Научный журнал
Московской духовной академии

ПРАКСИС

№ 4 (21)
2025

ИЗДАТЕЛЬСТВО
МОСКОВСКОЙ
ДУХОВНОЙ
АКАДЕМИИ

Сергиев Посад
2025

Scientific Journal
of Moscow Theological Academy

PRAXIS

№ 4 (21)
2025

PUBLISHING
HOUSE OF MOSCOW
THEOLOGICAL
ACADEMY

Sergiev Posad
2025

ISSN 2658-6517

Праксис: научный журнал / Московская духовная академия. — Сергиев Посад: Издательство Московской духовной академии, 2025. — № 4 (21). — 124 с.

УЧРЕДИТЕЛЬ ЖУРНАЛА
Религиозная организация — духовная образовательная организация высшего образования «Московская духовная академия Русской Православной Церкви».

ИЗДАТЕЛЬ ЖУРНАЛА
Автономная некоммерческая организация «Издательство Московской духовной академии Русской Православной Церкви» (АНО «Издательство МДА РПЦ»), ИНН 5042150737

Местонахождение АНО «Издательство МДА РПЦ»: 141312, Московская обл., г. Сергиев Посад, территория Свято-Троицкая Сергиева Лавра, владение 1.

Научный журнал Московской духовной академии «Праксис» — специализированное рецензируемое периодическое издание, в котором публикуются исследования, архивные материалы, изыскания студентов программ магистратуры и аспирантуры, а также библиографические обзоры, входящие в предметную область канонического, государственного и международного права, литургики и других богословских дисциплин, относящихся к области практического богословия. Журнал объединяет публикации, соответствующие паспортам научных специальностей ВАК:
5.1.1. Теоретико-исторические правовые науки
5.1.5. Международно-правовые науки
5.11.3. Практическая теология

Журнал «Праксис» входит в Российский индекс научного цитирования (РИНЦ).

Журнал «Праксис» зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор) (Свидетельство ПИ № ФС 77-84055 от 09.11.2022).

© Московская духовная академия, 2025

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

Протоиерей Владислав Цыпин, доктор богословия, доктор церковной истории, заслуженный профессор Московской духовной академии, профессор кафедры церковно-практических дисциплин Московской духовной академии

Протоиерей Вадим Суворов, доктор богословия, ректор Коломенской духовной семинарии, профессор кафедры церковной истории и церковного права Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия

Ольга Михайловна Мещерякова, доктор юридических наук, доцент

Наталья Алексеевна Чернядьева, доктор юридических наук, доцент, профессор кафедры государственно-правовых дисциплин Крымского филиала Российского государственного университета правосудия

Екатерина Вячеславовна Киселева, кандидат юридических наук, доцент, доцент кафедры международного права ФГАОУ ВО «Российский университет дружбы народов»

Александр Михайлович Солнцев, кандидат юридических наук, доцент, заместитель заведующего кафедрой международного права ФГАОУ ВО «Российский университет дружбы народов»

Главный редактор: *протоиерей Александр Задорнов*, кандидат богословия, заведующий кафедрой церковно-практических дисциплин Московской духовной академии

Ответственный редактор: *Наталия Сергеевна Семенова*, кандидат юридических наук, доцент кафедры церковно-практических дисциплин Московской духовной академии

Секретарь журнала: *Владимир Юрьевич Зайцев*, аспирант кафедры церковно-практических дисциплин Московской духовной академии

EDITORIAL BOARD

Archpriest Vladislav Tsypin, Doctor of Theology, Doctor of Church History, Professor Emeritus of the Moscow Theological Academy, Professor at the Department of Ecclesiastical and Practical Disciplines at the Moscow Theological Academy

Archpriest Vadim Suvorov, Doctor of Theology, Rector of the Kolomna Theological Seminary, Professor at the Department of Church History and Church Law of the All-Church Postgraduate and Doctoral School named after Saints Cyril and Methodius

Olga Mikhailovna Mescheryakova, Doctor of Law Sciences, Associate Professor

Natalia Alekseyevna Cherniadeva, Doctor of Law, Associate Professor, Professor at the Department of State and Legal Disciplines, Crimean Branch of the Russian State University of Justice

Ekaterina Vyacheslavovna Kiseleva, PhD in Law, Associate Professor at the Department of International Law at the Peoples' Friendship University of Russia

Alexander Mikhailovich Solntsev, PhD in Law, Associate Professor at the Department of International Law, Peoples' Friendship University of Russia

Chief editor: *archpriest Alexander Zadornov*, PhD in Theology, Head of the Department of Ecclesiastical and Practical Disciplines at the Moscow Theological Academy

Deputy editor: *Nataliya Sergeevna Semenova*, PhD in Law, Associate Professor at the Department of Ecclesiastical and Practical Disciplines at the Moscow Theological Academy

Secretary of the Journal: *Vladimir Yuryevich Zaitsev*, PhD student at the Department of Ecclesiastical and Practical Disciplines at the Moscow Theological Academy

СОДЕРЖАНИЕ

11 **Список сокращений**

13 **Предисловие главного редактора**

ИССЛЕДОВАНИЯ И СТАТЬИ

15 **Татьяна Владимировна Пантелеева, Иоанна Васильевна Соловьева**
Стихира Постной Триоди «Седе Адам» А. А. Третьякова

27 **Монахиня Афанасия (Герман)**
Монашеский постриг (церковно-правовые аспекты). Статус монашествующих в Православной Церкви

ПУБЛИКАЦИИ И АРХИВНЫЕ МАТЕРИАЛЫ

Материалы Всероссийской Покровской научной конференции «Возрождение духовного образования: история и итоги 80-летнего пути» (МДА, 11 октября 2024 г.)

46 **Олег Анатольевич Суханов**
Сочетание обучающего и воспитательного компонентов в современном духовном образовании

Материалы V Ежегодной Всероссийской научно-практической конференции «Юстиниановские чтения» (МДА, 27 ноября 2024 г.)

53 **Протоиерей Александр Задорнов**
Меч и посох: дискуссии о христианском государстве в раннем европейском модерне

Juvenalis. Магистерские и аспирантские исследования

71 **Диакон Николай Чернов**
История Православия в Кыргызстане и возникновение Туркестанской епархии

83 **Диакон Сергий Цыба**
Направления епархиальной деятельности Русской Православной Церкви в Азербайджанской Республике

103 **Диакон Роман Данилин**
Монашеские обеты как каноническое препятствие к браковенчанию

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ ОБЗОР

112 **Протоиерей Александр Задорнов**
Начала и власть

ХРОНИКА

122 Совместный научно-исследовательский семинар
Московской духовной академии и Президентской академии (РАНХиГС)

CONTENTS

11 **List of Abbreviations**

13 **Preface of the Chief Editor**

STUDIES AND ARTICLES

15 **Tatyana V. Panteleeva, Ioanna V. Solovieva**
Sticheron of the Lenten Triodion «Sede Adam» by A. A. Tretyakov

27 **Nun Athanasia (German)**
Monastic Tonsure (Church-Legal Aspects). The Status of Monastics in the Orthodox Church

PUBLICATIONS AND ARCHIVAL MATERIALS

Materials of the All-Russian Pokrovsky Academic Scientific and Theological Conference «*The Revival of Spiritual Education: History and Results of an 80-Year Journey*» (*MDA, 11 October 2024*)

46 **Oleg A. Sukhanov**
The Combination of Educational and Upbringing Components in Modern Spiritual Education

Materials of the National Scientific-Practical Conference «*V Justinian Readings*» (*MDA, 27 November 2024*)

53 **Archpriest Alexander Zadornov**
Sword and Staff: Debates on the Christian State in Early European Modernity

Juvenalis. Master and Graduate Studies

71 **Deacon Nikolay Chernov**
History of Orthodoxy in Kyrgyzstan and the Emergence of the Turkestan Diocese

83 **Deacon Sergey Tsyba**
Directions of diocesan activities of the Russian Orthodox Church in the Azerbaijan Republic

103 **Deacon Roman Danilin**
Monastic Vows as a Canonical Obstacle to Matrimony

REVIEWS

112 **Archpriest Alexander Zadornov**
Origins and Power

CHRONICLE

122 Joint Research Seminar of the Moscow Theological Academy
and the Presidential Academy (RANEPA)

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ПЕРИОДИЧЕСКИЕ ИЗДАНИЯ И СЕРИИ

БВ	Богословский вестник. Сергиев Посад, 1892–1918; Н. с. 1993–. № 1–.
БЛДР	Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 1997–2005. Т. 1–20.
БТ	Богословские Труды. М., 1958–.
ЖМП	Журнал Московской Патриархии. М., 1948–.
ПЭ	Православная энциклопедия. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2000–.
ТКДА	Труды Императорской Киевской духовной академии. Киев, 1860–1917.
ХЧ	Христианское чтение. СПб., 1821–1917; 1991–.
ЧОИДР	Чтения в Обществе истории древностей российских. М., 1846–1848, 1858–1918, 1–23, 24–264.
PG	Patrologiae cursus completus… Series graeca… / accurante J. P. Migne. Parisiis: J. P. Migne, 1857–1866. T. 1–166.
PL	Patrologiae cursus completus… Series latina… / accurante J. P. Migne. Parisiis: J. P. Migne, 1844–1864. T. 1–225.

АРХИВЫ И ИНСТИТУЦИИ

ГАРФ	Государственный архив Российской Федерации (Москва).
РГБ	Российская государственная библиотека (Москва).
РНБ	Российская национальная библиотека (Санкт-Петербург).

Предисловие главного редактора

Православная Церковь, будучи богочеловеческим организмом, существует в истории, соприкасаясь с изменяющимися социальными, культурными и политическими реалиями. Стержнем, удерживающим церковную дисциплину, является Священное Предание, важной частью которого выступает канонический корпус. Каноническая герменевтика (или *interpretatio*) — это не просто техническая вспомогательная дисциплина, а фундаментальная область церковного права, обеспечивающая его жизненную силу. Исторически этот процесс восходит к традициям римского права, где толкование эволюционировало от сакральных обязанностей жрецов-понтификов к экспертному «мнению мудрых». В церковном контексте цель герменевтики остается неизменной: актуализация канонического наследия, превращение древних правил из «музейных экспонатов» в живой источник церковной деятельности.

Сегодня толкование канонического права — это сущностная социальная функция, направленная на защиту самой правовой нормы. В отличие от светского юриста, видящего в законе карательный инструмент, церковный герменевт воспринимает норму как средство врачевания. Поэтому истинное правоведение требует «интеллектуального путешествия» — попытки встать на место древнего законодателя, чтобы понять руководящую мысль, породившую правило.

Каноническая герменевтика сегодня — важнейший механизм защиты Церкви от крайностей: фарисейского легализма и либерального релятивизма. Перспективы развития этой науки лежат в систематизации актов современного церковного правосудия и внедрении углубленных курсов герменевтики в образовательные программы. Только через синтез верности древнему тексту и чуткости к пастырским задачам, закрепленный в судебной практике, возможно обеспечить подлинную *interpretatio* — актуализацию канона для миссии Церкви в современном мире.

Книга правил должна оставаться не архивным фолиантом, а живым руководством к действию, мостом между вечностью и настоящим моментом.

протоиерей Александр Задорнов,
заведующий кафедрой церковно-практических дисциплин
Московской духовной академии

ИССЛЕДОВАНИЯ И СТАТЬИ

СТИХИРА ПОСТНОЙ ТРИОДИ «СЕДЕ АДАМ» А. А. ТРЕТЬЯКОВА

Татьяна Владимировна Пантелеева

кандидат педагогических наук
и. о. заведующего кафедрой музыкально-теоретических дисциплин
факультета церковно-певческого искусства
Московской духовной академии
старший преподаватель
кафедры церковно-практических дисциплин
богословско-пастырского факультета
Московской духовной академии
141300, Московская область, Сергиев Посад,
Троице-Сергиева лавра, Академия
pantavum@yandex.ru

Иоанна Васильевна Соловьева

выпускница факультета церковно-певческого искусства
Московской духовной академии

Для цитирования: *Пантелеева Т. В., Соловьева И. В.* Стихира Постной Триоди «Седе Адам» А. А. Третьякова // Праксис. 2025. № 4 (21). С. 15–26. DOI: 10.31802/PRAXIS.2025.21.4.001

Аннотация УДК 783

Церковная музыка А. А. Третьякова звучит достаточно часто за богослужениями, однако исследований, посвященных духовным песнопениям композитора, явно недостаточно. Его хоровое наследие составляет около ста произведений, а композиция «Седе Адам», написанная им для смешанного хора, считается вершиной его композиторской деятельности. В статье приведен обзор исследований творчества Третьякова, сообщаются биографические сведения, выявлены особенности хорового письма композитора на примере

песнопения «Седе Адам», представлен краткий анализ богослужебного текста этой стихиры из Постной Триоди. Показано, что использованные Третьяковым средства музыкальной выразительности напрямую зависят от содержания молитвословия. Тем не менее композиция предназначена, прежде всего, для концертного исполнения, ее пение за богослужением возможно только в качестве запричастного стиха. Также в статье рассматривается переложение песнопения Третьякова, осуществленное для мужского хора М. В. Котогаровым, отмечены его сходства и различия с оригиналом.

Ключевые слова: богослужебная музыка, композитор А. А. Третьяков, стихира Постной Триоди «Седе Адам», переложение для мужского хора М. В. Котогарова.

Sticheron of the Lenten Triodion «Sede Adam» by A. A. Tretyakov

Tatyana V. Panteleeva
PhD in Pedagogy
Acting Head of the Department of Music Theory at the Faculty of Church Singing of the Moscow Theological Academy
Senior Lecturer at the Department of Ecclesiastical and Practical Disciplines of the Faculty of Theology and Pastoral Studies at the Moscow Theological Academy
Academy, Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia
pantavum@yandex.ru

Ioanna V. Solovieva
Graduate of the Faculty of Church Singing at the Moscow Theological Academy

For citation: Panteleeva Tatyana V, Solovieva Ioanna V. "Sticheron of the Lenten Triodion «Sede Adam» by A. A. Tretyakov". *Praxis*, № 4 (21), 2025, pp. 15–26 (in Russian). DOI: 10.31802/PRAXIS.2025.21.4.001

Abstract. A. A. Tretyakov's church music is heard quite often during services, but there is clearly not enough research devoted to the composer's spiritual chants. His choral legacy consists of about a hundred works, and the composition "Sede Adam", written by him for a mixed choir, is considered the pinnacle of his compositional activity. The article provides an overview of research on Tretiakov's work, provides biographical information, identifies the characteristics of the composer's choral writing using the example of the chant "Sede Adam," and presents a brief analysis of the liturgical text of this sticheron from the Lenten Triodion. It is shown that the means of musical expressiveness used by Tretyakov directly depend on the content of the prayer. Nevertheless, the composition is intended primarily for concert performance; its singing during the divine service is possible only as a post-communion sticheron. The article also examines the arrangement of Tretyakov's chant for a male choir by M. V. Kotogarov, noting its similarities and differences with the original.

Keywords: liturgical music, composer A. A. Tretyakov, sticheron of the Lenten Triodion "Sede Adam", arrangement for male choir by M. V. Kotogarov.

Хоровое наследие церковного композитора середины XX века А. А. Третьякова составляет около ста произведений, однако оно остается практически не изученным. Вместе с тем, по свидетельству доктора искусствоведения Н. Ю. Плотниковой — исследователя жизненного и творческого пути Третьякова, музыка композитора звучит «на богослужениях во многих храмах России и за ее пределами, она входит в певческие сборники современных издательств, записывается на диски»[1].

Композиторское творчество А. А. Третьякова начали изучать с начала XXI века. Отдельные публикации посвящены его избранным произведениям. В основном, в них рассматриваются некоторые музыкальные аспекты композиций (Г. Граков — в «Седе Адам»[2], Е. Мистюкова и А. Мезенцев — в Каноне Святой Пасхи[3], свящ. А. Трушин — в «Достойно есть»)[4]. Т. В. Гнускова анализирует цикл «Три Херувимские песни» с исполнительской точки зрения[5]. С целью выявления индивидуального стиля композитора, Н. Ю. Плотниковой предпринят более детальный анализ произведений, в которых она рассматривает интонационный язык (на примере «Степенн» восьми гласов и «Ныне отпущаеши» № 6, 9, 12, без номера), гармонический язык («На гору Сион»), формообразующие средства («Великое славословие» № 1, «Заступнице усердная»), хоровую фактуру («Днесь весна благоухает»)[6].

Обратимся к биографии церковного композитора. Александр Александрович Третьяков родился 18 (31) октября 1905 года в г. Боровичи Новгородской губернии. С юного возраста принимал участие в богослужениях как певчий и чтец. В 1922–1927 годах учился на медицинском факультете Пермского университета и остался верен своей профессии на протяжении всей жизни. В 1925 году Третьяков познакомился с регентом Кафедрального собора г. Перми М. Е. Кусковым, которого

1 *Плотникова Н. Ю.* Врач, регент, композитор // Информационно-аналитический интернет-портал Саратовской епархии «Православное Поволжье». URL: https://eparhia-saratov.ru/Articles/vrach-regent-kompozitor?ysclid=miw1y8zqac747297256.

2 *Граков Г.* Плач о потерянном рае // Московские епархиальные ведомости. 2006. № 1–2. С. 164–170.

3 *Мистюкова Е., Мезенцев А.* Пасхальный канон: неизвестные страницы // Московские епархиальные ведомости. 2006. № 3–4. С. 121–122.

4 *Трушин А., свящ.* Регент и композитор А. А. Третьяков (31 октября 1905 г. — 8 мая 1978 г.) // Московские епархиальные ведомости. 2016. № 7. С. 91–95.

5 *Гнускова Т. В.* Цикл «три херувимские песни» А. А. Третьякова: к проблеме исполнительского анализа // Музыкальное образование и наука. 2015. № 1 (2). С. 36–38.

6 *Плотникова Н. Ю.* Врач, регент, композитор Врач, регент, композитор // Указ. соч.

впоследствии называл своим учителем. Михаил Ефимович учил Александра гармонии, хоровой фактуре, а также анализу церковных песнопений. В конце 20-х годов, занимая должность врача, Третьяков одновременно стал регентом и занялся композициями.

В 40-х годах в жизни А. А. Третьякова происходит событие, во многом определившее дальнейшую его композиторскую деятельность. В 1947 году, находясь проездом в Москве и посетив Богоявленский собор, он передал для регента В. С. Комарова три своих сочинения. Вскоре, Александр Александрович оказался в соборе за Всенощной и услышал одно из этих произведений — «Богородице Дево», что послужило поводом к знакомству с Виктором Степановичем.

В дальнейшем, в репертуар патриаршего хорового коллектива вошло не только упомянутое сочинение композитора, но и многие другие, среди которых В. С. Комаровым особенно выделялись «Херувимская песнь» (№ 2), «Что тя наречем, пророче» (стихира на литии на Усекновение главы Иоанна Предтечи), «Свете тихий» (№ 2)[7]. Помимо этого, по просьбе регента ко дню интронизации Святейшего Патриарха Пимена (3 июня 1971 г.) композитором было написано торжественное произведение «На гору Сион»[8]. Стоит также отметить, что Третьяковым посвящено Комарову несколько песнопений: «Канон Св. Пасхи», «Малое славословие» (№ 2), «Херувимская песнь» (№ 2), «Многолетие». Вышеперечисленные композиции созданы в различное время и свидетельствуют о многолетней творческой дружбе А. А. Третьякова с регентом столичного кафедрального собора.

Начиная с 50-х годов А. А. Третьяков жил в Подмосковье и до конца своих дней являлся регентом церковных хоров в нескольких храмах Москвы и области[9]. Скончался композитор 8 мая 1978 года и похоронен на кладбище в с. Черкизово.

Большая часть сочинений А. А. Третьякова относится к богослужениям Всенощного бдения и Божественной литургии. Заметим, что композитор стремился создавать композиции, которые мог бы исполнить небольшой по составу хоровой коллектив. В стремлении Третьякова к простоте и доступности своих произведений для непрофессиональных хоров проявились два важных качества его стиля: красивая запоминающаяся мелодия и особое чувство формы. Н. Ю. Плотникова в стилистике музыкальных композиций Третьякова выделяет «две основные

7 Из жизни епархий: Московская епархия // ЖМП. 1977. № 12. С. 22.

8 *Плотникова Н. Ю.* Врач, регент, композитор // Указ. соч.

9 *Граков Г.* Плач о потерянном рае // Указ. соч. С. 165.

составляющие, возникшие под влиянием, во-первых, московской Синодальной школы церковного пения, во-вторых, обиходного пения XX века»[10]. Вместе с тем исследователь считает, что в его песнопениях «можно усмотреть воздействие классических хоровых концертов Д. С. Бортнянского и лирической мелодики П. И. Чайковского»[11].

Песнопение «Седе Адам» по праву считается вершиной творчества А. А. Третьякова[12]. В нем отчетливо просматривается индивидуальный почерк композитора, явлено многообразие фактурных хоровых приемов и средств художественной выразительности. Данное произведение высоко отмечалось В. С. Комаровым. Им обоим был близок взгляд на современное церковно-певческое творчество как на способ выражения «горячего религиозного чувства»[13], что, по наблюдению Н. Ю. Плотниковой, является отличительной чертой многих сочинений композитора. Одним из самых ярких таких произведений она также называет стихиру «Седе Адам», где средствами музыки передается предельная «скорбь человека, его глубочайшее раскаяние»[14].

В настоящее время существует несколько музыкальных воплощений стихиры «Седе Адам». Наиболее известны сочинения свящ. Д. В. Аллеманова (оп. 47, № 4), Б. М. Ледковского (переложение из «Валаамского сборника»), В. Ковальджи, А. Алексеева (две редакции), М. В. Емельянова, А. Веденецкого, Л. Жбанова, протодиак. Евфимия Толстоброва, иеромон. Виссариона (Уварова). Также, наряду с указанными авторами, в храмах за богослужением нередко исполняется песнопение в изложении А. А. Третьякова.

Как известно, стихира «Седе Адам» входит в чинопоследование всенощного бдения последней (сыропустной) подготовительной недели Великого поста и исполняется на шестой глас сокращенного киевского распева на «Славу», завершая цикл стихир на «Господи, воззвах». Содержание текста стихиры восходит к истории Священного Писания Ветхого Завета и составляет как бы прямую речь Адама, плачущего по поводу изгнания его Господом из Эдема. Приведем полный текст стихиры на церковно-славянском языке и в русском переводе, осуществленном иеромонахом Амвросием (Тимротом) (Таблица 1).

10 *Плотникова Н. Ю.* Врач, регент, композитор // Указ. соч.
11 Там же.
12 *Граков Г.* Плач о потерянном рае // Указ. соч. С. 164–170.
13 Из жизни епархий: Московская епархия // Указ. соч. С. 22.
14 *Плотникова Н. Ю.* Врач, регент, композитор // Указ. соч.

Таблица 1. Богослужебный текст стихиры «Седе Адам»

Церковно-славянский язык	**Русский язык**
Се́де Ада́м пря́мо рая́, и свою́ наготу́ рыда́я пла́каше: увы́ мне, пре́лестию лука́вою увеща́нну бы́вшу и окра́дену и сла́вы удале́ну! Увы́ мне, простото́ю на́гу, ны́не же недоуме́нну! Но о раю́, ктому́ твое́я сла́дости не наслажду́ся: ктому́ не узрю́ Го́спода и Бо́га моего́ и Созда́теля: в зе́млю бо пойду́, от нея́же и взят бых. Ми́лостиве Ще́дрый, вопию́ Ти: поми́луй мя па́дшаго[15].	Сел Адам напротив рая и свою наготу, сетуя, оплакивал: «Увы мне, обману лукавого поверившему, и ограбленному, и от славы удаленному! Увы мне, по простоте обнаженному и ныне недоумевающему! Но, о рай, больше я твоею роскошью не наслажусь, больше не увижу Господа и Бога моего и Создателя; ибо в землю отойду, из которой и был взят. Милостивый, Сострадательный, взываю Тебе: помилуй меня, падшего!».

Несмотря на то, что в стихире вспоминаются события Ветхого Завета, духовный смысл содержания текста касается каждого православного человека. По мысли святителя Афанасия (Сахарова), сам настрой молитвы должен вызывать «смиренное сознание своей немощи и грехов <…> покаянный вопль о помиловании, а вместе и горькие слезы об утраченных благах и о своей преступности»; как бы «сравнивая свое настоящее положение с первоначальным назначением, христианин вместе с Адамом, рыдая, плачет: “Увы мне” …»[16].

Л. И. Маршева и В. Рошка предприняли богословско-филологический анализ текста стихиры. Они проводят сравнение греческого оригинального текста со славянским и русским переводами, тем самым помогая глубже осознать его смысловое содержания. Так, славянское слово «нагота» раскрывается через греческое слово «γύμνωσις», в переводе означающее «обнажение, раздевание» («Адам и Ева впервые осознали свою наготу, и им стало стыдно»); греческое слово «τρυφή», означающее «деликатность, изысканность, изящество, роскошь», в славянском переводе передано как «сладость», а в русском — «роскошь». Кроме того, авторы обращают внимание, что в тексте использована своего рода тавтология — «рыдая, плакаше», что, по их мнению, способствует усилению эмоциональности песнопения[17].

15 Триодь постная: в 2 ч. Т. I. М., 1992. Л. 69 об.

16 *Афанасий Сахаров, свт.* Настроение верующей души по Триоди Постной // Славы Божия ревнитель: Жизнеописание и труды исповедника епископа Афанасия (Сахарова) / авт.-сост. Г. И. Катышев. М., 2006. С. 260.

17 *Маршева Л. И., Рошка В.* «Седе Адам прямо Рая»: Богословско-филологический комментарий стихиры на «Господи, воззвах» // Православие. Ру. URL: https://pravoslavie.ru/137900.html.

Важно отметить, что словесный текст в произведении А. А. Третьякова не совпадает с богослужебным текстом стихиры Постной Триоди. Он изменен им и несколько русифицирован, что является уже сложившейся практикой при создании данной композиции предшествующих ему авторов для исполнения ее на литургии после причастного стиха. Начиная с эпохи барокко (XVII–XVIII вв.), текст стихиры «Седе Адам» был достаточно популярным у композиторов, который ими существенно перерабатывался: некоторые строки изымались, слова менялись местами и/или неоднократно повторялись.

Приведем в сравнительной таблице текст богослужебной стихиры и словесный текст песнопения Третьякова, курсивом выделены несовпадающие фрагменты (Таблица 2).

Таблица 2. Богослужебный текст стихиры «Седе Адам» и словесный текст сочинения А. А. Третьякова

Оригинальный текст стихиры	**Словесный текст песнопения**
Се́де Ада́м пря́мо рая́, и свою́ наготу́ рыда́я пла́кашe: увы́ мне,	Седе Адам прямо рая, и свою наготу рыдая *и* плакаше: увы мне, *увы мне! Раю мой, раю! Прекрасный мой раю!*
пре́лестию лука́вою увеща́нну *бы́вшу* и окра́дену и сла́вы удале́ну! Увы́ мне, *простото́ю на́гу, ны́не же недоуме́нну! Но о раю́, ктому́ твоея́ сла́дости не наслажду́ся*:	Прелестию лукав*аго* увещанну, окраденну и славы удаленну, увы мне, *увы мне! Раю мой, раю, прекрасный мой раю! Уже к тому твоея пищи не насыщуся. Увы мне, увы мне, соблазна лукаваго, послушавшему;*
ктому́ не узрю́ *Го́спода и Бо́га моего́ и Созда́теля*: в зе́млю *бо* пойду́, от нея́же *и* взят *бых*. Ми́лостиве Ще́дрый, вопию́ Ти: поми́луй мя па́дшаго.	к тому не узрю *Спаса* и *Содетеля*. В землю пойду, от нея же взят *бысть*. Милостиве Щедрый, вопию Ти: помилуй мя па́дшаго, *Господи, Господи, помилуй мя, падшаго*.

Отдельно остановимся на словосочетании «твоея пищи», использованном Третьяковым в песнопении. Оно имеет южнорусское происхождение, т. к. находится в богослужебных книгах XVII века Киевской митрополии и львовского братства[18]. Само же выражение «уже к тому твоея пищи не насыщуся», а также и выражение «соблазна лукаваго послушавшему» восходят еще к XVI–XVII векам и имеют несколько редакций в книгах как киевской митрополии, так и московского патриархата[19].

18 *Герасимова И. В.* Сюжет «Изгнание Адама из рая» в партесных концертах конца XVII — первой четверти XVIII в.: богослужебные тексты и авторские интерпретации // Вестник ПСТГУ. Серия 5: Вопросы истории и теории христианского искусства. 2020. № 40. С. 104.

19 Там же.

Рефрен «Увы мне! Раю мой, раю! Прекрасный мой раю!», которого нет в каноническом тексте, активно используется композиторами, начиная с указанного времени, например, в 3-голосном концерте Н. Дилецкого «Седе Адам прямо раю» и в 4-голосном концерте В. Титова «Седе Адам прямо рая»[20].

Предпримем музыкальный анализ сочинения А. А. Третьякова. Первый исследователь жизненного и творческого пути композитора — Г. Граков, из всех средств художественной выразительности, использованных Третьяковым в сочинении, больше всего отмечает частую смену нюансов: «Седе Адам прямо рая…» (mf), «и свою наготу…» (p), «рыдая и плакаше» (pp), затем следует музыкальный рефрен: «Увы мне (f), увы мне» (p) и припев: «Раю мой (mf), ра — (f) — ю (pp), прекрасный мой (mf), ра — (f) — ю (pp)»[21]. Однако это далеко не единственный способ Третьякова передать все оттенки смысла песнопения. Он применяет не только принцип контрастной динамики, но и принцип контраста хорового звучания, используя полный и неполный (без баса или тенора) состав хора, а также вводит divisi в хоровые партии (сопрано и бас).

В произведении активно сочетаются различные тембровые краски. Так, песнопение начинается со звучания трех партий хора (сопрано, альт, тенор) с последующим подключением хорового tutti. Далее, со слов «и свою наготу» добавляются октависты, а тенора только эпизодически вплетаются в хоровую канву композиции. Такой прием неоднократно будет использован Третьяковым. Рефрен «Увы мне…» поручается высоким голосам (без баса с divisi сопрано). Пронзительность звучания рефрена песнопения усиливается гармонической неустойчивостью, что «рождает ощущение безысходной трагедии»[22].

В сочинении А. А. Третьякова достаточно ярким средством музыкальной выразительности становится мелодия. Автор использует восходящие скачки на интервалы: часто — на кварту, квинту, реже — сексту, октаву с последующим нисходящим поступенным движением голосов, но наиболее выразительными являются секундовые интонации. Следует сказать, что мелодический язык обогащается и за счет пунктирного и синкопированного ритмов.

Также в песнопении не меньшую смысловую нагрузку несет ладотональность и гармония. На протяжении всей композиции выдержан минорный лад. Основная тональность — g-moll, встречаются временные

20 Там же. С. 103, 110.

21 Граков Г. Плач о потерянном рае // Указ. соч. С. 165.

22 Там же.

отклонения в субдоминантовую сферу (тональность c-moll). Гармонический язык произведения оснащен септаккордами второй, четвертой, пятой, седьмой ступеней и их обращениями (например, Ум.VII_{43}, Ум.VII_{65}), а также двойной доминантой, нередко с альтерацией (например, Ум.$DD7_{b3}$, $DD65_{b5}$), которые создают напряженное, трагическое звучание.

Обращает на себя внимание, что А. А. Третьяков не дает каких-либо темповых и метрономических указаний, вместо них вначале песнопения он ставит ремарку: «С глубокой болью» (в некоторых изданиях можно встретить вариант: «С глубокой скорбью»), а со второго раздела со слов «Милостиве Щедре» — «Молитвенно». Последнее указание композитора объясняется тем, что с данного момента (практически в конце произведения), по верному замечанию Г. Гракова, наступает как бы психологический перелом, который выражается в особом молитвенном обращении «обезумевшего от горя Адама» ко Господу о помиловании[23].

Примечательно, что автор не дает и особых агогических указаний. Тем не менее, он неоднократно ставит знак «fermata» (десять раз в окончаниях фраз и предложений и единожды на паузе в конце первого раздела), что является достаточно выразительным агогическим средством в данном произведении.

Таким образом, с помощью разнообразных средств художественной выразительности, в особенности: обилия хроматизмов и альтераций, частой смены нюансов, преобладания секундовых интонаций в мелодике сочинения и др., Третьяков воссоздает драматичное, колоритное хоровое звучание, что соответствует образной сути и содержанию молитвословия. Чуткое следование автором музыки смыслу богослужебного текста позволяет раскрыть основную тему произведения — безутешный плач о потерянном рае, мольбу о прощении и надежду на спасение.

Не меньший интерес представляет переложение песнопения А. А. Третьякова, сделанное для однородного (мужского) хора М. В. Котогаровым.

Максим Владимирович Котогаров (1971 г.) — выпускник хорового училища им. Свешникова и Московской консерватории им. Чайковского (факультеты хорового и симфонического дирижирования), современный композитор и аранжировщик, автор сочинений для драматических постановок, документальных и художественных фильмов, солист мужского вокального ансамбля «Логос».

23 Там же.

М. В. Котогаров известен и как церковный композитор. Из богослужебных сочинений ему более близка тематика великопостных текстов[24]. Так, им написаны: «Душе моя», «Да исправится молитва моя», «Чертог твой», «Разбойника благоразумного». Котогаровым осуществлено несколько переложений, среди которых особое место занимают произведения А. А. Третьякова. Наиболее известны: «Днесь весна благоухает», «Душе моя», «Блажен муж», «Седе Адам».

Обозначим основные отличия переложения М. В. Котогарова «Седе Адам» от оригинального произведения А. А. Третьякова.

- Песнопение для мужского хора написано в a-moll, выше на тон исходной тональности (у Третьякова g-moll).
- Ремарки в начале произведения имеют различия: в оригинале — «С глубокой болью», у Котогарова добавлено еще и темповое обозначение: «С движением. Скорбно».
- Динамика переложения не изобилует столь частой сменой нюансов как в оригинале. Котогаров избегает резких контрастов, исключает неподвижные нюансы у альтов на словах: «Не узрю» и в обращении: «Господи, Господи!». Можно предположить, что так он предоставляет руководителю хорового коллектива свободу действий, допускает различные дирижерские трактовки. Только в середине произведения начинают появляться авторские указания: неподвижные нюансы сменяют подвижные на словах «Прекрасный мой Раю». Заметим, что в дальнейшем музыкальном повествовании нет отличий от оригинала, в нем также встречаются несколько сглаженные контрастные фразы, усиливающие содержание богослужебного текста по типу: «f» — «sp», «f» — «p». Котогаровым используются и подвижные нюансы: crescendo, diminuendo, способствующие выразительности отдельных эпизодов и драматизации в момент кульминаций.
- Некоторые различия наблюдаются в наличии фермат: в песнопении Третьякова их одиннадцать, в переложении — восемь. Кроме этого, Котогаров завершает музыкальную мысль раздела на слове «бысть» унисонным октавным звучанием теноровой и басовой партий на целой ноте, в оригинале же

24 *Берсенева-Шанкевич А.* Его песнопение исполнили на французском «Голосе»: Беседа с Максимом Котогаровым, автором духовной музыки. URL: https://pravoslavie.ru/130350.html.

сочинения представлен полный тонический аккорд с октавным удвоением в партии баса и дополнительной ферматой над паузой.

Итак, можно заключить, что, в целом, музыкальная композиция стихиры Постной Триоди «Седе Адам» А. А. Третьякова, написанная им для смешанного хора (а также и ее переложение для мужского хора М. В. Котогарова), соответствует характеру богослужебного текста, тонко передает оттенки смысла богослужебного текста, тем самым помогая глубже вникнуть и эмоционально пережить молящимся её содержание. Анализ богослужебного и музыкального текста показал, что данное произведение предназначено, прежде всего, для концертного исполнения, его пение за богослужением возможно только в качестве запричастного стиха. Отметим, что в настоящее время авторское песнопение А. А. Третьякова и его переложение М. В. Котогарова все чаще можно услышать в концертном исполнении некоторых хоровых коллективов, что позволяет говорить о том, что они занимают почетное место в золотом репертуаре отечественной хоровой духовной музыки.

Библиография

Афанасий (*Сахаров*)*, свт.* Настроение верующей души по Триоди Постной // Славы Божия ревнитель: Жизнеописание и труды исповедника епископа Афанасия (Сахарова) / авт.-сост. Г. И. Катышев. М.: Изд. Сретенского монастыря, 2006. С. 222–277.

Берсенева-Шанкевич А. Его песнопение исполнили на французском «Голосе»: Беседа с Максимом Котогаровым, автором духовной музыки. URL: https://pravoslavie.ru/130350.html (дата обращения: 25.07.2025).

Герасимова И. В. Сюжет «Изгнание Адама из рая» в партесных концертах конца XVII — первой четверти XVIII в.: богослужебные тексты и авторские интерпретации // Вестник ПСТГУ. Серия 5: Вопросы истории и теории христианского искусства. 2020. № 40. С. 100–131.

Гнускова Т. В. Цикл «три херувимские песни» А. А. Третьякова: к проблеме исполнительского анализа // Музыкальное образование и наука. 2015. № 1 (2). С. 36–38.

Граков Г. Плач о потерянном рае // Московские епархиальные ведомости. 2006. № 1–2. С. 164–170.

Из жизни епархий: Московская епархия // ЖМП. 1977. № 12. С. 21–22.

Маршева Л. И., Рошка В. «Седе Адам прямо Рая»: Богословско-филологический комментарий стихиры на «Господи, воззвах» // Сайт: «Православие-ру». URL: https://pravoslavie.ru/137900.html (дата обращения: 05.01.2025).

Мистюкова Е., Мезенцев А. Пасхальный канон: неизвестные страницы // Московские епархиальные ведомости. 2006. № 3–4. С. 121–122.

Плотникова Н. Ю. Врач, регент, композитор // Информационно-аналитический интернет-портал Саратовской епархии «Православное Поволжье». URL: https://eparhia-saratov.ru/Articles/vrach-regent-kompozitor?ysclid=miw1y8zqac747297256 (дата обращения: 05.01.2025).

Триодь постная: в 2 ч. Т. I. М.: Изд. Моск. Патриархии, 1992.

Трушин А., свящ. Регент и композитор А. А. Третьяков (31 октября 1905 г. — 8 мая 1978 г.) // Московские епархиальные ведомости. 2016. № 7. С. 91–95.

МОНАШЕСКИЙ ПОСТРИГ (ЦЕРКОВНО-ПРАВОВЫЕ АСПЕКТЫ). СТАТУС МОНАШЕСТВУЮЩИХ В ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

Монахиня Афанасия (Герман)

Насельница Свято-Троицкого Стефано-Махрищского
ставропигиального женского монастыря
601632, с. Махра, Александровский р-н, Владимирская область
afanasia.mahra@yandex.ru

Для цитирования: *Афанасия* (*Герман*)*, мон.* Монашеский постриг (церковно-правовые аспекты). Статус монашествующих в Православной Церкви // Праксис. 2025. № 4 (21). С. 27–45. DOI: 10.31802/PRAXIS.2025.21.4.002

Аннотация

УДК 348.328.3

Данная статья посвящена актуальному вопросу современной церковной жизни, а именно, институту монашества. В работе рассмотрены каноны Вселенских и Поместных Соборов, а также постановления византийских императоров, связанные с каноническими предпосылками принятия монашеского пострига. Для изучения церковно-правового регулирования института монашества в работе дополнительно использовались церковно-правовые тексты Элладской Церкви по причине того, что в данной Поместной Церкви вопрос о монашестве как субъекте канонического права изучен достаточно подробно и глубоко, и цитируемые в работе авторы — игумены и духовники монастырей, а также авторитетные канонисты опираются не только на творения отцов Церкви, но и учитывают богатейшую монашескую традицию.

Ключевые слова: монах, монастырь, монашество, монашеский постриг, монашеские обеты, монастырский устав, каноническое право, девы.

Monastic Tonsure (Church-Legal Aspects). The Status of Monastics in the Orthodox Church

Nun Athanasia (German)
Nun of the Holy Trinity Stefan-Makhrishchi Stavropegial Convent
601632, Makhra village, Aleksandrovsky district, Vladimir region, Russia
afanasia.mahra@yandex.ru

For citation: German Athanasia, nun. "Monastic Tonsure (Church-Legal Aspects). The Status of Monastics in the Orthodox Church". *Praxis*, № 4 (21), 2025, pp. 27–45 (in Russian). DOI: 10.31802/PRAXIS.2025.21.4.002

Abstract. This article is dedicated to a relevant issue of contemporary church life, namely, the institution of monasticism. The study examines the canons of the Ecumenical and Local Councils, as well as the decrees of Byzantine emperors, related to the canonical prerequisites for receiving monastic tonsure. To explore the church-legal regulation of the institution of monasticism, the study also incorporates church-legal texts of the Church of Greece, as this Local Church has studied the question of monasticism as a subject of canonical law in considerable depth. The authors cited in the work — abbots, spiritual fathers of monasteries, and also authoritative canonists — base their analysis not only on the writings of the Church Fathers but also take into account the rich monastic tradition.

Keywords: monk, monastery, monasticism, monastic tonsure, monastic vows, monastic charter, Canon Law, virgins.

Введение

О монашестве мы говорим, как о христианском образе жизни, который главной своей целью ставит всецелое посвящение Богу и духовную работу над собой — то, что в Ветхом Завете называлось «хождением перед Богом» (Быт. 6:9), когда вся жизнь человека была ориентирована на Бога, когда всякое дело, всякое слово было посвящено Богу и исполнению Его Божественных заповедей.

Высокое значение монашества для Церкви подчеркивает 4-е правило IV Вселенского собора: «Истинно и искренне проходящие монашеское житие да удостаиваются подобающей чести»[1]. Под истинным и искренним прохождением монашеского жития, как следует далее из правила, подразумевается пребывание монахов в подвигах воздержания и молитвы, в удалении от мира и в послушании Церкви.

Важность и значение монашеского сословия в жизни Православной Церкви объясняется тем, что многие отцы и учители Церкви приравнивают монашество к церковному Таинству. Свт. Василий Великий именует монашествующих «великим чином»[2], а прп. Феодор Студит — «нервами и опорами Церкви»[3].

Монашеский постриг называется «вторым крещением»[4]. Обеты, которые даются при постриге, по сути, не отличаются от тех, что даются при крещении, кроме обета безбрачия. Святоотеческая мысль о сопоставлении монашеского пострига с крещением, их неповторимость и необратимость, нашла свое отражение в каноническом праве.

Отношение Церкви к монашеству выразил в своих новеллах и император Юстиниан, назвав монашеский образ жизни почтенным и священным жительством: «Жизнь в монашеском подвиге является столь почтенной и настолько сближает с Богом человека, обратившегося к ней, что в состоянии стереть с него всю человеческую скверну и явить его чистым и достойным своей разумной природы» (новелла 5, предисловие)»[5]

1 Πηδάλιον της Νοητής Νηός, της Μίας, Αγίας, Καθολικής καί Αποστολικής των Ορθόδοξων Εκκλησίας, ήτοι άπαντες οι Ιεροί καί Θείοι Κανόνες υπό Αγαπίου Ιερομονάχου καί Νικοδήμου Μοναχού. Αθήναι, 1886. Σ. 187.

2 *Василий Великий, свт.* Предначертание подвижничества // Творения: в 2 т. М., 2009. Т. 2. С. 122.

3 *Феодор Студит, прп.* Малое оглашение // Творения: в 3 т. М., 2011. Т. 2. С. 207.

4 См.: Ακολουθία μεγάλου σχήματος // Μέγα ευχολόγιον. Αθήναι, 1970. Σ. 208.

5 Цит. по: *Максимович К. А.* Новелла V // Законодательство императора Юстиниана I о монашестве (часть 1): новеллы V и LXXIX // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. 2007. Вып. 4 (20). С. 39.

и далее продолжает: «Монашеское жительство возводит души к Богу и полезно не только тем, кто к нему приступает, но и приносит ощутимую пользу всем остальным своей чистотой и молитвенным пред Богом ходатайством» (новелла 133)[6].

В соответствии с каноническими документами, которые включают правила и постановления как Вселенских, так и Поместных Соборов, и охватывают различные стороны жизни монахов и монастырей, монашество в церковно-правовом отношении составляет особую категорию, отличающуюся как от клириков, так и от мирян[7].

Основой церковно-правовых аспектов монашеского пострига являются канонические определения, касающиеся предпосылок принятия монашеского пострига. Их изучение предполагает знание источников монашеского права, а также анализ канонических предпосылок монашеского пострига.

Источники монашеского права

Монашеское право, как и церковное право вообще, не есть просто свод дисциплинарных указаний — в корпусе канонических установлений Церкви отражено живое монашеское предание, вековой опыт подвижников, нашедших путь к освящению и обóжению. Истоки монашеского права лежат в глубокой древности. Первые правила и установления, регулирующие жизнь монашествующих, были даны прп. Антонием Великим, прп. Пахомием Великим и другими подвижниками, а систематизация всех законов, по которым строится монашеская жизнь, была осуществлена свт. Василием Великим.

Одновременно с этим начал формироваться корпус правил Святых Соборов, которые упорядочили взаимоотношения монашествующих с церковной властью и внешним миром и оградили монашество от возможных искажений и злоупотреблений. Толкования и комментарии на правила соборов, а также церковные и государственные законы, относящиеся к монашескому чину, поясняют некоторые спорные вопросы и подтверждают основные положения, касающиеся монашества.

Таким образом, к настоящему времени монашеское право включает в себя обширный корпус правил и установлений, которыми Церковь руководствуется в регулировании монашеской жизни. Эти правила

6 Corpus Iuris Civilis / ed. R. Schoell, G. Kroll. Vol. 3: Novellae. Berolini, 1895. P. 666.

7 *Цыпин В., прот.* Каноническое право. М., 2009. С. 333.

и установления находятся в различных источниках канонического права, среди которых традиционно выделяются следующие:

- Свод канонических правил Вселенских и Поместных соборов.
- Правила святых апостолов и святых отцов, утверждённые 2 правилом VI Вселенского собора. От них неотделимы уже ставшие частью церковного предания комментарии Феодора Вальсамона, патриарха Антиохийского, принадлежащие к XII в.; монаха Иоанна Зонары; Алексея Аристина, диакона Великой Церкви; а также комментарии прп. Никодима Святогорца, написанные в XVIII в. Авторитетными являются также комментарии свт. Никодима (Милаша), еп. Далматинско-Истринского[8]. Этот свод правил и толкований на него можно назвать одним из основных источников монашеского права.
- Иные канонические сборники, принятые Церковью для руководства, также являются источником для изучения вопросов, связанных с монашеским правом. К таковым сборникам можно отнести: «Номоканон в 14 титулах» свт. Фотия Константинопольского, «Алфавитную Синтагму» Матфея Властаря, «Шестикнижие» Арменопула[9], Славянскую кормчую, русский Номоканон при Большом требнике; из сборников более позднего времени, так называемую Афинскую синтагму (Ράλλη-Потлή. Σύνταγμα θείων και ιερών κανόνων).
- В качестве источников монашеского права рассматриваются также императорские указы (Новеллы, Василики, распоряжения), касающиеся монашества. Как говорит иеромонах Матфей Властарь, «благочестивые законы придают большое значение божественным правилам, частию согласуясь с ними, частию восполняя то, что ими опущено» (буква «К», гл. 5)[10]. В первую очередь, среди этих законов можно выделить новеллы императора Юстиниана, как наиболее содержательные (5, 76, 79, 123, 131, 133), а также новеллы императоров Льва Мудрого, его сына Константина и других.

8 В 2012 г. прославлен Сербской Церковью как местночтимый святой Далматинской епархии.

9 Частная кодификация византийского права, созданная верховным судьей г. Фессалоники К. Арменопулом около 1345 г. Последний значительный памятник византийского права, источниками которого послужили: Дигесты, Номоканоны и другие византийские кодификации.

10 *Матфей Властарь.* Алфавитная Синтагма. М., 1996. С. 278.

- Одним из важнейших источников монашеского права являются правила («Ασκητικά») законодателя монашества — свт. Василия Великого[11], которые вплоть до наших дней остаются для православных монастырей авторитетным руководством в устроении внутренней жизни.
- Правила монашеской жизни, изложенные прп. Феодором Студитом, издревле признаны Церковью как норма для православных монастырей, поэтому их также можно считать источником монашеского права.
- Еще одним источником монашеского права являются монастырские уставы, которые отражают жизнь конкретных монашеских общин, протекающую в русле общецерковной традиции: Иерусалимский, Студийский, Евергетидский.
- «Завещания», «Наставления», «Ипостипосы» и «Диатипосы» отцов — основателей монастырей могут рассматриваться в качестве источников монашеского права.
- Особый авторитет имеют те уставы, которые проверены временем и являются плодом духовного опыта подвижников, чья святость и духовный авторитет признаны Церковью. К таковым можно отнести, уставы прп. Венедикта Нурсийского, прп. Афанасия Афонского; уставы русских монастырей: Киево-Печерской Лавры (Типикон патриарха Алексия Студита, который был введен в обители прп. Феодосием Печерским), Саровской пустыни, Новгородского Юрьева монастыря, Коневской обители, а также Уставы прп. Иосифа Волоцкого, прп. Корнилия Комельского, прп. Паисия Величковского и др.
- В качестве вспомогательного источника монашеского права могут служить также уставы Поместных Церквей.

Следует также отметить, что каноническое монашеское право необходимо рассматривать в совокупности со всем преданием Церкви о монашестве (богословским и святоотеческим учением, агиографическими источниками), без чего невозможно понять подлинный смысл и значение церковных канонов.

11 На творения свт. Василия Великого ссылаются как на общепризнанный авторитет и сами правила Церкви (например, 19-е и 20-е правило VII Вселенского собора), и многочисленные толкования и примечания к правилам.

Место института монашества в церкви

Современные специалисты в области церковного права, работы которых использованы нами, изложение канонического права в своих работах начинают с определения самого феномена монашеского образа жизни.

Монашество, изначально зародившееся в лоне Церкви, свое становление формирует внутри церковной организации. Некоторые хотели видеть в нём идеал отшельничества, воспринимая его как протест обмирщению Церкви и как отрицание церковной иерархии. Однако этот взгляд противоречит глубоко церковной позиции основателей монашества: прп. Антоний Великий не протестует против церковной иерархии, но подчиняется ей, таким же образом поступает и прп. Пахомий. Отшельники и монахи, посредством участия в таинственной жизни Церкви и служением в ней, тесно связаны между собой. Творческая связь монашеской жизни с Церковью и её системой управления, с первых шагов (через ряд событий), привела к процессу полноценного встраивания института монашества в церковный организм[12].

Основанием для возникновения монашеского образа жизни для христиан являются слова Господа в Евангелии, обращенные к богатому юноше, исполнившему все требования иудейского закона: «Аще хощеши совершен быти, иди, продаждь имение твое и даждь нищим: и имети имаши сокровище на небеси» (Мф. 19:21), а также слова, обращенные к ученикам: «Не вси вмещают словесе сего, но имже дано есть: суть скопцы, иже исказиша сами себе Царствия ради Небесного: могий вместити да вместит» (Мф. 19:12). Согласно с учением Христа Спасителя, ап. Павел считает это состояние более удобным в деле служения Богу: «Добро есть человеку жене не прикасатися <…> Сие же глаголю по совету, а не по повелению <…> О девах же повеления Господня не имам: совет же даю» (1 Кор 7:1, 6, 25).

Рассмотрим, каким образом особенности монашеского пути нашли свое отражение в общецерковном законодательстве. Монашеская жизнь есть жизнь покаяния: «монашеское житие изображает нам жизнь покаяния» (VI Всел. 43)[13]. Жизнь монаха «тихая и единообразная» (VII Всел. 22)[14]. Монах — есть «давший обет Господу Богу взяти на себя иго монашества» (VII Всел. 22), для чего избегает житейских

12 *Talbot A. M.* Koinobion // ODB. T. 2. P. 1136.

13 *Ράλλη-Ποτλή.* Σύνταγμα των θείων και ιερών κανόνων… Τ. 2. Σ. 408.

14 Αυτόθι. Σ. 643.

забот: «сядет наедине и умолкнет» (VII Всел. 22)[15]. Он, «занимающийся по обычаю и спасающийся чтением»[16], «да прилежит токмо посту и молитве» (IV Всел. 4)[17].

Группа монахов — это группа руководимых, а не руководящих: «Ибо обеты монашествующих содержат в себе долг повиновения и ученичества, а не учительства, или начальствования: они обещаются не иных пасти, но пасомыми быти» (2 правило Софийского Собора)[18]. Крайне желательна тишина, в которой монах может достигнуть успеха, и отцами она определяется как «истинное благо» (VI Всел. 41)[19].

Гангрский собор, выражающий соборный взгляд Церкви, провозгласил: «Мы и девство, со смирением соединенное, чтим, и воздержание, с честностию и благочестием соблюдаемое, приемлем, и смиренное отшельничество от мирских дел одобряем, и брачное честное сожительство почитаем», а не так, как делали раньше еретики, «вопреки писаниям и церковным правилам вводят новости» (Гангр. 21)[20].

Свидетельства об обетах девства есть и у многих древних христианских писателей: Оригена, Тертуллиана, Минуция Феликса. Св. Иустин Философ говорил: «Есть много мужчин и женщин лет шестидесяти и семидесяти, которые, из детства сделавшись учениками Христовыми, живут в девстве»[21]. Другой апологет, Афинагор, писал о христианах: «Между нами найдешь даже многих и мужчин и женщин, которые состареваются безбрачными, надеясь теснее соединиться с Богом… Жизнь девственная и целомудренная более приближает к Богу»[22].

Девы активно участвовали в литургической жизни Церкви. Однако, на Востоке уже со второй пол. IV в. чин дев начинает вытесняться женским монашеством[23]. Монашеская жизнь с уходом из мира в смысле смены места и удалением в пустыню началась примерно с середины III в. Как отмечает профессор Конидарис, к середине III в. в Египте и Сирии создавались первые общины анахоретов — когда большинство пустынников сосредотачивались вокруг какого-нибудь выдающегося

15 Αυτόθι.
16 Αυτόθι. Т. 4. Σ. 67.
17 Αυτόθι. Т. 2. Σ. 226.
18 Αυτόθι. Σ. 707–708.
19 Αυτόθι. Σ. 402.
20 Αυτόθι. Т. 3. Σ. 117–118.
21 *Иустин Философ, мч.* Апология I // Ранние Отцы Церкви. Антология. Брюссель, 1988. С. 284.
22 *Афинагор Афинский.* Прошение о христианах // Ранние Отцы Церкви. Антология. Брюссель, 1988. С. 446.
23 *Ткаченко А. А.* Девы // ПЭ. 2012. Т. XIV. С. 294.

монаха, среди которых выделялся Антоний Великий — учредитель пустынничества[24]. Немецкий профессор Хаушильд предостерегает считать прп. Антония «первооткрывателем монашества, как это утверждает упрощенное представление»[25], т. к. начало этому виду подвига было положено до него прп. Павлом Фивейским (†341 г.). Основателем института киновиального монашества является прп. Пахомий Великий. Он же и составил первый общежительный монастырский устав[26].

Профессор Конидарис отмечает, что решающим значением для преобладания киновиальной системы был вклад свт. Василия Великого, который благодаря своим посещениям монашеских центров Египта, Палестины, Сирии, и личному опыту, у себя на родине, в Понте, стал, таким образом, «отцом византийского монашества»[27].

Канонические предпосылки принятия монашеского пострига

Институт монашества изначально зародился в лоне Церкви и с самого начала, как отмечает митр. Пантелеимон Родопулос, его становление происходит внутри церковной организации. Исторически формирование монашества как субъекта церковного права было зафиксировано 4, 7, 16, 18, 23, 24 правилами IV Вселенского Собора. Таким образом, монашеские общины из частных сообществ превращаются в церковный институт.

Исторически внутри института монашества сформировались три монашеские степени:

- Великая схима;
- Малая схима;
- Рясофор.

В Православной Церкви монашество одно и в ней нет никаких орденов, как в Римско-католической Церкви. Монахи различаются только с точки зрения обетов. Это деление обусловливалось стремлением

24 *Κονιδάρης Ι. Μ.* Εγχειρίδιο εκκλησιαστικού δικαίου. Αθήνα: Εκδόσεις Αντ. Ν. Σακκούλα. 2008. Σ. 122.

25 *Hauschild W.-D.* Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Gütersloh, 2000. Band 1. S. 281.

26 Древние иноческие уставы прп. Пахомия Великого, свт. Василия Великого, прп. Иоанна Кассиана и прп. Венедикта, собранные епископом Феофаном. М., 1892.

27 *Μπούμης Π. Ι.* Κανονικόν δικαίον. Αθήνα, 2000. Σ. 123.

принимающих монашество к возможному совершенству. Три указанные степени совпадали с тремя ступенями духовного совершенства: начинающих, совершенствующихся и совершенных, а именно:

1) рясофорные (ρασοφόροι) — те, которые только еще собираются произнести монашеские обеты. С благословения настоятеля носят монашеские одежды и, как проходящие испытательный срок, ни с канонической, ни с юридической стороны, по мнению профессора Бумиса, как такового монашеского звания не имеют[28]. В современной науке относительно истоков происхождения рясофора нет единого мнения.
2) малосхимники (μικρόσχημοι) — те монахи, которые давали обеты и приняли монашеское пострижение. Особо строго обличал малосхимных монахов прп. Никодим Святогорец. В «Руководстве для духовника» он писал, что их жизнь оправдана только с учетом стремления принятия совершенной великой схимы. Для прп. Никодима пребывание в малой схиме — это повод к духовной теплохладности и безответственности.
3) великосхимники (μεγαλόσχημοι) — те монахи, которые после многолетней монашеской жизни обновляют монашеские обеты более строгими. Они носят особую одежду, которою отличается от остальных монахов[29]. Профессор Бумис отмечает, что с принятием великой схимы, с юридической точки зрения, не возникает каких-либо особых канонических последствий, только увеличивается монашеское правило[30].

Монашество приобретается посредством монашеского пострига, через который желающий принять монашеский образ, в соответствии с Уставом, официально причисляется к братству того монастыря, в котором новому монаху предстоит прожить всю жизнь, где и становится законным его членом.

С канонической точки зрения, предпосылки принятия монашеского пострига, зафиксированные в канонических документах Православной Церкви, которые будут рассмотрены нами, не отличаются для принявших малую или великую схиму.

Для православного христианина «никакой прежний образ жизни не воспрепятствует ему исполнити свое намерение» (IV Всел. 4;

28 *Μπούμης Π. Ι.* Κανονικόν δικαίον. Σ. 151.

29 *Никодим* (*Милаш*), *еп.* Православное церковное право. СПб., 1897. С. 654–655.

30 *Μπούμης Π. Ι.* Κανονικόν δικαίον. Σ. 153.

Двукр. 2, 4)[31], другими словами, даже самый порочный образ жизни в прошлом не препятствует постригу, ибо монашество суть подвиг непрестанного покаяния. В 43 правиле Трулльского Собора говорится: «Позволительно христианину <…> по оставлении многомятежной бури житейских дел, вступити в монастырь, и постричися по образу монашескому, хотя бы и обличен был в каком-либо грехопадении… Понеже убо монашеское житие изображает нам жизнь покаяния»[32]. Вальсамон в толковании вышеприведенного правила поясняет, что «раньше содеянный грех не должен препятствовать такому лицу отдаться покаянному и постническому житию, каким является житие монашеское»[33].

Монашеское пострижение — это церковный обряд, который состоит в торжественном произнесении обетов монашеской жизни и в запечатлении их крестообразным пострижением волос во имя Святой Троицы, с облачением в иноческое одеяние. Обычай этот введен в практику свт. Василием Великим. Постригаемому дается новое христианское имя — символ отречения, которое, конечно, требует принципиально нового отношения к имени и всем реалиям новой жизни[34].

Согласно каноническим правилам, существует ряд предварительных условий для желающих принять монашеский постриг. Канонические предпосылки монашеского пострига могут быть сгруппированы на два раздела:

1) Требования к постригаемому;
2) Условия, предъявляемые к чину совершения монашеского пострига.

Первая группа канонических предпосылок монашеского пострига касается условий, предъявляемых, собственно, к желающему быть постриженным.

Испытательный срок. Постригу предшествует испытание (δοκιμασία) кандидата на протяжении ряда лет со времени приема в монастырь. О временах и сроках Двукратный Собор определил: «Никого не сподобляти монашеского образа, прежде нежели трехлетнее время, предоставленное им для испытания, явит их способными и достойными такового жития» (5 правило)[35]. В толкованиях еп. Никодима находим следующее объяснение появления такого предписания: «Некоторые

31 *Ράλλη-Ποτλή.* Σύνταγμα των θείων και ιερών κανόνων… Τ. 2. Σ. 226.
32 Πηδάλιον… Σ. 258.
33 Πηδάλιον… Σ. 259.
34 *Μπούμης Π. Ι.* Κανονικόν δικαίον. Σ. 152.
35 *Ράλλη-Ποτλή.* Σύνταγμα των θείων και ιερών κανόνων… Τ. 2. Σ. 663.

вступали в этот чин, а впоследствии раскаивались и возвращались опять в мирское звание, чем, конечно, производили соблазн в народе и подрывали значение монашества»[36].

Несоблюдение данного правила и возможное его сокращение до шести месяцев допускалось для тяжко больных и известных ранее своей благочестивой жизнью: «Разве кто будет муж благоговейный и в мирском одеянии проводящий жизнь монашескую. Ибо для такового мужа к совершенному испытанию довлеет и шестимесячный срок» (Двукр. 5)[37].

В качестве дополнительного исключения, для выпускников богословских факультетов время испытания в некоторых случаях епископ может сократить или совершенно его опустить. При этом время испытания кандидат проходит в том самом монастыре, где намерен принять монашеское пострижение[38].

Во всех других случаях, при несоблюдении трехлетнего искуса перед монашеским постригом игумен отстраняется от игуменства, а постриженный помещается в другой монастырь, с более строгим монашеским уставом: «Игумену, по лишению игуменства, состояние подчиненности да послужит наказанием за отступление от порядка; поступивший же в монашество да предастся в другой монастырь, в котором строго соблюдается устав монашеский» (Двукр. 5)[39].

В каком одеянии следует проходить испытательный срок. Источники монашеского права определяют и это, — т. к. с духовной точки зрения, имеет существенное значение. По этому вопросу в комментариях канонистов существует два мнения, которые вполне могут сосуществовать. Иоанн Зонара одобряет практику, когда послушнический искус проходят в монашеских одеждах[40]. В то время как Феодор Вальсамон и прп. Никодим Святогорец настаивают на том, что послушники должны носить мирские одежды.

> «Несущий испытание должен нести оное в мирском одеянии; ибо кто однажды облекся в монашеское одеяние, тому не должно быть дозволено — сегодня являться пред публикой монахом, а завтра выступать мирянином и как бы шутить, подобно актерам, над святым образом» (Двукр., 5)[41].

36 Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского: в 2 т. М., 1994. Т. 2. С. 294–295.

37 *Ράλλη-Ποτλή.* Σύνταγμα των θείων και ιερών κανόνων... Τ. 2. Σ. 654.

38 *Μπούμης Π. Ι.* Κανονικόν δικαίον. Σ. 152.

39 *Ράλλη-Ποτλή.* Σύνταγμα των θείων και ιερών κανόνων... Τ. 2. Σ. 663.

40 Αυτόθι. Τ. 4. Σ. 470.

41 Αυτόθι. Τ. 2. Σ. 665.

«И тогда монахи и монахини, проходя испытание, носили мирские одежды и не были облечены в рясу» (IV Всел. 45)[42].

Духовное руководство кандидатом. Согласно каноническому праву Элладской Православной Церкви, тому, кто принимается в качестве послушника, должен быть назначен монах, под руководством которого ему предстоит проходить послушание, и это назначение должно приниматься на игуменском совете и утверждаться епископом[43].

Другими словами, необходимо прежде пострига убедиться в твердости и искренности намерения кандидата и, что его решение «пребыть в монастыре даже до последнего своего издыхания» неизменно.

Свободное решение принять монашеский постриг. Необходимое условие для пострига — свободное, непринужденное, лишенное всякого страха, насилия или заблуждения, стремление к монашеству. В 40 правиле Трулльского Собора говорится, что «мы должны <…> соблюдати преданное нам от Отец постановление: и сего ради должно приимати обет жизни по Бозе, яко уже твердый и происходящий от ведения и разсуждения…». Монашеское исповедание как юридическое действие может быть признано действительным только при отсутствии факторов внешнего принуждения к постригу. При этом если все-таки постриг был совершен под давлением страха или насилия, но постриженный согласен принять и сохранять верность монашеской жизни, то постриг может быть признан действительным[44].

Интересно отметить, что Феодор Вальсамон, комментируя 2 правило Двукратного Собора, пишет, что даже неправильно совершенный и против воли (неосознанно) принятый постриг считается действительным. А значит не согласие, а само по себе облачение в монашеские одежды (совершенное даже против воли постригаемого) уже делает человека монахом. Очевидно, что для Вальсамона совершенно неприемлемо никакое совлечение монашеских одежд и интерпретируется им как недопустимое и непозволительное «поругание» и «посмеяние» монашеского звания[45].

Возраст постригаемого. Древние монашеские установления не определяют точный возраст приема в монастырь. Постановления о возрасте, в котором можно быть постриженным в монашество менялись

42 Πηδάλιον… Σ. 261.

43 *Παντελεήμων* (*Ροδόπουλος*), *μητρ.* Επιτομή κανονικού δικαίου. Θεσσαλονίκη, 2005. Σ. 129.

44 Αυτόθι.

45 Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского: в 2 т. М., 1994. Т. 2. С. 295.

в соответствии с обстоятельствами. 18 правило Василия Великого требует, чтобы просящая о принятии в чин дев была свыше 16-ти или 17-ти лет, дабы, как имеющая в этом возрасте совершенный разум, подлежала ответственности в случае, если нарушит обеты[46]. А в 126/140 правиле Карфагенского Собора указано: «…аще кто из епископов по нужде, в опасности угрожающей целомудрию девы < …> покроет или покрыл ее одеянием посвященных Богу, прежде 25-ти лет возраста, дабы не умерла без иноческаго образа: таковаго ничему да не подвергнет соборное постановление, которым определяется сие число лет для покровения»[47].

Следует отметить, что указанный возраст этого правила имел временное и местное значение. Срок мог быть сокращён до года или даже 6 месяцев, если кандидат был в возрасте или известен своим хорошим характером и богоугодной жизнью. Минимальным возрастом для принятия пострига традиционно считалось 16-летие[48].

Также можно сказать, что возраст кандидата не имел безусловного значения, и общего правила для всей Церкви в этом вопросе сформулировано не было, и что разномыслие в этом вопросе вполне допускалось: 2-е правило Трул. указывает на общеобязательность принятых вселенской Церковью предписаний для всех членов Церкви[49], однако, этот же Собор своим 30 правилом допускает каждой из поместных Церквей хранить свои местные обычаи и следовать своим[50].

Святые отцы, следуя духу учения свт. Василия, допускают принятие в монастырь и в 10-летнем возрасте: «…намеревающийся вступить под иго монашества да будет не менее, как десятилетний, но и для такового во власти начальствующего состоит рассмотрение, не признает ли он за полезнейшее продолжить ему время» (Трул. 40)[51], имея своим оправданием то, что Церковь сделалась более крепкою, а верующие, по благодати Божией, стали более твердыми и благонадежными в исполнении заповедей.

Семейное положение постригаемого. Принятие монашества не должно сопровождаться нарушением каких-либо обязанностей, требуемых от каждого христианина законами Божиими и человеческими. Еп. Никодим пишет, что вступление в монашество мужа или жены

46 Там же. Т. 1. С. 400.

47 *Ράλλη-Ποτλή.* Σύνταγμα των θείων και ιερών κανόνων… Τ. 3. Σ. 590.

48 *Talbot A. M.* Nun // ODB. T. 3. P. 1504.

49 *Ράλλη-Ποτλή.* Σύνταγμα των θείων και ιερών κανόνων… Τ. 2. Σ. 309.

50 Αυτόθι. Σ. 369.

51 Αυτόθι. Σ. 398.

дозволяется лишь тогда, когда жена добровольно согласится на принятие ее мужем монашества, или муж на то же относительно жены[52]. Не имеют права для принятия монашества родители оставлять своих малолетних детей, пока те не достигнут совершеннолетия. Таким образом, желающий принять монашеское пострижение должен быть безбрачным или во вдовстве, законно разведенным[53].

Состояние психического здоровья постригаемого. Необходимейшим условием для прохождения монашеской жизни, а значит, и принятия пострига, считается душевное равновесие кандидата с тем, чтобы он был в полном понимании своих действий. Учитывается насколько он стабилен, подвержен ли кризисам и страдает ли психическими расстройствами, оказывающими сильное влияние на его волю и делающими его личность незрелой и безответственной[54].

Вторая группа канонических предпосылок монашеского пострига касается условий, предъявляемых, собственно, к чину монашеского пострига:

Место совершения пострига. Для принятия в монастырь необходимо наличие свободных мест, так как для полноценного прохождения монашеской жизни и внутреннего совершенствования (ночное келейное правило, поклоны, плач о грехах) более удобно жить одному в келье. Традиционным (κανονικώς) местом, где совершается постриг, является монастырь, в котором будет проживать монах. В греческой традиции такой монастырь называется «монастырь покаяния» (η μονή μετανοίας). Никого нельзя постригать в монахи без назначения ему монастыря, в котором он будет принят в число братии, так же как и никого нельзя было рукополагать без назначения на определенное место[55].

Кто может совершать монашеский постриг. 19 правило VII Вселенского Собора кроме других определений упоминает, что пострижение может совершать «кто-либо из священнического чина»[56]. Прп. Никодим Святогорец приводит толкование на 39 Апостольское правило: «Пресвитеры и диаконы без воли епископа ничего да не совершают. Ибо ему вверены люди Господни, и он воздаст ответ о душах их»[57].

52 *Никодим* (*Милаш*), *еп.* Православное церковное право. СПб., 1897. С. 643.

53 *Κονιδάρης Ι. Μ.* Εγχειρίδιο εκκλησιαστικού δικαίου. Σ. 124.

54 *Μπούμης Π. Ι.* Κανονικόν δικαίον. Σ. 152.

55 *Μπούμης Π. Ι.* Κανονικόν δικαίον. Σ. 152; *Παντελεήμων Ροδόπουλος, μητρ.* Επιτομή κανονικού δικαίου. Σ. 129.

56 Πηδάλιον... Σ. 337.

57 Αυτόθι. Σ. 54.

В современной практике Элладской Церкви постриг в женских монастырях совершает епископ[58]. Это подтверждается 126/140 правилом Карфагенского Собора, в котором право облекать дев в иноческий образ предоставляется только епископу[59]. Из письма свт. Василия Великого, в котором он просит настоятеля совершить монашеский постриг без него, следует, что совершителем обряда мог быть пресвитер, или настоятель монастыря[60]. В монастырях, находящихся в юрисдикции Русской Православной Церкви, постриги по благословению священноначалия (в ставропигиальных — Патриарха, в епархиальных — местного епископа) могут совершать священнослужители из черного духовенства.

Присутствие игумена при совершении монашеского пострига. Право совершать постриг, с разрешения местного епископа также предоставляется игумену, который согласно канонам Церкви, обязан присутствовать во время совершения чина пострижения. Собор налагает наказание за нарушение этого определения, как постригающему, так и постригаемому: «Аще же кто обрящется постригающий кого-либо не в присутствии игумена, долженствующего принять его в послушание: таковой да подвергнется извержению из своего чина, как не повинующийся правилам <…> а неправильно и безчинно постриженный да предастся на послушание в монастырь, в какой заблагорассудит местный епископ» (Двукр. 2)[61].

Еп. Никодим (Милаш) объясняет прибавление этого правила к прежним каноническим предписаниям тем, что к этому времени в жизни монастырей нарушились благообразие и чинность. И монашеский чин, который стал пользоваться большим почетом за свои заслуги в защите православия в период иконоборства, к сожалению, подали повод к «хулению имени Христова»[62].

Произнесение обетов при совершении монашеского пострига. По окончании испытательного срока, желающий всецело посвятить себя служению Богу в чине ангельском, принимает определенные обязательства (ομολογία):

- Воздержания (παρθενία, σωφροσύνη)
- Послушания (ὑπακοή, υποταγή)
- Нестяжания (πτωχεία, ἀκτημοσύνη)

58 Αυτόθι.

59 *Ράλλη-Потлή.* Σύνταγμα των θείων και ιερών κανόνων… Τ. 3. Σ. 590.

60 *Василий Великий, свт.* Примите слово мое: Сб. писем. М., 2007. Письмо 23. С. 75.

61 *Ράλλη-Потлή.* Σύνταγμα των θείων και ιερών κανόνων… Τ. 3. Σ. 654.

62 Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа… Т. 2. С. 291.

Обеты эти даются в торжественном церковном обряде, во время которого данное лицо удостаивается монашеского пострижения (απόκαρση) и становится монахом. Послушание, нестяжательность и воздержание особенно получают высшее свое достоинство и совершенство, когда освящаются обетами; иначе сказать: исполнение этих добродетелей по обету имеет бóльшую важность, нежели исполнение без обета.

Первым обетом при монашеском постриге является обет **воздержания** или **девства**. «Схима монахов — провозглашение девства»[63]. Внешнюю сторону девства составляет жизнь безбрачная, а внутреннюю — целомудрие. Для обета целомудрия основополагающим правилом является 19 правило свт. Василия Великого, согласно которому монахи «своим молчанием показывают, что принимают безбрачие», т. е. молча дают согласие жить в чистоте[64]. С церковно-канонической точки зрения монах не может заключать брак.

Второй монашеский обет — **послушание**, отречение от своей воли, которое основывается на призыве Спасителя: «Кто хочет идти за Мною, отвергнись себя, и возьми крест свой, и следуй за Мною» (Мф. 26:24). Учение о послушании стало ключевым в монашеской традиции. По монашеским правилам свт. Василия Великого (Пространные правила, 12) монах должен проявлять послушание: 1) Богу («ибо нет ничего драгоценнее послушания Богу»), 2) игумену (по «закону послушания и благоподчинения») и 3) всему братству, но только в том случае, если заповеди игумена и братства будут согласны с учением Православной Церкви[65].

Обет **нестяжательности** лишает монахов возможности иметь что-либо свое или что можно было бы назвать своим, а также права получать какое-либо наследство: «Монахи не должны иметь ничего своего, но все им принадлежащее да утверждается за монастырем… После вступления в монашество над всем их имуществом имеет власть монастырь, и им не разрешено распоряжаться ни о чем своем, ни завещать» (Двукр. 6)[66]. Существовали разные подходы к собственности монаха до его вступления в монашеское братство. Феодор Вальсамон писал: «То, что добровольно принесено некими в монастырь, доставшееся им от родителей или откуда-нибудь, неотъемлемо от монастыря, останется ли в монастыре принесший это или уйдет»[67].

63 *Феодор Студит, прп.* Послания. Книга 2. М., 2003. Послание 145.

64 Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа… Т. 2. С. 401.

65 *Μπούμης Π. Ι.* Κανονικόν δικαίον. Σ. 152.

66 *Ράλλη-Ποτλή.* Σύνταγμα των θείων και ιερών κανόνων… Т. 2. Σ. 667–668.

67 Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа… Т. 1. С. 631–633.

Заключение

Итак, монашество в Православной Церкви всегда занимало особое место, поскольку развитие монашества это, прежде всего развитие самой Церкви, ее духовный путь. Поначалу монашеский мир возникает как своего рода контркультура, которая, не являясь по своей сути противоположностью мирской жизни, создает предпосылки для последовательной христианской жизни, перспективой которой является всеобщность — единение со всеми людьми[68].

В V–VI вв. монашество становится полноправным церковным институтом, признаваемым государством. Основное служение, которое монахи призваны совершать в Церкви, — это непрестанное пребывание в богообщении и молитве за весь мир. Монашество призвано в неприкосновенности хранить православные догматы, чистоту веры и церковные традиции. Важнейшими направлениями «монашеского» законодательства являются условия правильного пострига с обязательным решением всех имущественных вопросов.

Сегодня многие из существующих канонов сохраняют свою значимость, актуальность и необходимость, а некоторые из них не затрагивают современных проблем. Однако, основные установления, имеющие стержневое значение для монашества как «особого способа» христианской жизни, остались неизменными до наших дней. Как справедливо отметил архим. Георгий (Капсанис), их применяют по аналогии для составления новых сводов канонических определений на основе уже существующих для решения и регулирования современных вопросов[69].

Источники

Василий Великий, свт. Примите слово мое: Сб. писем / сост. иерод. Никон (Париманчук). М.: Изд. Сретенского монастыря, 2007.

Василий Великий, свт. Творения: в 2 т. М.: Сибирская благозвонница, 2009.

Древние иноческие уставы прп. Пахомия Великого, свт. Василия Великого, прп. Иоанна Кассиана и прп. Венедикта, собранные епископом Феофаном. М.: типо-лит. И. Ефимова, 1892.

Каноны, или Книга Правил, Святых Апостолов, Святых Соборов, Вселенских и Поместных, и Святых Отцов. СПб.: Общество Святителя Василия Великого, 2000.

68 *Hauschild W.-D.* Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. S. 281.

69 *Γεώργιος Καψάνης, αρχιμ.* Η ποιμαντική διακονία κατά τους ιερούς κανόνας. Πειραιεύς, 1976. Σ. 171.

Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского: в 2 т. / пер. с серб. М.: Международный издательский центр православной литературы, 1994 (репринт. изд.).

Феодор Студит, прп. Послания. Книга 2. М.: Приход храма Святаго Духа сошествия, 2003.

Феодор Студит, прп. Творения: в 3 т. М.: Сибирская благозвонница, 2011.

Corpus Iuris Civilis / ed. R. Schoell, G. Kroll. Vol. 3: Novellae. Berolini, 1895.

Ακολουθία μεγάλου σχήματος // Μέγα ευχολόγιον. Αθήναι, 1970.

Πηδάλιον της Νοητής Νηός, της Μίας, Αγίας, Καθολικής καί Αποστολικής των Ορθόδοξων Εκκλησίας, ήτοι άπαντες οι Ιεροί καί Θείοι Κανόνες υπό Αγαπίου Ιερομονάχου καί Νικοδήμου Μοναχού. Αθήναι: εκ του τυπογραφείου βλαστού Χ. Βαρβαρρήγου, 1886.

Ράλλη-Потлή. Σύνταγμα των θείων και ιερών κανόνων: σε 6 τ. Αθήνησιν, 1852–1859.

Литература

Герасимов В. И. [*и др.*] Ранние Отцы Церкви. Антология. Брюссель: Жизнь с Богом, 1988.

Иннокентий (Беляев), архим. Пострижение в монашество: Опыт историко-литургического исследования обрядов и чинопоследований пострижения в монашество в Греческой и Русской церквах до XVII в. включительно. М.: Московское подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2012.

Максимович К. А. Новелла V // Законодательство императора Юстиниана I о монашестве (часть 1): новеллы V и LXXIX // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. 2007. Вып. 4 (20). С. 38–51.

Никодим (*Милаш*)*, еп.* Православное церковное право. СПб.: Типография В. В. Комарова, 1897.

Ткаченко А. А. Девы // ПЭ. 2012. Т. XIV. С. 294.

Цыпин В., прот. Каноническое право. М.: Изд. Сретенского монастыря, 2009.

Γεώργιος Καψάνης, αρχιμ. Η ποιμαντική διακονία κατά τους ιερούς κανόνας. Πειραιεύς: Εκδόσεις Άφως, 1976.

Γεώργιος Ι. Μαντζαρίδης. Η μοναχική ζωή δείκτης τελειώσεως. Ματιές στον Άθω // Pemptousia.gr. [Электронный ресурс]. URL: http://www.pemptousia.gr (дата обращения 12.04.2025).

Κονιδάρης Ι. Μ. Εγχειρίδιο εκκλησιαστικού δικαίου. Αθήνα: Εκδόσεις Αντ. Ν. Σακκούλα, 2008.

Μπούμης Π. Ι. Κανονικόν δικαίον. Αθήνα: Εκδόσεις Γρηγόρη Μιχαήλ Πέτρου Γρηγόρης, 2000.

Παντελεήμων (*Ροδόπουλος*)*, μητρ.* Επιτομή κανονικού δικαίου. Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Μυγδονία, 2005.

Hauschild W.-D. Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte: in 2 bd. Band 1: Alte Kirche und Mittelalter. Gütersloh: Kaiser, Gütersloher Verlagsanstalt, 2000.

The Oxford Dictionary of Byzantium: in 3 vol. / ed. by Dr. Alexander Kazhdan. N. Y.; Oxford: Oxford University Press, 1991.

МАТЕРИАЛЫ ВСЕРОССИЙСКОЙ ПОКРОВСКОЙ НАУЧНОЙ КОНФЕРЕНЦИИ «ВОЗРОЖДЕНИЕ ДУХОВНОГО ОБРАЗОВАНИЯ: ИСТОРИЯ И ИТОГИ 80-ЛЕТНЕГО ПУТИ»
(МДА, 11 ОКТЯБРЯ 2024 Г.)

СОЧЕТАНИЕ ОБУЧАЮЩЕГО И ВОСПИТАТЕЛЬНОГО КОМПОНЕНТОВ В СОВРЕМЕННОМ ДУХОВНОМ ОБРАЗОВАНИИ

Олег Анатольевич Суханов

старший преподаватель
кафедры церковно-практических дисциплин
помощник проректора по воспитательной работе
Московской духовной академии
141300, Московская область, Сергиев Посад,
Троице-Сергиева Лавра, Академия
oleg-sukh@yandex.ru

Для цитирования: *Суханов О. А.* Сочетание обучающего и воспитательного компонентов в современном духовном образовании // Праксис. 2025. № 4 (21). С. 46–52. DOI: 10.31802/PRAXIS.2025.21.4.003

Аннотация УДК 24

В статье рассматривается проблема взаимодействия учебно-образовательного и воспитательного процессов в современных духовных школах Русской Православной Церкви. Анализируется исторический путь духовного образования за последние 80 лет: от периода

выживания в условиях внешних гонений к этапу формирования «цветущей сложности» и интеграции в современное образовательное пространство. Выявляются ключевые системные проблемы современного этапа: снижение уровня подготовки абитуриентов, запаздывающая социализация учащихся, разрыв между сферами преподавания и воспитания, подмена деятельного служения формальной лояльностью, а также утрата навыка вдумчивого чтения. На основе данных социальной психологии анализируется групповая динамика в студенческой среде и роль лидерства в процессе обучения. Предлагаются практические рекомендации по корректировке учебно-воспитательного процесса, направленные на защиту и поддержку интеллектуально одаренных студентов, преодоление формализма и консолидацию усилий преподавательского и воспитательского составов. Методы исследования — историко-ретроспективный анализ, синтез, социологическое и педагогическое наблюдение.

Ключевые слова: система духовного образования, учебно-воспитательный процесс, социализация, лидерство, пастырская подготовка, духовная образовательная организация, воспитание.

The Combination of Educational and Upbringing Components in Modern Spiritual Education

Oleg A. Sukhanov
Senior Lecturer at the Department of Ecclesiastical and Practical Disciplines
Assistant to the Vice-Rector for Educational Work at the Moscow Theological Academy
Academy, Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia
oleg-sukh@yandex.ru

For citation: Sukhanov Oleg A. "The Combination of Educational and Upbringing Components in Modern Spiritual Education". *Praxis*, № 4 (21), 2025, pp. 46–52 (in Russian). DOI: 10.31802/PRAXIS.2025.21.4.003

Abstract. The article examines the problem of the interaction between the educational and upbringing processes in modern theological schools of the Russian Orthodox Church. The historical path of spiritual education over the past 80 years is analyzed: from the period of survival in conditions of external persecution to the stage of integration into the modern educational space. The key systemic problems of the current stage are identified: a decrease in the level of applicants' preparation, delayed socialization of students, the gap between the spheres of teaching and upbringing, the substitution of active service with formal loyalty, and the loss of the skill of thoughtful reading. Based on the data of social psychology, group dynamics in the student environment and the role of leadership in the learning process are analyzed. Practical recommendations for adjusting the educational process are proposed.

Keywords: System of Spiritual Education, Educational Process, Socialization, Leadership, Pastoral Training, Spiritual Educational Organization, Upbringing.

Введение

Проблема гармоничного сочетания обучающего и воспитательного компонентов является одной из наиболее сложных и нелинейных в системе высшего духовного образования. За последние 80 лет отечественные духовные школы прошли значительный путь трансформации: от стратегии выживания в условиях жестких, а затем «мягких» гонений через настороженное сосуществование с государственным аппаратом к полноценному сотрудничеству на современном этапе. Осмысление этого пути позволяет не только выявить исторические закономерности развития духовных учебных заведений, но и диагностировать глубинные кризисные явления, с которыми мы сталкиваемся сегодня в процессе интеграции в общероссийское и мировое образовательное пространство.

Основная часть

В развитии учебно-воспитательного процесса духовных школ новейшего времени можно выделить два концептуальных этапа, различающихся базовыми целеполаганиями и социокультурными условиями.

Первый этап можно охарактеризовать как период выживания и сохранения традиции. Анализируя факторы, позволившие духовному образованию сохраниться на начальном этапе этого исторического пути, следует признать, что в формуле выживания материально-техническая база, высокий уровень академической науки или изначальная эрудиция абитуриентов не играли первостепенной роли. Базовым фактором устойчивости системы стала исключительная готовность к служению со стороны всех участников процесса: семинаристов, преподавателей и администрации.

Эта готовность выражалась не просто в абстрактном стремлении к принятию священного сана, но в решимости выполнять необходимое дело здесь и сейчас. Данный феномен включал в себя состояние ума и воли, базирующееся на абсолютном доверии Богу через институт послушания. Служение воспринималось как реальное действие: внешний враждебный мир диктовал суровые условия, Церковь отвечала на них конкретными шагами. Доминирование самого дела определяло последовательность поступков. Например, внезапный перевод учащегося на другой курс или назначение преподавателя на новую, незнакомую ему дисциплину воспринимались как естественная необходимость. Возникавшие при этом ошибки формировали обратную связь,

которая, в свою очередь, стимулировала потребность в форсированном обучении, идущем от реальных практических запросов.

Рецептом выживания в этот период стало движение от внешней строгой дисциплины к внутреннему смирению. Воспитательный компонент безусловно доминировал над образовательным. Подобная система развивалась медленно, но отличалась высокой степенью надежности. Однако она имела серьезные уязвимости. Во-первых, для ее успешного функционирования требовались изначально высокомотивированные абитуриенты (духовная школа не создавала мотивацию, а лишь шлифовала ее). Во-вторых, система давала сбой, если процент карьеристов или духовно слабых людей превышал критическую отметку. В-третьих, она оказалась недостаточно адаптивной к стремительным изменениям внешней среды.

Второй этап характеризуется переходом к «цветущей сложности» и попыткой качественного прорыва в эпоху возрождения духовного образования. С появлением новых возможностей ожидался закономерный скачок качества, однако он был реализован лишь отчасти ввиду ряда стратегических просчетов.

Система духовного образования исходила из предпосылки, что качество и количество абитуриентов будут возрастать автоматически, чего в действительности не произошло. Кроме того, не было учтено, что растущая структурная сложность требует колоссальных затрат (человеко-часов преподавательского и воспитательского составов). В определенный момент обслуживание самой системы стало самоцелью и начало тормозить её содержательное развитие. Наконец, из виду был упущен базовый богословский постулат о неизбежной враждебности секулярного мира по отношению к Церкви: изменение парадигмы потребления информации сделало современную среду крайне агрессивной, в то время как духовные школы лишились притока закаленных лишениями, мотивированных абитуриентов.

Сегодня система духовного образования сталкивается с комплексом системных проблем, требующих глубокой рефлексии:

1) Отсутствие конкурса. Вынужденный прием практически всех поступающих влечет за собой критическое снижение базового интеллектуального и культурного уровня учащихся.
2) Запаздывающая социализация. В отличие от классической высшей школы, требующей от студента самостоятельности и ответственности, в духовных учебных заведениях к студентам

19–20 лет зачастую применяется школьный подход, что искусственно тормозит их взросление.

3) Диссоциация обучения и воспитания. Происходит отчуждение сфер друг от друга. Академическая среда концентрируется на предметном содержании в ущерб педагогике. Воспитательная же среда, опирающаяся на неформальную передачу опыта, становится уязвимой при поколенческих разрывах. Преподаватели и воспитатели зачастую существуют в параллельных реальностях, слабо понимая внутренние процессы студенческой среды.
4) Доминирование эстетики над этикой. Возникает тревожная тенденция формализма, при которой внешний конформизм (аккуратный внешний вид, отсутствие открытых дисциплинарных нарушений) ценится выше искренности и порядочности. Студент, скрывающий свои нравственные изъяны за внешней безупречностью, имеет больше шансов на успешное окончание школы, чем сложный, задающий вопросы, но искренний учащийся.
5) Подмена служения лояльностью. Ввиду инфантилизации учащихся готовность к деятельному, жертвенному служению подменяется формальной лояльностью — внешним согласием без внутреннего участия. Опасность лояльности кроется в её нестабильности: она мгновенно улетучивается при малейшем изменении внешнего комфорта.
6) Кризис текстовой культуры. Тотальное «нечтение» студентов разрушает фундаментальный принцип передачи Священного Предания. Возникает фигура преподавателя-посредника между текстом и обучающимся. Без восстановления навыка вдумчивого чтения сохранение духовно-интеллектуального здоровья будущих пастырей представляется невозможным.

Для решения указанных проблем необходимо обратиться к механизмам социальной динамики внутри студенческих групп. Согласно законам социальной психологии, отношение к учебному процессу в коллективе распределяется неравномерно: около 70 % составляют ведомые студенты (основная масса), 13 % — высокомотивированные учащиеся («интеллектуальное ядро»), 13 % — студенты с низким уровнем мотивации и дисциплины, и 4 % отводится на крайние проявления (выдающиеся таланты или полные маргиналы).

Ключевая ошибка современной администрации духовных школ заключается в нерациональном распределении управленческого ресурса.

Львиная доля времени тратится на контроль и исправление 15–17 % проблемных студентов, в то время как интеллектуальное ядро остается без должного внимания. Более того, администрация нередко опасается интеллектуальных лидеров, поскольку ими сложнее управлять административно-командными методами. В результате лидером для 70 % студентов становится не интеллектуал, а наиболее напористый учащийся с низким уровнем учебной мотивации.

Для наглядности приведём пример из области далёкой от духовного образования, но интуитивно абсолютно понятный. Исследования в области зоопсихологии и социальной психологии (в частности, классические эксперименты Р. Йеркса по научению в иерархических группах) убедительно доказывают: освоение новых навыков популяцией напрямую зависит от социального статуса транслятора. Если полезный навык демонстрирует лидер группы — он мгновенно усваивается остальными. Если же тот же навык демонстрирует особь с низким статусом (изгой) — группа его полностью игнорирует. Экстраполируя эти данные на студенческую среду, можно утверждать: вытесняя интеллектуально одаренных студентов на обочину социальной жизни группы, администрация своими руками лишает все 70 % «середняков» стимула к обучению.

Заключение

Для преодоления текущего кризиса и построения жизнеспособной модели учебно-воспитательного процесса необходимо реализовать ряд практических шагов.

Во-первых, требуется системное сближение преподавательской и воспитательской корпораций. Преподаватели должны быть интегрированы в работу воспитательских совещаний и дисциплинарных комиссий. Во-вторых, администрация обязана целенаправленно формировать и защищать лидерство отличников. Социальный статус мотивированных, способных организаторов должен искусственно поддерживаться внутри группы. В-третьих, необходимо пересмотреть систему дисциплинарных взысканий: формальные и незначительные ошибки способных студентов (опоздания, мелкие нарушения распорядка) должны прощаться ради сохранения их интеллектуального потенциала для Церкви. Напротив, к лицам, систематически разлагающим дисциплину и не желающим учиться, должна применяться политика нулевой терпимости — система не должна истощать свои ресурсы на их удержание.

Выживание и качественное развитие современных духовных школ сегодня зависит от того, сумеем ли мы отстоять душевно-духовное здоровье учащихся и сделать ставку на тех, кто действительно способен стать интеллектуальной и духовной опорой Церкви в будущем.

Библиография

Андреева Г. М. Социальная психология: Учебник для высших учебных заведений. М.: Аспект Пресс, 2017.

Доклад Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла на Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви 2 февраля 2011 года // Официальный сайт Русской Православной Церкви. [Электронный ресурс]. URL: https://www.patriarchia.ru/db/text/1402889.html (дата обращения 16.05.2025).

Концепция высшего духовного образования Русской Православной Церкви // Официальный сайт Русской Православной Церкви. [Электронный ресурс]. URL: https://p2.patriarchia.ru/2016/03/11/1238700324/obr_konz.pdf (дата обращения 18.05.2025).

Леонтьев К. Н. Византизм и славянство // Полное собрание сочинений и писем в 12 томах. М.: Владимир Даль, 2005. Т. 7.

Очерк истории Учебного комитета Русской Православной Церкви // Официальный сайт Учебного комитета Русской Православной Церкви. [Электронный ресурс]. URL: https://uchkom.info/uchebnyy-komitet/istoriya/ (дата обращения 16.05.2025).

Yerkes R. M. Chimpanzees: A Laboratory Colony. New Haven: Yale University Press, 1943.

МАТЕРИАЛЫ V ЕЖЕГОДНОЙ ВСЕРОССИЙСКОЙ
НАУЧНО-ПРАКТИЧЕСКОЙ КОНФЕРЕНЦИИ
«ЮСТИНИАНОВСКИЕ ЧТЕНИЯ» (МДА, 27 НОЯБРЯ 2024 Г.)

МЕЧ И ПОСОХ: ДИСКУССИИ О ХРИСТИАНСКОМ ГОСУДАРСТВЕ В РАННЕМ ЕВРОПЕЙСКОМ МОДЕРНЕ

Протоиерей Александр Задорнов

кандидат богословия, доцент
заведующий кафедрой церковно-практических дисциплин
Московской духовной академии
доцент Сретенской духовной академии
доцент кафедры церковно-практических дисциплин
Общецерковной аспирантуры и докторантуры
им. Святых равноапостольных Кирилла и Мефодия
141300, Московская область, Сергиев Посад,
Троице-Сергиева лавра, Академия
azadornov@yandex.ru

Для цитирования: *Задорнов А. В., прот.* Меч и посох: дискуссии о христианском государстве в раннем европейском модерне // Праксис. 2025. № 4 (21). С. 53–70. DOI: 10.31802/PRAXIS.2025.21.4.004

Аннотация

УДК 348.02

Статья на основе доклада на V Юстиниановских чтениях, проведённых Московской духовной академией, посвящена переходу от идеи идеального города в европейском проторенессансе к образу государства, претендующего как на гражданскую (меч), так и на духовную (посох) власть. Политическая идея христианского государства является переходной от идеи всемирной монархии под скипетром одного государя в позднем Средневековье к политическим утопиям идеального государства модерна. Передача религиозного посоха в руки, уже держащие меч государственной власти, в перспективе лишала нового

суверена необходимости поддерживать этот посох и позволяла сосредоточиться только на силе меча. Концепт христианского государства, о котором еще могли рефлексировать в раннем модерне, в Новейшее время объявился в Европе псевдоморфозой, формой с подмененным содержанием.

Ключевые слова: философия права, христианское государство, секуляризация, Макиавелли, Гоббс. Локк.

Sword and Staff: Debates on the Christian State in Early European Modernity

Archpriest Alexander Zadornov
PhD in Theology
Head at the Department of Ecclesiastical and Practical Disciplines
at the Moscow Theological Academy
Associate professor of the Sretensky Theological Academy
Assistant Professor of Church and Practical Studies Department
Saints Cyril and Methodius Church-wide Post-graduate and Post-graduate Studies
Academy, Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia
azadornov@yandex.ru

For citation: Zadornov Alexander, archpriest. "Sword and Staff: Debates on the Christian State in Early European Modernity". *Praxis*, № 4 (21), 2025, pp. 53–70 (in Russian). DOI: 10.31802/PRAXIS.2025.21.4.004

Abstract. This article based on a report at the Fifth Justinian Readings at the Moscow Theological Academy and explores the transition from the concept of the «ideal city» in the European Proto-Renaissance to the image of a state claiming both temporal (the sword) and spiritual (the staff) authority. The political idea of the Christian state serves as a bridge between the late medieval concept of a universal monarchy under the scepter of a single ruler and the political utopias of the modern ideal state. Placing the religious staff into hands already wielding the sword of state power eventually obviated the need for the new sovereign to uphold the former, allowing for a singular focus on the power of the sword. While the concept of the Christian state remained a subject of reflection in the Early Modern period, in the modern era it emerged in Europe as a «pseudomorphosis» — a form whose original content has been substituted.

Keywords: philosophy of law, Christian state, secularization, Machiavelli, Hobbes, Locke.

Введение

Проблема соотношения сакрального и политического, Церкви и государства, «посоха» пастыря и «меча» суверена является одной из фундаментальных для европейской цивилизации. В современном мире, согласно «Основам социальной концепции Русской Православной Церкви», государство обычно является светским и не связывает себя религиозными обязательствами. Однако этот статус-кво стал результатом длительного и болезненного интеллектуального процесса, развернувшегося в эпоху раннего Модерна. При этом важно понимать, что необходимость политической организации вытекает не из воли Божией о первозданном Адаме, а из «последствий грехопадения и из согласия действий по ограничению господства греха в мире с Его волей»[1].

Раннее Новое время стало ареной, где эта богословская истина подверглась радикальному переосмыслению в категориях политической эффективности и суверенитета. Переход от средневекового универсализма к национальным государствам требовал новой легитимации власти, в которой религия играла ключевую, но все более инструментальную роль. Проследим этот путь от флорентийских дискуссий о «гражданском христианстве» до английского Левиафана, поглотившего церковную юрисдикцию, чтобы понять, как формировался современный взгляд на (не)возможность христианского государства.

Итальянский пролог: от теократии до политического реализма

Италия рубежа XV–XVI веков стала лабораторией политической мысли, когда на руинах средневековых коммун и под тенью папского престола, рождались политические концепции, определившие лицо Модерна. Данте ещё грезил об универсальной монархии, где император и папа ведут человечество к двум разным видам блаженства, но уже следующие поколения мыслителей столкнулись с кризисом этой гармонии. Никколо Макиавелли, «флорентийский секретарь», совершил революционный поворот в осмыслении роли Церкви в государстве. В знаменитой XI главе «Государя» он вводит понятие «церковных государств» (principati ecclesiastici). С присущей ему иронией Макиавелли отмечает:

1 Основы социальной концепции Русской Православной Церкви // Официальный сайт Московского Патриархата. URL: https://www.patriarchia.ru/article/105101.

«Связанные с ними трудности относятся лишь к их приобретению, ибо приобретают их с помощью доблести или удачи, а для их удержания не требуются ни та ни другая, ибо они опираются на старинные установления религии столь могучей и влиятельной, что их государи остаются у руля власти, как бы они ни правили и ни поступали»[2]. Однако за этой иронией скрывается глубокий скепсис. Макиавелли констатирует парадокс: в церковных государствах правители имеют власть, но не отстаивают её с оружием в руках; имеют подданных, но не управляют ими. Это единственные государства, которые «пребывают в благополучии и счастье», будучи хранимы Богом. Макиавелли анализирует как папство, используя «посох» духовной власти, сумело аккумулировать власть «меча».

В историческом экскурсе Макиавелли показывает, как до похода французского короля Карла VIII Италия была сбалансирована, а светская власть папы была ничтожна. Но Александр VI (Борджиа) показал, чего может добиться глава Церкви, «действуя деньгами и силой». Юлий II продолжил это дело, приумножив величие Церкви. Для Макиавелли это история политического успеха, основанного на силе, а не на святости. В то же время, в «Рассуждениях о первой декаде Тита Ливия» Макиавелли выступает с жесткой критикой христианства как политического фактора. Сравнивая его с римским язычеством, он находит причину упадка гражданской доблести (*virtù*) в смене религиозной парадигмы. Античная религия, с её кровавыми жертвоприношениями и культом силы, воспитывала жестокость и мужество, христианство же, по мнению Макиавелли, воспитывает пренебрежение светской честью как суетой и тщеславием. Прославляя людей смиренных и созерцательных, оно «обессилило мир и отдало его негодяям на растерзание».

Макиавелли как прагматик признает, что религия необходима для поддержания «добрых порядков», но видит трагедию в том, что Римская церковь дискредитировала себя. «Многие придерживаются мнения, — начинает своё обличение Макиавелли — что своим благоденствием города Италии обязаны Римской церкви, я хочу возразить против этого и, как подобает, приведу два убедительнейших довода, которые, по-моему, невозможно опровергнуть. Первый состоит в том, что дурные примеры курии искоренили в нашей стране всякую набожность и всякое благочестие, что влечёт за собой бесчисленные беды и неустройства; ведь там, где существует религиозное благочестие, можно

2 *Макиавелли Н.* Государь // Государь: Трактаты, проза, письма / Н. Макиавелли. М., 2024. С. 95.

всегда ожидать хорошего, но там, где оно отсутствует, следует ожидать обратного. Первое, за что мы должны благодарить церковь и попов, это за то, что итальянцы потеряли всякое уважение к религии и стали дурными, но они в ответе ещё за нечто большее, в чём вторая причина нашей погибели, — дело в том, что церковь держала и продолжает держать страну разобщённой»[3]. Более того, именно Церковь, держа в одной руке меч, а в другой посох, не была достаточно сильна, чтобы объединить Италию, но была достаточно могущественна, чтобы не позволить это сделать другим.

Младший современник Макиавелли историк Франческо Гвиччардини развивает эту мысль в своих «Заметках о делах политических и гражданских». Будучи папским администратором высокого ранга, он не питал иллюзий относительно своих работодателей: «Нельзя править государствами по совести, ибо, если вдуматься в их происхождение, окажется, что все они порождены насилием, — свободны от насилия только республики, и то в пределах родного города, не дальше. Я не делаю исключения для императора, а еще менее — для духовенства, которое творит двойное насилие, так как для принуждения пользуется и светским, и духовным оружием»[4]. Гвиччардини соглашается с Макиавелли в том, что величие Церкви помешало Италии стать единой монархией. Церковь использовала свой авторитет (*посох*), чтобы натравливать чужеземных государей на тех итальянских правителей, которые становились слишком сильны. Однако Гвиччардини более осторожен в выводах. Он задается вопросом о том, было ли отсутствие единой монархии несчастьем? Ведь именно раздробленность позволила расцвести множеству городов-республик. Тем не менее, он признает, что христианское государство в форме папской теократии оказалось политически несостоятельным и морально разлагающим фактором.

Для Макиавелли, как и для его современников, ключевым политическим понятием становится *virtù* — доблесть, энергия, гражданская добродетель. По мнению кембриджского исследователя Квентина Скиннера, для Макиавелли было принципиально важно, чтобы политическое участие было не просто доступно, но привлекательно для самых талантливых людей. Это залог того, что могущество граждан будет идти на пользу, а не повредит городу и его свободе. Гвиччардини, в свою очередь, хотя и обладал аристократическими наклонностями,

3 *Макиавелли Н.* Рассуждения о первой декаде Тита Ливия. Книга первая. Глава XII // Государь: Трактаты, проза, письма / Н. Макиавелли. М., 2024. С. 182.

4 *Гвиччардини Ф.* Заметки о делах политических и гражданских. М., 2016. С. 71.

также настаивал на том, что город, ценящий свободу, должен позволять ведущим гражданам «удовлетворять свое честолюбие» в служении обществу. В этой парадигме «отношения между virtù и свободой выглядят тем самым как взаимодополняющие: те возможности, которые даются талантливым людям в условиях свободной конституции, способствуют развитию virtù, а поощряемая таким образом virtù играет ключевую роль в сохранении свободной конституции»[5].

На другом полюсе итальянской мысли находится Джироламо Савонарола, попытавшийся воплотить концепцию христианского государства на практике во Флоренции после изгнания Медичи в 1494 году. В отличие от Макиавелли, видевшего в христианстве причину слабости, Савонарола верил, что именно христианское обновление станет источником политической мощи. Его проект был уникальным синтезом республиканизма и эсхатологии. Савонарола провозгласил Христа «Царём Флоренции», в его политической теологии благодать не отменяла природу, но совершенствовала её. Если флорентийцам по их «второй природе» (традиции) свойственна свобода, то истинная свобода возможна только под властью Христа. Республика, где каждый служит общему благу, становилась земным отражением Царства Божия. Для Савонаролы гражданское участие было формой религиозного служения.

Именно этим исследователь и переводчик произведений Макиавелли Марк Юсим объясняет причины презрения своего героя к Савонароле: «Не сама по себе ложь отталкивает в Савонароле флорентийского политика — если бы он думал, что доминиканец сам верит в свою божественную силу, последний, вероятно, пал бы в глазах Макиавелли гораздо ниже… Макиавелли презирал Савонаролу как монаха, занимающегося политикой, — как двойного обманщика»[6]. Безоружный идеалист, каким предстаёт в оптике Макиавелли доминиканский проповедник, виновен в провале достижения благой для государства цели из-за слабости своих изначальных позиций и непонимания роли фортуны.

Подобно Данте, Савонарола видит города Италии единым организмом, болезнь части которого распространяется на всё тело: «Если грешник скорбит, это происходит из-за греха, ибо такой человек заслуживает наказания скорбью. Итак, о, Италия, о, Рим, о, Флоренция, это твое нечестие, твои прелюбодеяния, твое ростовщичество, твоя жестокость, твои злодеяния навлекают на тебя испытания: вот истинная причина;

5 *Скиннер К.* Истоки современной политической мысли: в 2 т. Т. 1. М., 2018. С. 305.
6 *Юсим М. А.* Макиавелли. Мораль, политика, фортуна. М., 2011. С. 160–161.

а если ты обнаружила причину, ищи и лекарство»[7]. При этом лекарство предлагается не политическое, но сугубо религиозно-нравственное: «Откажись от греха, источника зла, и ты исцелишься, ибо по устранении причины устраняется и следствие?! Удали грехи, и испытания не принесут тебе вреда; а если ты этого не сделаешь, поверь мне, ничто тебе не поможет. Ты заблуждаешься, Италия и Флоренция, не веря тому, что я говорю тебе; тебе поможет только покаяние»[8].

Как отмечает Джон Покок, это был момент апокалиптического искупления, когда Флоренция должна была стать самим градом Божиим[9]. Савонарола пытался соединить меч правосудия с посохом пророка, но его крах подтвердил циничный вывод Макиавелли о том, что «все вооруженные пророки побеждали, а безоружные гибли». Флорентийский эксперимент показал предел возможности прямого перенесения евангельских идеалов в политическую конструкцию без учета жестокой реальности борьбы за власть.

Для К. Скиннера и его последователей теория «свободных государств» становится актуальной в связи с поиском источников суверенитета. Джон Покок в своей работе «Момент Макиавелли» рассматривает рождение англосаксонской республиканской традиции как синтез макиавеллиевской апологии военной экспансии и венецианской идеи внутриполитической стабильности. Однако Покок приходит к неутешительному выводу, что коммерческий этап развития общества ведет к торжеству коррупции, где республиканские формы правления становятся лишь прикрытием. Для Покока и его круга этот вывод свидетельство «неисчерпанности республиканизма и недостаточной его изученности».

Северный гуманизм и разрушение сакрального права

Пока Италия искала баланс между республикой и папством, Северная Европа начала атаку на юридические основания церковной власти. Ключевую роль здесь сыграло развитие историко-филологического метода. Лоренцо Валла, применив критический анализ текста, доказал подложность «Константинова дара». Валла не просто разоблачил

7 *Савонарола Дж.* Проповеди на книгу пророка Аггея / изд. подгот. А. В. Топорова. М., 2014. (Литературные памятники). С. 11.

8 Там же.

9 *Покок Дж. Г. А.* Момент Макиавелли. М., 2020. С. 170

фальшивку; он разрушил саму логику смешения «меча» и «посоха». Его аргументы были и филологическими (анахронизмы в тексте), и историческими (отсутствие нумизматических подтверждений), но главный удар был нанесен по правосознанию. Кодекс Юстиниана перестал восприниматься как священное *ratio scripta* (писаный разум), превратившись в исторический памятник ушедшей эпохи. Это открытие имело колоссальные политические последствия. Если папа не получил власть от императора, то его претензии на светское господство является всего лишь узурпацией. Гуманисты Северной Европы, вооружившись методами Валлы, начали рассматривать римское и каноническое право не как божественное откровение, а как объект критики.

Параллельно шла теологическая деконструкция папской власти, начатая еще Уильямом Оккамом и Марсилием Падуанским. Оккам настаивал, что власть папы не абсолютна (*plenitudo potestatis*), а является «властью служения» (*ministrialis*). Христос, вручая Петру ключи, запретил ему господствовать над царями. Оккам проводил четкую демаркацию: папа не имеет права вмешиваться в мирские дела, иначе он «заносит серп на чужую жатву». Эта линия мысли привела к Лютеру, который окончательно развел два царства, лишив Церковь юридического меча и оставив ей только служение Слова и Таинств. Однако образовавшийся вакуум власти неизбежно должен был заполниться, что и сделал суверен национального государства.

Английская традиция: Левиафан и Бог

Наиболее радикальное и последовательное решение проблемы христианского государства было предложено в Англии XVII века, прошедшей через горнило религиозных войн и революций. У истоков английского модерна стоит Фрэнсис Бэкон. В своей утопии «Новая Атлантида» он рисует общество, где наука и религия находятся в полной гармонии, но гармония эта специфична. Научное познание законов природы приравнивается к познанию воли Творца, в молитве главы «Дома Соломона» звучит программный тезис: «Законы природы есть Твои законы». Бэкон, не отрицая Откровения, фактически переносит акцент на естественную теологию. Чудо становится не нарушением порядка, а его высшим проявлением, познаваемым через науку. Это подготавливает почву для того, чтобы государство взяло на себя функции управления не только телами, но и умами подданных, опираясь на рациональное знание, а не на мистический авторитет клира. Программа

Бэкона — это равенство Божественных и природных законов, где человек через познание тайн природы исполняет Божественный замысел. Это стало фундаментом для английского эмпиризма, который позже радикально изменит политическую философию.

Младший современник Бэкона Томас Гоббс застал не только падение английской монархии при наследнике Якова I, казнённом по указу парламента Карле I, но и эпоху реставрации Стюартов при его сыне Карле II, прозванном благодаря царившим при дворе нравам «весёлым монархом». *Законная* казнь короля, гражданская война между роялистами и сторонниками парламента во главе с Кромвелем, войны в Ирландии, истощение страны и возвращение королевской власти в ещё большем блеске — все эти события, произошедшие в годы жизни Гоббса, не могли не повлиять на осмысление им природы политической жизни. При этом не только события английской жизни, но и опыт их сравнения с континентальной истории во время двадцатилетних поездок по Франции, итальянским и немецким княжествам, изучение древностей в Оксфорде, личное общение с Галилеем и Декартом — всё это помогло Гоббсу составить свой компаративистский анализ происходящего с Европой на заре Модерна.

Этот опыт изложен им в трилогии «*О гражданине*», «*О теле*», «*О человеке*» (1642–1658). В названии частей этой работы видны принципы осмысления Гоббсом социальной и антропологической реальности. Выпущенные одновременно с важнейшими текстами Декарта и, несмотря на ожесточенную полемику с последним, эти сочинения несут ту же идею дуализма человеческой природы, разные части которой принадлежит в неравной мере собственной природе и внешнему социуму. Найти равновесие между гражданскими и собственно человеческими обязанностями — вот задача политической философии Гоббса. Только в рамках этой общей задачи и решаются им все прочие — метафизические, гносеологические, этические — вопросы философии. Гоббс распространил применение этих принципов не только на природный человеческий, но и на социальный организм — государство. В своём сочинении «*Учение о человеке*» (1658) Гоббс пишет, что поступки человека причинно обусловлены, его воля не свободна, мы чувствуем себя свободными лишь в области воспоминаний и фантазий.

В гораздо более известном труде «*Левиафан*» (1651) вернувшийся в кромвелевскую Англию из эмиграции философ утверждает, что человечество создает государство для самосохранения, следовательно, это — сознательное ограничение. Власть принадлежит только закону (здесь

звучит проповедь о безличном государстве). Глава государства должен обладать неограниченной властью, чтобы следить за выполнением законов, но при этом правитель — лишь исполнитель закона. Одно государство решает, что зло, а что добро, однако при этом это этическое, а не религиозное суждение, ведь государство должно быть светским («Царство Бога не от мира сего») и самостоятельным.

Возможно ли при этом христианское государство? То государство, которое вопреки евангельской вести, необходимо должно применять насилие, казнить осужденных, вести войны и т. д.? Ответу на этот вопрос посвящена третья часть «*Левиафана*». Заявив о том, что «Слово Божие, донесенное пророками, является главным принципом христианской политики», Гоббс вместе с тем не устаёт подчёркивать, что война есть не только сражение или военное действие, а промежуток времени, в течение которого явно сказывается *воля к борьбе* путем сражения (именно такой воли не хватает сегодня европейскому человечеству, не готовому сегодня к войне за идеалы). Гоббс предупреждает, что при разговоре на подобные темы мы, тем не менее, не должны отрекаться от наших чувств, опыта и естественного разума, которые даны Богом в пользование человеком до скончания мира и потому «не должны быть завернуты в салфетку слепой веры. А должны быть употреблены для приобретения справедливости, мира и истинной религии»[10]. Ибо несмотря на наличие *сверхразумного* в Слове Божьем, в нем нет ничего, что *противоречило* бы разуму.

Единственным признаком истинного откровения Гоббс признает чудотворение и пророческий дар; поскольку, по его мнению, то и другое ныне прекратилось, следует доверять лишь авторитету Библии, исследованию которой посвящена большая часть «Левиафана». Характерны темы, обозначенные в заглавиях этой части книги: «О числе, древности, цели, авторитете, и толкователях книг Священного Писания», «О значении слов *дух*, *ангел* и *вдохновение* в книгах Священного Писания», «О том, что означают в Писании слова *Царство Божье*, *святой*, *посвященный* и *таинство*», «О слове Божье и о пророках».

В главе «О том, что понимается в Писании под словом *Церковь*» Гоббс переходит от экзегетики к своеобразной философской экклезиологии: «Я определяю церковь как общество людей, исповедующих христианскую религию и объединенных в лице одного суверена, по приказанию которого они обязаны собираться и без разрешения которого

10 *Гоббс Т.* Левиафан // Сочинения: в 2 т. Т. 2 / Т. Гоббс. М., 1991. С. 379.

они собираться не должны. И так как во всех государствах всякое собрание, не имеющее разрешения гражданского суверена, является незаконным, то точно так же и церковь, собравшаяся в каком-либо государстве, запретившем ее собрание, является незаконным собранием. Отсюда следует, что нет на земле такой универсальной церкви, которой все христиане были бы обязаны повиноваться, так как нет такой власти на земле, по отношению к которой все другие государства были бы подданными»[11].

На волне антикатолической кромвелевской реакции Гоббс заявляет, что Церковь, которая способна приказывать, судить, оправдывать и осуждать или совершать какой-нибудь другой акт, есть то же самое, что гражданское государство, состоящее из людей, исповедующих христианство, а такое государство называется гражданским государством (Civil state) в силу того, что его подданные — люди, и церковью — в силу того, что его подданные — христиане: «Слова мирская и духовная власть являются лишь двумя словами, внесенными в мир, дабы у людей двоилось в глазах и дабы люди не понимали, кто их законный суверен. Верно, конечно, что после воскресения тела праведников будут не только духовны, но и вечны, однако в этой жизни они грубы и подвержены тлению. Поэтому в этой жизни нет другой власти — это касается и государства, и религии, — кроме мирской»[12].

Необходимость в единодержавии проистекает из того, что иначе возникают в государстве мятеж и гражданская война между церковью и государством, между приверженцами духовной власти и приверженцами мирской власти, между мечом правосудия и щитом веры и, вообще — борьба в груди каждого христианина между христианином и человеком.

Относительно подчинения Церкви на земле одному епископу позиция Гоббса понятна: если пастыри не будут подчинены один другому так, чтобы был один верховный пастырь, людей будут учить противоположным учениям, из которых оба могут быть, но одно должно быть ложным. Но таким верховным пастырем на основании естественного закона должна быть верховная гражданская власть.

Вопрос о принадлежности церковной власти следует, по Гоббсу, решать исходя из деления общецерковной истории на два периода — до и после обращения в христианство римских цезарей как носителей высшей власти в империи. В собственном смысле под церковной

11 Там же. С. 461.

12 Там же.

властью Гоббс понимает лишь власть учительную, отказывая епископату во власти законодательной и административной, так как верховную власть в государстве Христос оставил гражданским государям. В полемике с главным деятелем Контрреформации кардиналом Роберто Беллармино Гоббс обосновывает свой отказ в предоставлении Церкви судебной власти следующим образом. Если задача служителей Христа в этом мире — побудить людей верить и иметь веру во Христа, и если эта вера не имеет отношения к принуждению и приказаниям, то служители Христа на основании своего титула не имеют никакой власти наказывать людей за неверие или за то, что они имеют другую точку зрения относительно вероучительных вопросов. Исключение составляет лишь тот случай, когда церковнослужители обладают верховной гражданской властью на основании государственно-правового установления. Только тогда они действительно имеют право наказывать за всякое противодействие их законам.

Что касается церковного отлучения, то не всегда оно было проявлением именно судебной власти, считает Гоббс. Практика и последствия отлучения от церкви, пока это отлучение еще не сопровождалось карами гражданской власти, заключались лишь в том, что те, кто не был отлучен, должны были избегать всякого общения с отлученными. Отсюда парадоксальный вывод философа: в тех местах, где гражданская власть преследовала церковь или не оказывала ей содействия, отлучение от церкви не влекло за собой никакого вреда в этом мире и не имело ничего устрашающего для вероотступника (ведь этот вероотступник больше не верил). Ущерб получала скорее сама Церковь, побуждая отлученных к более открытому выявлению своих преступных намерений: «Отлучение от церкви применялось исключительно для исправления нравов, а не ошибочных мнений. Ибо отлучение является наказанием, чувствительным лишь для верующих и ожидающих второго пришествия нашего Спасителя, чтобы судить мир; а те, которые и так верили, нуждались для своего спасения не в другом мнении, а лишь в праведной жизни»[13].

Не называя конкретных имён и событий, Гоббс, тем не менее, явно имеет в виду реалии отношений английской монархии и Римского престола в XVI–XVII веках, когда заявляет, что одна церковь не может быть отлучена от другой (ибо, если обе церкви имеют одинаковую власть отлучать друг друга, тогда отлучение является не наказанием

13 Там же. С. 496.

и не действием власти, а расколом. Если же одна из этих церквей подчинена другой так, что они вместе имеют один голос, тогда они составляют одну церковь, и отлученная часть не является больше церковью, а «представляет собой разрозненное число отдельных лиц»). Что касается возможности отлучения главы гражданской власти земным главой Церкви, каковым считает себя римский епископ, то «если отлученным является суверенный монарх или суверенное собрание, приговор недействителен. Ибо все подданные обязаны в силу естественного закона быть в обществе и в присутствии своего суверена, когда он этого требует, и не могут законным образом изгнать его из какого-либо обычного или священного места его владений, да и сами не могут без его разрешения оставить пределы его владений, и тем менее могут они отказаться есть вместе с ним, если он окажет им честь таким приглашением»[14].

Возражает Гоббс и против социальных последствий церковного отлучения, имевших место, к примеру, в Византии: раз отлучение от Церкви не влечет за собой никаких кар со стороны гражданской власти (в случаях отлучения христианского государства или государя какой-нибудь иностранной властью), то оно безрезультатно и не должно оказывать никакого устрашающего действия. Оснований для такого заблуждения относительно своих прав по отношению гражданской власти со стороны Римско-католической церкви по Гоббсу два: ложное признание Царства Христа от мира сего и мнении, будто римский епископ является наместником Христа, имеющим власть не только над собственными подданными, но и над всеми христианами мира.

Т. Гоббс совершает радикальный акт: он отождествляет Церковь и государство. В христианском государстве нет разницы между *Church* и *Commonwealth*. Глава государства является и верховным пастырем. «Слова «мирская» и «духовная» власть, — пишет Гоббс, — являются лишь двумя словами, внесенными в мир, дабы у людей двоилось в глазах»[15]. Гоббс лишает клир права на «меч». Священники могут учить и увещевать, но не имеют права судить или наказывать, если только эта власть не делегирована им сувереном. Даже право на отлучение от Церкви Гоббс дезавуирует, утверждая, что оно не должно иметь никаких гражданских последствий. Таким образом, христианское государство по Гоббсу — это государство, где суверен держит в руках и меч, и посох. Но этот посох уже не является символом независимой духовной юрисдикции; он — лишь инструмент поддержания гражданского

14 Там же. С. 498, 499.

15 *Гоббс Т.* Левиафан. С. 365.

мира. Библия становится законом только тогда, когда так повелевает суверен. Это была попытка спасти христианское государство, убив его независимую духовную сущность.

Джон Локк, полемизируя с Гоббсом и защитником абсолютизма Р. Филмером, предлагает иную модель, которая станет фундаментом либеральной демократии. В «Двух трактатах о правлении» он разрушает патриархальную теорию божественного права королей, доказывая невозможность вывести политическую власть из власти Адама. Для Локка государство — это продукт общественного договора, созданный для защиты жизни, свободы и собственности («естественных прав»). В этой схеме религии отводится новое место. В «Послании о веротерпимости» Локк проводит жесткую границу между делами гражданскими и делами спасения души. «Забота о спасении души не может принадлежать гражданскому магистрату», — утверждает Локк[16]. Почему? Потому что спасение зависит от внутренней убежденности, а сила государственного меча может породить лишь лицемерие, но не веру. Церковь, по Локку, — это «свободное сообщество людей, добровольно объединяющихся, чтобы сообща почитать Бога».

В 1686 году Локк оканчивает свой знаменитый «*Опыт о человеческом разумении*». Как у Бэкона и Гоббса, взгляды Локка на значение религии являются производными от его политических взглядов, выраженном в знаменитом труде «*Два трактата о правлении*» (написан в 1681, опубликован в 1698 гг.) Первый трактат является полемикой с теорией государства Гоббса, второй — изложением собственного взгляда Локка на природу государства. Критикуя идею Гоббса о том, что природное состояние есть лишь условность, помогающая оттенить значение государства, Локк называет первозданного Адама царём и субъектом верховной власти, указывая на обстоятельства его сотворения, подчинения ему Евы и отцовства. Но кто же сейчас является наследником этой власти Адама? Кто имеет, согласно божественному установлению, право быть монархом над всеми людьми? Для Локка сама постановка этого вопроса неправомерна, так как, считает он, ещё ветхозаветные израильтяне не имели ни одного мгновения отцовской власти, происходящей от Адама.

Отвергнув идею божественной санкции на власть из-за невозможности её наследовать потомками Адама, Локк считает, что политическая власть имеет «*право* создавать законы, предусматривающие смертную казнь и соответственно всё менее строгие меры наказания

16 *Локк Д.* Сочинения: в 3 т. М., 1985–1988. Т. 3. С. 94.

для регулирования и сохранения собственности, и применять силу сообщества для исполнения этих законов и для защиты государства от нападения извне — и всё это только ради общественного блага»[17]. Состояние равенства и полной свободы в отношении действий людей и в отношении распоряжения собственным имуществом и личностью Локк называет *естественным* состоянием. Противоположность ему составляют те, кто объединен в одно целое и имеет общий установленный закон и суд, что и является признаком *гражданского общества*, сменяющего естественное состояние. Гарантом легитимности такого государства является его законодательное собрание, публикующее установленные законы, направленные на благо народа. Этот парламент тоже ограничен в своей власти, т. к. не может повышать налоги на народную собственность и передавать свою власть кому-либо ещё.

Это обоснование конституционной монархии появилось после Славной революции 1688 года, покончившей с английским абсолютизмом. Осуществление власти помимо права (и в обход парламента) Локк прямо называет тиранией, которой следует сопротивляться, ибо «преступать пределы власти не имеет право ни высокопоставленное, ни низшее должностное лицо; это в равной степени непростительно как королю, так и констеблю»[18].

В этом политическом контексте права религии достаточно ограничены, так как в отличие от Гоббса Локк выступает за полное отделение Церкви от государства. Основой такого отделения и гарантией прекращения религиозных распрей он считает принцип веротерпимости, чему посвящены произведения «*Опыт о веротерпимости*» (1667) и «*Послание о веротерпимости*» (1686). Равно критикуя преследования крайних протестантов-диссентеров и католиков, Локк в первом сочинении подчёркивает безопасность для правителя религиозных убеждений человека при условии лояльности последнего по отношению к государству: «Соблюдаю ли я пятницу с магометанином, субботу с иудеем, воскресенье с христианином, молюсь ли я по форме или нет, поклоняюсь ли я Богу, участвуя в разнообразных и пышных церемониях католиков или соблюдая более скромные обряды кальвинистов, — во всех этих поступках, когда они совершаются искренне и по совести, я не усматриваю ничего, что само по себе может сделать меня худшим подданным моего государя или худшим ближним моему собрату-подданному»[19].

17 Там же. С. 263.
18 Там же. С. 380.
19 Там же. С. 70.

Называя себя в «*Послании о веротерпимости*» другом мира и ненавистником угнетения, Локк считает терпимость по отношению к тем, кто в религиозных вопросах придерживается других взглядов, качеством настолько согласующимся с Евангелием и разумом (в равной степени!), что слепота людей, которые этого не видят, представляется ему чем-то чудовищным. Для философа Церковь есть «свободное сообщество людей, добровольно объединяющихся, чтобы сообща почитать Бога так, как это, по их убеждению, будет Ему угодно и принесёт им спасение души»[20]. В силу этой цели религиозные законы должны касаться только догматики, но не гражданских дел (в том числе и вопросов собственности). В такой перспективе догматического релятивизма для Локка бессмысленно само понятие ереси или схизмы, поскольку не может быть раскольником тот, кто не отрицает ничего из того, что божественный глагол ясно провозглашает в Писании.

Если Гоббс соединил Церковь и государство, чтобы избежать войны, то Локк их разделил с той же целью. Он лишает государство сакральной функции («посоха»), оставляя ему только «меч» для защиты гражданского мира. Религия становится частным делом (*private matter*), а концепция «христианского государства» как политико-правовой реальности начинает уходить в прошлое, уступая место светскому государству с его политикой веротерпимости. Однако стоит отметить, что веротерпимость Локка не была безграничной: он отказывал в ней атеистам (ибо клятва атеиста ничего не стоит) и католикам (так как они служат иностранному государю римскому епископу), что ещё раз подчеркивает политический прагматизм его теории.

Важным аспектом дискуссий раннего Модерна стала переосмысленная в Англии (Дж. Харрингтон, Дж. Мильтон) и исследованная современными учеными (К. Скиннер, Дж. Покок) неоримская теория свободных государств. Опираясь на Макиавелли и Дигесты Юстиниана, английские республиканцы определили свободу не просто как отсутствие вмешательства (как позже это сделает либерализм), а как отсутствие зависимости от чужой воли — то есть отсутствие статуса раба. Человек свободен лишь тогда, когда он не зависит от милости суверена, даже если этот суверен добр. В этой парадигме христианское государство переосмысливается как сообщество активных граждан. Идеал *vivere civile* (гражданской жизни) противопоставляется тирании (лозунг Харрингтона «Власть законов, а не людей»). Здесь мы видим, как античное

20 Там же. С. 96.

понимание свободы сплавляется с протестантской этикой ответственности, создавая особый тип политической культуры, где «посох» пастыря трансформируется в гражданскую добродетель, а «меч» передается в руки народа (или его представителей).

Заключение

Подводя итоги анализа дискуссий о христианском государстве в раннем европейском Модерне, можно выделить несколько ключевых трансформаций.

Во-первых, произошла десакрализация политической власти через отказ от идеи универсальной богоустановленной империи. Мечта Данте сменилась реализмом Макиавелли и суверенитетом Гоббса. Государство стало рассматриваться как механизм («Левиафан»), созданный людьми для выживания, а не как отражение небесной иерархии.

Во-вторых, отношения «меча» и «посоха» прошли путь от конфликта юрисдикций к полному подчинению духовной власти светской (Гоббс) или к их радикальному разведению (Локк). Передача религиозного посоха в руки суверена в протестантских странах или вытеснение религии в частную сферу лишили Церковь статуса независимого политического субъекта.

В-третьих, сам концепт «христианского государства» в Новое время оказался своего рода псевдоморфозой. Используя терминологию О. Шпенглера, можно сказать, что старая форма наполнилась совершенно иным содержанием. Государства продолжали именовать себя христианскими, монархи носили титулы «Защитников веры», но логика их действий диктовалась уже не Евангелием, а государственным интересом (*raison d'État*).

Политическая теология раннего Модерна, пытаясь спасти христианский мир от религиозных войн, в конечном итоге подготовила почву для секулярного государства. Мечта о Царстве Божием на земле, вдохновлявшая Савонаролу, была признана опасной утопией. На смену ей пришел общественный договор, гарантирующий безопасность и собственность, но оставляющий вопрос о спасении души за скобками публичной политики.

Православная политическая теология, находясь долгое время вне этого западноевропейского контекста борьбы за инвеституру и суверенитет, сохранила иное понимание отношений между государством и Церковью, где различие природ Церкви и государства не означает их

антагонизма или поглощения. Как отмечено в современных церковных документах, иерархия подчиняется государству граждански, но государство прислушивается к Церкви морально — не из-за юридического принуждения, а ради поиска высшей правды и справедливости. Этот опыт, отличный от путей западного Модерна, остается важным ориентиром в современных дискуссиях о постсекулярном мире.

Библиография

Бэкон Ф. Новая Атлантида // Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1978. С. 483–518.

Гвиччардини Ф. Заметки о делах политических и гражданских / пер. с ит. Г. Муравьевой. М.: Рипол Классик, 2016.

Гоббс Т. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского // Гоббс Т. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1991. С. 3–545.

Локк Д. Два трактата о правлении // Сочинения: в 3 т. Т. 3 / Локк Д. М.: Мысль, 1988. С. 135–405.

Локк Д. Послание о веротерпимости // Локк Д. Сочинения: в 3 т. Т 3 / Локк Д. М.: Мысль, 1988. С. 91–134.

Макиавелли Н. Государь / пер. с ит. М. Юсима // Государь: Трактаты, проза, письма / Н. Макиавелли. М.: Азбука-Аттикус, 2024. С. 62–143.

Макиавелли Н. Рассуждения о первой декаде Тита Ливия / пер. с ит. М. Юсима // Макиавелли Н. Государь: Трактаты, проза, письма. М.: Азбука-Аттикус, 2024. С. 144–490.

Основы социальной концепции Русской Православной Церкви // Официальный сайт Московского Патриархата. [Электронный ресурс]. URL: https://www.patriarchia.ru/article/105101 (дата обращения 01.10.2025).

Покок Дж. Г. А. Момент Макиавелли: Политическая мысль флорентийского и атлантического республиканизма / пер. с англ. М.: Новое литературное обозрение, 2020.

Савонарола Дж. Проповеди на книгу пророка Аггея / изд. подгот. А. В. Топорова. М.: Наука, 2014. (Литературные памятники).

Скиннер К. Истоки современной политической мысли: в 2 т. Т. 1: Эпоха Ренессанса. М.: Изд. дом Дело РАНХиГС, 2018.

Юсим М. А. Макиавелли. Мораль, политика, фортуна / Институт всеобщей истории РАН. М.: Канон+: Реабилитация, 2011.

ИСТОРИЯ ПРАВОСЛАВИЯ В КЫРГЫЗСТАНЕ И ВОЗНИКНОВЕНИЕ ТУРКЕСТАНСКОЙ ЕПАРХИИ

Диакон Николай Чернов

магистрант кафедры церковно-практических дисциплин
Московской духовной академии
141300, Московская область, г. Сергиев Посад,
Троице-Сергиева Лавра, Академия
skerlerx02@gmail.com

Для цитирования: *Чернов Н. С., диак.* История Православия в Кыргызстане и возникновение Туркестанской епархии // Праксис. 2025. № 4 (21). С. 71–82. DOI: 10.31802/PRAXIS.2025.21.4.005

Аннотация УДК 348.07

В статье рассматривается история Православия в Средней Азии и Семиречье, в частности, на нынешней территории Республики Кыргызстан, на основании существующих исторических свидетельств. В рамках этой темы также описываются возникновение и развитие Туркестанской епархии, выделяются основные вехи жизни христиан на упомянутых территориях.

В заключение автор подчеркивает, ссылаясь на церковное предание, что христианство здесь начинается проповедью апостола Фомы и сохраняет своё вероучительное наследие через борьбу с ересями и множеством других трудностей и осложнений вплоть до современности.

На сегодняшний день Бишкекская и Кыргызстанская епархия является структурным подразделением Русской Православной Церкви.

Ключевые слова: Русская Православная Церковь, Туркестанская епархия, Кыргызстан, Бишкекская и Кыргызстанская епархия, Средняя Азия, Православие, миссионерство.

History of Orthodoxy in Kyrgyzstan and the Emergence of the Turkestan Diocese

Deacon Nikolay Chernov
MA Student at the Department of Ecclesiastical and Practical Disciplines
at the Moscow Theological Academy
Academy, Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia
skerlerx02@gmail.com

For citation: Chernov Nikolay, deacon. "History of Orthodoxy in Kyrgyzstan and the Emergence of the Turkestan Diocese". *Praxis*, № 4 (21), 2025, pp. 71–82 (in Russian). DOI: 10.31802/PRAXIS.2025.21.4.005

Abstract. Today, the Bishkek and Kyrgyzstan Diocese is a structural unit of the Russian Orthodox Church. However, it should be said that along with the church legal acts that regulate the general ecclesiastical activities of the Orthodox Church, it must also take into account the internal regulations of the state in which the Church conducts its life within the diocese.

In this regard, the study of the history of the formation of the Bishkek and Kyrgyz dioceses is particularly important for identifying the features of the legal status of the Russian Orthodox Church in Kyrgyzstan today.

The article examines and analyzes the History of Orthodoxy in Central Asia and in the Semirechye region, in particular, in the current territory of the Republic of Kyrgyzstan on the basis of existing historical evidence. This topic also describes the emergence and development of the Turkestan Diocese. Moreover, the text of the article highlights the main milestones of Christian life in the mentioned territories, which is an important aspect when considering the general history of Christians in a broad sense.

In conclusion, the author comes to the conclusion that the historical context of the origin of the Orthodox faith in the lands of Central Asia and the Semirechye region is in demand in narrow scientific circles, and contains a significant number of interesting facts in its description. He also emphasizes, referring to church tradition, that Christianity begins here with the preaching of the Apostle Thomas and preserves its doctrinal heritage through the struggle against heresies and many other difficulties and complications right up to our time.

Keywords: Russian Orthodox Church, Turkestan Diocese, Kyrgyzstan, Bishkek and Kyrgyz Diocese, Central Asia, Orthodoxy, missionary work.

История Православия в Средней Азии и Семиречье

Русская Православная Церковь на протяжении многих столетий является одной из самых больших христианских Церквей, территория которой распространяется не только на границы Российского государства, но и на другие страны мирового сообщества. В общем служении Церквей главным и объединяющим фактором является православное вероучение и Христос.

Одним из подобных государств является Кыргызстан, на территории которого ныне действует Бишкекская и Кыргызстанская епархия Русской Православной Церкви.

В первую очередь, необходимо сказать об апостоле Фоме, который является просветителем народов Азии. Святой апостол Фома положил начало христианской жизни на этих землях уже в I веке. Кроме того, следуя словам церковного предания, верующие знают, что именно этому ученику Христа выпал жребий проповедовать Слово Божие в «Индийских странах, научить истинной вере различные обитавшие там народы — Парфян и Мидян, Персов и Гиркан, Бактрийцев и Брахман»[1]. Христиане в Индии до сих пор ассоциируют свою Церковь с апостолом Фомой.

Стоит отметить, что уже в ранние века на территориях Средней Азии, а точнее, южнее Каспийского моря появляются епархии и, соответственно, епископы, возглавлявшие их[2]. Однако несмотря на это, отсутствуют какие-либо упоминания о существовании христианской веры в так называемом Семиречье, начиная с I и вплоть до III–IV вв. Спустя некоторое время, христианство начинает распространяться и на этих территориях, о чем свидетельствуют многие памятники, найденные археологами, которые как раз датируются III–IV вв[3]. В последующие века эти земли стали вызывать неподдельный интерес для купцов, ремесленников и даже монахов. Благодаря этому, в частности, здесь стали появляться уже первые митрополии. Они носили следующие названия: Винкердская, Самаркандская и Мервская митрополия. Более того, существуют не только упоминания перечисленных епархий,

1 Жития святых на русском языке, изложенные по руководству Четьих-Миней св. Димитрия Ростовского. Репринт. изд. М., 1991. С. 140.

2 *Никитин А. Б.* Христианство в Центральной Азии (древность и средневековье) // Восточный Туркестан и Средняя Азия. История, культура, связи. М., 1984. С. 121.

3 *Бартольд В. В.* О христианстве в Туркестане в домонгольский период // Избранные произведения по истории кыргызов и Кыргызстана. Бишкек, 1996. С. 267.

но и указания на епископов христианских митрополий в этом регионе, относящиеся уже к V в.[4]

После одного из важнейших событий для становления догматической составляющей и православного вероучения Церкви — III Вселенского Собора, на котором было осуждено лжеучение Константинопольского патриарха Нестория как еретическое, на территориях Средней Азии происходит раскол, вследствие которого одна из епархий становится несторианской[5]. Именно это разделение, произошедшее в 484 году, становится точкой отсчета к распространению несторианской ереси на этих землях.

Поскольку уже в V веке эти территории осваивались не только Православной Церковью, но и христианами-несторианами, не обходилось без споров, очевидно, основанных на вероучительных аспектах. Одним из таких свидетельств являются отношения мелькитов и несториан, кафедры которых находились в городе Мерв.

В VII веке здесь появляются свидетельства о первом монастыре и об обращении в православие одного из тюркских племен мервским митрополитом Илией[6]. Профессор Озмитель Е. Е. в своей работе «История православия в Кыргызстане XIX–XX вв» отмечает, что средневековый персидский ученый-энциклопедист аль-Бируни уже в начале XI века свидетельствует о некоем митрополите мелькитов Хорезма и Хорсана в Мерве, а также о почитании памяти Иоанна-младшего из Мерва, «которого убили в наши дни»[7]. Такие сведения дают полные основания утверждать не только о существовании православных христиан на этих территориях, но и признавать факты гонений на них в указанный период.

К сожалению, представляется трудным дать детальную и фундаментальную историческую оценку всей истории христианства в Средней Азии, в частности, в Семиречье, начиная со времени проповеди апостола Фомы до наших дней, за неимением многих интересующих исторических фактов. Однако, исходя даже из существующих сведений, описанных современниками в разные периоды истории Средней Азии, есть возможность выделить некие контрольные точки, которые дают нам увидеть очертания истории христианства в описываемых землях.

4 Схематическая история христианства: Пояснительный текст. СПб., 1994. С. 10.

5 Там же. С. 11.

6 *Дресвянская Г. И.* «Овальный» дом христианской общины в Старом Мерве // Труды ЮТАКЭ. Ашхабад, 1974. Т. XV. С. 164.

7 *Озмитель Е. Е.* История православия в Кыргызстане (XIX–XX вв.). Бишкек, 2020. С. 57.

К таким явным историческим свидетельствам относятся христианские находки, найденные археологами на территории нынешнего Кыргызстана, датируемые уже VII–VIII вв. Однако, А. Б. Никитин пишет, что «древнейшие следы христианства в Семиречье предшествуют первому упоминанию о прибытии в этот район миссионеров и включению его в сферу влияния несторианской церкви»[8].

Самыми явными и основательными доводами историков и археологов по поводу распространения слова Божьего на территориях Кыргызстана в средневековье являются памятники, а точнее, места захоронений в виде характерных построек. Описанные артефакты датируются уже X–XIV вв. Исходя из традиционной интерпретации этих старинных свидетельств, справедливо заключить, что, скорее всего, они относятся к несторианской практике христианства. Такие выводы выполняются вследствие «причисления сирийских надписей и «несторианских» крестов»[9]. Однако, этот вопрос до сих пор является спорным для некоторых авторитетных исследователей и подвергается сомнению.

Сразу стоит отметить, что, начиная с X–XI вв. в истории Средней Азии упоминается лишь об единственной оставшейся православной епархии — Хорезмийской, которая на тот период уже находилась в юрисдикции Антиохийского Патриархата. Однако в силу того, что Хорезмийская епархия была более всех удалена от центра управления, с течением времени она стала самоуправляемой епископией. В XIV в. несториане активно и успешно занимались прозелитизмом на этих территориях, однако, глядя на историю Семиречья, прослеживается, что вопреки набиравшему обороты миссионерству со стороны несторианских проповедников, земли пришли в некоторое запустение. По мнению отдельных историографов, такие непоследовательные изменения произошли из-за эпидемии чумы, начавшейся в 30-х гг. XIV в.[10]

Одним из важнейших звеньев в истории Средней Азии является зарождение христианства на этих землях, благодаря апостольским трудам святого Фомы. Последующее развитие жизни христиан вплоть до современности также выступает значимой составляющей исторического контекста жизни местного населения. Однако, прежде чем начать

8 *Никитин А. Б.* Христианство в Центральной Азии (древность и средневековье) // Восточный Туркестан и Средняя Азия. История, культура, связи. С. 126.

9 *Кольченко В. А.* Заметки о христианстве в Чуйской долине в средние века // Коомдук илимдер журналга. Бишкек, 2002. С. 178–179.

10 *Малиновская Е. А.* Православие в Центральной Азии: истоки и современность // Полис. Политические исследования. 2008. № 2. С. 40.

рассматривать жизнь христиан-современников в Кыргызстане, во второй части статьи стоит изложить общий исторический фон возникновения такого структурного субъекта, как Туркестанская епархия.

Возникновение Туркестанской епархии

Новые витки возрождения христианской жизни на территориях Средней Азии, где еще в XIV столетии были общины верующих, начинаются в XIX веке. Говоря о длительном периоде после эпидемии чумы, справедливо будет отметить, что жизнь христиан Средней Азии в эти века важна для понимания исторического контекста, однако, в то же время, сложна для детального рассмотрения. Если учитывать, что местное население ощутило на себе и завоевание арабского халифата, татаро-монгольское нашествие и даже безуспешные миссии латинян, то приходит понимание, что проповедь христианства здесь почти сходит на нет. К XVII в. оставались немногочисленные общины христиан Ассирийской Церкви Востока вдалеке друг от друга[11]. Лишь во второй половине XIX в., вследствие присоединения Туркестана к Российской империи происходит постепенное возвращение христианства на эти земли при активной проповеди Русской Православной Церкви.

Происходило это следующим образом: священнослужители-миссионеры Русской Православной Церкви трудились и проповедовали Слово Божие на многих вновь присоединенных территориях государства разным народам: якутам, бурятам, алтайцам и т. д. В этот многочисленный список входили и народы, которые проживали на современных территориях Кыргызстана. Народы, уже носившие в истории своих предков христианскую веру, однако, зачастую не имевшие конкретной причастности к реальной христианской жизни.

Исторические факты свидетельствуют, что православная вера появляется в этих областях вместе с казаками, солдатами и офицерами. Люди, находившиеся на службе в императорских войсках, будучи православными, не могли существовать без присутствия священнослужителя, тем более в условиях военного похода[12].

Около 30-х гг. начинается движение казаков из Сибири, которые построили первые укрепления на территориях нынешнего северного

11 *Mingana A.* The early spread of Christianity in Central Asia and the Far East: a new document // Bulletin of the John Rylands Library. 1925. Т. 9. №. 2. С. 324.

12 Туркестанская епархия в документах и комментариях. 1867–1918 / сост. Р. В. Дорофеев, О. А. Илюшкина, Т. К. Стеклова. Ташкент, 2017. С. 14.

Кыргызстана. Вторым этапом считается движение императорских войск из Оренбурга в земли Семиречья. Следует отметить, что полковые священники, самоотверженно и мужественно выполняли дело, возложенное на них священноначалием, причащая умирающих на поле боя, вынося раненых и помогая им всеми своими силами[13].

Описывая подвиги священнослужителей начала XIX века, нельзя не отметить важнейшую персону, совершившую определенный вклад в распространение православия в Средней Азии в новейшее время. Протоиерей Андрей Малов был выдающимся полковым священником, отличавшимся бесстрашием и неутомимостью в несении своего послушания. Еще до образования епархии в Туркестане отец Андрей правящим епископом был наделен правами благословлять строительство храмов и освящать их[14]. Такие решения были приняты архиереем в связи с многочисленными сопутствующими трудностями.

Достоинства, которые были присущи полковым священнослужителям во время боевых действий явно отражались в действиях пастырей в послевоенный период[15].

Нельзя не обратить внимание на важнейший аспект в истории Туркестанской епархии — появление первых приходов. Стоит сказать, что в самом начале это были лишь походные церкви на территориях казачьих укреплений. Казаки, как уже было описано, заселяли земли Семиречья, приходя сюда из Сибири. Первыми казачьими укреплениями, при которых появились приходы были Сергиополь (1834 г.) и Копал (1847 г.). Укрепления достаточно быстро разрастались, и, в связи с нехваткой походных церквей, на средства людей строились приходские церкви.

Спустя два десятилетия, после появления в Семиречье сибирских казаков, началось движение военных из Оренбурга, которое так же сопровождалось появлением новых приходов при крепостях. Существует перечисление мест, где строились такие церкви: в Казалинске, Бахтах, Ташкенте; в 60-х в Чимкенте, Самарканде, Токмаке, в 70-х в Петро-Алексеевске, в Ура-тюбе, Андижане, Намангане, Оше, Нарыне и Пишпеке. Эти церкви носили статус военных приходов. Однако со временем такой характер приходов все чаще сменялся на обычный, а иногда строились и постоянные храмы для народа. Такой ход событий, в первую

13 *Вениамин* (*Федченков*), *митр.* На рубеже двух эпох. М., 1994. С. 15, 20.

14 Там же. С. 37.

15 Там же. С. 38.

очередь, исследователи связывают с тем, что обычное население к концу века стало постепенно превышать количество военных в этих землях[16].

Уже со второй половины XIX в. постепенно происходит заселение Туркестана людьми, не относящимися к военной службе. Начиная с 60-х годов XIX столетия на территориях современного Кыргызстана возникают приходы, строившиеся не военными, а переселенцами в своих селах[17]. Храмами у военных в основном служили большие палатки. Здесь же, люди строили храмы из войлока и досок, за редким исключением из кирпича. Строительство православных приходов в станицах, селах и городах происходило в соответствующем темпе переселению в Туркестан. Как пишет в своем труде профессор Озмитель Е. Е., «наряду с военными возникают в Туркестане первые постоянные приходы; в 1864 г. — в Лебединовке при въезде в Пишпек, в 1866 г. — в Чимкенте и Аулие-Ате, и первый городской храм в Кыргызстане — в 1869 г. — в Караколе»[18].

Создание организаций помогало в решении ряда вопросов, в частности постройки храмов. Одним из таких объединений было «Семиреченское Православное Церковное братство», основу которого заложил еще в конце 60-х гг. генерал-губернатор Г. А. Колпаковский. Поскольку денежных ресурсов в Туркестане было совсем немного, то и храмы отличались своей простотой и в большинстве своем походили на жилые здания. Стоит подчеркнуть, что иногда помощь в строительстве храмов оказывалась и со стороны местного населения, исповедовавшего ислам, которые «жертвовали деньги на «русские мечети»»[19].

В 1889 году произошла катастрофа, которая практически «вошла в каждый дом» на землях Семиречья. Землетрясение, разрушившее различные здания: административные, жилые, предпринимательские, не обошло и храмы. После подобного опыта, в дальнейшем, общины начали воздвигать храмы, более устойчивые к подобным природным явлениям[20].

Вплоть до 1917 года земли Семиречья заселялись людьми, образ жизни которых требовал существования храма поблизости. Поэтому,

16 *Хелимский Е. И.* Переселенческое движение в Кыргызстан (вторая половина XIX — начало XX вв.) // Русские в Кыргызстане: научно-исследовательские статьи и материалы. Бишкек, 2002. С. 86.

17 Там же. С. 83.

18 *Озмитель Е. Е.* История православия в Кыргызстане (XIX–XX вв.). С. 34.

19 *Владимир* (*Иким*)*, митр.* Земля потомков патриарха Тюрка: Духовное наследие Киргизии и христианские аспекты этого наследия. М., 2002. С. 167.

20 *Нурмагамбетов А.* Верненское землетрясение // Верный — Алматы. URL: https://vernoye-almaty.kz/nature/1887_verny.shtml.

к концу имперского периода на территориях современного Кыргызстана существовало уже больше 30 православных храмов. Не обошлось и без участия императора. Как пишет в своей работе Литвинов П. П. по этому поводу: «Генерал-губернатор Н. О. Розенбах был вынужден «в своем «всеподданейшем» отчете за 1888 г. изобразить положение церковно-строительного дела в Туркестане в таких мрачных тонах, что император Александр III надписал на его докладе: «Пора привести в должный вид православные церкви! Действительно стыдно!» Это, конечно же возымело действие, и в течение последующих 12 лет из 30 построенных церквей 22 были сооружены на государственный счет»[21].

Туркестанская епархия была учреждена указом Святейшего Правительствующего Синода от 17 июня 1871 г. Им предписывалось принять к исполнению «высочайшее утвержденное мнение Государственного Совета» о введении в действие епархиального управления в областях Туркестанского генерал-губернаторства с 1 января 1872 г[22].

Описывая историю Туркестанской епархии в данный период, стоит упомянуть, что образованная сталкивалась с некоторыми проблемами, одной из которой было размещение её в соответствующем названию месте. По мнению царской администрации, в столице края епископская кафедра размещаться не могла: «Ташкент — центр фанатичного мусульманства… По духу и букве Корана последователи Мухамеда, хотя и могут примириться с иноверным для них гражданским правительством, но никак не с властями христианской церкви, в круг деятельности которой входит к тому же и дело миссии»[23]. Именно это, в первую очередь, послужило тому, что епископы, возглавлявшие эту кафедру, фактически размещали свою кафедру не в Ташкенте, а в Верном, ныне Алма-Ата.

Стоит непременно учесть, что уже до революции 1917 года в епархии существовала серьезная проблема с духовными кадрами. Священнослужителей не хватало по нескольким основным причинам: труднодоступные и бедные приходы, непривычный климат и инославное население. Ввиду того, что епархия не имела глубоких исторических корней, потомственных священнослужителей здесь тоже было немного.

21 *Литвинов П. П.* Неисламские религии Средней Азии (вторая половина XIX — начало XX вв.). Елец, 1996. С. 35.

22 Туркестанская епархия в документах и комментариях. 1867–1918. С. 64–67.

23 Туркестанские епархиальные ведомости. 1907. № 2. С. 9. URL: https://pravoslavnoeduhovenstvo.ru/media/priestdb/materialattachment/attachment/09/8a/098a7c12-3af1-4c77-9444-c754ce16941e.pdf.

Более того, епархия не имела своей семинарии вплоть до 1915 года. В связи с этим, священнослужителям приходилось духовно окормлять несколько приходов сразу.

Созданию семинарии в Туркестанской епархии были обязаны коммерции-советнику Н. Н. Иванову. Благодаря его средствам и, в том числе, усилиям была учреждена духовная школа в Ташкенте. К этому времени на 250 тысяч православного населения Туркестанского края в епархии служило около 150 священников, 50 диаконов, 60 псаломщиков[24].

Помимо прочего, в дореволюционный период существовала и благотворительная деятельность в Туркестанской епархии. Об этом действительно обширно пишет Каретникова О. Р. : «В разные годы собирались средства: в пользу Общества восстановления православия на Кавказе, на улучшение быта православных паломников в Палестине, на призрение бедных духовного звания, в пользу православного миссионерского общества, на распространение православия между язычниками империи, на помощь беднейшему православному духовенству, в пользу Российского общества Красного Креста, на содержание церковно-приходских школ, для учреждения в Ташкенте отделения Комитета попечительства о глухонемых и слепых, в пользу пострадавших от землетрясения в Мессине, в помощь Братству во имя Царицы Небесной для ухода за слабоумными, эпилептиками и калеками»[25]. Благотворительной деятельности в Российской Империи всегда уделялось особое внимание, в чем усматривалось в том числе и христианское наследие морали в российской истории.

Несмотря на то, что часть местного населения исповедовала ислам, а часть христианство, начиная с XIX в. православная жизнь на территориях нынешнего государства Кыргызстан начала новый этап развития. Важнейшую роль, несомненно, в этом деле сыграли самоотверженные полковые священники, чиновники, братства, военные и, конечно же, простой народ. Туркестанская епархия, начинавшаяся с походных церквей, стала, благодаря общим усилиям людей обрастать новыми постоянными приходами, которые были утешением и для военных, и для осевшего здесь населения.

Подытоживая рассмотрение исторического контекста зарождения Православия в землях Средней Азии и Семиречья, можно подчеркивать,

24 *Озмитель Е. Е.* История православия в Кыргызстане (XIX–XX вв.). С. 56.

25 *Каретникова О. Р.* Благотворительная и общественно-просветительская деятельность служителей православной церкви в Туркестане // К истории Христианства в Средней Азии (XIX–XX вв.). Ташкент, 1998. С. 147.

что история христианства в этих местах берет свое начало с проповеди святого апостола Фомы и продолжает своё развитие «сквозь века», через борьбу с ересями, через гонения и различные трудности. Единым строем люди пытались нести свет веры Христовой, продолжая дело апостола Фомы. И в 1871 году, после создания Туркестанской епархии, церковная история в землях Семиречья возобновила вектор своего становления. Более того, и в наше время православная вера на этих землях есть и живёт, благодаря священнослужителям-современникам в уже Бишкекской и Кыргызстанской епархии.

Источники

Вениамин (*Федченков*), *митр.* На рубеже двух эпох. М.: Отчий дом, 1994.

Владимир (*Иким*), *митр.* Земля потомков патриарха Тюрка: духовное наследие Киргизии и христианские аспекты этого наследия. М.: Изд. Московской Патриархии, 2002.

Жития святых на русском языке, изложенные по руководству Четьих-Миней св. Димитрия Ростовского. Репринт. изд. М.: Православная книга, 1991.

Туркестанская епархия в документах и комментариях. 1867–1918 / сост. Р. В. Дорофеев, О. А. Илюшкина, Т. К. Стеклова; Ташкентская и Узбекистанская епархия, Агентство «УзАрхив». Ташкент: ИПК «ГЛОССА», 2017.

Туркестанские епархиальные ведомости. 1907. № 2. [Электронный ресурс]. URL: https://pravoslavnoe-duhovenstvo.ru/media/priestdb/materialattachment/attachment/09/8a/098a7c12-3af1-4c77-9444-c754ce16941e.pdf (дата обращения 01.12.2024).

Литература

Бартольд В. В. О христианстве в Туркестане в домонгольский период // Избранные произведения по истории кыргызов и Кыргызстана. Бишкек: Шам, 1996. С. 254–290.

Дресвянская Г. И. «Овальный» дом христианской общины в Старом Мерве // Труды ЮТАКЭ. Ашхабад: Изд. АН Туркменской ССР, 1974. Т. XV. С. 151–181.

Каретникова О. Р. Благотворительная и общественно-просветительская деятельность служителей православной церкви в Туркестане // К истории Христианства в Средней Азии (XIX–XX вв.). Ташкент: [б. и.], 1998. С. 147–162.

Кольченко В. А. Заметки о христианстве в Чуйской долине в средние века // Коомдук илимдер журналга. Бишкек: Кыргызско-Турецкий ун-т «Манас», 2002. С. 163–182.

Литвинов П. П. Неисламские религии Средней Азии (вторая половина XIX — начало XX вв.). Елец: ЕГПИ, 1996.

Малиновская Е. А. Православие в Центральной Азии: истоки и современность // Полис. Политические исследования. 2008. № 2. С. 38–45.

Никитин А. Б. Христианство в Центральной Азии (древность и средневековье) // Восточный Туркестан и Средняя Азия. История, культура, связи. М.: Наука, 1984. С. 121–138.

Нурмагамбетов А. Верненское землетрясение // Верный — Алматы. [Электронный ресурс]. URL: https://vernoye-almaty.kz/nature/1887_verny.shtml (дата обращения 14.11.2024).

Озмитель Е. Е. История православия в Кыргызстане (XIX–XX вв.). Бишкек: Изд. КРСУ, 2020.

Схематическая история христианства: Пояснительный текст. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1994.

Хелимский Е. И. Переселенческое движение в Кыргызстан (вторая половина XIX — начало XX вв.) // Русские в Кыргызстане: научно-исследовательские статьи и материалы. Бишкек: КРСУ, 2002. С. 78–101.

Mingana A. The early spread of Christianity in Central Asia and the Far East: a new document // Bulletin of the John Rylands Library. 1925. Т. 9. № 2. С. 297–371.

НАПРАВЛЕНИЯ ЕПАРХИАЛЬНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В АЗЕРБАЙДЖАНСКОЙ РЕСПУБЛИКЕ

Диакон Сергей Цыба

аспирант кафедры церковно-практических дисциплин
Московской духовной академии
141300, Московская область, Сергиев Посад,
Троице-Сергиева Лавра, Академия
sergei.tsyba90@mail.ru

Для цитирования: *Цыба С. В., диак.* Направления епархиальной деятельности Русской Православной Церкви в Азербайджанской Республике // Праксис. 2025. № 4 (21). С. 83–102. DOI: 10.31802/PRAXIS.2025.21.4.006

Аннотация УДК 348.07

В настоящей статье показаны различные направления епархиальной деятельности Русской Православной Церкви в современном правовом контексте Республики Азербайджан. Бакинская епархия развивает свою деятельность, несмотря на главный ограничитель — религиозно-культурный: большинство населения страны исповедует ислам. В то же время это не мешает епархиальным структурам (довольно немногочисленным) осуществлять социальную работу, тюремное служение, издательскую деятельность, представлять себя в СМИ, миссионерствовать (в том числе среди молодежи), вступать в международные контакты и во взаимодействие с представителями как государственной власти, так и иных конфессий и национальных групп.

Ключевые слова: свобода совести, Азербайджан, Русская Православная Церковь, ислам, Конституция, Бакинская епархия, Закон о свободе вероисповедания, Государственный комитет по работе с религиозными организациями.

Directions of diocesan activities of the Russian Orthodox Church in the Azerbaijan Republic

Deacon Sergey Tsyba
PhD Student at the Department of Ecclesiastical and Practical Disciplines
at the Moscow Theological Academy
Academy, Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia
sergei.tsyba90@mail.ru

For citation: Tsyba Sergey, deacon. "Directions of diocesan activities of the Russian Orthodox Church in the Azerbaijan Republic". *Praxis*, № 4 (21), 2025, pp. 83–102 (in Russian). DOI: 10.31802/PRAXIS.2025.21.4.006

Abstract. This article examines the various areas of diocesan activity of the Russian Orthodox Church in the contemporary legal context of the Republic of Azerbaijan. The Baku Diocese is developing its activities despite the main limitation — religious and cultural: the majority of the country's population is Muslim. At the same time, this does not prevent the diocesan structures (which are relatively small) from carrying out social work, prison ministry, publishing, representing themselves in the media, missionary work (including among youth), establishing international contacts, and interacting with representatives of both government authorities and other faiths and national groups.

Keywords: Freedom of Conscience, Azerbaijan, Russian Orthodox Church, Islam, Constitution, Baku Diocese, Law on Freedom of Religion, State Committee for Work With Religious Organizations.

Введение

Азербайджанская Республика является многонациональной и поликонфессиональной страной. Согласно действующей конституции, это светское государство. В Азербайджане религия отделена от государства и представлена совокупностью различных религиозных течений и конфессий, распространенных среди этнических групп, населяющих страну и проживающих по всей ее территории.

До VIII века коренное население исповедовало христианство и зороастризм, но в связи с вхождением в состав Арабского халифата значительная часть страны подверглась исламизации. В настоящее время большая часть граждан Азербайджанской Республики (95 %) исповедуют ислам. 60 % придерживаются шиитского направления в исламе, 40 % — суннитского. В состав оставшихся 5 % населения республики входят представители неисламских религиозных общин — православные, иудеи, католики и другие религиозные сообщества.

Появление, развитие и распространение различных идеологий и течений в постсоветский период на территории Азербайджанской Республики потребовали законодательной базы, которая бы регулировала правовые аспекты деятельности соответствующих организаций.

Права отдельных религиозных групп зафиксированы в конституции государства. Эти права были сформулированы после Второй мировой войны во Всеобщей декларации прав человека и в Международном пакте о гражданских и политических правах. В качестве независимого государства Азербайджан имеет членство в ряде международных организаций.

Закон «О свободе вероисповедания» является тем основным документом, который определяет реализацию права на свободу совести в стране. Комитет по работе с религиозными организациями осуществляет надзор за конфессиональной ситуацией.

Правительство Азербайджана провозглашает равенство прав всех жителей республики независимо от их вероисповедания, защищает человеческое достоинство, выражаемое в правах и свободах, соблюдает право гражданина свободно определить свое отношение к религии, устанавливает равенство всех вероисповеданий, запрещает разжигать религиозную рознь.

В целом мирный характер сосуществования различных религиозных традиций в Азербайджане не исключает некоторых частных проблем. Например, речь идет о некоторых случаях нарушения прав

и свобод представителей религиозных меньшинств, что не раз вызывало обеспокоенность со стороны западных наблюдателей. Однако по отношению к Русской Православной Церкви не зафиксировано каких-либо преступлений со стороны государственной власти.

Основным ограничителем деятельности Русской Православной Церкви на территории Республики Азербайджан является религиозно-культурная специфика страны, в которой подавляющее большинство населения традиционно исповедует ислам.

Богослужебная деятельность

Для понимания правовых основ, в рамках которых Русская Православная Церковь осуществляет свою деятельность на территории Азербайджана, необходимо обратить внимание на следующие статьи Закона о свободе вероисповедания. Согласно ст. 17: «постройки и предметы, являющиеся памятниками истории и культуры, могут передаваться религиозным образованиям и использоваться ими в соответствующем законодательству порядке». Ст. 18 констатирует, что «здания, предметы культа, объекты производственного, социального и благотворительного назначения, денежные средства и иное имущество, необходимое для обеспечения деятельности религиозных образований, могут находиться в их собственности. Религиозные образования обладают правом собственности на имущество, приобретенное или созданное ими за счет собственных средств, пожертвованное гражданами, организациями или переданное государством, а также приобретенное по другим основаниям, предусмотренным законом».

Во внутренних церковных епархиальных документах понятие «приход» определяется как местная православная религиозная организация Бакинской епархии Русской Православной Церкви (Московский Патриархат), являющейся филиалом Бакинской епархии, входящей в ее каноническую структуру и юрисдикцию, выступающей ее неотъемлемой частью.

Также с формальной точки зрения «приход» или «община» определяется как добровольная религиозная организация совершеннолетних граждан Азербайджанской Республики православного вероисповедания, образованная как филиал Бакинского епархиального управления решением правящего архиерея. В своей деятельности община (приход) руководствуется гражданским Уставом Бакинской епархии и указами епархиального архиерея. Приходская деятельность осуществляется при соблюдении

законодательства Азербайджанской Республики «О свободе вероисповеданий» и других государственных нормативно-правовых актов.

В своей гражданско-правовой деятельности община обязана соблюдать канонические правила и внутренние установления Русской Православной Церкви, а также законодательство Азербайджанской Республики. При осуществлении деятельности община указывает свои вероисповедную принадлежность и полное наименование, в соответствии с Положением. Приход не принимает участия в деятельности политических партий и движений, не оказывает им материальную и иную помощь.

Община возглавляется руководителем прихода — настоятелем или председателем, назначаемым и освобождаемым правящим архиереем. Органами управления являются: 1) собрание общины (приходское собрание); 2) совет общины (приходской совет); 3) ревизионная комиссия. Собрание общины является высшим органом управления прихода. Совет общины является исполнительным и распорядительным органом собрания общины.

К религиозно-обрядовой деятельности относятся также и паломничества. За 2023 год Паломническим отделом было организовано 14 паломнических поездок как для прихожан бакинских храмов, которые посетили храмы Бакинской епархии, грузинские православные храмы на западе Азербайджана, древние албанские храмы и другие христианские святыни страны, так и для прихожан храмов Святого благоверного князя Александра Невского г. Гянджи и Святителя Николая Чудотворца г. Хачмаза, которые посетили бакинские храмы. В партнерстве с паломнической службой Пятигорской епархии «Кавказский паломник» и паломнической службой «Покров» (Москва) в 2023 году были приняты две паломнические группы в рамках недельного тура «Христианские святыни Азербайджана», в ходе которого паломники ознакомились с христианским наследием Кавказской Албании и посетили храмы Бакинской епархии[1].

В контексте изложения современного состояния Бакинской епархии стоит обратить внимание на следующую проблемную ситуацию правового характера. Когда Священный Синод назначил иеромонаха Филарета (Тихонова)[2], клирика Коломенской епархии, на Бакинскую

1 Отчет о деятельности Паломнического отдела Бакинско-Азербайджанской епархии // Копии годовых отчетов руководителей епархиальных отделов. Баку, 2023. С. 158–159.

2 Журналы заседания Священного Синода от 27 декабря 2023 года. Журнал № 124 // Официальный сайт Русской Православной Церкви. URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/6087932.html.

кафедру, Государственный комитет по работе с религиозными организациями Азербайджана выразил свое несогласие с этой кандидатурой на основании ст. 21 Закона о свободе вероисповедания, согласно которой с утверждения государственного комитета заниматься религиозной деятельностью могут только граждане Азербайджана.

В то же время ст. 1 гласит, что «нельзя чинить какие бы то ни было препятствия выражению лицом своего вероисповедования, его участию в богослужении, религиозных обрядах и церемониях или изучению религии», а ст. 8 утверждает, что «назначение священнослужителей в неисламские религиозные общины, действующие на территории Азербайджанской Республики, осуществляется религиозным центром (учреждением), которому они подчинены, на основании представления религиозной общины с согласия орган (учреждения), определенного соответствующим органом исполнительной власти».

Ст. 21 устанавливает, что «за исключением случаев, предусмотренных частью четвертой настоящей статьи, религиозное богослужение, обряды и церемонии могут совершаться только гражданами Азербайджанской Республики». Часть 4 гласит, что проведение религиозных богослужений и церемоний иностранцем или религиозным деятелем, не имеющим гражданства, возможно при выполнении следующих условий: либо он приглашен религиозным центром (учреждением), действующим в Азербайджанской Республике, либо он находится с официальным визитом в Азербайджанской Республике.

Самой большой сложностью, затрудняющей нормальную жизнедеятельность и тормозящей и тормозящей развитие епархии, является отсутствие своего правящего архиерея на протяжении более двух лет с момента кончины приснопамятного Архиепископа Александра (Ищеина).

В связи с отсутствием своего правящего архиерея заблокированы банковские счета Епархиального управления, затруднены любые финансовые операции и предприятия имущественного характера: новоучрежденный приход Покрова Богородицы в г. Ленкорани не может пройти государственную регистрацию, в связи с чем невозможны заключения контрактов на обеспечение прихода электричеством, водой, газом; также не может пройти государственную регистрацию учрежденный в 2023 году приход в честь апостола и евангелиста Иоанна Богослова с. Ивановка.

Образовательная деятельность

Статья 6 Закона о свободе вероисповедания декларировала отделение государственных школ от религии, но разрешала религиозным организациям создавать свои учебные заведения. Допускалось получение религиозного образования на другом языке, помимо государственного.

Статья 11 основного закона «О культуре» гарантирует сохранение и развитие как национальной азербайджанской культуры, так и культурных традиций представителей национальных меньшинств. Статья 6 закона «Об образовании» допускает получение образования на языках национальных меньшинств. 30 сентября 2002 года был подписан закон «О государственном языке в Азербайджанской Республике». Ряд его статей конкретизировали положения ст. 21 и 45 Конституции АР. Статья 5 закона «О государственном языке», дублируя ст. 6 закона «Об образовании», отмечала, что образование в Азербайджанской Республике ведется на государственном языке, но при этом могут действовать учебные заведения с иным языком образования. В этих заведениях также должен преподаваться азербайджанский язык[3].

В Бакинско-Азербайджанской епархии имеется *Отдел по катехизации*, который занимается организацией и развитием системы религиозного образования и духовного просвещения. Основной целью деятельности отдела является всемерное попечение о развитии религиозного образования и формирование системы духовно-нравственного образования и воспитания. Также отдел координирует работу по подготовке желающих принять Таинство Святого Крещения.

В Бакинской епархии нет духовных учебных заведений. Число клириков, не получивших духовного образования, составляет три человека по состоянию на 2023 год. Два священнослужителя окончили Духовные академии Русской Православной Церкви. От Бакинско-Азербайджанской епархии в различных духовных учебных заведениях Русской Православной Церкви обучаются четыре клирика и два мирянина[4].

Также к проявлениям образовательной деятельности епархии нужно отнести некоторые отдельные акции. В частности, речь идет

3 *Захарьяев Г. Р.* Конституционно-правовые основы свободы совести и вероисповедания и конфессиональной толерантности в современном Азербайджане // Социально-политические науки. 2016. № 3. С. 22–26.

4 Отчет о жизни и деятельности Бакинской и Азербайджанской епархии за 2023 год временно управляющего Бакинской и Азербайджанской епархией архиепископа Пятигорского и Черкесского Феофилакта. Баку, 2023. С. 42.

об изучении азербайджанского языка с привлечением епархиального ресурса. Архиепископ Бакинский Александр считает необходимым изучение азербайджанского языка русскими. В стране много хороших специалистов, которые не могут реализовать свои способности по причине незнания азербайджанского языка, отметил он, выступая в фонде «Знание». По его словам, тема изучения азербайджанского языка русскоязычным населением обсуждалась на уровне администрации президента и Центра мультикультурализма. «Мы пришли к глубокому убеждению, что мы должны сделать все, чтобы граждане Азербайджана русской национальности могли полностью влиться в ту культурную тенденцию, которая имеется у нас в стране», — сказал он. С этой целью при РПЦ открываются курсы по изучению азербайджанского языка — разговорной и деловой речи. Курсы будут организованы при храме Архангела Михаила, в Православном религиозном культурном центре, а также в соборе Рождества Богородицы. Архиепископ также отметил возможность проведения таких курсов в Сумгаите, Гяндже, Хачмазе и других городах Азербайджана[5].

В 2015 году этот проект под названием «Изучаем азербайджанский язык» был инициирован Службой государственного советника Азербайджана по межнациональным вопросам, вопросам мультикультурализма и религии и фондом «Знание» при президенте республики. Бакинско-Азербайджанская епархия Русской Православной Церкви приняла активное участие в проекте. Она оказывала всестороннюю поддержку и содействие в организации курсов азербайджанского языка в православных церквях. Занятия по азербайджанскому языку проводились при соборе Рождества Пресвятой Богородицы в Баку. Целевая аудитория проекта была представлена не только прихожанами церкви, но и всеми русскоговорящими гражданами разных национальностей и вероисповеданий. Занятия проводились бесплатно[6].

При воскресной школе собора Рождества Богородицы была организована *театральная студия*, где дети получили возможность обучаться основам драматического искусства (постановка рождественских и пасхальных спектаклей). При Михайло-Архангельском храме была сформирована *детская изостудия*. Ежегодно в епархии проводится *конкурс*

5 Русская православная церковь призывает учить азербайджанский язык // Информационное агентство Туран. URL: https://turan.az/ru/obshhestvo/russkaia-pravoslavnaia-cerkov-prizyvaet-ucit-azerbaidzanskii-iazyk.

6 В церквях Баку стали преподавать азербайджанский язык // Report.az. URL: https://report.az/ru/kulturnaya-politika/azerbajdzhan-rpc-yazyk-religiya/.

детского творчества «Земное и небесное». Кроме того, епархия имеет опыт проведения *детских лагерей*.

В храмах Бакинской епархии совершаются *молебны по случаю начала нового учебного года*. Архимандрит Алексий (Никоноров) так описывает эту практику: «Учебный год в средних и высших учебных заведениях Азербайджана начинается 15 сентября. В этот период, после летних каникул, возобновляются занятия и в детских воскресных школах при храмах епархии. На данный момент детские воскресные школы функционируют во всех столичных храмах — кафедральном соборе святых Жен-Мироносиц, соборе Рождества Пресвятой Богородицы и храме Архангела Михаила»[7].

Также отметим, что по состоянию на 2023 год епархиальный отдел по катехизации и религиозному образованию состоит из трех человек. На территории епархии осуществляют регулярную деятельность четыре детские воскресные школы:

- при кафедральном соборе Святых Жен-Мироносиц в Баку;
- при соборе Рождества Богородицы в Баку;
- при храме Архангела Михаила в Баку;
- при храме Серафима Саровского в Сумгаите.

Также действуют три взрослые воскресные школы:

- при кафедральном соборе Святых Жен-Мироносиц в Баку;
- при соборе Рождества Богородицы в Баку;
- при храме Архангела Михаила в Баку.

В указанных школах занятия проводятся еженедельно. Количество детей в школах — от 2 до 40 человек. Самая многочисленная школа — при храме Архангела Михаила в Баку. Занятия в детских воскресных школах проводятся по разным предметам — Закону Божьему, пению, рисованию, также преподается английский язык.

В других приходах епархии детских воскресных школ, где проводились бы регулярные занятия, нет. Это обусловлено отсутствием детей или их очень малым количеством, а также нерегулярностью посещения храмов родителями.

Занятия в воскресных школах для взрослых проводятся в виде бесед со священником. Количество взрослых, посещающих воскресные беседы в указанных школах, разнится от 10 до 40 человек. Самая

7 В храмах Бакинской епархии совершены молебны по случаю начала нового учебного года // Sputnik Азербайджан. URL: https://az.sputniknews.ru/20230918/v-khramakh-bakinskoy-eparkhii-soversheny-molebny-po-sluchayu-nachala-novogo-uchebnogo-goda-458707827.html.

многочисленная — при кафедральном соборе Святых Жен-Мироносиц в Баку: ее посещает до 40 человек, в отдельные дни — до 50 человек. Стоит сказать, что в Азербайджанской Республике отсутствует курс ОРКСЭ и, соответственно, модуль ОПК.

В приходах епархии имеются три библиотеки православной литературы: при Религиозно-культурном центре Бакинской епархии, в соборе Рождества Богородицы и храме Архангела Михаила в Баку. Кроме того, на территории епархии распространяется литература на азербайджанском языке — Священное Писание, Православный катехизис, Библейская история, жития святых.

В столичных храмах имеются ответственные за катехизацию сотрудники. В остальных приходах по мере необходимости катехизацию проводят сами настоятели[8].

В приходах епархии проводится работа по катехизации взрослых, готовящихся к принятию Таинства Крещения. Обязательные беседы перед принятием Таинства с желающими креститься или с родителями и восприемниками проводятся во всех храмах Бакинской епархии. В многоштатных приходах — специально определенными на это послушание священнослужителями, а в одноштатных — настоятелями. Кроме того, подготовительная беседа проводится и с желающими вступить в церковный брак. Количество подобных бесед зависит от уровня духовной подготовки крещаемых и восприемников, а также от наличия элементарных базовых понятий в области православного вероучения. Так, за 2023 год огласительные беседы прослушали 155 человек.

В силу специфики расположения епархии с превалирующим числом населения, исповедующего ислам, проведение просветительской деятельности в светских высших и средних специальных учебных заведениях затруднительно[9].

Миссионерская деятельность

В епархии отсутствует отдел, который назывался бы «миссионерским». Тем не менее миссионерская деятельность ведется различными отделами как сопутствующее основному направлению явление. Так, например,

8 Отчет о жизни и деятельности Бакинской и Азербайджанской епархии за 2023 год временно управляющего Бакинской и Азербайджанской епархией архиепископа Пятигорского и Черкесского Феофилакта. С. 46.

9 Там же. С. 48.

молодежный отдел Бакинской и Азербайджанской епархии занимается координацией работы с молодежью в приходах и в округах епархии, что можно отнести к миссионерской деятельности. Архиепископ Бакинский Александр говорит о том, что «в Азербайджане конструктивный межрелигиозный диалог уже идет»[10], что делает миссионерскую направленность востребованной.

Учитывая специфику региона, священнослужители Бакинской епархии не могут проводить активную миссионерскую работу. Невзирая на это, в 2022 году Бакинской епархией был запущен проект по переводу молитвослова и богослужебных текстов на азербайджанский язык, которые активно используются во время совершения богослужений. В 2023 году была полностью закончена работа по переводу последования Божественной Литургии и молитвослова, в 2024-м планируется их издание. В кафедральном соборе Святых Жен-Мироносиц и соборе Рождества Пресвятой Богородицы города Баку часть богослужебных текстов в воскресные и праздничные дни звучит на азербайджанском языке. Подобная практика осуществляется и в других приходах епархии, там, где это представляется возможным.

В 2023 году были изданы первые богослужебные Евангелия на азербайджанском языке, часть из них была передана в храмы епархии. На воскресных Божественных Литургиях звучит чтение Евангелия на церковнославянском и азербайджанском языках.

Эта миссионерская работа дает добрые плоды: имеются случаи принятия Святого Крещения представителями коренных национальностей.

Помимо этого, активизировалась работа по привлечению в лоно Православной Церкви членов албано-удинской христианской религиозной общины. В 2023 году были совершены две Божественные Литургии в месте компактного проживания удин — С. Нидж.

Также осуществляется работа по привлечению в лоно Православной Церкви членов общин духовных христиан молокан, компактно проживающих в С. Ивановка Исмаиллинского района Азербайджана. Раз в месяц в помещении частного дома одного из православных жителей села совершается Божественная Литургия. Решением епархиального Совета от 29.04.2023 был образован приход в честь апостола и евангелиста Иоанна Богослова в С. Ивановка. Для нужд прихода и строительства

10 Архиепископ Бакинский Александр: «У нас в Азербайджане конструктивный межрелигиозный диалог уже идет» // Информационный портал Синодального отдела религиозного образования и катехизации «Православное образование». URL: https://pravobraz.ru/regiony-2/aziya/azerbajdzhan/bakinskaya-eparxiya/.

приходского дома с домовой церковью Бакинским епархиальным управлением в селе был приобретен участок земли[11].

В качестве важного события, имеющего отношение к миссионерской деятельности, стоит выделить тот факт, что 15 ноября 2013 года состоялось *открытие Православного религиозно-культурного центра* Бакинской и Азербайджанской епархии, построенного на территории Кафедрального собора Святых Жен-Мироносиц[12].

Учащиеся бакинской средней школы № 310 в сопровождении родителей посетили храм Святого Архангела Михаила Бакинской и Азербайджанской Епархии Русской Православной Церкви. Это было сделано в рамках *ознакомления с традиционными религиями Азербайджана* и приобщения к базовым принципам азербайджанской модели мультикультурализма[13].

Впервые в Баку в 2022 году на праздник Успения Пресвятой Богородицы в Кафедральном соборе Святых Жен-Мироносиц прозвучала *просительная ектения на азербайджанском языке*. По словам архимандрита Алексия, с древних времен Христианская Церковь старалась проповедовать Евангелие на понятном людям языке: «В Азербайджане, учитывая, что христианство здесь имеет глубокие корни и насчитывает две тысячи лет своей истории, тоже должны быть переводы молитв и богослужений. И не только для того, чтобы любой интересующийся мог зайти в храм и понять, о чем молятся и о чем просят Бога верующие на его родной земле, но и для популяризации самого азербайджанского языка, который в литературном своем варианте является невероятно красивым и мелодичным», — сказал архимандрит Алексий[14].

Глава епархии свидетельствует о том, что молодежь посещает православные храмы и принимает активное участие в богослужении. Тех, кто проявляет стремление дальше идти по пути церковной жизни,

11 Отчет о жизни и деятельности Бакинской и Азербайджанской епархии за 2023 год временно управляющего Бакинской и Азербайджанской епархией архиепископа Пятигорского и Черкесского Феофилакта. С. 43.

12 Ильхам Алиев принял участие в открытии Православного религиозно-культурного центра Бакинской и Азербайджанской епархии // Официальный сайт Президента Азербайджанской Республики. URL: https://web.archive.org/web/20131118033034/http://ru.president.az:80/articles/10086.

13 *Рзаев Т.* Бакинские школьники посетили православную церковь // Caliber.az. URL: https://caliber.az/post/202845/.

14 В православном храме Баку впервые прозвучали молитвы на азербайджанском языке // Global Orthodox. URL: https://gorthodox.com/news-item/v-pravoslavnom-hrame-baku-vpervye-prozvuchali-molitvy-na-azerbajdzhanskom-yazyke.

епархия направляет в учебные заведения в России, где они получают соответствующее образование[15]. Епархия также стала поддерживать *деятельность молодежного клуба в Интернете*, который состоит не только из православных, но и мусульман, и представителей других религий. Участники клуба организовывали акции социальной направленности[16]. Для молодежи епархия организует конференции молодежи, например, по проблеме абортов, болезненной и для Азербайджана.

В современной Бакинской епархии имеется и Молодежный отдел, который на настоящий момент состоит из двух человек. Бюджет складывается из средств, выделяемых Бакинской епархией. При столичных храмах есть помощники настоятелей, ответственные за работу с молодежью.

Как епархиальный, так и приходские молодежные отделы взаимодействуют с высшими и средними учебными заведениями страны. Для учащихся регулярно проводятся экскурсии по храмам, объясняются основы православного вероучения. Так, в 2023 годы храмы Баку посетили учащиеся ряда средних общеобразовательных школ, Бакинской оксфордской школы, Академии Управления при Президенте Азербайджанской Республики, Азербайджанского Теологического института, Азербайджанского Университета языков и др.

В 2023 году Молодежным отделом совместно с епархиальным Отделом по катехизации и Ассоциацией русской молодежи Азербайджана положено начало серий лекций о православии в Азербайджане и истории православных храмов страны[17].

Информационно-издательская деятельность

Епархия посредством Информационного отдела формирует единую информационную политику, координирует работу информационных подразделений епархии, взаимодействует со СМИ. Епархия ведет

15 Архиепископ Бакинский Александр: «У нас в Азербайджане конструктивный межрелигиозный диалог уже идет» // Информационный портал Синодального отдела религиозного образования и катехизации «Православное образование». URL: https://pravobraz.ru/arxiepiskop-bakinskij-aleksandr-u-nas-v-azerbajdzhane-konstruktivnyj-mezhreligioznyj-dialog-uzhe-idet/.

16 Там же.

17 Отчет о жизни и деятельности Бакинской и Азербайджанской епархии за 2023 год временно управляющего Бакинской и Азербайджанской епархией архиепископа Пятигорского и Черкесского Феофилакта. С. 50–51.

собственную интернет-страницу в русской и азербайджанской версиях, а также двуязычные каналы на Facebook, в Instagram и Telegram[18]. Согласно ст. 5 Закона о свободе вероисповедании: «религиозные образования обладают правом участвовать в общественной жизни, а также пользоваться, наряду с общественными объединениями, средствами массовой информации».

В рамках деятельности Издательского отдела епархия выпускает периодические издания: журнал «Православный Каспий» и газету «Православный вестник», православные календари, учебную, просветительскую и богослужебную литературу[19].

Издательскую деятельность епархия осуществляется в соответствии со ст. 22 Закона о свободе вероисповедания, в которой говорится о возможности приобретения религиозной литературы на любом языке, которую религиозные организации «по согласованию с соответствующим учреждением по делам религии» имели право производить, экспортировать и свободно распространять. Согласно ст. 19 Закона «религиозные образования в соответствии с законодательством и своими уставами (положениями) могут учреждать издательства, полиграфические производственные…».

В 2023 году был издан епархиальный настенный перекидной календарь на 2024 год. Также в 2023 году был возобновлен выпуск епархиального периодического печатного СМИ — газеты «Православный вестник». Газета выходит раз в месяц.

Официальный сайт Бакинской епархии носит в основном информативный характер. На сайте публикуются новости, как общецерковные, так и епархиальные, имеются разделы, касающиеся деятельности епархиальных отделов и комиссий, истории епархии и храмов — как действующих, так и разрушенных. Новостную ленту поддерживают сотрудники Информационного отдела Бакинской епархии. Посещаемость сайта — в среднем до 260 человек в месяц. За год количество просмотров сайта составило 15 000, посетителей — 3156. Публикации в соцсетях осуществляются на русском и азербайджанском языках. Часть приходов Бакинской епархии имеют свои странички в социальных сетях. Епархиальные учреждения не имеют собственных интернет-ресурсов. У Бакинской-Азербайджанской епархии нет епархиальных радиостанций и телевидения. Для нужд епархиальных нужд приобретается

18 Информационный отдел // Официальный сайт Бакинско-Азербайджанской епархии. URL: https://pravoslavie.az/eparchy/eparhia_departments/?id=13646.

19 Там же.

«Православная энциклопедия» (в архиерейскую библиотеку и в Бакинское Епархиальное управление)[20].

Корреспонденты различных периодических изданий, выходящих на русском, азербайджанском и английском языках, обращаются к представителям епархии с просьбой прокомментировать различные вопросы общественной и религиозной жизни. Представители СМИ относятся с неподдельным интересом к епархиальной жизни. По состоянию на 2023 год между представителями СМИ и епархией отсутствовали какие-либо конфликтные ситуации. Местные СМИ широко освещают празднование основных православных праздников, благотворительные акции епархии, заметные и значимые события епархиальной жизни. Представители епархии в 2023 году приняли участие в съемках серии фильмов из цикла «Грани толерантности». Клирики епархии выступают на телеканалах, в прессе и на новостных сайтах[21].

Социальная деятельность

Епархия посредством Отдела по *социальному служению* и благотворительности организовывает и курирует волонтерскую и благотворительную работу. Представители отдела организуют акции в *помощь беженцам* и в целом нуждающимся: «Таких совместных трудов бесчисленное множество, и это не единовременное, а постоянное соработничество»[22].

Необходимо сказать, что, согласно ст. 18 Закона о свободе вероисповедания, «религиозные образования могут обращаться за добровольными пожертвованиями, а равно принимать эти пожертвования. Пожертвования не облагаются налогом». Согласно ст. 19 Закона «религиозные образования в соответствии с законодательством и своими уставами (положениями) могут учреждать … приюты для сирот, интернаты, лазареты и др.».

Социальный отдел осуществляет свою деятельность на средства, выделяемые Бакинским епархиальным управлением и приходами,

20 Отчет о жизни и деятельности Бакинской и Азербайджанской епархии за 2023 год временно управляющего Бакинской и Азербайджанской епархией архиепископа Пятигорского и Черкесского Феофилакта. С. 64–65.

21 Там же. С. 67–68.

22 Архиепископ Бакинский Александр: «У нас в Азербайджане конструктивный межрелигиозный диалог уже идет» // Информационный портал Синодального отдела религиозного образования и катехизации «Православное образование». URL: https://pravobraz.ru/arxiepiskop-bakinskij-aleksandr-u-nas-v-azerbajdzhane-konstruktivnyj-mezhreligioznyj-dialog-uzhe-idet/.

а также на пожертвования благотворителей. Все приходы на территории Бакинской епархии по мере своих финансовых возможностей занимаются благотворительной деятельностью: организация благотворительных столовых, оказание помощи в приобретении медикаментов для больных, оказание материальной помощи и многое другое.

Епархиальный Отдел по благотворительности и социальному служению оказывает посильную помощь одиноким, малообеспеченным и социально незащищенным гражданам. В общей сложности за 2023 год отдел потратил 16 837 долларов США на благотворительные цели.

Епархиальным отделом проводилась работа по следующим направлениям:

- помощь в организации похорон;
- помощь в оказании лечения;
- доставка горячей еды на дом;
- помощь детским домам;
- помощь продуктовыми пакетами социально незащищенным людям;
- одноразовая материальная помощь;
- помощь в приобретении школьных принадлежностей для первоклассников из малообеспеченных семей;
- приобретение предметов первой необходимости пострадавшим от землетрясения в Турции;
- помощь в получении документов, удостоверяющих личность.

Благотворительные обеды на территории Бакинской епархии предлагаются при кафедральном соборе Святых Жен-Мироносиц в Баку, при храме Архангела Михаила в Баку, при храме Преподобного Серафима Саровского в Сумгаите. Епархия также проводит раздачу сладких подарков к Новому году и Рождеству Христову. С 8 по 15 февраля епархиальным отделом по благотворительности и социальному служению на базе храма Архангела Михаила в Баку организован прием помощи для пострадавших граждан Турции[23].

На базе Михайло-Архангельского прихода в Баку в 2023 году прошла акция «Письмо Деду Морозу», в которой, помимо учащихся детской воскресной школы при храме Архангела Михаила в Баку, были привлечены дети из малообеспеченных семей Низаминского отделения

23 Бакинская епархия РПЦ организовала помощь пострадавшим от землетрясения в Турции // Sputnik Азербайджан. URL: https://az.sputniknews.ru/20230209/bakinskaya-eparkhiya-rpts-organizovala-pomosch-postradavshim-ot-zemletryaseniya-v-turtsii-451588243.html.

Русской общины Баку, а также Центра дневного ухода и реабилитации г. Джалилабада. Сотрудники Отдела посетили также приют Сестер Милосердия Матери Терезы Калькуттской с целью духовного окормления православных насельников[24].

Учитывая специфику региона, взаимодействие епархиального Отдела по благотворительности и социальному служению с государственными и общественными учреждениями социальной направленности затруднено. Окормление социальных учреждений также представляется затруднительным[25].

К направлению социальной деятельности можно отнести и деятельность Отдела по *тюремному служению*, главной и самой основной задачей которого является содействие оказанию духовно-нравственной помощи лицам, находящимся в местах лишения (ограничения) свободы.

На территории Азербайджана последовательная работа в исправительно-трудовых учреждениях затруднена в силу того, что практически все население исповедует ислам. Несмотря на это, клирики епархии по возможности не оставляют без пастырского попечения заключенных. У епархиального отдела по тюремному служению Бакинско-Азербайджанской епархии сложились конструктивные отношения с сотрудниками пенитенциарной службы Азербайджанской Республики, которые оказывают отделу всестороннюю помощь и поддержку для осуществления плодотворной работы. На территории пяти колоний имеются специально оборудованные молитвенные помещения. Количество заключенных православного исповедания в каждой колонии варьируется от 3 до 12 человек.

Руководитель отдела по тюремному служению регулярно посещает лиц, отбывающих наказание в исправительно-трудовых учреждениях, не реже одного раза в квартал. Во время посещения заключенных руководителем отдела совершаются богослужения (молебны, водосвятия, литии), проводятся беседы на духовную тематику, совершает Таинство Исповеди. С рядом осужденных также проводится общение посредством телефонной связи. В 2023 году были освящены две молитвенные комнаты (одна — в честь святой великомученицы

24 Отчет о деятельности Отдела по благотворительности и социальному служению Бакинско-Азербайджанской епархии // Копии годовых отчетов руководителей епархиальных отделов. Баку, 2023. С. 172–173.

25 Отчет о жизни и деятельности Бакинской и Азербайджанской епархии за 2023 год временно управляющего Бакинской и Азербайджанской епархией архиепископа Пятигорского и Черкесского Феофилакта. С. 55–56.

Анастасии Узорешительницы, вторая — в честь святого великомученика Георгия Победоносца).

Из конкретных акций в рамках работы с заключенными можно выделить приобретение епархиальным отделом в 2023 году предметов личной гигиены и продуктовых наборов для осужденных при активном участии и материальной поддержке храма Святого Архангела Михаила в Баку, а также волонтеров[26]. Примечательно, что председатель отдела принимал участие в международной конференции на тему Who cares… We do, прошедшей в Северном Уэльсе (съезд тюремных капелланов, который проводится раз в пять лет).

Заключение

Епархиальная деятельность на территории Азербайджана продолжает развиваться и высоко оценивается высшим церковным руководством Русской Православной Церкви. Бакинская епархия активно присутствует в информационном поле республики, регулярно взаимодействует с представителями государственной власти, открыта к диалогу с представителями других ветвей восточного христианства.

Правовой контекст Азербайджанской Республики позволяет Русской Православной Церкви оправлять службы, совершать паломничества, осуществлять катехизацию граждан страны, реализовывать миссионерские проекты, заниматься благотворительностью и социальным служением, а также тюремным служением.

Источники

Архиепископ Бакинский Александр: «У нас в Азербайджане конструктивный межрелигиозный диалог уже идет» // Информационный портал Синодального отдела религиозного образования и катехизации «Православное образование». [Электронный ресурс]. URL: https://pravobraz.ru/regiony-2/aziya/azerbajdzhan/bakinskaya-eparxiya/ (дата обращения 05.05.2024).

Бакинская епархия РПЦ организовала помощь пострадавшим от землетрясения в Турции // Sputnik Азербайджан. [Электронный ресурс]. URL: https://az.sputniknews.ru/20230209/bakinskaya-eparkhiya-rpts-organizovala-pomosch-postradavshim-ot-zemletryaseniya-v-turtsii-451588243.html (дата обращения 05.05.2024).

26 Отчет о деятельности Отдела по тюремному служению Бакинско-Азербайджанской епархии // Копии годовых отчетов руководителей епархиальных отделов. Баку, 2023. С. 169–170.

В православном храме Баку впервые прозвучали молитвы на азербайджанском языке // Global Orthodox. [Электронный ресурс]. URL: https://gorthodox.com/news-item/v-pravoslavnom-hrame-baku-vpervye-prozvuchali-molitvy-na-azerbajdzhanskom-yazyke (дата обращения 05.05.2024).

В храмах Бакинской епархии совершены молебны по случаю начала нового учебного года // Sputnik Азербайджан. [Электронный ресурс]. URL: https://az.sputniknews.ru/20230918/v-khramakh-bakinskoy-eparkhii-soversheny-molebny-po-sluchayu-nachala-novogo-uchebnogo-goda-458707827.html (дата обращения 05.05.2024).

В церквях Баку стали преподавать азербайджанский язык // Report.az. [Электронный ресурс]. URL: https://report.az/ru/kulturnaya-politika/azerbajdzhan-rpc-yazyk-religiya/ (дата обращения 05.05.2024).

Журналы заседания Священного Синода от 27 декабря 2023 года. Журнал № 124 // Официальный сайт Русской Православной Церкви. [Электронный ресурс]. URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/6087932.html (дата обращения 05.05.2024).

Издательский отдел // Официальный сайт Бакинско-Азербайджанской епархии. [Электронный ресурс]. URL: https://pravoslavie.az/eparchy/eparhia_departments/?id=13645 (дата обращения 05.05.2024).

Ильхам Алиев принял участие в открытии Православного религиозно-культурного центра Бакинской и Азербайджанской епархии // Официальный сайт Президента Азербайджанской Республики. [Электронный ресурс]. URL: https://web.archive.org/web/20131118033034/http://ru.president.az:80/articles/10086 (дата обращения 05.05.2024).

Информационный отдел // Официальный сайт Бакинско-Азербайджанской епархии. [Электронный ресурс]. URL: https://pravoslavie.az/eparchy/eparhia_departments/?id=13646 (дата обращения 05.05.2024).

Отчет о деятельности Отдела по благотворительности и социальному служению Бакинско-Азербайджанской епархии // Копии годовых отчетов руководителей епархиальных отделов. Баку, 2023.

Отчет о деятельности Отдела по тюремному служению Бакинско-Азербайджанской епархии // Копии годовых отчетов руководителей епархиальных отделов. Баку, 2023.

Отчет о деятельности Паломнического отдела Бакинско-Азербайджанской епархии // Копии годовых отчетов руководителей епархиальных отделов. Баку, 2023.

Отчет о жизни и деятельности Бакинской и Азербайджанской епархии за 2023 год временно управляющего Бакинской и Азербайджанской епархией архиепископа Пятигорского и Черкесского Феофилакта. Баку, 2023.

Рзаев Т. Бакинские школьники посетили православную церковь // Caliber.az. [Электронный ресурс]. URL: https://caliber.az/post/202845/ (дата обращения 05.05.2024).

Русская православная церковь призывает учить азербайджанский язык // Информационное агентство Туран. [Электронный ресурс]. URL: https://turan.az/ru/obshhestvo/russkaia-pravoslavnaia-cerkov-prizyvaet-ucit-azerbaidzanskii-iazyk (дата обращения 05.05.2024).

Литература

Захарьяев Г. Р. Конституционно-правовые основы свободы совести и вероисповедания и конфессиональной толерантности в современном Азербайджане // Социально-политические науки. 2016. № 3. С. 22–26.

МОНАШЕСКИЕ ОБЕТЫ КАК КАНОНИЧЕСКОЕ ПРЕПЯТСТВИЕ К БРАКОВЕНЧАНИЮ

Диакон Роман Данилин

магистрант кафедры церковно-практических дисциплин
Московской духовной академии
141300, Московская область, Сергиев Посад,
Троице-Сергиева Лавра, Академия
romadanilin2002@yandex.ru

Для цитирования: *Данилин Р., диак.* Монашеские обеты как каноническое препятствие к бракосочетанию // Праксис. 2025. № 4 (21). С. 103–111. DOI: 10.31802/PRAXIS.2025.21.4.007

Аннотация УДК 348.328.3

В статье описываются исторические и религиозные аспекты заключения и расторжения браков, а также роль монашества в этом процессе. Церковь всегда строго относилась к вопросам браков, так как они связаны с моральными нормами общества. Монашество, возникшее в III веке, сыграло ключевую роль в формировании христианских ценностей, включая обет безбрачия. Обет безбрачия отличает монахов, отказывающихся от мирской и семейной жизни ради жизни во Христе. В римском обществе брак считался основой общества, но постепенно стал профанироваться, особенно из-за законодательных ограничений и корыстных интересов. Многие молодые христиане, противостоя мирским нормам, избрали монашество как форму протеста и духовного поиска. На различных церковных соборах, таких как Анкирский и Трулльский, обсуждались вопросы девства и безбрачия. Были установлены строгие правила и епитимии для нарушителей обетов, подтверждающие важность соблюдения монашеских обетов. Эти обеты, особенно обет безбрачия, остаются непреодолимым препятствием для заключения брака, так как они даются пожизненно и регулируются церковным правом. Эти канонические постановления обстоятельным образом рассматриваются в данной статье.

Ключевые слова: институт монашества, монашеские обеты, брак, Римская империя, бракосочетание, притчи Господни, римский закон, девство и безбрачие, Вселенский Собор.

Monastic Vows as a Canonical Obstacle to Matrimony

Deacon Roman Danilin
MA Student at the Department of Ecclesiastical and Practical Disciplines
at the Moscow Theological Academy
Academy, Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia
romadanilin2002@yandex.ru

For citation: Danilin Roman, deacon. "Monastic Vows as a Canonical Obstacle to Matrimony". *Praxis*, № 4 (21), 2025, pp. 103–111 (in Russian). DOI: 10.31802/PRAXIS.2025.21.4.007

Abstract. The article describes the historical and religious aspects of marriage and divorce, as well as the role of monasticism in this process. The Church has always been strict about marriage issues, as they are linked to the moral norms of society. Monasticism, which emerged in the 3rd century, played a key role in shaping Christian values, including the vow of celibacy. The vow of celibacy distinguishes monks who renounce worldly and family life for a life in Christ. In Roman society, marriage was considered the foundation of society, but gradually became profane, especially because of legal restrictions and vested interests. Many young Christians, resisting worldly norms, chose monasticism as a form of protest and spiritual search. Various church councils, such as Ancyra and Trulla, debated the issues of virginity and celibacy. Strict rules and epithymies were established for vow breakers, reaffirming the importance of keeping monastic vows. These vows, especially the vow of celibacy, remain an insurmountable obstacle to marriage, since they are taken for life and are governed by ecclesiastical law. These canonical rulings are discussed at length in this article.

Keywords: Institution of Monasticism, Monastic Vows, Marriage, Roman Empire, Marriage, the Lord's Parables, Roman Law, Virginity and Celibacy, Ecumenical Council.

К вопросам заключения и расторжения браков во все времена подходили наиболее ответственно, и относились к заключению подобных договоров со всей строгостью. Связано это было прежде всего с необходимостью Церкви охранять и взращивать в пастве нормы нравственности, которые были зачастую попираемы. Церковь, как известно, отвечая на вызовы каждого времени, сформировала свои непопираемые постулаты или иначе каноны, основанные как на Священном Писании, так и на практике святых отцов. Среди многих канонических постановлений, регламентирующих дозволение или наоборот запрещение рассматриваемого в данной статье процесса бракосочетания, особого внимания заслуживает его сторона, связанная с особым укладом христианской жизни — монашеством.

Одним из обетов, который дают верующие перед тем, как принять на себя ангельский образ, является обет безбрачия. Два других обета, произносимых будущим монахом — послушания и нестяжания не запрещают брачное сожительство, однако они уже сами по себе значительно затрудняют его. Но именно обет безбрачия, данный человеком, навсегда отрывает его от всякой мирской жизни и жизни семейной, превращая в подобие ангела — не знающего никакого попечения, кроме жизни во Христе[1]. Как отмечал святитель Герман, патриарх Константинопольский, положение человека в браке и связанного монашескими обетами, согласуется и соотносится так же, как луна и солнце[2]. Спаситель же оставлял решение о выборе брака или монашества на усмотрение человека, то есть в этом проявляется свободная воля человека (Мф. 19, 12).

Институт монашества во Вселенской Церкви зародился в начале III века, содержа в себе предпосылки к появлению еще во времена ветхозаветные. Совершенствование духовных практик в первые века распространения христианства способствовало появлению среди православных верующих людей особо склада, склонных к неустанной молитве и уединению. Они уходили в пустыни и леса, поднимались в горы, селились в пещерах, посвящая свою жизнь исключительно Христу. Колоссальная духовная работа этих людей над собой не могла не иметь твердой опоры в виде воздержания. Среди прочего самым серьезным

1 *Макаров Д. И.* Некоторые замечания о понимании брака и монашества св. Германом II (1223–1240) // Научная сессия ГУАП: сборник докладов. СПб., 2016. С. 72.

2 *Γερμανός ὁ Β΄, πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως.* Βίος, συγγράμματα καὶ διδασκαλία αὐτοῦ. Ἀνέκδοτοι ὁμιλίαι καὶ ἐπιστολαί. Ἐν Τριπόλει, 1913. P. 325.20–24.

испытанием, конечно, было воздержание от всяческого общения с противоположным полом[3].

Это воздержание, однако, противоречило человеческой природе — «плодитесь и размножайтесь» (Быт. 1, 28) и тому, что Сам Господь Иисус Христос, в очередной раз подтверждая эти слова, местом первого Своего чуда избрал Кану Галилейскую, где претворил воду в вино, освятив брак и благословляя всякое благое намерение вступить в оный.

Притчи, сказанные Господом, часто апеллируют к теме брака: брачный пир (Мф. 22, 1–14; Лк. 14, 16–24), о десяти девах (Мф. 25, 1–13). Сам же Себя Христос называл Женихом. Много Он говорил о детях и деторождении, как прямо, так и иносказательно (благословение детей (Мк. 10, 13), притча о жене, терпящей скорбь при родах, но забывшей о ней, «потому что родился человек в мир» (Ин. 16, 21). Все вышеперечисленное позволяет твердо судить о том, что брак и деторождение — дело Богоугодное, являющееся важной составной частью человеческой природы и человеческого бытия.

С другой стороны — римский закон и благочестивый во многих отношениях древний семейный уклад жизни, восходивший еще к этрусскам — основателям Рима и римского права, согласно которому семья есть основа римского общества и римской государственности, обязывали каждого добропорядочного римлянина по достижении совершеннолетия обзаводиться семейством. Формула «bonus pater familias» легла в фундамент Римской республики и Римской империи, где патернализм, означавший в том числе и служение Отечеству в любых проявлениях, признавался служением и своему роду, своей семье.

Брачные отношения в рамках римского частного права отличались уникальной правовой спецификой, многие элементы которой легли в основу современных семейных институтов. Известный юрист Модестин (III в. н. э.) в своих трудах идеализировал брак, определяя его как пожизненный союз мужчины и женщины, основанный на гармонии божественного закона и человеческого права. Однако данная концепция носила скорее философский характер, не отражая действительных социальных практик эпохи[4].

3 *Лермонтова Т. Н.* Брак или девство: мужчина и женщина в свете новозаветного учения // Христианство и мир: сборник материалов VI Всероссийской студенческой научно-богословской конференции. Пенза, 2021. С. 21.

4 *Силакова О. Н., Лахта В. А.* Особенности брачных отношений в праве Древнего Рима // Архивариус. 2016. № 9 (13). С. 158–159.

Реальным воплощением брака в раннем Риме выступала форма «cum manu» — юридически оформленный институт, закреплявший абсолютную власть мужа над супругой. Вступая в такой союз, женщина полностью подчинялась воле мужа или главы его семьи (домовладыки), утрачивая прежний социальный статус. В правовом отношении она приравнивалась к «принятой в род» — члену семьи без кровных связей, что лишало её имущественной и личной автономии. Эта модель, основанная на принципах патриархального доминирования, демонстрирует разрыв между теоретическими трактовками брака и его практическим функционированием в античном социуме. Все это никоим образом не способствовало развитию брачных отношений в империи — напротив, провоцировало скрытые протесты и фиктивное супружество[5].

Появившееся в III веке монашество совпало с Кризисом третьего века, когда в истории по выражению русского философа Д. Е. Галковского «выключили свет». Кризис этот запомнился не только императорами-варварами, восстаниями, вопиющим нарушением закона, гонениями на христиан, но и основательным пересмотром всего корпуса римского права. Многие славные традиции его были кощунственно попраны. В этих условиях множество молодых людей, видя творящееся вокруг беззаконие, нашли успокоение в христианстве, а точнее — в христианском монашестве, которое не вмещало в себя брак как с точки зрения Священных Писаний («плодитесь и размножайтесь»), так и с точки зрения традиционной светской жизни («добрый отец семейства»).

Любое сношение с противоположным полом мешало духовной практике, в особенности, если оно было еще и незаконным (блуд, прелюбодеяние). Брак отнимал много времени на содержание хозяйства и воспитание детей. Просвещаемые Христовой верой молодые люди и девушки выбирали безбрачный и отшельнический образ жизни, сопротивляясь естественному влечению человеческой природы. Тем не менее, не противоречили они и Божественному — напротив, избирали Бога, по своей воле устраняясь от того, что Бог не запрещает и благословляет.

С мирским законом, а равно и с желанием родителей, было сложнее. Родители-язычники отказывались понимать своих детей-христиан, особенно тех, кто хотел сохранить целомудрие, подвергая их порицанию, избиению и часто смерти (мученица Варвара — как яркий пример). Их поддерживали император и Сенат, вводя запреты на безбрачие. Стоит отметить, что юноши и девицы, возлагавшие на себя обет

5 Там же.

целомудрия ради Христа, были обычно из слоев небедных, даже обеспеченных и богатых — нобилитета, крайне заинтересованных в консервации прежних порядков. Отрекавшиеся от мира Христа ради и дававшие обеты безбрачия молодые римляне и римлянки стали первыми явными предвестниками великого института — института православного монашества, на коем и по сей день «держится весь мир».

Уже в начале-середине IV века, после того, как императором Константином Великим христианство было уравнено в правах с другими верованиями и стало де-факто государственной религией, был проведен I Вселенский Собор (325 год), встал вопрос о том, как закрепить законодательно со светской и церковной точек зрения статус приобретшего внушительные масштабы благочестивого отшельнического образа жизни, тогда еще не называвшегося монашеством, но уже имевшее все черты такового. Центральной стала полемика о девстве и безбрачии, которые являются основанием для монашеского подвига.

Впервые вопрос о девстве и безбрачии был поднят на Анкирском Поместном Соборе, проходившем за 11 лет до I Вселенского. В своем 19-ом правиле отцы Собора налагали 4х летнюю епитимию для нарушивших обет девства (как на блудников).

Святитель Василий Великий в перерыве между I и II Вселенскими Соборами составил корпус правил, касавшихся в том числе, нарушения обетов девства. 18-е правило «О епитимии «посвященным девам», которые нарушили обет девства и впали в блуд» значительно ужесточает наказание, приравнивая таких дев к прелюбодейцам. Стоит отметить, что использование здесь акривии святитель объясняет тем, что: «Церковь с течением времени, по благодати Божией, укрепляется в силах и чин дев ныне умножается, то мне кажется, что нужно строго подойти к этому делу, по сути своей ясному, и вникнуть в точный смысл Писания, который можно выявить из следующего рассуждения. Вдовство меньше девства, следовательно, и грех вдов гораздо легче греха дев»[6]. Иными словами, умножающееся количество людей, так или иначе возжелавших идти монашеским путем или близким к нему, требует систематизации церковного права в отношении них. Одним из первых этим начал заниматься святитель Василий, учитывая еще и тот факт, что младшая его сестра — Макрина была монахиней. Впрочем, 18 правило не касалось монашествующих женщин, но только тех, кто решил посвятить себя Христу, остававшись целомудренной.

6 Каноны, или Книга правил, святых апостолов, святых соборов, вселенских и поместных, и святых отцов. Минск, 2016. С. 174–175.

Созвучно 18-му правилу следующее 19-е «О необходимости монахам произнесения обета девства (безбрачия)»[7]. По мнению Зонары, святитель Василий не требовал от благочестивых монахов давать обеты во всеуслышание, «ибо монахи молча дают согласие жить в чистоте». Впрочем, они должны ясно обещать безбрачие, потому как, если окажутся уличены во лжи, быть подвергнутыми епитимии наравне с блудниками.

60-е правило Василия Великого «О 15-летней епитимии для нарушивших обет девства» касалось не только давших таковой обет, но и монашествующих: «Давшая обет девства и нарушившая обещание пусть, проводя жизнь уединенную, исполнит время епитимии, положенной за грех прелюбодеяния. Это же относится и к тем, кто дал обет вести жизнь монашескую и нарушил его»[8].

Точку в вопросе обета девства для монашествующих поставили два Вселенских Собора, проходившие с разницей почти в 250 лет — Халкидонский или IV Вселенский Собор и Пято-Шестой Трулльский Вселенский Собор. Правило 16-е Халкидонского Собора полностью созвучно прежним правилам, установленным Поместным Анкирским Собором 314 года и святителем Василием Великим в его своде: «Деве, посвятившей себя Владыке Богу, а равным образом и монашествующим не позволено вступать в брак. Если все же найдутся творящие подобное, да будут лишены общения. Впрочем, мы определили, чтобы местный епископ имел полную власть оказывать им человеколюбие»[9]. Как видно из последней фразы, здесь отцы призывают уже не акривии (18-е правило Василия Великого[10]), а икономии в отношении нарушавших обет.

44-е же правило Трулльского Собора гласит, что «монах, обличенный в блудодеянии или приводящий женщину для брачного общения и сожительства, да будет подвергнут епитимиям, положенным по правилам для блудников»[11], как, в принципе, требуют того святитель Василий и отцы Анкирского Собора.

Трулльский Собор 45-ым правилом также ставит диаметральные разграничения между понятиями «невеста» и «невеста Христова», запрещая обычай пострижения в монахини в подвенечном наряде: «Ибо неблагопристойно, чтобы та, которая по собственному произволению уже

7 Там же. С. 175.
8 Там же. С. 181.
9 Там же. С. 32.
10 Там же. С. 174–175.
11 Там же. С. 52.

отвергла житейские удовольствия, с усердием приступила к жительству по Богу, в мыслях своих непоколебимо утвердилась в нем и затем вступила в монастырь, из-за этого тленного и преходящего украшения вновь приводила себе на память то, что уже предала забвению. Это приводит ее в сомнение и смущает ей душу, захлестывая, словно волнами, и бросая то в одну, то в другую сторону. От этого случается также, что она подчас и слезы не проронит, никак не выразив внешне своего сердечного сокрушения; а если, как и следовало, прослезится на мгновение, то видящий это сочтет, что причиной тому — не стремление к поприщу подвига, а оставление мира и того, что в мире»[12].

46-ое правило Трулльского Собора запрещает монашествующим самовольно покидать пределы своего монастыря[13], а 47-е правило этого же Собора не дозволяет женщине спать в мужском монастыре, а мужчине — в женском[14]. Оба этих правила были созданы для поддержания не только порядка, но и ради сохранения монашествующих от плотских соблазнов.

Правила 20-е и 21-е Никейского Собора[15] (787) вторит 46-му и 47-му правилу Трулльского[16]: первое запрещает двойные (мужские и женские) монастыри и регулирует образ общения монахов и монахинь, 21-е же правило подтверждает 47-е.

Как можно заметить, корпус церковного права, полноценно сформировавшийся в Византии уже после падения древнего языческого Рима, достаточно строго регулировал монашескую жизнь и, в том числе, исполнение монашеских обетов, среди которых главным, конечно же, был обет безбрачия. Первые христианские обеты безбрачия изначально давались людьми добровольно, но с распространением христианского учения, расширением церковной инфраструктуры, усложнением церковных взаимоотношений, а также с появлением такого уникального духовного института как монашество, следить за исполнением этих обетов со стороны начальствующих епископов, в том числе, и ради спасения душ пасомых мирян, монахов и клириков становилось сложнее. Принявший на себя обет безбрачия монах, с церковной точки зрения, уже не мог быть супругом — даже если предавал обет и вступал в сожительство с женщиной. Такое сожительство не могло быть узаконено

12 Там же.
13 Там же.
14 Там же. С. 52–53.
15 Там же. С. 73.
16 Там же. С. 52–53.

Церковью и всячески осуждалось с увещеванием к покаянию преступившего обет несмотря на то, что для государства таких запрещений нет ко вступающим в брак.

Таким образом, наличие монашеских обетов и, тем более, обета безбрачия является непреодолимым препятствием для совершения Таинства Браковенчания, ибо они даются и блюдутся монахом пожизненно.

Источники

Каноны, или Книга правил, святых апостолов, святых соборов, вселенских и поместных, и святых отцов. Минск: Братство в честь святого Архистратига Михаила, 2016.

Γερμανός ὁ Β΄, πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως. Βίος, συγγράμματα καὶ διδασκαλία αὐτοῦ. Ἀνέκδοτοι ὁμιλίαι καὶ ἐπιστολαί / ὑπὸ Σ. Ν. Λαγοπάτη. Ἐν Τριπόλει: [б. и.], 1913.

Литература

Лермонтова Т. Н. Брак или девство: мужчина и женщина в свете новозаветного учения // Христианство и мир: Сборник материалов VI Всероссийской студенческой научно-богословской конференции, Пенза, 31 марта 2021 года. Пенза: Пензенская духовная семинария, 2021. С. 16–25.

Макаров Д. И. Некоторые замечания о понимании брака и монашества св. Германом II (1223–1240) // Научная сессия ГУАП: сборник докладов. СПб.: Изд. ГУАП, 2016. С. 71–73.

Силакова О. Н., Лахта В. А. Особенности брачных отношений в праве Древнего Рима // Архивариус. 2016. № 9 (13). С. 158–161.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ ОБЗОР

НАЧАЛА И ВЛАСТЬ

Протоиерей Александр Задорнов

кандидат богословия, доцент
заведующий кафедрой церковно-практических дисциплин
Московской духовной академии
доцент Сретенской духовной академии
доцент кафедры церковно-практических дисциплин
Общецерковной аспирантуры и докторантуры
им. Святых равноапостольных Кирилла и Мефодия
141300, Московская область, Сергиев Посад,
Троице-Сергиева лавра, Академия
azadornov@yandex.ru

Для цитирования: *Задорнов А. В., прот.* Начала и власть // Праксис. 2025. № 4 (21). С. 112–121.
DOI: 10.31802/PRAXIS.2025.21.4.008

Аннотация УДК 348.02

В статье рассматриваются оригинальные и переводные издания, посвящённые теории анархии и анархизму в целом. Демонстрируется различие методологических подходов к презентации анархизма, сказывающееся на разнице исследовательских выводов, что, в свою очередь, влияет на теологическую оценку явления. Анархизм рассматривается как опыт общественного «горизонтального» самоуправления, что не исключает необходимости описания такого самоуправления в категориях начала и власти, входящих в тезаурус политической теологии.

Ключевые слова: практическая теология, философия права, государство, анархия, власть, политическая теология, Церковь, государство и общество, В. Волков, Д. Агамбен, Кинна Р., Вард К.

Origins and Power

Archpriest Alexander Zadornov
PhD in Theology
Head at the Department of Ecclesiastical and Practical Disciplines
at the Moscow Theological Academy
Associate professor of the Sretensky Theological Academy
Assistant Professor of Church and Practical Studies Department
Saints Cyril and Methodius Church-wide Post-graduate and Post-graduate Studies
Academy, Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia
azadornov@yandex.ru

For citation: Zadornov Alexander, archpriest. "Origins and Power". *Praxis*, № 4 (21), 2025, pp. 112–121 (in Russian). DOI: 10.31802/PRAXIS.2025.21.4.008

Abstract. The article examines original and translated publications dedicated to the theory of anarchy and anarchism in general. It demonstrates the differences in methodological approaches to the presentation of anarchism, which result in varying research conclusions and, in turn, influence the theological assessment of the phenomenon. Anarchism is viewed as an experience of social 'horizontal' self-governance; however, this does not preclude the need to describe such self-governance in terms of origins (arché) and power, which are part of the conceptual framework of political theology.

Keywords: practical theology, philosophy of law, the State, anarchy, power. political theology, Church, State and society, V. Volkov, G. Agamben, R. Kinna, C. Ward.

Обычно жанр «кратких введений» не предполагает специальных концепций или погруженности в какой-то особый контекст. Тем ироничнее выбор редакцией серии «Азбука понятий» в качестве автора книги *об анархии* ректора Европейского университета в Санкт-Петербурге Вадима Волкова, выпустившего в той же серии в 2018 году книгу *о государстве*. Собственно, сам автор начинает с того, что негативное понятие анархии вплоть до Прудона не занимало значимого места в политическом лексиконе Модерна, поскольку это место было занято именно государством. Ядро книги поэтому — «понятие анархии, его использование в теории и на практике и история попыток отважных людей дойти до мыслительных пределов по части социальной организации, заглянуть по ту сторону начала — туда, где ничего нет, и снова усомниться в аксиоме о безальтернативности государства»[1]. Этой цели служат в книге доктринальная, активистская и эмпирическая презентации анархии.

В первой из них автор подробно исследует путь от анархии к анархизму. Ключевым понятием для этого служит безгосударственный общественный порядок, резко отрицательно оценивавшийся Гоббсом на заре Модерна (естественное состояние как война всех против всех и, тем самым, анархия) к определению анархии как прогрессивной формы правления Прудоном в XIX столетии. Отменив гоббсовского Левиафана, Прудон понимает общественный договор как контракт, заключенный гражданами не с государством, а исключительно между собою. Пришедший на смену Прудону Бакунин уже видел такую общественную солидарность в русской крестьянской общине. Аналогично Кропоткин перевел анархизм в область естествознания, считая, что биологическая эволюция и социальный прогресс зиждутся не на борьбе, а на человеческой солидарности и взаимной зависимости, в то время как природу государства составляет сговор привилегированных сословий. Заметим, что преувеличенные ожидания в отношении крестьянской общины роднят классиков анархизма со второй волной российских славянофилов, что, впрочем, составляет отдельный сюжет истории русской социальной мысли.

Именно жизнь в небольших общинах является идеалом анархистской солидарности в укор бездушному «земному богу» Гоббса. Порою этот идеал напоминает современный ему образ полноты человеческой жизни у Рёскина и других прерафаэлитов, но если последних заботит

1 *Волков В.* Анархия, или Жизнь без начальника. СПб., 2026. С. 17.

эстетика, анархисты вводят этику в социальные отношения, прежде всего — в экономические. Единственной альтернативой капитализму «им виделся возврат к малым гибким формам производства, кооперативам, отраслевым и территориальным союзам, производящим всё необходимое для жизни города или области»[2]. Этот подход отвечал антропологическим и даже экологическим представлениям анархизма: разносторонне личности должно соответствовать разнообразие местных промыслов и искусств, лишенных цели постоянного роста и истощения ресурсов.

В. Волков подробно останавливается на «христианском анархизме» Льва Толстого, поясняя при этом, что этот непонятно кем введённый термин связан с идеями Толстого о пути человечества к якобы христианскому идеалу общества без насилия, юридизма и государства. «Истинный смысл христианства, — резюмирует автор толстовскую идею — состоит в том, чтобы заменить закон человеческий (государственную систему организованного принуждения) законом Божьим. И первый шаг к этому — неучастие людей в деятельности государства, пассивное сопротивление»[3]. Следует добавить к этому, что толстовская критика государства носит тотальный характер, для него это не «необходимое зло», а нелепое суеверие, которое держится исключительно на обмане и насилии: «Лжеучение государства состоит в признании себя соединенным с одними людьми одного народа… и отделенным от остальных людей других народов и других государств. Люди мучают, убивают, грабят друг друга и самих себя из-за этого ужасного лжеучения»[4]. Важно отметить при этом, что по мнению «злого гения» Льва Николаевича, его секретаря В. Г. Черткова, анархизм Толстого не политический, это жизнепонимание, а не система внешних установлений[5]. Забавно при этом, что религиозный рационализм Толстого сменился вскоре модным мистическим анархизмом русского Серебряного века (Г. Чулков, Вяч. Иванов, А. Блок), для которого сам смысл движения есть выход за пределы всех внешних норм, не только государственных, но и моральных, и религиозных догматов: «Под *мистическим анархизмом* я разумею учение о путях последнего освобождения, которое заключает в себе *последнее утверждение личности* в начале абсолютном»[6]. Недаром даже для Мережковского эта претензия служила примером дегенерации духа и хулиганства.

2 Там же. С. 43.
3 Там же. С. 62.
4 Анархизм: pro et contra. СПб., 2015. С. 305.
5 Там же. С. 324.
6 Там же. С. 712.

Активистское проявление анархизма по мнению автора часто было неконкурентоспособным из-за реализации уже в начале XX века идеи социального государства: «Те теоретики анархии, которые видели её в догосударственных общинах прошлого и отрицали стремительный индустриальный прогресс своего времени, выглядели архаично и проигрывали марксистам в борьбе за умы»[7]. К тому же, анархистская критика государства игнорировала легитимность последнего в снижении уровня классовых конфликтов и повышению уровня национальной солидарности (особенно в самом начале I Мировой войны).

Главным событием в анархистской теории конца XX столетия стал переход от надежд на усовершенствование человеческой природы как залога успеха горизонтальных форм социальной организации к ставке на прорыв в сфере ИТ в современном либертарианском криптоанархическом сообществе. Для борьбы с гоббсовским Левиафаном уже не нужно оккупировать Уолл-стрит, достаточно «создать параллельный цифровой мир, превратить граждан в пользователей и в конечном итоге заменить этим цифровым миром реальную политику. Реализовать мечту о жизни без начальника снова виделось возможным, но для этого нужны соответствующие алгоритмы и вычислительные мощности»[8].

Для оценки книги В. Волкова вспомним две переводные работы жанра «краткое введение», доступные на русском языке. Книга Рут Кинны «Никакой власти: теория и практика анархизма» (2019) представляет собой один из самых полных современных обзоров анархистской мысли. Кинна, профессор политической теории в Университете Лафборо, ставит целью избавить анархизм от ярлыка «хаоса» и представить его как сложную, глубоко структурированную систему социальной организации; анархизм — это не отсутствие порядка, а специфический способ его осмысления через отрицание государственной воли, доктрина, которая бросает вызов власти государства и авторитету правительства. Это политическая философия, которая утверждает, что государство не является ни необходимым, ни желательным». Как и В. Волков, автор проводит важное различие между «анархией» как состоянием и «анархизмом» как движением, подчеркивая, что критики часто путают их, чтобы дискредитировать идею. Анархия — это состояние общества без правительства; анархизм — это движение, которое стремится к его созданию.

Одним из центральных тезисов Кинны является то, что анархисты не выступают против правил как таковых, они выступают против

7 *Волков В.* Анархия, или Жизнь без начальника. С. 69.

8 Там же. С. 135–136.

законов, навязанных сверху силой. Кинна детально анализирует, как анархистская теория предлагает заменить вертикальную иерархию (власть) горизонтальным взаимодействием (самоуправлением). В отличие от марксизма, анархизм у Кинны предстает не как конечная точка истории, а как постоянная практика «анархизации» повседневной жизни. Хотя книга посвящена политике, Кинна затрагивает вопросы светской религии и того, как государство заимствует авторитет у теологических структур. Она доказывает, что анархизм — это не наивный проект, а «скептический анализ власти» и подчеркивает, что анархистская критика государства остается актуальной именно потому, что она деконструирует саму идею «необходимости» принудительного управления, предлагая взамен сложные модели федерализма и взаимопомощи. При этом Кинна настроена вполне оптимистично относительно перспектив внедрения элементов анархизма в современном обществе: «Шансы на анархизацию наших отношений и институтов намного выше, чем вероятность полной замены государства анархией. Одним из важнейших компонентов этого процесса является укрепление доверия, и здесь анархизм преуспевает»[9].

В отличие от классиков XIX века, в своей книге «Анархизм. Очень краткое введение» Колин Вард пишет об анархизме не как о далекой утопии или призыве к насилию, а как о «подспудном течении», которое проявляется всякий раз, когда люди организуются без начальников. Вард определяет анархизм как социальную и политическую идеологию, основанную на свободном соглашении. Он подчеркивает, что анархисты были единственными левыми, кто предсказал провал централизованного социализма. Вард считает, что анархические отношения существуют в обществе здесь и сейчас, проявляясь в дружбе, в волонтерстве, в соседской взаимопомощи, государство лишь паразитирует на этих связях. Вард формулирует четыре принципа, на которых должны стоять анархистские организации: они должны быть добровольными, функциональными, временными и маленькими, поскольку в таких группах нет простора для развития тенденций к бюрократизации и иерархизации. Такое *общество* способно заботиться о себе само, если государство не будет «высасывать» ресурсы налогами. Вард уделяет большое внимание тому, как анархистские идеи изменили повседневную жизнь, связывает анархизм с «зеленым движением» и идеей «Европы регионов», противопоставляя их национальным государствам. Вард

9 *Кинна Р.* Никакой власти. Теория и практика анархизма. М., 2022. С. 282.

показывает, что анархизм — это ответ на проблемы современного менеджеризма и глобализации: «Альтернативные модели общественного контроля над местной системой услуг могли возникнуть вследствие народного разочарования в бюрократическом государственном патронировании. Анархисты верят, что после неизбежного разочарования будет вновь открыта альтернативная концепция социализма, и доказывают, что отождествление общественного благополучия с бюрократическим менеджеризмом на полвека задержало разработку других подходов»[10]. Главный конфликт книги — не «бедные против богатых», а «общество против государства».

Здесь было бы интересно рассмотреть взгляды на анархизм интеллектуалов одного поколения. Так, идеолог либертарианства Роберт Нозик в работе «Анархия, государство и утопия» (1974) не отказывается от государства полностью, предлагая модель «минимального государства» как защитной рамки, внутри которой люди могут добровольно строить анархические сообщества. безразличию к власти. Это анархизм «интро-пространства», выводящий государство из анархии, соблюдая все этические требования сторонников безвластия. Если у всех индивидов есть права, то их нельзя нарушать ни при каких условиях, даже ради «общего блага» и гоббсовского мира. Иными словами, государство может возникнуть легитимно, не нарушая прав собственности, сам процесс перехода от «естественного состояния» к минимальному государству через механизмы «невидимой руки». Само это минимальное государство возникает, когда созданная гражданами ассоциация по охране мира начинает запрещать «независимым» (тем, кто не купил её услуги) использовать сомнительные методы самосуда, взамен предоставляя им свою защиту. При этом Нозик выступает против концепции «распределительной справедливости», которую продвигал Джон Ролз. Для либертарианцев справедливость не распределение «по потребностям», а когда имущество получено законным путем (через труд или добровольный обмен). По Нозику любое государство, которое делает больше, чем просто защищает от насилия (например, строит дороги или платит пособия), нарушает права людей, даже налогообложение доходов он приравнивает к принудительному труду. Отстаивая внутри государства собственную автономную зону, группа людей может создать коммуну, жить при социализме или теократии — главное, чтобы это было добровольно. Поясняя эту идею, Нозик отмечает,

10 *Вард К.* Анархизм. Очень краткое введение / пер. с англ. М., 2009. С. 19.

что «это рамка для утопий, место, где люди вольны добровольно объединяться, чтобы попытаться реализовать собственный идеал хорошей жизни в идеальном сообществе, где, однако, никто не может *навязать* другим собственные представления об утопии»[11]. Книга Нозика — попытка «оправдать» государство перед лицом анархистской критики, мост между радикальным анархизмом и классическим либерализмом.

Из относительно недавних книг об анархизме работа Джорджо Агамбена «Творение и анархия» (2017) представляет особый интерес. В отличие от Бакунина или Кропоткина, которые писали о социально-политическом устройстве, Агамбен рассматривает анархию как онтологическую категорию, как способ бытия человека, свободного от власти «принципов» и «команд». Через анализ *archè* («начало/команда») Агамбен показывает, что анархия — это способность к «бездействию» (*inoperosità*). Это не лень, а состояние, в котором человек «выключает» функциональность институтов (права, экономики), чтобы вернуть себе возможность просто *быть*. Истинная анархия не просто отсутствие правительства, а разрыв связи между нашим происхождением и необходимостью подчиняться какому-либо закону или «проекту»: «Власть перестаёт существовать не тогда, когда ей не повинуются… но тогда, когда она перестаёт отдавать приказы»[12]. Опираясь на Вальтера Беньямина, Агамбен анализирует капитализм как самую радикальную религию в истории. Её бог — деньги, её молитва — труд, а её главный продукт — вечный долг (который в европейских языках этимологически совпадает с понятием «вина»). Агамбен обращается к опыту Франциска Ассизского, чтобы найти пример жизни, которую невозможно «присвоить» или отрегулировать законом. Бедность здесь — это не нищета, а отказ от юридического права собственности в пользу простого пользования, «*это взаимоотношение с неприсваиваемым; быть бедным значит находиться во взаимоотношении с неприсваиваемыми благами*»[13]. Анархия для Агамбена это состояние, в котором мы «выключаем» функции объектов и институтов (права, государства, экономики), чтобы использовать их по-новому, не по назначению, а ради «собственного счастья». Агамбен цитирует Пазолини («Единственная подлинная анархия — это анархия власти»), подчеркивая, что современный порядок сам по себе хаотичен и произволен, и чтобы противостоять ему, нужно понять его «безначальную» (анархическую) природу.

11 *Нозик Р.* Анархия, государство и утопия. М., 2008. С. 381.

12 *Агамбен Дж.* Творение и анархия. Жесты в три слога. М., 2024. С. 102.

13 Там же. С. 72.

Христианский подход к идее общественного горизонтального самоуправления демонстрируют не восхищенные адепты средневековых сект и коммун, не толстовцы или протестантские социалисты, но, прежде всего, мыслители московской школы возрождённого естественного права. Так, Иван Ильин в «Предпосылках анархизма» рассматривает анархизм как симптом духовного кризиса, основанный на «отрицании права и государства» из-за дефекта правосознания: «Анархизм, как учение об идеальном будущем, не есть новое создание нового времени… Это — исторически древняя, тысячелетняя мечта человечества»[14]. Учитель Ильина П. И. Новгородцев видит в анархизме не «бандитизм», а «кризис современного правосознания». Для него анархизм есть крайняя точка развития европейского рационализма и утопизма: «Революционные замыслы его оказались несбыточными мечтами; конкретные планы его противоречивы и сбивчивы; но тот дух свободы, который представляется анархизму высшей святыней, который он полагает необходимым отстаивать прежде всего другого, есть действительно вечное и священное начало. В анархизме это начало выражается в форме исключительной и односторонней; в жертву ему приносятся все высшие связи жизни. В этом заключается утопизм анархической доктрины»[15]. Этим он подчеркивает, что анархисты строят свои системы, исходя из ложной предпосылки о готовности человека уже по природе своей к абсолютной свободе. Новгородцев считает, что право и государство — это не «оковы», а необходимые подпорки для несовершенной человеческой природы. Русский правовед при этом признавал, что идеал «общества без принуждения» — это благородная высокая мечта, но попытка воплотить этот идеал прямо сейчас политическими средствами неизбежно ведет к еще большему насилию. Тем самым анархизм можно назвать религиозным порывом, ошибочно принятым за политический план. Свобода духа возможна, но «свобода от государства» в земных условиях это миф. Закон не просто «палка» начальника, а результат многовекового развития культуры, вместе с разрушенным государством рухнет и та тонкая культурная прослойка, которая делает нас людьми.

Современный анархизм эволюционировал от планов захвата власти к глубокой онтологической и антропологической критике. Анархическое зерно сохраняется и даже прорастает в современной культуре и потому требует дальнейшего теологического осмысления.

14 Анархизм: pro et contra. С. 180.

15 Там же. С. 178.

Библиография

Агамбен Дж. Творение и анархия. Жесты в три слога. М.: Гилея, 2024.

Анархизм: pro et contra: социально-политическое явление глазами его российских сторонников, критиков и отечественных ученых-исследователей: антология / сост. П. И. Талеров. СПб.: Изд. Русской христианской гуманитарной академии, 2015. (Серия «Русский путь»).

Вард К. Анархизм. Очень краткое введение / пер. с англ. М.: Текст, 2009.

Волков В. Анархия, или Жизнь без начальника. СПб.: Изд. Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2026. (Азбука понятий; вып. 18).

Кинна Р. Никакой власти. Теория и практика анархизма. М.: Альпина нон-фикшн, 2022.

Нозик Р. Анархия, государство и утопия / пер. с англ. М.: ИРИСЭН, 2008.

ХРОНИКА

СОВМЕСТНЫЙ НАУЧНО-ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ СЕМИНАР МОСКОВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ И ПРЕЗИДЕНТСКОЙ АКАДЕМИИ (РАНХиГС)

УДК 348.328.5
DOI: 10.31802/PRAXIS.2025.21.4.009

17 декабря 2025 года в Московской духовной академии прошел совместный МДА — РАНХиГС научно-исследовательский семинар — интерактивный диалог на тему «Право выбора: ответ юриста и семинариста».

17 декабря 2025 г. в Московской духовной академии в рамках установившегося сотрудничества между кафедрой международного и интеграционного права Института права и национальной безопасности РАНХиГС и кафедры церковно-практических дисциплин МДА прошел научно-исследовательский семинар — интерактивный диалог на тему «Право выбора: ответ юриста и семинариста».

На открытии мероприятия с приветственным словом выступили руководитель профиля магистратуры МДА «Современное каноническое право» доцент Н. С. Семенова и заведующая кафедрой международного и интеграционного права Института права и национальной безопасности РАНХиГС (МиИП), доцент Е. С. Алисиевич, а также приглашенные эксперты — доцент кафедры МиИП М. М. Алексеева и старший преподаватель кафедры церковно-практических дисциплин МДА протоиерей Сергий Забелич.

В выступлениях было отмечено особое значение проведения подобных мероприятий в контексте реализации Указа Президента РФ от 09 ноября 2022 г. N 809 «Об утверждении Основ государственной

политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей» и Стратегии национальной безопасности Российской Федерации от 02 июля 2021 года № 400.

Со стороны МДА в семинаре приняли участие студенты 1 и 2 курса магистратуры профиля «Современное каноническое право».

Со стороны РАНХиГС в работе семинара принимали участие студенты Института права и национальной безопасности.

В рамках работы научно-исследовательского семинара обсуждался художественный кинофильм «*Право выбора*», режиссера Елены Пискаревой (2020).

Фильм поднимает одну из самых злободневных социальных тем в России — проблему абортов.

Участникам семинара был предложен ряд вопросов для обсуждения, в числе которых:

- С какого момента мы считаем зачатого ребенка человеком?
- Является ли искусственное прерывание беременности (аборт) нарушением конституционного права человека на жизнь?
- Возможно ли квалифицировать искусственное прерывание беременности (аборт) как убийство?
- Соотнесите религиозные, правовые, психологические, медицинские, генетические взгляды на искусственное прерывание беременности (аборт);
- Рассмотрите проблему аборта с позиции следующих субъектов: врачи, беременные женщины, отцы детей, родители беременной женщины, родители отцов детей, общество (общее отношение), правоохранительные органы, Минздрав, общественные организации, косметологические организации, Церковь.

Вопросы вызвали живой интерес у участников семинара и активную дискуссию.

Для гостей Московской духовной академии были организованы экскурсии по Свято-Троицкой Сергиевой Лавре и ЦАКу.

Алисиевич Е. С., Алексеева М. М. и студенты РАНХиГС выразили большую благодарность за проведенное мероприятие ректору Московской духовной академии епископу Сергиево-Посадскому и Дмитровскому Кириллу, проректору по научно-богословской работе, заведующему кафедрой церковно-практических дисциплин прот. Александру Задорнову и всем организаторам мероприятия с надеждой на продолжение сотрудничества.

ПРАКСИС
№ 4 (21) • 2025

Научный журнал
Московской духовной академии

ISSN 2658-6517

Эл. почта редакции: praxis@mpda.ru

Издательство Московской духовной академии
141312, г. Сергиев Посад,
Троице-Сергиева Лавра, Академия
Эл. почта: publishing@mpda.ru

Формат 70×100/16. Печ. л. 7¾
Подписано в печать 16.12.2025