душа, покинувшая тело, невидима и недоступна для нас, подобно прочим предметам невидимого мира» [15, с. 67]. А Святитель Феофан писал в своём письме: «Если вы не забыли, когда-то я заводил с вами речь о неко-

ей тонкой-претонкой стихии, которая тоньше света. Зовут ее эфир. И пусть: не в имени дело, а в признании, что она есть. Я признаю, что такая тончайшая стихия есть, все проникает и всюду проходит, служа последней гранью вещественного бытия. Полагаю, при сем, что в этой стихии витают все блаженные духи – Ангелы и святые Божии, – сами будучи облечены в некую одежду из этой же стихии. Из этой же стихии и оболочка души нашей (подразумевайте при сем слове и дух, который есть душа души нашей человеческой). Сама душа – дух, невещественна, но оболочка ее из этой тонкой невещественной стихии. Тело наше грубо, а та оболочка души – тончайшая есть и служит посредницею между душою и телом. Через нее душа действует на тело и тело – на душу. Но об этом я мимоходом говорю. Удержите только в мысли, что душа имеет тончайшую оболочку и что эта оболочка такая же и у нашей души, какая у всех духов. Из этого вам нетрудно уже вывести заключение, что та всемирная тончайшая стихия, из которой эти оболочки и в которой витают все духи, есть посредница и для взаимного общения наших душ и духов тех» [19, с. 56–57]. При сравнении этих цитат видно, что между взглядами двух святителей грань очень тонкая. Святитель Игнатий опровергал абсолютную духовность души и ангелов, видя в этом их единосущие с Богом, и доказывал неразрывную связь духа (ума) и души. А святитель Феофан утверждал духовность души (допуская в ней тонко-телесную оболочку), отрицая первенство в душе вещественного. Оба святителя признавали существование эфирного тонко-телесного невидимого мира, в котором обитают ангелы и души умерших людей. Но святитель Игнатий доказывал единосущие этому миру самой души-духа, а святитель Феофан – тонкой оболочки невещественной души-духа.

Болдарева В. Н. в своём докладе «К спору святителя Игнатия (Брянчанинова) и святителя Феофана Затворника о природе души: проблема трансформации богословского языка под влиянием новоевропейского понятия о субъекте», отмечает, что Декарт и Бержье писали в традициях новоевропейского понятия о субъекте, соотносивших «дух» и «субъект», и этого, считает В.Н. Болдарева, не видел критиковавший их позиции святитель Игнатий, но учитывал святитель Феофан. В письме к святителю Феофану святитель Игнатий пишет, что точка зрения Бержье основана на философии Декарта [17, с. 110]. Однако, утверждает В. Н. Болдарева, «Декарта в

его концепции духа не так уж занимал тот вопрос, который занимал святителя Игнатия» [4]. Чего, как утверждает В. Н. Болдарева, святитель Игнатий, возмущённый тем, что Бержье и Декарт считают творение единосущным Творцу, не замечал [4]. В. Н. Болдарева, доказывая свою точку зрения, приводит несколько цитат Бержье, и их понимания святителем Игнатием. Например, на утверждение Бержье: «Мало нужды для нас знать, думали ли древние или нет, что всякий дух всегда облечен тонким телом; для нас довольно того, что эти два существа никогда не были смешиваемы» [15, с. 179], святитель Игнатий отвечает следующим образом: «Отцы не признавали духов облеченными в тело, но самое существо их признавали тонким телом» [15, с. 180]. Комментируя эти отрывки, В. Н. Болдарева утверждает: «Бержье вкладывает в два существа две несмешиваемые реальности – активную и пассивную, <...> святитель Игнатий отвечает на это в прежних понятиях». В. Н. Болдарева также отмечает: «Говоря о духовности, как тонкой телесности, святитель Игнатий ведет речь о природе человека и духа, ее метафизическом составе, и убежден в том, что его западные оппоненты ведут речь о том же самом. <...> Декарт, в котором святитель Игнатий видит источник точки зрения оппонентов, говоря о духе, перевел речь на другой уровень. Он говорит о том, что он находит внутри себя, как субъект, сомнение, данное ему же самому во внутреннем опыте здесь и сейчас. Эту речь о субъекте ведет из субъекта, сознающего свои субъективные границы. Говоря о духе, он говорит о себе. Святитель Игнатий в свою очередь, говоря о природе человека, о метафизическом составе носителя духа, этого носителя не объективирует, не выводит из природы, <...> несмотря на приводимые им цитаты, в которых она прямо обсуждается» [3, с. 159]. Все это, как отмечает В. Н. Болдарева, учитывает святитель Феофан, который «знаком с проблемой субъективности» [4].

Схожую точку зрения имеет и иеромонах Корнилий (Зайцев) Он пишет: «Человеческий дух в трактовке святителя Феофана является неотъемлемой частью человека. Дух человека – это то, что создает нашу личность. Дух человека касается нашего разума, эмоций, страха, страсти и творчества. Именно дух дает эту уникальную возможность, чтобы развиваться и познавать. Здесь мы сталкиваем все время важные вопросы антропологии, теологии, потому что, основываясь на библейском откровении, святитель Феофан утверждает,

что природа человека – это составная. Тело мертво без духа, но сам дух без тела тоже ничего не может. Дух, по учению святителя Феофана, является нашей памятью и личностью» [8, с. 24]

Отметим, что, по мнению протоиерея Павла Хондзинского, святитель Феофан далеко не всегда отождествлял дух с субъектом. Отец Павел в своей статье «Антропология святителя Феофана Затворника» пишет, что подобный смысл вкладывался святителем Феофаном: «в рамках полемики о природе души, где он, прежде всего, стремился подчеркнуть, что носителем сознания не может быть природа материальная» [23, с. 16]. Протоиерей Дмитрий Предеин делает более категоричное утверждение: «Дуалистическое разделение бытия на протяженную и мыслящую субстанции, воспринятое от Декарта философией Нового времени, является той мировоззренческой почвой, на которой строится учение святителя Феофана об абсолютной бестелесности ангелов и человеческих душ» [13, с. 162]. Однако протоиерей Павел Хондзинский считает, что западная философия нового времени лишь учитывалась святителем Феофаном, не оказывая влияния на его взгляды: «Будучи выпускником Киевской академии и так или иначе восприняв заданный в ее стенах философский посыл, он сумел сохранить равновесие между традицией и антропологическими открытиями современности. В своих рассуждениях он пользовался и старой метафизической, и новой психологической терминологией. Однако это свидетельствовало не об эклектичности его воззрений, но прежде всего о том, что мысль его «обживала» не философский, а богословский горизонт» [23, с. 14]. Протоиерей Павел Хондзинский выделяет три основных момента, подтверждающих это. Протоиерей Павел утверждает, что для святителя Феофана: «1) сознание предстает как раскрытие внутреннего содержания ипостаси, рассматриваемой в классическом богословии, извне; 2) дух (ум, «дыхание жизни») определяется как высшая составляющая душевной природы человека; 3) нравственное самосознание обнаруживает себя как следствие опосредованности духом единого человеческого Я» [23, с. 14]. Поэтому, подводит итог протоиерей Павел, антропология святителя Феофана «органично учитывает и развертывает в иной философской и исторической ситуации учение и опыт древней святоотеческой традиции» [23, с. 14].

Митрополит Иерофей (Влахос), в своём докладе «Персонализм и лицо» сравнивая западное и восточное понимание понятия

«лицо», пишет: «Если на Западе, как мы видели выше, понятие «лицо», передаваемое словом *persona* (личина) через индивидуализм, психологизм и рационализм оформилось в конце концов в учение персонализма, то на Православном Востоке наоборот, через учение святых Отцов Церкви, через богословие и исихазм, понятие «лицо» соединилось с понятием «ипостась» и стало толковаться как некая экзистенциальная связь человека с Богом и с другими людьми посредством жертвенной любви.

Главным в учении святых Отцов Церкви является соединение понятия «лицо» с понятием «по образу и по подобию», которое дается Богом человеку в творении. Лицо находится в человеке от начала творения с тем, что по образу, которое должно развиваться и достичь подобия, а то, что по подобию, соединяется с обожением человека. Значит, лицо не есть личина, некая внешняя маска, накладываемая извне на сущее, но оно отождествляется со всем существом человека и имеет связь с Богом. Таким образом, человек должен достичь обожения, общения с Богом через Нетварный Свет» [6, с. 99].

Действительно, на фоне развития западной мысли, мысль православная, восточная (греческая, русская) не меняет своих основных понятий, а лишь уточняет их в соответствии с вызовами времени. С. А. Чурсанов в своей монографии «Лицом к лицу: Понятие личности в православном богословии XX века», рассматривая перспективы развития личностной терминологии в православном богословии, замечает, что «в наименовании современных православных богословов персоналистами вряд ли есть больший смысл, чем, например, в наименовании святителя Дионисия Ареопагита неоплатоником или преподобного Иоанна Дамаскина – перипатетиком» [24, с. 206].

Итак, как было сказано выше, В. Н. Болдарева проводя развернутый сравнительный анализ позиций святителей Игнатия и Феофана, доказывает, что первый, в отличие от последнего, не учитывал понятий философии нового времени. Исследовательница даже сравнивает грамматический строй языка святителей при именовании ими духа, демонстрируя отличие подходов к проблеме.

Но насколько святитель Игнатий был далек от философии нового времени? Давайте сравним два отрывка, касающиеся проблемы познаваемости мира. Иммануил Кант говорит в «Критике чистого разума» о том, что доступное человеку познание явления не отражает само явление, а только суждение о нем, полученное в результате его

озерцания: «*Noch weniger dürfen Erscheinung und Schein für einerlei gehalten werden. Denn Wahrheit oder Schein sind nicht im Gegenstande, sofern er angeschaut wird, sondern im Urteile über denselben, sofern er gedacht wird*» [25, с. 405]. А святитель Игнатий пишет в «Слове о смерти» так: «*мироздание, как дело ума неограниченного, не может быть постигнуто, обсуждено и поверено ограниченным умом человеческим*» [15, с. 119]. И Иммануил Кант, и святитель Игнатий говорят о непознаваемости мира ограниченными средствами человеческой природы. Но Кант делает акцент на субъективности процесса познания, что традиционно для философии нового времени. А святитель Игнатий размышляет далее о возможностях науки математики познать бесконечность. И ход мыслей святителя не выходит за рамки классической философии: «*Бесконечное, объемля собою все числа, вместе с этим пребывает превыше всякого числа по свойству совершенства, не имеющего ни в чем никакого недостатка и не способного подвергнуться недостатку. По этому свойству бесконечное, объемля все впечатления, пребывает превышим всякого впечатления; иначе оно подверглось бы изменениям, что свойственно числам и не свойственно бесконечному. Если ж число не имеет существенного значения, то вполне естественно миру быть сотворенным из ничего действием бесконечного, которое одно имеет существенное значение. Естественно действию бесконечного быть превыше постижения человеческого*» [15, с. 119].

Иерей Михаил Легеев, рассуждая о двух подходах святителей пишет: «*святитель Игнатий оказывается более последователен в конкретном и частном споре святителей о духовной природе. Почему? Наверное, потому, что рассуждая о природе, святитель Игнатий, можно сказать, не выходит в своей мысли за пределы поставленной задачи. Что касается святителя Феофана, то рассуждая о природе, он имплицитно, скрыто возводит свою мысль к проблеме совершенно иного и более глубокого порядка – к проблеме не природной, но к проблеме ипостасных отношений и ипостасного бытия – с одной стороны, простираясь мыслью к проблематике уже будущего богословия, а с другой стороны, невольно смешивая эти два, в данном случае не долженствующие быть смешиваемыми плана, природный и ипостасный*» [9].

Иеромонах Серафим (Роуз), исследуя спор двух святителей, отмечает, что, по его мнению, святитель Феофан не может найти у свя-

тителя Игнатия подтверждения того, в чём его больше всего обвиняет – того, что святитель Игнатий «действительно верит, что ангелы лишены разумной свободы и сознания» [26, с. 286]. А. В. Абрамов пишет об отсутствии единого понимания термина «телесность», и отличия его от термина «плотскость» [1, с. 98]. «Следствием этого, – считает А. В. Абрамов, – является неверное логическое умозаключение Феофана Затворника, приписывающее Игнатию Брянчанинову учение, согласно которому души людей и ангелов являются телами, лишенными разумной свободы и сознания» [1, с. 98].

Как отмечает иерей Михаил Легеев, у святителей Игнатия и Феофана, различный «образ восстановления человеческой природы» [9]: у святителя Феофана: – дух – душа – тело, а у святителя Игнатия: тело – душа – дух [10, с. 92]. То есть, у святителя Феофана восстановление происходит с сохранением природной иерархии человека после принятия Крещения, – через действие Божественной благодати в духе человека. А у святителя Игнатия процесс восстановления обусловлен аскетическим деланием – «делание (праксис) – созерцание (теория) – единение с Богом (теозис)» [10, с. 94]. Также иерей Михаил Легеев пишет о различных акцентах святителей при понимании святителями человеческого духа. Для святителя Игнатия дух это, «прежде всего, высшая форма организации тварной жизни, венец возведения тварной жизни к Богу» [9], то, что «принципиально и неизмеримо ближе всему творению, в т.ч. телу, материи, – чем Богу» [9]. А для святителя Феофана дух это, «прежде всего, образ Божий, непосредственный носитель отражения Божества в человеке» [9].

Согласно святителю Феофану, по мнению отца Михаила Легеева, дух в человеке близок Богу не по природе, а по возможности, которая реализуется через личность человека [9]. Схожую с иереем Михаилом точку зрения имеет и В. Н. Болдарева [4]. Однако и у святителя Игнатия можно найти высказывания о личностном пути познания, о личном выборе христианства, и личном аскетическом подвиге: «Для получения точного познания о духах – единственное средство: христианство, изучаемое в Священном Писании, в святых Отцах Православной Церкви и благочестивою, подвижническою жизнью по нравственному Преданию Православной Церкви» [15, с. 285]. Просто святитель Игнатий не формулирует в категориях философии нового времени.

Взаимодействие Бога и человека не может осуществиться силами природы, говорит священник Михаил Легеев. Однако решение этой проблемы можно найти в богословии двух святителей: «Эта ипостасная близость, реализация ипостаси как личности – как раз то, что вдохновляет святителя Феофана! Напротив, и в дополнение к ней, задача природы человека – оставаясь бесконечно отличной от Бога, соединиться с Ним, обожиться, осуществить цель, вложенную в нее Богом, соединиться с логосом своего бытия – вот то, что, по преимуществу, движет мыслью святителя Игнатия! Конечно, это – схема. И у святителя Феофана мы можем найти высказывания в духе святителя Игнатия, и наоборот; но тем не менее, именно так, а не иначе расставлены важные акценты их богословия» [9].

Также следует добавить, что «реализация ипостаси как личности» [9] неразрывна связана с образом и подобием Божиими. Вот что говорит об этом иерей Михаил: «Как мы знаем, подобие человека Богу имеет два аспекта: природный и ипостасный <...> В реальности всякая природа существует в ипостасях. Т.о., богоподобие всегда должно осмысляться лишь как подобие полноты ипостасной жизни – полноте ипостасной жизни. А если говорить точнее, то должно осмысляться как подобие бытия Церкви Христовой, собрания ипостасей ее членов – бытию Святой Троицы, ее Божественному Собранию Ипостасей, ее жизни, ее совершенному ипостасному обладанию собственной природой» [9].

Вернемся к главному разногласию святителей Игнатия и Феофана. В своей книге «Прибавление к Слову о смерти» святитель Игнатий приводит следующую выписку из «Богословского словаря» аббата Бержье: «Отцы, хотя и полагали ангелов всегда облеченными в тонкое тело, но не смешивали их по этой причине с телами; и признавали их собственно существами духовными» [15, с. 183–184]. На это святитель Игнатий отвечает: «Не признавали Отцы, как выше сказано, ангелов, облеченными в тонкое тело: они признавали самую сущность их тонким телом» [15, с. 184]. Что же имел в виду святитель Игнатий? Иерей Вадим Коржевский предлагает такой ответ: «Тщательное изучение всех его творений приводит к выводу, что он под сущностью или природой души разумел саму эту оболочку, говоря, что «душа есть тело» в том смысле, что это тело является неотъемлемой частью духа-души. Душа-дух не просто облечена в тело, которым пользуется как одеждой и с которым легко может

расстаться по своему желанию, как можно вывести из слов западного критика, но нераздельно соединена с ним так, что, лишившись его, не является уже душой, в таком же смысле, как и человек, лишившись тела грубого, земного (по смерти), не есть уже человек» [7, с. 69]. Иерей Вадим Коржевский делает также такой вывод: «Опыт углубленного и полного изучения со всей определенностью показывает, что проблема не в текстах, а в нашем собственном несовершенном их понимании» [7, с. 51].

Приведем тексты святителей, в которых они разделяли в человеке душу и дух. В конце последнего варианта книги «Душа и ангел – не тело, а дух» святитель Феофан пишет: «правда мысли требует перенести господство от души-тела эфирного к допускаемой в ней способности к духовным действиям, названной духом и признать этот последний субстанцией души, а тело – придатком, органом, жилищем. <...> Если б новое учение решилось так уместовать, то сейчас же можно было бы нам сложить оружие брани. Но так как оно стоит на своем, то и нельзя протянуть к нему руку примирения или перестать укорять его в круговой несостоятельности» [18, с. 203]. Святитель Феофан не мог примириться именно с тем, что святитель Игнатий утверждал, что Святые Отцы, говоря о душах и ангелах, «признавали самую сущность их тонким телом» [15, с. 184]. Святитель Феофан усматривал в этом ультраматериализм, признание первенства материи, вещества, пусть и эфирного, в составе души-духа.

Приведем отрывок из письма святителя Феофана, написанного им одному из последователей святителя Игнатия, в котором обозначается формальное завершение полемики: «Я написал писавшему и <...> предложил ему вместо мнения брошюр, принять <...>, что Ангелы и души имеют по творению тонкую оболочку, или тело, посредством коего состоят в общении с телесным вещественным миром. Он согласился, охотно, – и делу конец» [22, с. 254–255]. В продолжении письма святитель Феофан ясно говорит о духе, как о лице: «само собою выходит, что этим лицом, сознающим себя, свободно действующим, мыслящим, желающим и чувствующим, никак не может быть само тело-душа, а должно быть нечто пребывающее внутри этого тела, так что тело-душа будет для него только органом и жилищем» [18, с. 199–200].

Вот что пишет святитель Игнатий в отзыве на рецензию отца Павла Матвеевского (позже святитель повторил эти слова в «При-

бавлении к Слову о смерти» [3, с. 184]), говоря о духе: «Разделяют душу от духа и св. отцы, когда это требуется для глубокого объяснения аскетического невидимого подвига. Духом называется словесная сила души человеческой, в которой напечатлен образ Божий и которою она отличается от животных» [5, с. 454]. А святитель Феофан пишет о духе так: «Когда Бог творил человека, то образовал прежде тело из персти. Это тело что было? Глиняная тетерька или живое тело? Оно было живое тело – было животное в образе человека, с душой животной. Потом Бог вдунул в него дух Свой, и из животного стал человек – Ангел в образе человека. Как тогда было, так и теперь происходят люди. Души рождаются от родителей, или влагаются путем естественного рождения, а дух вдыхается Богом, Который везде есть» [20, с. 98]. Насколько близка богословская мысль святителей в приведенных выше отрывках! Только святитель Игнатий называет дух «словесной силой души человеческой, в которой напечатлен образ Божий и которою она отличается от животных» [5, с. 454], а святитель Феофан – «лицом, сознающим себя, свободно действующим, мыслящим, желающим и чувствующим» [17, с. 199–200], образовавшимся в результате того, что «Бог вдунул в него дух Свой» [20, с. 98].

При многих схожих моментах в позициях святителей, святитель Феофан категорически не согласен с тем, что дух в человеке назван «силой», то есть, опять же, является вторичным по отношению к оболочке-душе. Святитель не согласен с данной терминологией настолько, что даже то, что, по словам святителя Игнатия, в духе «напечатлен образ Божий» [5, с. 454] не меняет его неприимости.

Святитель Игнатий много пишет об образе Божиим в человеке. Вот что он говорит в своем «Слове в великий четверток на литургии»: «Духи и человек соделались между тварями ближайшим и яснейшим отражением Бога. В самом существе их Творец начертал Свой образ; этот образ Он украсил качествами, подобными тем качествам, которые в беспредельности и совокупности своей составляют сущность Бога» [16, с. 118]. А в своем труде «Об образе и подобию Божиим в человеке» святитель Игнатий говорит: «Существо человека, верховная его сила, которою он отличается от всех земных животных, которою он равен Ангелам, дух его, есть образ существа Божия» [14, с. 121].

Святитель Игнатий связывал дух человека с образом Божиим, не объясняя, как взаимодействует Божественная духовная природа с тонко-телесной, эфирной природой духа-души. Однако при внимательном прочтении его сочинений ответ напрашивается сам собой. Взаимодействие Бога и человека, которое является целью жизни человека, невозможно в сфере природ Бога Творца и сотворенного человека. Следовательно, синергия возможна только в сфере личностной. Взаимодействуют Ипостась Бога Сына и личности людей.

Таким образом, мы видим, что святители Игнатий (Брянчанинов) и Феофан Затворник одними из первых в русском богословии затронули вопрос раскрытия в личности человека образа Божия. Как было сказано выше, в современном православном богословии образ Божий в человеке все чаще связывают именно с человеческой личностью. Святитель Феофан затрагивал эти вопросы в большей степени. Но и святитель Игнатий касался этих проблем. Являясь дихотомистами, святители немного по-разному понимали дух в составе души. Также святители не совсем одинаково представляли себе вектор аскетических усилий человека. То обстоятельство, что святитель Феофан опубликовал своё сочинение «Душа и ангел – не тело, а дух» уже после кончины святителя Игнатия оставило спор двух святителей незавершенным. Святитель Игнатий критиковал позицию аббата Бержье, а святитель Феофан – самого святителя Игнатия. И даже в успешем состояться обмене письмами [17, с. 109] святители в большой степени отстаивали личную правоту, чем стремились понять точку зрения другого. В. Н. Болдарева пишет: «Не замечая своих предпосылок, своей принадлежности к той или иной парадигме, святители в силу этого не вполне поняли противоположную позицию, не были способны вполне рассмотреть её сильные и слабые стороны» [3, с. 162]. При этом, как было сказано выше, в переписке с одним из последователей святителя Игнатия, святитель Феофан Затворник пришел к компромиссу.

Могла ли личная встреча двух святителей способствовать нахождению компромисса в этой полемике? Один из главных исследователей жизни и сочинений святителя Игнатия игумен Марк (Лозинский) считает: «Несомненно пришел бы он и к единому мнению, и с самим Преосвященным Игнатием, если бы они встретились во время возникновения разногласия и обсудили интересовавший их вопрос. В дружественной беседе они, несомненно, пришли бы

к единомыслию. Любовь, царившая между ними, указала бы им и единую терминологию, и единое мнение» [11, с. 193].

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Абрамов, А. В. Проблема телесности и духовности у Игнатия Брянчанинова и Феофана Затворника / А. В. Абрамов // Ученые записки Орловского государственного университета. Серия : Гуманитарные и социальные науки. – 2012. – № 4. – С. 95–98.

2. Башкиров, В., протоиерей. На пути к Богу : Во свете Твоем узрим свет / протоиерей Владимир Башкиров. – Минск : Белорусский Экзархат Московского Патриархата, 2014. – 431 с.

3. Болдарева, В. Н. К спору святителя Игнатия (Брянчанинова) и святителя Феофана Затворника о природе души : проблема трансформации богословского языка под влиянием новоевропейского понятия о субъекте / В. Н. Болдарева // Антонов, К. М. Рождение персонализма из духа Нового времени. Сборник статей по генеалогии богословского персонализма / К. М. Антонов, М. Ю. Бурмистров, В. Н. Болдарева. – М. : ПСТГУ, 2018. – С. 118–162.

4. Болдарева, В. Н. О споре святителя Игнатия (Брянчанинова) и святителя Феофана Затворника / В. Н. Болдарева // Видеохостинг «YouTube» [Электронный ресурс]. – 2005–2020. – Режим доступа : <https://www.youtube.com/watch?v=sSsD8227XKQ>. – Дата доступа : 19.10.2020.

5. Жизнеописание епископа Игнатия Брянчанинова. – М. : Издательство им. свт. Игнатия Ставропольского, 2002. – 512 с.

6. Иерофей (Влахос), митрополит. Персонализм и лицо / митрополит Иерофей (Влахос) // Вестник ПСТГУ. Серия I : Богословие. Философия. Религиоведение. – 2009. – Вып. 4 (28). – С. 95–101.

7. Коржевский, В., иерей. Пропедевтика аскетике. Компендиум по православной святоотеческой психологии / иерей В. Коржевский. – Москва : Центр информац. технологий и информатики, 2004. – 648 с.

8. Корнилий (Зайцев), иеромонах. Учение святителя Феофана Затворника Вышенского, о душе человека в контексте православной антропологии : автореф. дис. ... канд. богосл. / иеромонах Корнилий (Зайцев) ; Моск. дух. акад. – Сергиев Посад, 2016. – 28 с.

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ УПОЛНОМОЧЕННЫХ СОВЕТА ПО ДЕЛАМ РПЦ ПРИ СМ БССР ПО ПРЕКРАЩЕНИЮ ПАЛОМНИЧЕСТВ К ПРАВОСЛАВНЫМ СВЯТЫНЯМ (1958–1961 ГГ.)

Спиридонова Т. А.

(г. Минск, Республиканский институт высшей школы)

После всестороннего наступления на церковь в 1920–1930-х гг. «хрущевская оттепель» стала одним из наиболее сложных и драматичных этапов государственно-церковных отношений в истории Советского Союза XX века [1, с. 36].

Следствием изменения политики правительства к религии, стало выстраивание новых отношений между государством и православной церковью.

После смерти И. В. Сталина лояльность к религии стала расцениваться как сталинское наследие. Основная причина поворота к прежней политике воинствующего атеизма заключалась в провозглашении курса на ускоренное строительство коммунизма в СССР, и как следствие новой тенденции, религиозное мировоззрение стало уподобляться пережиткам капитализма [2, с. 11]. Тенденция на потепление государственно-церковных отношений была дискредитирована как вредная для партии и общества [3, с. 115].

По мнению Д. В. Поспеловского гонения Н. С. Хрущева на церковь не были громом с ясного неба [4, с. 19]. Уже в 1950 г. начали появляться статьи, в которых говорилось, что религия не отомрет сама по себе в социалистическом обществе, так что следует усиливать антирелигиозную пропаганду [5, с. 22]. Вскоре стало очевидным, что одной пропаганды было мало [6, с. 280].

Вскоре после смерти И. В. Сталина в 1953 г. стали появляться признаки возможного изменения положения религии в СССР [7, с. 6], газетные статьи тех лет стали предвещать скорую перемену климата [8, с. 22], а государственно-церковные отношения постепенно ухудшаться [9, с. 67].

По самым скромным подсчетам к началу антирелигиозного наступления – в 1958 г. прихожан Русской Православной Церкви насчитывалось около 60 миллионов, что вызывало вполне обоснованную тревогу атеистически настроенной власти [10, с. 56].

Очевидно, что рост численности советских граждан посещающих православные храмы беспокоил правительство Советского Союза, так как не соответствовал государственной политике данного периода.

Перемена в политике власти была вызвана отчасти этим относительным расцветом Церкви, стоящим в противоречии с лозунгом о переходе страны от социализма к подлинному коммунизму, в котором, согласно марксистской теории, религии не могло быть никакого места за исключением социальных причин ее породивших [11, с. 28].

В 1958 г. Н. С. Хрущев занял должность председателя Совета Министров СССР, одновременно с 1953 г., являясь первым секретарем ЦК КПСС [12, с. 1324]. С этого времени сравнительно равные отношения, установившиеся между государством и церковью в первом послевоенном десятилетии, постепенно стали обостряться.

Новый кардинальный поворот курса государственной религиозной политики в Советском Союзе был вызван целым комплексом причин. В партийных верхах все более зрели убеждения о возможности построения в СССР в скором будущем коммунистического общества. Считалось, что коммунистическая идеология жизнеспособна и не исчерпала свои возможности и теперь, очистившись от сталинского наследия сможет их проявить, а раз она, без сомнения, победит, то в каких-либо альтернативах, в том числе религиозной, ей нет необходимости [13, с. 359].

Развенчав «культ личности» Сталина, Н. С. Хрущев навлек на себя недовольство партийно-номенклатурных кругов. Для того чтобы убедить сталинистов в том, что он твердо стоит на партийных позициях, Н. С. Хрущеву важно было провести последовательную антицерковную кампанию [14, с. 379].

Важным звеном в атаке на церковь во время «хрущевских гонений» было принятое 28 ноября 1958 г. ЦК КПСС постановление «О мерах по прекращению паломничества к так называемым святым местам». Для претворения в жизнь этого постановления были поставлены жесткие сроки. Чтобы прекратить доступ верующих к 700 учтенным властями по всему Советскому Союзу святым местам, стали применяться разнообразные методы [13, с. 365].

18 декабря 1958 г. уполномоченным Совета по делам РПЦ при СМ БССР Г. И. Семеновым было получено письмо от председателя

Совета Г. Г. Карпова с указаниями к действиям по предотвращению паломничества к православным святыням в республиках Советского Союза [15, с. 150].

В этом письме описывалось положение, сложившееся в ряде мест страны, в которых распространилось паломничество верующих к святым местам. По мнению Совета, организаторами паломничества выступали разного рода кликуши, юродствующие и другие сомнительные лица, использующие эти места для распространения суеверий, разжигания религиозного фанатизма и извлечения у населения больших денежных средств.

Также, по мнению Совета, духовенство, заявляя о непричастности к паломничеству, на деле поощряло и поддерживало людей, подвизающихся у святых источников и во многих случаях являлось непосредственным организатором паломничеств.

Перед государственными органами и учреждениями, а также перед общественными организациями была поставлена задача – путем проведения широкой воспитательной работы среди населения на основе методов убеждения добиться прекращения паломничества и закрытия святых мест. В соответствии с этим партийные, профсоюзные и комсомольские организации должны были развернуть массово-политическую работу и научно-атеистическую пропаганду среди трудящихся, имеющую целью показать обман пропаганды церковников о святости и целебности источников, разоблачение антинаучного и антиобщественного характера деятельности лиц, использующих святые места и паломничество к ним в своих корыстных целях. Уполномоченные Совета обязаны были оказывать всемерное содействие и помощь в проведении вышеуказанной работы.

Кроме того, Совет предлагал уполномоченным с учетом местных условий совместно с руководящими органами (республики, края, области) разработать такие мероприятия, осуществление которых исключало бы возможность посещения этих территорий паломниками. Например, занятие территории разными постройками; использование мест под культурно-просветительные учреждения, организацию опытных посевов и другие мероприятия, требующие ограждения этих территорий.

Следовало также выявлять лиц, занимающихся организацией паломничества к святым местам, крестных ходов, богослужений,

проповедничества, продажи предметов культа, и через местные органы прокуратуры и милиции привлекать их к административной и уголовной ответственности.

Управляющим епархиями необходимо было разъяснить духовенству, что оно не только не должно содействовать этому паломничеству и лично участвовать в нем, но и неукоснительно соблюдать установленные советскими законами и постановлениями порядки и принять меры, способствующие прекращению обманных действий организаторов паломничества к святым местам. Управляющие епархиями должны были дать указание настоятелям церквей о необходимости разъяснения в церквях верующим, что паломничество организуется лицами, заинтересованными в распространении суеверия в корыстных целях, ничего общего с церковью не имеющими, а также рекомендовать священникам не совершать службы в дни паломничества в церквях, расположенных в районах святых мест и целебных водных источников.

Совет отмечал тот факт, что кроме указанных святых мест в некоторых православных монастырях имелись чтимые верующими колодцы и другие водные источники. Как правило, большинство таких колодцев и источников было связано с различными преданиями о явлении разных чудотворных икон. В ряду подобных мест в РФСР и УССР был упомянут источник в м. Жировичи (БССР, Гродненская область).

Совет по делам РПЦ обращал внимание уполномоченных на то, что работа по прекращению паломничества и закрытию святых мест должна была проводиться с одобрения местного населения.

Также Совет обязывал уполномоченных информировать о ходе выполнения указаний, данных в настоящем письме и о конкретных результатах работы по прекращению паломничества и закрытию святых мест [16, л. 1].

19 декабря республиканский уполномоченный Г. И. Семенов получил предписание Совета по делам РПЦ с просьбой выслать справку о нахождении в области святых мест и источников. Республиканский уполномоченный должен был указать место их нахождения, выяснить в какое время года к указанным местам прибывали паломники, их количество и т.д., а также представить разработанные областными уполномоченными мероприятия по осуществлению указания Совета, согласованные с руководством области [16, л. 5].

24 декабря 1958 г. республиканским уполномоченным Г. И. Семеновым была составлена справка о местах нахождения святых мест и источников.

Согласно данным этой справки на территории республики имелись святые места и источники, куда ежегодно к определенному времени года собиралось большое количество паломников. К таким местам относилось м. Жировичи, Слонимского района, Гродненской области. В монастырской церкви имелась чтимая верующими Жировичская чудотворная икона Божией Матери. Другую ценность, как сообщалось в описании Жировичского монастыря, составлял источник, находящийся в склепе под монастырской церковью.

Нахождение в монастырской церкви чудотворной иконы Божией Матери и чудотворного источника в монастырский праздник ежегодно 20 мая привлекало большое количество паломников; так в 1957 г. было свыше 6 тысяч человек паломников, а в 1958 г. до 7 тысяч человек [16, л. 8].

Паломники на монастырский праздник прибывали из разных районов и областей: Гродненской, Брестской, Молодечненской, Минской и некоторых областей РСФСР. Но в большинстве своем паломники прибывали из ближайших деревень и районов Гродненской области.

В 1958 г. среди лиц, прибывших на монастырский праздник, было до 80% женщин и девушек. Большое количество молодежи находилось на улице около монастыря.

Для обслуживания верующих Слонимская автотранспортная контора 19 и 20 мая направляла большую часть своего автобусного и таксомоторного парка, который работал с 6 до 20 часов. Кроме того, Барановичская автотранспортная контора 20 мая направляла в Жировичи три 50-местных автобуса «ЗИС», чтобы перевозить паломников, следующих по направлению Барановичи – Слоним.

Монастырь в эти дни имел большой доход денежных средств от пожертвований верующих. Так, в 1957 г. поступило 72 тысячи рублей, в 1958 г. – 54 тысячи рублей.

В городе Полоцке, Витебской области, в женском монастыре ежегодно 5 июня проводился монастырский праздник в честь основательницы монастыря и его первой игуменьи Евфросинии. По сохранившейся традиции, монастырский праздник посещало большое количество верующих. Так, в 1956 г. число паломников составляло

до 4,5 тысяч человек, в 1957 г. до 6 тысяч человек и в 1958 г. около 7 тысяч человек. На этот праздник в церковь кроме жителей города Полоцка приходили жители Полоцкого, Ушачского, Ветринского и других районов. Бывало небольшое количество верующих из Витебска, Смоленска, Невеля, Ленинграда и других городов [16, л. 9].

Ввиду того, что монастырская церковь вмещала не более 150-200 человек, основная масса людей находилась во дворе церкви, что привлекало внимание граждан – жителей города Полоцка.

В Витебской области имелось три источника: в деревнях Копысь и Понизовье, Оршанского района, и в д. Лопари, Дубровенского района. Из них особо чтимый Грутовский источник в д. Лопари. Его посещало значительное количество населения из районов: Дубровенского, Оршанского, Лиозненского и близлежащих районов Смоленской области.

Этот источник существовал более ста лет и находился в 6 километрах от города Дубровно к Смоленскому тракту, около реки Днепр. Население считало воду источника святой, и верующие брали ее домой как лечебное средство.

По традиции прошлого, население собиралось к Грутовскому источнику на одиннадцатую пятницу после Пасхи, где проводились моления. В 1956 г. на молитии около источника присутствовало до 700 человек, в 1957 г. около тысячи человек [16, л. 10].

В Славгородском районе, Могилевской области, в д. Клинь также имелся источник. Когда-то на этом месте стояла часовня, и ежегодно в день Маковейя 14 августа стекалась масса верующих паломников не только из других районов, но и с других республик. Съезжалось много духовенства, организовывались большие ярмарки, людей собиралось до 15-20 тысяч. В 1952 г. там было около 7 тысяч человек. В 1954 г. на молитии у источника присутствовало 4 тысячи человек. В 1958 г. 14 августа на молебне около указанного источника было около 5 тысяч человек, куда паломничество началось с 11 августа. 14 августа в 15 часов моление началось у алтаря, сделанного из веток ольхи и осины, а некоторые группы верующих просто развешивали иконы по деревьям.

В Молодечненской области: а) в Холховском церковном приходе имелась старинная приписная церковь в районе хутора Острова, которая, по церковной легенде, была выстроена около 300 лет тому назад помещиком в память излечения его жены от тяжелой болезни

в результате употребления воды из источника, находящегося в 50 метрах от церкви. Ежегодно в храмовый праздник этой церкви, 7 августа, собиралось большое количество паломников, в том числе много калек и больных, которые поклонялись иконе святой Анны, в честь которой была выстроена церковь, умывались водой из источника и брали ее с собой.

б) Подобный же источник имелся на погосте старинной приписной церкви около с. Раков, Радошковичского района, к которому на храмовый праздник 27 сентября стекалось очень много богомольцев из окружающих населенных пунктов, а также из Заславльского района, Минской области. Окружающее население считало целебной воду источника, вытекающего из болота около церкви. К этому источнику иногда и в будние дни прибывали в одиночку и группами религиозные женщины [16, л. 11].

27 сентября 1958 г. на храмовый праздник указанной церкви, несмотря на дождливую погоду, собралось около 1500 человек.

в) Около небольшой часовни, расположенной в лесу, в 3-х километрах от д. Черневичи, Плисского района, имелся родник, вода которого считалась среди верующих целебной. Причт Черневичской церкви, Дисненского благочиния с давних пор практиковал проведение около этой часовни торжественных служб. 7 июля, в день праздника Иоанна Крестителя, туда до 1939 г. собиралось якобы по 10–15 тысяч паломников.

В последнее время к указанной часовне собиралось меньше паломников, чем прежде, но все же 7 декабря 1958 г. прибыло около 2000 человек.

г) На кладбище около д. Пахомово, Вилейского района имелась небольшая старинная церковь, в которой хранилась весьма чтимая икона древнегреческого письма. На поклон к этой иконе к Пахомовской церкви два раза в год 19 августа и 27 сентября собиралось до 3000 паломников. Используя это положение, духовенство Вилейского благочиния устраивало там торжественные службы, приносящие большие доходы.

Епархиальное управление отпустило в 1958 г. субсидию в сумме 5 000 рублей на ремонт и украшение церкви, в которой находилась указанная выше особо чтимая икона.

В Гродненской области в Мостовском районе, д. Пацевичи имелся святой камень, к которому ежегодно 7 августа стекалось большое

количество паломников. Так, в 1958 г. их было около 3-х тысяч человек [129, л. 12].

В других областях республики также имелись источники и чтимые места, куда стекались паломники. Так, в Брестской области имелись чтимые места в д. Бушмичи, Высоковского района, в д. Лыща, Логишинского района, в урочище Аркадия, Брестского района, урочище Хойники, Пружанского района.

По утверждению Г. И. Семенова согласно указанию Совета уполномоченные в областях совместно с местными руководящими органами разрабатывали мероприятия, с учетом местных условий, осуществление которых исключало бы возможность посещения этих территорий паломниками [16, л. 13].

13 марта 1959 г. республиканский уполномоченный Г. И. Семенов написал в Совет по делам РПЦ при СМ СССР еще одно письмо, в котором отчитывался о работе уполномоченных по республике относительно указаний Совета от 28 ноября 1958 г.

Республиканским уполномоченным были разработаны мероприятия, согласованные с руководством республики. Через областных уполномоченных Совета был собран материал о наличии в республике святых мест и источников, куда ежегодно к определенному времени года собирались паломники.

На основании собранного материала из областей было установлено, что в республике по сохранившейся старой традиции в определенное время года, главным образом летом, собирались паломники к святым местам и источникам. Такие источники имелись в Гродненской, Брестской, Молодечненской, Могилевской и Витебской областях. Уполномоченным Г. И. Семеновым была составлена справка о местах нахождения святых мест и источников. Указанная справка была представлена секретарю ЦК КП БССР К. Т. Мазурову и председателю СМ БССР Н. Е. Авхимовичу.

По сообщению уполномоченных Совета по областям, ими также были составлены такие же справки для руководства области и совместно с местными советскими организациями разработаны мероприятия по закрытию источников. Партийные организации наметили проведение массово-политической работы для того, чтобы отвлечь верующих от паломничества к святым местам.

Г. И. Семенов сообщал о том, что им было дано разъяснение архиепископу Минскому и Белорусскому Питириму (Свиридову) о

соблюдении духовенством установленных советскими органами соответствующих законов по пресечению деятельности кликушеских элементов, чтобы духовенство не принимало участия в церковных служениях у святых мест и источников и со своей стороны оказывало содействие к прекращению деятельности кликушеских элементов и организаторов паломничества.

По сведениям Г. И. Семенова митрополит Питирим обещал принять меры к закрытию источника, находящегося в Жировичском монастыре, и в дальнейшем не проводить у него церковных служб [17, л. 86].

Через два месяца в Совет от уполномоченного Г. И. Семенова поступило письмо с более подробным описанием работы уполномоченных в БССР по прекращению паломничества и закрытию святых мест.

По сообщениям областных уполномоченных в БССР, на местах партийными и советскими органами проводились лекции и беседы на научно-атеистические темы, по разоблачению обмана церковников о целебности источников. В печати стали чаще помещать материал на атеистические темы. Так, в «Гродненской правде» от 26 апреля 1959 г. была помещена статья колхозника сельскохозяйственной артели «Советская Белоруссия» (Слонимский район) Панашика, где разоблачался обман монахов Жировичского монастыря о целебности источника.

6 и 7 мая Г. И. Семенов побывал в хуторе Остров, Молодечненского района и м. Раков Радошковичского района, где вместе с уполномоченным Совета Журавлевым осмотрел имеющиеся там источники. После этого они информировали секретаря Молодечненского обкома партии о положении дел и наметили мероприятия по прекращению паломничества к имеющимся в области источникам [17, л. 125].

После одного из посещений республиканским уполномоченным Жировичского монастыря был закрыт для посещения паломников источник, который находился под алтарем Свято-Успенского собора [18, с. 165].

Также после окончания ранней службы и до 17:00 по указанию уполномоченного ворота Жировичского монастыря должны были быть закрыты [19, л. 58].

В справке от 16 июня 1959 г., адресованной секретарю ЦК БССР К. Т. Мазурову, республиканский уполномоченный Г. И. Семенов

описывал проводившуюся в республике антирелигиозную работу по ограничению деятельности церкви и духовенства.

Г. И. Семенов сообщал о том, что в республике были приняты меры на местах по прекращению паломничества к святым местам, а также оживилась и другая антирелигиозная работа.

На научно-атеистические темы выступали республиканские, а также областные и районные газеты. В этих газетах печатались статьи по разоблачению сущности религиозных праздников, вреда суеверий, выступления бывших верующих, а также печатались фельетоны, разоблачающие поведение священников. Отдельные газеты завели на своих страницах «уголок атеиста» и систематически давали подборки или целые полосы посвящали атеистической теме. Был выпущен специальный номер «Блокнота агитатора» по научно-атеистическим вопросам, выпускалась и другая литература [17, л. 166].

Анализируя данные, которые приводятся в справке от 16 июня 1959 г., можно сделать вывод, что меры, проводимые в БССР по прекращению паломничества к святым местам, являлись частью антирелигиозной работы по ограничению деятельности церкви и духовенства.

15 октября 1960 г. уполномоченный по делам РПЦ по Гродненской области Н. Щербаченя в своем отчете республиканскому уполномоченному отчитывался о проделанной работе по закрытию святых мест в своей области.

По словам уполномоченного на территории Гродненской области имелось два святых места, а именно: источник на реке Щара Мостовского района и источник в Жировичском мужском монастыре.

Уполномоченный сообщал, что ранее были приняты меры по закрытию этих святых мест. Ко времени написания отчета эти места были закрыты и паломничества верующих к ним не имелось [20, л. 222].

В июле 1961 г. в своем отчете уполномоченный Совета по Могилевской области Петров сообщал, что 7 июля 1961 г. в его области были проведены мероприятия по ликвидации паломничества к святому источнику в д. Хотомья, Бельничского района.

По сведениям Петрова, святым местом в Могилевской области считалось озеро площадью 7-8 га, расположенное в лесу. Ежегодно в религиозный праздник «Ивана Купаль» к этому месту собирались паломники из Бельничского района Могилевской области, Березин-

ского и Крупского районов Минской области. Берег западной стороны имел возвышенность и удобный подход к озеру, туда и собирались паломники для того, чтобы совершить религиозные службы, окунуться и взять с собой святую воду.

Для удобства массового собрания паломников на этом месте церковнослужителями была вырублена часть леса и устроена полянка в 2–3 га.

Учитывая, что проведенная массово-разъяснительная работа среди населения не могла полностью обеспечить ликвидацию паломничества к святому месту, было принято решение на западном берегу озера на месте собрания паломников произвести посев лесных культур.

Накануне религиозного праздника Бельничский радиоузел сделал объявление о том, что в связи с посевом лесных культур в районе озера в д. Хотомья массовое сборище запрещалось. Пропагандисты и агитаторы так же провели разъяснительную работу среди населения в деревнях, прилегающих к святому озеру.

В день праздника 7 июля 1961 г. работники Бельничского лесничества оцепили подходы к озеру и возвращали тех паломников, которые пытались пройти к святому месту. Таким образом, по сведениям областного уполномоченного, массовое сборище у святого озера было сорвано [21, л. 119].

В результате проведенного исследования можно сделать вывод, что инициатором антирелигиозной политики в кон. 1950-х – нач. 1960-х гг. был ЦК КПСС, издавший в данный период ряд антирелигиозных постановлений, которые определили идеологическое обоснование и конкретные политические меры, направленные на сокращение влияния Русской православной церкви на верующих и упразднение традиций, поддерживавших религиозность населения. Одним из таких политических решений было постановление «О мерах по прекращению паломничества к так называемым святым местам».

Совет по делам РПЦ при СМ СССР и СМ БССР выступил в роли государственного исполнителя политических решений, принятых партийными органами. В данном исследовании рассмотрена деятельность партийно-государственного механизма, звеном которого явился Совет по делам Русской Православной Церкви, центральный и республиканский.

Так, республиканский и областные уполномоченные в БССР, выполняя решения центрального Совета, разработали мероприятия, осуществление которых исключало бы возможность традиционного посещения святых мест многочисленными паломниками. Затем в результате совместных действий Совета по делам РПЦ при СМ БССР, партийных и государственных органов, на территории БССР был закрыт доступ к посещению верующими некоторых святых источников и традиционных мест массового паломничества.

Источники и ЛИТЕРАТУРА

1. Маслова, И. И. Эволюция вероисповедной политики советского государства и деятельности Русской Православной Церкви : 1953–1991 гг.: дис. ... д-ра ист. наук : 07.00.02 / И. И. Маслова. – М., 2005. – 545 л.

2. Одинцов, М. И. Государство и церковь в России XX век // М. В. Одинцов. – М.: Луч, 1994. – 172 с.

3. Марченко, А. Н. «Хрущевская церковная реформа» и ее влияние на внутрицерковную жизнь по материалам Уральского региона : 1958–1964 гг.: дис. ... д-ра ист. наук : 07.00.02 / А. Н. Марченко. – М., 2008. – 392 с.

4. Соколова, М. И. Советское государство и Русская православная церковь в 1953–1964 гг. : автореф. дис. ... канд. ист. наук : 07. 00. 02 / М. И. Соколова. – Волгоград, 2016. – 28 с.

5. Советское государство и русская православная церковь : к истории взаимоотношений. – М. : ГПИС, 1990. – 50 с.

6. Поспеловский, Д. В. Русская Православная Церковь в XX веке / Д. В. Поспеловский. – М. : Республика, 1995. – 511 с.

7. Федотов, А. А. Реализация антицерковной политики Хрущева Н. С. в центральной России в 1958–1964 гг. / А. А. Федотов. – Иваново : НОУ ВПО «Институт управления», 2008. – 69 с.

8. Стамболиди, А. В. Государственно-конфессиональные отношения в СССР в середине 60-х – начале 80-х годов XX века : дис. ... канд. ист. наук: 07.00.02 / А. В. Стамболиди. – М., 2009. – 157 л.

9. Соколова, М. И. Советское государство и Русская православная церковь в 1953–1964 гг. (на материалах Сталинградской (Волгоградской) области) дис. ... канд. ист. наук: 07.00.02 / М. И. Соколова. – Волгоград, 2016. – 357 л.

10. Марченко, А. Н. Религиозная политика советского государства в годы правления Н. С. Хрущева и ее влияние на церковную жизнь в СССР / А. Н. Марченко. – М. : Крутицкое Патриаршее Подворье Общество любителей церковной истории, 2010. – 325 с.

11. Струве Н. А. Гонения на Церковь в Советской России / Н. А. Струве // Вестник русского студенческого христианского движения. – 1961. – № 62–63. – С. 28–33.

12. Большой энциклопедический словарь / главный редактор А. М. Прохоров. – Москва : «Большая Российская энциклопедия», Санкт-Петербург : «Норинт», 2004. – 1434 с.

13. Шкаровский, М. В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве (Государственно-церковные отношения в СССР в 1939–1964 годах) / М. В. Шкаровский. – М. : Крутицкое Патриаршее Подворье Общество любителей церковной истории, 2000. – 423 с.

14. Цыпин Владислав, протоиерей. История Русской Церкви. 1917–1997 / протоиерей Владислав Цыпин. – М. : Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, 1997. – 830 с.

15. Гарькин, И. Н. Православные религиозные объединения и государство в 1945–2000 гг. : по материалам Пензенской области : дис. ... канд. ист. наук: 07.00.02 / И. Н. Гарькин. – Пенза, 2013. – 223 л.

16. Национальный архив Республики Беларусь (НАРБ). – Ф. 951. Оп. 4. Д. 17.

17. НАРБ. – Ф. 951. Оп. 4. Д. 19.

18. Гавриила (Глухова), игуменья. История Жировичского Свято-Успенского монастыря / игуменья Гавриила (Глухова). – М. : Православный Свято-Тихоновский Богословский институт, 2004. – 165 с.

19. НАРБ. – Ф. 951. Оп. 2. Д. 14.

20. НАРБ. – Ф. 951. Оп. 3. Д. 44.

21. НАРБ. – Ф. 951. Оп. 3. Д. 51.

АПЕЛЛЯЦИОННОЕ ПРАВО ЦЕРКВИ В ПРАВИЛАХ СЕРДИКСКОГО СОБОРА 343 Г.

Иерей Сергей Пинчук
(г. Минск, Минская духовная академия)

Важное значение в формировании судебного института апелляции занимали правила Поместного Собора в Сердики (совр. София). В литературе часто можно встретить наименование Сардика, что является византийским преобразованием более позднего времени [1, с. 511–517]. В IV в. и в более раннее время город назывался Сердика. Отголоском этого является древнерусское название города «Средец» Этот Собор имел огромное значение в разрешении существовавших в то время догматических споров. Собор был созван в 343–344 гг. по желанию императоров – Константа и Констанция почти на границе их царств и состоял как из западных, так и восточных епископов. В научной среде ранее бытовало устойчивое мнение, что собор состоялся спустя 10 лет после смерти Константина Великого, т.е. в 347 г. Однако позднейшие исследования установили, что начало собора не могло быть позже 343 г. [5, с. 27–28]. Председателем Собора был Осий Кордовский, второе место на нем занимал Сердикский епископ Протоген [4, с. 68–69].

Собор должен был иметь вселенский характер и призывался разрешить дело Афанасия Великого, неправомерно осужденного и свергнутого противниками Никейского вероучения. Главная цель собора – восстановить Афанасия Великого и осудить неправославных, восстающих против Александрийского святителя и его богословских взглядов. Иллирийский город Сердика находился во владениях Константа, т.е. в западной части империи, но вместе с тем располагался в непосредственной близости от границ восточной части империи.

Перед епископами было поставлено три вопроса, на которые они должны были дать исчерпывающий ответ: 1. О святой вере и о чистоте истины; 2. О несправедливом суде и возможности оправдания; 3. О тяжелых несправедливостях, соделанных Церквам [3, с. 102].

Сердикский (Сардикийский) Собор издал 20 правил, основной идеей которых было разрешение вопросов, связанных с перемеще-

ниями епископов и возможностями обжалования незаконных решений церковных судов. Эти правила получили общецерковное признание. На Западе они некоторое время усваивались I Вселенскому Собору, и, тем самым, им придавался самый высокий авторитет. Каноны Сердикского Собора были составлены на двух языках сразу: латинском и греческом [8, с. 178–179]. Среди толкователей канонических правил (так об этом говорят известные толкователи канонов Аристин, Зонара и Вальсамон) существует мнение, что своими постановлениями Собор отменил некоторые из правил Антиохийского Собора.

Непосредственно апелляционному судопроизводству посвящены 3, 4, 5 и 14 правила.

Общим для указанных норм является декларируемая в них роль епископа Римского, как последней инстанции для обжалования незаконных судебных решений. Причиной такого обстоятельства являлось расположение Сердики. Город находился в составе Западной части империи, хотя и в непосредственной близости от восточной её части. Столичный Рим управлял этой областью, а Римская кафедра, как столичная, выделяясь особой значимостью и авторитетностью, оказывала огромное влияние на близлежащие Церкви, находящиеся в административных границах этой части империи.

Апелляционные нормы касательно епископов начинаются с 3-го правила Собора. Оно содержит в себе две важные части. Первая его часть касается запрета перемещения епископов в иные области с целью совершения какого-либо священнодействия, при этом дополняется, что таковые перемещения допускаются только в том случае, если епископ будет позван в эту область находящейся в ней «братией». Под «братией» толкователи понимают епископов этой области [6, с. 294].

Вторая часть правила посвящена судопроизводству и содержит в себе некоторые характеристики судов как первой, так и второй инстанции: «Подобает же и сие предусмотреть: аще в коей области, кто-либо из епископов имеет дело с братом своим и соепископом: ни который из них да не призывает в посредники епископов из иныя области. Аще же кто из епископов, в некоем деле, окажется осуждаемым, но возомнит себе не неправое имети дело, а праведное, да и паки возобновится суд: то, аще угодно вам, любовью почтим память Петра апостола, и да напишется от сих судивших к Иулино епископу

римскому, да возобновится, аще потребно, суд чрез ближайших к той области епископов, и да назначит он рассмотрителей дела. Аще же обвиняемый не возможет представить дела своего требующим вторичного суждения: то единожды присужденное да не нарушается, но, что сделано, то да будет твердо» [6, с. 293]. Из правила можно сделать несколько выводов. В первую очередь обозначаются субъекты спора – это епископы одной области. В норме не говорится о пресвитерах и диаконах. Последним будет посвящено 14-е правило собора.

Далее мы видим, что при наличии спора между епископами этот спор в суде первой инстанции не должен разрешаться посредниками-епископами из «иных областей». Таким образом, из правила вытекает, что суд первой инстанции состоит только из епископов, находящихся, т.е. осуществляющих свое служение в данной области. Вальсамон отмечает, что ни один из судящихся не должен призывать к участию в исследовании епископа другой области, «ибо таким образом обвинял бы епископов своей области в невежестве или несправедливости» [6, с. 296].

В случае, если тот или иной осужденный епископ не доволен приговором епископов своей области, он оставляет за собой право возобновления суда по рассмотрению своего дела. При этом из правила вытекает следующая процедура: осужденный епископ объявляет судившим его судьям о своем несогласии с решением суда. Тогда судьи суда первой инстанции пишут епископу Римскому, который в свою очередь после изучения дела вправе как возобновить производство по делу, так и оставить в силе прежнее решение («и да напишется от сих судивших к Иулию епископу римскому, да возобновится, аще потребно, суд...»). Суд апелляционной инстанции возобновляется через епископов «ближайших к той области», т.е. в данном случае предполагается иной состав суда. Важность этой нормы состоит в том, что здесь делается попытка реализовать принцип беспристрастности и независимости суда. Возможности связи административной, дружеской или корыстной сведена к минимуму из-за рассмотрения апелляционной жалобы судьями, находящимися в другой области. Впрочем, Вальсамон придает этому решению исключительно бытового характер, связывая это с дальностью переездов к месту рассмотрения дела. Толкователь ссылается на Римское право, согласно которому судья, которому направлена жалоба, не

должен передавать ее на рассмотрение другим лицам. Кроме того, он отмечает, что жалобы всегда восходят не к равным судьям, а к высшим. Тем не менее он допускает и закрепляемую практику данного правила, признавая за этим исключительность компетенции высшего судьи – Римского папы. «А, чтобы папа давал соседних епископов для рассмотрения отзыва, а не сам исследовал дело, – это определено для того, чтобы судившийся не был вынужден явиться в Рим, например, из Фессалоники, и притом несмотря на то, что он на суде одержал верх. Ибо если нет этого, но епископия судившагося находится близко: то отзыв, как мне кажется, должен быть рассматриваем не соседними епископами, а патриархом, на основании законов, в которых говорится, что отзыв восходит к высшим судьям, а никак не к равным, или низшим: - и на основании других законов, коими определяется, что судья к которому поступает отзыв, не пересылает рассмотрение дела к другому. Если же скажешь, что и это предоставлено папе как преимущество, в этом нет ничего странного» [5, с. 297–298].

Смысл правила достаточно ясно предполагает необходимость подачи обвиненным епископом обоснованной мотивированной жалобы. Аристин в толковании к правилу совершенно точно обозначает, что, если обвиняемый «не удовлетворится этим судом и думает, что ему сделана несправедливость, должен представить отзыв (жалобу – прим. авт.) и обратиться к епископу Рима, которому подчинена эта область...» [6, с. 295]. Вальсамон отмечает, что «предоставляющему отзыв против суда областных епископов не должно отказывать в принятии отзыва, но областные епископы должны ради чести апостольского престола писать о случившемся Римскому папе» [6, с. 296]. Если же его жалоба не будет содержать достаточных доводов для возобновления суда по делу, то папа Римский волен не возбуждать апелляционное производство по делу. Жалоба будет признана не подлежащей апелляции.

Согласно правилу, апелляционная жалоба подается судьям суда первой инстанции, которые направляют эту жалобу вместе со всеми материалами епископу Рима. Епископ Рима назначает рассмотрителей дела – некоторых ближайших к той области епископов. Таким образом, жалоба уже во второй инстанции восходит к высшему судье – Римскому епископу, который волен самостоятельно назначать судей.

Следующее, 4-е правило собора устанавливает третью судебную инстанцию – непосредственно епископа Римского: «Аще который епископ, судом епископов в соседстве находящихся, извержен будет от сана, и речет, что он паки возлагает на себя долг оправдания: то не прежде поставляти другого на его место, разве, когда епископ Римский, дознав дело, произнесет свое определение по оному» [6, с. 299]. Возникновение этой нормы исследователи относят к существовавшим богословским спорам того времени и возможным в этой связи злоупотреблениям епископской властью. Так, по мысли епископа Никодима (Милаша), чтобы оградить православных епископов, подчиненных римскому патриархату, от арианского самоволия, сердикские отцы были вынуждены, сделав исключение из общей канонической нормы, существовавшей относительно самостоятельности суда епархиальных епископских соборов и выраженной в 5 правиле I Вселенского Собора, ограничить власть этих соборов для всех областных церквей римского патриархата, также в большей или меньшей степени зараженных арианством или имеющих хотя бы по одному епископу, склонному к арианству. «Председатель этого собора Осий, всецело преданный Афанасию и другим православным епископам, зная по опыту, как часто многие православные епископы, без всякой причины, а исключительно по злобе ариан, свергались со своих кафедр, предложил собору предоставить кому-либо власть подвергать пересмотру решения областных соборов против их епископов и назначать новый суд, если первое решение не будет им одобрено. Вполне естественно, что тем епископом, которому собор мог бы вверить упомянутую власть, был старейший епископ того патриархата, к которому принадлежал город Сердика, а именно епископ римский, особенно же тогдашний римский епископ Юлий, открыто защищавший Афанасия Великого и показавший в одном письме к евсевианам, насколько он осуждает их общение с последним и с остальными православными епископами. Однако, Осию казалось нелегким принудить весь собор к ограничению уже утвержденной самостоятельности суда епархиальных соборов и потому, чтобы склонить на это отцов собора, он обращается к ним с просьбой (*εἰδωκεῖν μὲν τῆ ἀγάπῃ*, *sivestraedilectionividetur*, если угодно вашей любви), говоря, что таким поступком они воздадут почтение памяти святого апостола Петра» [5, с. 121]. Действительно власть областных церквей настолько ограничивалась, что в системе судо-

производства в отношении епископов областной митрополит не занимал никакого места. Указанные правила совершенно игнорируют его личность, а любая процедура обжалования восходит к Римскому епископу. Таким образом, Сердикские епископы не только усвоили за епископом Римским права верховного судьи, но и смотрели на него как на мерило правильности догматических суждений, который не допустит искажения вероучения в пользу арианства. Несмотря на отсутствие суда областных епископов в системе обжалования непосредственно в 3-м, 4-м и 5-м правилах собора, позднее они упоминаются в качестве суда 2-й инстанции в отношении клириков и мирян. Об этом говорится в 14-м правиле Собора.

Вместе с тем существуют различные мнения относительно того, что в 4-м правиле имеется в виду под фразой «*ἡρώσειτων ἐπισκόπων τῶνενετειρία τυχαίνοντων*» («судом епископов в соседстве находящихся»). Согласно одной точке зрения, это суд епископов, состоящий в той же области, откуда и обвиняемый епископ, т.е. суд первой инстанции. Если мы примем такое толкование, то, согласно правилу, выстраивается двухступенчатая система суда, где решение суда 2-й инстанции есть последнее и решающее. Такой точки зрения придерживается епископ Никодим (Милаш) [5, с. 120].

Существует и иная точка зрения, согласно которой упомянутая фраза означает суд епископов, находящихся в соседней епархии, т.е. такой суд, о котором упоминается в 3-м правиле собора. В таком случае выстраивается трехступенчатая судебная система, из которой суд первой инстанции – суд епископов той же области; суд второй инстанции – суд, состоящий из епископов соседней области («в соседстве находящихся»), которых назначает епископ Римский; суд третьей инстанции – непосредственно суд Римского епископа. Нам представляется, что подобное мнение более обоснованно, тем более что в 3-м и в 4-м правиле употребляется одно и то же слово «*ὑεῖτων*» - соседний, близкий. При этом, в третьем правиле это слово используется в контексте ближайших к той области епископов, в четвертом – как суд епископов, в соседстве находящихся. В 14-м правиле в части, которая касается епископов соседних епархий, употребляется другое слово «*πλήσιος*» – сосед, ближний, а в 5-м правиле, где совершенно однозначно говорится о суде 1-й инстанции в составе епископов области, в тексте они упоминаются как «*οἱ ἐπισκοποι τῆς ἐνορίας*» - окрестные епископы. И эта третья

инстанция будет являться последней, решающей в деле рассмотрения тех или иных обвинений против епископа. При этом обвиняемый должен вновь написать жалобу епископу Римскому. На этот раз в правиле не говорится о процедуре и порядке подачи таковой жалобы. Мы можем только предполагать, что эта процедура такая же, как и в предыдущем правиле, т.е. жалоба подается через собор епископов папе. Эту гипотезу косвенно подтверждает указанное в правиле обязательство осужденного лица сообщить собору, что он «возлагает на себя долг оправдания». Аристин отмечает, что изверженный епископ должен предоставить отзыв, как считающий себя несправедливо обвиненным [6, с. 299]. То есть мысль законодателя состоит в том, что первоначальный суд должен знать о намерении обжалования его решения.

В этом правиле мы сталкиваемся с нормой, касающейся вступления в законную силу решения суда. Так, если обвиняемый сообщает суду, что будет обжаловать его решение, извергать такого епископа и поставлять на его место другого не разрешается вплоть до того времени, пока Римский епископ не произнесет свое определение по данному делу. Согласно комментарию Аристина, Папа должен рассмотреть извержение или через своих представителей, или через грамоту.

В толкованиях на 4-е правило нам важно обратить внимание на еще одну деталь – Аристин говорит, что дело об извержении должен исследовать Римский епископ, «которому подчинен осудивший его собор». Таким образом, предполагается наличие соборов, которые не подчинены Римскому епископу. Данное уточнение подтверждает региональное значение Сердикского Собора.

5-е правило Сердикского Собора весьма обширно и, в сущности, повторяет сказанное в 3-м и 4-м правилах. «Аще будет на которого епископа донос, и епископы окрестные собравшись низложат его с его степени, а он, перенося дело, прибегнет к блаженнейшему епископу римские церкви, сей же восхощет внять ему, и признает праведным возобновить исследование дела о нем: то должно и сие положить, да благоволит написать к сопредельным той области епископам, дабы они тщательно и с подробностью вникнули во все обстоятельства, и по убеждению в истине, произнесли суд о деле. Аще же кто востребует, чтобы дело его паки выслушано было, и, по прошению его, заблагорассуждено будет римским епископом от

себя послать пресвитеров: да будет во власти сего епископа, поелику за лучшее и должное признает и определит, для суждения вместе с епископами, послать заступающих место посланного. Или же аще достаточным признает бывшее рассмотрение и решение дела о сем епископе: да учинит, что благоразумнейшему его рассуждению за благо возомнится. Отвечали епископы: изреченное приемлем» [6, с. 300]. Здесь, однако, впервые говорится о том, что, исследуя дело в 3-й инстанции, папа может послать от себя пресвитеров, наделенных от него полномочиями участвовать в новом рассмотрении дела вместе с епископами – судьями суда 2-й инстанции. Зонара говорит о том, что эти пресвитеры должны быть близкими к Папе по чести и приближенными к нему [6, с. 302–303]. Согласно Вальсамону, судьями вместе с папскими посланниками могут быть как епископы, участвовавшие в рассмотрении данного дела, так и новый состав епископов, поскольку это более соответствует государственному закону [6, с. 304].

Зонара отмечает региональный статус данного собора. Он полагает, что на основании пятого правила «архиереи древнего Рима с надменностью утверждают, что им предоставлено, чтобы все отзывы епископов предоставляемы были к ним, ложно говоря, что это правило принадлежит Первому Вселенскому Никейскому Собору» [6, с. 305]. Идея обращения к Римскому папе как к высшей апелляционной инстанции рассматривалась на соборе в Карфагене: «Это было предложено на соборе, собравшемся в Карфагене, и было обличено в неверности, как показывает запись, предвещающая правила этого собора... не все отзывы епископов, предоставляет ему (епископу Римскому – прим. авт.), но – подчиненных ему. А подчинены были в то время римской Церкви почти все западные Церкви, то есть, Македонская, Фессалинская, Илирийская, церкви Эллады и Пелопонеса и так называемого Эпира, которые впоследствии перешли во власть епископа Константинопольского, так что, следовательно, к нему поступают и отзывы их» [6, с. 305]. Зонара не отмечает здесь африканские Церкви, не отмечает и Антиохию. Вероятнее всего, он делает это потому, что пишет свой комментарий, находясь в Константинополе и представляя церковь Константинопольскую. В то же время, иные регионы, которые в данном толковании не перечисляются, относятся соответственно к другим важнейшим центрам Православия того времени – Антиохии и Александрии.

Вышеизложенные правила Сердикского Собора по букве находящихся в них норм относятся к судам в отношении епископов. Касательно пресвитеров, диаконов, церковнослужителей и мирян было установлено 14-е правило, важной нормой которого явилось установление возможности апелляции для клириков к епископу митрополии, т.е. к митрополиту. «Аще обрящется некий епископ, склонный ко гневу (что в таком муже не должно иметь места), и внезапно быв раздражен на пресвитера, или диакона, восхощет изринуть некоего из церкви: подобает предохранение употребить, да не тотчас таковой будет осуждаем и лишаем общения. Все епископы рекли: извергаемый да имеет право прибегнуть к епископу митрополии той же области. Аще же епископа митрополии нет на месте, прибегнуть к соседнему епископу и просить, да со тщанием исследуется дело. Ибо не должно заграждать слуха от просящих. А епископ оный, праведно или неправедно извергший такового, благодушно сносить должен, да будет исследование дела, и приговор его или подтвержден будет, или получит исправление. Но прежде нежели тщательно и верно исследованы все обстоятельства, отлученный от общения до рассмотрения дела не должен присвоить себе общения. Аще же сошедшие некоторые из клира увидят в нем пренебрежение власти и надменность: то (поелику не прилично попускать обиду или неправедное порицание) должны стужены суровыми и тяжкими словами обращать его к порядку, да соблюдается покорность и повиновение повелевающему должное. Ибо как епископ обязан являть подчиненным искреннюю любовь и расположение: таковым же образом, и служащие обязаны непритворно исполнить долг служения епископам» [6, с. 338]. Правило также устанавливает, что в случае, если митрополита нет на месте, разрешается подавать жалобу к соседнему епископу. В греческом оригинале употреблено слово «πλησίος» – близкий, близко находящийся; сущ. сосед, ближний. Толкователи единогласно говорят, что таковым должен быть епископ, возглавляющий соседнюю митрополию. Зонара, однако, отмечает, что закрепленная возможность подавать жалобу другому митрополиту, вероятно, никогда не действовала, т.к. между отлучившим и соседствующим епископом отсутствовала административная подчиненность, что делало весьма сложным перспективу такового суда и принятия его решения. Вальсамон указывает, что такая передача судебной власти соседнему митрополиту возможна только по

просьбе находящегося в отлучке правящего митрополита, или если подобный митрополит поставлен третьей стороной как со стороны епископа, так и со стороны клирика. Подвергшийся наказанию клирик до рассмотрения дела должен исполнять назначенное наказание. Вместе с тем и епископ, извергший клирика, должен «благодушно» принимать новое исследование и приговор, подтверждающий первоначальное решение или опровергающий его.

14-е правило представляет интерес также тем, что закладывает некоторые принципы взаимоотношений между клириком и епископом. Так, епископу предписывается являть подчиненным искреннюю любовь и расположение. Клирики в свою очередь обязаны непритворно исполнять долг служения епископам. «Ибо как епископ обязан являть подчиненным искреннюю любовь и расположение: таковым же образом, и служащие обязаны непритворно исполнить долг служения епископам» [6, с. 339]. Упоминается также и о том, что епископ не должен обладать раздражительностью и гневом. «Аще обрящется некий епископ, склонный ко гневу (что в таком муже не должно иметь места), и внезапно быв раздражен на пресвитера, или диакона восхощет изринуть некоего из церкви...» [6, с. 338].

Правила Сердикского Собора содержат в себе одно из самых крупных собраний канонических норм, посвященных апелляционному праву Церкви. Безусловно, в настоящих реалиях, когда существуют значительные отличия в административном устройстве Церкви по сравнению с IV в., мы не можем исполнять и понимать многие из этих правил буквально. Однако эти нормы содержат основные, фундаментальные принципы, которым должно следовать церковное судопроизводство до настоящего времени. Так, правилами Сердикского Собора закрепляется судебная система, состоящая из трех инстанций. Возглавляет эту систему глава местной Церкви, о котором упоминается в данных правилах как о епископе Римском (ввиду того, что Собор имел региональный статус). Он же является последней третьей судебной инстанцией.

Епископ или клирик, который подвергнут несправедливому наказанию, может приносить апелляционную жалобу. При этом, согласно букве Соборных постановлений, жалобы епископа рассматриваются Собором епископов. Дела клириков рассматривает епископ единолично, также и жалобы клириков на решения судов

вправе принимать и рассматривать митрополит области единолично.

В правилах Сердикского Собора обнаруживается детально разработанная для своего времени система апелляционной защиты членов Церкви. Несомненно, что концепция норм Собора весьма актуальна и в наше время, когда ввиду возросшей численности церковной организации неумолимо часто приходится сталкиваться со спорами между епископами, клириками и иными членами церковных общин. В свою очередь, апелляционные нормы Сердикского Собора призваны вносить в элемент церковного судопроизводства принципы независимости, беспристрастности и объективности судебного процесса в той степени, насколько это позволяет иерархическое устройство Церкви.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Болотов, В. В. Сардика или Сердика? / В. В. Болотов // Христианское чтение. – 1891. – № 5–6. – С. 511–517.
2. Болотов, В. В. Лекции по истории древней Церкви: в 4 т. / В. В. Болотов. – М., 1994. – Т. 4. – 339 с.
3. Захаров, Г. Е. Иллирийские церкви в эпоху арианских споров / Г. Е. Захаров. – М., 2014. – 373 с.
4. Карташев, А. В. Вселенские Соборы / А. В. Карташев. – М., 1994. – 542 с.
5. Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Долматинско-Истрийского. – М. : Издательство «Отчий дом», 2001. – Т. 2. – 569 с.
6. Правила Святых Поместных Соборов с толкованиями – М. : Сибирская благовонница, 2011. – 880 с.
7. Сократ Схоластик. Церковная история / Сократ Схоластик. – М., 1996 г. – 368 с.
8. Цыпин, В., протоиерей. Каноническое право / протоиерей Владислав Цыпин. – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2009. – 864 с.

ОГЛАВЛЕНИЕ

ТЕОЛОГИЧЕСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ В РЕСПУБЛИКЕ БЕЛАРУСЬ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ <i>Архимандрит Сергей (Акимов)</i>	3
СВЯТИТЕЛЬ ИННОКЕНТИЙ (СМИРНОВ) ПЕНЗЕНСКИЙ КАК ПАСТОРЛОГ <i>Иерей Алексей Черный</i>	13
БОГОСЛОВСКИЕ КОНЦЕПЦИИ ИГРЫ И АНТРОПОЛОГИЯ ИГРАЮЩЕГО ЧЕЛОВЕКА <i>Данилов А. В.</i>	20
RELIGIONSWISSENSCHAFT КАК KULTURWISSENSCHAFT: ПЕРЕФОРМИРОВАНИЕ ГРАНИЦ ДИСЦИПЛИНЫ <i>Коднев М. А.</i>	28
ДОМ ТРУДОЛЮБИЯ ГРОДНЕНСКОГО ПРАВОСЛАВНОГО СОФИЙСКОГО БРАТСТВА В 1893–1895 ГГ. <i>Восович С. М.</i>	33
ОРГАНИЗАЦИЯ УЧЕБНОГО ПРОЦЕССА В МОГИЛЕВСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ (1758–1798 ГГ.) <i>Иерей Виталий Наумчик</i>	39
ФОРМИРОВАНИЕ ОБНОВЛЕНЧЕСКИХ ВЗГЛЯДОВ СВЯЩЕННИКА-ЭСПЕРАНТИСТА ИННОКЕНТИЯ СЕРЫШЕВА: В ОППОЗИЦИИ К ПРАВОСЛАВИЮ <i>Баконина С. Н.</i>	47
УЧЕБНЫЕ ПЛАНЫ ВИЛЕНСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ В 1919–1939 ГГ. <i>Гиндренас А. В.</i>	67
СОВРЕМЕННАЯ БОГОСЛОВСКАЯ ПОЛЕМИКА ВОКРУГ ТЕРМИНА «ΔΙΚΑΙΟΥΣΥΝΗ» В ПОСЛАНИИ АПОСТОЛА ПАВЛА <i>Иерей Владимир Грищевич</i>	75

ПОНЯТИЯ ЛИЧНОСТИ, ДУХА И ДУШИ У СВЯТИТЕЛЕЙ ИГНАТИЯ (БРЯНЧАНИНОВА) И ФЕОФАНА ЗАТВОРНИКА В КОНТЕКСТЕ ИХ ПОЛЕМИКИ О ПРИРОДЕ ДУШИ И АНГЕЛОВ <i>Копьёв В. Г.</i>	83
ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ УПОЛНОМОЧЕННЫХ СОВЕТА ПО ДЕЛАМ РПЦ ПРИ СМ БССР ПО ПРЕКРАЩЕНИЮ ПАЛОМНИЧЕСТВ К ПРАВОСЛАВНЫМ СВЯТЫНЯМ (1958–1961 ГГ.) <i>Спиридонова Т. А.</i>	95
АПЕЛЛЯЦИОННОЕ ПРАВО ЦЕРКВИ В ПРАВИЛАХ СЕРДИКСКОГО СОБОРА 343 Г. <i>Иерей Сергей Пинчук</i>	108

Научное издание

**Церковная наука в начале третьего тысячелетия:
актуальные проблемы и перспективы развития**

Материалы
IV Международной научной конференции
Минск, 26 ноября 2019 года

Ответственный за выпуск: *А. В. Слесарев*
Компьютерная верстка: *В. П. Копылова*
Компьютерная верстка: *О. Н. Николаева*

Подписано в печать 29.10.2021. Формат 60x84^{1/16}. Бумага офсетная
Гарнитура Times New Roman. Печать цифровая.
Усл.печ.л. 6,98. Уч.изд.л. 6,26. Тираж 50 экз. Заказ 728.

РО «Минская духовная академия имени Святителя Кирилла Туровского
Белорусской Православной Церкви
(Белорусского Экзархата Московского Патриархата)»
Свидетельство о ГРИИРПИ № 1/478 от 30.09.2015
Ул. Зыбицкая, 27, 220030, г. Минск
Тел./ факс: (017) 327–59–06. E-mail: secretariat.minda@yandex.ru

Отпечатано с готового оригинал-макета в ООО «Ковчег»
Свидетельство о ГРИИРПИ № 1/381 от 01.07.2014
Ул. Л. Беды, 11/1-205, 220040 г. Минск
Тел./факс: (017) 379 19 81. E-mail: kovcheg_info@tut.by
Instagram: kovcheg_info, Facebook: infoKOVCHEG