

Научный журнал
Московской духовной академии

ПРАКСИС

ТОМ 2

№ 2

2019



ИЗДАТЕЛЬСТВО
МОСКОВСКОЙ
ДУХОВНОЙ
АКАДЕМИИ

Сергиев Посад
2019

Scientific Journal
of Moscow Theological Academy

PRAXIS

Volume 2

No. 2

2019



Sergiev Posad
2019

ISSN 2658-6517

Рекомендовано к публикации Издательским советом
Русской Православной Церкви
ИС Р19-912-0478

Праксис: научный журнал / Московская духовная академия. – Сергиев Посад: Издательство
Московской духовной академии, 2019. – Т. 2. – № 2. – 240 с.

Публикации издания соответствуют паспортам научных специальностей ВАК 26.00.00 (Теология) и 12.00.01 (Теория и история права и государства; история учений о праве и государстве)

РЕДАКЦИЯ ЖУРНАЛА

Главный редактор: протоиерей Александр Задорнов

кандидат богословия, и. о. заведующего кафедры
церковно-практических дисциплин Московской духовной академии

Ответственный редактор: Наталия Сергеевна Семенова

кандидат юридических наук, доцент кафедры
церковно-практических дисциплин Московской духовной академии

Секретарь: священник Иоанн Кечкин

кандидат богословия, доцент кафедры церковной истории Москов-
ской духовной академии

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

Протоиерей Вадим Суворов, доктор богословия, старший преподаватель Коломенской духовной семинарии

Ольга Михайловна Мещерякова, доктор юридических наук, доцент, профессор кафедры международного права ФГАОУ ВО «Российский университет дружбы народов»

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

Протоиерей Владислав Цыпин, доктор богословия, доктор церковной истории, профессор Московской духовной академии

СОДЕРЖАНИЕ

11	Список сокращений
13	Предисловие редактора
ОТДЕЛ I. ИССЛЕДОВАНИЯ И СТАТЬИ	
15	Протоиерей Александр Задорнов Юрисдикция первоначальной церковной организации в Киеве: исторические гипотезы и каноническая возможность
31	Протоиерей Владислав Цыпин Принципы интерпретации канонов
37	Протоиерей Владислав Цыпин Религиозный фактор этнической идентификации
48	Наталья Сергеевна Семенова Правовая защита «религиозных чувств верующих» в Российской Федерации
64	Иеродиакон Тихон (Воробьёв) Последовательное чтение Евангелия на Страстной седмице и во дни Великого поста
77	Олег Анатольевич Суханов Внешние изменения и проблемы в воспитательной работе в духовных школах Русской Православной Церкви
ОТДЕЛ II. ПУБЛИКАЦИИ И АРХИВНЫЕ МАТЕРИАЛЫ	
89	Сергей Викторович Троицкий Св. Савва и славянство
109	Сергей Викторович Троицкий Религиозная политика Короля Александра Объединителя
ОТДЕЛ III. JUVENALIS. МАГИСТЕРСКИЕ И АСПИРАНТСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ	
128	Андрей Александрович Зотин Позиция Русской Православной Церкви по проблемам ювенальной юстиции
136	Михаил Васильевич Крикота Анализ современных систем оглашения перед Крещением в Русской Православной Церкви
146	Назарий Петрович Чайковский Основные направления научной работы В. Н. Бенешевича в области канонического права

- 165 **Алексей Андреевич Рудченко**
Появление богослужебных наград духовенства в Русской Православной Церкви
- 177 **Священник Алексей Ишков**
Иконический метод миссии Церкви и его применение в храме
- 190 **Сергей Валентинович Супрун**
История службы всем русским святым
- 210 **Григорий Борисович Сергеев**
Устав Саровской пустыни как основной источник валаамской богослужебной традиции

ОТДЕЛ IV. БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ ОБЗОР

- 226 **Протоиерей Александр Задорнов**
Тема церковно-государственных отношений в новейших российских исследованиях
- 232 **Протоиерей Димитрий Пашков**
Издание русского перевода «Пидалиона» преп. Никодима Святогорца и его особенности

ОТДЕЛ V. ХРОНИКА

- 237 Балканский кабинет Московской духовной академии

CONTENTS

11	List of Abbreviations
13	Preface of the Editor
ОТДЕЛ I. ИССЛЕДОВАНИЯ И СТАТЬИ	
15	Archpriest Alexander Zadornov Jurisdiction of the Original Church Organization in Kiev: Historical Hypotheses and Canonical Opportunity
31	Archpriest Vladislav Tsypin The Principles of Interpretation of Canons
37	Archpriest Vladislav Tsypin The Religious Factor of Ethnic Identification
48	Nataliya S. Semenova Legal Protection of "Religious Feelings of Believers" in Russian Federation
64	Hierodeacon Tikhon (Vorobyov) Consistent Reading of the Gospel During the Lent and the Passion Week
77	Oleg A. Sukhanov External Changes and Problems of Educational Work at Theological Schools of Russian Orthodox Church
ОТДЕЛ II. ПУБЛИКАЦИИ И АРХИВНЫЕ МАТЕРИАЛЫ	
89	Sergey V. Troitsky Saint Savva and Slavic Peoples
109	Sergey V. Troitsky Religious Policy of the King Alexander Karadjordjevic
ОТДЕЛ III. JUVENALIS. МАГИСТЕРСКИЕ И АСПИРАНТСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ	
128	Andrey A. Zotin Position of the Russian Orthodox Church on the Problems of Juvenile Justice
136	Mikhail V. Krikota Analysis of Modern Systems of Announcement Before Baptism in the Russian Orthodox Church
146	Nazariy P. Tchaikovsky The Main Directions of Scientific Work of the V. N. Beneshevich in Canon Law
165	Alexey A. Rudchenko The Emergence of Liturgical Awards of the Clergy in the Russian Orthodox Church

- 177 **Priest Alexiy Ishkov**
The Iconic Method of the Mission and It's Application in the Parish
- 190 **Sergey V. Suprun**
The History of the Divine Service to All Russian Saints
- 210 **Grigoriy B. Sergejev**
Monastic Rules of the Sarov Monastery as the Main Source of the Worship Tradition of Valaam

ОТДЕЛ IV. БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ ОБЗОР

- 226 **Archpriest Alexander Zadornov**
Subject of the Church and State Relations in the Latest Russian Researches
- 232 **Archpriest Dmitriy Pashkov**
Edition of Russian Translation of Pidalion St. Nicodemus the Hagiorite and Its Features

ОТДЕЛ V. ХРОНИКА

- 237 Balkan office of the Moscow theological academy

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- БВ Богословский вестник. Сергиев Посад, 1892–1918; Н. с. № 1—. 1993—.
- 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., 2000—.
- ТКДА Труды Императорской Киевской духовной академии. К., 1860–1917 ежеквартально, в 1861–1917 ежемесячно. В 1997 г. издание возобновлено с неопределённой периодичностью и с исключением из названия слова «Императорской».
- 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. P., 1857–1866. Т. 1–161.
- PL Patrologiae cursus completus. Series latina / accurante J.-P. Migne. P., 1844–1864. Т. 1–225.
- РГБ Российская государственная библиотека (Москва).
- РНБ Российская национальная библиотека (Санкт-Петербург).

Предисловие редактора

«Изыми правила (κανόνας), вложенные в стихи, из материального творения, и тотчас же разрушится порядок, а по разрушении порядка всё мироздание погибнет. Изыми и эти священные правила (κανόνας) из Церкви, и тотчас же следом вторгнется бесчиние, а из-за бесчиния погибнет всё её священное благолепие», — предупреждает нас преподобный Никодим Святогорец. Вышедший недавно русский перевод *Пидалиона*, составленного этим святым отцом, побуждает ещё и ещё раз задуматься над соотношением в нашей жизни понимания значения церковных установлений и реальной практики их применения. Канонико-правовой нигилизм с одной стороны и бездумное следование букве закона с другой — равно опасны для церковного корабля.

В статьях настоящего выпуска «Праксиса» наглядно демонстрируется важность царского пути в различных областях: истории ранней русской церковной организации, принципах интерпретации канонов, концепте защиты религиозных чувств верующих в Российской Федерации, воспитательной работе в духовных школах Русской Православной Церкви. Особое внимание уделено литургическим традициям и уставам. Отдавая дань памяти предшественникам, публикуются работы проф. С. Троицкого и очерк о творчестве проф. В. Бенешевича. Страницы нашего журнала открыты для молодых исследователей, учащихся магистерских и аспирантских программ, чьи работы также помещены в настоящем выпуске.

Традиционный библиографический обзор знакомит с новыми изданиями, посвящёнными государственно-конфессиональным отношениям и рассказывает об особенностях того издания *Пидалиона*, чей долгожданный выход в свет ещё предстоит оценить отечественной науке.

*протоиерей Александр Задорнов,
и. о. заведующего кафедрой церковно-практических дисциплин
Московской духовной академии*

РЕЦЕНЗИИ

МОСКОВСКОЙ ДУХОВНОЙ
АКАДЕМИИ ЮРИСДИКЦИЯ
ПЕРВОНАЧАЛЬНОЙ
ЦЕРКОВНОЙ
ОРГАНИЗАЦИИ В КИЕВЕ:
ИСТОРИЧЕСКИЕ ГИПОТЕЗЫ
И КАНОНИЧЕСКАЯ
ВОЗМОЖНОСТЬ

Протоиерей Александр Задорнов

кандидат богословия, доцент
и. о. заведующего кафедрой церковно-практических дисциплин
Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
azadornov@yandex.ru

Для цитирования: *Задорнов А. В., прот.* Юрисдикция первоначальной церковной организации в Киеве: исторические гипотезы и каноническая возможность // Праксис. 2019. Т. 2. № 2. С. 15–30

Аннотация

УДК 348.032

В первой трети XX века русскими историками неоднократно выдвигались гипотезы о неподчинении первоначальной киевской церковной организации Константинопольскому патриархату (М. Приселков, А. Карташев, Г. Вернадский). Впоследствии эти гипотезы были маргинализованы ввиду отсутствия достоверных исторических сведений о таком епархиальном устройстве, однако в последние десятилетия появились новые литургико-канонические основания для возвращения к этой научной гипотезе на новом уровне. В настоящей статье рассматриваются такие основания и их важность для изучения первоначальной древнерусской церковной организации.

Ключевые слова: св. князь Владимир, св. Климент Охридский, М. Приселков, Первое Болгарское царство, Византия, Киевская Русь, епископия, епархия, церковное право, русское каноническое право.

1. Гипотеза о том, что равноапостольный князь Владимир «не ввёл вновь созданную им Русскую Церковь в юрисдикцию Константинопольского патриархата» и, более того, «по всем признакам, с самого начала не признаёт прямого канонического подчинения киевской церкви Константинопольскому патриархату»,¹ привлекает внимание историков уже достаточно давно. Предположения о неконстантинопольской юрисдикции первоначальной церковной организации в Киеве в конце X – первой трети XI вв. отражены как в популярных изданиях, так и в специальных исследованиях. Авторы этих гипотез (как и их опровержений) до недавнего времени оперировали лишь сведениями собственно исторических источников, что представляется сегодня явно недостаточным.

1.1. Теория М. Приселкова является классической² для обсуждаемой темы и сводится к политической мотивации выведения кн. Владимиром киевской церковной организации из-под влияния греческой иерархии с греческим богослужением византийского обряда путём подчинения её независимой на момент крещения Руси Охридской архиепископии с её славянским богослужением того же обряда.³

Радикальность некоторых утверждений М. Приселкова и его последователей верно характеризуется известным немецким исследователем:

«У некоторых исследователей этого направления (прежде всего, у Приселкова) картина вырисовывается таким образом, будто бы единственным или по крайней мере основным интересом новообращённых в христианство русских было бороться против греческого христианства или хотя бы против юрисдикционной зависимости Русской Церкви от Греческой».⁴

- 1 *Карташев А. В.* Собрание сочинений: в 2 т. Т. 1: Очерки по истории русской церкви. М.: Терра, 1992. С. 160.
- 2 *Приселков М. Д.* Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X–XII вв. СПб., 1913. С. 36–52.
- 3 О славянском богослужении в Первом Болгарском царстве см.: *Пентковский А. М.* Славянское богослужение византийского обряда и корпус славянских богослужебных книг в конце IX – первой половине X веков // *Slověne = Словѣне. International Journal of Slavic Studies.* 2016. Т. 5. № 2. С. 54–120.
- 4 *Мюллер Л.* Проблема христианизации России и ранней истории русского христианства // *Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях: альманах. Вып. 4.* СПб. - Казань, 2015. С. 188. Ср.: *Muller L.* Zum Problem des hierarchischen Status und der jurisdiktionellen Abhängigkeit der russischen Kirche vor 1039. Köln; Braunsfeld, 1959 (Osteuropa und der deutsche Osten, III. 6).

В то же время в пользу этой гипотезы высказываются ставшие известными в последние десятилетия литературные свидетельства.⁵ Ещё в известной научно-популярной работе по истории Древней Руси Л. Н. Гумилёв связывает наличие болгаро-русского контакта в версии М. Д. Приселкова с «дуалистическими мотивами в древнерусской литературе».⁶ Мнение Л. Гумилева согласуется с версией Г. Вернадского, идеологически близкого ему в связи с общей принадлежностью к евразийству.⁷

Та же версия становится основной при интерпретации найденного в 2000 году так называемого Новгородского кодекса – палимпсеста начала XI столетия, зафиксированного на трёх навощённых табличках, позднее дополненных другими находками. Проанализировавший эти тексты академик А. А. Зализняк напрямую связал его с богомилской идеологией⁸ фракийского региона; позднейшие исследования подтвердили «возникшее на основании ранее найденных текстов кодекса предположение, что еретическое религиозное направление, отражённое в Новгородском кодексе («александритство»), восходит к дуалистическим учениям, принесённым во Фракию армянами».⁹

1.2. Радикализацией предположения о неконстантинопольской юрисдикции первоначальной церковной организации Киевской Руси является гипотеза прот. К. Костромина о её полиюрисдикционности.¹⁰ На основании сведений из известных константинопольских нотаций, изданных Даррузесом, автор считает существование византийской

5 Впрочем, следует напомнить и о выводах более ранней статьи: *Сперанский М. Н.* Откуда идут старейшие памятники русской письменности и литературы // *Slavia*, г. VII. Praha, 1928–1929. С. 516–535.

6 Срв.: «Вместо союза с Константинопольским патриархатом Русь завязала отношения с Болгарской патриархией в Охриде. Так как с 976 г. Западная Болгария была охвачена антигреческим восстанием, ... то оттуда можно было получать книги, иконы и просвещённых священников» (*Гумилев Л. Н.* Древняя Русь и Великая степь / сост. и общ. ред. А. И. Курочки: в 2-х книгах. Кн. 1. М., 1997. С. 303–304).

7 *Vernadsky G.* The Status of the Russian Church during the first half Century following Vladimir Conversion // *The Slavonic Year-Book. American Series.* 1941. I. P. 294–314.

8 *Зализняк А. А.* Проблемы изучения Новгородского кодекса XI века, найденного в 2000 г. / А. А. Зализняк // *Славянское языкознание. XIII Международный съезд славистов.* Люблина, 2003 г. Доклады российской делегации. Москва, 2003. С. 190–212. Ср. также: *Алексеев А. А.* О новгородских вощёных дощечках начала XI в. / А. А. Алексеев // *Русский язык в научном освещении.* 2004. № 2 (8). С. 203–208.

9 *Зализняк А. А.* Указ. соч. С. 211.

10 *Костромин К., прот.* Русская Церковь в последние 15 лет жизни св. князя Владимира // *Костромин К., прот.* Князь Владимир и исток русской церковной традиции: этюды об эпохе принятия Русью христианства. СПб: Изд-во СПбДА, 2016. С. 101.

митрополии в Киеве формальным, допуская сосуществование сразу нескольких иерархий — собственно византийской; корсунской, образовавшей непризнанную Константинополем автономную церковную структуру; болгаро-русской с центром в Охриде; латинской. По мнению автора, в случае последней иерархии «два утверждения — о наличии на Руси нескольких юрисдикций и о доминировании среди них автокефальной, подконтрольной лично князю Владимиру и частично признанной латинским духовенством Польши при посредстве миссионера-идеалиста Бруно, — не являются взаимоисключающими, но прекрасно дополняют друг друга».¹¹

1.3. Приведённые данные заставляют по-новому взглянуть на традиционно скептическое мнение о возможности первоначальной автокефалии киевской церковной организации. Так, современный историк в популярном издании, призванном отражать некий общий взгляд на проблему, пишет: «Повесть временных лет ничего не сообщает о митрополите в Киеве в первые полстолетия после принятия христианства», т. е. до 1039-го года. Поэтому «многие исследователи полагали, что митрополия на Руси установлена примерно в это же время. Согласно различным гипотезам, ранее Русская Церковь либо подчинялась тому или иному церковному центру вне Руси (на роль такого центра предлагались Охрида в Западной Болгарии, Херсонес, Тмутаракань), либо вообще была полностью независима и самоуправляема и состояла из отдельных церковных общин во главе с епископами — наподобие ранней Ирландской церкви.¹² Обе гипотезы цитируемый автор считает несостоятельными, поскольку они опровергаются известными исследованиями А. Поппэ¹³ и др. учёных.

При изучении истории формирования церковной организации на начальном этапе христианизации славянских стран у специалистов различных дисциплин наблюдается известное несовпадение в оценке как источников, так и интерпретации содержащихся в них сведений. Тем самым появляется случай продемонстрировать некоторые возможности обращения к канонической теории там, где историк испытывает недостаток современных свидетельств (причину которых убедительно разъяснил тот же А. Шахматов при исследовании состава Начальной Русской летописи).

11 Костромин К., прот. Русская Церковь в последние 15 лет жизни... С. 113–114.

12 Карпов А. Ю. Владимир Святой. ЖЗЛ. М., 2105. С. 260.

13 См.: Poppe A. Państwo i kościół na Rusi w XI wieku. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1968; Poppe A. L'organisation diocésaine de la Russie aux IXe – XIIe siècles // Byzantion. 1970. Т. XL. P. 65–217.

2. Прежде всего, следует дать предварительный ответ на два вопроса: 1. Какими должны были быть канонические условия, делающие возможной (легальной) предполагаемую независимость киевской церковной организации от Константинопольского патриархата (в виде обсуждаемой степени независимости или же номинального подчинения Охридскому церковному центру) и 2. Какими каноническими прецедентами мог пользоваться св. кн. Владимир при такой организации?

2.1. Современные нормативные изложения территориально-церковного вопроса исходят из двух предпосылок:

- 1) об устроении административного церковного деления на территориальном, а не национальном принципе;
- 2) об изоморфизме территориального церковного устройства государственному политико-административному делению. Исключения из этого правила составляют лишь ставропигии и диаспора. «Такая структура Церкви, — утверждает современный российский канонист, — сложилась в течение первых столетий её истории и с тех пор в основе своей она остаётся неизменной».¹⁴

Однако в действительности анализ не только прямых исторических источников, но и литургических и филологических данных заставляет критически рассмотреть данное заявление и указать на более сложный канонический пейзаж, в том числе и на территории Балкан в IX–X вв., имевший своё отражение и при создании первоначальной русской церковной организации.

2.2. Согласно канонической теории, для церковных подразделений существуют два типа организации, зафиксированные в церковно-правовых актах. Первый тип — *собственно территориальный*, при котором граница каждого канонического подразделения должна совпадать с административным делением государства.

Второй тип церковной организации — *этнический*, не связанный границами конкретной территории, но подразумевающий принадлежность христиан к определённой церковной иерархии в силу этнической самоидентификации — в первую очередь, культурно-лингвистической, а не формально национальной. Такая идентификация подразумевает наличие богослужения и корпуса богослужебных книг (в том числе — Священного Писания) на языке такой группы, а также формирование собственной церковной иерархии.

14 Цыпин В., прот. Каноническое право. М., 2014. С. 376.

Каноническое обоснование того и другого принципа содержится в двух памятниках одной эпохи (40-х гг. IV столетия). Территориальный принцип отражён в девятом правиле Антиохийского Собора:

«В каждой области епископам должно знать епископа, в Митрополии начальствующего и имеющего попечение о всей области, так как в Митрополию отовсюду стекаются все, имеющие дела. Посему рассуждено, чтобы он и честью преимуществовал и чтобы прочие епископы ничего особенно важного не делали без него, по древле принятому от Отцов наших правилу, кроме того только, что относится до епархии, принадлежащей каждому из них, и до селений, состоящих в ее пределах. Ибо каждый епископ имеет власть в своей епархии, и да управляет ею, с приличествующею каждому осмотрительностью, и да имеет попечение о всей стране, состоящей в зависимости от его града, и да поставляет пресвитеров и диаконов, и да разбирает все дела с рассуждением».¹⁵

Согласно наблюдениям русских историков и канонистов П. Гидулянова и Н. Заозерского, деятельность первенствующего епископа митрополии («примаса») регулируется правилами 4–7 I Вселенского Собора, благодаря чему появляется чин митрополита и термин «епархия» для обозначения (территориального) района власти митрополита.

Каноническое обоснование этнического принципа содержится в другой норме, зафиксированной в ту же эпоху середины IV столетия. Апостольское правило тридцать четвёртое гласит:

«Епископам всякого народа подобает знать первого в них, и признавать его как главу, и ничего превышающего их власть не творить без его рассуждения: творить же каждому только то, что касается до его епархии, и до мест к ней принадлежащих. Но и первый епископ ничего да не совершает без рассуждения всех епископов. Ибо так будет единомыслие, и прославится Бог о Господе во Святом Духе, Отец, Сын и Святой Дух».¹⁶

2.3. В специальном сочинении, посвящённом этому 34-му апостольскому правилу, Н. Заозерский указывал, что путём терминологической

15 Цитируемый русский перевод, сделанный с Афинской синтагмы, опубликован в: Правила святых Поместных соборов с толкованиями. М.: Паломник, 2002. С. 163. Оригинальный греческий текст доступен в издании: *Joannou P.-P. Discipline générale antique (IVe – IXe s.)*. Grottaferrata, 1962 (Roma). T. I. Pt. 2: Les canons des Synodes Particuliers, 110–111.

16 Там же. С. 74.

подмены («народ» на «область», «первый (епископ)» на «митрополит»), недобросовестные интерпретаторы «решительно заявляют, что 34-е правило говорит о митрополитской системе церковного устройства, введённой, кстати сказать, только первым вселенским собором».¹⁷ Кроме того, приверженцы такой интерпретации невольно поддерживаются римско-католической канонической теории о папском примате.

По мнению Н. Заозерского, в основу церковной территориальной автономии полагается национальность, что и выражается понятием «этнос». Разница видится в том, что апостольское правило говорит о приспособлении церковного устройства к этническому, а правила Вселенских Соборов — к политическому делению Римской (Византийской) империи. В подтверждение своих взглядов Заозерский обильно ссылается на работу П. Гидулянова о митрополитах первых трёх веков христианства,¹⁸ в которой, действительно, содержится тезис о том, что политическое деление империи было зачастую случайным и не учитывало этническую дифференциацию населения. По точному смыслу этого правила, вся Церковь есть федерация национальных самоуправляющихся Церквей.

По мнению Н. Заозерского, употребление в 34-м правиле термина *ἔθνος*, а не *ἐπαρχία* (область, гражданская провинция), как и термина *πρῶτος ἐνάβτοῖς*, а не более поздних — *μητροπολίτης*, *ἀρχιεπίσκοπος*, *πατριάρχος* — свидетельствует о более древнем происхождении 34-го правила по сравнению с правилами Поместных и Вселенских Соборов.

3. Итак, согласно теории Заозерского-Гидулянова, по точному смыслу 34-го правила и по установившейся уже в III веке практике, примас народной (автокефальной) церкви отличался от прочих епископов прежде всего церковно-юридическими полномочиями: 1) примасу дано право старшего и неперемного члена при совершении епископской хиротонии и 2) право председателя собора епископов.

Имеются свидетельства о существовании таких этнических епископий и после эпохи Вселенских Соборов, в которую нормативной сделалось привычное нам территориальное церковное устройство. Речь идет о ситуации в Первом Болгарском царстве на рубеже IX–X столетий.¹⁹

17 Заозерский Н.А. Точный смысл и значение Апостольского 34-го правила // Богословский Вестник. 1907. Июль-август. С. 10.

18 См.: Гидулянов П. В. Митрополиты в первые три века христианства. М., 1905.

19 См. классические работы на эту тему: Златарски В. Н. История на прьвото българско царство, 2: От славенизацията на държавата до падането на първото царство (852–1018). София, 1927; Снегаров Иван. История на Охридската архиепископия (от основането и до завладеването на Балканския полуостров от турците). София, 1924.

3.1. В 870 году Константинопольский патриарх Игнатий путём предоставления автономии Болгарской церкви преодолевает унию св. князя Бориса I с римским престолом. В этот период и до начала правления Симеона I в Болгарском царстве действует гомогенная структура церковного управления по территориальному принципу (в Деволе и Главенице). С воцарением Симеона I (893 год) становится возможной гетерогенная структура церковной юрисдикции, параллелизм этнического (епископии с примасом-епископом словенским во главе) и территориального принципов (диоцезы с греческим клиром). Территориально епископии ограничивались резиденцией славянского епископа (городом его кафедры), но юрисдикционно распространялись на всё (этнически) славянское население самого города и его окрестностей. Это позволяло избежать канонически нелегитимного параллелизма иерархий, использовавших различные богослужебные языки.

Территориальный принцип церковной юрисдикции снова стал единственным после признания (в 927 году?) болгарской автокефалии при св. царе Петре I, после чего языковой признак также становится единым, что явилось одним из факторов, способствовавших признанию автокефалии Болгарской церкви.²⁰

3.2. При отмеченных выше болгаро-русских связях невозможно представить себе отсутствие знакомства св. кн. Владимира и его окружения со спецификой церковного устройства в Первом Болгарском царстве. Ещё А. Пресняков заметил, что упоминаемые в Начальной русской летописи при Владимире «попы и книги несли в русскую среду болгарский церковный язык и болгарскую письменность» удивляясь при этом, почему известные нам источники молчат об обращении св. Владимира в Охридский церковный центр для ликвидации кадрового дефицита клириков после крещения. Причину историк видит ту же, что и в случае возникновения корсунской легенды, путаницы со списками и именами киевских митрополитов и т. д. — тенденциозное искажение «к вящей славе Византии» всей ранней истории русского христианства, видя в этом «глубокое основание гипотетических построений Приселкова».²¹

20 Подробнее об этнических епископиях в Первом Болгарском царстве см.: *Задорнов А. В., прот. Территориальные епархии и этнические епископии в структуре церковной организации Первого Болгарского царства (канонический аспект) // Slověne = Словѣне. International Journal of Slavic Studies. 2016. Т. 2 № .5. С. 135–121.*

21 *Пресняков А. Лекции по русской истории. Киевская Русь. М., 1993. С. 355.*

В этой связи хотелось бы обратить внимание на показанную прот. В. Мошиным²² необходимость связей св. Владимира с Охридом.

Некоторое дополнительное доверие мнению В. Мошина придаёт тот факт, что, будучи практикующим священником, он лучше мог реконструировать некоторые аспекты церковного устройства, недоступные связанному только историческими свидетельствами специалисту. Так, им следующим образом определяется необходимый минимальный состав корпуса богослужебных книг, имевшийся в распоряжении первоначальной киевской иерархии: Евангелие, Апостол, Служебник с Требником, Псалтирь, Часослов, сокращенный Октоих, сокращённая Триодь постная и цветная, праздничная Минея, Паремийник. Сюда же логика организации церковной структуры относит необходимость наличия Номоканона и рукописей агиографического (житийная литература) и учительного (проповеди) содержания. Современные исследования подтверждают эту догадку.²³

«В X в., — считает В. Мошин, — всё это легко могло быть получено из соседней Болгарии при Игоре и Ольге. Если же считать, что в Киеве уже при Святославе было несколько христианских храмов, то придётся предположить, что и до Владимира I церковная книга из Болгарии должна была приходиться на Русь в более значительном количестве рукописей».²⁴

Непосредственные связи Киевской Руси после крещения со славянскими Балканами В. Мошин предполагает очень недолговечными, около двенадцати лет (с присоединения Преслава к державе Самуила в 989 году до занятия Византией всего северо-востока Балканского полуострова). Напомним, что А. Шахматов считает также начало X столетия временем перехода (ещё во время жизни св. Владимира) епископий киевского государства от болгарского к константинопольскому подчинению.

22 См. в статье: *Мошин В.* О периодизации русско-южнославянских литературных связей X–XV вв. С. 28–106 // Труды Отдела древнерусской литературы / АН СССР. Ин-т рус. лит. (Пушкин. Дом). М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1963. Т. XIX: Русская литература XI–XVII веков среди славянских литератур.

23 См.: *Пентковский А. М.* «Охрид на Руси: древнерусские богослужебные книги как источник для реконструкции литургической традиции Охридско-Преспанского региона в X–XI столетиях» // Сборник на трудови од Меѓународниот научен собир «Кирилметодиевската традиција и македонско-руските духовни и културни врски» (Охрид, 3–4 октомври 2013). Скопје, 2014, 43–65. С. 56–57.

24 *Мошин В.* О Указ. соч. С. 52.

Частным свидетельством этих связей являются следы влияния правовых источников латинского происхождения, о чём убедительно свидетельствовал ещё Н. Суворов в полемике с А. Павловым.²⁵ При этом речь идёт не просто о терминологии и лексике, но и области собственно канонических норм. Так, по свидетельству В. Мошина, «десятина является не только термином, а важнейшей нормой западного церковного права, вошедшей в русский юридический быт, которая сама по себе говорит о силе западного влияния в данной области, так же как и упомянутая церковная терминология.²⁶ Подобное заимствование латинской канонико-литургической терминологии может быть названо традиционным для деятельности «святых седмочисленников» начиная с равноапостольного святителя Мефодия.

3.3. В этом смысле, замечает В. Мошин, быть может, заслуживает большего внимания и ссылка П. Лавровского и Б. Ангелова на известие даже такого сомнительного источника, как Иоакимовская летопись, с её сообщением о том, что болгарский царь Симеон послал на Русь учёных иереев и «книги довольны». Эта осторожная фраза до сих пор вызывает ироничные замечания у современных противников теории о происхождении ранней русской церковной иерархии из Охридского церковного центра. Так, А. А. Турилов отказывает последней в праве на существование в связи с тем, что «полная несостоятельность данной гипотезы была вполне обоснована полвека спустя после работы Приселкова А. Поппэ, а аргументация В. А. Мошина, игнорирующего отсутствие в русской традиции следов почитания западноболгарских святых и апеллирующего к известиям Иоакимовской летописи, может вызвать лишь недоумённое сожаление».²⁷

В действительности, как показывает изучение древнерусских богослужебных книг, существует очевидная связь последних с литургической традицией не константинопольского, но южноитальянского и балканского происхождения, зафиксированной в греческих богослужебных

25 Ход полемики отражен в работах: *Суворов Н. С.* Следы западно-католического церковного права в памятниках древнего русского права. Ярославль, 1888; *Павлов А. С.* Мнимые следы католического влияния в древнейших памятниках югославянского и русского церковного права. М., 1892; *Суворов Н. С.* К вопросу о западном влиянии на древне-русское право. Ярославль, 1893.

26 *Мошин В.* О периодизации русско-южнославянских литературных связей ... С. 48.

27 *Турилов А. А.* К истолкованию надписи на краснофонной иконе св. Климента из зарубежного частного собрания: «великий епископ» или «епископ Великии»? // Турилов А. А. От Кирилла Философа до Константина Костенецкого и Василия Софиянина (История и культура славян IX–XVII веков). М., 2011. С. 67.

текстах, переведённых в охридско-преспанском регионе св. Климентом и его учениками. Как отмечает современный исследователь этого вопроса А. М. Пентковский, такое «заимствование литургической традиции и связанных с ней богослужебных книг было возможным только при наличии государственных и церковных отношений между Киевом и Преспой, что, в свою очередь, подтверждает справедливость предположений, высказанных М. Н. Приселковым на основании изучения исторических источников».²⁸

Тем самым сегодняшние научные представления о каноническом правоприменении и литургической жизни славянских церковных организаций в X–XI вв. как минимум не позволяют оставлять теорию М. Приселкова по-прежнему на периферии научной мысли, но требуют возвращения к её положениям с применением новых данных междисциплинарных исследований.

4. Вышеописанная каноническая модель церковной организации (славянский язык богослужения благодаря западноболгарской трансляции переводных литургических и частично оригинальных канонических источников) имела своим прецедентом ситуацию в I Болгарском царстве, традиции которого продолжало государство Самуила, а ещё ранее, по-видимому, — в архиепископии св. равноапостольного Мефодия Моравского.

Связующим звеном между этими моделями служит деятельность св. Климента Охридского по организации славянского богослужения византийского обряда в первой славянской этнической епископии, входившей в состав Болгарской архиепископии.

Остаётся задаться вопросом: не мог ли св. Владимир экстраполировать на собственное княжество переходную модель существования епископий со славянским языком богослужения в Первом Болгарском царстве, имея в качестве ближайшей цели некоторую независимость от Константинополя или даже номинальную зависимость от церковной организации государства Самуила?

4.1. После утверждения славянского языка богослужения и введения в активное использование корпуса как богослужебных книг, так и (что особенно важно для нашей темы) канонических источников в этих

28 Пентковский А. М. «Охрид на Руси»: древнерусские богослужебные книги как источник для реконструкции литургической традиции Охридско-Преспанского региона в X–XI столетиях // Сборник на трудови од Меѓународниот научен собир «Кирилometодиевската традиција и македонско-руските духовни и културни врски» (Охрид, 3–4 октомври 2013), Скопје, 2014. С. 58.

епископиях, греческой иерархии (при окончательном оформлении митрополии в Киеве) невозможно уже было требовать эллинизации богослужения с той настойчивостью, с которой она могла бы это делать без такой организации.

Канонические нормы создания церковной независимости предполагают наличие нескольких важных факторов.²⁹ И если правовые материальные условия автокефалии (воля церковного народа и клира, поддержка со стороны государственной власти) являются легкодостижимыми, то условия формальные требуют особой работы по их созданию, поскольку свидетельствуют о способности церковной организации к самостоятельности. Главным формальным условием является наличие как минимум четырёх епископов новой самостоятельной церковной организации, что делает возможным выполнение канонической нормы о епископской хиротонии тремя архиереями (I Вс. 4; Лаод. 12). Отсюда можно, в частности, сделать предположение о минимальном необходимом количестве епископий во время правления св. князя Владимира.

4.2. Относительно распространённого (и упомянутого нами в п. 2.1) представления об обязательном соответствии территориального церковного устройства государственному политико-административному делению следует отметить, что оно основано на историческом прецеденте из ранней истории Церкви. Так, уже Второй Вселенский Собор 381 года своим вторым каноном «обнаружил явную тенденцию провести в церковном устройстве восточной империи группировку епископов соответственно государственным диоцезам».³⁰ Тот же автор отмечает отсутствие применения указанного принципа именно на Балканах, когда «император Лев Исавр распространил ещё церковную власть Константинопольского патриарха на провинции восточного Иллирика (Македония, Албания, Королевство Греческое о. Критом, Сербия, Черногория и Зап. половина Болгарии)».³¹ При этом восточный Иллирик ещё при императоре Феодосии Великом принадлежал Восточной империи, но оставался в церковном подчинении Римской кафедры.

Этот тезис должен быть пересмотрен и на примере епархиальной структуры в Киевской Руси последних лет существования Первого Болгарского царства. Как утверждает современный русский исследователь этого вопроса, «в науке пока не предложено вполне убедительно

29 *Троицки Сергије Викторович.* Црквено право. Приређивач и редактор проф. др Драган М. Митровић. Београд: Правни факултет универзитета у Београду (Библиотека Светска правна баштина, 15). 2011. С. 425–450.

30 *Суворов Н. С.* Учебник церковного права. М., 2004. С. 29

31 Там же. С. 30.

картины первоначальной епархиальной структуры Киевской митрополии — причём не столько по недостатку источников (в медиевистике и никогда не бывает достаточно), сколько по увлечённости исследователей идеей, будто утверждение владычных кафедр непременно должно было иметь политические причины. Нельзя отрицать, что подобного рода причины играли свою роль — особенно со строй половины XI столетия, но нельзя также не видеть, что в более раннее время зависимость структуры церковного управления на Руси от внутривластных обстоятельств не могла быть столь тесной».³²

5. Как видим, исторические свидетельства необходимо должны подкрепляться изучением историко-канонических и канонико-литургических аспектов. Канонически легальная и литургически полноценная организация первоначальной русской церковной жизни была бы невозможна без одновременной санкции как церковной, так и государственной власти на использование славянского богослужебного языка в новообразованных епископиях.

Имеющиеся сегодня исторические, археологические, литургические и искусствоведческие данные говорят о большей связи киевской церковной организации начала второго тысячелетия с балканским охридско-преспанским регионом по сравнению с собственно византийской (преимущественно константинопольской) экуменой. Отмеченные выше виды и примеры подобных связей позволяют говорить об известной доле их соответствия тем каноническим характеристикам, которые необходимы для создания церковной автономии и, тем более, получения автокефалии. Это, прежде всего, 1) наличие комплекса богослужебных книг, обеспечивающих литургическую составляющую функционирования славянской церковной организации в Киеве, и 2) легитимация национальной епископии через ссылки на канонические нормы (34 Апостольское правило в переводе, сохранившимся в составе Устюжской кормчей) и исторические прецеденты (этнические епископии в Первом Болгарском царстве).

Именно эти характеристики позволяют преодолеть сложившийся *исторический скепсис* во взгляде на первоначальную церковную организацию в Киеве и служат необходимыми предпосылками для постановки вопроса о *канонической* возможности неконстантинопольской юрисдикции киевской церковной структуры в означенный период.

32 Назаренко А. В. Территориально-политическая организация государства и епархиальная структура Церкви в Древней Руси (конец X–XII век) // Древняя Русь и Славяне: (историко-филологические исследования) / А. В. Назаренко. М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2009. С. 189.

Источники

- Правила святых Апостол и святых отец с толкованиями. М.: Паломник, 2002.
- Правила святых Поместных соборов с толкованиями. М.: Паломник, 2002².
- Joannou P.-P.* Discipline générale antique (IVe – IXe s.). Grottaferrata, 1962 (Roma). T. I. Pt. 2: Les canons des Synodes Particuliers.

Литература

- Алексеев, А. А.* О новгородских вощёных дощечках начала XI в. / А. А. Алексеев // Русский язык в научном освещении. 2004. № 2 (8). С. 203–208.
- Гидулянов П. В.* Митрополиты в первые три века христианства. М., 1905.
- Гумилёв Л. Н.* Древняя Русь и Великая степь: в 2-х кн. / сост. и общ. ред. А. И. Курчки. Кн. 1. М., 1997.
- Задорнов А. В., прот.* Территориальные епархии и этнические епископии в структуре церковной организации Первого Болгарского царства (канонический аспект) // Slověne = Словѣне. International Journal of Slavic Studies. 2016. Т. 5. № 2. С. 121–135.
- Зализняк, А. А.* Проблемы изучения Новгородского кодекса XI века, найденного в 2000 г. / А. А. Зализняк // Славянское языкознание. XIII Международный съезд славистов. Люблина, 2003 г. Доклады российской делегации. Москва, 2003. С. 190–212.
- Заозерский Н. А.* Точный смысл и значение Апостольского 34-го правила // Богословский Вестник. 1907. Июль-август.
- Златарски В. Н.* История на прьвото българско царство, 2: От славенизацията на държавата до падането на първото царство (852–1018). София, 1927.
- Карпов А. Ю.* Владимир Святой. М.: Молодая гвардия, 2015. (Жизнь замечательных людей: сер. Биогр.; вып. 1522).
- Карташёв А. В.* Собрание сочинений: в 2 т. Т. 1: Очерки по истории русской церкви. М.: Terra, 1992.
- Костромин К., прот.* Русская Церковь в последние 15 лет жизни св. князя Владимира // Костромин К., прот. Князь Владимир и исток русской церковной традиции: этюды об эпохе принятия Русью христианства. СПб: Изд-во СПбДА, 2016.
- Мошин В. А.* О периодизации русско-южнославянских литературных связей X–XV вв. // Труды Отдела древнерусской литературы / АН СССР. Ин-т рус. лит. (Пушкин. Дом). М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1963. Т. XIX: Русская литература XI–XVII веков среди славянских литератур. С. 28–106
- Мюллер Л.* Проблема христианизации России и ранней истории русского христианства // Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях: альманах. Вып. 4. СПб. - Казань, 2015.
- Назаренко А. В.* Территориально-политическая организация государства и епархиальная структура Церкви в Древней Руси (конец X–XII век) // Древняя Русь и Славяне: (историко-филологические исследования) / А. В. Назаренко. М. : Русский фонд содействия образованию и науке, 2009.

- Павлов А. С. Мнимые следы католического влияния в древнейших памятниках югославянского и русского церковного права. М., 1892.
- Пентковский А. М. “Охрид на Руси”: древнерусские богослужебные книги как источник для реконструкции литургической традиции Охридско-Преспанского региона в X–XI столетиях // Сборник на трудови од Меѓународниот научен собир “Кирилometодиевската традиција и македонско-руските духовни и културни врски” (Охрид, 3–4 октомври 2013), Скопје, 2014. С. 43–65.
- Пентковский А. М. Славянское богослужение в архиепископии святителя Мефодия, у: Ј. Радић, В. Савић, уред., Свети Ѓирило и Методије и словенско писано наслеђе: 863–2013 (= Старословенско и српско наслеђе, 1), Београд, 2014. С. 25–102.
- Пентковский А. М. Славянское богослужение византийского обряда и корпус славянских богослужебных книг в конце IX – первой половине X веков // *Slovène = Slovъne*. International Journal of Slavic Studies. 2016. Т. 5. № 2. С. 54–20.
- Пресняков А. Лекции по русской истории. Киевская Русь. М., 1993.
- Приселков М. Д. Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X–XII вв. СПб., 1913.
- Снегаров Иван. История на Охридската архиепископия (от основането и до завладеването на Балканския полуостров от турците). София, 1924.
- Сперанский М. Н. Откуда идут старейшие памятники русской письменности и литературы // *Slavia*, r. VII. Praha, 1928–1929. С. 516–535.
- Суворов Н. С. Следы западно-католического церковного права в памятниках древнего русского права. Ярославль, 1888.
- Суворов Н. С. К вопросу о западном влиянии на древне-русское право. Ярославль, 1893.
- Суворов Н. С. Учебник церковного права. М., 2004.
- Троицки Сергије Викторович. Црквено право. Приређивач и редактор проф. др Драган М. Митровић. Београд: Правни факултет универзитета у Београду (Библиотека Светска правна баштина, 15). 2011.
- Турилов А. А. К истолкованию надписи на краснофонной иконе св. Климента из зарубежного частного собрания: «великий епископ» или «епископ Великий»? // Турилов А. А. От Кирилла Философа до Константина Костенецкого и Василия Софийнина (История и культура славян IX–XVII веков). М., 2011.
- Цыпин В. А., *prot*. Каноническое право. М., 2014.
- Muller L. Zum Problem des hierarchischen Status und der jurisdiktionellen Abhängigkeit der russischen Kirche vor 1039. Köln; Braunsfeld, 1959 (Osteuropa und der deutsche Osten, III. 6).
- Poppe A. Państwo i kościół na Rusi w XI wieku. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1968.
- Poppe A. L'organisation diocésaine de la Russie aux IXe-XIIe siècles // *Byzantion*. 1970. Т. XL. P. 65–217.
- Vernadsky G. The Status of the Russian Church during the first half Century following Vladimir Conversion // *The Slavonic Year-Book*. American Series. 1941. I. P. 294–314.

Jurisdiction of the Original Church Organization in Kiev: Historical Hypotheses and Canonical Opportunity

Archpriest Alexander Zadornov

PhD in Theology, Associate Professor at the Department of Applied Church Disciplines of Moscow Theological Academy
Academy, Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia
azadornov@yandex.ru

For citation: Zadornov Alexander, archpriest. "Jurisdiction of the Original Church Organization in Kiev: Historical Hypotheses and Canonical Opportunity". *Praxis*, vol. 2, no. 2, 2019, pp. 15–30

Abstract. In the first third of the 20th century historians repeatedly made hypotheses of non-obedience of the ancient Kiev's Church organization to the Constantinople patriarchy (M. Priselkov, A. Kartashev, G. Vernadsky). At the last decades the new canonical and liturgical bases for return to this scientific hypothesis at the new level have appeared. In the article such bases and their value for this historical hypothesis are considered. Overview of the features of the canonical status of Church structures in the Kievan Rus' the turn of the two millennia allows in the future to clarify the thesis in Canon law on the ratio of territorial, national and public administration principles in the formation of the Church in its history.

Keywords: historiography, Deuteronomistic History, biblical archeology, ostracons, papyri, parchments, Near-Eastern literature, the History about the Rise of David, the written legends, the didactics of the stories about kings.

ПРИНЦИПЫ ИНТЕРПРЕТАЦИИ КАНОНОВ

Протоиерей Владислав Цыпин

доктор богословия, доктор церковной истории
профессор Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
ladislaus@rambler.ru

Для цитирования: *Цыпин В. А., прот.* Принципы интерпретации канонов // Праксис. 2019. Т. 2. № 2. С. 31–36

Аннотация

УДК 348.011.4

Одной из главных проблем современного канонического права является отсутствие чётко выработанных критериев актуальности церковных канонов из-за радикально изменившихся в сравнении со временем их издания обстоятельств. В статье прослеживается история формирования канонического корпуса Православной Церкви и значение канонов как критерия церковного законодательства и фундаментальной основы церковного правосознания.

Ключевые слова: церковное законодательство, каноны, Вселенские Соборы, Иоанн Зонара, Феодор Вальсамон, Иоанн Постник.

Среди церковных законов совершенно особый статус имеют святые каноны. Каноны — это основные церковные законы, которые составляют фундамент действующего в Церкви права, причём одинаково во всех поместных Православных Церквях. Каноны издавались либо утверждались Вселенскими Соборами, которые, в соответствии с учением Православной Церкви, обладают непогрешимостью.¹ Правила Двукратного Собора и Собора в храме Святой Софии, а также Каноническое послание святого Патриарха Константинопольского Тарасия, изданные после VII Вселенского Собора, общецерковным признанием (рецепцией) их поставлены в ряд канонов, утверждённых Вселенскими Соборами.

Каноны имеют бесспорный приоритет перед всеми остальными законодательными актами Церкви. В своё время, когда это было актуально в силу тесного союза Церкви и государства, который на языке эпохи именовался «симфонией священства и царства», обсуждался вопрос о соотношении авторитета канонов и государственных законов. Затрагивая его, византийские канонисты Иоанн Зонара и Патриарх Антиохийский Феодор Вальсамон исходили из принципа приоритета канонов перед законами. При этом Зонара прямо писал, что каноны выше законов, потому что Церковь выше империи, а согласно Вальсамону, в случае коллизии законы должны уступать канонам, потому что каноны имеют двойную санкцию: от церковных Соборов и от самих императоров, а последние — только от императоров. Приводя этот аргумент в пользу преимущества канонов перед законами, искусный канонист Вальсамон освобождал себя от необходимости настаивать на приоритете церковной власти самой по себе перед властью императорской.

Со времени, когда окончательно сложился канонический корпус Церкви, с 883 г. (это год издания Номоканона Патриарха Фотия в XIV титулах), Церковь не добавила в него ни одного нового канона и ни одного из него не исключила. Гипотетически можно допустить возможность пополнения канонического корпуса не иначе, как властью Вселенского Собора, если таковой будет созван, или, что то же самое, если некий иной Собор будет впоследствии признан Вселенским.

2. Авторитет канонов, не поколебленный в течение веков, несмотря на радикальные перемены в церковной жизни, несмотря на затруднительность буквального исполнения многих из них в практике церковной жизни, таков, что неуместна сама постановка вопроса об отмене тех

1 Подробный обзор истории Вселенских соборов см.: Вселенские соборы (Церковно-историческая библиотека). Москва: Церковно-научный центр Русской Православной Церкви «Православная энциклопедия», 2005.

или иных из этих правил. Даже если в прошлом правовые нормы, сформулированные в канонах, заменялись новыми нормами, сам канон не исключался из канонического свода. Сама история Церкви поставила каноны так высоко, что у нас есть основания говорить о неизменности тех основ церковного права, которые в этих канонах содержатся.²

3. Неприкосновенность канонического корпуса для ревизии не означает, однако, что все нормы права, заключённые в канонах, действуют или должны действовать в любое время и в любом месте по своему буквальному смыслу. Каноны экклезиологического содержания в большинстве своём действуют и по своему буквальному значению, в то время как дисциплина наказаний, содержащаяся в правилах, была в реальной епитимийной практике основательно реформирована уже в ранневизантийскую эпоху, когда стали применяться при назначении епитимий не канонические сроки отлучения от причастия, а те, что предлагаются в покаянном Номоканоне патриарха Иоанна Постника, содержащем несравненно более мягкие санкции, хотя Номоканон Иоанна Постника не был включён в основной канонический свод и в иерархии авторитетных источников церковного права стоит ниже канонов. Его рассматривают не более чем как дополнение к основному каноническому корпусу. Впоследствии дисциплина прещений по отношению к мирянам продолжала эволюционировать в сторону смягчения, но при этом не отменялись сами каноны, предусматривающие практику церковных наказаний, не употребляемых в течение многих веков.

Причина чрезвычайной, по мерке позднейших эпох, строгости наказаний, предусматриваемых канонами, заключается в том, что, изданные по большей части в IV веке, дисциплинарные каноны отражали религиозно-нравственное состояние предшествовавшей эпохи гонений, когда грехопадения христиане, за которые предусматривались длительные сроки отлучения от причастия, представляли собой исключительные происшествия, но положение дел радикально изменилась с тех пор, как в ограду Церкви вошёл без малого весь римский народ — все подданные императоров, и тяжелые грехи больше уже не составляли явления исключительного в жизни Церкви. Подвергать кающихся грешников длительным отлучениям значило бы уже для Церкви, как и в наше время, заботиться о спасении избранных, в то время как во враче, по слову Христа, «имеют нужду... не здоровые, но больные» (Мк. 2, 17).

2 См.: *Задорнов А. В., протоиерей*. Interpretatio как актуальная проблема канонического права // Сретенский сборник. 2017/2018. № 7–8. С. 151–177.

В связи с этим было бы неприемлемым упрощением как объявить всякое неприменение буквы правил злоупотреблением и, скажем, применительно к практике церковных наказаний настаивать на необходимости отлучения от причастия кающихся грешников, согласно правилам, на 7, 10, 15 или 20 лет, так и видеть в дисциплинарных канонах только памятник христианской письменности и церковной истории и совершенно не считаться с ними в реальной церковной жизни.

4. Каноны по сути своей представляют приложение неизменных и вечных непогрешимых основ христианского нравственного учения и еkkлезиологических догматов, содержащихся либо прямо либо *implicite* в их текстах, к изменяющейся церковной жизни. Поэтому во всяком каноне можно обнаружить, с одной стороны, укоренённость в неизменном догматическом учении Церкви, а с другой — каноническая норма всегда актуальна и, следовательно, обусловлена исторически конкретной ситуацией, связана с обстоятельствами церковной жизни, которые имели место в момент издания правила и которые впоследствии могли измениться. Таким образом, в идее всякого канона содержится неизменный, догматически обусловленный момент, но в своём конкретном и буквальном смысле канон отражает и переходящие обстоятельства церковной жизни.

5. Уместную гибкость в подходе к нормам канонов можно обнаружить в текстах самих правил. Так, 37-е Апостольское правило предусматривает, чтобы епископы каждой области собирались на собор два раза в году, а в 8-м правиле Трулльского Собора отцы, ссылаясь на набеги варваров и иные случайные препятствия, вводят новую норму — созывать соборы один раз в год. Означает ли это, что 8-е правило Трулльского Собора отменило 37-е Апостольское правило? Нет, не означает, ибо созыв собора дважды в год по-прежнему рассматривается как желательное установление, но ввиду возникших затруднений вводится новый порядок. Но делать при этом вывод, что канонический порядок соблюдается только в тех случаях, когда соборы созываются два раза или единожды в год, было бы тоже каноническим буквализмом. Очевидно, что, когда в связи с укрупнением Поместных церквей, в связи с образованием Патриархатов соборы стали созываться ещё реже, это не было отступлением от канонических принципов, ибо принципиальная и неизменная еkkлезиологическая идея 37-е Апостольское и 8-е правило Трулльского Собора заключается в соборности, а конкретная периодичность в созыве соборов может, если руководствоваться примером отцов Трулльского Собора, устанавливаться с учётом обстоятельств своего времени, которые не остаются на века одними и теми же.

Канон может оказаться неприменимым по букве в связи с исчезновением того церковного института, который в нем упомянут. Так, в 15-м правиле Халкидонского Собора определён возрастной ценз для поставления в диакониссы — 40 лет. С исчезновением чина диаконисс правило, естественно, перестало применяться по своему буквальному смыслу. Тем не менее оно осталось в каноническом корпусе. И более того, оно содержит в себе некий экклезиологический принцип, который не утратил практического значения в связи с исчезновением института, о котором в правиле идёт речь. Например, оно может служить отправной точкой в рассуждении церковной власти об установлении возрастной границы для назначения женщин на какие-либо церковные должности.

Некоторые из канонов носят характер частных определений, и уже поэтому по буквальному тексту они не применимы ни в каких других случаях, кроме тех, по поводу которых были изданы: так, 4-е правило II Вселенского Собора гласит: «О Максиме Кинике и о произведенном им безчинии в Константинополе: ниже Максим был, или есть епископ, ниже и поставленные им на какую бы то ни было степень клира, и соделанное для него, и соделанное им, все ничтожно».³ По своему буквальному смыслу этот канон неприменим с тех пор, как была улажена ситуация с захватом Константинопольской кафедры Максимом Киником, ибо его текст формулирует состоявшееся судебное решение по конкретному делу. Но с учётом всех обстоятельств дела Максима Киника из этого канона выводятся исключительно важные экклезиологические принципы, в частности недопустимость поставления епископа на уже занятую кафедру. Таким образом, правило это действует в Церкви на основании прецедентного принципа и применяется по аналогии.

Даже безусловная отмена закона на том основании, что исчезает *ratio legis* (причина, послужившая поводом к его изданию), не имеет безусловного значения в церковном праве. Согласно 3-му правилу II Вселенского Собора и 28-му правилу Халкидонского Собора, Константинопольскому епископу предоставляется преимущество чести по Римском епископе, поскольку город этот «есть новый Рим», новая столица империи, и «является городом царя и синклита».⁴ Константинополь давно перестал быть городом царя и синклита (сената), ныне он не является уже и столичным городом, но в диптихе православных иерархов его епископ по-прежнему пользуется первенством чести. Ныне первенство чести епископа Константинополя основано на расширительном при-

3 Цит. по: Правила святых Вселенских Соборов с толкованиями. Москва: Сибирская Благовозвонница, 2000. С. 92.

4 Там же. С. 92; 243–244.

нении к его кафедре аксиомы, высказанной Отцами I Никейского Собора в отношении привилегий Церквей «Римской, Александрийской, Антиохийской»: «Да хранятся древние обычаи» (6-е прав.)».

6. Исходя из приведенных примеров мы можем сделать вывод, что, несмотря на историческую изменяемость действующих в Церкви правовых норм, несмотря на то, что ряд канонов неприменим ныне вообще по своему буквальному смыслу, а буквальное применение других недопустимо ввиду радикально изменившихся в сравнении со временем их издания обстоятельств, святые каноны неизменно сохраняют своё значение критерия церковного законодательства и фундаментальной основы церковного правосознания. Каноны всегда дают ключ к правильной ориентации в актуальных проблемах церковной жизни.

Библиография

Вселенские соборы (Церковно-историческая библиотека). Москва: Церковно-научный центр Русской Православной Церкви «Православная энциклопедия», 2005.

Правила святых Вселенских Соборов с толкованиями. Москва: Сибирская Благовонница, 2000.

Задорнов А. В., прот. Interpretatio как актуальная проблема канонического права // Сретенский сборник. 2017/2018. № 7-8. С. 151–177.

The Principles of Interpretation of Canons

Archpriest Vladislav Tsy-pin

Doctor of Church History, Doctor of Theology

Professor of Moscow Theological Academy

Academy, Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia

ladislaus@rambler.ru

For citation: Tsy-pin Vladislav, archpriest. "The Principles of Interpretation of Canons". *Praxis*, vol. 2, no. 2, 2019, pp. 31–36

Abstract. One of the main problems of the modern canon law is the lack of accurately elaborated criteria of relevance of church canons because of the circumstances which considerably changed in comparison with time of their edition. In article the history of formation of the initial building of Orthodox Church and value of canons as criterion of the church legislation and fundamental basis of church sense of justice is traced.

Keywords: church legislation, canons, Ecumenical councils, Ioann Zonara, Feodor Val-samon, Patriarch John the Faster.

РЕЛИГИОЗНЫЙ ФАКТОР ЭТНИЧЕСКОЙ ИДЕНТИФИКАЦИИ

Протоиерей Владислав Цыпин

доктор богословия, доктор церковной истории
профессор Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
ladislaus@rambler.ru

Для цитирования: *Цыпин В. А., прот.* Религиозный фактор этнической идентификации // Праксис. 2019. Т. 2. № 2. С. 37–47

Аннотация

УДК 348.6

Дефиниция понятий «этнос» и «нация» является проблематичной для современных исследователей. В статье анализируется религиозная составляющая такой дефиниции, прослеживается логика исторического развития понятия «этнос» и его современная интерпретация в межэтнических и межконфессиональных отношениях.

Ключевые слова: этнос, национальность, нация, история Римской империи, Ю. В. Бромлей, Л. Н. Гумилев.

Понятие «этнос», или «национальность», в отличие от «нации», в наше время обычно отождествляемой с гражданской принадлежностью, иными словами, с государством, не поддаётся однозначному определению, притом что этническая самоидентификация, за исключением отдельных случаев, связанных со смешанным этническим происхождением или билингвизмом, не вызывает затруднений. Правда, такая субъективная идентификация может представляться спорной при её объективной оценке, например, принадлежность к некоему субэтносу может самим субъектом восприниматься как принадлежность к самостоятельному этносу — в разные периоды российской истории в казачьей среде возникало представление о том, что они образуют отдельную национальность. Но и с научной точки зрения не всегда очевидно, на какой уровень этнологической таксономии следует поставить ту или иную этническую группу. В пример можно привести польских кашубов, латгальцев, лемков, галисийцев — это этносы или субэтносы; с каталонцами, насколько мне известно, всё стало ясно, хотя при генералиссимусе Франко признание существования каталонской национальности соприкасалось с областью уголовного права.

При этом в этнологической науке имеются самые разные определения этноса. В позднесоветскую эпоху с её мировоззренческой эклектикой под маской формальной приверженности марксизму в этнологии доминировала концепция академика Ю. В. Бромлея, который предлагал следующую дефиницию: «исторически сложившаяся на территории устойчивая межпоколенная совокупность людей, обладающих не только общими чертами, но и относительно стабильными особенностями культуры (включая язык) и психики, а также сознанием своего единства и отличия от всех других подобных образований (самосознанием), фиксируемом в самоназвании (этнониме)».¹

Продуманное и обоснованное определение, учитывающее разные стороны описываемого явления, но поскольку в нём нет акцента на социально-экономическом факторе, который в ту пору ставился во главу угла, то определяемый таким образом объект пришлось назвать не этносом, а специально придуманным термином «этникос», нечто вроде «этничности», а этнос у Ю. В. Бромлея — это только часть этникоса: «этносоциальный организм», существующий на компактной территории внутри одного политического (потестарного) образования (см. там же), иными словами, в пределах одного государства или иного политического образования с ограниченным суверенитетом: колонии,

1 Бромлей Ю. В. Очерки истории этносов. М., 2008. С. 440.

доминиона, протектората. Очевидно, что этносом (национальностью) в общепринятом смысле слова является всё же то, что Ю. В. Бромлей называл этникосом, потому что в противном случае пришлось бы русских, проживающих на территории разных государств, считать разными этносами, но хорошо известно, что русские ныне — это самый большой из этносов, разделённых государственными границами, подобно тому как 30 лет назад таким разделённым этносом, а не этникосом были немцы, не разделившиеся на две разных национальности.

Существование политической национальности австрийцев, бесспорно, а вот существование отдельной австрийской национальности, австрийского этноса представляет проблему для исследования. Этническими немцами (Volksdeutschen) принято также называть немцев, проживающих в Польше, России или Румынии, предки которых обосновались в этих странах сотни лет назад, независимо от того, приехали они из Баварии, Саксонии или из австрийского Тироля.

Дефиниция этноса у Ю. В. Бромлея включает также указание на стабильные культурные особенности, включая язык. Понятие «культура» полисемично, в разных концепциях словом «культура» обозначаются разные явления, так что его включение в определение этноса не вносит дополнительной ясности и однозначности, но язык действительно служит основным индикатором национальности, или этноса. В большинстве случаев для обозначения этноса и языка, которым он пользуется, служат одни и те же названия: казахский язык и казахский этнос, португальский язык и португальский этнос, удмуртский язык и удмуртский этнос.

Подобных примеров можно привести тысячи. Но полного тождества между этнической принадлежностью и родным языком всё же нет. Едва ли можно считать этническими французами жителей Гаити, говорящих на французском языке. Таким образом, в разных случаях для идентификации этноса приобретают значение и другие дополнительные факторы, например территориальный, антропологический, или расовый, культурно-бытовой, бихевиористский — стереотип поведения, принципиальную значимость которого в своё время подчеркивал знаменитый этнолог и тюрколог Л. Н. Гумилёв.²

Среди дополнительных идентификаторов этнической принадлежности на первое место по важности следует поставить фактор религиозный, или конфессиональный, который в одних случаях характеризует

2 Гумилев Л. Н. Этногенез и биосфера Земли / под ред. доктора геогр. наук. профессора В. С. Жекулина. 2 изд., испр. и доп. Л.: Изд-во ЛГУ, 1989.

выделяемый в рамках этноса субэтнос, в других дифференцирует говорящих на одном языке лиц на уровне этноса, в-третьих, служит своего рода интегратором на суперэтническом уровне. Влияние религиозного фактора как индикатора этнической принадлежности в разные эпохи, в рамках разных цивилизаций имеет разный масштаб, но не следует полагать, что со временем его значение падает. В одних цивилизациях, вроде западноевропейской и её дочерней североамериканской филиации, падает, а в других, как раз наоборот, растёт, например на Ближнем Востоке на суперэтническом уровне.

Высказанные здесь соображения целесообразно иллюстрировать на историческом материале, почерпнутом из этнической истории Римской империи.

IV столетие явилось одним из самых динамичных периодов в истории Средиземноморья и Европы. Менялся этнический состав населения Римской империи. Главным фактором перемен был усилившийся наплыв в её пределы германских варваров, в особенности восточных германцев – готов, скиров, бургундов, герулов, гепидов, процесс романизации которых был заторможен принятием ими христианства в его арианской версии, в отличие от коренных римских граждан, которые, в особенности на западе, но в конечном счёте также и на востоке, приняли Никейский символ. Арианство стало своего рода национальным исповеданием германских федератов, поселившихся в империи, в основном на Балканах и в придунайских провинциях, а позже переправившихся на запад. Обосновавшись на территории империи, варвары со временем усваивали латинский или греческий язык, забывали родную речь, но арианское исповедание препятствовало их окончательной ассимиляции. Вместе с германскими племенами в том же статусе федератов обосновались в империи и ираноязычные сарматы, среди которых доминировали аланы. Был ещё один фактор трансформации этнической карты Балкан, коснувшийся ареалов употребления классических языков.

Перемещение императорской резиденции на берег Босфора привело к переселению в новую столицу из Рима латиноязычных сенаторов, чиновников, офицеров. Статистически число переселенцев было незначительно, но соиздание Нового и при этом изначально латиноязычного Рима на месте греческого Византия повлекло за собой ускоренную латинизацию не грекоязычного, разумеется, элемента, но балканских фракийцев – даков, а также новых переселенцев на Балканы из-за границы, так что баланс латинского и греческого языка как одного

из средств романизации и ассимиляции на Балканах сместился в сторону языка латинского. Жители Константинополя и примыкающей к нему Фракии в первые века существования столицы были по преимуществу действительно римлянами, а не грекоязычными ромеями, каковым они стали в позднейшую эпоху.

Одним из современных свидетельств этого обстоятельства является даже не столько присутствие на Балканах румын, прямые предки которых поселились в Придунавье относительно поздно, в средние века, ранее занимая в основном Карпатский регион – Трансильванию, сколько островки расселения близкородственных им арумын, влахов и куцевлахов в современных Греции, Болгарии, Албании, Македонии и Сербии. Ещё один след доминирования латинского языка за пределами коренной Эллады и Македонии заключается в славянском этнониме, служащем для обозначения эллинов, — греки. Прорвавшие в VI веке балканский лимес славяне могли научиться именно так называть эллинов не у кого иного, как у их латиноязычных соседей, живших к северу от Эллады и Македонии.

Исторически переломный характер IV столетия главным образом связан всё же не с этническим сдвигом — такие сдвиги Европа и Средиземноморье в прошлом переживали многократно — а с тем, что это была эпоха одряхления и угасания язычества и рождения христианского государства и христианского общества, которое, выйдя из подполья, где его держали прежде, вбирало в себя мир, ранее языческий, а теперь поклонившийся Христу. В религиозном отношении общество представляло собой в IV веке пёструю мозаику: с одной стороны, оставались ещё язычники, принадлежавшие к образованным классам, упорствовавшие в своём неприятии христианства из-за приверженности традиции, из римского патриотизма, из-за погружённости в мир философской или поэтической классики, но язычество прочно держалось также и в сельской глубинке: крестьяне, на латинском языке *pagani* («поганые», то есть язычники наших древнерусских памятников) преобладали ещё среди сельского населения, особенно на западе.

В V веке римское общество стало уже по преимуществу христианским. Рудименты язычества, не затронутого христианским благовестьем, не исчезли совершенно, но в городах приобрели маргинальный и экзотический характер. В сельской глубинке, особенно на периферии империи, оставалось ещё немало не крещёных крестьян, *pagani*. Особенный класс жителей империи составляли федераты, в основном из разноплеменных германцев, среди которых встречались и язычники,

и православные христиане, но, как и в предшествующем веке, их своего рода национальным исповеданием оставалось арианство. В столице на Тибре доживали свой век последние из сенаторов, державшихся за исконную религию Римской республики, в чём они находили один из источников возгревания своей сословной спеси. В Афинах ещё не была закрыта академия, в которой по преимуществу преподавали язычники.

Греко-римское общество в V столетии сохраняло высокий культурный уровень античной цивилизации везде, где оно не подверглось деформации в результате варварских завоеваний, массового проникновения варваров или прямых разрушений и истребления местного romanized населения. Самый удручающий пример выкорчевывания развитой культуры явлен был в Британии, но тяжёлые утраты понесли также придунайские и альпийские провинции, Африка, в меньшей мере Галлия и Испания, варваризации подверглась даже Италия. Но там, где сохранялась сложившаяся структура позднеантичной цивилизации, уровень массовой культуры оставался на высоте, совершенно не сопоставимой со средневековой Европой. Римский народ, в особенности на востоке империи, оставался в преобладающем большинстве народом грамотным, это в полной мере относится к горожанам, но и среди сельских жителей грамотные люди не представляли собой исключения.

В середине I тысячелетия, при святом императоре Юстиниане, Запад Римской империи, захваченный германцами, поделившими его на варварские королевства, лежал в руинах. Там сохранились лишь островки и осколки эллинистической цивилизации, к тому времени уже преображённой светом Евангелия. Германские короли, кафолические, арианские, языческие, сохраняли ещё пиетет перед римским именем, но центром притяжения для них был уже не полуразрушенный и обезлюдевший город на Тибре, а Новый Рим, созданный творческим актом святого Константина на европейском берегу Босфора, культурное превосходство которого над городами Запада было бесспорной очевидностью.

Исконно латиноязычные, а также латинизированные жители германских королевств постепенно усваивали себе этнонимы своих завоевателей и господ — готов, бургундов, франков. В то же время римское имя стало к тому времени привычным для былых эллинов, уступивших свой исконный, питавший в прошлом их национальную гордыню этноним «эллины» в ту пору уже малочисленным на востоке империи язычникам. Парадоксальным образом впоследствии у нас на Руси, по крайней мере в писаниях учёных монахов, «еллинами» именуется язычники любого происхождения, хотя бы и самоеды.

Римлянами, или, по-гречески, ромеями, называли себя не только греки, но и выходцы из иных народов — армян, сирийцев, коптов, при наличии как минимум трёх условий — если они владели греческим языком и вследствие этого были приобщены к культуре преобладавшего в империи этноса, если они исповедовали православное христианство, в противоположность арианам, несторианам, иудеям, самарянам, зороастрийцам, манихеям и язычникам (эллинам) (разрыв общения с монофизитами лишь со временем приобрёл значимость для этнической идентификации, если, конечно, речь идёт о грекоязычных приверженцах монофизитства), и наконец, ромеями могли быть лишь граждане или подданные Римской (Ромейской) империи, которая отождествлялась в имперском самосознании с эйкуменой — вселенной, не потому, конечно, что они воображали на её границах край света, а потому, что мир, лежащий за этими границами, лишён был в сознании ромеев полноценности и самоценности, и в этом смысле принадлежал крошечной тьме — меону, нуждаясь в просвещении и приобщении благам христианской римской цивилизации, нуждаясь в интеграции в подлинную эйкумену, или, что то же, в Римскую империю.³

С этих пор новокрещёные народы, независимо от своего реального политического статуса, уже в силу самого факта крещения, считались включёнными в имперское тело, а их правители из варварских суверенов становились племенными архонтами, полномочия которых проистекают от императоров, на службу которым они, по крайней мере символически, поступали, удостоиваясь в качестве вознаграждения чинов из дворцовой номенклатуры.

VII столетие, время правления Ираклия и Ираклидов, составило переломную эпоху в истории империи. Под властью этой не греческой, но армянской по происхождению династии Романия была окончательно эллинизирована, пережив метаморфозу, которую символически можно обозначить как превращение её из мировой сверхдержавы в государство ромеев, сохранивших в качестве этнонима римское имя, но уже не только в быту, а и официально, в канцеляриях самого высокого уровня употреблявших эллинский, греческий язык.

Границы империи к концу столетия изменились радикальным образом. Утрачены были Египет и Ливия, из имперского лона выпали Сирия с Палестиной, верхняя Месопотамия, Армения, за исключением

3 Подробнее ситуация описана в нашем исследовании: *Цыпин В., протоиерей. История Европы: дохристианской и христианской: в 16 т. Т. 7: Новый Рим — центр Вселенной. М., 2016.*

её эллинизированной западной окраины; потери понесены были в восточной Анатолии и на Кавказе. Эти земли отошли к халифату. Болгары, авары и славяне потеснили ромеев на Балканах. Границы там были зыбкими, пульсирующими; некоторые земли многократно переходили из рук в руки, и хотя имперский контроль в виде присутствия гарнизонов распространялся и на земли, плотно заселённые славянскими племенами, вроде Македонии и Пелопонесса, но этот контроль носил поверхностный характер, вполне реальным он оставался лишь там, где в местном населении был очевидный перевес грекоязычного, как во Фракии, Аттике, на Крите и островах Архипелага, или латиноязычного элемента — по берегам Адриатики.

Латиноязычные островки на востоке Балкан, составившие впоследствии базис для формирования народностей вlahов, молдаван, арумынов, располагались уже в основном за границами Ромейской империи, в славянском окружении. На западе империи всё ещё принадлежали острова: Балеарские, Сардиния, Корсика, Сицилия, но Испания была утрачена навсегда, а в Италии имела место чересполосица территорий имперских и лангобардских, которые преобладали на севере, где лангобарды владели Миланом, Павией, Вероной, но они присутствовали и на юге полуострова, в основном вокруг Беневента, где эти варвары построили хотя и примитивную, но способную выдержать длительную осаду крепостную стену, сохранившуюся и по сей день. В результате утрат империя обрела большую, чем прежде, монолитность, стала более гомогенной в национальном и ещё более в религиозном отношении. После отпадения монофизитских Египта и Армении, а также Сирии, где ощутимо было присутствие монофизитского элемента, после провала изобретённой по недоразумению монофелитской ереси, православие стало исповеданием значительного большинства имперских подданных. Древние культурные народы Востока, говорившие на коптском и сирийском языке, а также большая часть армян, сохранивших родной язык и приверженность национальной монофизитской церкви, оказались за новыми границами империи.

Языковую ситуацию мало меняло присутствие в Эпире не латинизированных иллирийцев, предков современных албанцев, а также инфильтрировавших славяноязычных и тюркоязычных варваров, поскольку внутри империи они подвергались эллинизации, подобно тому как ранее латинизированы были готы, бургунды и другие германоязычные варвары на западе. Доминирование греческого языка в империи в эпоху Ираклидов не встречало уже конкуренции

и со стороны латыни, вытесненной из канцелярского употребления и лишь на время удержавшейся в войсках. В Константинополе в VII столетии по-латыни умели говорить уже лишь эрудиты, а также гости из Италии или африканские беженцы. В Сицилии и на юге Апеннин имело место приблизительное равновесие латиноязычия и грекоязычия, а обитатели оставшихся в составе империи латиноязычной Далмации, имперских владений в центральной Италии и островов Западного Средиземноморья не составляла значительной доли в населении империи.

Таким образом, суммируя и обобщая сведения об этническом составе Ромейской империи в ранний период её существования, можно утверждать, что к ромейскому этносу принадлежали в ней носители греческого языка, включая и эллинизированных армян, сирийцев, иллирийцев, фракийцев, готов и выходцев из других германских, а также славянских и тюркских этносов, подвергшихся эллинизации и исповедовавших православие, в отличие от иудеев, мусульман, язычников, ариан, манихеев. Латиноязычные жители империи православного исповедания составляли другой этнос — *romani* (римляне или романцы) в рамках тогда ещё единого суперэтноса православных христиан, или, что то же, кафоликов, в отличие от иноверцев и еретиков. В варварских королевствах Запада происходили сложные процессы этнической конвергенции и дивергенции, связанные с языковой романизацией варваров-завоевателей, с одновременным обращением их из язычества (во Франкском королевстве) или из арианства (королевство лангобардов в Италии и вестготов в Испании) в православие, но также и с изменением этнического самосознания исконных носителей латинского языка, усваивавших себе этнонимы господствующих народов.

Так, во Франкском королевстве франками называли себя не только сохранившие германоязычие франки и потомки романизированных франков, но и сохранившие латинскую речь (это была, конечно, уже вульгарная латынь, из которой позже вырос французский язык) галло-римляне, жившие в северной части страны и усвоившие себе этноним завоевателей, в то время как галло-римляне французского юга, на значительно более обширной территории, чем современный Лангедок, по крайней мере до эпохи Карла Великого,⁴ а местами и позже, продолжали называть себя римлянами, или романцами, в трансформированном виде рудимент этого обособления сохраняется и по сей день: жители бывшей римской Провинции и ныне остаются провансальцами,

4 Эйнхард. Жизнь Карла Великого. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005.

представляя собой, вероятно, всё-таки особый этнос, во всяком случае субэтнос в рамках французской нации.

Из приведённых здесь сведений видно, что религиозный фактор в процессе этнических сдвигов имел решающее значение вслед за фактором лингвистическим. Необходимо при этом уточнить, что этнически значимым феноменом является не индивидуальная перемена религии, но обращение значительных человеческих общностей, суперэтносов или этносов. Значимость религиозного фактора этнической идентификации особенно очевидна применительно к средневековью, но он не утратил значения и в новое время. В Османской империи миллеты, основанные на вероисповедании подданных, безусловно, являлись и общностями, не лишёнными этничности. Туркоязычные православные греческого патриархата, которых называли караманлисами, принадлежали не только к одному миллету с грекоязычными православными, но и в их собственном восприятии и в восприятии со стороны составляли одну национальность, которая по-прежнему именовалась римской, но только уже не на греческом, а на турецком языке — рум.

И в настоящее время туркоязычные греки Грузии, живущие или ввиду их массовой эмиграции уже только жившие ранее по берегам озера Цалка, безусловно считаются греками, несмотря на свой язык. В то же время, принимая ислам, греки, армяне, балканские славяне, сирийцы, евреи в Османской империи утрачивали принадлежность к своему бывшему миллету и входили в исламскую умму. При этом этническая принадлежность их потомков зависела и зависит ныне также и от усвоения ими турецкого языка или сохранения языка предков. Так, в современной Болгарии туркоязычные мусульмане, независимо от своего происхождения, являются этническими турками, в то время как болгароязычные мусульмане, помаки, составляют, вероятно, особый субэтнос болгарского этноса. В российском Дагестане проживают ираноязычные таты христианского, исламского и иудейского вероисповедания. При этом христиане и мусульмане рассматриваются как таты, в то время как таты-иудеи всё же чаще по отношению к самим себе употребляют иной этноним — горские евреи. Разительным примером значимости конфессионального фактора в этнической идентификации является то обстоятельство, что в Белоруссии поляками принято считать католиков, независимо от того, владеют они или не владеют польским языком.

Библиография

- Эйнхард. Жизнь Карла Великого. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005.
- Бромлей Ю. В. Очерки истории этносов. М., 2008.
- Гумилёв Л. Н. Этногенез и биосфера Земли / под ред. д-ра геогр. наук. проф. В. С. Жекулина. 2 изд., испр. и доп. Л.: Изд-во ЛГУ, 1989.
- Цыпин В., прот. История Европы: дохристианской и христианской: в 16 т. Т. 7: Новый Рим — центр Вселенной. М., 2016.

The Religious Factor of Ethnic Identification

Archpriest Vladislav Tsypin

Doctor of Church History, Doctor of Theology

Professor of Moscow Theological Academy

Academy, Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia

ladislaus@rambler.ru

For citation: Tsypin Vladislav, archpriest. "The Religious Factor of Ethnic Identification". *Praxis*, vol. 2, no. 2, 2019, pp. 37–47

Abstract. The definition of concepts of ethnos and nation is problematic for modern researchers. In article the religious component of such definition is analyzed, the logic of historical development of the concept "ethnos" and its modern interpretation in the interethnic and inter-faith relations is traced.

Keywords: ethnos, nationality, nation, history of the Roman Empire, Yu. V. Bromley, L. N. Gumilyov.

ПРАВОВАЯ ЗАЩИТА «РЕЛИГИОЗНЫХ ЧУВСТВ ВЕРУЮЩИХ» В РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

Наталья Сергеевна Семёнова

кандидат юридических наук
доцент кафедры церковно-практических дисциплин
Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
semenovanataliya@mail.ru

Для цитирования: *Семенова Н. С.* Правовая защита «религиозных чувств верующих» в Российской Федерации // Праксис. 2019. Т. 2. № 2. С. 48–63

Аннотация

УДК 348.07

Введение уголовной и административной ответственности за оскорбление религиозных чувств верующих в Российской Федерации вызвало неоднозначную оценку. В статье рассматривается необходимость введения указанной ответственности, понятие оскорбления религиозных чувств верующих, позиция Русской Православной Церкви, юридического сообщества, а также общества в целом. Статья подготовлена при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта №18-011-00292.

Ключевые слова: оскорбление религиозных чувств верующих, религия, Русская Православная Церковь, свобода совести и вероисповедания, свобода слова, кощунство, осквернение святынь, дискриминация христиан.

29 июня 2013 года в России был принят Федеральный закон «О внесении изменений в статью 148 Уголовного кодекса Российской Федерации и отдельные законодательные акты Российской Федерации в целях противодействия оскорблению религиозных убеждений и чувств граждан»¹ (далее — Закон о защите религиозных чувств верующих, Закон).

Принятие Закона о защите религиозных чувств верующих стало ответной реакцией государства, прежде всего, на общественно-опасные действия, совершённые лицами, осквернившими священное пространство Храма Христа Спасителя в 2012 г. Русская Православная Церковь определила произошедшее в Храме Христа Спасителя как «богохульство и кощунство, сознательное и намеренное оскорбление святыни, проявление грубой враждебности к миллионам людей и их чувствам».²

Согласно Закону были приняты новые редакции двух статей, устанавливающих ответственность за нарушение ст. 28 Конституции Российской Федерации,³ гарантирующей каждому свободу совести и вероисповедания, а также п. 6 ст. 3 Федерального закона «О свободе совести и о религиозных объединениях»,⁴ который содержит запрет на воспрепятствование осуществлению права на свободу совести и свободу вероисповедания, в том числе сопряжённое с умышленным оскорблением чувств граждан в связи с их отношением к религии.

Так, в Уголовном кодексе Российской Федерации⁵ появилась новая редакция статьи 148 «Нарушение права на свободу совести и вероисповеданий», в соответствии с которой

«1. Публичные действия, выражающие явное неуважение к обществу и совершённые в целях оскорбления религиозных чувств верующих, — наказываются штрафом в размере до трёхсот тысяч рублей

- 1 Федеральный закон № 136-ФЗ от 29.06.2013 «О внесении изменений в статью 148 Уголовного кодекса Российской Федерации и отдельные законодательные акты Российской Федерации в целях противодействия оскорблению религиозных убеждений и чувств граждан» // СПС КонсультантПлюс.
- 2 Заявление Высшего Церковного Совета от 17 августа 2012 г. в связи с судебным приговором по делу лиц, осквернивших священное пространство Храма Христа Спасителя // Собрание документов Русской Православной Церкви. Т. 2, ч. 2: Деятельность Русской Православной Церкви. М.: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2015. С. 474.
- 3 Конституция Российской Федерации 1993 г. // СПС КонсультантПлюс.
- 4 Федеральный закон «О свободе совести и о религиозных объединениях» от 26.09.1997 № 125-ФЗ // СПС КонсультантПлюс.
- 5 Уголовный кодекс Российской Федерации от 13.06.1996 № 63-ФЗ // СПС КонсультантПлюс.

или в размере заработной платы или иного дохода осуждённого за период до двух лет, либо обязательными работами на срок до двухсот сорока часов, либо принудительными работами на срок до одного года, либо лишением свободы на тот же срок. 2. Деяния, предусмотренные частью первой настоящей статьи, совершённые в местах, специально предназначенных для проведения богослужений, других религиозных обрядов и церемоний, — наказываются штрафом в размере до пятисот тысяч рублей или в размере заработной платы или иного дохода осуждённого за период до трёх лет, либо обязательными работами на срок до четырёхсот восьмидесяти часов, либо принудительными работами на срок до трёх лет, либо лишением свободы на тот же срок с ограничением свободы на срок до одного года или без такового. 3. Незаконное воспрепятствование деятельности религиозных организаций или проведению богослужений, других религиозных обрядов и церемоний — наказывается штрафом в размере до трёхсот тысяч рублей или в размере заработной платы или иного дохода осуждённого за период до двух лет, либо обязательными работами на срок до трёхсот шестидесяти часов, либо исправительными работами на срок до одного года, либо арестом на срок до трёх месяцев. 4. Деяния, предусмотренные частью третьей настоящей статьи, совершённые: а) лицом с использованием своего служебного положения; б) с применением насилия или с угрозой его применения, — наказываются штрафом в размере до двухсот тысяч рублей или в размере заработной платы или иного дохода осуждённого за период до одного года, либо обязательными работами на срок до четырёхсот восьмидесяти часов, либо исправительными работами на срок до двух лет, либо принудительными работами на срок до одного года, либо лишением свободы на тот же срок с лишением права занимать определённые должности или заниматься определённой деятельностью на срок до двух лет».

В Кодекс Российской Федерации об административных правонарушениях⁶ была внесена новая редакция статьи 5.26 «Нарушение законодательства о свободе совести, свободе вероисповедания и о религиозных объединениях», согласно которой

«1. Воспрепятствование осуществлению права на свободу совести и свободу вероисповедания, в том числе принятию религиозных

6 Кодекс Российской Федерации об административных правонарушениях от 30.12.2001 № 195-ФЗ // СПС КонсультантПлюс.

или иных убеждений или отказу от них, вступлению в религиозное объединение или выходу из него, — влечёт наложение административного штрафа на граждан в размере от десяти тысяч до тридцати тысяч рублей; на должностных лиц — от пятидесяти тысяч до ста тысяч рублей. 2. Умышленное публичное осквернение религиозной или богослужебной литературы, предметов религиозного почитания, знаков или эмблем мировоззренческой символики и атрибутики либо их порча или уничтожение — влечёт наложение административного штрафа на граждан в размере от тридцати тысяч до пятидесяти тысяч рублей либо обязательные работы на срок до ста двадцати часов; на должностных лиц — от ста тысяч до двухсот тысяч рублей».

Необходимость принятия данного Закона была вызвана отсутствием специального состава преступления за оскорбление чувств верующих, которое, безусловно, является общественно опасным деянием. Как отметил в своём Постановлении 2013 г. Архиерейский Собор Русской Православной Церкви, «представляется недопустимой ситуация, когда оскорбление чувств верующих, осквернение почитаемых ими святынь и религиозных символов остаётся в ряде стран безнаказанным или влечёт за собой символические штрафы. Освященный Собор обращает внимание на то, что упомянутые действия, подобно оскорблению по национальному признаку, влекут за собой тяжелейшие последствия для гражданского мира, противопоставляя друг другу значительные части общества» (п. 56).⁷

Представляется, что установление уголовной и административной ответственности за оскорбление религиозных чувств верующих в ответ на участвовавшие случаи кощунства и оскорбления того, что свято для последователей различных религий, особо важно для общества, которое только начало отходить от воинствующего безбожия, унёсшего миллионы жизней, и осквернения народных святынь в XX веке. Однако Закон вызвал неоднозначную оценку, прежде всего в светской среде.

Так, например, кандидат юридических наук Р. Ю. Шульга пишет:

«С возвращением В. Путина в качестве Президента страны российские власти приняли ряд репрессивных законов, которые в том числе вводят уголовную ответственность за оскорбление чувств верующих

7 Постановление Архиерейского Собора Русской Православной Церкви 2013 г. «Об оскорблении чувств верующих» // Собрание документов Русской Православной Церкви. Т. 2, ч. 2: Деятельность Русской Православной Церкви. М.: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2015. С. 476.

(ст. 148 Уголовного кодекса РФ). При этом закон не даёт толкования понятию «оскорбление чувств верующих», что создаёт ситуацию правовой неопределённости, широкое толкование, приводящее к ограничению конституционных прав и свобод».⁸

По мнению доктора юридических наук И. А. Алебастровой, «вопрос о допустимости и пределах критики религиозных учений и убеждений должен решаться с общих позиций законодательства, регулирующего различные виды правонарушений, с учётом прав на свободу высказываний и защиту чести и достоинства. Иными словами, принятие особых правовых норм об ответственности за оскорбление религиозных чувств населения в правовом государстве недопустимо».⁹ Кроме того, И. А. Алебастрова приводит мнение профессора О. В. Мартышина, который оценивает Закон о защите чувств верующих как «одно из средств необоснованного установления привилегированного положения «традиционных» религий».¹⁰

В вышеуказанных мнениях, которые отражают позицию части юридического сообщества, прослеживается как минимум три некорректных тезиса.

Во-первых, это касается отсутствия в законе толкования понятия «оскорбление чувств верующих». Следует отметить, что в законах никогда не даются толкования конкретных понятий, в них могут содержаться лишь определения терминов, используемых для целей соответствующего закона. Толкованием законов занимаются уполномоченные на то государственные органы, а также высшие судебные инстанции в рамках своих решений могут давать разъяснения о применении тех или иных правовых норм.

Кроме того, отсутствие определения понятия «оскорбление чувств верующих» само по себе не может создавать правовую неопределённость и ограничивать конституционные права и свободы людей. Правовая неопределённость возникает, как думается, в связи с утраченной

8 Шульга Р. Ю. Отношения «власть – религиозные институты» в современной России в свете реализации права на свободу религии // Юридический мир. 2015. № 8. С. 40.

9 Алебастрова И. А. Процессы секуляризации и клерикализации в современном мире: поиски конституционного баланса // Сравнительное конституционное обозрение. 2016. № 5. С. 126.

10 Мартышин О. В. Закон о защите чувств верующих в историко-правовом контексте (статья вторая) // Государство и право. 2016. № 2. С. 22–31. Цит. по: Алебастрова И. А. Процессы секуляризации и клерикализации в современном мире: поиски конституционного баланса // Сравнительное конституционное обозрение. 2016. № 5. С. 126.

правовой культурой в годы воинствующего атеизма и выработанной с позиции атеизма теорией государства и права, которая не вмещает указанного понятия.

Как пишут С. Н. Шишков и С. В. Полубинская, «серьёзные и порой драматически резкие расхождения во взглядах россиян на некоторые актуальные проблемы, выносимые на публичное обсуждение, можно объяснить своеобразием исторического периода, переживаемого нашей страной. В ней происходит сейчас трансформация многих политических, идеологических, религиозных и нравственных ценностей, которые были выработаны за предшествующие десятилетия и в советский период казались незыблемыми».¹¹

Однако в связи с уходом в прошлое государственной атеистической идеологии и возвращением к правовому государству, которое предполагает, прежде всего, обязанность по признанию, соблюдению и защите прав и свобод человека и гражданина (ст. 2 Конституции России), правовая культура также должна измениться. Совершенно очевидно, что защита от «оскорбления чувств верующих» не ограничивает конституционные права человека и гражданина, а наоборот расширяет их. Причём это осуществляется в рамках гарантии права на свободу совести и вероисповедания, что следует даже из названия статьи 148 УК РФ (нарушение права на свободу совести и вероисповеданий).

Что касается понятия оскорбления религиозных чувств верующих, то можно сослаться на позицию Правового управления (Юридической службы) Московской Патриархии, которое понимает под таким оскорблением «неуважительный отзыв, грубое высмеивание религиозных догм и канонов, которые исповедует гражданин, или личных качеств гражданина, связанных с его религиозной принадлежностью, осквернение почитаемых гражданами предметов, знаков и эмблем мировоззренческой символики (циничное поругание, унижение, опорочивание, издевательство). Публичное осквернение религиозной или богослужебной литературы, предметов религиозного почитания, знаков или эмблем мировоззренческой символики или атрибутики или их порчу или уничтожение, совершённое в целях оскорбления религиозных чувств граждан, также подпадает под ч. 1 ст. 148 УК РФ».¹²

11 Шишков С. Н., Полубинская С. В. Проблемы установления признаков состава преступления с использованием специальных знаний // Уголовное право. 2018. № 5. С. 121.

12 Закон об уголовной ответственности за оскорбление религиозных чувств верующих. Комментарий Юридической службы Московской Патриархии. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3093568> (дата обращения: 17.06.2019).

Во-вторых, предложение И. А. Алебастровой о том, что «вопрос о допустимости и пределах критики религиозных учений и убеждений должен решаться с общих позиций законодательства, регулирующего различные виды правонарушений с учётом прав на свободу высказываний и защиту чести и достоинства» представляется невыполнимым. Это связано с тем, что Закон о защите религиозных чувств верующих не направлен на защиту верующих от критики религиозных учений, которых они придерживаются. Последователи одного вероучения часто критикуют другие вероучения, в частности для объяснения «истинности» собственного вероучения. Критика других вероучений не может являться уголовным преступлением и оскорблять религиозные чувства верующих, если не сопровождается оскорблением и/или осквернением тех лиц, образов, предметов, которые являются для верующих объектами почитания, поклонения, особого уважения.

Вряд ли можно говорить и о защите религиозных чувств верующих в рамках защиты чести и достоинства человека. Согласно статье 152 Гражданского кодекса РФ, устанавливающей защиту чести, достоинства и деловой репутации, «гражданин вправе требовать по суду опровержения порочащих его честь, достоинство или деловую репутацию сведений, если распространивший такие сведения не докажет, что они соответствуют действительности». В соответствии со ст. 128.1 Уголовного кодекса РФ установлена уголовная ответственность за клевету, то есть за «распространение заведомо ложных сведений, порочащих честь и достоинство другого лица или подрывающих его репутацию». Иными словами, в указанных статьях объектом посягательства является сама личность человека, его честь и достоинство.

В случае же с оскорблением религиозных чувств верующих непосредственным объектом посягательства выступает не личность человека, его честь и достоинство, а лица и образы лиц, в отношении которых верующие осуществляют религиозное поклонение, почитание, а также священные предметы и т. п.¹³

Как указал Высший Церковный Совет Русской Православной Церкви, «существует различие между грехами против человека и грехами против Бога. Если христианин как личность является пострадавшей стороной, он призван простить согрешившего против него. Но прощение греха против Бога невозможно без искреннего раскаяния, согрешившего перед Ним. В Евангелии мы читаем, как Христос, прощая тех, кто посягал

13 Подробнее об этом см.: *Понкин И. В.* Богохульство и кощунство с точки зрения права. Непосредственные объекты противоправных посягательств при совершении действий, направленных на оскорбление религиозных чувств верующих и на унижение их человеческого достоинства // Юридическое религиоведение. 2014. № 2. С. 9–13.

на Него как на человека, в то же время предостерегал от опасности греха против Святого Духа: *но кто будет хулить Духа Святого, тому не будет прощения вовек, но подлежит он вечному осуждению* (Мк. 3, 29)¹⁴.

Следовательно, невозможно защитить религиозные чувства верующих посредством норм, направленных на защиту чести и достоинства, поскольку непосредственным объектом посягательства при совершении действий, направленных на оскорбление религиозных чувств верующих, будет не личность человека, как в случае посягательства на честь и достоинство, а особо почитаемые лица, образы, предметы и т. п.

В-третьих, важно учитывать, что в современной России не может быть установлена обязательная или государственная религия (ст. 14 Конституции РФ), поэтому не может идти речи о защите конкретного вероучения или об «установлении привилегированного положения “традиционных” религий», как пишет профессор О. В. Мартышин. В рамках Закона о защите религиозных чувств верующих государство предоставляет защиту от поругания тех религиозных ценностей, которые святы для верующих. Причём это касается всех верующих независимо от их вероисповедания. Как указывает К. В. Петухов, «УК РФ не предусматривает ответственность по ч. 1 ст. 148 за оскорбление представителей какого-либо определённого религиозного течения»¹⁵.

Несмотря на необоснованные реакции на принятие Закона в юридическом сообществе, представляется, что государство правильно и своевременно отреагировало на необходимость защиты религиозных чувств верующих. Тем самым оно выполнило свою основную задачу по установлению законов, которые должны адекватно отражать потребности конкретного общества в конкретный исторический период, защищая его от тех проявлений, которые общество считает для себя опасными и недопустимыми.

Как пишет доктор юридических наук С. В. Максимов, «сам факт существования церкви как социального института обязывает государство защищать её от диффамации, равно как и чувства верующих от поругания»¹⁶.

14 Заявление Высшего Церковного Совета от 17 августа 2012 г. в связи с судебным приговором по делу лиц, осквернивших священное пространство Храма Христа Спасителя // Собрание документов Русской Православной Церкви. Т. 2, ч. 2: Деятельность Русской Православной Церкви. М.: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2015. С. 474–475.

15 Петухов К. В. Правовой статус верующих: его уголовно-правовое значение // Российский следователь. 2015. № 14. С. 40.

16 Максимов С. В. Двадцатилетие новейшей уголовно-правовой политики России: предварительные итоги и перспективы // Законы России: опыт, анализ, практика. 2016. № 4. С. 62.

Так, например, для православных христиан хула на Духа Святого является самым страшным преступлением против Бога, более страшным, чем, например, убийство и иные смертные грехи. Следовательно, намеренное проявление подобных действий со стороны каких-либо лиц будет восприниматься православными христианами не менее остро, чем убийство какого-либо человека, что свидетельствует об общественной опасности деяния. Однако важно ещё раз подчеркнуть, что речь идёт не о защите со стороны государства православной веры или иного религиозного учения, а о конкретных действиях преступников, направленных на поругание лиц, образов и предметов, особо почитаемых верующими какой-либо религии.

Кроме того, можно привести мнение Правового управления (Юридической службы) Московской Патриархии относительно определения понятия «чувства верующих». Оно указало, что «Федеральный закон “О свободе совести и о религиозных объединениях” содержит понятия “религиозные убеждения”, “религиозные чувства”, “объекты религиозного почитания”. Из анализа соотношения этих понятий явствует, что религиозными являются чувства благоговейного отношения лица к тому, что в соответствии с его религиозными убеждениями является для него святыней, при этом такой святыней для лица, несомненно, являются его религиозные убеждения, догматы религии, личности и деяния святых, а также священные изображения и тексты, иные предметы религиозного назначения, места религиозного почитания (паломничества)».¹⁷

В то же время следует отметить, что несмотря на то, что свобода совести и вероисповедания в Российской Федерации согласно ст. 28 Конституции России гарантируется каждому, она может подлежать определённым ограничениям.

Ограничения на свободу совести могут вводиться только федеральным законом и «только в той мере, в какой это необходимо в целях защиты основ конституционного строя, нравственности, здоровья, прав и законных интересов человека и гражданина, обеспечения обороны страны и безопасности государства» (п. 2 ст. 3 ФЗ о свободе совести). В этом контексте уместно привести пример запрета деятельности и ликвидации религиозной организации «Управленческий центр Свидетелей Иеговы в России» и входящих в её структуру местных религиозных

17 Закон об уголовной ответственности за оскорбление религиозных чувств верующих. Комментарий Юридической службы Московской Патриархии. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3093568> (дата обращения: 17.06.2019).

организаций, деятельность которых была признана экстремистской.¹⁸ Последователи указанного вероучения не могут быть признаны потерпевшими по делам об оскорблении религиозных чувств верующих.

Можно согласиться с мнением К. В. Петухова, который пишет, что «в категорию потерпевших по делам об оскорблении религиозных чувств верующих попадают только те лица, чья религия или религиозное мировоззрение не противоречит законодательству РФ».¹⁹

Тем не менее указанное исключение из общего правила не отменяет того факта, что в правовом государстве верующие должны чувствовать свою защищённость от поругания того, что для них свято. Важно отметить, что даже древние римляне, которые считаются одними из лучших государственных правителей, не лишали завоёванные народы их веры. И именно этот подход считался важным для поддержания общественного порядка и блага для государства.

Ярким примером являются и действия преподобного Сергия Радонежского, который, став по необходимости на некоторое время дипломатом, пошёл уговаривать удельных князей к объединению, чтобы они вместе выступили против Мамаю. Основной причиной, заставившей преподобного покинуть свою келью, стала угроза уничтожения православной веры на Руси.

Не так страшно затронуть честь и достоинство человека, как то, во что он верит, и то, что для него свято. Именно в последнем случае люди готовы на самые серьёзные жертвы, в том числе положить свою жизнь. XX век не только вновь утвердил «веру в основные права человека, в достоинство и ценность человеческой личности»,²⁰ но и породил сонм мучеников и исповедников за веру.

В современный период отказ от защиты религиозных чувств верующих может привести к страшным трагедиям. Так, можно вспомнить недавний пример с французским еженедельником «Шарли Эбдо», напечатавшим карикатуры на Мухаммеда. В результате оскорблённые мусульмане ворвались в редакцию и расстреляли несколько журналистов. Не менее страшной оказалась и реакция французского общества, которое выступило в поддержку «Шарли Эбдо». Безусловно, никто не даёт права мусульманам убивать своих обидчиков, но и защита и поддержка тех, кто не считает предосудительным посягать на то, что для кого-то свято, свидетельствует о серьёзной проблеме в обществе.

18 Решение Верховного Суда РФ от 20.04.2017 № АКПИ17-238 // СПС КонсультантПлюс.

19 Петухов К. В. Правовой статус верующих: его уголовно-правовое значение». С. 41.

20 Преамбула Устава Организации Объединенных Наций 1945 г. // СПС КонсультантПлюс.

Как пишет кандидат юридических наук, начальник управления законодательства о национальной безопасности и правоохранительной деятельности Национального центра законодательства и правовых исследований Республики Беларусь Д. В. Шилин, «размывание границ понимания традиционных ценностей (прежде всего семьи и взаимоотношений между полами) постепенно привело к иллюзии, что человек более не обладает исключительным правом на свой внутренний мир. В связи с этим в западном обществе возникает вопрос: если можно открыто говорить о своей ориентации и обсуждать (либо осуждать) нетерпимость к ней со стороны других, то на каком основании религиозные предпочтения определённой части населения должны быть табуированы для всеобщей дискуссии? <...> О том, какие последствия могут иметь надругательства над религиозными святынями, наглядно демонстрируют события во Франции, связанные с вооружённым нападением на офис редакции сатирического еженедельника в начале 2015 г. Именно тогда право на свободу слова как основная ценность и достижение современного социума вступило в конфликт с правом на свободу совести как неотъемлемым правом каждого его члена».²¹

Поскольку закрепление абсолютной свободы слова может подрывать основы национальной безопасности государства, необходимо установление определённых ограничений. Согласно ч. 1 ст. 29 Конституции России каждому гарантируется свобода слова, однако эта свобода содержит ограничения. В соответствии с частью второй той же статьи «не допускаются пропаганда или агитация, возбуждающие... религиозную ненависть и вражду». Ограничительные нормы содержатся также и в международных договорах, участником которых является Российская Федерация.

Так, согласно ст. 19 Международного пакта о гражданских и политических правах 1966 г.²² «каждый человек имеет право на свободное выражение своего мнения» (п. 2), однако пользование этим правом «налагает особые обязанности и особую ответственность. Оно может быть, следовательно, сопряжено с некоторыми ограничениями, которые, однако, должны быть установлены законом и являться необходимыми: а) для уважения прав и репутации других лиц; б) для охраны государственной безопасности, общественного порядка, здоровья или нрав-

21 Шилин Д. В. Уголовная и административная ответственность за нарушение права на свободу совести и вероисповедания: проблемы разграничения // Журнал российского права. 2016. № 5. С. 82.

22 Международный пакт о гражданских и политических правах, принятый 16.12.1966 Резолюцией Генеральной Ассамблеи ООН № 2200 (XXI) // СПС КонсультантПлюс.

ственности населения» (п. 3). В ст. 20 Пакта также указано, что всякое выступление в пользу «*религиозной ненависти, представляющее собой подстрекательство к дискриминации, вражде или насилию, должно быть запрещено законом*».

В соответствии с ч. 2 ст. 10 Европейской конвенции по правам человека 1950 г.²³ осуществление права свободно выражать свое мнение, «*налагающее обязанности и ответственность, может быть сопряжено с определёнными формальностями, условиями, ограничениями или санкциями, которые предусмотрены законом и необходимы в демократическом обществе в интересах национальной безопасности, территориальной целостности или общественного порядка, в целях предотвращения беспорядков или преступлений, для охраны здоровья и нравственности, защиты репутации или прав других лиц, предотвращения разглашения информации, полученной конфиденциально, или обеспечения авторитета и беспристрастности правосудия*».

Таким образом, в международных нормах чётко указано на то, что пользование правом на свободу слова «налагает особые обязанности и особую ответственность». Поэтому оно может быть ограничено в интересах национальной безопасности, общественного порядка, в целях предотвращения беспорядков или преступлений и т. п.

Публичные высказывания в религиозной сфере налагают особую ответственность, поскольку затрагивают наиболее чувствительную сферу человеческой личности. Именно по этой причине в УК РФ была установлена ответственность именно за публичные действия, совершённые в целях оскорбления религиозных чувств верующих. Это означает, что «уголовно наказуемые действия должны совершаться в присутствии верующих лиц, религиозные чувства которых оскорбляются (при этом не имеет значения количество этих лиц), или в их отсутствии, но с последующим опубликованием деяния, например, в сети Интернет или с использованием иных средств массовой информации».²⁴

Важно также отметить, что Россия является не единственной страной, которая установила запрет на оскорбление религиозных чувств верующих. Подобные нормы содержатся в законодательствах Швейцарии, Германии, Австрии, Финляндии, Греции, Турции, Израиля и других государств.²⁵

23 Конвенции о защите прав и основных свобод человека 1950 г. // СПС КонсультантПлюс.

24 Закон об уголовной ответственности за оскорбление религиозных чувств верующих. Комментарий Юридической службы Московской Патриархии. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3093568> (дата обращения: 17.06.2019).

25 Подробнее об этом см., например: Кульнев А. С. Защита чувств верующих: как не переступить черту? // Конституционное и муниципальное право, 2015. № 2. С. 25–28.

В то же время следует констатировать, что, несмотря на введение уголовной ответственности, случаи оскорбления чувств верующих продолжают. Как отмечено в Постановлении Архиерейского Совещания Русской Православной Церкви 2015 г., *«вызывают глубокую озабоченность участившиеся случаи кощунства и оскорбления того, что свято для последователей различных религий. Приветствуя меры правовой защиты религиозных чувств верующих и почитаемых ими святынь, участники Совещания призывают к уважению этих святынь и чувств в медийной и культурной среде»* (п. 14).²⁶ Примечательно, что большая часть общества поддерживает данную позицию Русской Православной Церкви.

Так, по данным Всероссийского центра изучения общественного мнения (ВЦИОМ), *«большинство россиян считают недопустимым любые виды проявления неуважения к чувствам верующих, как в быту, так и в искусстве»*. Российские граждане *«ставят чувства верующих превыше свободы слова. Большинство респондентов (68 %) убеждены: всем гражданам необходимо руководствоваться в первую очередь принципами политкорректности и вежливости, а не правом на свободу слова <...> Две трети россиян (67 %) полагают, что создатели художественных произведений (книг, картин, кинолент) не должны своими творениями как-либо задевать чувства верующих»*.²⁷

Комментируя результаты исследования, директор по коммуникациям ВЦИОМ А. Фирсов, отметил, что показатель того, что более двух третей граждан полагают, что защищённость чувств верующих важнее свободы самовыражения, является *«адекватным критерием мягко-традиционалистского общества, оберегающего свои базовые ценности»*.²⁸ Следовательно, семьдесят лет воинствующего атеизма не смогли в корне изменить терпимое и уважительное отношение русского народа к разным религиям. Ведь Россия — одна из немногих стран мира, в которой никогда не было ни религиозных войн, ни крестовых походов.

Кроме того, данные ВЦИОМ опровергают мнение отечественных юристов, считающих, что законодательный запрет оскорбления чувств верующих недопустим.

26 Постановление Архиерейского Совещания Русской Православной Церкви 2015 г. «О защите религиозных чувств верующих» // Собрание документов Русской Православной Церкви. Т. 2, ч. 2: Деятельность Русской Православной Церкви. М.: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2015. С. 476.

27 ВЦИОМ. Религиозные чувства vs свобода слова // Пресс-выпуск № 2901 от 13 августа 2015. URL: <https://wciom.ru/index.php?id=236&uid=102> (дата обращения: 16.06.2019).

28 Там же.

Подводя итог, следует сказать, что принятие Закона о защите религиозных чувств верующих стало своевременным и адекватным ответом государства на участвовавшие случаи кощунства и оскорбления того, что свято для православных христиан, а также для последователей иных религиозных учений. Несмотря на отсутствие полной поддержки данного Закона в юридическом сообществе, большая часть российского общества его поддерживает. Следовательно, следующим важным шагом в области защиты религиозных чувств верующих является реализация данного Закона на практике.

Источники

- Конституция Российской Федерации 1993 г. // СПС КонсультантПлюс.
- Уголовный кодекс Российской Федерации от 13.06.1996 № 63-ФЗ // СПС КонсультантПлюс.
- Кодекс Российской Федерации об административных правонарушениях от 30.12.2001 № 195-ФЗ // СПС КонсультантПлюс.
- Федеральный закон «О свободе совести и о религиозных объединениях» от 26.09.1997 № 125-ФЗ // СПС КонсультантПлюс.
- Федеральный закон «О внесении изменений в статью 148 Уголовного кодекса Российской Федерации и отдельные законодательные акты Российской Федерации в целях противодействия оскорблению религиозных убеждений и чувств граждан» № 136-ФЗ от 29.06.2013 // СПС КонсультантПлюс.
- Решение Верховного Суда РФ от 20.04.2017 № АКПИ17-238 // СПС КонсультантПлюс.
- Устав Организации Объединенных Наций 1945 г. // СПС КонсультантПлюс.
- Конвенция о защите прав и основных свобод человека 1950 г. // СПС КонсультантПлюс.
- Международный пакт о гражданских и политических правах 1966 г. // СПС КонсультантПлюс.
- Постановление Архиерейского Собора Русской Православной Церкви 2013 г. «Об оскорблении чувств верующих» // Собрание документов Русской Православной Церкви. Т. 2, ч. 2: Деятельность Русской Православной Церкви. М.: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2015. С. 476.
- Постановление Архиерейского Собрания Русской Православной Церкви 2015 г. «О защите религиозных чувств верующих» // Собрание документов Русской Православной Церкви. Т. 2, ч. 2: Деятельность Русской Православной Церкви. М.: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2015. С. 476.
- Заявление Высшего Церковного Совета от 17 августа 2012 г. в связи с судебным приговором по делу лиц, осквернивших священное пространство Храма Христа Спасителя // Собрание документов Русской Православной Церкви. Т. 2, ч. 2: Деятельность Русской Православной Церкви. М.: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2015. С. 474.

Литература

- Алебастрова И. А.* Процессы секуляризации и клерикализации в современном мире: поиски конституционного баланса // Сравнительное конституционное обозрение. 2016. № 5. С. 117–136.
- ВЦИОМ.* Религиозные чувства vs свобода слова // Пресс-выпуск № 2901 от 13 августа 2015 г. [Электронный ресурс] URL: <https://wciom.ru/index.php?id=236&uid=102> (дата обращения: 16.06.2019).
- Закон об уголовной ответственности за оскорбление религиозных чувств верующих. Комментарий Юридической службы Московской Патриархии. [Электронный ресурс] URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3093568> (дата обращения: 17.06.2019).
- Кульнев А. С.* Защита чувств верующих: как не переступить черту? // Конституционное и муниципальное право. 2015. № 2. С. 25–28.
- Максимов С. В.* Двадцатилетие новейшей уголовно-правовой политики России: предварительные итоги и перспективы // Законы России: опыт, анализ, практика. 2016. № 4. С. 58–68.
- Мартышин О. В.* Закон о защите чувств верующих в историко-правовом контексте (статья вторая) // Государство и право. 2016. № 2. С. 22–31.
- Петухов К. В.* Правовой статус верующих: его уголовно-правовое значение // Российский следователь. 2015. № 14. С. 40.
- Понкин И. В.* Богохульство и кощунство с точки зрения права. Непосредственные объекты противоправных посягательств при совершении действий, направленных на оскорбление религиозных чувств верующих и на унижение их человеческого достоинства // Юридическое религиоведение. 2014. № 2. С. 9–13.
- Шилин Д. В.* Уголовная и административная ответственность за нарушение права на свободу совести и вероисповедания: проблемы разграничения // Журнал российского права. 2016. № 5. С. 81–89.
- Шишков С. Н., Полубинская С. В.* Проблемы установления признаков состава преступления с использованием специальных знаний // Уголовное право. 2018. № 5. С. 114–123.
- Шульга Р. Ю.* Отношения «власть – религиозные институты» в современной России в свете реализации права на свободу религии // Юридический мир. 2015. № 8. С. 40.

Legal Protection of “Religious Feelings of Believers” in Russian Federation

Nataliya S. Semenova

PhD in Law

Associate Professor at the Department of Applied Church Disciplines
of Moscow Theological Academy

Academy, Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia
semenovanataliya@mail.ru

For citation: Semenova, Nataliya S. “Legal Protection of “Religious Feelings of Believers” in Russian Federation”. *Praxis*, vol. 2, no. 2, 2019, pp. 48–63

Abstract. The introduction of criminal and administrative liability for insulting the religious feelings of believers in the Russian Federation caused an ambiguous assessment. The article considers the necessity of introducing this responsibility, the concept of insulting religious feelings of believers, the position of the Russian Orthodox Church, the legal community, and society. The article was prepared with the financial support of the Russian Foundation for Basic Research in the framework of the research project No. 18-011-00292.

Keywords: insult of religious feelings of believers, religion, Russian Orthodox Church, freedom of conscience and religion, freedom of speech, blasphemy, desecration of holy places, discrimination against Christians.

ПОСЛЕДОВАТЕЛЬНОЕ ЧТЕНИЕ ЕВАНГЕЛИЯ НА СТРАСТНОЙ СЕДМИЦЕ И ВО ДНИ ВЕЛИКОГО ПОСТА

Иеродиакон Тихон (Воробьев)

магистр богословия
преподаватель кафедры библейско-богословских и церковно-
практических дисциплин Якутской духовной семинарии
677018, Якутск, ул. Чернышевского, 52
mk.tn@yandex.ru

Для цитирования: Тихон (Воробьев), иеродиакон. Последовательное чтение Евангелия на Страстной седмице и во дни Великого поста // Праксис. 2019. Т. 2. № 2. С. 64–76

Аннотация

УДК 245

Представленная статья посвящена рассмотрению богослужебной особенности последовательного чтения Евангелия в первые три дня Страстной седмицы. Одновременно рассматривается и практика подобного чтения Евангелия во дни Великого поста. Как правило, она связана с переносом части указанного чтения со Страстной седмицы на предыдущие дни Великого поста. В статье анализируются основные литургические источники кафедрального и монастырского богослужебных обрядов. На основании анализа выдвигается гипотеза о происхождении практики полного чтения Евангелия в первые дни Страстной седмицы. По некоторым греческим и славянским богослужебным источникам рассматривается обычай переноса части чтения Евангелия со Страстной седмицы на другие дни Великого поста. Кроме этого, анализируются «Постные Евангелия» как памятник, фиксирующий последовательное чтение Евангелия во дни Великого поста. Обозначаются проблемы и перспективы дальнейших исследований данного вопроса и гипотезы для будущего изучения.

Ключевые слова: Богослужение, богослужебная практика, Великий пост, Великопостное богослужение, Евангелие, история богослужения, литургические особенности, Постное Евангелие, Страстная седмица.

В современной богослужебной практике существует обычай чтения Евангелия на часах в седмичные дни Великого поста. Эта литургическая практика не зафиксирована в действующем Типиконе Русской Православной Церкви¹ и требует своего изучения. Исследование литургических особенностей различных дней годового богослужебного круга позволяет выяснить их истоки и причины возникновения. Это позволяет, с учётом исторических реалий, уяснять смысл происходящего за богослужением и способствует лучшему его пониманию. Объяснение литургических действий является необходимым фактором для успешного осуществления миссии Церкви. Ввиду этого, данная статья, посвящённая историко-литургическому исследованию малопонятной богослужебной практики, представляется актуальной.

Ранее нами предпринималась попытка изучения традиции последовательного чтения Евангелия на великопостных часах. Был дан обзор современных практик, некоторые прикладные рекомендации и частично затронут вопрос об истории этой литургической особенности.² Однако изучение расширенного круга источников позволяет сделать более существенные выводы, чем предложенные ранее.

Кратко отметим основные современные литургические практики касательно последовательного чтения Евангелия во дни Великого поста.³ В Богослужебных указаниях предлагается три способа распределения такого чтения на часах Великого поста:

- чтение Евангелия на 3-м, 6-м и 9-м часе каждый день, начиная с понедельника второй седмицы Великого поста;
- чтение Евангелия на 3-м, 6-м и 9-м часе только по средам и пятницам, начиная со второй седмицы Поста;
- чтение Евангелия на 3-м, 6-м и 9-м часе, начиная с понедельника 6-ой седмицы Великого поста.⁴

Подобная практика объясняется тем, что предписание Типикона относительно чтения всех четырёх евангелистов в первые три дня Страстной седмицы⁵ является весьма затруднительным, и, чтобы сохранить полноценное чтение четырёх Евангелий, часть их прочитывается Великим постом.

1 Типикон. М.: Издательство Московской Патриархии, 2002. М. 808–922.

2 *Воробьев К. В.* О чтении Евангелия на часах Великого поста // Альфа и Омега. 2012. № 2–3 (64–65). С. 364–371.

3 Подробнее см.: Там же. С. 369–371.

4 Богослужебные указания на 2014 год. М.: Издательство Московской Патриархии, 2013. С. 211–214.

5 Типикон. С. 922–934.

Рассмотрим сначала практику последовательного чтения Евангелия в первые дни Страстной седмицы по основным византийским богослужебным источникам.

Богослужение в Константинополе в послееконоборческий период регламентировал Синаксарь Великой церкви. Он отражал порядок богослужения в кафедральном храме св. Софии. При изучении константинопольских памятников кафедрального обряда, связанных с указанным Синаксарем (Patmos 266, IX в. и St. Crucis 40, X в.) видно, что последовательное чтение Евангелия на Страстной седмице не предусмотрено. Указанные источники предлагают следующие евангельские чтения в первые три дня Страстной седмицы: в понедельник: Мф. 24, 3–35; во вторник — Мф. 24, 36 – 26, 2; в среду — Мф. 26, 6–16.⁶

Иные сведения находятся в памятнике, отражающим иерусалимскую кафедральную традицию, — Святогробском типиконе (1122 г.). Памятник фиксирует богослужебное последование Страстной и Пасхальной седмиц в Иерусалиме, на месте Спасительного Подвига Господа Иисуса Христа. Некоторые особенности Устава, например поминовение Иерусалимского патриарха Николая I, позволяют сделать заключение, что памятник составлен не в 1122 году, а раньше — примерно в конце IX – начале X в.⁷

Согласно Святогробскому типикону Евангелие на Страстной седмице читалось в Церкви отдельно от богослужений суточного круга, в том числе и часов. Однако чтение совершалось в первые четыре дня Великой седмицы, причём Евангелие от Иоанна читалось полностью, а не до прощальной беседы Господа с учениками. Чтение Евангелия происходило после окончания первого часа. В понедельник первый священник, облачившись в священные одежды, читал полностью Евангелие от Матфея. Аналогично, вторым священником исполнялось Евангелие от Луки во вторник. В среду третий священник читал Евангелие от Марка на середине солеи, впереди Святого гроба. В четверг четвёртый священник читал Евангелие от Иоанна (полностью) впереди святого Краниева места.⁸

6 *Дмитриевский А. А.* Описание литургических рукописей хранящихся в библиотеках православного Востока. Т. I. Тулικά. Киев: тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1895. С. 128–129; *Mateos J.* Le Typicon de la Grande Église. V. 2. Le cycle des fêtes mobiles. Roma: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1963 (Series: OCA, 166). P. 68–71.

7 *Дмитриевский А. А.* Богослужение Страстной и Пасхальной седмиц в св. Иерусалиме по уставу IX–X века. Казань: тип. Имп. университета, 1894. С. XII–XIII.

8 *Дмитриевский А. А.* Богослужение Страстной и Пасхальной седмиц в св. Иерусалиме по уставу IX–X века. Казань: тип. Имп. университета, 1894. С. 43, 61, 75, 91.

Из рассмотрения источника можно выделить две важные особенности:

- Евангелия читаются вне богослужебного круга (между 1-м и 3-м часом);
- Евангелия прочитываются в первые четыре (а не три) дня Страстной седмицы.

Таким образом, видно, что Евангельское чтение не было привязано к богослужению часов и носило автономный характер. Возможно, Евангелие читалось для какой-либо группы людей, находящихся в храме между богослужениями, например для пришедших паломников. Однако молчание источников об этом не позволяет нам сделать однозначный вывод.⁹

Помимо кафедрального богослужебного обряда, в Константинополе существовал монастырский обряд, совершавшийся в столичных монастырях.

В 1034 году патриарх Алексий Студит († 1043 г.) основал в Константинополе свой монастырь. Для монастыря был составлен свой типикон, который содержал ктиторскую часть и часть, посвящённую регламентации богослужения. К сожалению, Типикон Алексия Студита не сохранился в оригинале, имеется лишь переводной памятник, выполненный в Киевской Руси и именуемый Студийско-Алексиевским уставом.¹⁰ Этот памятник, отражающий Константинопольское монашеское богослужение в XI веке, не упоминает о последовательном чтении Евангелия на Страстной седмице.¹¹

Сведения другого характера о рассматриваемой богослужебной особенности находятся в Евергетидском синаксаре (XI в.), регламентирувавшем богослужение в столичном одноимённом монастыре. Богослужебная часть указанного памятника совпадает с различными уставами студийской традиции, что указывает на его зависимость от Студийского синаксаря.¹² Однако ряд особенностей литургической практики, зафиксированной в Евергетидском синаксаре, показывает, что он отражает традицию одного из монашеских центров Малой Азии,

9 См. описание средневековых путешествий на Святую Землю: *Early Travels in Palestine: Comprising the Narratives of Arculf, Willibald, Bernard, Saewulf, Sigurd, Benjamin of Tudela, Sir John Maundeville, De la Brocquière, and Maundrell* / Ed. Th. Wright. L.: Henry G. Bohn, York Street, covent Garden, 1848.

10 *Пентковский А. М.* Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси. М.: издательство Московской Патриархии, 2002. С. 45, 48.

11 Там же. С. 248–250.

12 *Пентковский А. М.* Византийское богослужение // *Православная энциклопедия*. Т. VIII. М., 2004. С. 385.

которая находилась под сильным палестинским влиянием, а именно монастыря Воскресения на горе Галесии в Малой Азии.¹³

Согласно Евергетидскому синаксарю чтение всех четырёх Евангелий положено в первые четыре дня Страстной седмицы. Порядок чтения Евангелий был идентичен их расположению в Новом Завете, и чтение происходило на всех часах, а не только на 3-м, 6-м и 9-м. Евангелие от Иоанна прочитывалось до прощальной беседы Господа с учениками, а не полностью.¹⁴

Обратимся к основным западновизантийским литургическим типиконам. Они дают разные сведения относительно рассматриваемой особенности.

Типикон прп. Георгия Мтацминдели, который отражает богослужебную практику Афона в период Студийской эпохи¹⁵ и в основу которого положен Афоно-студийский синаксарь,¹⁶ содержит аналогичные Евергетидскому синаксарю сведения о чтении Евангелия на Страстной седмице.¹⁷

На основе Афоно-студийского синаксаря были созданы различные группы богослужебных южноитальянских синаксарей.¹⁸ Они отражают литургическую традицию на перифериях Византийской империи в XII–XIII вв. и делятся на три группы: гроттаферратскую, калабросицилианскую и отрантскую.¹⁹

К гроттаферратской группе относится типикон монастыря Патирион.²⁰ Указанная обитель — влиятельный монашеский центр Калабрии. Ее типикон считается копией с «архетипоса» — первого типикона Гроттаферратского монастыря, отредактированного между 1017 и 1050 годами архимандритом указанной обители Варфоломеем из Россано.²¹

13 *Пентковский А. М.* Евергетидский монастырь и императорские монастыри в Константинополе в конце XI – начале XII века // *Византийский временник*. Т. 63. СПб., 2004. С. 76–79.

14 *Дмитриевский А. А.* Описание литургических рукописей хранящихся в библиотеках православного Востока. Т. I. Түлікá. С. 543–546.

15 *Долакидзе М., Желтов М., диак., Хевсуриани Л., Шенгелия Д.* Георгия Мтацминдели Типикон // *Православная энциклопедия*. Т. XI. М., 2006. С. 110–111.

16 *Пентковский А. М.* Студийский устав и уставы студийской традиции // *Журнал Московской Патриархии*. № 5. М., 2001. С. 75–76.

17 *Кекелидзе К., прот.* Литургические грузинские памятники в отечественных книгохранилищах. Тифлис: тип. «Братство», 1908. С. 282.

18 *Пентковский А. М.* Византийское богослужение. С. 385–386.

19 *Арранц М.* Око церковное. М., 1999. С. 52–53.

20 Рукопись, датируемая началом XIII века, находится в Йенской библиотеке (Thüringer Universitäts- und Landesbibliothek Jena): Jena Ms. G. V. q. 6a. Описание и состав памятника см.: *Pertusi A.* Rapporti tra il monachesimo italo-greco ed il monachesimo bizantino nell'alto medioevo // *La Chiesa greca in Italia dall' VIII al XVI secolo*. Vol. 2. Padua, 1972. P. 483.

21 *Арранц М.* Око церковное. М., 1999. С. 52.

К калабро-сицилийской группе относится Мессинский типикон монастыря Спасителя. Текст устава восходит к 1131 году. Составитель этого типикона — основатель монастыря Лука.²²

Николо-Казолянский типикон является представителем Отрантской группы и принадлежит главному монастырю данной местности. Николо-Казолянский монастырь основан в 1099 году выходцами из Греции. Типикон для монастыря был составлен третьим игуменом обители (Николаем) в 1174 году.²³

Из упомянутых южноитальянских богослужебных памятников, относящихся к различным группам, указание на последовательное чтение четырёх Евангелий в первые дни Страстной седмицы находится в типиконе монастыря Патирион²⁴ и в Мессинском типиконе (1131 г.).²⁵ В Николо-Казолянском типиконе данное указание отсутствует.²⁶

Таким образом, наличие сплошного чтения Евангелия в первые дни Страстной седмицы в рассмотренных памятниках можно представить в нижеследующей таблице (таблица 1).

Таблица 1. Чтения Евангелия в первые дни Страстной седмицы

Источники	Кафедральный обряд		Монастырские уставы студийской традиции					
	Святогорский типикон (Иерусалим)	Синаксарь Великой церкви (Константинополь)	Константинопольские		Западновизантийские			
			Студийско- Алексиевский устав	Евергетидский синаксарь	Мессинский типикон	Типикон монастыря Патирион	Николо-Казолянский типикон	Типикон прп. Георгия Мтацминдели
Особенность	+	-	-	+	+	+	-	+

22 Там же. С. 52–53.

23 Там же. С. 53.

24 Jena Ms. G. V. q. 6a. Л. 139 об.

25 Arranz M. Le Typicon du Saint-Sauveur à Messine. Roma: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1969 (Series: OCA, 185). P. 230.

26 Apostolodis A. Il typicon di S. Nicola di Casole secondo il codice Taur. Gr. C III 17 (Introduzione, Testo critico, Indici) / Tesi di dottorato. Pontificia Università S. Tommaso d'Aquino in Roma. Facoltà di Teologi. Sezione ecumenico-patristica greco-byzantina «S. Nicola». Bari, 1983–84 (testo dattiloscritto). P. 218–221.

Порядок чтения Евангелия на Страстной седмице аналогичный современному появляется в ранних списках Иерусалимских типиконов.²⁷

Таким образом, практика полного чтения Евангелия на Страстной седмице была неустойчивой. В константинопольских источниках X–XII вв. она зафиксирована только в Евергетидском синаксаре, в других памятниках — отсутствует. В рассмотренных западновизантийских богослужебных источниках эта особенность присутствует, кроме Николо-Казолянского типикона, относящегося к Отрантской традиции. Чтение всего Евангелия в первые дни Страстной седмицы зафиксировано в Святогробском типиконе — памятнике кафедрального иерусалимского обряда. Современный вид эта практика приобретает в Иерусалимском типиконе, о чём свидетельствуют его ранние списки.

Рассмотрение основных источников на данном этапе не позволяет сделать точный и бесспорный вывод об истории возникновения последовательного чтения Евангелия в первые дни Страстной седмицы. На основании рассмотренных источников мы предлагаем на дальнейшее обсуждение и уточнение следующую гипотезу появления последовательного чтения Евангелия на Страстной седмице. Исток подобной практики — Святогробский храм. Изначально чтение Евангелия в первые дни Страстной седмицы происходило между богослужениями, для прибывших и находящихся в храме паломников. Впоследствии эта практика была адаптирована под монастырское богослужение, и чтение Евангелия было интегрировано в часы. В таком виде исследуемая особенность и получает распространение.

Рассмотрим теперь практику последовательного чтения Евангелия в дни Великого поста, которая, как правило, связана с переносом части чтения со Страстной седмицы. Указанная богослужебная особенность фиксируется как в греческих, так и в славянских литургических источниках.

Из изученных уставов студийской традиции можно выделить Николо-Казолянский типикон. Согласно этому памятнику, с первого дня Великого поста после Богородична часа Евангелие читалось с амвона. На первом часе в первый день читалось Мф 1, 1 – 6, 13. На остальных часах следует продолжение чтения Четвероевангелия.

27 Например, в Шии-Мгвимском типиконе, восходящем к ранней редакции Иерусалимского типикона (*Кекелидзе К., прот.* Литургические грузинские памятники в отечественных книгохранилищах. С. 342) и в Sin. gr. 1096, XII в. (*Дмитриевский А. А.* Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках православного Востока. Т. III. Тулкіа. С. 61-62).

На 3-м — Мф. 6, 14 – 11, 15; на 6-м — Мф. 11, 16 – 15-20; на 9-м — Мф. 15, 21 – 20, 28. Евангелие от Матфея должно быть прочитано в 6 приёмов; от Марка — в 4; от Луки — в 6; от Иоанна — в 4 (до прощальной беседы). Таким образом, всё Евангелие прочитывается в 20 приёмов на первой седмице.²⁸

Интересная богослужебная особенность встречается в славянской литургической традиции. Два Евангелия из собрания Типографской библиотеки (РГАДА. Тип. 2, 1341 г. и РГАДА. Тип. 3, XIV в.) имеют особую лекционарную разметку. Евангельский текст последовательно делится на части. Каждая часть должна быть прочитана в один из седмичных дней на протяжении Великого поста (за исключением пятниц 1-й и 6-й седмиц поста).²⁹ Евангелие от Матфея читается на первой седмице; от Марка — на второй; от Луки — на третьей и четвертой седмицах; от Иоанна — на пятой и шестой. Однако не указано, в какой момент богослужебного времени необходимо это исполнять,³⁰ не исключается также и возможность келейного употребления этого Евангелия.

Стоит отметить, что в Типографских Евангелиях отсутствуют разделения на стихи, главы и зачала, что говорит о невозможности использования данных книг за повседневным богослужением. Евангелие, аналогичное рассматриваемым книгам, находится так же и в Софийском собрании (Российская национальная библиотека).³¹ Весомых расхождений с упомянутыми типографскими Евангелиями оно не имеет. Отметим, что рукопись озаглавлена как «Евангелие постное».³² Это говорит о том, что рассматриваемые Евангелия использовались только в Великопостный период.

Таким образом, постные Евангелия фиксируют малоизученную литургическую особенность последовательного чтения Евангелия в период Великого поста. Самая близкая к этой особенности византийская литургическая практика зафиксирована в Николо-Казолянском

28 *Apostolodis A. Il typicon di S. Nicola di Casole secondo il codice Taur. Gr. C III 17 (Introduzione, Testo critic, Indici) / Tesi di dottorato. Pontificia Università S. Tommaso d'Aquino in Roma. Facoltà di Teologi. Sezione ecumenico-patristica greco-byzantina «S. Nicola». Bari, 1983–84 (testo dattiloscritto).* P. 170–172; 218–221.

29 РГАДА. Тип. 2. Л. 13 об., 26, 38–38 об., 47 об., 53 об., 57а об., 62 об., 68, 73 об., 82 об., 87 об., 93, 101 об., 106 об., 110 об., 115, 119, 124, 128, 132, 135, 138 об., 141 об., 144 об., 148.

30 РГАДА. Тип. 3. Л. 12 об., 22, 32, 43 об., 49 об., 55 об., 58 об., 63 об., 67 об., 72, 76 об., 82, 86, 90 об., 94 об., 98 об., 103 об., 108, 113, 116, 119, 123, 126 об., 130, 133 об., 137 об.

31 *Абрамович Д. И.* Софийская библиотека. Вып. 1. СПб.: тип. Имп. Академии наук, 1905. С. 59–61.

32 Там же. С. 59.

типиконе. Согласно указанному памятнику, Евангелие так же прочитывалось последовательно и полностью не в течение Великого поста, а на протяжении лишь первой его седмицы.³³

Подобная связь рассматриваемой практики чтения Евангелия с южноитальянской литургической традицией, а также отсутствие подобных указаний в иных изученных источниках, связанных с Константинополем, позволяет отнести эту практику к неконстантинопольской локальной литургической традиции, где-то сходной с южноитальянской. Учитывая, что корпус древнерусских богослужебных книг является основным источником для реконструкции славянской и греческой литургической традиции охридско-преспанского региона в X–XI вв.,³⁴ можно предполагать, что рассматриваемые Евангелия связаны с греческой литургической традицией Эпира X–XI вв.³⁵

Перейдём теперь к рассмотрению практики переноса части последовательного чтения Евангелия со Страстной седмицы на дни Великого поста. Данный перенос встречается только с XIV в. в Иерусалимских типиконах.

Трапезундская редакция Иерусалимского типикона (1346 г.) предлагает два варианта чтения Четвероевангелия на Страстной седмице. Основной вариант чтения идентичен нынешнему. Как альтернативу, рассматриваемый типикон предлагает начинать читать Евангелие со среды 6-й седмицы, разделив его пополам. Таким образом, в завершении 6-й седмицы заканчивалось чтение первой половины Четвероевангелия, а с начала Страстной седмицы читалась оставшаяся его часть.³⁶

В достаточно позднем богослужебном памятнике — Соборном типиконе Ксенофонского монастыря на Афоне 1794 г. — чтение Евангелия указывалось на 3-м, 6-м часах и утрени, начиная с первого дня Великого поста и заканчивая Лазаревой субботой. Последовательность

33 *Apostolodis A.* Il typicon di S. Nicola di Casole secondo il codice Taur. Gr. C III 17 (Introduzione, Testo critic, Indici). P. 170–172; 218–221.

34 *Пентковский А. М.* «Охрид на Руси»: древнерусские богослужебные книги как источник для реконструкции литургической традиции охридско-преспанского региона в X–XI столетиях // Сборник на трудови од Меѓународниот научен собир. Кирилomesiodievскаша шрадиција и македонско-рускише духовни и кулшурни врски. Скопје, 2014. С. 60.

35 Несмотря на то, что рассматриваемые Евангелия относятся к XIV в. подобное объяснение на данный момент является единственно возможным. Позднее происхождение рукописи не свидетельствует о поздних литургических особенностях в ней. Вполне возможно, что рукописи были созданы на основании более раннего материала.

36 *Дмитриевский А. А.* Описание литургических рукописей хранящихся в библиотеках православного Востока. Т. III. Тулѡа. С. 451.

чтения Евангелий идентична теперешнему чтению на Страстной седмице.³⁷ Эта идентичность говорит о переносе Евангелия со Страстной седмицы на богослужебные дни Великой четырёхдесятницы.

Практика переноса чтения Евангелия со Страстной седмицы на 6-ю седмицу Великого поста фиксируется в поздних (XVI–XVII вв.) древнерусских богослужебных памятниках. Приведем несколько примеров.

Обиходник Сийского монастыря (XVI в.) замечает, что на 6-й седмице в первые три дня должны быть прочитаны первые два Евангелия, а в первые три дня Страстной седмицы — оставшиеся два Евангелия.³⁸ Такое же указание даёт и обиходник Кирилло-Белозерского монастыря XVII в.³⁹ В *сводном Уставе Троице-Сергиева и Кирилло-Белозерского монастырей, датированном XVII веком, указана аналогичная практика, причём более подробно она расписана для Троице-Сергиева монастыря, а устав Кириллова монастыря делает только упоминание о чтениях Евангелия, не указывая конкретных книг евангелистов.*⁴⁰ Немного иначе описывают рассматриваемую практику иные рукописные обиходники Сергиева и Кириллова монастырей, датированные тем же веком. Там также указано, что чтение Евангелия начинается с понедельника 6-й седмицы. О том, что оно продолжается только три дня, умалчивается.⁴¹

Практика переноса чтения Евангелия на седмичные дни Великого поста фиксируется с XIV в. Она достаточно разнообразна и неустойчива в историко-литургическом контексте. Поздние древнерусские памятники по-разному (в зависимости от местности) описывают указанную практику, но их свидетельства говорят об её распространённости.

Отдельно стоит отметить существование практики последовательного чтения Евангелия Великим постом, не зависящие от аналогичного чтения на Страстной седмице. Примером этого служат рукописные Евангелия (РГАДА. Тип. 2, 3; РНБ. Соф. 9), имеющие уникальную лекционную разметку. Истоки этой практики в контексте изученных источников проследить сложно, но, предположительно, она может относиться к литургической традиции Эпира X–XI вв.

37 Там же. С. 536.

38 ГИМ. Син. 814. Л. 236–238; Дмитриевский 1884. С. 205.

39 ОР РГБ. Ф. 310 (В. М. Ундольский). Ед. хр. 150. Л. 137.

40 ГИМ. Син. 534. Л. 247 на об., 248 на об., 262 на об.

41 ОР РГБ. Ф. 310 (В. М. Ундольский). Ед. хр. 149. Л. 47 на об. – 48; ОР РГБ. Ф. 178 (Музейное собрание). Ед. хр. 6449. Л. 107–108.

Рассмотрение основных источников относительно изучаемой литургической особенности позволяет очертить круг проблем. Неясным остаётся расхождение литургических источников касательно наличия последовательного чтения Евангелия в первые дни Страстной седмицы. Объяснение этого расхождения будет способствовать определению исторического пути рассматриваемой богослужбной особенности. Так же уточнений и подтверждений требует предложенная гипотеза об истоках последовательного чтения Евангелия на Страстной седмице. Следующий момент, который требует дальнейшего изучения, — это истоки практики последовательного чтения Евангелия Великим постом, зафиксированные в Постных Евангелиях.

Таким образом, представленная статья очерчивает круг историко-литургических вопросов и определяет общее направление и гипотезы для дальнейшего исследования.

Источники

РГАДА. Тип. 2.

РГАДА. Тип. 3.

ГИМ. Син. 534.

ГИМ. Син. 814.

ОР РГБ. Ф. 178 (Музейное собрание). Ед. хр. 6449.

ОР РГБ. Ф. 310 (В. М. Ундольский). Ед. хр. 149

ОР РГБ. Ф. 310 (В. М. Ундольский). Ед. хр. 150.

Jena Ms. G. V. q. 6a.

Богослужбные указания на 2014 год. М.: Издательство Московской Патриархии, 2013.

Литература

Дмитриевский А. А. Богослужение Страстной и Пасхальной седмиц в св. Иерусалиме по уставу IX–X века. Казань: тип. Имп. университета, 1894.

Дмитриевский А. А. Описание литургических рукописей хранящихся в библиотеках православного Востока. Т. I. Тълкѧ. Киев: тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1895.

Дмитриевский А. А. Описание литургических рукописей хранящихся в библиотеках православного Востока. Т. III. Тълкѧ. Петроград: тип. В.Ф. Киришбаума, 1917.

Долакидзе М., Желтов М., диак., Хевсуриани Л., Шенгелия Д. Георгия Мтацминдели Типикон // Православная энциклопедия. Т. XI. М., 2006. С. . 110–111.

- Кекелидзе К., прот.* Литургические грузинские памятники в отечественных книгохранилищах. Тифлис: тип. «Братство», 1908.
- Пентковский А. М.* Студийский устав и уставы студийской традиции // Журнал Московской Патриархии. 2001. № 5. М., 2001. С. 69–80.
- Пентковский А. М.* Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси. М.: издательство Издательство Московской Патриархии, 2002.
- Пентковский А. М.* Византийское богослужение // Православная энциклопедия. Т. VIII. М., 2004. С. 380–388.
- Пентковский А. М.* Евергетидский монастырь и императорские монастыри в Константинополе в конце XI – начале XII века // Византийский временник. Т. 63. СПб., 2004. С. 76–88.
- Пентковский А. М.* «Охрид на Руси»: древнерусские богослужебные книги как источник для реконструкции литургической традиции охридско-преспанского региона в X–XI столетиях // Сборник на трудови од Меѓународниот научен собир. Кириломешодиевскаша шрадиција и македонско-рускише духовни и кулшурни врски. Скопје, 2014. С. 43–64.
- Типикон. М.: Издательство Московской Патриархии, 2002.
- Apostolodis A.* Il typicon di S. Nicola di Casole secondo il codice Taur. Gr. C III 17 (Introduzione, Testo critic, Indici) / Tesi di dottorato. Pontificia Università S. Tommaso d'Aquino in Roma. Facoltà di Teologi. Sezione ecumenico-patristica greco-byzantina «S. Nicola». Bari, 1983–84 (testo dattiloscritto).
- Arranz M.* Le Typicon du Saint-Sauveur à Messine. Roma: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1969 (Series: OCA, 185).
- Early Travels in Palestine: Comprising the Narratives of Arculf, Willibald, Bernard, Saewulf, Sigurd, Benjamin of Tudela, Sir John Maundeville, De la Brocquière, and Maundrell / Ed. Th. Wright. L.: Henry G. Bohn, York Street, covent Garden, 1848.
- Mateos J.* Le Typicon de la Grande Église. V. 2. Le cycle des fêtes mobiles. Roma: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1963 (Series: OCA, 166).
- Pertusi A.* Rapporti tra il monachesimo italo-greco ed il monachesimo bizantino nell'alto medioevo // La Chiesa greca in Italia dall' VIII al XVI secolo. Vol. 2. Padua, 1972.

Список сокращений

- ГИМ Государственный исторический музей (Москва)
- ОР РГБ Отдел рукописей Российской государственной библиотеки (Москва)
- РГАДА Российский государственный архив древних актов (Москва)
- Син. Синодальное собрание (ГИМ)
- Тип. Фонд Библиотеки Московской Синодальной типографии (РГАДА. Ф. 381).

Consistent Reading of the Gospel During the Lent and the Passion Week

Hierodeacon Tikhon (Vorobyov)

MA in Theology

Lecturer of the Department of Biblical Theological
and Church Practical Disciplines of Yakut Theological Seminary
52, Chernyshevskogo st., Yakutsk 677018, Russia

For citation: Tikhon (Vorobyov), hierodeacon. "Consistent Reading of the Gospel During the Lent and the Passion Week". *Praxis*, vol. 2, no. 2, 2019, pp. 64–76

Abstract. The present article is dedicated to the study of the liturgical features of the consistent reading of the Gospel in the first three days of the Passion Week and during the Lent. As a rule, they are connected by a transfer of a part of the prescribed reading from the Passion Week to the preceding days of the Lent. The article analyzes the main liturgical sources of the secular and regular liturgical rites. A hypothesis based on this analysis about the origin of the practice of the complete reading of the Gospel in the first days of Passion Week is put forward by the author. The custom of transferring some parts of the reading of the Gospel from Passion Week to other days of Great Lent is being considered in accordance to some Greek and Slavonic liturgical sources. In addition, the "Lenten Gospels" are analyzed as a monument fixing the consistent reading of the Gospel during the Lent. The problems and prospects for further research of this issue and hypotheses for future study are also indicated in the present article.

Keywords: Divine service, liturgical practice, Lent, Lenten liturgical service, Gospel, history of divine service, liturgical peculiarities, Lenten Gospel, Passion Week.

ВНЕШНИЕ ИЗМЕНЕНИЯ И ПРОБЛЕМЫ В ВОСПИТАТЕЛЬНОЙ РАБОТЕ В ДУХОВНЫХ ШКОЛАХ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

Олег Анатольевич Суханов

преподаватель кафедры церковно-практических дисциплин
Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
oleg-sukh@yandex.ru

Для цитирования: *Суханов О. А.* Внешние изменения и проблемы в воспитательной работе в духовных школах Русской Православной Церкви // Праксис. 2019. Т. 2. № 2. С. 77–88

Аннотация

УДК 37.08

В статье раскрывается связь между изменениями внешнего характера, происходящими с абитуриентами, и педагогическими проблемами, стоящими перед воспитательной службой духовных учебных заведений. Такие факторы, как снижение возраста и социально-психологической зрелости поступающих, снижение воспитательной роли коллектива и послушаний, ухудшение физического и психического здоровья учащихся влекут за собой новую педагогическую ситуацию, которая требует внимательной корректировки усилий как воспитателей, так и всех членов администрации и профессорско-преподавательской корпорации.

Ключевые слова: воспитание, абитуриенты, коллектив, адекватность, святоотеческое наследие.

Цель данной статьи — описать ту часть проблем, которая связана с процессами, происходящими с абитуриентами и учащимися духовных школ, а также наметить возможные воспитательные действия по их решению. Статья написана на эмпирическом материале, собранном в результате практики в Московской духовной академии.

Сегодня в духовных школах Руской Православной Церкви создана система воспитательной работы, укомплектованная кадрами, достаточно подготовленными для решения административных и воспитательных задач, поставленных священноначалием. Вместе с тем сейчас стоит ряд серьёзных проблем в области воспитания; эти проблемы возникли не в результате допущенных ошибок, а из-за объективных изменений, произошедших как в обществе, так и в Церкви. Значительная доля этих проблем вызвана изменениями в молодёжной среде и касается абитуриентов, поступающих в духовные школы.

Можно выделить шесть основных проблем:

- низкий конкурс при поступлении;
- снижение возраста и социально-психологической зрелости поступающих;
- снижение воспитательной роли коллектива и послушаний.
- ухудшение физического и психического здоровья учащихся;
- адекватность учащихся;
- снижение активности учащихся по практическому освоению духовного святоотеческого наследия.

Все эти проблемы тесно связаны между собой и носят системный характер. Они не могут быть решены в отдельности друг от друга силами только воспитательных служб. Но последние должны стать инициаторами и активными участниками их решения. Остановимся на каждой проблеме подробнее.

Низкий конкурс при поступлении

Сразу нужно отметить, что снижение количества поступающих нельзя объяснить в полной мере таким макросоциологическим показателем, как демографический кризис.¹ Объясняя ситуацию в целом, этот показатель утрачивает свой объяснительный потенциал при использовании в анализе динамики поступления в небольшие учебные заведения.

1 Подробнее см.: *Ермаков С. П., Захарова О. Д.* Демографическое развитие России в первой половине XXI века. М.: ИСПИ РАН, 2000.

Так в Московской духовной академии ежегодно на бакалавриат поступают около 80-90 человек, а это самое крупное духовное учебное заведение по подготовке священнослужителей.

Нехватка поступающих и минимальные наборы в семинарию приводят к снижению дисциплинарных требований, так как отчисление студентов даже при серьёзных нарушениях приведёт к значительному сокращению числа учащихся на выпускном курсе. Ситуация будет только усложняться. Часть духовных учебных заведений получили или получат в ближайшем будущем бюджетные места. Это положительное явление. Но для воспитательного процесса оно несёт новые сложности. Учитывая небольшое количество учащихся и тот факт, что не все категории поступивших получают возможность учиться на бюджете (так бюджетное обучение недоступно для получающих второе высшее образование, иностранных граждан, включая студентов из Украины) возможности воспитательной службы по отсеву плохо зарекомендовавших себя студентов снизятся. Учебное заведение заинтересовано довести до выпуска заявленное количество бюджетников. При решениях по отчислению по воспитательной линии этот фактор будет учитываться и приведёт к снижению требований администрации. Это в свою очередь приведёт к необходимости снизить воспитательные требования и к учащимся вне бюджетной программы или к реализации дисциплинарных требований по двойным стандартам, что крайне негативно сказывается на мировоззрении учащихся. Понятно, что двойные стандарты недопустимы по этическим соображениям, и выбор будет сделан в сторону снижения требований (пусть и негласного).

В этой ситуации выход видится в увеличении конкурса при поступлении и ряде мер, направленных на повышение качества абитуриентов. Среди этих мер могут быть и подготовительные курсы, и тесное сотрудничество с православными гимназиями. Возможно, следует попробовать создать институт представительств ведущих духовных школ через заключение партнёрских договоров с епархиями или храмами с привлечением к работе хорошо зарекомендовавших себя выпускников. Для этого необходимо разработать механизмы, гарантирующие возвращение выпускника в свою епархию. Такая схема может быть особенно интересна в епархиях, где нет своей семинарии.

В любом случае основная цель — узнать абитуриентов как можно лучше и повысить их уровень подготовки при поступлении.

Вторая рекомендация более сложная в исполнении: необходимо увеличить число учащихся с оставлением без изменений числа бюджетников.

Снижение возраста и социально-психологической зрелости поступающих

Процесс снижения возраста поступающих и, соответственно, уменьшение жизненного опыта, носит объективный характер. В его основе лежит экономический фактор. Работа после школы и служба в Вооружённых силах всё реже встречаются в биографиях абитуриентов. Экономическая зависимость абитуриента приводит к совместному семейному решению о поступлении в духовное учебное заведение. Такое решение, привлекательное для родителей, для самого абитуриента является недостаточно зрелым. Оно предполагает отсрочку и перенос решения некоторых важных вопросов. То есть ряд вопросов, которые раньше решались до поступления, теперь решаются в процессе обучения. К таким вопросам относятся: выбор жизненного пути, осознанные самоограничения, принятие ответственности за свои поступки и поступки подчинённых или близких людей. Это меняет вектор воспитательной работы: основные усилия сосредоточены на соблюдении правил общежития и выработке основных личных качеств, таких как ответственность, осознанность действий, самоконтроль.

В этих условиях воспитательная работа становится всё более трудоёмкой и индивидуальной, что требует повышения качества подготовки сотрудников, работающих в этой области, и увеличения затрат времени. На данный момент (июнь 2019 г.) в Московской духовной академии разрабатывается программа переподготовки помощников по воспитательной работе. Разрабатывается аналогичная программа и для индивидуальных наставников. Это послужит первым шагом в создании инструментов подготовки и переподготовки специалистов по педагогике. Вторым шагом в этом направлении будет организация прохождения педагогической практики для наиболее подготовленных учащихся 4-го курса бакалавриата и 2-го курса магистратуры по указанным направлениям.

Снижение воспитательной роли коллектива и послушаний

Увеличение учебной нагрузки привело к уменьшению физической работы в качестве послушаний. Совместный физический труд из обычного элемента распорядка дня перешёл в разовое нежелательное явление, которое приводит к нарушению этого распорядка.

Учащиеся стали значительно меньше выполнять какие-либо трудовые послушания в составе группы. Это замедлило процесс становления коллектива, и его воспитательная функция значительно сократилась. Снижение роли коллектива привело к замедлению формирования лидерских качеств у части учащихся.² Это, в свою очередь, снизило участие семинаристов в поддержании дисциплины и в воспитании как таковом. Это может привести к увеличению дистанции между администрацией и учащимися.

Отдельного рассмотрения требует ситуация с индивидуальным учебным планом. Получение этого статуса выводит учащегося из-под контроля по большинству дисциплинарных показателей. Часто индивидуальный план даёт человеку неоправданные преимущества за счёт других членов коллектива.

Постепенно надо осознать, что служение священника требует определённых личных качеств, формирование которых невозможно средствами только учебного процесса. Какова роль коллектива в этом процессе с учётом современных реалий, ещё предстоит ответить. Этот вопрос стоит в мировоззренческой плоскости: коллектив и личность, типы и характер их взаимоотношений. Можно сказать однозначно, что сейчас преобладает индивидуализация. Как это отразится на жизни приходов? Скорее всего, продолжится культ ярких медийных личностей, популярность которых будет значительно выходить за границы прихода. Но количество таких личностей-проектов ограничено, и постепенно центр их влияния перенесётся в интернет-пространство и будет слабо сказываться на приходской жизни.

Необходимо уточнить, что нет чёткого понимания, что коллектив лучше и важнее индивидуальности, как и наоборот. В нашем случае важно, что снижение роли коллектива приводит к утере важного воспитательного инструмента без соответствующей адекватной замены. Подробнее об этом будет сказано в разделе «Адекватность учащихся».

Важно, что рассуждения по этой конкретной проблеме выводят нас на новый уровень осмысления условий успешной воспитательной работы. Требуется чёткое понимание, какие молодые священники требуются на приходах. В основе такого понимания должно лежать не описание идеального священника, а ранжированный перечень его реальных обязанностей на приходе с пониманием времени, которое необходимо для их выполнения. С другой стороны, необходимо понимание запросов паствы в этой области. Некоторые моменты указывают

2 *Майерс Д.* Социальная психология. СПб., 2017.

на то, что содержание учебных программ, запросы начальства и ожидания паствы лежат в разных плоскостях. Пока трудно предположить, как реализовать такого рода исследование, но накопление эмпирического материала и методологических подходов должно начаться уже сегодня. Для воспитательной службы наиболее реальное направление — это работа с выпускниками, наблюдение и анализ процесса становления молодого священника.

Необходимо обсудить и взвесить возможности возвращения в распорядок дня физического труда или хозяйственных послушаний. Особенно важно найти для трудовых послушаний новые формы, тесно связывающие их с воспитательным процессом. Эта тема уже обсуждалась на семинаре, прошедшем 24–25 апреля 2018 года на базе Московской духовной академии.³ Большинство участников выразили мнение, что послушания необходимы в духовных учебных заведениях, но они не должны нарушать учебного процесса. При несении послушаний у учащихся должно оставаться личное время. Также было высказано мнение, что внеплановые послушания можно использовать в качестве дисциплинарной меры.

Безусловный приоритет отдан богослужебным послушаниям. Отмечена полезность групповых послушаний, связанных с физическим трудом как основным инструментом сплочения коллектива. Желательно строже подходить к выдаче студентам разрешения заниматься по индивидуальному плану, связать это решение с его дисциплиной.

Вполне возможно повысить роль и права старост учебных групп, привлечь студентов к обсуждению вопросов воспитательной работы, но не путём создания студенческих советов, а через регулярный и прямой диалог со священноначалием и представителями администрации. Вполне возможно, что их взгляды на часть принципиально важных вопросов не совпадают со взглядами администрации. Само по себе это предсказуемо уже сейчас, беда в том, что мы не знаем, по каким именно вопросам есть несовпадения. Это значительно снижает эффективность воспитательной работы.

3 24–25 апреля Учебный комитет провёл семинар «Воспитательный процесс в высших духовных учебных заведениях». URL: http://old.uchkom.info/index.php?option=com_content&view=article&id=5352:2018-04-27-09-32-39&catid=33:2010-11-11-16-46-12&Itemid=62 (дата обращения: 01.06.2019).

Ухудшение физического и психического здоровья учащихся

Часть абитуриентов имеет достаточно серьёзные заболевания на момент поступления. При прохождении медицинской комиссии они стараются их скрыть или приуменьшить. Из-за отсутствия конкурса администрация закрывает глаза на такое положение вещей. После поступления уже в первом семестре начинают появляться справки о невозможности несения тех или иных послушаний или об освобождении от работ. Это создаёт диспропорцию при распределении нагрузок и может вести к росту напряжённости внутри коллектива.

Положение усугубляется двумя факторами: непропорционально высоким использованием гаджетов и социальных сетей и снижением популярности спорта и физической культуры. Что касается вопроса регулирования пребывания в социальных сетях и использования интернета, то он уже стал предметом внимания воспитателей духовных школ. Так, 28 января 2019 года в московском Андреевском монастыре в рамках Рождественских чтений по направлению «Духовное образование в Русской Православной Церкви и духовно-нравственное воспитание в высшей школе» был проведён закрытый семинар «Использование интернет-ресурса и социальных сетей студентами духовных учебных заведений» (председатель — преподаватель Московской духовной академии игумен Варнава (Лосев)). В обсуждении этой проблемы приняли участие представители 16 семинарий.⁴

Были разработаны, прошли обсуждения и утверждены документы «Основные направления работы администрации по регулированию присутствия учащихся духовных школ в социальных сетях» и «Правила использования учащимися компьютерных устройств и средств связи».

Всё это является важным для воспитательной работы, но не является самой работой. Запрещающая стратегия не только малоэффективна, но и практически нереализуема в условиях духовных школ. Надо признать, что это одно из самых проблемных направлений, не имеющее на сегодняшний день приемлемых решений.

Со спортом дела обстоят лучше, но есть определённые сложности. Есть ряд моментов, на которые необходимо обратить пристальное внимание.

4 Учебный комитет Русской Православной Церкви провёл ряд мероприятий, по совершенствованию учебного процесса и воспитательной работы в духовных учебных заведениях. URL: http://www.uchkom.info/novosti/5191/?sphrase_id=34241 (дата обращения: 01.06.2019).

Первое — это ярко выраженная поляризация учащихся в отношении спорта. Происходит достаточно резкое деление учащихся на группы. Есть люди, которые активно занимаются при любых условиях, и есть те, кто абсолютно игнорирует любую физическую активность в силу своего мировоззрения или скромных физических возможностей. Между ними достаточно равнодушная масса середняков. В группе активных спортсменов выше доля плохо успевающих студентов, равнодушных к учёбе. Но если человек не просто наращивает мышцы, а активно принимает участие в соревнованиях, то его учебные результаты, как правило, хорошие. В группе категорически отрицательно относящихся к спорту большая часть людей с высокими учебными показателями, но выше и процент учащихся со сложностями при социализации, замкнутых. Группа «середняков» по поведению всё больше напоминает тех, кто игнорирует спорт. Разница лежит в причине такого отношения. Среднякам мешает лень.

Второй фактор. Теперь спорт уже не ведёт к социализации автоматически. Если раньше физическая активность вела к общению, уверенности при работе в коллективе, открытости, то теперь ситуация меняется. Индивидуальные формы физической активности постепенно вытесняют коллективные формы. Спорт с открытого пространства перешёл в залы с большими зеркалами. Спортивные игры уступили место силовым упражнениям в тренажёрном зале. В лучшем случае присутствует бег. Для многих занятия спортом стали не инструментом укрепления характера и воли, а инструментом коррекции тела, то есть перешли в область эстетики. Эти процессы не способствуют сплочению коллектива, а иногда, наоборот, отдаляют людей друг от друга.

Третье. Молодёжь стала больше ценить комфорт и самопрезентацию, чем опыт преодоления трудностей и признание в коллективе. Однозначно нужна стратегия или программа сохранения здоровья в духовных школах. Причём она должна охватывать не только физическое здоровье и физическую активность, но и контроль времени, основы безопасной работы с информацией, сосуществование с нерешаемыми фундаментальными проблемами, осознание связи духовного и физического.

Адекватность учащихся

Часто при подборе учащегося или выпускника для несения послушания, помимо привычных добродетелей, в качестве пожелания неофициально озвучивается «адекватность». Под адекватностью подразумевается ряд характеристик. Среди них: обучаемость, умение

ладить в коллективе, понимание поставленных задач, умеренная инициатива, осознанность действий, отсутствие крайних мировоззренческих позиций, затрудняющих работу. Эти требования универсальны и применимы к любому сотруднику, но выполнить их становится всё труднее и труднее. Видимо, из процесса учебно-воспитательной работы выпадает целый пласт задач, причём выпадает где-то на начальном этапе. По всей видимости, эта проблема является производной от описанной выше проблемы падения роли коллектива. С исчезновением/ослаблением коллектива исчезает механизм получения человеком обратной связи о приемлемости выбранного им поведения.

Возросшая роль социальных сетей и интернета усиливают проблему. Они, обеспечивая заменитель общения, дают человеку такие же заменители обратной связи. Заменители вполне работают в цифровом пространстве, но ведут к ошибкам и искажениям в реальной жизни.

Кроме того, сегодняшние возможности цифровой коммуникации в значительной степени разрушают феномен закрытости духовных школ. Сейчас человек может отучиться в семинарии один-два года, но не сменить круг и тематику общения. Даже количественные показатели могут остаться на прежнем уровне. Всё это снижает воспитательные возможности администрации.

Снижение активности и изменение подхода при освоении святоотеческого наследия

Эта проблема, на первый взгляд, несколько выбивается из общего ряда. Но при внимательном рассмотрении она является его логическим продолжением.

Описанные выше проблемы не являются проблемами духовной жизни семинаристов. Но они не могут не отразиться на её проявлениях и особенностях. Снижение воспитательных требований, уменьшение возраста учащихся, уменьшение роли коллектива, ослабление здоровья и уход от реальной жизни постепенно приводят к снижению деятельной активности и напряжения жизни. Любая работа над собой требует значительного напряжения сил, тем более духовная работа. С её уменьшением автоматически уменьшается потребность в практическом усвоении святоотеческого, а через него и библейского наследия. О таком подходе писал святитель Игнатий Брянчанинов.⁵ Без этих условий работа над святоотеческим наследием сводится к знакомству

5 См.: *Игнатий Брянчанинов, святитель*. Полное собрание творений и писем: в 8 т. М.: Новое небо, 2018. Т. 1: О чтении святых Отцов.

с текстами. Учащийся на интеллектуальном уровне перерабатывает полученную информацию, но не использует её в практической жизни. Основной движущей силой в этом процессе становится проходящая по определению учебная необходимость, а не связанная с личными усилиями внутренняя потребность.

Внешне эти изменения малозаметны. Студенты изучают патрологию и Священное Писание, сдают экзамены и показывают хорошие результаты. Но при смене подхода к изучению или внутренней мотивации результаты могут быть совершенно другими.

Обобщив всё вышесказанное, можно описать две модели и на их основе продемонстрировать характер произошедших изменений.

Модель № 1

Двадцать лет назад в духовных школах был конкурс четыре и больше человека на место. Многие абитуриенты поступали со второго или с третьего раза. Больше трети поступивших имели высшее образование. Значительная часть семинаристов до поступления прошла службу в Вооружённых силах. Абитуриенты были достаточно зрелы для принятия ответственных решений, имели высокую мотивацию и чёткое видение своего будущего. Закрытый характер учебного заведения позволял контролировать значительную часть времени семинаристов путём заполнения его учебными занятиями, самоподготовкой и послушаниями. Учащиеся были изолированы от внешнего мира, их старые связи были сведены к минимуму.

Учебный материал для учащихся духовных школ был не сложным и усваивался легко при регулярных самостоятельных занятиях и опросах на уроках. Отчислений за неуспеваемость практически не было. Появившееся свободное время заполнялось чтением. Учащийся выбирал книги исходя из своих потребностей, а не только по учебной необходимости. Выбор книг был достаточно ограничен, но проверен временем и учебным процессом. Значительное место занимали святоотеческие труды, церковная история. Такое чтение содержало значительную воспитательную функцию.

Совместный физический труд быстро приводил к выделению лидеров и формированию коллектива со своими этическими нормами и механизмами воздействия на своих членов. Стараниями администрации коллектив начинал решать часть воспитательских проблем самостоятельно. Во многих вопросах коллектив подходил к индивиду с более реальными этическими требованиями, чем администрация.

Модель №2

Сейчас ситуация выглядит по-другому. Отсутствие конкурса приводит к поступлению с первой попытки. Большинство поступают сразу после средней школы, не обладая жизненным опытом по объективным причинам.

Требования к учёбе значительно возросли. Количество отчислений за неуспеваемость соизмеримо с отчислениями за дисциплину. Учебная нагрузка вытесняет из распорядка дня послушания, ослабляя связи внутри коллектива. Постепенно слабеет один из основных инструментов воспитания. Учащиеся умнеют, но становятся менее управляемыми. Это проявляется не в прямом неподчинении, а в наличии как бы двух реальностей пребывания, что приводит к двойным мировоззренческим стандартам.

Широкое распространение социальных сетей и гаджетов изменило ситуацию с «закрытостью» учебных заведений. Поступив в семинарию, человек не теряет своих социальных связей, практически сохраняет старый круг общения. Более того, он сохраняет и саму форму общения. Таким образом, даже соблюдая распорядок дня и требования администрации, учащийся внутренне не покидает «мира». Формально закрытость остаётся, но её воспитательные возможности сокращаются.

Как уже говорилось в начале статьи, обозначенные проблемы носят комплексный характер и требуют общих усилий для решения.

Воспитательная работа будет вестись по следующим направлениям:

- Индивидуальный подход к учащимся.
- Повышение качества подготовки самих воспитателей путём создания и разработки программ повышения квалификации, постоянно действующего воспитательского семинара, создания специального информационного ресурса или приложения.
- Разработка мер по повышению роли самих учащихся в воспитательной работе.
- Разработка мер по привлечению молодёжи в духовные учебные заведения.
- Повышение роли святоотеческого наследия в воспитательной работе.

Библиография

- Игнатий Брянчанинов, святитель.* Полное собрание творений и писем: В 8 т. М.: Новое небо» 2018. Т. 1: О чтении святых Отцов.
- Майерс Дэвид.* Социальная психология. СПб, 2017.
- Ермаков С. П., Захарова О. Д.* Демографическое развитие России в первой половине XXI века. М.: ИСПИ РАН, 2000.
- 24-25 апреля Учебный комитет провёл семинар «Воспитательный процесс в высших духовных учебных заведениях» [Электронный ресурс]. URL: http://old.uchkom.info/index.php?option=com_content&view=article&id=5352:2018-04-27-09-32-39&catid=33:2010-11-11-16-46-12&Itemid=62 (дата обращения: 01.06.2019).
- Учебный комитет Русской Православной Церкви провёл ряд мероприятий, по совершенствованию учебного процесса и воспитательной работы в духовных учебных заведениях [Электронный ресурс]. URL: http://www.uchkom.info/novosti/5191/?sphrase_id=34241 (дата обращения: 01.06.2019).

External Changes and Problems of Educational Work at Theological Schools of Russian Orthodox Church

Oleg A. Sukhanov

Senior Lecturer of the Department of Applied Church Disciplines
of Moscow Theological Academy

Academy, Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia
oleg-sukh@yandex.ru

For citation: Sukhanov, Oleg A. "External Changes and Problems of Educational Work at Theological Schools of Russian Orthodox Church". *Praxis*, vol. 2, no. 2, 2019, pp. 77–88

Abstract. In article communication between the changes of external character happening to entrants and the pedagogical problems facing educational service of spiritual educational institutions reveals. Such factors as Decrease in age and the social and psychological maturity arriving decrease in an educational role of collective and poslushaniye, deterioration in physical and mental health of pupils involve a new pedagogical situation which demands attentive correction of efforts both tutors, and all members of administration and professorial corporation.

Keywords: education, entrants, collective, adequacy, patristical heritage.

ПУБЛИКАЦИИ И АРХИВНЫЕ МАТЕРИАЛЫ

СВЯТОЙ САВВА И СЛАВЯНСТВО

Сергей Викторович Троицкий

доктор церковного права
профессор Московской духовной академии

Для цитирования: *Троицкий С. В. Святой Савва и славянство // Праксис. 2019. Т. 2. № 2. С. 89–108*

Аннотация

УДК 348.032

В 2019 году Сербская Православная Церковь празднует 800-летие своей автокефалии. В честь этого юбилея впервые публикуется русский перевод речи профессора С. В. Троицкого, посвящённой первому независимому главе Сербской Церкви — святителю Савве.¹

Ключевые слова: автокефалия, церковное право, история христианства на Балканах, Византия, Сербская Православная Церковь, святитель Савва.

1 Святосавская речь 27.01.1928 на Юридическом факультете в г. Суботица (королевство Югославия). Пер. с серб. А. В. Тихоновой и Е. В. Подобедова Перевод подготовлен при финансовой поддержке РФНФ в рамках научного проекта № 10-03-00401а.

В тот самый день, в тот самый час, когда мы славим святого Савву, его прославляют и все школы нашего королевства. День памяти святого праздновали и раньше, праздновали везде, где звучит сербская речь.² Даже там, где сербы находились в политическом рабстве, где враги сербского народа запрещали чтить память сербских святых, св. Савве делалось исключение.

Традиционно святителя в Церкви и государстве, в доме и школе почитают как сербского национального гения, как душу сербского народа, знак принадлежности к сербству.

Но, господа, в эту торжественную минуту позвольте мне, как сыну самого многочисленного славянского племени — русского народа, говорить об этом великом сербском деятеле с более широкой, общеславянской точки зрения. Следует признать, что гений св. Саввы вышел за рамки государственных и народных границ и творил великие дела для других славянских народов.

Длительная и упорная деятельность святого была не случайна. У него была определённая широкая церковно-политическая программа, и всю свою жизнь он последовательно, с железной волей и неугасимой энергией трудился над реализацией этой программы. Действительно, св. Савва, как лучший сын своего народа, всегда, везде и прежде всего преследовал интересы Сербии, но он считал, что достичь их можно не благодаря изолированности сербского народа, а через сближение и совместные усилия с другими православными и славянскими народами. Он был первым защитником идеи политического и культурного единства греко-славянского мира, являясь, так сказать, первым славянофилом. В то же время св. Савва был противником политической и церковной гегемонии греков в этом мире. Близкое знакомство с греками на Афоне и многочисленные путешествия по Востоку дали ему

2 Уже в 1780 г. православные мастера предложили на Совете Наместников в Нови Саде создать список своих товаров, патроном которых они считают св. Савву (эти данные я получил от проф. Васа Стайича). На колоколе Великой школы в 1810 году был изображён лик св. Саввы как «сербского просветителя». В Земуне св. Савву уже с 1812 г. почитали как покровителя школы; в Сербии почитание святого было введено в 1823 г. указом князя Милоша, а законом от 13 января 1841 г. день памяти св. Саввы в Сербии стал днём Славы для всех школ. В Воеводине в первой половине XIX века праздник святого стали отмечать во всех наиболее важных местах, а воеводинские учителя передали эту традицию остальным нашим областям. См.: *Ђоровић В.* Свети Сава у народном предању. Београд, 1927 г., с. XI. И особенно: *прот. Ст. Димитријевић.* Св. Савва у народним веровању и предању. Весник Српске Цркве, 1926-27 гг. — *Здесь и далее примечания проф. С. В. Троицкого.*

большую возможность узнать слабые стороны греческого характера, а покорение Греческого царства крестоносцами наглядно ему показало, что греки не способны остаться во главе этого мира. И мы видим, что св. Савва трудится вместе со славянскими народами для того, чтобы повысить значение славян.

Но он видел и слабую сторону славян — недостаток культуры и сильных государственных образований, в чём греки в культурном отношении занимали тогда первое место. «В густом мраке начала средних веков, — пишет один французский учёный, — когда на Западе погасли последние отблески интеллектуальной жизни, а общий распорядок жизни казался совсем безжизненным, ярким сиянием цивилизации появляется Константинополь, лучи которого разгоняют нависшие над западными странами тучи».³ И св. Савва стремился взять из этого богатого источника культуры всё, что было необходимо для культурного развития славянских народов.

Итак, политическое и культурное единство греко-славянского мира, освобождение славян от греческого господства и культурное развитие славян — такими были три основных пункта программы св. Саввы и таковыми были цели, которые он себе поставил.

Обратим внимание, какими средствами он осуществлял достижение этих целей и каких достиг успехов. Само пребывание святого Саввы на Афоне было способом примирения и сближения греко-славянского мира. И Афон сам по себе являлся всеобщей святыней и общим центром этого мира. Здесь были греки и русские, сербы и болгары, румыны и грузины. Это была настоящая Лига православных народов того времени, а св. Савва был неофициальным, но всеми признанным председателем этой Лиги. Здесь он хорошо узнал эти народы: их языки и обычаи, их сильные и слабые стороны; здесь же, можно сказать, он и совершил тот дипломатический ход, который впоследствии обеспечил им столь блестящий успех. В течение всей своей жизни он рука об руку трудился с представителями русского народа. Его первый решительный шаг, шаг на который способны только великие люди и который задал направление всей его жизни, был совершён под влиянием одного русского инок. «Как-то к его родителям со Святой Горы Афон пришли некие монахи, прося необходимое им, нищим, подавание, — говорит древний биограф св. Саввы. — И оказалось, что один из них по происхождению

3 *Lenormant F.* La Grande-Grèce. Paysage et histoire, 3 tomes, A. Lévy libraire-éditeur. Paris, 1881. V. II. P. 433.

был русским». ⁴ Этот русский монах уговорил его поспешить на Святую Гору и сопровождал святого до самого Афона. Здесь св. Савва поселился в русском монастыре св. Пантелеимона, так называемом Старом Руссике. Здесь же от русских монахов святой получил и первое наставление на монашеский путь. Русские монахи отстояли его, когда пришёл воевода с воинами, чтобы возвратить юношу домой; они же и совершили над ним монашеский постриг. И до сих пор у старых развалин Руссика можно увидеть башню и столп, около которого, наклонившись, вчерашний Растко, а сегодняшний молодой монах Савва заявил посланникам отца, что остаётся на Святой Горе и бросил им своё мирское платье. Здесь, на тропинке, ведущей вниз к древнему монастырю Руссик, и сейчас находится источник, названный именем св. Саввы, который, как говорят, был выкопан самим святым. И сейчас в Старом Руссике живут по типу кону святого, и каждый день проводится служба в храме св. Саввы. ⁵

И хотя впоследствии из-за корыстолюбия греки переманили святого в монастырь Ватопед, он быстро оставил его, чтобы основать первый сербский монастырь Хиландар, этот маяк сербской истории. Но саму эту мысль подал ему некий старец, который тайно от греков пришёл, вероятно, из русского монастыря. Греки, хоть и с большим недовольством, но всё же были вынуждены принять это. ⁶

Почти во всей своей литературной деятельности св. Савва пользовался помощью русских монахов. Русский академик проф. А. И. Соболевский нашёл в трудах св. Саввы много очевидных фонетических и лексических русизмов и на основании этого утверждает, что святой работал вместе с русскими монахами. ⁷ Явные следы русских переводчиков в «Кормчей книге» св. Саввы нашёл уже Миклошич. ⁸ Такое же большое количество фонетических и лексических особенностей русского языка и русских слов ⁹ в «Кормчей» святого находит и Соболевский.

4 *Теодосије*. Живот Св. Саве, глава вторая. Башић: Старе српске биографије, Београд, 1924. С. 83–83.

5 *Митр. Михаил*. Св. Гора Атонска, с. 23–25. Житіе св. Саве. Изд. Пантел. Монаст., Москва, 1901. С. 128.

6 Живот св. Саве од Теодосија, гл. 6, Башић. С. 116–117.

7 *Соболевский А. И.* Из переводческой деятельности св. Саввы Сербского. Материалы и исследования в области славянской филологии // Сборник Академии Наук, СПб. 1910. Т. 88. С. 148–186. Ср. *Срезневский А. И.* Обзорение древних русских списков Кормчей книги // Сборник Ак. Н. СПб., 1899. Т. 65. С. 84. *Јуричек*. Историја Срба, 1923., III, 144.

8 *Franz Xaver Ritter von Miklosich*. Vergleichende Grammatik der slavischen Sprachen, II, s. 16.

9 Напр.: *грамота, руга, играть в тавлеи, мастер, верста (в значении единицы измерения), близочество, гумење, мовьница, пауза, пожар, повлака, свояк* и т. д.

Он считает, что св. Савва перевел её вместе с русскими монахами в сербском монастыре Филокалы в Салониках, о котором в 1185 г. упоминает Евстафий Солунский.¹⁰

Соболевский находит русизмы и в других работах св. Саввы: в сборнике «Книги законные»¹¹ и «Хиландарском уставе».¹²

Св. Савва знал даже и собственно русскую литературу. Учёные считают, что за образец своей «Похвалы св. Симеону» он взял известный панегирик русскому великому кн. Владимиру, сочинённый киевским митрополитом Иларионом.¹³

И позже, в Палестине, св. Савва не прервал этих связей с представителями русского народа. В Лавре Саввы Освященного он решил подвизаться в русском Михайловском монастыре.¹⁴ Ещё на Афоне святитель установил тесные контакты с представителями других православных народов.

- 10 *Migne, Ser.* Граеца, t. 136., сар. 75. Г-н проф. Чорович (Списи Св. Саве. Београд, 1928, с. XLVII–XLIX), ссылаясь на Н. Милаша, А. Соболевского, А. Соловьева, М. Сперанского, считает, что «пока бесспорно можно принять только то, что Савва взял в свои руки инициативу и организовал работу по созданию компиляции “Кормчей книги”». Однако необходимо отметить, что главный аргумент в пользу того, что над переводом «Кормчей» трудились только русские монахи, а не св. Савва лично, не принадлежит проф. Чоровичу. Если допускать, что святой употреблял русизмы при переводе «Хиландарского устава», то почему бы исследователю не допустить этого и в отношении «Кормчей»? Стоит обратить внимание и на то обстоятельство, что св. Савва хорошо знал греческий язык.
- 11 *Соболевский А. И.* Op. cit. С. 182–183: об этом литературном памятнике см. отдельный разбор А. С. Павлова: «Книги Законныя», СПб, 1885. Сб. Ак. Н. т. 38, № 3; мнение, что св. Савва перевёл этот сборник, я не разделяю.
- 12 Соболевский (op. cit., с. 184.) в этом Уставе указывает, напр., на следующие русизмы: *больница, печаловати, каша* и др.; ср. *Ватрослав Ягич*. Типик Хиландарски и његов грчки извор. Споменик Српске Краљ. Академије, т. 34., Београд, 1898. С. 3 и отдельно, Београд, 1899. Мнение А. Соболевского разделяет М. Н. Сперанский (Известия отд. русск. яз. и слов. XXVI, 1921. с. 181–182), но оспаривает В. Чорович (Списи Св. Саве, с. XIII), который считает, что у св. Саввы «в памяти могли остаться какие-нибудь русские слова и, может быть, некоторые морфемы». Но эта гипотеза говорит в пользу того, что влияние русских монахов на св. Савву оказалось ещё более сильным.
- 13 Мнение, что св. Савва взял за образец «Похвалы св. Симеону» панегирик митрополита Илариона св. кн. Владимиру, отстаивает проф. Нежинского института М. Петровский (Известия, 1908 г., XIII, с. 81–133) и Драгутин Костич (Зборник А. Белића, с. 158–164), а оспаривает В. Чорович (Списи Св. Саве, с. LI–LV). Проф. Чорович считает, что «Похвала св. Симеону» принадлежит самому Доментиану. Однако исследователь допускает, что св. Савва знал о существовании «*Похвалы кагану Владимиру*».
- 14 *Доментијан*, изд. Данићића, 1865 г., с. 252: «И опять он идет к святому Михаилу в русский монастырь... духовно и телесно утешившись с братией, живущей тут...» Ср. Сербская иноческая община в Палестине; Чтения в Императорском Обществе истории и древностей Российских, 1867 г., III, 42.

Когда на Святой горе скончался Стефан Неманя, св. Савва в своей книге «Жизнь св. Симеона» написал: «Тогда многие народы пришли ему поклониться и отпеть его с великими почестями. Сначала служили греки, потом иверы (т. е. грузины), затем русские, после русских болгары, а потом снова мы (т. е. сербы), его собранное стадо».¹⁵ Таким образом, сербский правитель своей кончиной объединил всех представителей православных народов. Древний биограф святого, Феодосий, также подчеркивает значимость пребывания св. Саввы с отцом на Афоне.

Говоря о перенесении мощей св. Неманя, он продолжает: «Он (блаженный Савва) уводит с собой со Святой горы честных отцов... чтобы подобно тому, как они свидетельствовали западным землям о Божьих чудесах, очевидцами которых они стали на Востоке, Афоне, духовные мужи, возвратившись домой, рассказали бы и восточным провинциям о том, что творится на Западе».¹⁶

Однако Афон стал тесен для деятельности св. Саввы, так, приобретённый здесь опыт в деле сближения православных народов святой искусно использовал во время своих многочисленных поездок. Русский историк Голубинский указывает на большую и необычную любовь св. Саввы к путешествиям.¹⁷ И, действительно, тяжело найти другое историческое лицо, которое путешествовало бы столько же, сколько святитель Савва. Значительная часть продолжительной деятельности святого прошла за пределами его родины.

Несмотря на трудности передвижения и большие опасности в то беспокойное время, он несколько раз был в Царьграде, побывал в Египте и Фиваидской пустыне, на Синае, в Персии, Армении, Анатолии, Фракии, Болгарии, не говоря уже о его многочисленных передвижениях по сербским землям и Святой горе. В Палестине не осталось ни одного места, включая и все иноческие пустыни, где бы ни побывал св. Савва.¹⁸

Был он и у нас в Воеводине, в селе Ковин, расположенном в провинции Бачка.¹⁹ Даже высокое звание сербского архиепископа не могло

15 Глава 10, *Башић*. С. 22.

16 Глава 8, *Башић*. С. 143–144.

17 *Голубинский Е. Е.* Краткий очерк истории православных церквей болгарской, сербской и румынской или молдо-валашской. М., 1871. С. 456.

18 *Филарет (Гумилевский), архиепископ Черниговский и Нежинский.* Святые южных славян: Опыт описания жизни их. [Отд-ние 1–2]. Чернигов, 1865. С. 20.

19 *Ружичић:* Историја Српске Цркве, Београд, 1895 г., кн. 2, с. 157. Впрочем, кажется, что здесь сербский историк путает село Ковин с монастырем Ковиль в Бачке, о котором существует предание, что его во время своей поездки в Венгрию посетил св. Савва. В. *Мирон Борбевич.* Историја светосавског манастира Ковиља. Нови Сад, 1891. С. 51–52; В. *Торовић.* Свети Савва у народном предању, Београд, 1927. С. XV.

в этом отношении стать для него препятствием. И вот он навсегда передаёт этот титул своему преемнику, архиеп. Арсению, чтобы иметь возможность на долгое время отправиться на Восток.²⁰

Однако мотивами этих путешествий были не только набожность и любознательность св. Саввы, как считал Е. Голубинский. Эти личные его цели гармонично объединялись в нём с другой исторической целью, с осуществлением широкого политического плана: примирения и сближения греко-славянского мира. Всю свою жизнь он являлся живой связью православного Востока, живым символом его единства. Слава о его аскетических подвигах, его святости, которая имела особо важное значение в то время, когда интересы религии ставились на первое месте, о его высоком положении, как сына и брата сербских правителей, и особенное обаяние его личности покоряло сердце и волю.

А когда его дипломатическое мастерство встречалось с непреодолимой упрямством, стальная воля святого была способна изменить все внешние преграды и устранить со своего пути непримиримого противника. Так, ничего не добились и болгарский правитель, и венгерский король.

И эти необычные силы своего гения св. Савва использовал для примирения и сближения православных народов. Он примирял не только находящихся в ссоре сербских правителей, но являлся незыблемым миротворцем для всех Балкан и даже для всего православного Востока. Святой распутывал не только неожиданные противоречия балканских народов, но создавал и укреплял между ними прочные связи благодаря заключению династических браков и, более того, благодаря созданию общего фундамента для культурно-правового развития.

Он устроил брак сербского короля Радослава с дочерью эфирского царя Феодора Ангела Анной.²¹ Тем самым он обеспечил мир не только с государством Феодора, но также и с Болгарией, поскольку Анна была свояченицей болгарского царя Асеня II, который был женат на второй дочери Феодора – Ирине. Таким образом, Радослав и Асень стали свояками. До нашего времени от этого брака случайно сохранилось массивное обручальное кольцо с написанными на нём греческими стихами.²²

А когда король Радослав был вынужден уступить престол Владиславу, святой Савва привёл и новому королю невесту, дочь Асеня,

20 *Теодосије*, гл. 17. *Башић*. С. 222.

21 Доментијан, изд. Данићића, с. 261 и 280.

22 *Михаило Ласкирис*: Византијске принцезе у средњ. Србији, Београд, 1926. С. 42–43: прим., 4, где приведена и остальная литература.

и «обоих благословением утвердил».²³ Историки до сих пор не до конца оценили огромное значение этих мер св. Саввы и трудности, с которыми ему пришлось столкнуться на этом пути. До провозглашения независимости Сербской Церкви, правители Сербии были вынуждены обращаться по вопросам заключения брака к грекам, к охридским архиепископам. Но греки смотрели недовольно на возвышение сербского государства и поэтому препятствовали созданию брачных связей сербских королей с другими правящими домами, ссылаясь на ложные каноны. И набожные сербские правители, которые, разумеется, были не компетентны в канонических вопросах, несколько раз отказывались от заключения династических браков, необходимых по политическим причинам, а возможно, и личным симпатиям. Например, архиепископ Охридский Иоанн Каматир, несмотря на просьбу Стефана Неманя, не дал разрешения на брак его сына Радослава с дочерью Михаила Комнина Феодорой; а другой охридский архиепископ, Димитрий Хоматиан, не благословил брак Стефана Первовенчанного с дочерью эфирского деспота Михаила Марией, о чём свидетельствует его послание Стефану.²⁴ Греки нашли, что препятствием к заключению этих браков является родство сторон (в первом случае это седьмая степень кровного родства, во втором — пятая степень двоюродного). Но в действительности такое родство не запрещалось канонами, и грекам охридские архиепископы разрешали вступать в брак и при более близких степенях родства.

Почти в то же время, когда сербскому правителю был дан запрет на брак в седьмой степени родства, охридский архиепископ (похоже, что это был тот самый Иоанн Каматир, ранее служивший византийским чиновником²⁵), одобрил брак дочери императора Андроника I Комнина Ирины с её троюродным братом Алексеем Комнином, т. е. даже в шестой степени. И хотя Константинопольский патриарх Феодосий I Ворадиот был против этого разрешения, за свой протест он лишился кафедры и был сослан на остров Теревинт.²⁶ Тот самый архиепископ Охридский Димитрий Хоматиан, который не дал сербскому жупану позволения на брак двоюродного родства и который одобрил запрет Иоанна Каматира сербскому правителю заключить брак в седьмой степени родства, разрешил сестре греческого императора Исаака II Ангела (1184–1186 гг.)

23 *Теодосије*, гл. 17; *Башиф*. С. 220.

24 Pitra, *Analecta sacra et classica*, VI, Romae, 1891, col. 49–52; ср. *Михаило Ласкарис*. Византиске принцезе у Средњовековној Србији. Београд, 1926. С. 38–40.

25 Он был *χαλίχλειος*, т. е. хранителем императорской чернильницы с красными чернилами.

26 Никита Хонијат, *Man.* VII, 2; *Alexium Man. fil.* cap. 4. et 15.; Вилхелм Тирски XXII, с. 6.

Ирине выйти замуж за Иоанна Кантакузина при той же седьмой степени кровного родства.²⁷ В отношении своих императоров точно такой же позиции придерживались и византийские патриархи. На упомянутый брак Ирины и Иоанна было получено благословение и от патриарха Василия II Каматира и его Синода.²⁸

В более ранние времена на Западе и на Востоке иерархи шли ещё дальше. Император Гонорий (395–423) был женат на своей свояченице, дочери известного полководца Стилихона, а император Ираклий (610–614) — на собственной племяннице Мартине, дочери его сестры Марии, и этот брак венчал Константинопольский Патриарх Сергей.²⁹

Возможно, что столь недобросовестное поведение греческих церковных высших иерархов стало одной из причин, вынудившей св. Савву ходатайствовать о независимости Сербской Церкви. А как только он получил эту независимость, Савва смело перешёл все эти ложные запреты и, вопреки Хоматиану, дал Радославу разрешение на брак в седьмой степени кровного, а Владиславу в пятой степени двоюродного родства.³⁰

Напоследок, чтобы сблизить родственными связями все православные Балканы, во время своего последнего путешествия на греческий Восток Савва устроил брак сына византийского императора Иоанна Дука Ватаца (1222–1226) с дочерью Асеня, что стало предварительным шагом к провозглашению Тырновского патриархата.

Ещё большее значение для сближения славян, чем эти политические браки, имела литературная деятельность св. Саввы, давшая славянам общую почву культурно-правового развития. И эта деятельность святого уже при его жизни принесла хорошие плоды. Лишь только в начале его жития мы наблюдаем непрерывную ожесточённую борьбу между славянскими и греческими державами Балканского полуострова, в последние же годы его жизни на Балканах царил мир. Когда в конце

27 Атинск. Синт. V, 421–427. Ср. Zhisman. Eherecht, 249.

28 Вальсамон у тумач. На номоканон, XIII, 2. Ат. Синт. I, 291; *Нарбеков*. Номоканон Фотия, Казань, 1899 г. II, 505; *Zachar*. Jus. gr. rom. III, с. 507–508.

29 См. *патр. Никифор*: De rebus post Mauricium gestis, Migne 100, 897; *Теофан*. Хроника, год 6105, *Migne* 108, 630; *Зонара* XIV, 15., *Migne* 134., 1277 г., 1280 г., 1288 г. См. также мою статью: Трулски сабор о крвном сродству. «Архив за правне и др. науке», 1928, октябрь. С. 251–270.

30 Мать Радослава Евдокия была троюродной сестрой его жены Анны, и, кроме того, здесь существовала и шестая степень двоюродного родства, т. к. дядя Анны, Мануил, был женат на тётке Радослава. Жена Владислава Белослава была племянницей Анны, жены брата Владислава Радославы.

1233 г. во время своей последней поездки на Восток святой прибыл к Иерусалимскому патриарху Анастасию и когда тот спросил его: «Спокойно ли всё и мирно ли в царствах земных?», — св. Савва, говорит биограф, долго рассказывал обо всех своих действиях для создания мира, а патриарх благодарил его и после перед всем народом назвал новым апостолом.³¹

И после своей смерти св. Савва остался символом единства славянских народов. Символическое значение имеет то, что святой начал свою общественную деятельность с представителями одной славянской народности — русскими, а завершил её в государстве другой славянской народности — Болгарии.

И болгары так почитали св. Савву, что не хотели разрешить перенос его мощей в Сербию. «Савву чтут в Болгарии, как и в Сербии, — отвечает болгарский царь Асень сербскому королю Владиславу. — Проси, чего хочешь, другого, но Савву отдать не могу. Этому противится и патриарх, и знать, и народ».

Чуть позже, когда сам король Владислав в сопровождении многих епископов, клира и свиты отправился в Тырново, ему с большим трудом удалось тайком вывезти тело св. Саввы из Болгарии.³²

На Афоне его принципы усвоили не только сербские, но и остальные славянские — русские и болгарские — монастыри. В основанном им Хиландаре жили и живут не только сербские, но и греческие, русские и болгарские монахи, а иногда хиландарские игумены избирались управляющими-протами всей Святой Горы.³³ И не только Хиландар и Ватопед, а почти все остальные афонские монастыри были под духовной защитой сербского святого, сербского государства и правящего дома.

Иногда сила его имени нарушала даже религиозные границы.

По просьбе святого сам папа Гонорий отправил сербскому великому жупану Стефану через представителя Саввы, епископа Мефодия, королевскую корону, хотя для Венгрии это было очень неудобно.

Первый боснийский король Твртко, несмотря на то, что являлся римокатоликом, в 1376 году был коронован королевский короной над могилой св. Саввы в Милешево.

«К Савве обращено внимание и нашего католического элемента, — пишет проф. В. Чорович, — и, тем более, его церковных иерархов. Культ

31 *Доментијан*. Живот Св. Симеуна и Св. Саве. Изд. Данђића, Београд. 1865. С. 303–304.

32 *Доментијан*. Изд. Данђића. С. 245–246. Ср. *Теодосије*, глава 18, Башић. С. 239–240.

33 *Грујић*. Прав. Српска Црква, Београд. 1920. С. 51–52; Ср. *Анд. Гавриловић*. Свети Сава, Београд, 1900. С. 40.

св. Саввы хорошо известен жителям Дубровника; писатели других регионов, католические священники пишут биографии святого (подобно Иоанну Томко Марнавичу) и прославляют его в стихах, как монах Андрей Качич-Миошич.

Поэт даже прямо говорит:

«Радуют чудеса монаха Саввы,
Его прославляют все славянские державы»³⁴

Этот же автор приводит несколько свидетельств древних писателей, которые говорят о культе св. Саввы у турок и принявших ислам сербов. Например, иностранный путешественник Жан Шено в 1547 г. отмечает, что турки «уважают милешевских монахов и раздают им милостыню». Другой иностранный путешественник, Катарин Зено, в 1550 г. свидетельствует о том, что монахи живут на милостыню, «её чаще всего подают турки, которые особо чтут и очень боятся святого». А Бенедетто Рамберти в 1534 г. даже скажет, что монастырю Милешев «милостыню подают больше турки и евреи, чем христиане». «Турки верят в святого Савву, — говорит Летопись Бранковичей, — надевают крест и принимают христианство». Само сожжение мощей св. Саввы было вызвано страхом турецкой власти перед культом святого среди турок.³⁵

Первый правитель Герцеговины Стефан Вукчевич, хотя и придерживался богомилской ереси, с позволения султана провозгласил себя в 1448 г. *dux Sancti Sabbae* — герцогом святого Саввы.

Пламенный борец за сближение греко-славянского мира, св. Савва в то же время боролся и против греческой гегемонии в этом мире.

Уже на Афоне он дал сербским монахам независимость от греков, основав свой сербский монастырь Хиландар, который пользовался свободами лавр — императорских монастырей, после чего Савва вышел на более широкое пространство и добился независимости для всей Сербской церкви. Таким образом он раз и навсегда уничтожил путь, по которому греки посредством Церкви могли в любой момент вмешаться в сербские внутригосударственные дела. Из-за тесных связей между Церковью и государством в Средние века церковная независимость была условием и для политической независимости, а автономия Сербской церкви была предварительным шагом к провозглашению королевства Сербии. И именно поэтому греки не хотели давать эту

34 Свети Сава у народном предању. Београд. 1927. С. VIII–XI.

35 Op. cit. VII–III.

церковную автономию. В тот период они защищали придуманную ими теорию пяти чувств,³⁶ согласно которой вся Церковь должна была быть поделена на пять патриархатов, и, как у человека нет и не может быть больше пяти чувств, в Церкви не может быть никаких независимых от этих пяти патриархов организаций. Охридская независимая церковь была больше греческой, нежели славянской, и её глава во времена св. Саввы Димитрий Хоматиан видел причину её независимости не в национальных и государственных правах славянских народов, а в сфальсифицированных им новеллах Юстиниана.³⁷

Себя же Хоматиан считал одним из пяти патриархов вместо отделившегося от православной церкви Папы Римского, и на основании этого он даже присваивал себе папские права.³⁸

Святой Савва же создавал независимость Сербской Церкви на другой, чисто национальной основе. И здесь он смело перешагнул через ложные причины Хоматиана, а исключительные дипломатические способности и железная воля св. Саввы и в этот раз побороли все препятствия, стоявшие у него на пути в новой столице Византийской империи Никее, о которых открыто говорит его биограф.

«Император, — пишет Феодосий, — услышав это (т. е. слова св. Саввы о независимости Сербской Церкви) изменился в лице, поскольку и для патриарха, и для высшей аристократии это было совершенно неудобно — потому что они хотели их (т. е. сербов) освящением и властью церковной держать в своём подчинении, послушными и приносящими щедрые пожертвования. Но из-за огромной любви, которую император испытывал по отношению к святому... он выполнил просьбу Саввы».³⁹

А полученная св. Саввой независимость для Сербской Церкви не только создала благоприятные условия для развития самой Церкви,

36 См. об этой теории у Феодора Студита (Migneser. gr. 99. 1417., С), в кнонах Константинопольского собора 869 г. (Migneser. lat, 129., 16. и 147. С), у Петра Антиохийского (А.С. IV, 408–409. и Migneser. gr. 120, 757. С), у Николая Доксопатра (Migneser. gr. 132. 1097., С), у Вальсамона (А, С. IV, 542-555. и Migneser. gr. 119., 1164).

37 Голубинский Е.. Краткий очерк истории православных церквей Болгарской, Сербской и Рум. Москва, 1871. С. 108–114, 284–288.

38 См., напр., письмо Хоматиана константинопольскому патриарху Герману II в Card. Pitra, *Analecta sacra et classica-spicelegio Solesmensi parata*, Parisiis-Romae: 1891 г., с. 495. Об охридской архиепископии см.: *архимандрит Леонид*. Архиепископия первой Юстинианы Охридской и её влияние на южных славян. Чтения в И. Общ. Др. Росс. 1866., кн. IV; *Gelzer H.*. Das Patriarhat v. Achrida, 1902. *Снегаров И.*. Историја на Охридската архиепископија, Софија, 1924.

39 *Теодосије*. Живот Св. Саве, гл. 13. Башић, с. 183. Ср. *Доментијан*, с. 221.

но, более того, начала новую эпоху в истории всей восточной Церкви; поскольку эта независимость фактически опровергла теорию пяти чувств и явилась примером и основой для независимости и других славянских церквей. Профессор Белградского университета В. Чорович выдвигает хорошо разработанную гипотезу о том, что св. Савва даже непосредственно участвовал в создании болгарского Тырновского патриархата. Говоря о последнем путешествии св. Саввы на восток, он пишет:

«В этот раз Савва посетил Иерусалим, Синай, Антиохию и Александрию. Кроме того, снова был в Никее. Предположительно, посещение им этих городов, в которых находились все четыре вселенских патриарха, было связано с желанием царя Иоанна-Асеня II добиться признания Тырновского болгарского патриархата. Это кажется ещё более вероятным, учитывая тот факт, что Савва по пути назад посетил Болгарию, где был торжественно встречен. Там же в Велико-Тырново он и умер. В этом же году (1235) в Галлиполи с согласия греков была провозглашена Болгарская патриархия».⁴⁰

И на самом деле в болгарском литературном памятнике «Борилов Синодик»,⁴¹ где говорится об основании Тырновского патриархата, упоминается и то, что Иоанн-Асень II ещё до Собора в Лампсаке, на котором была провозглашена Болгарская патриархия, писал Иерусалимскому, Антиохийскому и Александрийскому патриархам, прося их согласия относительно провозглашения патриархии, а дипломатические способности св. Саввы обеспечили положительный ответ на эту просьбу.

Кроме того очевидно, что и участие св. Саввы в заключении брака между сыном греческого императора Иоанна и дочерью Иоанна-Асеня II было предварительным шагом к созданию Болгарского патриархата: св. Савва предвидел, что греческий император не откажет своему приятелю в том, в чём он откажет чужому славянскому царю.

Великий славянин не испугался, что Болгарская Церковь получит ранг выше, чем непосредственно Сербская. Ему было важно, чтобы у славян была своя патриархия, а увеличение количества славянских патриархий зависит только от времени и политических условий.

Таким образом, не только Сербская Церковь с полным правом называется Церковью св. Саввы, но, в некотором смысле, та может быть названа и Болгарская Церковь. А по примеру Сербии и Болгарии

40 Народна Енциклопедија, IV, I, 26 выпуск. С. 6.

41 Временник общества Истории и Древностей. Кн. 21. С. 9 и сл.

во второй половине 14 века русские епископы добились права самостоятельно выбирать главу Русской Церкви. И русские рукописные⁴² и печатные Кормчии в своем историческом предисловии свидетельствуют, что в этом смысле Русская Церковь шла именно по пути св. Саввы.⁴³ Доказывая права Русской Церкви на её независимость, русские Кормчии ссылаются на пример св. Саввы.⁴⁴

Таким образом, основатель Сербской Церкви был, в некотором смысле, основателем и остальных славянских церквей.

В качестве третьего пункта программы св. Саввы мы обозначили широкое распространение среди славян греческой культуры. Всю свою жизнь этот «учитель нашего Отечества»⁴⁵ старался сделать так, чтобы благотворное зерно греческой культуры прижилось на славянской почве. В этом смысле он был одним из главных создателей Балканского Возрождения, которое предшествовало Итальянскому Возрождению и которое и в наше время не перестаёт удивлять учёных и искусствоведов. И это культурное развитие Сербии было тем важнее для всего славянства в целом, что второй великий славянский народ — русские — как раз в это время попал под татарское ярмо,⁴⁶ которое надолго задержало культурное развитие России. Упомянутая культурная деятельность святого Саввы была самой разнообразной. Он основывал на Афоне школы для образования славянских монахов,⁴⁷ приглашал греческих архитекторов для строительства новых храмов, но в первую очередь здесь необходимо вспомнить его литературную деятельность,⁴⁸ особенно его переводы с греческого языка.

42 Павлов А. С. Курс Церковного Права, Сергиев Посад, 1902. С. 116.

43 Интересно, что Кормчая объясняет потребность православных Церквей в независимости точно так же, как и биграфы св. Саввы. (Кормчая, изд. Москва, 1816. 1, лист 4. «Сказание извѣстно...»).

44 «Сказание извѣстно». Кормчая, изд. 1816 г., т. 1, лист 4.

45 Так ещё в 1316 г. святой Савва именовался в одном из документов короля Милутина. *Ль. Стоянович*. Стари српски записи и натписи, бр. 49.

46 Вообще в истории России и Сербии бросается в глаза их странноватое чередование на позиции лидера православного славянства. До 13 века Русь была свободной, в то время как Сербия была разделённой и частично оккупированной. В 13 веке Сербия объединяется и освобождается, в момент, когда Русь попадает под татарское ярмо. В 14 и 15 веках Россия освобождается и объединяется, когда Сербия попадает под власть турок. И в наши дни объединение и полное освобождение Сербии оказывается соединено с распадом России и её попаданием под ярмо интернационала.

47 *Аврамович Д.* Св. Гора. С. 66–67.

48 Подробнее о ней см. *Вулович*. О книжном раду Св. Савве. Београд, 1895.

А из всех переведённых им книг наибольшее значение имеет переведённый им в монастыре Филокали в Салониках Номоканон, или как его называли русские — Кормчая.

Эта большая и толстая книга (которую так боятся мои бедные ученики) долгое время оставалась главным источником права не только для сербов, но для остальных православных народов. «Этот огромный и важный законодательный труд — пишет Ст. Новакович, — лёг в основу как церковных, так и гражданских законов», и в то же время «этим Сербское государство тогда вошло в ряды православных славян (болгар и русских) с руководящей ролью в процессе введения римско-византийских законов и правил»,⁴⁹ при этом, добавим, что до святого Саввы Сербия в этом процессе не играла никакой роли.

Уже в 1226 г. Кормчая была принесена в Болгарию, где принята Болгарским патриархатом в качестве обязательной.

И сейчас мы имеем свидетельства того, каким огромным авторитетом обладала эта книга как в Сербии, так и в Болгарии. Так епископ Рашкский Григорий в своём списке просит «переписчиков» не изменять в ней ни одного слова «сие бо книги писаны быше изъ архиепископлих книг» (т. е. оригинала самого святого Саввы), а болгарский деспот Иаков-Святослав направил послание в 1262 г. русскому митрополиту Кириллу II.⁵⁰ Вместе с этим письмом он послал и специально созданный для Руси список Кормчей, который вызвал там бурную радость в церковных кругах, поскольку прилагавшиеся к канонам комментарии Аристина объяснили русским смысл имевшихся ранее старых неточных переводов.

Кормчая является сводом законов не только церковных, но и гражданских, поэтому она имела большое значение не только для славянских церквей, но и для славянских государств.

Для славян она была настоящим *Corpus iuris utriusque*. Для русских эта книга сербского просветителя имела даже большее значение, чем для самих сербов.⁵¹

49 Законик Стефана Душана, Београд, 1897 г. С. IX.

50 Павлов А. Первоначальный славяно-русский номоканон. Казань, 1869. С. 66–67; Розенкамф Г. Обзорение Кормчей. 2-е изд. С. 52.

51 Особое значение для славянства имел приведённый св. Саввой и включённый в Кормчую Прохирон Василия Македонянина. Св. Савва намеренно не включил в свой сборник ещё ранее переведённый на славянский язык гражданский законник – Эклогу, т. к. знал, что его издали императоры-иконоборцы, и заменил её на Прохирон – гражданский законник православного императора, особо близкого славянам как из-за своего македонского происхождения, так и из-за деятельности по христианизации славян. См. Проф. Васильев. Происхождение Императора Македонянина. Виз. Временник. Т. XII, 1–4, 1906. С. 148–165. Михаил Бенеманский. О прѣхъ вѣмоос, Сергиев Посад, 1906. С. 484–487.

В то время, как у сербов в 14 в. появляются новые сборники, Законник Стефана Душана и Синтагма Властаря,⁵² для русского государства Кормчая оставалась основным источником права даже и в 17 в., и русский учёный Калачов в своей специальной статье «О значении Кормчей в системе древнерусского права»⁵³ доказывает, что Кормчая и сама по себе имела в России статус Законника, и в то же время была богатейшим источником для собственно русского законодательства. В качестве примера Калачов приводит 22 отрывка из изданного одновременно с Кормчей Соборного уложения царя Алексея Михайловича, которые слово в слово взяты из Кормчей. Влияние Кормчей на русское государство было не только сильным, но и благотворным. Оно дало мягкой славянской душе железный скелет римских государствообразующих идей и в этом смысле помогало России в течение многих веков успешно выдерживать нападения своих многочисленных и мощных противников. А с другой стороны, гуманные христианские идеи этой книги мало-помалу вытеснили из России древнее варварское обычное право.

Естественно, ещё большее значение Кормчая святого Саввы имела для Русской Церкви. Здесь почти до середины 19 века она оставалась единственным законником, единственной юридической основой всего устройства Церкви. Очень важен и имеет большое значение тот факт, что, когда в России появилась идея напечатать Кормчую, тогда, несмотря на то, что существовали русские редакции Кормчей, русские патриархи Иосиф и Никон выбрали для печати не одну из этих русских редакций, а Кормчую сербской редакции, Кормчую святого Саввы.

И как только эта Кормчая святого Саввы была напечатана, она была сразу же разослана во все славянские земли, и таким путём Россия в середине 17 в. вернула сербам тот драгоценный дар, который она получила от них через болгар в 13 веке. И сегодня в древних сербских монастырях мы можем найти образцы того русского дара. Стоит признать, что, предпочтя Кормчую святого Саввы ее русским редакциям, русские не ошиблись. Нет никаких сомнений, что в своё время Кормчая святого Саввы как в формальном, так и в материальном смысле была самым лучшим и самым совершенным, и в то же время самым

52 Но несмотря на мнение некоторых учёных, ни Синтагма Властаря, ни Законник Стефана Душана не заменили Кормчую Саввы, которая и далее играла роль сербского Устава. И когда Законник Стефана Душана называют «Законником святых отец» (с. 6, 8 и др. изд. Д. Новаковића 1898 г.) или «церковным законом» (с. 11, 196 и др.), говорят, в основном, о всем известной Кормчей Саввы, а не о Синтагме Властаря, которая только тогда была переведена.

53 *Калачов Н. В.* О значении Кормчей в системе древнего русского права. М., 1850.

практичным церковно-гражданским законником. Это был перевод новейшей и самой лучшей обработки Номоканона патриарха Фотия, появившейся в Константинополе во второй половине 12 века. Он содержал в себе все важнейшие на тот момент церковно-правовые памятники, приведённые в соответствие с хорошо выстроенной структурой. В то же время, по сравнению с другими подобными сборниками, можно сказать, что это был краткий сборник, поскольку как тексты правил, так и объяснения их Аристином в нём были приведены в сокращённом виде. В то время, когда для создания одной книги надо были заколоть целое стадо и потратить годы на работу, когда одна церковная книга иногда стоила дороже, чем само здание церкви, эта краткость имела огромное значение.

Святой Савва мудро отказался от всех памятников, которые (как, например, Эклога), независимо от того были ли переведены на славянский язык, в силу своего происхождения от иконоборцев не могли иметь достаточного авторитета среди православных, и, хотя русские редакторы добавили в печатную Кормчую еще несколько памятников, мы должны признать, что этим они только испортили замечательную Кормчую святого Саввы. И если бы сейчас возникла идея о новом издании Кормчей, за образец следовало бы взять рукописные Кормчие святого Саввы, а не печатную Кормчую.

Наконец, и сам перевод был очень хорошим. Ст. Новакович, сравнивая перевод Кормчей святого Саввы с похожей работой из более позднего периода — переводом Синтагмы Матфея Властаря, — говорит, что первый перевод был сделан значительно лучше.⁵⁴ А о превосходстве этого перевода перед аналогичными русскими и болгарскими работами авторитетно свидетельствуют списки Кормчей святого Саввы, в конце которой мы находим запись о том, что более ранние переводы канонических книг были неясными, а теперь, в переводе святого Саввы, каноны стали понятны. И это же ещё раз повторил и русский митрополит Кирилл II на Владимирском соборе 1274 года.

Жизнь и деятельность святого Саввы является самым очевидным доказательством ещё одной великой, но, к сожалению, часто не признаваемой истины о том, что высокодуховные, идеальные интересы не являются препятствием и к осуществлению государственных и политических планов. Стремясь к небесному, обычно, в качестве дополнения, получают и земное, в то время как, отказываясь от небесного, теряют

54 *Новаковић Ст.* Средњевекована Србија и римско право. «Архив за правне и друштвене науке», год. 1, вып. 3. С. 202.

вместе с ним и земное. Монах и аскет святой Савва отрёкся от мира, покинул свою семью и своё отечество и на протяжении всей своей жизни руководствовался религиозными устремлениями. Но на этом небесном пути он осуществил и великие земные дела; осуществил те исторические дела не только для своего покинутого отечества, но и для всех православных славянских народов. Великий серб, он был и великим славянином, и поэтому позвольте мне в 20 веке повторить слова, которые сказал в 13 веке болгарский царь сербскому королю, только ещё расширив их смысл: «Савву должны уважать все славяне также, как это происходит в Сербии. Славянство не может отдать Савву только Сербии». Савва будет сербским только тогда, когда сербы, как и все остальные славяне, будут хранить его завет о сближении всех славян, и от следования этому завету зависит нормальное развитие и счастье не только сербства, но и всего славянства.

Слава Савве — сербскому и славянскому святителю и просветителю, вечная ему слава!

Источники

- Алексеев С. В.* Памятники сербской средневековой историографии XIII—XVII вв.: Переводы и исследование. Том 1: Жития святых Симеона и Савы. Жития королей и архиепископов сербских. СПб.: Петербургское востоковедение, 2016.
- Кормчая. М.: Синодальная тип., 1816.
- Синодик царя Борила / публикация С. Н. Палаузова // *Временник общества Истории и Древностей*. Кн. 21. М., 1855.
- Феофан Византиец*. Летопись от Диоклетиана до царей Михаила и сына его Феофилакта / пер. В. И. Оболенского; под ред. О. М. Бодянского // *Феофан Византиец. Летопись от Диоклетиана до царей Михаила и сына его Феофилакта. Приск Панийский. Сказания* / изд. подг. А. И. Цепков. Рязань: Александрия, 2005.
- Хониат Никита*. История со времени царствования Иоанна Комнина / пер. под ред. В. И. Долоцкого; изд. подгот. А. И. Цепков. В 2 т. Рязань, 2003.
- Живот Святога Симеуна и Светога Саве. Написао *Доментијан*. Београд, 1865.
- Башић И.* Старе српске биографије. Београд, 1924.
- Житіє св. Саве. М. Издание афонского Русского Пантелеимонова монастыря, 1901.
- Законик Стефана Душана, Београд, 1897.
- Стари српски записи и надписи. Књига I. Скупио их и средіо Љубомир Стојановић. Београд, 1902.

Ράλλης Γ. Α., Ποτλής Μ. Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων τῶν τε ἁγίων καὶ πανευφύμων ἀποστόλων, καὶ τῶν ἱερῶν οἰκουμενικῶν καὶ τοπικῶν συνόδων, καὶ τῶν κατὰ μέρος ἁγίων πατέρων. Ἀθήνησιν, 1852–1859. 6 τ.

Willemi Tyrensis Archiepiscopi Chronicon, ed. R. B. C. Huygens. 2 vols. Corpus Christianorum Continuatio Medieualis, vols. 63 & 63a. Turnholt: Brepols, 1986.

Исследования

Бенеманский М. Ο πρόχειρος νόμος императора Василия Македонянина. Сергиев Посад, 1906.

Васильев А. А. Происхождение императора Василия Македонянина // Византийский Временник. Т. XII. СПб., 1906. С. 148–165.

Голубинский Е. Е. Краткий очерк истории православных церквей болгарской, сербской и румынской или молдо-валашской. М., 1871.

Калачов Н. В. О значении Кормчей в системе древнего русского права. М.: Унив. тип., 1850.

Леонид (Кавелин), архимандрит. Архиепископия первой Юстинианы Охридской и ее влияние на южных славян // Чтения в Обществе Истории и Древностей Российских. М., 1866.

Леонид (Кавелин), архимандрит. Сербская иноческая община в Палестине. М., [1867].

Нарбеков В. А. Номоканон константинопольского патриарха Фотия с толкованием Вальсамона. Ч. 1–2. Казань, 1899.

Павлов А. С. Первоначальный славяно-русский номоканон. Казань, 1869.

Павлов А. С. «Книги законныя», содержащие в себе, в древнерусском переводе, византийские законы земледельческие, уголовные, брачные и судебные. СПб., 1885.

Павлов А. С. Курс церковного права. Сергиев Посад, 1902.

Розенкамф Г. Обзорение Кормчей книги в историческом виде. М., 1829.

Соболевский А. И. Из переводческой деятельности св. Саввы Сербского. Материалы и исследования в области славянской филологии // Сборник Академии Наук, СПб. 1910. Том 88. С. 148–186.

Сперанский М. Н. К истории взаимоотношений русской и югославянских литератур. (Русские памятники письменности на юге славянства) // Известия отделения русского языка и словесности Академии наук (1921) 1923. XXVI. С. 143–206.

Срезневский И. И. Обзорение древних русских списков Кормчей книги // Сборник статей, читанных в отделении русского языка и словесности Императорской академии наук. Т. 65, № 2. СПб., Санкт-Петербург, 1897. VIII, 156, 209 с., [1] л. факс.

Филарет (Гумилевский), архиепископ Черниговский и Нежинский. Святые южных славян: Опыт описания жизни их. [Отд-ние 1–2]. Чернигов, 1865.

Аврамович Д. Света Гора са стране вере, художества и повестнице. Београд, 1848.

Улович С. О књижевном раду Св. Саве: говорио 14-ог јануара 1895 године, на слави Св. Саве у великој школи у Београду Београд, 1895.

- Гавриловић А.* Свети Сава. Београд, 1900.
- Грујић Р.* Православна Српска Црква. Београд, 1921.
- Борђевић В.* Мирон. Историја светосавског манастира Ковиља. Нови Сад, 1891.
- Торовић В.* Свети Сава у народном предању. Београд, 1927.
- Торовић В.* Списи Св. Саве. Београд, 1928.
- Димитријевић Ст., прот.* Св. Савва у народним веровању и предању. Весник Српске Цркве. Београд, 1926–1927.
- Јуричек К. Ђ.* Историја Срба. Београд, 1922-1923. 4 књ.
- Ласкарис М.* Византиске принцезе у Средњовековној Србији. Београд, 1926.
- Михаил (Јовановић), митрополит Србски.* Света Атонска Гора. Београд, 1886.
- Новаковић Ст.* Средњовекована Србија и римско право // Архив за правне и друштвене науке. 1906. Књ. 1. С. 209–226.
- Снегаров И.* Историја на Охридската архиепископија, Софија, 1924.
- Троицки С.* Трулски сабор о крвном сродству // Архив за правне и др. Науке. Београд, 1928, октобар, с. 251–270.
- Јаич В.* Типик Хиландарски и његов грчки извор. Београд, 1899.
- Gelzer H.* Der Patriarchat von Achrida: Geschichte u. Urkunden. Lpz., 1902.
- Lenormant F.* La Grande-Grèce. Paysage et histoire, 3 tomes, A. Lévy libraire-éditeur. Paris, 1881.
- Miklosich Franz Xaver Ritter von.* Vergleichende Grammatik der slavischen Sprachen. Bd. 2: Lautlehre. 2. Aufl. Wien: Braumüller, 1879.
- Pitra, card.* Analecta sacra et classica-spicelegio Solesmensi parata, Parisiis-Romae: 1891.
- Zachariä von Lingenthal Karl Eduard.* Geschichte des griechisch-römischen Rechts. Berlin, 1892.
- Zhishman Joseph von.* Das Eherecht der orientalischen Kirche. W. Braumüller, 1864.

Saint Savva and Slavic Peoples

Sergej V. Troitsky

Doctor of Canon Law, Professor of Moscow Theological Academy

For citation: Troitsky, Sergej V. "Saint Savva and Slavic Peoples". *Praxis*, vol. 2, no. 2, 2019, pp. 89–108

Abstract. In 2019 the Serbian Orthodox Church celebrates the 800 anniversaries of the autocephaly. In honor of this anniversary Russian translation of the speech of professor S.V. Troitsky devoted to the first independent head of the Serbian Church – to the st. Savva is for the first time published.

Keywords: autocephaly, Canon law, Balkan's Christianity history, Byzantium, the Serbian Orthodox Church, st. Savva.

РЕЛИГИОЗНАЯ ПОЛИТИКА КОРОЛЯ АЛЕКСАНДРА ОБЪЕДИНИТЕЛЯ

Сергей Викторович Троицкий

доктор церковного права
профессор Московской духовной академии

Для цитирования: *Троицкий С. В.* Религиозная политика короля Александра Объединителя // Праксис. 2019. Т. 2. № 2. С. 109–127

Аннотация

УДК 348.031

С темой автокефалии Сербской Православной Церкви неразрывно связана тема восстановления её патриаршества после Первой мировой войны. В данной речи, произнесенной в день памяти святого Саввы в 1935 году, профессор С. В. Троицкий анализирует конфессиональную политику королевства Югославия и отмечает роль в этой политике короля Александра Карагеоргиевича (1888–1934).¹

Ключевые слова: конфессиональная политика, государственно-церковные отношения, королевство Югославия, Сербская Православная Церковь, Александр I Карагеоргиевич.

1 Святосавская речь 27.01.1935 на Юридическом факультете в г. Суботица (королевство Югославия). Перевод с сербского М. Д. Жоголевой. Перевод подготовлен при финансовой поддержке РФНФ в рамках научного проекта № 10-03-00401а.

Уже в пятнадцатый раз мы собираемся в стенах этого учреждения, чтобы почтить память крупнейшего сербского просветителя. И сейчас, когда подходит к концу пятнадцатый год существования нашего факультета, вполне естественно, что наша благодарность обращена к основателю факультета королю-витязу, объединителю, королю-мученику, чьи тёплые слова, произнесённые в Суботице по случаю десятилетия существования факультета, высеченные на этой стене золотыми буквами,² всегда будут его гордостью.

Многие уже говорили и писали о неизмеримых заслугах короля-объединителя перед отечеством и европейским миром, а сегодня я буду говорить о той сфере его деятельности, которая, мне, как канонисту, знакома гораздо лучше, т. е. о его религиозной политике. До сегодняшнего дня об этой стороне деятельности Александра мало говорилось и писалось, а между тем сам король-освободитель придавал религиозной политике огромное значение. В своей политической деятельности он полностью выполнил завет царя Душана — претворил в жизнь тысячелетний народный идеал о государственном единстве. Однако он понимал, что без духовного единства не может быть твёрдого политического единства, и в достижении этого духовного единства он видел «вторую часть завета царя Душана», как гласит его грамота об учреждении Сербской Патриархии.³ Александр знал и то, что тонкая проблема установления религиозного единства отнюдь не легче задачи установления государственного единства, и трудился над осуществлением этой цели очень энергично, но в то же время с большой осторожностью.

А сейчас обратимся к источникам, из которых возникла его политика, а затем к основополагающим принципам, которыми он руководствовался при проведении этой политики. Нет сомнений, что первым и главным источником его политики было его личное религиозное чувство.

- 2 «От всей души благодарен такому тёплому приему по случаю празднования десятилетия существования факультета в Суботице и с искренним удовольствием отдаю должное проведенному до сегодняшнего дня плодотворному труду и твёрдо убежден, что будет сохранено вдохновение молодого поколения, которое будет служить во благо своему народу и отечеству. Александр».
- 3 Речи короля-визыя Александра I Объединителя. Подготовили и опубликовали Р. Парезанин, Дж. Гаврилович. Београд, 1934. С. 56

Эту черту духовного облика отмечали ещё его коллеги и ученики русского Училища правоведения и Пажеского корпуса в Петербурге.⁴ Над кроватью Александра всегда висела большая икона Спасителя, которой он каждый день молился. Этот обычай, к которому он привык в России, продолжал соблюдать и на родине. Его дом в Белграде украшен многочисленными большими и старинными иконами церковных праздников и святителей, а в королевской спальне на отдельном столике всегда лежало Евангелие, именно то, которое король Петр пронёс через Албанию в день народного несчастья. Александр свято соблюдал религиозные каноны. В Королевском доме регулярно совершались обряды освящения воды и празднования в честь святого апостола Андрея, каждый год он постился, исповедовался и причащался, любое новое здание освящали, а народные религиозные обычаи венчания, крещения детей, сочельник и Рождество он соблюдал с глубоким почтением. Он был кумом для многих крестьянских семейств. «Если работать без веры в Бога, пользы не будет», — говорил король, когда украшали мозаикой церковь на Опленаче.⁵ И эти слова служили напутствием всей его деятельности.

В тяжёлые минуты, а таких моментов в многострадальной жизни короля было много, и, прежде всего, когда нужно было принять важное решение, он отправлялся в Опленач или какой-нибудь монастырь и проводил там несколько часов в молитвах и размышлениях. Так он находил успокоение и новые силы для великих свершений и решительных шагов. Особенно часто он посещал маленькую церковь на вершине Каймакчалана, где взывал к Богу и молился за победу своего народа. И перед своей последней роковой поездкой во Францию 6 октября, всего за три дня до гибели, он пришёл в монастырь Саввы, полчаса провёл в молитве, взял четыре восковые свечи, затем зажёл одну, перекрестился, поцеловал свечу и поставил на подсвечник, а затем лично позвонил в монастырский колокол, как будто объявляя своему народу, что идёт на свою марсельскую Голгофу.

О глубине его религиозности свидетельствуют его многочисленные пожертвования как православным, так и католическим храмам:

4 Его коллега по Училищу правоведения г. Немирович-Данченко пишет в статье «Друг России»: «Александр с малолетства был очень религиозным человеком. В изголовье его кровати всегда висела икона с образом Спасителя, которой он молился Богу, когда приходил в спальню. Он постоянно ходил с нами в церковь, набожно стоял все время Богослужения» // *Иллюстрированная Россия*. 1934. № 43. С. 13.

5 См.: *Ль. Митрович-Мирољуб*. О камени Темельцу Христове Цркве. Београд, 1931.

колокола, церковные одеяния, кадила, кресты и книги; а также беспокойство о сохранении и восстановлении старых церквей и монастырей. Вечным памятником религиозности короля будет место его упокоения — Опленач. К Опленачу король всегда имел особый интерес, гораздо больший, чем ко двору своего деда в Белграде. Он не щадил ни средств, ни времени на Опленач, вникал в мельчайшие детали этого музея средневекового сербского искусства. Он знал здесь не просто каждую картину, а, можно сказать, каждый камешек в мозаике, как будто предчувствовал, что в скором времени Опленач станет его вечной резиденцией. О его глубокой религиозности свидетельствуют его речи, собранные и изданные в конце прошлого 1934 года: все они пронизаны религиозным чувством, повсюду⁶ король говорит о своей молитве Богу, о вере в Него и о твёрдой надежде на Его помощь. А некоторые слова короля, которые он говорил своей армии в тяжёлые минуты мировой войны, например его Пасхальные и Рождественские речи 1916 года на о. Корфу, речь на Пасху в 1918 году в Солуни,⁷ очень похожи на настоящую проповедь. И в завершение, как ещё одно важное доказательство его внимательного отношения к вере, служит тот факт, что практически все нормы закона о различных вероисповеданиях были приняты именно в то время, когда законодательной властью обладал сам король, поэтому можно сказать, что югославянское религиозное законодательство — королевское законодательство. Многие вопросы религиозной политики были решены в пользу вероисповедания только благодаря личному вмешательству короля.

Загребский архиепископ Бауэр поясняет, что каждый раз все трудности, которые возникали перед югославским католиками, можно было уладить, только обратившись лично к Его Величеству. Например, вопрос о теологической науке, которую антиклерикалы хотели полностью ликвидировать.

Религиозность короля была не просто сильной и глубокой, но и носила здравый и природный характер. Он не страдал от каких-либо заболеваний в своей религиозной жизни, от которых страдали многие правители. В его гармоничной природе не видно никаких болезненных преувеличений или извращённого религиозного чувства. Он был хорошим христианином, но не был ни фанатиком, ни ригористом, ни клерикалом, ни суевером. Он был представителем здорового направления религиозной жизни, которое американские психологи называют

6 Речи... С. 6, 11, 12, 13, 15, 17, 18, 20, 22–26 и др.

7 Речи... С. 22–25.

«религиозным прагматизмом». Он хорошо усвоил христианскую истину о том, что без дела, вера сама по себе мертва (Иак. 2, 17) и всегда ставил на первое место осуществление той жизненной цели, которая была возложена на него свыше, — спасение и объединение своего народа. Он знал слова из Евангелия: *Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих* (Ин. 15, 13), и вся его жизнь была одним большим подвигом непрерывного жертвования своей жизни во имя своего народа. Народная молва наградила его титулом «король-витязь», но его героизм вырос на христианском поприще и без этой постоянной самоотверженности, без самопожертвования не может быть настоящего героизма. Одним словом, его верой была религия долга перед Отечеством и своим народом. Свой судьбоносный государственный акт 6 января 1929 года⁸ он закончил такими словами: «Служба народу — самая святая служба». Он говорил то, что думал, и работал всегда так же.

Несмотря на то, что Александр на первое место ставил свою просветительскую миссию, он никогда не забывал ни о национальном вопросе, ни о нищете, голодающих и жаждущих. Его благотворительные пожертвования, фонды, стипендии и взносы в большинстве своём расходились по всем уголкам нашей родины. Он всегда был там, где были страдания и горе, где он мог утереть слёзы несчастных.

Религиозность короля носила не только здравый и глубокий характер, но и была очень широка. Она была так широка, как широко истинное христианство без проявлений его клерикальных искажений. Он знал, что стены, разделяющие вероисповедания, не достигают небес. Он знал, что точки в радиусе круга, чем ближе к центру, тем ближе между собой. Так и люди: чем ближе они к Богу, тем ближе они друг к другу, и поэтому истинная религиозность может только сближать, а не разделять людей. И будучи настоящим чадом Церкви своих предков, он не терпел религиозной борьбы, соперничества между верами, которые под маской религиозных интересов всегда скрывают человеческий эгоизм и людские страсти. В этом смысле король был до мозга костей верен традициям православия старых сербских правителей, покровительствовавших другим вероисповеданиям. Великий сербский князь Неманя высылал средства церкви св. Николы в Баре и св. Петра в Риме, Стефан Первовенчанский поддерживал связи с Римом, а Милутин передал огромные территории католическому монастырю и приглашал в качестве свидетелей православных и католических епископов и даже старца-богомила. В то же время король был лучшим последователем великого югослава

епископа Штросмайера, который в 1877 году писал в своём послании: «Вера, которая бы сеяла раздор между братьями, не была бы верой, а суеверием; не была бы Божьей истиной, а развратом людским».

«Пусть Господь Бог... вдохновит Вашу Светлость на мудрость, дабы вести вперёд Сербскую Православную Церковь в братской любви и согласии с другими вероисповеданиями в Королевстве Югославия в её служении Богу и моральном просвещении народа», — говорил король Патриарху Варнаве 13 апреля 1930 года по случаю его рукоположения.⁹ Один из церковных деятелей абсолютно правильно писал о короле, обращаясь к его словам, что «как настоящий сын Православной Церкви, он с полным правом мог называть “своей” или “нашей” любую христианскую церковь».¹⁰

Двигаться в том же направлении его заставляли как объективные, так и один субъективный фактор, а именно характер его личной религиозности. В религиозном плане созданное им Королевство Югославия уже не было тем, чем была старая патриархальная Сербия, в которой были практически только православные жители, где неправославного населения было настолько мало, что оно долгое время даже не учитывалось в государственном законодательстве и в расчёт принимались только православные. Уже упоминавшийся мирный договор, подписанием которого завершилась Балканская война, изменил ту религиозную однородность Сербии и вынудил сербское правительство подписать конкордат в 1914 году. Договоры, подписанные после завершения Мировой войны, обеспечили большинство неправославного населения.¹¹ В результате сербская система государственной религии, которая основывалась частично на идее византийского двуединства, а частично на западном принципе государственной религии, должна была быть уничтожена.

Помимо этих двух факторов — характера личной религиозности короля и религиозный состав Югославии — необходимо обратить внимание на третий, на влияние со стороны, на либеральные идеи,

9 Речи... С. 77.

10 Речь епископа М. Калоджере // «Старокатолик» 1934. № 10. С. 5–6.

11 По данным переписи населения от 31.01.1921, православные составляли 46,6 %, католики — 39,4 %, мусульмане — 11 %, евангелисты — 1,8 %, иудеи — 0,5 %, греко-католики — 0,4 %, другие — 0,2 %. Новая перепись населения от 31.01.1931 даёт следующие цифры: православные — 48,7 %, римо-католики — 34,45 %, греко- и армяно-католики — 0,32 %, старокатолики — 0,05 %, евангелисты, лютеране — 1,26 %, мусульмане — 11,20 %, евреи — 0,49 %, атеисты — 0,01 %.

которые, сейчас можно сказать, витали в воздухе всего культурного мира и которые без сомнения влияли на наши законодательные факторы.¹²

Если перейти от этих фактов к идеям, которые пытался воплотить король в своей церковной политике, то мы увидим, что эти идеи полностью соответствуют как характеру его личной религиозности, так и основным государственным потребностям. Это такие идеи, как: а) идея свободы вероисповедания, как отдельного человека, так и религиозных организаций, б) право открыто исповедовать религию, в) право на привилегии и, наконец, г) равноправие всех религиозных организаций.

А) Древняя христианская Церковь высоко ценила свободу вероисповедания. Писатель III века Лактанций говорит, что религия может существовать только там, где существует свобода, и она исчезает, как только исчезает свобода, и что истину нужно защищать *verbis, non verberibus*, (словами, а не пощёчинами). По сути, Церковь, которая находится в рабстве у государства, а значит и в моральном параличе, не может служить хранителем моральной силы ни общества, ни государства и тогда оказывается не нужной ни первому, ни второму. К сожалению, история Церкви свидетельствует, что этот принцип постоянно попирается и было бы тяжело точно сказать, кто в этом больше виноват — представители государственной власти или представители самой Церкви. Ограничения свободы вероисповедания существовали и в довоенной Сербии, когда действовала система с государственной православной верой и с запретом прозелитизма других вероисповеданий. Однако югославское законодательство осуществляет идею свободы вероисповедания в очень широком объёме.

Эта идея, провозглашённая ещё в декларации регента Александра в 1919 г., красной нитью проходит через все наши законодательные акты, связанные с вероисповеданием, а особенно чётко отражена в Видовданской и Сентябрьской Конституциях, которые узаконили полную свободу совести и вероисповедания для всех граждан. Другими словами, все граждане имеют право не только исповедовать любую религию, но также обладают свободой не придерживаться никакой веры, а в случае когда кто-то принадлежит к какой-либо вере, то никто не может его заставлять открыто подтверждать своё вероисповедание или участвовать в актах, церемониях и обрядах, а равно подпадать под власть другого лица.

12 Чтобы доказать это, достаточно сравнить 12 ст. Видовданской конституции и 11 ст. Сентябрьской конституции с ст. 14 австрийского Основного государственного закона от 21.12.1867 (ном. 142), или со статьёй 111 и 112 Конституции Польши от 04.03.1921 и наконец с § 137–141 Веймарской конституции 1919 г.

Государственные конституции запрещают не только любое косвенное принуждение граждан совершать вероисповедальные обряды, но и предоставление, а равно и ущемление политических прав, поскольку по Конституции «осуществление этого права не зависит от вероисповедания». Эта свобода личности подразумевает под собой лишь одно ограничение. Государство не признаёт свободу исповедания той веры, чьи законы противоречат общественному порядку и морали. Из чего следует статья Конституции о том, что никто не может быть освобождён от своих гражданских обязанностей в связи с законами своей веры. Но это ограничение лишь на первый взгляд ограничивает свободу вероисповедания, так как это ограничение возникает из самой сути религии, которая всегда служит основой общественного порядка и морали. И если некая религиозная организация противоречит общественному порядку и морали, то становится ясно, что речь идёт об извращённой форме религиозной жизни, которая не может пользоваться теми правами, которыми наделены вероисповедания. По крайней мере, так учил Основатель христианской религии, Который и сам платил налог и заповедовал, что нужно отдавать кесарю то, что ему принадлежит.

В нашей стране свобода вероисповедания гарантирована не только каждому человеку в отдельности, но и религиозным организациям. «Принятые и признанные религии самостоятельно устраивают свою внутреннюю деятельность и распоряжаются своими средствами и фондами в рамках закона» — гласит конституция, её дублируют другие законы об отдельных вероисповеданиях.

Закреплённая здесь свобода вероисповедания называется автономией. В качестве автономных религиозные организации осуществляют свою деятельность в соответствии с законом, и над ними осуществляется формальный надзор со стороны государства, но они не находятся в распоряжении государственных органов. Разумеется, автономия — это ещё не полная самостоятельность, а лишь самостоятельность в границах закона, которые принимает государство. В этом отношении положение Церкви в нашей стране похоже на положение локальных политических областей с самоуправлением (например, бановина, општина). Однако здесь существует существенное отличие. Религиозные организации, в отличие от политических областей с самоуправлением, созданы не государством и не выполняют государственных задач. Они возникли сами по себе и имеют свои определённые цели и поэтому не соединяются с государством, как другие

образования с самоуправлением. Ещё одно отличие заключается в том, что религиозные общины организованы на своей отдельной базе, в то время как бановины и општины основываются на территориальном принципе.

Те границы, которые наше государство установило для вероисповеданий своим законодательством, не лишают их свободы, прежде всего потому, что эти законы были установлены не только по воле государства, но и основывались на договоре с представителями религий и выражали волю не только правительства, но и самих церквей. Перед установлением законодательства в отношении вероисповедания в нашей стране, в 1921 году среди представителей разных религий по всей стране был проведён опрос, и таким образом государство заложило в основу своего законодательства мнения и просьбы самих верующих. И позднее, когда в стране готовился закон о свободе вероисповедания, то уже де-юре или де-факто всегда принималась во внимание воля самих церквей. Отношения с Римско-католической Церковью должны регулироваться односторонним государственным законодательным актом, а не договором с Ватиканом, т. е. конкордатом, — этот принцип несколько раз был официально объявлен государственным фактором. Что касается других религий, то здесь перед изданием законов о вероисповедании были проведены переговоры с представителями других религий, а в отдельных случаях на основе этих переговоров были собраны *suī generis* административные конкордаты, в большинстве случаев устные, а иногда даже и письменные.¹³ Таким образом, наше законодательство в области регулирования религиозных отношений похоже на законодательство некоторых европейских стран, например Германии или Польши,¹⁴ и фактически принят принцип договорённости

13 Например, 18.5.1926 г. такой письменный административный «конкордат» из 15 параграфов был составлен министром по религиозным вопросам и синодом Сербской Православной Церкви (Син. № 997). Некоторые пункты этого «конкордата» вошли позднее в 1929 г. в Закон о Сербской Православной Церкви.

14 Австро-Венгрия 31.3.1880 г. подписала конвенцию (по сути, конкордат) с Константинопольской церковью о православных епархиях в Боснии и Герцеговине. Бавария заключила договор 15.10.1924 г. с евангелистско-лютеранской церковью на правом берегу Рейна и с объединённой евангелистской церковью в Пфальце. 11.5.1931 г. Пруссия заключила договор с прусской Евангелическо-лютеранской церковью, который был ратифицирован 26.6.1831 г. Статья 115 Конституции Польши гласит: «Церкви религиозных меньшинств и другие, признанные законом организации, управляются по своим законам власти, которые государство признаёт, если они не будут содержать в себе никаких правил, противоречащих государственным законам. Отношения государства с такими церквами будут определены путём установления закона по договору с его законными

в регулировании государственных отношений не только с Римско-католической Церковью, но и с другими вероисповеданиями.

Наши государственные законы об отдельных конфессиях¹⁵ практически не касаются их внутреннего устройства и в большинстве случаев, регулируют лишь их внешние связи с государством. Между тем, их внутреннее устройство не регулировалось ни государственными правовыми актами, ни собственными религиозными уставами,¹⁶ которые были разработаны представителями вероисповеданий в соответствии с религиозными учениями, которые правительство лишь одобрило. Эти религиозные уставы ни в коей мере не могут быть изменены правительством в одностороннем порядке. Более того, государство даже не обладает правом инициативы в этих вопросах, так что устройство религиозных организаций не зависит от обычных партийных изменений государственной политики.¹⁷ Что касается утверждения религиозных уставов со стороны государства, то это даже полезно для самих вероисповеданий, потому как эти уставы показывают бессилие властей с точки зрения государственных законов, в то время как сами уставы могут быть изменены только по инициативе компетентной религиозной власти.

Эти уставы гарантируют религиозным организациям полную независимость и широкие законные права, и на основе этих прав представители каждой религии могут свободно устанавливать нормы,

представителями (см.: проф. М. Зызикин. О церковной самостоятельности в новейших построениях церковно-государственных отношений. Варшава, 1932, подробнее мои статьи: "Международная защита религиозных прав" (Архив за правнеи друштвене науке, 1925, фебр./март, особенно с. 199–209) и "Международная правная способность церкви", "Хришћ. Живот" 1926, сентябрь. С. 344–356 о принципе церковно-государственного договора в Сербии в „Проблем црквеног законодавства“. Ниш, 1926, с. 11-13).

- 15 Это: а) Закон о Сербской православной церкви от 8.11.1929 г. (Служб. Новине од 16.11.1929 г № 269), б) Закон о религиозной общине Евреев от 29.12.1929 г. (Служб. Новине от 1919, № 301-LXXII), Закон об исламской религиозной общине от 31.1.1930 г. (Служб. Новине от 4.11.1930, № 29-X) и г) Закон о евангелическо-христианских церквях и реформированной христианской церкви т 16.4.1930 г. (Служб. Новине от 26.4.1930 г, № 95-XXXVII).
- 16 Это следующие уставы: а) Исламской религиозной общины от 9.7.1930 г, (Служб. Новине от 25.7.1930 г., № 161), б) Немецкие евангелистские христианские церкви аугсбургской традиции от 19.11.1930 г., (Служб. Новине от 22.12.1930 г., № 293-CI), в) Сербской Православной Церкви от 16.11.1931 г., (Служб. Новине от 24.11.1931 г. № 244), г) Словацких евангелистских христианской церкви аугсбургской традиции от 24.6.1932 г., (Служб. Новине от 16.7.1932 г., № 161-LXXII), д) Реформированной христианской Церкви от 1.5.1933 г. (Служб. Новине от 8.6.1933, № 126-XXVI)
- 17 См. например, Устав Сербской Православной Церкви, ст. 278; Устав реформ. Церкви § 19; Устав Словацкой церкви § 124; став Немецкой церкви § 107; Устав Исламской общины § 118.

правила, издавать своды законов, которые не должны никем одобряться. О широте свободы действий свидетельствует и тот факт, что на её основе некоторые конфессии (сначала немецкая Евангелистская, а затем и Православная Церковь) издают свои статуты собственного брачного права, которые и в настоящее время имеют силу для государства. Религиозные организации также имеют право создавать и открывать свои внутренние объединения и учреждения, лишь с одним ограничением: эти внутренние религиозные объединения не могут иметь ни партийно-политических целей, ни целей физического воспитания.¹⁸

С точки зрения управления и суда автономия религиозных организаций ещё шире, чем в плане законодательства. Государство абсолютно не вмешивается в самую важную для религии область — в область религиозного и морального учения и богослужения. И если государство оставило за собой право утверждать глав религиозных общин, то не стоит забывать, что эти деятели в то же время поддерживают отношения с государством и в некотором смысле похожи на дипломатических представителей, для назначения которых чаще всего необходимо согласие государства, для работы в котором они аккредитованы. Широкая имущественная религиозная автономия ограничивается только формальным надзором, надзором по соблюдению законности, а не целесообразности. Кроме того, это небольшое ограничение религиозной автономии у нас вызвано не негативным отношением к вере, а необходимостью, связанной с другой важной привилегией, которой у нас пользуются религии, — их свободой общественной деятельности.

Б) Наше государство не воспринимает религиозные организации индифферентно как частные объединения, а видит в них полезные для общества и государства факторы, влияющие на духовную культуру, и поэтому предоставляет им права публичных государственных учреждений и оказывает им свою помощь. У нас религиозные организации не только имеют право открытого *вероисповедования*, т. е. право открыто совершать богослужение, религиозные процессии, звон в колокола и т. д., но и право *распоряжения*, на основе которого официальные религиозные акты имеют характер общественных актов, так что они переплетены с правовыми последствиями, не зависящими от воли частных лиц. А поскольку сами религии не имеют внешних сил, своей полиции, своей армии, отсюда возникает их право в своей официальной деятельности опираться на помощь со стороны административных и судебных властей, например: при сборе дополнительных

налогов, вынесении вердикта суда при исполнении приговора религиозного суда и т. д.

С правом открытого вероисповедания связано также привилегированное положение лиц, несущих на себе общественные функции, т. е. священнослужителей. Священнослужители обладают усиленной уголовно-правовой защитой. Во многих своих личных и имущественных привилегиях (или с точки зрения личной и имущественной неприкосновенности) они приравниваются к государственным чиновникам, а в отношении военной службы имеют перед ними преимущество.

Для конфессий ещё более важное значение, чем эта административно-полицейская поддержка и привилегии для священнослужителей, имеет помощь, которую они получают от государства при проведении своей образовательной миссии в школах и в своём собственном обеспечении. Хоть Видовданская Конституция и говорит только о факультативном преподавании Закона Божьего («по желанию родителей»), а в Сентябрьской конституции вообще не упоминается о религиозном образовании, новый закон об основных, педагогических, средних и специальных школах обеспечивает обязательное преподавание Закона Божьего в этих учебных заведениях. Кроме того, государство берёт на себя расходы по содержанию учителей по религиозным дисциплинам, в основных школах частично, а во всех остальных полностью. Государство также взяло на себя расходы по содержанию религиозных богословских школ, которые служат для подготовки будущих священнослужителей. При этом начальная и средняя школы полностью подчинены религиозной власти, а на высших богословских факультетах свобода университетской науки ограничена ради конфессиональных интересов правом надзора церковной власти и её правом veto в отношении преподавателей, которые могли бы отступить от религиозных догм. Особенно в этом отношении в благоприятной ситуации находилась Римско-католическая Церковь, которая кроме восьми богословий имела три богословских факультета, в то время как Православная Церковь имела только один. Свобода преподавания во всех религиозных учебных заведениях ограничивается государством лишь государственным надзором и одним единственным требованием государственной конституции, что «все школы должны давать моральное воспитание и развивать гражданскую сознательность в духе народного единства и веротерпимости» (ст. 16., пар. 3, 4).

Особенное внимание в высшей государственной школе уделено изучению устройства религиозных организаций. Церковное право преподаётся не только на богословском и философском факультетах,

но и на юридическом факультете. А на юридическом факультете Белградского университета преподаются и законы шариата.¹⁹

В) Государство содержит не только богословские школы, но и предоставляет значительную финансовую помощь на содержание других церковных учреждений. Каждый год в государственном бюджете предусматривается сумма на помощь религиозным организациям в размере около 100 000 000 динар.²⁰ Ни по старой, ни по новой конституции государство не обязано помогать церквям и оказывает содействие лишь на своё усмотрение, если бюджет это позволяет. Однако в то же время в конституции прописано, что если бюджет предусматривает подобную помощь, то она должна быть распределена между конфессиями сообразно числу их верующих и их потребностям. Однако законы об отдельных религиях изменили это конституционное правило в пользу Церкви. А именно они признали за отдельными церквями постоянное право на всю сумму расходов, одобренных последним государственным бюджетом на содержание церковных органов, организаций и лиц. Эти средства переходили от государства соответствующей религиозной общине. В итоге одновременно с тем, что в последние годы все расходы на государственные учреждения урезаются, размер помощи церквям остаётся тем же и даже увеличивается. Только те церкви, чьё положение ещё не урегулировано законодательными актами (Римско-католическая и Старокатолическая) не получают полной государственной помощи, но не страдают от этого, поскольку государство выделяет необходимые суммы на содержание школ и духовных лиц.

Государственная материальная поддержка религиозных организаций не ограничивается бюджетом. Государство оказывает значительную помощь и другими методами — путём сбора налогов и церковных поборов своими финансовыми органами, путём узаконивания расценок на официальные услуги церковных властей, путём содержания священнослужителей в армии, на казённых предприятиях и в других государственных организациях, путём законодательного регулирования помощи на религиозные цели от политических общин и регионов с самоуправлением, путём освобождения части церковного имущества от прямых налогов (иммунитет на собственность) и т. д.

19 См.: *Троицки С.* Место Црквеного права на правним факултетима. Ср. Карловци, 1933.

20 Из бюджета за 1934–1935 г. на помощь религиозным конфессиям всего было выделено 100 168 813 динаров, в том числе 83 244 127 дин. на содержание религиозных учреждений и 16 894 068 дин. на содержание религиозных школ.

Г) Все эти права и привилегии религиозные организации получают на основе строгих принципов справедливости. Система, при которой в привилегированном положении находится только одна Православная Церковь, имеет под собой некую основу, которая вытекает из её исторических заслуг, а также из числа её паствы, их гораздо больше, чем людей, исповедующих другие религии, и из религиозной принадлежности главы государства. Такая система, которая и сейчас существует во многих странах, например в Польше, Болгарии и Румынии, была упразднена в нашей стране одним из первых государственных актов нового королевства — прокламацией регента Александра от 6 января 1919 года,²¹ и заменена системой равноправности религий и паритета. Закон о переходе на единый календарь от 01.01.1919 заменил православный юлианский календарь на общий для всех западный григорианский.

Распоряжение от 31.07.1919 об учреждении министерства по религиозным делам поставило перед этим министерством задачу обеспечить последовательное выполнение основного принципа равноправия всех признанных законом вероисповеданий в королевстве.

Наконец, государственная конституция гласит: «Все признанные вероисповедания равны перед законом». Отсюда следует, что в конституции не говорится о равноправии вообще всех вероисповеданий, а только тех, которые признаны государством. Однако на практике это ограничение не имеет значения, поскольку всё население нашего королевства составляют представители всего шести официальных религий (православные, римо-католики, мусульмане, евангелисты, иудеи и старокатолики), в то время как представители других вероисповеданий составляют незначительное меньшинство (всего одну восьмую часть процента²²) и большинство из них рассеяны по всей территории королевства без какой-либо организации. Однако эти религиозные течения могут быть признаны государством путём принятия соответствующего закона.

В государственных конституциях говорится не о конкретных церквях, а обо всех религиях в целом. Единственное исключение составляет ислам. В связи с особенностями семейных отношений у мусульман условия Сен-Жерменского договора гарантируют шариатскому суду право регулировать семейно-родственные отношения и вопросы наследования (ст. 100) — привилегия, которой мусульмане сейчас

21 Это будет... гарантировать свободу и равноправие религий // Речи... С. 40.

22 По статистическим данным за 31.01.1931 представители других вероисповеданий составляли лишь 0,12 %.

не обладают даже в Турции. Это равноправие существует не просто на бумаге, а осуществляется на деле. Ярким примером этого может служить распределение государственной помощи между конфессиями. Как уже говорилось, средства должны распределяться пропорционально числу верующих и по необходимости. Если рассмотреть первый из критериев, по которому государственные средства между конфессиями распределяются в соответствии с числом верующих, то видно, что суммы, выделяемые для наиболее многочисленных конфессий, Православной и Римско-католической церковью, соответствуют числу их верующих. Между тем религии с меньшим числом верующих получают относительно крупную государственную помощь²³ и находятся в привилегированном положении. Однако здесь стоит принять во внимание общий экономический закон, что чем меньше организация, тем всегда больше организационные затраты.

Кроме того, необходимо учитывать и особенности в устройстве отдельных вероисповеданий, например celibат католического клира, имущество самих церквей, и признать, что фактическое распределение средств между конфессиями близко к идеальной модели справедливости и полностью соответствует требованиям конституции, чтобы государственная помощь распределялась в соответствии с потребностями церковных организаций. И как это сильно отличается, например, от Польши, где, несмотря на конституцию, Православная Церковь получает в несколько раз меньше государственных субсидий, чем в соответствии с числом верующих ей положено по закону. Точно так же о конфессиональном равноправии свидетельствует закон об отдельных вероисповеданиях — православии, мусульманстве, иудаизме и евангелистской церкви — практически все имеют одинаковые права, и если между ними существует незначительная разница, то она вызвана различиями в устройстве самих церковных организаций и нет никаких различий в отношении них со стороны государства.

Такое положение религиозных организаций в нашей стране было создано благодаря религиозной политике покойного короля. Разумеется, мы не можем утверждать, что эта политика выполнила всё, что нужно было сделать. В нашем религиозном законодательстве до сих пор существуют большие лакуны, которые часто имеют

23 Если условно взять размер помощи, которую получают старокатолики, за 100, условными цифрами по числу верующих и сторонников остальных вероисповеданий были бы следующими: евреи — 29 %, мусульмане — 21 %, православные — 12 %, католики — 11 %, протестанты — 11 %.

неблагоприятные социальные и государственные последствия. Прежде всего это то, что до сегодняшнего дня у нас нет общего закона о межрелигиозных отношениях, вследствие чего часто происходят коллизии между государственными законами и статутами отдельных вероисповеданий, особенно в области брачного права. Однако работа в этом направлении была начата ещё десять лет назад. Кроме того, ещё не существует закона о положении и устройстве Римско-католической Церкви, но поскольку издание таких законов зависит от договора (от конкордата) с центральной властью Римско-католической Церкви, и было бы неправильным возлагать всю ответственность только на государство.²⁴ Даже на подписание договора с Православной Церковью, учитывая её устройство и положение в стране, потребовалось десять лет. Напоследок можно также отметить, что в законодательстве нашей религиозной политики нет полной согласованности в реализации единой правовой теории об отношениях между церковью и государством. А в религиозных законах, за исключением паритетно-правовой теории, мы можем найти отголоски других теорий — теории координации и теории государственной Церкви. Однако, как это верно отмечает профессор Н. Суворов,²⁵ подобной согласованности нет ни в одном религиозном законодательстве в Европе.

Кроме того, большая часть недостатков и лакун нашего религиозного законодательства находит своё объяснение и оправдание в недостатке времени и политических возможностей. Если сравнивать нашу религиозную политику с политикой других стран, то можно с полной уверенностью утверждать, что она предоставляет различным верам гораздо лучшее положение, чем в тех государствах, где отдаётся предпочтение большинству. Нет никаких сомнений, что положение Православной Церкви в нашей стране гораздо лучше, чем в России и даже в Греции, что протестантская церковь находится в лучших условиях, чем в самой Германии, а некоторые представители Протестантской церкви после смерти короля даже делали официальные заявления, что нигде в мире протестанты не имеют таких хороших условий. Что касается иудеев, то я лично слышал 28.10.1934 г. подобное заявление от их представителей на траурном заседании в Суботице. Без сомнения, и ислам пользуется большими свободами у нас, чем

24 Об этом см.: *Др. Михаило Лановћ*. Конкордат Југославије са Ватиканом. Београд, 1925.

25 «Существующая в различных европейских странах система церковно-государственных отношений является беспринципной смесью фрагментов различных систем» // *Суворов. Н. С. Учебник церковного права*. М, 1908. С. 435.

даже в самой Турции. Тяжело найти такую страну, где бы положение Старокатолической церкви было бы лучше, чем у нас. А поскольку, как мы уже видели, в Сербии все вероисповедания равноправны, то мы можем с уверенностью сделать вывод, что условия для всех религиозных течений, созданные покойным королём, очень благоприятны и все вероисповедания обладают всем необходимым для спокойной и плодотворной работы над осуществлением своих возвышенных задач духовного развития своих верующих.

Деятельность покойного короля как защитника религиозных интересов не ограничивалась территорией Югославии или одной Сербии. Он был *fidei defensor* — выступал за веру везде, где это было нужно. Его защитой и поддержкой прежде всего пользовалась Русская Православная Церковь в эмиграции. Протокол Лозаннской конференции 1923 г. свидетельствует, что первый иерарх Православной Церкви — Константинопольский патриарх, не лишился своего престола в Константинополе, чего требовала Турция, только благодаря заступничеству представителя нашей страны. Король защищал интересы и Иерусалимской церкви в Палестине, и интересы славянских монахов на Святой Горе. В то же время он был крупнейшим идеологом примирения и сближения всех Православных церквей, и прежде всего Сербской и Болгарской. Глава Польской Церкви митрополит Дионисий по праву называл его защитником единства всех Православных церквей.²⁶ Делегация, прибывшая на похороны короля от Константинопольской Церкви, и телеграммы, присланные главами всех Православных церквей, свидетельствуют об огромных заслугах короля-объединителя перед всем православным миром.

Вот так широко понимал взятую на себя задачу осуществления второй части завета царя Душана ныне покойный король, а именно — осуществление не только политического, но и духовного единства своего народа и каких грандиозных успехов он достиг на этом поприще. Он не только объединил разрозненные части Сербской Православной Церкви и восстановил Сербский патриархат, не только создал все условия для мирного и плодотворного сотрудничества всех вероисповеданий в нашей стране, но и также старался решить эти вопросы и вне границ своего государства. В этом смысле его деятельность напоминает нам великого славянина, со дня смерти которого прошло уже почти 700 лет, о святом Савве, который точно так же всю свою жизнь посвятил примирению и сближению православных государств и церквей.

26 Телеграмма от 10.10.1924 г. // «Гласник Петар». № 32–33. С. 501.

Однако сродни тому, как король в политической деятельности не ограничивался лишь своим народом, а трудился ещё и на благо мира во всей Европе, так же и в своей религиозной политике он не оставался в рамках своего государства и Православной Церкви, а был вдохновлён святой мечтой об объединении христианских церквей и прежде всего Православной и Римско-католической. Причём это объединение он представлял себе немного иначе, чем сторонники заключения унии с Римом. Об этом свидетельствует одна очень информированная персона Римско-католической церкви в лондонском журнале «The Universe»:

«Король Югославии Александр, чья смерть сильно сказалась на всём культурном мире, был набожным и искренним христианином. Воспитанный в традициях Православной Церкви, он всегда оставался верен своей религии. Одним из самых больших его желаний было сблизить его подданных, исповедующих две христианские конфессии. Однажды он мне сказал: “Вероятно вы, католики, по-другому рассматриваете новое объединение церквей, нежели я, но перед тем, как мы дойдём до этой стадии дискуссии, обе стороны должны сделать всё, от них зависящее. Необходимо большее понимание между католиками и православными...”»

Разумеется, эти слова короля Александра, взятые из случайного разговора, не дают нам полного представления о его программе. Но всё же они дают ясные и ценные сведения о том, что благодаря своей высокой духовности, он занимался такими важными и тяжёлыми проблемами широкой религиозной политики, которыми занимались другие великие славяне, начиная с Штросмайера и Владимира Соловьёва. И в этом вопросе король Александр шёл своим путем, можно сказать, путём синтеза идей св. Саввы и Штросмайера.

Было бы большой ошибкой и знаком поверхностности и недалёковидности пытаться объяснить стремление короля к объединению церквей его политическими целями. Нет, это стремление исходило из глубины его религиозности, поскольку эта религиозность была выше тех стен, которые разделяют религии, и которые, как мы уже говорили, не достигают небес. И ключ к пониманию его привлекательной и героической личности, к его деятельности, наполненной самопожертвованием и стремлением к высоким целям, мы можем найти только в религиозности самого короля.

Слава нашему государственному и духовному объединителю!

Слава крупнейшему последователю св. Саввы!

Слава мученику во благо своего народа и всего человечества!

Слава королю-витязю Александру, вечная ему память!

Библиографија

- Речи короля-византа Александра I Объединителя / подготовили и опубликовали Р. Парезанин, Дж. Гаврилович. Београд, 1934.
- Немирович-Данченко В. И. Друг России // Иллюстрированная Россия. 1934. № 43.
- Суворов Н. С. Учебник церковного права. М., 1908.
- Зизикин М. О. церковной самостоятельности в новейших построениях церковно-государственных отношений. Варшава, 1932.
- Лановћ М. Конкордат Југославије са Ватиканом. Београд, 1925.
- Митровић-Мирољуб Љ. О камени Темелцу Христове Цркве. Београд, 1931.
- Калоджере М., епископ. Речь // Старокатолик. 1934. № 10. С. 5–6.
- Троицки С. Међународна заштита религијских права // Архив за правне друштвене науке. 1925. Фебр/март.
- Троицки С. Међународна правна способност цркве // Хришћ. Живот. 1926. Септембар.
- Троицки С. Место Црквеног права на правним факултетима. Ср. Карловци, 1935.

Religious Policy of the King Alexander Karadjordjevic

Sergej V. Troitsky

Doctor of Canon Law, Professor of Moscow Theological Academy

For citation: Troitsky, Sergej V. "Religious Policy of the King Alexander Karadjordjevic". *Praxis*, vol. 2, no. 2, 2019, pp. 109–127

Abstract. The subject of restoration of its patriarchate after World War I is inseparably linked with a subject of autocephaly of the Serbian Orthodox Church. In this speech delivered in day of remembrance of Saint Savva in 1935, professor S.V. Troitsky analyzes confessional policy of the kingdom Yugoslavia and notes a role in this policy of the king Alexander Karadjordjevic (1888–1934).

Keywords: confessional policy, State and Church relations, Kingdom Yugoslavia, Serbian Orthodox Church, Alexander I Karadjordjevic.

МАГИСТЕРСКИЕ И АСПИРАНТСКИЕ
ИССЛЕДОВАНИЯ

ПОЗИЦИЯ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ ПО ПРОБЛЕМАМ ЮВЕНАЛЬНОЙ ЮСТИЦИИ

Андрей Александрович Зотин

магистрант кафедры церковно-практических дисциплин
Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
zotin_andrey@rambler.ru

Для цитирования: *Зотин А. А. Позиция Русской Православной Церкви по проблемам ювенальной юстиции // Праксис. 2019. Т. 2. № 2. С. 128–135*

Аннотация

УДК 348.07

Последние два десятилетия ознаменовались попытками введения западных стандартов ювенальной юстиции в российское законодательство, которые вызывают опасения в обществе. Русская Православная Церковь не осталась в стороне и выразила своё мнение по этому вопросу.

Ключевые слова: ювенальная юстиция, ювенальные технологии, семья, материнство, детство.

На сегодняшний день в России ювенальная юстиция и ювенальные технологии ассоциируются у родителей со страхом потери своего ребёнка. В информационных пространствах телевидения, интернета, радио и прочих СМИ с частой периодичностью появляются заголовки о случаях изъятия детей из семьи органами опеки и попечительства. Вследствие этого в нашем обществе сложилось резко негативное отношение к представителям органов опеки как к людям, которые хотят разрушить семью, лишить родителей их прав на воспитание, а ребёнка поместить в соцприют.

Однако разумно предположить, что российская семья, даже не обладающая должной юридической компетенцией, имеет представление о том, что государство защищает ребёнка от преступных посягательств со стороны родителей путём ограничения или лишения их родительских прав. И в этом смысле действия сотрудников органов опеки не вызывают никакого беспокойства. Причиной неразберихи, противления и общественного неприятия ювенальной юстиции в России представляется терминологическая путаница, связанная с понятием ювенальной юстиции.

Дело в том, что ювенальная юстиция изначально означала правосудие по делам несовершеннолетних преступников, как на Западе, так и в Российской империи, а затем и в Советском Союзе. Однако поиск решения проблемы преступности среди несовершеннолетних, которую начали видеть в неблагополучном воспитании ребенка в семье, привёл страны Запада к одним методам решения данной проблемы, а Российскую империю и затем Советский Союз — к другим.

В Российской империи, столкнувшись с проблемой неблагополучия семьи как фактором, влияющим на развитие преступности среди несовершеннолетних, стали создавать программы социальной помощи семьям. Создание таких программ позволило многим несовершеннолетним не вступить на преступный путь. Например, существовали «ювенальные суды», регулирующие правосудие в отношении несовершеннолетних преступников; работали специальные приюты для сирот и беспризорников, а также для несовершеннолетних детей, уже совершивших преступление; вели активную деятельность различные гражданские попечительские организации, оказывающие помощь сиротским приютам и приютам для несовершеннолетних преступников. Русская Церковь принимала активное участие в деле профилактики преступлений среди несовершеннолетних. С момента создания Советского Союза органами, работающими с несовершеннолетними преступниками, был

перенят опыт Российской империи, а затем выработана собственная система правосудия.

Терминологическая путаница в сознании наших граждан произошла, когда с распадом Советского Союза стали предприниматься попытки насаждения в нашу страну «новой» для российского понимания ювенальной юстиции, которая вызывает опасения и сегодня.

Западная ювенальная юстиция изначально не отличалась от традиционной её интерпретации как правосудия в отношении несовершеннолетних. Однако поиск решения проблемы неблагополучного воспитания ребёнка привёл ряд западных стран к результатам, которые коренным образом отличаются от тех, которые были найдены в России.

Если ранее западное государство во главу ставило приоритет родителей по отношению к детям, то в XX веке произошло кардинальное изменение в этом подходе. Новый принцип семейной политики предполагал, что несовершеннолетний преступник — это не преступник, а «жертва семейного воспитания». Это означало, что, если ребёнок совершил преступление, значит, он воспитывается в неблагополучной семье. Результатом введения данного принципа стало ограничение влияния родителей в семье, что, в свою очередь, привело к вмешательству государства в процесс семейного воспитания.¹ Так, государственными органами западных стран начали создаваться структуры по контролю над неблагополучными семьями. Отсюда и получили дальнейшее развитие ювенальные технологии, которые были созданы для улучшения контроля над вполне способными воспитывать своего ребёнка семьями.

В итоге это дало государству возможность широко контролировать процесс воспитания ребенка в семье и определять, что будет являться для него наилучшим воспитанием, а что нет. Подобный подход привёл к тому, что традиционная среднестатистическая семья в некоторых европейских странах сегодня обязана доказывать органам ювенальной юстиции то, что она может полноценно воспитать своего ребёнка.

Разное восприятие ювенальной юстиции нашим обществом и западным объясняет сегодня негативное отношение к её интерпретации как незаконному вмешательству государства в дела семьи в России. Оно возникло как реакция на попытки её насаждения в нашей стране, и они справедливо вызывают опасения. Международное признание западных взглядов на увеличение прав детей и умаление прав родителей дало возможность распространять их и на другие страны.

1 Сулашкин С. С., Деева М. В. и др. Проблема инокультурной ювенальной юстиции в современной России. М.: Научный эксперт. 2012. С. 21.

В нашей стране внедрение западного подхода выразилось в попытках создания аналогичных западным ювенальных технологий по контролю над семьями, что и вызвало протест у родителей.

Ювенальную юстицию такого формата на протяжении последних двух десятилетий пытаются привить в нашей стране посредством изменения семейного законодательства и апробации пилотных проектов. Данные технологии вводятся разными способами. Например, увеличением требований к родителям путём изменения семейного и уголовного законодательства в отношении родителей. Кроме этого, в рамках незаконных пилотных проектов существующие в нашей стране органы опеки и попечительства зачастую превышают свои полномочия и незаконно изымают детей из семей под надуманными и необоснованными предложениями.²

Западные ювенальные технологии, несущие в себе ущемление родительских прав и придание правам ребёнка наибольшего приоритета, являются для нашего общества неприемлемыми. Поскольку православное воспитание основано, прежде всего, на библейском принципе, Русская Православная Церковь различными способами активно выступает против введения инициатив подобного рода, так как изменение традиционного православного принципа воспитания на западный подменяет семейные ценности, превращает ребёнка в потребителя, который только пользуется благами общества, но не приносит ничего в ответ.

Так, в 2013 году Архиерейским Собором Русской Православной Церкви была принята «Позиция Русской Православной Церкви по реформе семейного права и проблемам ювенальной юстиции».³ В Позиции выражается обеспокоенность совершающимися попытками насаждения в нашей стране чуждого нашей культуре отношения к семье и семейным ценностям, которые подрывают авторитет родителей и противопоставляют права ребёнка правам родителей.

В данном Документе ювенальная юстиция понимается в двух значениях:

- 1) совокупность правовых норм в отношении несовершеннолетних жертв преступлений и несовершеннолетних преступников. В частности, такие нормы определяют особый порядок

2 Зотин А. А. Опасность введения ювенальных технологий для православных семей // Праксис. 2019. № 1. С. 149–157.

3 Позиция Русской Православной Церкви по реформе семейного права и проблемам ювенальной юстиции. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/2774805.html> (дата обращения: 25.09.2018).

- осуществления правосудия в случаях, когда одной из сторон является несовершеннолетний, в том числе в отношении несовершеннолетних преступников и их исправления; профилактику детской преступности; при необходимости защиту ребёнка от нарушения его прав с чьей-либо стороны и от иных отрицательно влияющих на физическое и духовное здоровье факторов;
- 2) совокупность государственных и общественных институтов, призванных обеспечить защиту детей от противоправных действий, а также от факторов, отрицательно влияющих на их развитие.

Как можно заметить, в представленных определениях ювенальной юстиции нет ничего опасного. Более того они являются позитивными: ведь особое отправление правосудия в отношении несовершеннолетнего преступника, профилактика детской преступности, защита прав ребёнка и совокупность институтов, обеспечивающих её, безусловно необходимо. Хотя содержание Позиции говорит о ювенальной юстиции как об отрицательном явлении, ставящем на передний план интересы ребёнка.

Так, Церковь напоминает, что власть родителей над своими детьми — это богоустановленное право, и духовно здоровая, традиционная семья является залогом благополучного развития общества (Исх. 20, 12), (Сир. 3, 2), (Кол. 3, 20-21). В связи с этим насаждение в нашей стране искажённого западного взгляда на права детей противоречит православному, поэтому Церковь указывает на свою открытость и возможность всецелого сотрудничества с государственными и общественными организациями в деле защиты семьи.

Действительно, сегодня традиционная семья нуждается в защите от внедрения извращённых либеральных взглядов на институт семьи как союза мужчины и женщины, от извращения семейных ценностей, которые лоббируют детскую вседозволенность и неприкосновенность, а родительский запрет расценивают как ущемления ребёнка в собственном развитии. Кроме этого, существует немало вызовов, связанных с вопросами защиты ребёнка от преступных посягательств на него со стороны родителей, которые не хотят или не могут заботиться о своём ребёнке. Церковь, обеспокоенная происходящими попытками продвижения западных либеральных ценностей, выражает поддержку усилиям государства в вопросах защиты семьи и ребёнка.

В этой связи становится открытым вопрос о границах вмешательства государства в дела семьи, и в нашем российском семейном

законодательстве они есть и определены достаточно чётко. Согласно Семейному кодексу РФ, права родителей на воспитание являются их приоритетным правом и обязанностью, и никакие третьи лица не вправе вмешиваться в дела семьи, но только лишь в определённых судами или федеральными законами случаями. Это регламентируется статьями 63, 64, 68 и 77 Семейного кодекса РФ,

Право отобрать ребёнка у родителей при непосредственной угрозе его жизни и здоровью, которое имеют органы опеки, является исключительным. Данное право представляет собой меру чрезвычайного и временного характера, которая представляется возможной в случаях, не терпящих отлагательств.⁴ Однако, как уже было сказано выше, сотрудники органов опеки зачастую действуют незаконно, отбирая ребёнка необоснованно. Например, из-за низкого материального положения семьи, в которой проживает ребёнок, что не является причиной для того, чтобы отобрать ребёнка у родителей.⁵

Исходя из этого, в Позии вмешательство государства в дела семьи и процесс воспитания представляется возможным, только «когда существует доказанная опасность для жизни, здоровья и нравственного состояния ребёнка и когда эту опасность нельзя устранить через помощь родителям и через методы убеждения. При этом действия государственных органов должны быть основаны на чётких и однозначных правовых критериях. Именно родители должны определять методы и формы воспитания детей в границах, очерченных необходимостью обеспечения жизни, здоровья и нравственного состояния ребёнка». Наилучшим способом решения проблемы преступлений в семье представляется популяризация семейных ценностей, поддержка семьи и отношений между родителями и ребёнком путём использования накопленного опыта государства и Церкви по помощи неблагополучным семьям, который позволил бы сохранить семью и защитить ребёнка.

Следовательно, Позия говорит о том, что проблемы преступлений в семье необходимо решать путём разного рода помощи семье,

4 «Об отказе в принятии к рассмотрению жалобы гражданки Соколовой Татьяны Сергеевны на нарушение её конституционных прав и конституционных прав её несовершеннолетнего сына статьёй 77 Семейного кодекса Российской Федерации» // Определение Конституционного Суда РФ от 29.09.2011 № 1083-О-О. Доступ через СПС «КонсультантПлюс».

5 «О практике применения судами законодательства при разрешении споров, связанных с защитой прав и законных интересов ребенка при непосредственной угрозе его жизни или здоровью, а также при ограничении или лишении родительских прав» // Постановление Пленума Верховного Суда РФ от 14.11.2017 № 44. Доступ через СПС «КонсультантПлюс».

как это и было у нас раньше, а не попытками установления государственного контроля над ними, как это происходит сейчас.

Основываясь на этом, вопрос о введении и распространении ювенальной юстиции западного образца в нашей стране и странах, входящих в каноническую юрисдикцию Русской Православной Церкви, видится пагубным. «Церковь не видит объективных и убедительных причин для внедрения системы ювенальной юстиции в том виде, в каком она распространена в ряде зарубежных стран. Показательно, что в национальном и международном законодательстве прочно закреплено преимущественное право родителей на воспитание детей. Какое-либо ущемление этого права справедливо не приемлется широкими кругами общества. Церковь поддерживает эту обеспокоенность и солидарна с ней».

В нашей стране и на территории стран, входящих в каноническую территорию Московского Патриархата, уже существует исторически сложившаяся система правосудия как в отношении несовершеннолетних преступников, так и родителей, нарушивших свои воспитательские права, а введение новой чуждой ювенальной юстиции противоречит православному пониманию воспитания.

Опасения по введению чуждого нашему обществу отношения к ребёнку вызывает и то, что ювенальные технологии как методы, которые активно используются по контролю над семьями в западных странах, в нашей стране могут применяться для насаждения, например, антирелигиозного мировоззрения или ограничения религиозной свободы родителей. При такой постановке вопроса перед родителями встанет множество вопросов, связанных с привитием ребёнку православного воспитания. Практика соблюдения постов, участия в Таинствах Церкви и других насущных и важных моментов религиозного воспитания станет невозможной.

Исходя из обозначенных опасений, Церковь призывает к тому, чтобы законопроекты, направленные на введение западных форм ювенальной юстиции в нашей стране, должны быть рассматриваемы широкими кругами общества. Создаваемые меры в сфере семейных отношений должны выноситься на открытое обсуждение родителей, врачей, педагогов, учёных и духовенства, так как необходимо отстаивать гарантии и права родителей на религиозное воспитание своих детей в согласии со своими убеждениями. Кроме этого, при нарушении прав родителей на воспитание государственными органами и при незаконном вмешательстве в дела семьи Церковь призывает обращаться за помощью в Патриаршую комиссию по вопросам семьи и защиты материнства.

Подводя итог, можно сказать, что для защиты православных семей от ювенальных технологий необходимо повышать правовую грамотность прихожан и распространять информацию о способах защиты от незаконных действий органов опеки и попечительства.

Источники

«О практике применения судами законодательства при разрешении споров, связанных с защитой прав и законных интересов ребёнка при непосредственной угрозе его жизни или здоровью, а также при ограничении или лишении родительских прав»: постановление Пленума Верховного Суда РФ от 14.11.2017 № 44. Доступ через СПС «КонсультантПлюс».

«Об отказе в принятии к рассмотрению жалобы гражданки Соколовой Татьяны Сергеевны на нарушение её конституционных прав и конституционных прав её несовершеннолетнего сына статьёй 77 Семейного кодекса Российской Федерации»: определение Конституционного Суда РФ от 29.09.2011 № 1083-О-О. Доступ через СПС «КонсультантПлюс».

Позиция Русской Православной Церкви по реформе семейного права и проблемам ювенальной юстиции. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/2774805.html> (дата обращения: 25.09.2018)

Литература

Зотин А.А. Опасность введения ювенальных технологий для православных семей // Праксис. 2019. № 1. С 149–157.

Сулашкин С. С., Деева М. В. и др. Проблема инокультурной ювенальной юстиции в современной России. М.: Научный эксперт. 2012.

Position of the Russian Orthodox Church on the Problems of Juvenile Justice

Zotin Andrey A.

MA student of Moscow Theological Academy

Academy, Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad, 141300, Russia

For citation: Zotin, Andrey A. "Position of the Russian Orthodox Church on the Problems of Juvenile Justice". *Praxis*, vol. 2, no. 2, 2019, pp. 128–135

Abstract. The last two decades have been marked by attempts to introduce Western standards of juvenile justice in Russian legislation, which raise concerns in society. The Russian Orthodox Church did not stand aside and expressed her opinion on this issue.

Keywords: juvenile justice, juvenile technology, family, motherhood, childhood.

АНАЛИЗ СОВРЕМЕННЫХ СИСТЕМ ОГЛАШЕНИЯ ПЕРЕД КРЕЩЕНИЕМ В РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

Михаил Васильевич Крикота

магистрант Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
krukotamisha@gmail.com

Для цитирования: Крикота М. В. Анализ современных систем оглашения перед Крещением в Русской Православной Церкви // Праксис. 2019. Т. 2. № 2. С. 136–145

Аннотация

УДК 265.1

В данной статье рассматриваются огласительные системы катехизации перед Крещением. По рекомендации современных катехизаторов следует разделять курс предкрещального оглашения на несколько бесед, в рамках которых нужно обучить оглашаемых основам христианского вероучения. Несмотря на то, что методики и подходы к оглашению у каждого катехизатора разные, все они, однако, отмечают, что в обязательном порядке проходящие катехизацию должны ознакомиться с главными событиями Ветхого Завета и Нового Завета, заповедями, содержанием церковных таинств и основными дисциплинарными нормами жизнедеятельности христианина. Большое внимание авторы катехизационных систем уделяют выяснению истинных причин Крещения оглашаемого, а также призывают строить общение с аудиторией в форме диалога. Знакомство с самыми примечательными практиками оглашения наших дней позволило определить, что самой полной и подходящей к современным условиям церковной жизни являются системы оглашения, рекомендуемые Синодальным отделом по религиозному образованию и катехизации, поскольку они предлагают вариативность в структуре огласительного процесса, а также насыщены широкой материальной базой.

Ключевые слова: практика оглашения, огласительный период, современный катехизатор, беседа, таинство, воспитание.

Перед вознесением на небо Господь Иисус Христос заповедал Своим ученикам: *Идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа, уча их исполнять всё, что Я заповедал вам* (Мф. 28, 19–20). В наши дни катехизация перед Крещением также является обязательной, необходимость её проведения в каждом храме утверждена документом «О религиозно-образовательном и катехизическом служении в Русской Православной Церкви». По слову Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла, катехизация должна стать неотъемлемой частью любого прихода, любой церковной общины.¹

В наши дни появляется всё больше современных методов оглашения на приходах. Протоиерей Александр Торик советует готовиться к таинству Крещения прежде всего молитвенно: просить Бога о ниспослании крещаемому благодати Святого Духа, и о том, чтобы Святое Крещение поистине стало для крещаемого началом его настоящей христианской жизни.² За последнее время своей катехизационной практикой поделились такие замечательные катехизаторы, как митрополит Волоколамский Иларион (Алфеев), протоиереи Геннадий Фаст, Павел Карташёв, Илия Шугаев, игумен Пётр (Мещеринов), иеромонах Макарий (Маркиш), иерей Даниил Сысоев, М. Д. Молотников. Рассмотрим предлагаемые упомянутыми катехизаторами их личные практики оглашения.

Священник Даниил Сысоев описывает практику оглашения, созданную им в храмах апостолов Петра и Павла в Ясенево и апостола Фомы в Москве. Тема первой беседы — о Боге. По его совету, если оглашаемые говорят, что верят в Бога, нужно у них уточнить, в какого именно.³ Катехизатор должен рассказать, что Бог — Творец Вседержитель и Крещение происходит во имя Святой Троицы. Со слушателями предлагается разобрать свойства Божии, а также им нужно доказать, что Бог не изменяется, пребывает вне времени и его жизнь бесконечна. Цель этой беседы — убедить собеседников в том, что Бог в молитве слышит всех, но исполняет прошения только тех, кто соединяется с ним в таинствах.⁴ К этой беседе отец Даниил советует прочитать Евангелие от Иоанна, так как оно доступно разъясняет Божественную природу.

Тема второй беседы — о творении. Здесь следует разобрать следующие темы: кем сотворена Вселенная, дни творения, как появилось зло

1 Практическое руководство катехизатора. Вып. 1. М., 2014. С. 5.

2 Торик А., прот. Воцерковление для начинающих церковную жизнь. М., 2013. С. 104.

3 Сысоев Д., свящ. Пять огласительных бесед. М., 2010. С. 3.

4 Там же. С. 12.

на земле, что такое злоупотребление, кто такие ангелы, для чего нужно славить Бога, почему Бог попускает грехи, кто есть сатана и падшие духи. Далее следует проанализировать текст Бытия, кратко рассмотреть историю Ветхого Завета, определить роль Богородицы в спасении мира, а также рассмотреть вопрос об истинных и ложных пророчествах.

В ходе этой беседы нужно предупредить слушателей об опасности общения с экстрасенсами, поскольку многие целители, действующие якобы от имени Церкви, на самом деле глумятся над ней и поклоняются дьяволу. Известны случаи, когда ясновидящие специально предлагали человеку pokреститься для того, чтобы они могли похулить образ Бога в этом человеке. Священник должен обратить внимание на то, что христианину необходимо на протяжении всей своей жизни совершенствоваться без усталости, ибо, по слову святого преподобного Иоанна Лествичника, «остановка на пути спасения есть начало падения».⁵ К этой беседе читается Евангелие от Марка.

Третья беседа посвящена церковным таинствам. На протяжении беседы следует познакомиться с такими понятиями, как молитва, Церковь, таинства, церковная иерархия, единое крещение, грехопадение, искушение, дьявол, ангелы, страх Божий, смерть, покаяние, Пасха, изучить жизнеописание Христа, объяснить главную тайну христианства — тайну Боговоплощения, разобрать Символ веры. До сознания слушателей нужно донести: кто такой Иоанн Креститель, почему глава Церкви Христос, как правильно молиться, как устроена Церковь, какие свойства она имеет, почему при Крещении прощаются все грехи, каковы особенности учений других религий. К этой беседе читается Евангелие от Луки, так как в нём подробно описана жизнь Христа.

Четвёртая беседа посвящается осмыслению церковных Таинств. Особое внимание должно быть уделено таинству Крещения, поэтому к данной беседе нужно прочитать Деяния Апостолов, где описывается рождение Церкви.

На пятой беседе нужно разобрать заповеди. Помимо этого, следует поговорить о возможном поощрении и наказании детей, о пагубных последствиях блуда, аборт, вредных привычек и других страстей. Эта беседа должна быть посвящена добру, поэтому к этой беседе читается Евангелие от Матфея, где подробно излагается христианское учение о добре.

Катехизическая система митрополита Илариона (Алфеева), предназначенная прежде всего тем, кто только вступает на путь христианской

5 Сысоев Д., свящ. Пять огласительных бесед. С. 45.

жизни,⁶ состоит из 60 бесед, в которых подробно раскрываются такие понятия, как вера, Бог, Церковь, душа, спасение, обожение. В этой системе основной акцент направлен на рассмотрение церковного учения о Троице, подробному разбору свойств Божиих, внимательному изучению таинств Церкви. Кроме того, большое внимание здесь уделено практическим основам жизнедеятельности христианина.

Протоиерей Илия Шугаев предлагает на первой встрече разъяснить оглашаемым значение подготовки к принятию таинства Крещения, а также призвать их не стесняться оглашения. Во время беседы предполагается погрузиться в исторический экскурс по церковной практике оглашения. Священник отмечает, что сложившаяся в последние десятилетия практика «пришёл и крестился» неестественна для христианства и является плодом гонений на Церковь со стороны советских властей,⁷ а обучение истинам христианства желающих принять Крещение — древняя, приличная Церкви традиция.

На второй беседе, перед тем как рассказывать что-либо о Боге, священник должен выяснить, что знают о Нём желающие получить Крещение. Отец Илия приводит в пример ряд нехитрых вопросов, с которых лектор может начать встречу, а далее, в зависимости от уровня знаний оглашаемых, продолжить беседу в необходимом направлении. В первую очередь слушатели должны уяснить, что без веры в Святую Троицу нельзя принимать Крещение, так как само это Таинство совершается во имя Святой Троицы.

Третья беседа должна быть посвящена чинопоследованию таинств Крещения и Миропомазания. В процессе беседы необходимо разобрать толкование тайносовершительных формул рассматриваемых таинств, а также истолковать смысловое и духовное содержание молитвословий и священнодействий.

Следующая беседа обращена к значению молитвы в жизни христианина. Отец Илия отмечает, что «если церковная жизнь — это лестница, по которой мы поднимаемся к Богу, то первой ступенью этой лестницы является молитва».⁸ Автор считает, что христианское воцерковление должно начинаться именно с молитвы, ежедневно утром и вечером. По его совету, необходимо отметить важность каждодневной молитвы, так как она постепенно меняет жизнь человека.⁹

6 *Иларион (Алфеев), еп.* Во что верят православные христиане? Клин, 2008. С. 2.

7 *Шугаев И., прот.* Если Вы решили принять Крещение. М., 2013. С. 3.

8 Там же. С. 29.

9 Там же. С. 32.

На пятой беседе предлагается поразмышлять о духовной жизни детей. Отец Илия полагает, что, если после Крещения ребёнок не будет ежедневно молиться, это Крещение не принесёт ему никакой пользы.¹⁰ По его мнению, «духовная жизнь детей и родителей едина, неразрывна»,¹¹ так как между родителями и детьми существует духовная связь, в связи с чем характер и мировоззрение родителей часто могут передаваться детям. Опираясь на современные медицинские исследования, священник справедливо считает, что воспитание ребёнка должно начинаться ещё во время беременности матери. В связи с этим он делает вывод: «всё, что происходит с ребенком в утробе, будет отражаться на нём в течение всей жизни»,¹² поэтому залог достойного воспитания — правильный образ жизни родителей ребёнка.

Шестая и седьмая беседы должны быть посвящены таинствам Причащения и Исповеди. Здесь необходимо вспомнить исторические обстоятельства установления таинства Причащения, сказать о важности Причащения один раз в две-три недели, о подготовке к Таинству, об особенностях Причащения детей и подростков. Кроме того, необходимо установить связь между Причащением и Исповедью, рассказать о роли священника в таинстве Исповеди, а также определить, когда Господь принимает нашу исповедь, а в когда нет.¹³

Иеромонах Макарий (Маркиш) разделяет подготовительную программу ко Крещению на три пространных огласительных беседы. Первая беседа «Почему мы крестим ребенка» должна помочь ответить на основные вопросы родителей о христианстве. Отец Макарий отмечает, что оглашаемые должны понять, что Православие — это «не отдельные учения и догматы, богослужения и молитвы, нравственные нормы и добрые обычаи, но это жизнь целиком, образ жизни».¹⁴ Начинать знакомиться с христианством нужно при помощи изучения Евангелия и других книг Нового Завета. В процессе беседы рекомендуется вспомнить обстоятельства установления таинства Евхаристии, объяснить значение Причащения и Покаяния в нашей жизни.

Второй разговор посвящается таинству Крещения. Отец Макарий отмечает, что для того, чтобы всерьёз подготовиться к важнейшему

10 Там же. С. 34.

11 *Шугаев И., прот.* Если Вы решили принять Крещение. С. 37.

12 Там же. С. 38.

13 Там же. С. 51–53.

14 *Макарий (Маркиш), иером.* Таинство Крещения: Беседы с родителями и крестными. М., 2015. С. 17.

жизненному шагу стать восприемником, начинать огласительные беседы с родителями и будущими восприемниками лучше всего заблаговременно, ещё до рождения ребёнка.¹⁵ Рассуждая о необходимости качественного оглашения, священнослужитель считает, что «в больших приходах должны работать постоянные курсы для молодых родителей и восприемников».¹⁶ В процессе этой беседы необходимо обсудить ход совершения таинства, уделив особое внимание толкованию Символа веры.

Третья беседа посвящена посткрещальной катехизации детей, их родителей и восприемников. Отец Макарий отмечает, что «православное воспитание начинается с осознания и воплощения в жизнь принципа воспитания личным примером»,¹⁷ поэтому чрезвычайно важно добрые и благородные качества приобрести родителям. В ходе общения необходимо поразмышлять о взаимоотношениях в семье, о дисциплинарных мерах по отношению к детям, о целесообразности телесных наказаний и поощрений. Отец Макарий полагает, что укрепление взаимоотношений между детьми и родителями наступает в результате совместного времяпровождения — игр, прогулок, чтения.

Ещё одним современным священнослужителем, который обращает внимание на современную практику оглашения, является игумен Петр (Мещеринов). В своём пособии для оглашаемых «Жизнь в Церкви» он рассуждает об обязанностях христианами знать свою веру, о грехопадении человека, о спасении, о Церкви, о Священном Писании, о Священном Предании, о таинствах. Автор открыто говорит о внутрицерковных проблемах и в тоже время поясняет, что издание предназначено для людей, недавно вошедших в Церковь.¹⁸

Огласительная система протоиерея Павла Карташёва представляет собой три блока тем. Первый блок — о мире, второй — о человеке, третий — о вере в Бога. Третий блок является самым обширным и предполагает проведение нескольких встреч. На этих встречах священник рекомендует рассмотреть такие темы, как Бог и человек, служение Сына Человеческого, устройство Церкви, Крещение, вера, заповеди. По мнению Карташёва, катехизация перед Крещением жизненно необходима, так как неподготовленность, легкомыслие или суеверие быстро гасят искру веры в сердца ненаученных людей.¹⁹

15 Макарий (Маркиш), иером. Шаг на встречу: три разговора о крещении с родителями и крестными. М., 2011. С. 44.

16 Макарий (Маркиш), иером. Шаг на встречу...

17 Макарий (Маркиш), иером. Таинство Крещения... С. 105.

18 Петр (Мещеринов), игум. Жизнь в Церкви. М., 2011. С. 3.

19 Карташёв П., прот. Огласительные беседы перед Таинством Крещения. М., 2012. С. 46.

Сборник бесед с протоиереем Геннадием Фастом предназначен для тех, кто собирается принять таинство Крещения.²⁰ Отец Геннадий рассуждает о любящем Боге и страдающем мире, о состоянии человека перед Крещением, о верности Богу, о препятствиях к принятию Таинства, о заповедях, о соединении со Христом.

Современный московский исследователь Михаил Давыдович Молотников создал огласительное пособие с пространным толкованием Молитвы Господней. Автор называет свою книгу пособием для катехизаторов, на её страницах напоминает читателям о простых христианских истинах, изложенных в главной молитве. Кроме того, автор рассуждает о том, какими должны быть справедливые взаимоотношения христианина с Богом. Например, он отмечает, что чаще всего для современного человека свято то, что для него кажется наиболее значимым — здоровье, богатство, карьера, семья, развлечения, в то время как христианское вероучение побуждает нас к тому, чтобы на первом месте для нас было непрестанное служение Богу и исполнение заповедей.²¹

По словам почившего игумена монастыря святого Григория на Святой Горе архимандрита Георгия (Капсаниса), в период оглашения необходима молитва катехизатора о своих слушателях.²² Говоря о личных качествах катехизатора, киевский протоиерей Ян Зозуляк подчёркивает, что он непременно должен вести духовную борьбу и очищать свою душу от страстей.²³ Отец Ян также считает, что в содержании оглашения не должно отсутствовать правильное объяснение православной этики, образа и смысла жизни христианина.²⁴ «Поэтому, — продолжает автор, — очень важно, чтобы катехизатор был хорошо знаком с памятниками церковной письменности, которые упоминают о содержании оглашения в Церкви в первых столетиях».²⁵ Их глубокое знание является предпосылкой для обогащения содержания современной катехизации. Отец Ян полагает, что задача катехизаторской работы состоит в том, чтобы разъяснить катехуменам веру и жизнь Христовой Церкви, поэтому катехизатору следует использовать все доступные источники, чтобы иметь возможность дать своим слушателям представление о подлинной

20 *Фаст Г., прот.* Жизнь до и после Крещения: десять бесед с протоиереем Геннадием Фастом. М., 2014. С. 11.

21 *Молотников Д. Д.* Научи нас молиться. О молитве «Отче наш». Пособие для катехизических бесед. Клин, 2015. С. 66.

22 *Зозуляк Я., прот.* Катехетическая миссия Церкви. Киев, 2008. С. 135.

23 Там же. С. 131.

24 Там же. С. 102.

25 Там же.

жизни и сознании Церкви. К основным источникам откуда следует черпать свои познания, автор относит Церковное Предание, Священное Писание, догматическое учение Церкви, творения святых отцов, богослужебные тексты и молитвы, а также живые примеры личного христианского духовного опыта.²⁶

В 2014 году Синодальный отдел религиозного образования и катехизации Русской Православной Церкви издал первый выпуск серийного издания «Практическое руководство для катехизатора». Это пособие состоит из двух разделов. Первый раздел содержит нормативные акты, которые определяют структуру и наполнение просветительской деятельности епархии, благочиния и прихода, где можно ознакомиться с компетенциями и обязанностями катехизаторов. Во второй части размещены методические планы, рекомендации, длительность, содержание цикла и примеры организации огласительных бесед.

Оглашение взрослых предполагает несколько бесед, в содержании которых должны быть изучены Символ веры, главные события Священного Писания, основы христианской нравственности, сведения о литургической жизни Церкви. В пособии «Практическое руководство для катехизатора» рекомендуется распланировать цикл встреч на один или полтора месяца. В данной брошюре представляется несколько вариантов распределения тем на беседах. Один из вариантов²⁷ предлагает на первой встрече выяснить мотивы желающих креститься, а также поговорить о том, Кто есть Бог, кто такой человек, что такое вера, в чем отличие религии от магии. Вторая беседа должна быть посвящена учению Церкви о спасении человека. В ходе беседы можно поговорить о грехе, покаянии, об обетах Крещения, а также обсудить три евангельские притчи — о блудном сыне, о самаряныне, о талантах. В третьей беседе следует изучить основные ветхозаветные и новозаветные события. Четвёртую беседу рекомендуется посвятить предстоящему чинопоследованию Крещения, а также тайне Воскресения Христова. Кроме того, в пособии предлагается примерное содержание длительного огласительного цикла, содержащего четырнадцать тем. По рекомендации методистов Синодального отдела религиозного образования и катехизации, каждой теме должны быть посвящены две-три беседы с оглашаемыми.²⁸

26 Зозуляк Я., *прот.* Катехетическая миссия Церкви. С. 134.

27 Практическое руководство катехизатора. Вып. 1. М., 2014. С. 54–56.

28 Там же. С. 58.

Другой огласительный сборник, рекомендованный Синодальным отделом по религиозному образованию и катехизации — «Оглашение на современном этапе». По слову Святейшего Патриарха Кирилла, в наши дни «важно пояснять приходящему к Таинству, какие обязательства он принимает на себя, становясь членом Церкви»,²⁹ поэтому основные задачи оглашения автор сборника протоиерей Александр Усатов видит в том, чтобы помочь человеку понять заповеди и смысл церковного предания, сформировать христианское мировоззрение, стать полноценным Телом Христовой Церкви, определить Евхаристию центром христианской жизни, войти в христианскую общину и обрести в ней своё место, познакомиться с правилами церковной жизни. По мнению отца Александра, плодами катехизации оглашаемых должны стать становление в их сознании христианского мировоззрения и сознательное вхождение в церковную жизнь.³⁰

Таким образом, проведя анализ современных огласительных систем перед Крещением, следует заключить, что для этих систем характерен детальный и подробный разбор основных аспектов вероучения. Особого внимания заслуживают огласительные системы, предлагаемые Синодальным отделом по религиозному образованию и катехизации, поскольку они представляют собой самые полные наработки по оглашению, известные на сегодняшний день, а также включают в себя подробную инструкцию широкого спектра принципов оглашения в XXI веке. Уникальность данных трудов заключается в том, что на их страницах публикуются обширные рекомендации, являющиеся актуальными именно в современной практике оглашения.

Библиография

- Зозуляк Я., прот. Катехетическая миссия Церкви. Киев: Пролог, 2008.
- Иларион (Алфеев), еп. Во что верят православные христиане? Клин: Христианская жизнь, 2008.
- Карташёв П., прот. Огласительные беседы перед Таинством Крещения. М.: Мироздание, 2012.
- Макарий (Маркиш), иером. Шаг на встречу: три разговора о крещении с родителями и крестными. М.: Никея, 2011.
- Макарий (Маркиш), иером. Таинство Крещения: Беседы с родителями и крестными. М.: Никея, 2015. Молотников Д. Д. Научи нас молиться. О молитве «Отче наш»: пособие для катехизических бесед. Клин: Христианская жизнь, 2015.

29 Усатов А., свящ. Оглашение на современном этапе. М., 2013. С. 13.

30 Там же. С. 15.

- Петр (Мещеринов), игум.* Жизнь в Церкви. М.: Лепта Книга, 2011.
- Практическое руководство катехизатора. Вып. 1. М.: Фонд сохранения духовно-нравственной культуры «Покров», 2014.
- Сысоев Д., священник.* Пять огласительных бесед. М.: Миссионерский центр имени иерея Даниила Сысоева, 2010.
- Торик А., прот.* Воцерковление для начинающих церковную жизнь. М.: Флавиан-Пресс, 2013.
- Усатов А., священник.* Оглашение на современном этапе. М.: Православной образование, 2013.
- Фаст Г., прот.* Жизнь до и после Крещения: десять бесед с протоиереем Геннадием Фастом. М.: Никая, 2014.
- Шугаев И., прот.* Если Вы решили принять Крещение. М.: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2013.

Analysis of Modern Systems of Announcement Before Baptism in the Russian Orthodox Church

Mikhail V. Krikota

MA student of Moscow Theological Academy
Academy, Trinity-Sergiev Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia
krukotamisha@gmail.com

For citation: Krikota, Mikhail V. "Analysis of Modern Systems of Announcement Before Baptism in the Russian Orthodox Church". *Praxis*, vol. 2, no. 2, 2019, pp. 136–145

Abstract. On the recommendation of modern catechists should be divided into a course of pre-baptismal announcement of several conversations, in which you need to teach the basics of the Christian faith announced. Despite the fact that the methods and approaches to the announcement of each catechist are different, all of them, however, note that it is mandatory for the catechists to become familiar with the main events of the old Testament and the New Testament, the commandments, the content of Church Sacraments and the basic disciplinary norms of Christian life. Much attention is paid to the authors of catechetical systems to clarify the true causes of the Baptism of the public, as well as call to build communication with the audience in the form of dialogue. Familiarity with the most remarkable practices of the announcement of our days made it possible to determine that the most complete and suitable to the modern conditions of Church life are the systems of the announcement proposed by the Synodal Department for religious education and catechization, as they offer variability in the structure of the announcement process, as well as a wide material base.

Keywords: practice of announcement, announcement period, modern catechist, conversation, Sacrament, education.

ОСНОВНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ НАУЧНОЙ РАБОТЫ В. Н. БЕНЕШЕВИЧА В ОБЛАСТИ КАНОНИЧЕСКОГО ПРАВА

Назарий Петрович Чайковский

магистрант кафедры церковно-практических дисциплин
Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
kneikovskiy@bk.ru

Для цитирования: *Чайковский Н. П.* Основные направления научной работы В. Н. Бенешевича в области канонического права // *Праксис*. 2019. Т. 2. № 2. С. 146–164

Аннотация

УДК 348.819.3

Статья посвящена анализу научной деятельности известного учёного-византиниста В. Н. Бенешевича в области изучения канонического права Восточной Церкви. В статье рассматриваются ключевые этапы научной работы учёного в контексте изучения им источников канонического права Православной Церкви: их первоначального варианта, истории развития и содержания. Особое внимание уделено основным научным работам Бенешевича — его магистерской и докторской диссертациям, а также научной работе над созданием единого корпуса источников канонического права Восточной Церкви.

Ключевые слова: Бенешевич, каноническое право, история науки, Византия, отечественное византиноведение, Номоканон, Славянские Кормчие, византийские рукописи, сборники церковного права.

Среди многочисленных имён выдающихся отечественных исследователей в области византистики и канонического права восточной церкви, имя Владимира Николаевича Бенешевича выделяется особенно, как учёного, оказавшего колоссальное влияние на развитие и становление византиноведения в России в целом, так и отдельной её области — византийского канонического права. Судьба этого удивительного человека и талантливого исследователя весьма многогранна. В ней соединились и триумф замечательных открытий, и невероятный трагизм, которым был наполнен финал жизни этого человека, где было и предательство со стороны учёного сообщества и практически мученическая кончина от рук деятелей советской власти. Жизнь Бенешевича, его научную деятельность и трагическую кончину можно назвать в подлинном смысле символом того страшного периода, который пережила отечественная наука на рубеже двух исторических парадигм Российской империи, закончившей своё бытие в революционном лихолетье 1917–1918 гг. XX в., и в новой, уже советской действительности, репрессивная система которой буквально «поглотила» лучшие научные умы в преследованиях 1920–1930 гг.

Как представитель и наследник научного мира имперской России, В. Н. Бенешевич обладал выдающимися познаниями в совершенно разных областях исторической науки. Он прошёл школы лучших русских и зарубежных специалистов в таких дисциплинах, как церковное и государственное право, история, философия и многих других. А в области церковного права Бенешевич стал поистине авторитетнейшим специалистом, изучив значительное число рукописей и документов в 49 библиотеках как Европы, так и Ближнего Востока, охватив своей деятельностью практически все научные области церковной каноники своего времени. Достижения Бенешевича были признаны как на Родине, где он был избран в Академию наук, так и среди зарубежных учёных, свидетельством чего стало избрание Бенешевича почётным членом сразу трёх академий — в Греции и Германии. Однако в своей стране, где он трудился около 35 лет, он оказался выдворенным на «задворки» официальной науки. По замечанию известного отечественного исследователя Я. Н. Щапова, советское государство, которое стремилось порвать практически все связи с наследием ушедшей России, в стране, которая считала, что навсегда расправилась с Церковью, «специалист по истории церковного права Византии и славянских стран был совсем не нужен».¹

1 Щапов Я. Н. Полный текст «Автобиографии» В. Н. Бенешевича. // ВВ. 2005. Т. 64. С. 335.

Однако в настоящее время, требующее глубокого переосмысления и дальнейшего развития всего того научного наследия, оставшегося от дореволюционных исследователей, актуальность обращения к итогам научной деятельности В. Н. Бенешевича, результатов которой, по словам самого учёного, «хватило бы на годы для работы целому институту»,² представляется весьма значительной. В этом отношении рассмотрение и анализ научной деятельности Бенешевича в области византийской каноники невозможно вне контекста его фундаментального наследия, оставшегося в виде обширного рукописного и фотографического архива, который является настоящей «сокровищницей» для современных исследователей византийского канонического права и византийской истории в целом. Подтверждение этого мы видим в словах одного из открывателей научного наследия Бенешевича — известного византиниста И. П. Медведева, который в одной из своих работ, посвящённых анализу архива В. Н. Бенешевича, писал о том, что данная библиотека не является простым собранием бумаг, которые явились следствием деятельности учёного. Это в первую очередь «результат методичного, осуществлявшегося по заранее выработанному плану и (в течение десятилетий кропотливой археографической работы с рукописными материалами, собранными со всего мира), сбора настоящего “банка данных”, содержащего историю римско-византийского, славяно-русского, грузинского и армянского права».³ Рассмотрение данного архива позволяет раскрыть всё многообразие направлений научной деятельности Бенешевича, его труды в области научной реконструкции древнего византийского права, истории Византии, а также кодификации целого корпуса византийских церковных и светских рукописей правового характера, и множество других усилий в разных областях исторической науки. Через призму своего научного архива В. Н. Бенешевич предстаёт как талантливый канонист и историк греко-римского права, археограф и палеограф, значительную часть своей жизни отдавший работе над собиранием древних памятников, их фиксации и каталогизации.

Но при всей своей обширности и необъятности архив Бенешевича, который сегодня доступен для исследователей — лишь треть от того, что было собрано и изучено им за годы путешествий по Европе и Ближнему Востоку. Значительная часть его наследия была утеряна или намеренно уничтожена в годы его преследований и тюремных

2 *Медведев И. П.*, Бенешевич В. Н.: судьба учёного, судьба архива // Архивы русских византинистов в С.-Петербурге. С. 340.

3 *Медведев И. П.*, Бенешевич В. Н.: судьба учёного, судьба архива. С. 339–340

заклучений. По собственному признанию Бенешевича, из всех описаний рукописей, которые были изучены и зафиксированы в различных библиотеках, сохранилось «частичное описание только трёх, более 2000 фотоснимков и много работ или частично, или целиком погибли, а от библиотеки сохранилось около 1/3, да и то частью в обрывках».⁴ Огромное значение имеет и фотоархив учёного, также в значительной степени разорённый, но некогда содержащий только 6000 фотографических листов одних только греческих рукописей, не считая также фотографий грузинских, арабских, славянских памятников. Так, например, в РНБ хранится прекрасно переплетённый сборник снимков греческого кодекса Sinait 441, который содержит два произведения известного канониста XI в. Никона Черногорца — его «Тактикон» и «Малую Книгу». Об этой рукописи, по замечанию Л. Герд, «до Бенешевича знал только Порфирий Успенский, который оставил в конце её свои записи».⁵ Вообще стоит заметить, что одновременно с энциклопедическими познаниями в тех областях, которыми Бенешевич непосредственно занимался, он прекрасно разбирался и во многих других областях современной ему науки. Так, в частности, его фотоснимки рукописей свидетельствуют о том, что Бенешевич прекрасно разбирался в технике и различных методах фотографии, используя все достижения своего времени в этой области. Принадлежащий ему фотоархив в настоящее время хранится в Петербургском филиале Архива РАН, а также в отделе рукописей РНБ.⁶

Всё это многообразие научного наследия В. Н. Бенешевича ставит перед современными исследователями его творчества одну из важнейших задач, которая заключается в определении тех магистральных направлений деятельности учёного, которые составили существенную часть его научных изысканий. Таким направлением является история византийского церковного права и греко-римского права в целом — области, на изучение которой Бенешевич потратил большую часть своей жизни и, собственно, ради которых и расстался с ней. Именно научные труды В. Н. Бенешевича в области церковного канонического права, его формирования, истории его источников являются предметом нашего рассмотрения в рамках данной статьи. В этом отношении изучение канонического права являлось смыслообразующей деятельностью Бенешевича, неотделимой от всей его жизни. Таким образом,

4 Там же. С. 340

5 Герд Л. Л. Фотоархив Бенешевича В. Н. // Архивы русских византистов в С.-Петербурге. С. 383

6 Там же. С. 381

для того чтобы сформировать целостное понимание его деятельности и научных достижений в плоскости церковной каноники, необходимо в первую очередь погрузиться в историю его жизни и многогранных научных трудов.

Согласно официальным биографическим источникам, В. Н. Бенешевич родился в 1874 году в г. Друя Дисненского уезда Виленской губернии (сегодня это Браславский район Витебской области в Белоруссии). Как сообщает сам Бенешевич в своей «Автобиографии», он происходил из семьи служащего. Его отец долгое время занимал должность судебного пристава в окружном суде и умер в 1909 г.⁷ Среднее образование Бенешевич получает в Виленской первой гимназии, которую оканчивает в 1893 году с золотой медалью. После чего поступает в Санкт-Петербургский университет на юридический факультет, который оканчивает в 1897 году с дипломом первой степени. После окончания обучения Бенешевич был оставлен в университете для приготовления к получению звания профессора. В рамках данной подготовки молодой учёный отправляется за границу, где он проводит в общей сложности около трёх лет. В это время он занимается специальными дисциплинами, касавшимися истории права в таких европейских научных центрах, как Берлин, Лейпциг, Гейдельберг. Здесь он работает под руководством таких учёных, как Р. Зом, К. Фишер, Г. Еллинек, Э. Фридберг, В. Вундт, а также А. фон Гарнак.⁸ Говоря об этом периоде в своей жизни, В. Бенешевич писал, что после окончания университета осенью 1897 года он отправляется за границу на средства, которые одолжил ему его приятель, впоследствии доктор В. В. Гомолицкий, длительное время материально поддерживающий семью Бенешевича — его и младшего брата Дмитрия, ставшего горным инженером. Находясь в Европе до 1900 года, в Лейпцигском университете он прослушал курсы В. Вундта по философии, Р. Зома по истории права, К. Биндинга по государственному праву. В Берлинском университете — лекции О. Гирке и Г. Бруннера по истории германского права, А. Гарнака по истории догматов и раннего христианства. В Гейдельберге — лекции по истории права Р. Шредера, О. Карловы, Г. Еллинека, а также историю философии К. Фишера.⁹

В 1898 году Бенешевич ненадолго возвращается в Россию, где обращается, как он сам свидетельствует, «для вакансии» в Петербургский университет, причём обращается на кафедру церковного права,

7 Шапов Я. Н. Полный текст «Автобиографии» В. Н. Бенешевича. С. 338

8 Герд Л. Л., Шапов Я. Н. Бенешевич В. Н. // Православная энциклопедия. Т. IV. М., 2002. С. 619.

9 Шапов Я. Н. Полный текст «Автобиографии» В. Н. Бенешевича. С. 338.

которую на тот момент возглавляет М. И. Горчаков. Своё решение остаться на этой кафедре учёный объясняет «своим интересом к вопросам церковного устройства и к существу Церкви... В Петербургском университете от изучения церковного права я получил впечатление, что это — область науки, совершенно неразработанная в отношении греческой и русской церковей и требующая знания языков и истории».¹⁰ Поступив на кафедру, Бенешевич уже с осени 1899 года начал получать стипендию, которая составляла 600 рублей в год и которую он получал до конца 1901 года. Период стажировки в европейских университетах явился основополагающим для Бенешевича как учёного-канониста, определив всё дальнейшее направление его научной деятельности в этой области. Так, уже здесь, в период между прослушиванием лекций, он занимался в университетских библиотеках, ему удалось частично открыть несколько новых памятников, касающихся церковного права, частично — новые редакции уже известных.¹¹ Эти открытия на заре его деятельности открыли перед ним настоящую бездну материалов, которые ещё предстояло раскрыть и зафиксировать. Всё это подтолкнуло его к дальнейшим поискам древних памятников, которыми он будет заниматься не одно десятилетие в составе многочисленных научных экспедиций и одиночных поездок.

В 1900 году Бенешевич возвращается в Петербург, где незамедлительно приступает к работе над поиском и анализом греческих и славянских рукописей, касавшихся церковного права. В частности, в это время объектом его пристального внимания стала рукопись Публичной библиотеки от 1284 г., содержащая так называемую Кормчую книгу.¹²

10 Там же. С. 338.

11 Гранстрем Е. Э. Бенешевич В. Н. // ВВ. 1973. Т. 35. С. 235.

12 Речь идёт о так называемой «Ефремовской» Кормчей XIII века — полном переводе сборника канонов (Номоканона) на славянский язык. В исторической науке сложилось неоднозначное мнение по поводу происхождения данного списка. Так, по одной из гипотез (А. С. Павлов и Л. В. Милов), местом перевода данного памятника являлась территория Руси. По другой (Я. Н. Шапов, К. А. Максимович) — перевод был осуществлён в Болгарии и затем вошёл в употребление на Руси. По мнению Я. Н. Шапова, Ефремовский список, при детальном анализе, представляет собой текст, написанный в одно время и одним писцом. При этом, однако, сам характер письма в разных частях памятника различный. См. Шапов Я. Славян... С. 41. Более подробно по исследованиям Ефремовского списка см.: Обнорский С. П. О языке Ефремовской кормчей XII века. СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1912. (Исследования по русскому языку; Т. 3, вып. 1); Срезневский И. И. Обзорение древних русских списков Кормчей книги: С прил. фототип. снимка из Ефрем. Кормчей. СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1897; Максимович К. А. Законъ соудьныи людьмъ. Источниковедческие и лингвистические аспекты исследования славянского юридического памятника. М., 2004. (в том числе об Устюжской Кормчей XIII–XIV веков); Шапов Я. Н. Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси в XI–XIII вв. М.: Наука, 1978.

Её изучение подтолкнуло Бенешевича к мысли о поисках первоисточников как этого славянского церковно-канонического сборника, так и первоисточников для всего церковного права в целом, которыми могли являться византийские рукописи юридического содержания, хранившиеся в многочисленных библиотеках Европы и стран Ближнего Востока. Для осуществления этого проекта Бенешевич обратился за помощью в Академию наук, где он получил поддержку со стороны академиков А. А. Шахматова и П. В. Никитина. Благодаря этому Бенешевич совершил множество зарубежных поездок, в каждый летний период в течение 1901–1908, 1911, 1912 гг.¹³ За это время Бенешевич объездил огромное количество библиотек как в Европе, так и на Ближнем Востоке, где проводил исследования греческих, славянских, грузинских и других рукописей. Так, описывая этот период своей жизни и тот масштабный научный материал, который удалось собрать за это время, В. Н. Бенешевич в конце своей жизни указал в своём письме от 19 мая 1936 г. к секретарю Академии наук СССР Н. П. Горбунову следующее: «объездил библиотеки Франции, Германии, Австрии, Италии, Турции, Греции, М. Азии и Египта. Обследовал все греческие рукописи юридического содержания не только виденных мною, но и всех остальных библиотек; описание рукописей сопровождалось фотографированием всего достойного в них внимания. Такая же работа проделана и над славянскими и грузинскими списками номоканонов. Часть собранного материала использовано мною для длинного ряда (около 100) моих работ, которые нашли себе признание и высокую оценку в учёном мире».¹⁴

Этот период явился для В. Бенешевича поистине судьбоносным. Именно во время работы над рукописями учёный определился с целью и вектором своих исследований на целые десятилетия вперёд. По его собственным свидетельствам, за время этих поездок определился весь ход научной работы на всю его жизнь, поскольку собранный материал составлял громадный объём. Наметились не только основные мысли и темы будущих работ, но и пути их реализации. Помимо этого, Бенешевич выяснил для себя «увлекательность работы в греческой части, и в славянской».¹⁵ Однако собирание столь обширного рукописного материала не было случайным и хаотичным. Проведя значительное время в университетах Германии, Бенешевич усвоил методику и практику немецкой научной школы, соединившуюся в нём с лучшими чертами традиционной русской учёной среды, которая в первую очередь

13 Щапов Я. Н. Полный текст «Автобиографии» В. Н. Бенешевича . С. 338

14 Медведев И. П. Бенешевич В. Н.: судьба учёного, судьба архива ... С. 340.

15 Щапов Я. Н. Полный текст «Автобиографии» В. Н. Бенешевича. С. 338.

характеризовалась стремлением к полноте и точности излагаемого материала. Воплощая эти принципы в своей исследовательской работе, Бенешевич отбирал и анализировал рукописи в строгом соответствии с выработанным планом, отражавшим поставленную им перед собой цель — заново сформировать всю историю греко-римского права. Именно этот грандиозный план стал стержнем всей научной деятельности Бенешевича как учёного-канониста.

Полноценным итогом этой исследовательской работы В. Н. Бенешевича стали две фундаментальные работы: его магистерская диссертация «Канонический сборник XIV титулов со второй четверти VII в. до 883 г. К древнейшей истории источников права греко-вост. Церкви», вышедшая в 1905 г., а также докторская диссертация «Синагога в 50 титулов и другие юридические сборники Иоанна Схоластика: К древнейшей истории источников права греко-восточной церкви», опубликованная в 1914 году. Обе работы были высоко оценены как в отечественными, так и европейскими учёными и были удостоены высокой награды — Уваровской премии АН. Оба труда были много позже переизданы фотомеханическим способом в 1972 и 1974 гг.¹⁶

Магистерская диссертация была издана в сопровождении ряда приложений, важнейшим из которых является сборник из 754 толкований к правилам. А в течение 1906–1907 гг. отдельным томом в 3-х выпусках вышло издание самого текста сборника XIV титулов, который Бенешевич сличал по трём редакциям данного памятника и сопроводил его древнеславянским переводом. Второй же том этого издания был подготовлен и издан уже только в 1987 г. По словам самого учёного, особенный интерес к данной работе возник в научной среде лишь только в 1911 году, когда один из самых авторитетных исследователей в области истории восточной церкви немецкий ученый проф. Э. Шварц, ознакомившись с магистерской работой Бенешевича, отметил, что его собственная работа в области церковной каноники утратила актуальность. В частности, Шварц в своей работе «*Über die pseudoapostolischen kirchenordnungen*» («О псевдоапостольских церковных чинах») отмечал, что излагаемые им сведения из греческих канонических сборников основаны именно на трудах Бенешевича. В другой своей работе «*Bussstufen und Katechumenatsklassen*» («О ступенях катехумената») Шварц также упоминал, что пользовался обширными материалами Бенешевича, часть которых была им исправлена и углублена.¹⁷

16 Герд Л. Л., Шапов Я. Н. Бенешевич В. Н. С. 619.

17 Бенешевич В. Н. Синагога в 50 титулов и другие юридические сборники Иоанна Схоластика. СПб., 1914. С. 6.

Интересно, что в своё время введение в научный оборот текста этого канонического сборника, который был осуществлён известным канонистом А. С. Павловым даже без обращения к тексту греческого оригинала, являлось значительным достижением. На этом фоне монументальный труд В. Н. Бенешевича выглядел действительно прорывным и открывал совершенно новую научную плоскость: исследование происхождения и первоначальной структуры ранних церковных канонических сборников. Помимо основной цели, которую преследовал Бенешевич в издании сборника XIV титулов по выяснению первоначального состава канонических сборников византийской церкви, в рамках данной магистерской работы он попутно решал ещё несколько важных прикладных задач, одной из которых является проблематика процесса постепенного «вливания» в эти сборники так называемого светского имперского законодательства и его признания в качестве равнозначного по юридическому статусу в отношении к канонам Церкви.¹⁸

Вторая работа — докторская диссертация «Синагога в 50 титулов». В данной работе Бенешевич провёл анализ важнейшего византийского канонического памятника, содержащего компиляцию из церковных канонов разного периода, разделённых тематически на 50 так называемых титулов (разделов). По одной из версий автором данного памятника мог являться Иоанн III Схоластик, патриарх Константинопольский (503–577; патриарх с 15 апреля 565 г.), однако точных подтверждений этой теории никто из исследователей, в том числе и сам Бенешевич, так не привёл. Учёный в вопросе авторства памятника склонялся к тому, что Иоанн Схоластик не был составителем данного сборника. Так, в частности, он писал, что для того, чтобы отвергнуть принадлежность этого памятника Иоанну Схоластику, необходимо обратиться к сравнению предисловия к «Синагоге 50 титулов» и предисловию «Сборника 87 глав», язык которых весьма отличается, что может, однако, объясняться и различным временем их написания. Так, предисловие к «Сборнику 87 глав» вошло в его состав уже после смерти императора Юстиниана, в первоначальном же виде сборник появился ещё около 550 г., «Синагога 50 титулов» предшествовала данному памятнику, на что указывает и предисловие «Синагоги». Но всё же, по словам Бенешевича, «не могло быть между ними большого промежутка времени, так как ведь около 525 г. родился сам автор».¹⁹ По замечанию прот. В. Цыпина, данная

18 Гранстрем Е. Э. Бенешевич В. Н. С. 236–237.

19 Бенешевич В. Н. Синагога в 50 титулов и другие юридические сборники Иоанна Схоластика. СПб., 1914. С. 321.

компиляция, по свидетельству большинства исследователей, не принадлежит патриарху Иоанну. С его именем данный памятник связывается по причине того, что в его основу были положены «Синагога» Иоанна Схоластика и его «Сборник из 87 глав». Составитель данного «Номоканона» сохранил титулы «Синагоги», однако не приводил под ними полных текстов самих канонов, лишь указывая их цифрами. Гражданские же законы помещаются здесь под каждым титулом, заимствуя текст дословно из «Сборника 87 глав». Те же постановления из «Сборника из 87 глав», которые автор памятника не смог отнести ни к одной из 50 рубрик, он поместил в конце сборника под заголовком: «Другие церковные главы из того же нового законоположения».²⁰ Собственно говоря, в сборник вошли так называемые 85 правил Св. Апостолов, некоторые избранные правила 4-х Вселенских и 6-ти Поместных Соборов, а также, помимо соборных постановлений, — Второе и Третье канонические послания свт. Василия Великого к свт. Амфилохию Иконийскому, разделённые автором на 68 правил, которые в принятой современной нумерации представляют собой правила с 17 по 85.

Сам памятник делится на несколько частей. Начало «Синагоги» открывается пространным предисловием, традиционно приписываемым перу патр. Иоанна Схоластика, которое содержит упоминание о несохранившемся каноническом памятнике под названием «Сборник 60 титулов». По мнению исследователей, этот предшествующий сборник не включал в себя правила свт. Василия Великого, а канонический материал не был распределён тематически, как это видно в «Синагоге 50 титулов». Вслед за предисловием следует раздел под названием «Последовательность Соборов», который представляет собой список из 10 Вселенских и Поместных Соборов, помещённых в хронологическом порядке, причём интересной особенностью является отсутствие в данном списке Поместного Карфагенского Собора 419 года. После этой части следует рубрика, содержащая оглавление, куда помещены заголовки титулов и где указаны правила, имеющие отношение к той или иной теме. После этого непосредственно помещены сами титулы с полными текстами входящих в них правил. Интересно то, что первоначально «Синагога» не имела каких-либо комментариев на текст правил. Однако в процессе практического использования данного памятника в повседневной жизни Византии такие комментарии появлялись на страницах различных рукописей данного сборника, например в качестве пометок, сделанных на полях. Эти заметки (так называемые

20 Цыпин В., *прот.* Курс Церковного права: учеб. пособ. Клин. Христианская жизнь. 2004. С. 94.

схолии) были также зафиксированы В. Н. Бенешевичем во время его работы с текстами рукописей и собраны в отдельную рубрику, которая позже будет издана им в виде приложения к основному тексту сборника.²¹

Данный докторский труд Бенешевича представляет собой фундаментальный критический анализ «Синагоги». В рамках своего исследования учёный поставил перед собой задачу реконструкции первоначального варианта данного юридического памятника, а также поиск источников, на основании которых автор «Синагоги» создавал свой компилятивный труд. Отправной точкой для своей работы В. Бенешевич принял печатное издание «Синагоги» 1661 года, входящее в состав так называемого сборника «*Bibliotheca juris canonici veteris*»,²² автором которого явился учёный секретарь короля Генриха IV протестант Кристоф Жюстель (*Cristophe Justel*, 1580–1649), являвшийся также библиотекарем и канонистом при королевском дворе. Издателем же этого сборника стали некий Уильям Уоэлл (*Gulielmus Voell*) и Генри Жюстель (*Henri Justel*) — сын Кристофа Жюстела.

Указав на многочисленные ошибки и неточности этого печатного варианта «Синагоги»,²³ Бенешевич начал критическую работу по сравнению значительного количества рукописей «Синагоги», которые для удобства реконструкции разделил на несколько групп. В контексте работы с рукописями Бенешевич поставил для себя ряд задач, которые, по его словам, заключались в следующем: 1) палеографическое описание рукописей, важным элементом которого является фиксация всех текстовых наслоений, которые не принадлежат перу аутентичного писца; 2) перечисление всех статей, которые входят в состав рукописей, с указанием их точных заглавий; 3) создание библиографических ссылок к отдельным статьям для установления текстовых связей с изучаемыми рукописями; 4) обобщение данных, которые можно было бы использовать для характеристики отдельных групп рукописей.²⁴ Всего Бенешевичем было сформировано до 7 групп рукописей, каждая из которых могла насчитывать десятки важнейших памятников. Анализ их содержания, характерных особенностей и многочисленных

21 См.: *Benešević V.*, ed. *Ioannis Scholastici Synagoga L titularum ceteraque eiusdem opera iuridica*. Münch., 1937. Vol. 1. P. 157–190.

22 См.: *G. Voelli et H. Justelli*. *Bibliotheca juris canonici veteris*. Lutet. Paris, 1656, II, 1161.

23 *Бенешевич В. Н.* Синагога в 50 титулов и другие юридические сборники Иоанна Схоластика. СПб., 1914. С. 5–8.

24 Там же. С. 25

разночтений позволил учёному создать определённое видение модели как первоначального содержания «Синагоги», так и её развития от памятника к памятнику и сформировать наиболее полную по своей структуре и содержанию «Синагогу».²⁵

По его предположению, в наиболее раннем варианте памятника титулы содержали сами тексты правил, а не одни ссылки на них, как это видно в позднейших рукописях и изданиях. Также в определённой степени в тесной связи с «Синагогой» стоят извлечённые из VIII книги Апостольских Постановлений элементы, которые встречаются в тексте «Синагоги» в некоторых вариантах рукописей. Эти элементы затем будут встречаться и в редакции так называемого «Номоканона 14 титулов».²⁶ Наиболее же полный вариант памятника, который был в распоряжении Бенешевича, имеет, по его словам, весьма длительную историю. Как отмечает сам учёный: «первоначально при титулах были добавлены только выдержки из “Сборника 87 глав”; затем новый редактор дополнил содержание текстами из новелл по Кодексу, Дигестам и Институциям; третий редактор, издание которого и вошло в печатный “*Bibliotheca juris canonici veteris*”, произвёл ряд выпусков на уже имеющемся от предшественников материале. Таким образом, состав редакции данного памятника должен быть отнесён к периоду не ранее конца IX века».²⁷ Это утверждение, как заключает Бенешевич, должно указывать на то, что мы имеем мало оснований считать редактором данного варианта «Синагоги» патр. Иоанна Схоластика, которого можно лишь с большой натяжкой назвать редактором какой-либо из первоначальных версий данного памятника.²⁸

Издание докторской диссертации Бенешевичем столкнулось с множеством трудностей и препятствий, которые в значительной степени были связаны с Академией наук, где долгое время отказывались от издания работы по причине перегруженности типографии. О невозможности издать книгу в России узнали на Западе, в частности Э. Шварц, находившийся с Бенешевичем в личной переписке. Именно он некогда вдохновил Бенешевича на написание данного труда и затем позже предложил учёному издать книгу через Страсбургскую академию наук, почётным членом которой и был избран Бенешевич. Несмотря на то что в 1914 году эта докторская диссертация всё же

25 Там же. С. 292–321.

26 Там же. С. 321.

27 Бенешевич В. Н. Синагога в 50 титулов... С. 320

28 Там же. С. 320

увидит свет в России, издание её в нацистской Германии в Мюнхене в 1937 году станет роковым для Бенешевича, который будет обвинён в контрреволюционной деятельности и закончит свою жизнь трагически в застенках ОГПУ. Поводом станет также переписка, которую он вёл как с Э. Шварцем, ставшим посредником в деле подготовки «Синагоги» к изданию, так и непосредственно с Мюнхенским академическим издательством, взявшим на себя расходы по изданию сборника. Архив Бенешевича, большей частью всё ещё остающийся не исследованным в должной мере, являет нам обширную коммуникацию, которая в мельчайших подробностях открывает историю издания этого трагического для Бенешевича труда. Так, здесь обнаруживаются почти полсотни открыток и писем, отправленных тем самым мюнхенским издательством «С.Н. Beck'she Verlagsbuchhandlung», где адресаты обменивались материалами, которые обрабатывались в процессе работы над изданием. Эта переписка охватывает весь 1936 год и первую половину 1937 года. Это было беспрецедентное по своей динамике движение научного материала. За это время Бенешевич получил четыре варианта корректировки текста, некоторые части которых редактировались и перепечатывались по нескольку раз.²⁹ К работе над этим мюнхенским изданием имеют отношение и письма, отправленные Бенешевичу его тестем акад. Ф. Ф. Зелинским,³⁰ проживавшем в Польше. Эти письма от 7 и 10 августа, а также от 12 октября 1936 года были написаны по-русски, хотя и в латинской транскрипции (Зелинский набирал текст на польской печатной машинке), и касались латинской части критического аппарата издания, которую и помогал править Ф. Зелинский. Эти письма впоследствии сыграют свою роковую роль, когда советская контрразведка будет считать, что в их тексте «спрятан» некий шифр, что станет ещё одной причиной, по которой Бенешевич будет подвергнут страшным репрессиям.

Вообще необходимо отметить, что выход долгожданного для В. Н. Бенешевича мюнхенского критического издания «Синагоги в 50 титулов» сначала не предвещал никаких трагических последствий. Так 12 июня 1937 года Бенешевич торжественно представил свой труд на кафедре ЛГУ и отправил его вместе с сопроводительным письмом тогдашнему Президенту АН СССР В. Л. Комарову, в ответ получив благодарность за подписью академика А. А. Борисяка. Но уже 5 сентября в квартире Бенешевича был произведён обыск и опечатан

29 *Медведев И. П.* Бенешевич В. Н.: судьба учёного, судьба архива. С. 347.

30 *Щапов Я. Н.* Полный текст «Автобиографии» В. Н. Бенешевича. С. 342.

шкаф с бумагами. А уже последовательно 6 и 7 сентября были арестованы (впоследствии расстреляны) оба его сына. 10 октября в ЛГУ на заседании кафедры истории средних веков рассматривался вопрос, связанный с изданием Бенешевичем своего труда в фашистской Германии. Итогом заседания стало решение о лишении учёного звания профессора, он обвинялся в связях с фашизмом и контрреволюционной деятельности. Несмотря на попытки оправдаться и письма в высшие властные структуры, 8 ноября 1937 года на общем собрании АН СССР он был исключён из Академии, а 27 ноября арестован и расстрелян.³¹

Оба труда, как «Канонический сборник XIV титулов», так и «Синагога в 50 титулов», отразили главную цель всей научной деятельности В. Н. Бенешевича в области канонического права — формирование общего взгляда на историю развития памятников византийского канонического права в целом. Однако сам Бенешевич ставил для себя гораздо более масштабную цель, которая заключалась в создании новой концепции истории источников греко-римского права, в рамках которой учёный намеревался создать общий свод всех памятников, являвшихся источниками как для церковного, так и для всего светского имперского права греко-византийской цивилизации. Именно в плоскости данной цели следует рассматривать всю деятельность Бенешевича в области канонических исследований. Необходимо заметить, что его труд «Синагога в 50 титулов» мыслился им как один из первоначальных шагов в разработке единого корпуса источников права. Таким образом, работа над византийскими рукописями, плодами которой и явились магистерская и докторская диссертации, представляла собой лишь одну из частей той общей научной системы, которую намеревался сформировать учёный.

Описывая свою научную деятельность, Бенешевич, в одном из писем отмечал отдельные направления своей работы. Так, в частности, он писал о том, что вся его работа разделяется на два основных отдела. Первый отдел представляет собой деятельность в плоскости изучения южнославянского и древнерусского права. В рамках этих исследований Бенешевич, по собственному свидетельству, проводил критическую работу над различными изданиями Кормчих и славянских юридических сборников. Эта работа создала научную базу для дальнейшего анализа важнейших славянских канонических памятников. Так, например, Бенешевич рассмотрел все Кормчие и другие сборники, которые содержали так называемую «Русскую Правду».

31 Там же. С. 337.

Помимо этого, в области славянских канонических памятников Бенешевич проделал значительную работу по описанию оригинальных (не переводных) памятников за период до конца XV века, а также рассмотрел деяния русских церковных соборов до конца XVII в., представлявшие для учёного первостепенную важность.³² В этой области научных интересов важнейшим трудом Бенешевича стала работа «Сборник памятников по истории церковного права, преимущественно русской церкви до эпохи Петра Великого», вышедший в двух частях в 1915 году. В данном труде учёный собрал важнейшие памятники, регламентирующие каноническую сторону жизни Русской Церкви в разные периоды её существования. Так, в сборник вошли: уставы вел. кн. Владимира Крестителя, Ярослава Мудрого, уставы Новгородского князя Всеволода Мстиславовича и другие грамоты русских князей; канонический сборник «Ответы киевского митрополита Иоанна II на вопросы Иакова Чернорица; ханские ярлыки древнерусским митрополитам; постановления Владимирского Собора 1274 г.; акты Московских Соборов 1551 и 1667 гг., а также Духовный регламент, относящийся уже ко времени Петра Великого — то есть документы, составлявшие смысловое ядро всего канонического права Русской Церкви. Как определял сам Бенешевич, целью его трудов в этой области являлось то, «чтобы историю допетровской Руси освободить от ряда миражей и фетишей и поставить на совершенно новые пути, идущие вразрез с историографией старого режима и выявляющие ту правду, искание которой ставится ныне в основу изучения и преподавания истории».³³

Второй отдел научной работы В. Бенешевича представляет собой, собственно, те самые исследования истории византийского права. Именно в этом научном русле находятся его магистерская и докторская работы, которые, по его же утверждению, и стали фундаментом для той цели, которая являлась для учёного важнейшей во всей его научной карьере, — создания корпуса всех памятников византийского церковного и светского права. По признанию самого Бенешевича, работа в области изучения византийских источников «открывает совершенно новые перспективы для истории Византии, а тем самым и для истории ряда народностей СССР».³⁴ На разработку поставленной цели Бенешевич потратил большую часть своей жизни, однако она не была им

32 *Медведев И. П.* Бенешевич В. Н.: судьба учёного, судьба архива. С. 340

33 *Медведев И. П.* Бенешевич В. Н.: судьба учёного, судьба архива. С. 340–341.

34 Там же. С. 341.

достигнута в задуманной полноте. Тем не менее масштаб его работы в данном направлении огромен.

Вероятнее всего, идея создания единого корпуса источников византийского права возникла у Бенешевича в самом начале его научной деятельности. Так, ещё в 1912 году учёным был составлен план работы, который предусматривал создание труда, который должен был быть озаглавлен как «Очерки по истории источников права Восточной Церкви», куда Бенешевич намеревался включить тексты таких авторов, как Иоанн Схоластик, Арефа Кесарийский, Никон Черногорец, а также грузинский перевод «Номоканона XIV титулов», издания Прохирина 1379 г. и Прохирина Макария Анкирского 1405 г.³⁵ Над некоторыми частями задуманного труда Бенешевич успел поработать. Это касается, например, частичного издания «Тактикона Никона Черногорца»,³⁶ полное издание которого так и не вышло в свет до настоящего времени. В планах учёного было издание и важного канонического памятника османского времени — «Номоканона Мануила Малаксы» XVI в. Подготовлен к выпуску был также и текст Прохирина 1379 г.

Имея на руках огромное количество материала и уже фактически приступив его редактированию, Бенешевич обращается в 1919 году в историко-филологическое отделение Академии наук с запиской, озаглавленной «Corpus juris canonici ecclesiae Graecae».³⁷ В этом обращении Бенешевич указывает на непреходящую необходимость создания сборника источников византийского права. Он отмечает, что вся живая и интенсивная работа Византии в области церковного права остаётся в пренебрежении и требует надлежащего внимания, поскольку многие «результаты её хранятся ещё под спудом». Образцом для создания такого корпуса рукописей могли бы служить, по словам Бенешевича, примеры многотомных западных изданий, таких как «Acta Sanctorum» или «Corp. Script. eccl. Latino» Венской академии и др.³⁸ Данный корпус памятников должен был включать в себя такие византийские канонические источ-

35 Герд Л. А., Николов А. Н. «Надо работать для будущего»: переписка В. Н. Бенешевича с организаторами IV Международного конгресса византийских исследований в Софии. С. 69.

36 См. Тактикон Никона Черногорца: греческий текст по рукописи № 441 Синайского монастыря Св. Екатерины. Петроград, 1916. Вып. I (Записки Историко-филологического факультета Петроградского университета. Т. 139).

37 Текст записки см.: *Медведев И. П.* О неосуществлённом проекте В. Н. Бенешевича по изданию корпуса источников византийского права (по неопубл. данным). С. 215–250 // *Медведев И. П.* Петербургское византиноведение. Страницы истории. / И. П. Медведев. СПб.: Алетейя, 2006. 334 с.

38 Там же. С. 219.

ники, как: 1) Синагога 50 титулов; Номоканон XIV титулов с грузинским переводом; Номоканон Иоанна Постника с включением славянского и грузинского перевода; Номоканон Котельера со славянским переводом; канонические сборники Стефана Ефесского, Арсения, Симеона Логофета, К. Арменопула, Макария Анкирского, Иоанна Трулина, Статия; Прохирон 1379 г.; некоторые покаянные номоканоны, а также небольшие по своему объёму различные канонические ответы.³⁹ По мысли Бенешевича, каждый памятник должен был предваряться историко-литературной справкой, а также включать в себя критический аппарат в виде примечаний, тематических указателей, списка технических терминов. Выпуски должны были иметь разный объём: от 10 до 30 печатных листов. Наименование серии совпадало с заглавием записки: «Corpus juris canonici ecclesiae Graecae».⁴⁰

Содержание данной записки рассматривалось на XIV заседании Отделения исторических наук и филологии Академии состоялось 12 ноября 1919 года под председательством её директора А. П. Карпинского. По итогам совещания было принято решение «благодарить В. Н. Бенешевича за сообщение о приготовленных им материалах по византийскому церковному праву и сообщить, что в настоящее время Академия лишена возможности приступить к изданию подобного сборника и потому не входит пока в обсуждение вопроса».⁴¹ Таким образом, Бенешевич получает официальный отказ, который тем не менее не останавливает учёного в его научной деятельности в данном направлении. Однако с 1928 по 1933 годы на целых пять лет В. Бенешевич выпадает из сферы научной деятельности, отбывая наказание в лагерях ОГПУ по надуманному политическому обвинению. Лишь с 1933 года, после возвращения из заключения, учёный вновь возвращается к работе, в том числе и над корпусом византийских источников.

Новый этап в развитии этого проекта Бенешевича связывается с начавшейся весной 1934 года подготовкой к IV Международному конгрессу византийских исследований, который должен был пройти в Софии. Для участия в данном конгрессе Бенешевич подготовил доклад, касавшийся издания его «Corpus juris canonici ecclesiae Graecae», который должен был стать своеобразным манифестом, призывом к действию для всего научного сообщества в деле подготовки и изданию данного

39 Там же. С. 220.

40 Там же. С. 220.

41 *Медведев И. П.* О неосуществлённом проекте В. Н. Бенешевича... С. 221

корпуса.⁴² Сам В. Бенешевич, поскольку ему было официально отказано Академией наук в командировке на конгресс, не смог лично прочитать его, однако текст доклада был прочитан на пленарном заседании и нашёл живой отклик среди многочисленных византийских исследователей, присутствовавших на заседании.⁴³ С подобным докладом от имени Бенешевича на следующем конгрессе, проходившем в Риме в 1936 году, выступил уже его тесть Ф. Зелинский, ещё раз привлекая внимание научной общественности к необходимости издания корпуса источников византийского права.

В. Н. Бенешевич оказал громадное влияние на развитие научной дисциплины канонического права Восточной Церкви, в частности на формирование совершенно нового взгляда на развитие канонического права, его первоначального состояния и историю его источников. Итоги его 35-летних исследований сохраняют свою актуальность до настоящего времени, а значительная часть наследия ещё нуждается в осмыслении и критической научной работе, которая явила бы множество важных научных достижений учёного, которые он не успел реализовать в своей жизни. Интересен тот факт, что Бенешевича можно считать предшественником и идейным вдохновителем той деятельности, которая осуществляется Центром по изучению греческих рукописей во Франкфурте-на Майне, созданным в 1974 г. В контексте исследований, проводимых в Центре сделано уже многое из того, что в своё время задумывал сам учёный.⁴⁴ Но ещё многое предстоит осуществить, и архив В. Н. Бенешевича, содержащий бесценное научное наследие, всё ещё ждет своих исследователей.

Библиография

Бенешевич В. Н. Синагога в 50 титулов и другие юридические сборники Иоанна Схоластика. СПб., 1914.

Герд Л. Л. Фотоархив В. Н. Бенешевича // Архивы русских византистов в С.-Петербурге. / под ред. И. П. Медведева. СПб.: Изд-во «Дмитрий Буланин», 1995. С. 381–388.

Герд Л. А., Николов А. Н. «Надо работать для будущего»: переписка В. Н. Бенешевича с организаторами IV Международного конгресса византийских исследований

42 Там же. С. 215–250.

43 *Герд Л. А., Николов А. Н.* «Надо работать для будущего»: переписка В. Н. Бенешевича с организаторами IV Международного конгресса византийских исследований в Софии. С. 76.

44 *Герд Л. А., Николов А. Н.* «Надо работать для будущего»: переписка В. Н. Бенешевича... С. 76–77.

в Софии // Труды российских ученых к XXII Международному конгрессу византинистов. СПб.: Алетейя, 2011. С. 67–99.

Герд Л. Л., Шапов Я. Н. Бенешевич В. Н. // Православная энциклопедия. Т. IV. М., 2002.

Гранстрем Е. Э. В. Н. Бенешевич // ВВ. 1973. Т. 35. С. 239–243. [Полн. список тр. Бенешевича В. Н.].

Медведев И. П. В. Н. Бенешевич: судьба ученого, судьба архива // Архивы русских византинистов в С.-Петербурге. С. 339–381. / Под ред. И. П. Медведева. СПб.: Изд-во «Дмитрий Буланин», 1995.

Медведев И. П. О неосуществлённом проекте В. Н. Бенешевича по изданию корпуса источников византийского права (по неопубл. данным) // Медведев И. П. Петербургское византиноведение. Страницы истории / И. П. Медведев. СПб.: Алетейя, 2006. С. 215–250. *Цыпин В., прот.* Курс Церковного права: учеб. пособ. Клини. Христианская жизнь. 2004.

Шапов Я. Н. Полный текст «Автобиографии» В. Н. Бенешевича. // ВВ. 2005. Т. 64.

The Main Directions of Scientific Work of the V. N. Beneshevich in Canon Law

Tchaikovsky Nazariy P.

MA student of the Department of Church-Practical Disciplines

of Moscow Theological Academy

Academy, Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia

kneikovskiy@bk.ru

For citation: Tchaikovsky, Nazariy P. "The Main Directions of Scientific Work of the V. N. Beneshevich in Canon Law". *Praxis*, vol. 2, no. 2, 2019, pp. 146–164

Abstract. The article analyzes the scientific activities of the famous scientist, the byzantinist V. N. Beneshevich in the study of Canon law of the Eastern Church. The article deals with the key stages of the scientist's scientific work in the context of his study of the sources of the canonical law of the Orthodox Church: their initial version, the history of development and content. Special attention is given to the main scientific work of Beneshevich his master and doctoral dissertations, and scientific work on the creation of a single corps of the sources of Canon law of the Eastern Church.

Keywords: Beneshevich, Canon law, history of science, Byzantium, the domestic byzantinology, the Nomocanon, of the Pilots of Slavic, Byzantine manuscripts, collections of Church law.

ПОЯВЛЕНИЕ БОГОСЛУЖЕБНЫХ НАГРАД ДУХОВЕНСТВА В РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

Алексей Андреевич Рудченко

магистр богословия
аспирант Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
a.rudchenko93@yandex.ru

Для цитирования: Рудченко А. А. Появление богослужебных наград духовенства в Русской Православной Церкви // Праксис. 2019. Т. 2. № 2. С. 165–176

Аннотация

УДК 262.14

В статье повествуется о возникновении иерархических наград для духовенства Русской Православной Церкви. В данной публикации существенное внимание уделяется процессу установления основных богослужебных наград в Синодальный период. Кроме того, определяется, что изначально иерархические отличия не считались в прямом смысле наградами и возведение в определённый сан или возложение особой части богослужебного облачения на клирика сопровождалось его назначением на ответственную должность. Автор подробно рассматривает способы награждения священнослужителей первыми установленными наградами, а также акцентирует внимание на важных смысловых характеристиках каждой награды.

Ключевые слова: богослужебное облачение, наградная система, межнаградной срок, головные уборы, греческая традиция, иерархия, Павел I, Синодальный период.

Награды для духовенства в Русской Православной Церкви всегда представляли собой вид поощрения за определённые труды и заслуги в различной церковной деятельности. Анализ церковно-исторических источников и литературы показывает, что богослужебные отличия священнослужителей изначально уже представляли собой определённую иерархическую схему. Образовавшаяся в Синодальный период наградная система духовенства является значимым явлением в истории Русской Православной Церкви, повлиявшим впоследствии на дальнейшее развитие церковного наградного института.

Официальное появление богослужебных наград духовенства связано с именем императора Павла I. В 1797 году его указом были установлены в качестве наград для белого духовенства скуфья, камиллавка, наперсный крест, палица и митра. В этих действиях императора невооружённым взглядом видны благие намерения. Если вспомнить об условиях жизни большинства православного духовенства в XVIII веке, можно с убеждением сказать, что клирики в этот период находились в глубоко униженном состоянии. Например, пастыри не были освобождены от телесных наказаний, а представители высшего сословия могли манипулировать священниками, наносить различные оскорбления и всячески притеснять. Павел I хотел изменить положение русского православного духовенства, дав ему особые права и привилегии. В связи с этим в 1797 году было отменено телесное наказание для священников, а также объявлено об их освобождении от полевых крестьянских работ и разных полицейских повинностей. С целью расширить права и возможности православных пастырей император повелел распространить на них светские награды и знаки отличия, которые до этого времени были жалуемы только лицам благородного звания.¹ Тогда же было принято решение и о введении в институт священства особых богослужебных наград.

Принимая такое решение, Павел I пояснил, что попечение о церковном благочинии и духовенстве он считает одной из главных задач своего правления: «желая, чтобы белое священство имело образ и состояние важности своего сана соответственное, и чтобы священники сверх получения степеней своих могли за отличные заслуги удостоиться особых почестей, учреждается в пользу белого священства получение креста для ношения на цепи на шее, употребление фиолетовой бар-

1 Романский Н. А. Награды духовенству как один из неотложных вопросов пастырского служения // Христианское чтение. 1907. № 4. С. 551.

хатной камилавки и скуфьи и, наконец, знатнейшим из них митры, каковые употребляют архимандриты с тем, чтобы сии отличные почести не иначе по Высочайшей воле даваемы или дозволяемы будут».²

Появления скуфьи и камилавки в Русской Православной Церкви тесно связаны между собой. Скуфьёй в греческой традиции часто называли мужской или женский головной убор,³ а в действительности так именовалась деревянная чаша, на которую этот головной убор был очень похож по своей форме. Также скуфья всегда была неотъемлемой частью облачения греческих священников и подавалась клирикам при хиротонии. Церковный исследователь XIX века Капитон Иванович Невоструев, приводя в пример ряд выписок из памятников греческой письменности, поясняет, что камилавка как часть богослужебного облачения духовенства стала использоваться в Греческой Церкви только с XV века, в то время как о скуфье известно с XII века по рукописям Иакова Гоара.⁴ Киевский профессор Алексей Афанасьевич Дмитриевский считает, что камилавка дана священникам для обозначения их особого общественного положения, так как, по свидетельству святого преподобного Симеона Солунского, издавна камилавку носили высокопоставленные чиновники и цари.⁵

Русскими священнослужителями скуфья изначально стала использоваться по примеру Греческой Церкви для украшения облачения священнослужителя на богослужении, а впоследствии вошла в обиход и обыденной жизни клириков. Ею обычно прикрывали гуменцо, выстригавшееся при посвящении на церковное служение. Немецкий учёный Адам Олеарий, путешествовавший по Российской империи в первой половине XVII века, отмечал, что русские священники скуфью «в течение дня никогда не снимают, разве чтобы дать себе постричь голову. Это священный, заповедный предмет, имеющий большие права. Кто бьёт попа и попадёт на шапку или же сделает так, что она упадёт на землю, подлежит сильной каре и должен платить за бесчестие».⁶ Известно также, что снятие епископом с клирика скуфьи означало лишение сана священнослужителя.⁷

2 Полное собрание законов Российской империи. Т. 24. СПб., 1830. С. 822.

3 Заметка о значении названий «скуфья» и «камилавка» // Христианское чтение. 1892. № 5–6. С. 479.

4 *Невоструев К. И.* О скуфье и камилавке. М., 1867. С. 3.

5 *Дмитриевский А. А.* Ставленник. Киев, 1904. С. 124.

6 *Олеарий А.* Описание путешествия в Московию и через Московию в Персию. СПб., 1906. С. 330.

7 *Романский Н. А.* Награды духовенству как один из неотложных вопросов пастырского служения // Христианское чтение. 1907. № 4. С. 547.

Из этого описания видно, что скуфья в данное время являлась не просто неотъемлемой частью священнического повседневного облачения, но представляла особое сакральное значение. Настоящее утверждение согласно с мнением церковного историка Евгения Евстигнеевича Голубинского, указывающего на постановление Московского собора 1675 года: «протопресвитери и протодиаконы, иереи же мирстии и диаконы должны ходить во скуфиях, во знамение священного духовного их чина и рукоположения архиерейского». ⁸ Ещё ранее Большой Московский собор постановил вручать клирикам скуфью при хиротонии: «Сии скуфии подаются от архиерея священникам и диаконам по хиротонии и по совершении Божественной Литургии. В церкви, благословившу прежде архиерею, и целовав руку архиерею, священник или диакон приемлет и положит на главе своей и носит». ⁹ Собор 1667 года подтвердил необходимость ношения скуфьи священнослужителями, так как голова священника и диакона принимает благодать от святого престола через архиерейское рукоположение, поэтому «подобает всегда покровенней главе быти чести ради священства». ¹⁰

Во второй половине XVII века, предположительно из Греции, в Русскую Православную Церковь пришёл обычай клирикам во время богослужения вместо скуфьи носить камилавку. Эта практика ношения неизвестного Русской Церкви головного убора не поддерживалась хранителями старины, выступавшими против введения различных новшеств. Суздальский священник Никита Пустосвят отмечал, что в это время одни священнослужители ходили «в однорядках и скуфьях», другие «поиноземски в ляцких рясах и в римских колпажных камилавках». ¹¹

В начале XVIII века была проведена попытка урегулировать сложившуюся ситуацию. Петр I, по предложению митрополита Рязанского и Муромского Стефана (Яворского), в 1703 году постановил священникам и диаконам ходить в длинных иерейских одеждах с обязательным ношением на голове именно скуфьи. ¹² По мнению А. А. Дмитриевского, в силу такого враждебного отношения к камилавкам, к концу XVIII века большая часть духовенства в знак протеста перестала пользоваться вовсе как камилавкой, так и скуфьей. ¹³

8 Голубинский Е. Е. История Русской Церкви: в 2 т. Т. 2. М., 1911. С. 579.

9 Субботин Н. И. Материалы для истории раскола за первое время его существования. Т. 1. Ч. 2. М., 1885. С. 341.

10 Там же.

11 Невоструев К. И. О скуфье и камилавке // Душеполезное чтение. СПб. 1867. № 12. С. 284.

12 Там же. С. 286.

13 Дмитриевский А. А. Историко-археологические сведения о знаках отличий, жалуемых священным лицам черного и белого духовенства // Руководство для сельских пастырей. Киев, 1902. № 9. С. 250.

В 1797 году император Павел I признал эти головные уборы наградами для белого духовенства и поручил Синоду определить межнаградной срок для «употребления фиолетовой бархатной скуфьи и камилавки» священниками и протоиереями. Теперь скуфья и камилавка стали официальными наградами, которые подавались «за отличные заслуги» священнослужителям и использовались как за богослужением, так и в обыденной жизни клириков. Награждались клирики этими знаками отличий, согласно императорскому постановлению, во время богослужения архиереем.

Палица, также ставшая с 1797 года наградой для белого духовенства, до этого уже являлась частью богослужебного облачения архимандритов. В греческой традиции палица изначально была принадлежностью архиерейского сана, но со временем ею стали награждать заслуженных пресвитеров для использования на богослужении. Под влиянием восточной практики этот обычай появился и на Руси. Первым архимандритом, который получил палицу в 1561 году, был настоятель Троице-Сергиева монастыря Елевферий.¹⁴

Набедренник, часто называвшийся на Руси «подполком», заменил палицу и сделался богослужебным отличием архимандритов, игуменов и протопопов с конца XVI столетия.¹⁵ А. А. Дмитриевский считает, что набедренник дублировал значение палицы, а причина его появления в Русской Церкви заключается в желании сохранить за епигонатием (палицей) статус исключительно архиерейской богослужебной принадлежности, которой могли бы награждаться только архимандриты значимых монастырей и другие священнослужители за особые труды.¹⁶ Набедренник же подавался за менее важные заслуги в церковной деятельности.

Совмещённое употребление архимандритами палицы и набедренника замечается не ранее начала XVIII века. В 1705 году патриарший местоблюститель митрополит Стефан (Яворский) благословил совершать богослужение с палицей и набедренником архимандриту Соловецкого монастыря Фирсу,¹⁷ а в 1719 году ростовский епископ Георгий дал такое же право архимандритам Борисоглебского монастыря.¹⁸

14 *Аверосий (Орнатский), архиеп.* История российской иерархии: в 4 ч. Ч. 2 М., 1807. С. 357.

15 *Аверосий (Орнатский), архиеп.* Указ. соч. Ч. 1. С. 320.

16 *Дмитриевский А. А.* Ставленник. Киев, 1904. С. 115.

17 *Аверосий (Орнатский), архиеп.* Указ. соч. Ч. 2. С. 427.

18 *Аверосий (Орнатский), архиеп.* Указ. соч. Ч. 1. С. 382.

Таким образом, палица как награда для белого духовенства официально появилась по указу императора Павла I в 1797 году,¹⁹ а о точном времени появления набедренника для белого духовенства сказать сложно. Первое синодальное решение о набедреннике вышло в 1884 году, когда было постановлено, что епархиальные архиереи не должны представлять не имеющих набедренника священнослужителей к другим высшим наградам или знакам отличий. Однако на практике задолго до этого постановления набедренником активно награждались заслуженные священники по должности или выслуге лет. По сложившейся в XIX веке традиции священники, назначаемые на должность настоятеля собора или ректора духовной семинарии, возводились в сан протоиерея и получали набедренник.²⁰

Греческая Церковь имела обычай заслуженным и почётным священникам предоставлять право ношения креста на груди. В русской традиции наперсный крест также стал наградой для белого духовенства по распоряжению императора Павла I 1797 года. Однако и здесь для монашествующих ранее были исключения. В XVII–XVIII веках право на ношение креста на груди во время богослужения сверху фелони и на рясах, по примеру Греческой Церкви, получали архимандриты известных русских монастырей. Сначала этот обычай появился на территории Киевской митрополии, а к началу XVIII века проник и в Московскую Русь. По воле императора Петра I в 1701 году архимандриту Троице-Сергиева монастыря Илариону предоставлено право на рясе и на фелони «крест святой налагати».²¹ Награждение наперсным крестом архимандрита Илариона на Великом входе Божественной литургии совершил митрополит Рязанский и Муромский Стефан.²² Появившееся богослужебное отличие на севере Руси было достаточно редким и в первое время предоставлялось священнослужителям не в качестве личной награды за заслуги, а принадлежало по статусу настоятелям ведущих монастырей.

Указом Святейшего Синода № 2565 от 24 апреля 1732 года и по определению императрицы Анны Иоанновны архимандриту Донского монастыря Кириллу разрешено носить наперсный крест и мантию со скрижалями. Для вручения этой награды архимандриту

19 Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской империи Т. 24. СПб, 1830. С. 822.

20 Определения Святейшего Синода // Церковный вестник. Часть официальная. 1884. № 13–14. С. 62.

21 *Амвросий (Орнатский), архиеп.* История российской иерархии: в 4 ч. Ч. 1. М., 1807. С. 391.

22 *Амвросий (Орнатский), архиеп.* Указ. соч. Ч. 2. С. 136.

Кириллу было решено «призвав его в Святейший Правительствующий Синод, пред собранием синодальным оное учинить».²³

В 1722 году Петровским указом постановлено синодальным советникам в сане архимандрита носить наперсный крест подобно архиереям. Так, 26 декабря 1725 года назначенный советником Святейшего Синода архимандрит Афанасий (Паисиос-Кондоиди), настоятель Спасо-Ярославского монастыря, был награждён наперсным крестом.²⁴ В 1741 году в докладе Синода императрице Елизавете Петровне сообщалось, что «бывшие в присутствии в Синоде архимандриты, чего ради крестов не носили, о том Синоду неизвестно, а запрещения о ношении ими на себе крестов, по справкам, не имеется»,²⁵ и испрашивалось, чтобы «ныне присутствующим и впредь будущим в Синоде членам архимандритам, в отмену от прочих архимандритов, за честь главного духовного правительства, кресты на себе носить всемилостивейше повелено было».²⁶ Прощение Синода было удовлетворено с тем условием, что архимандриты имеют право носить крест до тех пор, пока занимают должность советников Синода.²⁷

1 октября 1742 года императрица Елизавета Петровна издала указ «в Великой России архимандритам для отмены от игуменов и иеромонахов носить кресты».²⁸ Таким образом, как и архимандриты малороссийских монастырей, которые уже давно носили наперсные кресты, такую возможность получили архимандриты, служащие на территории всей страны.

Примерно в это же время появляется обычай награждать заслуженных архимандритов не только крестами, но и панагиями. Так, в 1732 году крест и мантию со скрижалями по указу императрицы Анны Иоанновны получил архимандрит Донского монастыря Кирилл,²⁹ а в 1731 году архимандрит этого же монастыря Иларион был награждён

23 Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской империи. Т. 7. СПб., 1910. С. 470.

24 Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской империи. Т. 6. СПб., 1910. С. 260.

25 *Дмитриевский А. А.* Историко-археологические сведения о знаках отличий, жалуемых священным лицам черного и белого духовенства // Руководство для сельских пастырей. Киев, 1902. № 8. С. 217.

26 Там же.

27 Там же.

28 К столетию учреждения наград для белого духовенства // Санкт-Петербургский духовный вестник. 1897. № 50. С. 996.

29 Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской империи. Т. 8. СПб., 1910. С. 470.

панагией.³⁰ В 1744 панагией был пожалован архимандрит училищного Покровского монастыря в Харькове,³¹ а в 1755 году архимандрит Пыскорского Преображенского монастыря Пермской губернии. Практика награждения панагией многих заслуженных архимандритов сохранялась на протяжении всего Синодального периода.

Наперсными крестами так же, как и архимандриты, иногда награждались заслуженные протоиереи. В 1781 году императрица Екатерина II возложила на протоиерея Софийского собора в Царском селе Андрея Самборского бриллиантовый наперсный крест.³² Император Павел I 19 ноября 1796 года наградил своего духовника и первого протопресвитера Московского Благовещенского собора протоиерея Исидора Петрова бриллиантовым наперсным крестом на голубой ленте.³³ Указом императора в октябре 1797 года крестом для ношения на цепи на шее стали награждать всех достойных священников из белого духовенства.

В царствование императора Александра I заслуженные священники стали получать наградные наперсные кабинетные императорские кресты с драгоценными украшениями. В это же время наперсными крестами стали награждаться представители военного духовенства, окормлявшие русскую армию в период боевых действий. С 1820 года наперсные кресты выдавались русским священникам-миссионерам, а с 1896 года, по распоряжению императора Николая II, они стали возлагаться на всех без исключения священников.³⁴

Следующая награда для белого духовенства, которая была введена Павлом I, — митра. С этого времени она стала высшей наградой для пресвитеров и давалась в самых исключительных случаях протоиереям, которые трудились на особо значимых церковных должностях. Несколькими годами ранее, в 1786 году, императрица Екатерина II повелела наградить митрой своего духовника протоиерея Иоанна Памфилова. Это был первый случай, когда митру получил представитель белого духовенства.

Монашествующие священнослужители стали носить митру гораздо раньше. В 1705 году указом Петра I митра официально стала принадлежностью сана архимандрита.³⁵ С этого времени она возлагалась

30 *Амвросий (Орнатский), архиеп.* История российской иерархии: в 4 ч. Ч. 1. М., 1807. С. 398.

31 *Амвросий (Орнатский), архиеп.* Указ. соч. Ч. 2. С. 617.

32 *Романский Н. А.* Награды духовенству как один из неотложных вопросов пастырского служения // Христианское чтение. 1907. № 5. С. 693.

33 Историко-статистические сведения о Санкт-Петербургской епархии. Т. 8. СПб., 1884. С. 387.

34 Высочайшее повеление // Церковный вестник. 1896. № 25. С. 807.

35 *Амвросий (Орнатский), архиеп.* История российской иерархии: в 4 ч. Ч. 2. М., 1807. С. 63.

при возведении в архимандрита, а получившие этот сан ранее теперь могли использовать митру на богослужении. Но истории известны случаи ещё более раннего использования митры монахами на Руси.

О наличии митр у некоторых русских архимандритов в XVII веке писал антиохийский путешественник архидиакон Павел Алеппский, когда описывал русское богослужение: «патриарх в облачении и митре... перед ним священники в облачениях несли хоругви, кресты и многочисленные иконы; позади него шли архиепископ Рязанский и четыре архимандрита в облачениях и митрах...».³⁶ Вероятно, ношение митр некоторыми священнослужителями было связано с их особым церковным служением. Подтверждение этому можно найти в некоторых исторических документах. Например, грамотой митрополита всея Руси Макария от 6 января 1561 года Троице-Сергиеву монастырю был присвоен статус архимандрии, и настоятелям, начиная с архимандрита Елевферия, предоставлено право служить «с набедренником и палицей в шапке (митре) с Деисусом и с херувимами, с двумя рипидами, облачаться посреди церкви на ковре во весь священный архимандритический сан».³⁷

В XVII веке встречались и другие случаи, когда настоятели знаменитых монастырей в сане архимандрита награждались митрой. Так, в 1601 году архимандрит Пермского Пыскорского монастыря был награждён «белой властелинской шапкой». По указанию царя Василия Иоанновича от 7 января 1607 года и по благословению патриарха Гермогена архимандриту Варлаамо-Хутынского монастыря дозволялось служить в митре с рипидами и свечами на орлеце «как достоин епископу и по входе каждение». Грамотой патриарха Никона в 1653 году настоятелям Казанского Свияжского монастыря, Нижегородского Печерского Вознесенского монастыря и Новгородского Иверского монастыря приписывалось служить на орлеце, с рипидами и осенять ими «якоже епископу». По указу царя Алексея Михайловича от 11 августа 1666 года и по грамоте митрополита Ростовского Ионы (Сысоевича) архимандритам Ростовского Спасо-Ярославского монастыря разрешалось «служить на ковре, с рипидами и осенением свещным, в шапке среброкованной».³⁸ В XVII столетии митра также была позволена для употребления

36 *Алеппский Павел, архидиак.* Путешествие Антиохийского Патриарха Макария в Россию в половине XVII века, описанное его сыном, архидиаконом Павлом Алеппским. М., 2012. С. 219.

37 *Ивановский Я.* Обзорение церковно-гражданских узаконений по духовному ведомству. СПб., 1893. С. 16.

38 *Дмитриевский А. А.* Ставленник. Киев, 1904. С. 150.

за богослужением архимандритам Кирилло-Белоезерского, Иверского, Воскресенского, Чудова монастырей.

Из деяний Собора 1667 года следует, что царь Алексей Михайлович всячески поддерживал практику служения клириков в митрах, поэтому было разрешено по особым указаниям некоторым архимандритам «серебряные злащенные шапки» носить и «архиерейская действовати» в отсутствии епископа на богослужении.³⁹ Далее Собор 1675 года уточнил, что только архимандриты Троице-Сергиева, Рождественского во Владимире и Чудова монастырей могут пользоваться золочёной митрой и палицей, а настоятели прочих монастырей были лишены этих богослужебных отличий, хотя могли быть ими награждены. Этот же Собор предупредил епархиальных архиереев, что возводить в сан архимандрита или игумена, награждать палицей, митрой или свечным осенением на «мир всем» следует только с разрешения царя и патриарха.

Что касается таких богослужебных отличий в иерархии православного духовенства, как сан протоиерея, игумена, архимандрита, то изначально они не считались наградами. Обычно протоиереи занимали должности настоятелей соборов, архимандриты были настоятелями первоклассных и второклассных монастырей, ректорами семинарий или занимали высокие должности при Синоде, а игумены являлись заместителями первоклассных или настоятелями второклассных монастырей.⁴⁰ Во второй половине XIX века саном протоиерея стали награждаться священники по выслуге лет или во внимание к церковным трудам.

К появлению новых богослужебных наград духовенства критически относились многие представители епископата. Московский митрополит Платон (Левшин) высказывался категорически против того, чтобы протопопы могли носить митры. Петербургскому митрополиту Амвросию он писал о том, что, если ввести митры в список богослужебных наград, это станет «соблазном для одних, в других возбудит честолюбие и много другого, что ниспровергнет благоучрежденный порядок».⁴¹

Из рассмотренного материала видно, что некоторые особенности при совершении богослужения первоначально имели характер не личной награды священнослужителей за особые труды, а были

39 Субботин Н. И. Материалы для истории раскола за первое время его существования. Т. 1. Ч. 2. М., 1885. С. 342.

40 Цыпин В., прот. Архимандрит // Православная энциклопедия. Т. 3. М., 2003. С. 578.

41 К столетию учреждения наград для белого духовенства // Санкт-Петербургский духовный вестник. 1897. № 51–52. С. 1020.

связаны со значимым местом совершения их служения. Однако и само назначение на это место с присвоением определенных иерархических преимуществ может считаться наградой для клирика. Таким образом, благодаря желанию императора Павла I отличить духовенство от простой народной массы в правовом положении и поднять его статус в глазах общества на степень благородного звания появился ряд иерархических наград для православного духовенства, надёжно закрепившийся в наградной системе Русской Православной Церкви.

Источники

- Высочайшее повеление // Церковный вестник. 1896. № 25. С. 807.
- Историко-статистические сведения о Санкт-Петербургской епархии. Т. 8. СПб.: [б. и.], 1884. 530 с.
- К столетию учреждения наград для белого духовенства // Санкт-Петербургский духовный вестник. 1897. № 51–52. С. 1014–1022.
- Определения Святейшего Синода // Церковный вестник. Часть официальная. 1884. № 13–14. С. 62/
- Полное собрание законов Российской империи. В 45 т. Т. 24. СПб.: Императорская типография, 1830. 869 с.
- Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской империи. В 9 т. Т. 6–7. СПб.: Синодальная типография, 1910. 990 с.

Литература

- Алеппский Павел, архидиак.* Путешествие Антиохийского Патриарха Макария в Россию в первой половине XVII века, описанное его сыном, архидиаконом Павлом Алеппским. М.: ОСЛН, 2012.
- Амвросий (Орнатский), архиеп.* История российской иерархии: в 4 ч. Ч. 1. М.: [б. и.], 1807.
- Амвросий (Орнатский), архиеп.* История российской иерархии: в 4 ч. Ч. 2. М.: [б. и.], 1810.
- Голубинский Е. Е.* История Русской Церкви: в 2 т. Т. 2. М.: Синодальная типография, 1911.
- Дмитриевский А. А.* Ставленник. Киев: Типография императорского университета, 1904.
- Дмитриевский А. А.* Историко-археологические сведения о знаках отличий, жалуемых священным лицам черного и белого духовенства // Руководство для сельских пастырей. Киев, 1902. № 8. С. 209–220.
- Дмитриевский А. А.* Историко-археологические сведения о знаках отличий, жалуемых священным лицам черного и белого духовенства // Руководство для сельских пастырей. Киев: [б. и.], 1902. № 9. С. 247–256.

- Заметка о значении названий «скуфья» и «камилавка» // Христианское чтение. 1892. № 5–6. С. 476–485.
- Ивановский Я. Обзорение церковно-гражданских узаконений по духовному ведомству. СПб.: Синодальная типография, 1893.
- Невоструев К. И. О скуфье и камилавке // Душеполезное чтение. СПб. 1867. № 12. С. 275–287.
- Невоструев К. И. О скуфье и камилавке. М.: Университетская типография на Страстном бульваре, 1867.
- Олеарий, А. Описание путешествия в Московию и через Московию в Персию. СПб.: Типография А. С. Суворина, 1906.
- Романский Н. А. Награды духовенству как один из неотложных вопросов пастырского служения // Христианское чтение. СПб. 1907. № 4. С. 533–555.
- Романский Н. А. Награды духовенству как один из неотложных вопросов пастырского служения // Христианское чтение. СПб. 1907. № 5. С. 692–707.
- Субботин Н. И. Материалы для истории раскола за первое время его существования. Т. 1. Ч. 2. М.: [б. и.], 1885.
- Цыпин В., прот. Архимандрит // Православная энциклопедия. Т. 3. М., 2003. С. 578.

The Emergence of Liturgical Awards of the Clergy in the Russian Orthodox Church

Alexey A. Rudchenko

MA in Theology

Postgraduate student of Moscow Theological Academy

Academy, Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia

a.rudchenko93@yandex.ru

For citation: Rudchenko Alexey A. “The Emergence of Liturgical Awards of the Clergy in the Russian Orthodox Church”. *Praxis*, vol. 2, no. 2, 2019, pp. 165–176

Abstract. The article describes the emergence of hierarchical awards for the clergy of the Russian Orthodox Church. In this publication, considerable attention is paid to the process of establishing the main liturgical awards in the Synodal period. In addition, it is determined that initially hierarchical differences were not considered literally awards and the erection of a certain rank or the assignment of a special part of the liturgical vestments to the cleric was accompanied by his appointment to a responsible position. The author examines in detail the ways of awarding the clergy with the first established awards and focuses on the important semantic characteristics of each award.

Keywords: liturgical vestments, premium system, inter-award period, headgears, Greek tradition, hierarchy, Paul I, Synodal period

ИКОНИЧЕСКИЙ МЕТОД МИССИИ ЦЕРКВИ И ЕГО ПРИМЕНЕНИЕ В ХРАМЕ

Священник Алексей Ишков

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

Для цитирования: *Ишков А., священник.* Иконический метод миссии Церкви и его применение в храме // Праксис. 2019. Т. 2. № 2. С. 177–189

Аннотация

УДК 266.1

В статье рассмотрены литургические методы миссии Церкви, а также роль и значение церковного образа-символа как основы иконического метода. В качестве примера приводится современное воспроизведение «иерусалимского образа» в храме Покрова Божией Матери в Ясеневе (проект «Икона Святой Земли»). Практические виды просветительской деятельности, основанные на иконическом методе миссии и реализуемые на приходе, описаны во второй части статьи.

Ключевые слова: миссиология, символ, методика миссии Русской Православной Церкви, богослужение, образ, пространственная икона, экскурсия, музей.

Включение оглашаемых и крещёных людей в полноту церковной жизни происходит разными путями. Один из них — постепенное восприятие человеком глубин и смыслов символики храма: визуальных образов (икон), богослужения. Образ церковного искусства несёт миссионерское значение, поскольку содержит в себе учение и опыт Церкви. Являясь междисциплинарным церковно-научным направлением, миссиология связана с различными областями других наук, в том числе и с областью церковного искусствоведения.¹

В основе современной православной миссиологии лежат понятия миссии и катехизации. *Миссия* — проповедь Евангелия для обращения людей ко Христу — неотъемлемая часть служения Святой Соборной и Апостольской Церкви, пастырям и чадам которой Господь Иисус заповедал: *Идите по всему миру и проповедуйте Евангелие всей твари* (Мк. 16, 15).² В широком понимании православная миссия имеет целью приведение человека к вере Христовой, приобщение его к православному образу жизни, передачу ему опыта богообщения и вовлечение его в таинственную жизнь евхаристической общины. *Катехизация* — это миссионерская работа с конфессионально определившимися людьми, готовящимися к святому Крещению, а также с теми, кто, будучи уже крещёным, не получил должного научения основам христианской веры. Цель катехизации — включение предоглашаемых, оглашаемых и крещёных людей в полноту церковной жизни, помощь в формировании православного содержания и стиля их жизни.³ Для внутренней миссии и дела воцерковления преобладающее значение имеет храм и протекающая в нём литургическая жизнь.

Литургические методы внутренней миссии. Первое, с чем встречается человек, переступающий порог храма, это церковный *образ-символ*. Символ — в древности табличка с изображением, которая, будучи разломленной, могла быть знаком скреплённого договора: при встрече сторон половинки образовывали целое. В первичном церковном понимании в символе одна реальность являет другую в той мере, в которой сам

1 Широков С., иер. Основы современной миссиологической науки и развитие миссионерских исследований. URL: <http://archive.bogoslov.ru/biblio/text/254820/index.html> (дата обращения: 12.11.2018)

2 Концепция миссионерской деятельности Русской Православной Церкви (утв. Св. Синодом 27.03.2007) // Журналы Священного Синода Русской Православной Церкви. 2007. № 12. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5195630.html> (дата обращения: 23.10.2018).

3 Церковный образовательный стандарт по подготовке катехизаторов (утв. Св. Синодом 16.06.2013) // Журналы Священного Синода Русской Православной Церкви. 2013. № 74. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3605108.html> (дата обращения: 10.10.2018)

символ способен воплотить эту духовную реальность и оказывается ей причастен.⁴ **Символ** главенствует в искусстве церкви. Игумен Александр (Фёдоров) в фундаментальной работе, посвящённой церковному искусству как пространственно-изобразительному комплексу, говорит о значении символа, обусловленном органичной связью с богослужением, с одной стороны, и различными сторонами Церкви — с другой.⁵

Митрополит Черногорско-Приморский Амфилохий (Радович) в статье «Миссия Церкви и её методика» пишет о богослужении как о дыхании Церкви с тайной Евхаристии в своём центре. Богослужение — это «живое присутствие живого Христа в жизни человека и мира, и через это, реальное преобразование творения и времени. <...> Православная методика всегда имела литургический характер».⁶ Митрополит пишет о незаменимой «благодатной школе богослужения», в которой воспитывался не только человеческий ум, но, в отличие от академических европейских систем обучения, вся человеческая личность. Богослужбное евхаристическое собрание, таким образом, является началом и концом всякой церковной миссии, поскольку несёт в себе преобразующую и обновляющую силу. Сущность этой силы — молитва. Именно литургическая молитва, по слову прп. Иустина Поповича, есть «единственный метод сущностного самопознания» и «тончайший воспитатель ума, сердца, всей личности».⁷

Далее в своей статье митрополит Амфилохий говорит об основных сущностных чертах церковной миссии и выделяет основные пути просвещения человека в храме. Основные методы церковной миссии он относит к типу *литургических*, т. е. непосредственно и напрямую связанных с богослужением Церкви и тесно сочетающихся между собой.

1. Эпиклезно-благодатный метод. Молитвенность является отличающим свойством церковной методики. Она формирует, перерождает и просвещает человека вечным светом. Молитвенность создаёт при этом и новую культуру, это отражено в связи понятий «культура» и «культ», т. е. богослужение и молитва.

2. Мистагогический метод. Этот метод заключается в том, что Бог постепенно открывает свою вечную тайну и ведёт в неё. Мера этого

4 Шмеман А., прот. Евхаристия. Таинство Царства. М. 1998. С. 47.

5 Александр (Фёдоров), игум. Церковное искусство как пространственно-изобразительный комплекс. СПб: Сатис, 2007. С. 15.

6 Амфилохий (Радович), митроп. Миссия Церкви и её методика в исторической перспективе. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Amfilohij_Radovich/missija-tserkvi-i-ee-metodika-v-istoricheskoy-perspektive/#sel=19:1,20:122 (дата обращения 05.10.2018).

7 Там же.

открытия зависит от человеческой способности воспринять её. В истории нашего спасения мистагогический метод Церкви начинается с Закона и Пророков, продолжаясь явлением и воплощением Сына, затем посланием Духа Святого, ведущим ко всякой истине, открывая её всё более совершенным образом — и в конечном итоге приуготовлением человека к встрече с Богом «лицом к лицу» в вечности и общению со Христом «в невечернем Царстве Его».

3. Иконический метод. «В литургической жизни используется иконический метод, который может быть назван и символически-типологическим... Язык Откровения и Литургии, а следовательно, и язык Церкви — язык иконы, символа, образа».⁸ Этот символизм понятен и «обоснован» тем, что язык церковного образа выражает собой невыразимое, являясь, по выражению митрополита Амфилохия, «ризницей Невместимого». Язык символов и образов, избегая рассудочного определения того, что по природе необъяснимо, «старается с помощью трезвомысленных символов и образов, сделать доступным восприятию очами сердца — чудо невиданной тайны Божией». Литургический символ, таким образом, никогда не опирается на пустую аллегория, он «исповедует и свидетельствует присутствие тайны, раскрывает её реальную силу и могущество, вводит в её необъятную безграничность и недоступность».⁹

Важнейший принцип, объединяющий все названные литургические методы и пронизывающий всю методику Церкви, гласит гласит: «практика открывает (вводит в) теорию (= богопознание, боговидение)». Основой православной педагогики и миссии, принятой всеми истинными носителями церковного духа на все времена, является соблюдение важного и эффективного методического правила: никогда не советовать другим того, чего не исполнили сами. Митрополит Амфилохий завершает статью рассуждением о том, что данный принцип, «бесчисленное множество раз проверенный жизнью Святых, подтверждает, что миссия Церкви во все времена и сейчас осуществляется не рассказами об Истине, но в первую очередь — самим житием во Христе как вечной Истине».¹⁰

Язык церковного образа является важным внутренним языком «просвещения» обращённого христианина в Церкви. С одной стороны, можно назвать этот язык «пассивным», так как он не требует непосредственного личностного контакта с проповедником. С другой

8 Амфилохий (Радович), митроп. Миссия Церкви и её методика в исторической перспективе.

9 Там же.

10 Там же.

стороны, в основе любого церковного образа лежит *слово*, отнесённое к Богу и его благовестию, и в роли проповедника выступают художник как создатель этого образа и вместе с ним, в итоге, вся Церковь.

В качестве примера рассмотрения церковно-исторического образа в миссионерском значении актуален «иерусалимский образ», как традиционный Русской Церкви и обретающий новые воплощения в современном храмостроении. Палестина и её святыни, наполненные памятью о событиях Ветхого и Нового Заветов, за два тысячелетия христианства стали в византийской, а затем и в русской культуре символами, отсылающими к реальности библейской истории. Череда проектов, воссоздающих образ Святой Земли, характерна и для Запада, и для Востока на протяжении десятков веков существования христианства. На Руси попытки продемонстрировать «Иерусалимский образ» встречаются во множестве артефактов культуры, от церковной утвари и вплоть до монастырского комплекса Нового Иерусалима, построенном по проекту патриарха Никона (XVI век).¹¹ Однако идея переноса символики «Града Небесного» была известна на Руси ещё до Никона (проект Бориса Годунова о реорганизации Кремля в подобие Храма Гроба Господня в Иерусалиме¹²). Строительство православных храмов на Руси искони ориентировалось на мистический образ апокалипсического Иерусалима, который был описан в видениях апостола Иоанна Богослова (Откр. 21, 12,16). Это ярко проявляется, например, и в устройстве Преображенского собора Валаамской обители (нач. XV века), и ещё характернее — в устройстве обители Новоиерусалимского монастыря, где копируются многочисленные особенности храмов Святой Земли от Кувуклии до фрагментов других храмовых комплексов Палестины.¹³ В целом концепция «Москва — второй Иерусалим», по мнению исследователей, древнее и глубже укоренена в православной традиции,¹⁴ нежели широко известная «Москва — третий Рим». Искусствовед А. М. Лидов вводит понятие «иеротопияпространства», которое можно использовать для анализа развития «иерусалимского

11 Пискунова Н. В. Образы святой земли. Валаамский монастырь как образ земного и Небесного Иерусалима // София. 2003. № 4.

12 Лидов А. М. Москва не столько третий Рим, сколько второй Иерусалим. URL: http://ruskline.ru/monitoring_smi/2006/06/29/moskva_ne_stol_ko_tretij_rim_skol_ko_vtoroj_ierusalim (дата обращения: 02.10.2018).

13 Митленко С. П. Новоиерусалимский монастырь. URL: <http://chagnavstretchy.mirtesen.ru/blog/43279925772/Novoierusalimskiy-monastyir>. (дата обращения: 12.09.2018).

14 Там же.

образа» в его современных интерпретациях.¹⁵ Создание сакральных пространств вновь оказывается в центре внимания исследователя. Образ Святой Земли с позиции иеротопии возможно рассматривать как пространственную икону, в которую вовлечены и создатель, и зритель.

«У таких огромных пространственных икон есть как зримая составляющая, так и духовная, существующая в сознании тех, кто эти иконы создаёт, и тех, кто их должен воспринимать... Пространство как образ и источник, в том числе чудотворящей энергии, как то, что нематериально в буквальном смысле, но реально как духовная сила, — эти дефиниции неясны нашему современнику, однако были важны в Средние века и в православной традиции сохранились до сих пор. Храм — это не стены и даже не изображения на этих стенах, но в первую очередь пространственная среда. Создание образов Святой земли было основой христианской культуры, вокруг которой выстраивались все остальные виды творчества, так или иначе оформляя и организуя это пространство».¹⁶

Одним из примеров пространственной иконы является храм Покрова Божией Матери в Ясеневе (годы строительства 2008–2015, Москва), он относится к крестово-купольному стилю, восходящему к образцам расцвета византийского искусства. В основном внутреннем пространстве верхнего храма представлен типичный для восточно-христианской традиции украшения интерьера мозаичный декор, подразумевающий тройственное деление космоса, сотворённого Творцом. Цокольный храм в честь Архангела Божия Михаила, расположенный в нижнем этаже, фокусирует внимание на библейских сюжетах новозаветного повествования, реализованных в проекте, получившем наименование «Иконы Святой Земли». Пространство нижнего цокольного храма Михаила Архангела является первым комплексным и крупномасштабным воспроизведением «Иерусалимского образа» в постсоветской России и в целом может восприниматься как современная реконструкция традиционной пространственной иконы Небесного Града и Святой Земли.

Во многих случаях первоначальное сакральное пространство возникало в результате иерофании, то есть воспринималось как освящённое божественным знаменем или чудом. Замысел московского проекта «Икона Святой Земли» не был заблаговременно заложен при проектировании.

15 Лидов А. М. Иеротопия // Термины. URL: http://hierotopy.ru/ru/?page_id=121 (дата обращения: 15.10.2018).

16 Лидов А. М. Иеротопия.

Идея воссоздать в нижнем строящемся храме копию Гроба Господня была впервые предложена паломниками, вернувшимися из Воскресенского скита Валаамского монастыря, и была принята настоятелем игуменом Мелхиседеком (Артюхиным). Епископ Истринский Арсений (Епифанов) благословил воплощение замысла и добавил также пожелание воссоздать место Рождества Христова. Задолго до решения осуществить задуманный проект прораб строительства предложил устроить арки из кирпича, чтобы подчеркнуть сводчатую архитектуру храма с эстетической точки зрения. Это совпало с устройением полукруглых ниш в месте Рождества Христова и также места Голгофы в храмах Вифлеема и Иерусалима. Архитектором проекта были сделаны обмерные чертежи Кувуклии Гроба Господня, места Рождества Христова и места самой Голгофы. Обнаружилось редкое совпадение: в Покровском храме ширина ниши на месте Рождества Христова оказалась на 10 см больше той, которая находится в Вифлееме. Также арка места Голгофы была всего на 7 см уже арки на месте распятия Христова в Иерусалиме. Вероятно, даже предварительные расчёты по чертежам не дали бы таких точных размеров. Такие удивительные совпадения дали возможность строителям храма увидеть особый Промысел Божий в воспроизведении христианских святынь в Покровском храме. Если есть Голгофа, можно ли сделать и Камень Помазания, как в Иерусалимском храме Воскресения Христова? После обсуждения стало очевидным, что он органично вписывается в ансамбль, если расположить его напротив Голгофы. На заводе под Иерусалимом из тех же камней, как на Святой Земле, были заказаны копии Кувуклии, Голгофы, Камня помазания, Гробницы Божией Матери, Вифлеемской Звезды. Всё это было доставлено в Россию и собрано внутри Архангельского храма.

Как и всё строительство храма, работы по созданию «Иконы Святой Земли» проводились на пожертвования прихожан и многих людей и организаций, которые не остались равнодушными к этому уникальному проекту. Имена жертвователей и тех людей, за которых вносилось пожертвование, были вписаны в памятные грамоты и заложены в основание каждой святыни, чтобы на века сохранить благодарную память «о благодетелях и благоукрашителях храма сего». В результате сегодняшняя «Икона Святой Земли» в Москве вбирает в себя шесть уникальных копий святынь христианства. Все они связаны в единую систему пространственных структур, но каждая воспринимается как отдельный образ. Пространственные иконы Архангельского храма организуются при помощи архитектурных форм, реликвий, иконных

изображений, специальных храмовых декораций. Каждое из них повторяет оригинал воспроизводимого образа, но иногда в него встраиваются важные для прояснения смысла детали (например, строки из тропарей и надписи переведены на церковнославянский язык в соответствии с русской богослужебной традицией).

1. *Вифлеемская звезда* представляет собой копию престола Вифлеемской звезды, в середине которой располагается перламутровый образ Рождества Христова, находящийся в обрамлении серебряной звезды, состоящей из 14 лучей. Она содержит надпись по-церковнославянски, взятую из Книги пророка Исайи, предвозвестившего рождение Спасителя: *Яко Отроча родися нам* (Ис. 9, 6). Эти слова входят в состав Великого повечерия церковной службы на праздник Рождества Христова.

2. *Голгофа*. За престолом иерусалимской Голгофы находится арочная ниша и перед ней — Распятие и изображения Богоматери и Иоанна Богослова. По сторонам от престола под стеклом можно видеть подлинный серый камень Голгофы. Фрагмент скалы справа от престола рассечён трещиной, которая прошла через всю скалу при землетрясении в момент смерти Спасителя: *И земля потряслась, и камни расселись* (Мф. 27, 51). Сверху на консолях подвешено множество лампад. Каменный пол перед престолом инкрустирован символическим изображением солнца с двенадцатью лучами. Описанная композиция вокруг престола на Голгофе, включая фрагмент пола перед ним, воссоздана в Архангельском храме. Престол выполнен из такого же камня, добытого в окрестностях Иерусалима. По периметру розовой каменной плиты престола высечен стих из воскресного канона, в Иерусалиме — по-гречески, в Москве — по-церковнославянски: «Боготочною кровию истощенною Владыко Христе, от Твоих пречистых ребр и животворящих, жертва убо преста идольская, вся же земля Тебе хваления жертву приносит». В Покровском храме в центре серебряного диска под Голгофой, обозначающего место водружения Креста, под стеклом находится частица Голгофского камня, привезённого из Иерусалима.

3. *Камень помазания*. Это камень, на котором тело Спасителя после снятия с Креста готовили к погребению. В Великую Пятницу на Страстной седмице он умащается благовониями, подобно иерусалимскому Камню. На вертикальных гранях каменной рамы иерусалимского оригинала высечен на греческом языке тропарь святому Иосифу Аримафейскому. Этот тропарь поётся вечером Великой Пятницы при выносе Плащаницы. В нашем храме этот тропарь высечен на церковнославянском языке: «Благообразный Иосиф, с древа снем Пречистое Тело Твое, плащаницею чистою обвив, и вонями во гробе нове покрыв положи».

4. *Темница Христова* построена по образу пещеры-камеры в Претории, где Спаситель провёл последние часы перед казнью. Теперь Темница Иисуса является главной святыней православного греческого храма Страстей Христовых. Ежегодно в Великую Пятницу от этой церкви Иерусалимский Патриарх начинает Крестный ход по городу к Голгофе в храме Воскресения Христова (Гроба Господня). В практике богослужения, совершаемого в Покровском храме, важнейшие службы Страстной седмицы также совершаются возле святынь, связанных с воспоминаемыми событиями.

5. *Гробница Девы Марии* высечена из белого известкового камня, повторяет подлинник часовни в Гефсимании.¹⁷

6. *Гроб Господень* воссоздан по чертежам иерусалимского оригинала.

Также в пространстве храма представлены копии *водоноса из Каны Галилейской* и *колонны благодатного огня*.¹⁸

Сакральные образы «Иконы Святой Земли» активно взаимодействуют с литургическими действиями, связанными по смыслу именно с данными образами. Так, богослужения Страстной седмицы и Пасхи, а также двенадцатых праздников Рождества Христова и Успения Божией Матери, совершаемые в Архангельском храме, образуют своего рода «перформативную» динамическую составляющую в общем символическом замысле. В этом усматриваются параллели с Иерусалимским уставом, когда Крестный ход во главе с патриархом и молящимися следует по местам страданий Спасителя к месту Его воскресения, а также с византийской богослужебной традицией. «Существенно, что речь не идёт о прямом копировании, но о стремлении перенести и пересоздать образ особо почитаемого сакрального пространства, который обеспечивал более тесную связь с высшим первоисточником — пространством Горнего Града»,¹⁹ иконически воспроизведённого в реалиях Иерусалима и Покровского храма.

Великий Четверг. Чтение Двенадцати Страстных Евангелий совершается напротив Голгофы. После чтения 12 Страстных Евангелий Плащаница износится из алтаря и полагается в Темнице. Вечером Темница Страданий запирается.

17 Святыни храма // Храм Покрова Пресвятой Богородицы в Ясенево. URL: <http://www.hrampokrov.ru/temple/projects/icon/> (дата обращения: 12.09.2018).

18 Святыни храма...

19 *Лидов А. М.* Иеротопия. Пространственные иконы и образы-парадигмы в византийской культуре. М.: Дизайн, Информация, Картография. 2009.

Великая Страстная Пятница. После Великих часов совершается Крестный ход из Темницы к Голгофе с выносом плащаницы Христовой. Возле Голгофы служится и канон на плач Пресвятой Богородицы.

Великая Суббота. Вечером в Великую Пятницу служится чин погребения плащаницы с переносом её от Голгофы на Камень помазания и умощением лепестками роз и миром. После славословия плащаница переносится во Гроб и он символически запечатывается. Всю Великую Субботу Гроб остается закрыт.

Воскресение Христово, Пасха. Перед пасхальным Крестным ходом священник исходит из Гроба с иконой Христова Воскресения. Крестный ход следует из нижнего храма Архангела Михаила в верхний Покровский храм, Пасхальная литургия совершается там.

В *Рождественский и Крещенский сочельник* перед Вифлеемской звездой совершается служба Царских часов.

Часовня Успения Пресвятой Богородицы. В праздник Успения Пресвятой Богородицы после крестного хода Плащаница Пресвятой Богородицы погребается в Часовне Успения, и там совершается помазание верующих.

Напротив Вифлеемской звезды в нижнем храме совершается крещение младенцев.

Важно отметить контрастный принцип организации пространства комплекса ясеневского храма. Так, нижний храм, являясь крестильным храмом с большим баптистерием в центре, несёт призыв к покаянию и очищению и становится местом рождения души в вечность, началом в стремлении следовать за Христом. Верхний храм, торжественный, просторный, полный ликования, вселяет надежду на спасение и напоминает о красоте Царствия Небесного. Этот принцип организации пространства своей глубокой символикой вписывается в традиции русского храмового зодчества и воспроизводится в новопостроенном московском храме по аналогии, например, с храмом Воскресения Христова на Валааме.

Особое место в миссионерско-просветительской деятельности храма с точки зрения иконического метода миссии занимает *проведение экскурсий по храму* во внебогослужебное время, создание *мини-музея*, сопряжённого с пространством храма. «Ожившее Евангелие» — так называется экспозиция, размещённая на стендах у западной стены храма. Здесь представлены копии бытовых предметов и артефактов Палестины эпохи Иисуса Христа. Подобная инсталляция органично вписывается в пространство и формирует живую, воздействующую

смысловую среду, представляя собой этап последовательной реализации идеи «Иконы Святой Земли». В подобных экспозициях пересекаются исторические смыслы христианского богословия, когда через осязаемую предметность раскрывается эсхатологическая, восходящая к вечности, направленность. Примеры организации такой деятельности представляют приходские комплексы храмов Новомучеников и Исповедников Российских в Бутово (композиция в нижнем храме, посвящённая новомученикам, убиенным на Бутовском полигоне, Храме-Памятнике на Крови во имя Всех святых, в земле Российской просиявших в г. Екатеринбурге (композиция нижнего храма, посвящённая Царственным Страстотерпцам) и др. Опираясь на иконический метод миссии Церкви, данный вид деятельности обладает богатым потенциалом раскрытия эсхатологических, евхаристических, экклезиологических, исторических смыслов церковных образов на всех уровнях восприятия, доступных зрителю-молящемуся. Как писал известный искусствовед, специалист по церковному искусству Л. А. Успенский, встреча современного человека с образом, иконой «неизбежно приводит... к встрече с изначальной полнотой христианского откровения словом и образом».²⁰ Практическую ценность имеют методические разработки экскурсий, изданий книг, альбомов, брошюр, посвящённых истории и описанию родного храма.

Итак, исходя из того, что весь комплекс художественно-архитектурных средств православного храма складывается в единую пространственную икону, имеющую сотериологическое, литургическое, экклезиологическое и образовательно-миссионерское значение, все виды практической миссионерской деятельности, связанные с символично-иконическим методом Церкви, могут активно использоваться на приходском уровне в сочетании с традиционными видами проповеди и катехизации. Целесообразно дальнейшее исследование этих направлений в православной миссиологии как с теоретической, так и с практической стороны. Обращение к образу Святой Земли способствует единению Церкви, вновь обращая внимание современников на узы крепчайших духовных связей внутри неё.

20 Успенский Л.А. Богословие иконы. М.: Паломник, 2001. С. 410.

Источники

- Концепция миссионерской деятельности Русской Православной Церкви (утв. Св. Синодом 27.03.2007) // Журналы Священного Синода Русской Православной Церкви. 2007. № 12. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5195630.html> (дата обращения: 23.10.2018)
- Церковный образовательный стандарт по подготовке катехизаторов (утв. Св. Синодом 16.06.2013 г.) // Журналы Священного Синода Русской Православной Церкви. 2013. № 74. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3605108.html> (дата обращения: 10.10.2018)
- Святые храма // Храм Покрова Пресвятой Богородицы в Ясенево [Электронный ресурс]. URL: <http://www.hrampokrov.ru/temple/projects/icon/> (дата обращения: 12.09.2018).

Литература

- Александр (Фёдоров), игум.* Церковное искусство как пространственно-изобразительный комплекс. СПб: Сатис, 2007.
- Амфилохий (Радович), митрон.* Миссия Церкви и её методика в исторической перспективе [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Amfilohij_Radovich/missija-tserkvi-i-ee-metodika-v-istoricheskoy-perspektive/#sel=19:1,20:122 (дата обращения: 05.10.2018).
- Звонко Н. С.* Глубинный символизм христианского храмостроительства [Электронный ресурс]. URL: http://www.rusnauka.com/24_NPM_2010/Philosophia/71150.doc.htm (дата обращения: 16.09.2018).
- Крючкова М. А.* Новый Иерусалим. [Электронный ресурс]. URL: <http://rus-istoria.ru/component/k2/item/538-novyy-ierusalim> (дата обращения: 16.10.2018).
- Лидов А. М.* Иеротопия // Термины [Электронный ресурс]. URL: http://hierotopy.ru/ru/?page_id=121 (дата обращения: 15.10.2018).
- Лидов А. М.* Иеротопия. Пространственные иконы и образы-парадигмы в византийской культуре. М.: Дизайн, Информация, Картография. 2009.
- Лидов А. М.* Москва не столько третий Рим, сколько второй Иерусалим [Электронный ресурс]. URL: http://ruskline.ru/monitoring_smi/2006/06/29/moskva_ne_stol_ko_tretij_rim_skol_ko_vtoroj_ierusalim (дата обращения: 02.10.2018)
- Миссиология: учебное пособие / отв. ред. свящ. А. Гинкель. 2-е изд., испр. и доп. М.: Миссионерский отдел Русской Православной Церкви, 2010.
- Митленко С. П.* Новоиерусалимский монастырь [Электронный ресурс]. URL: <http://chagnavstretchy.mirtesen.ru/blog/43279925772/Novoierusalimskiy-monastyir> (дата обращения: 12.09.2018).
- Пискунова Н. В.* Образы святой земли. Валаамский монастырь как образ земного и Небесного Иерусалима // София. 2003. № 4. С. 45–49.
- Успенский Л. А.* Богословие иконы. М.: Паломник, 2001.

Широков С., иер. Основы современной миссиологической науки и развитие миссионерских исследований [Электронный ресурс]. URL: <http://archive.bogoslov.ru/biblio/text/254820/index.html> (дата обращения: 12.11.2018).

Шмеман А., прот. Евхаристия. Таинство Царства. М.,1998.

The Iconic Method of the Mission and It's Application in the Parish

Priest Alexiy Ishkov

MA student of Moscow Theological Academy

Academy, Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia

aishkov@yandex.ru

For citation: Ishkov Alexiy, priest. "The Iconic Method of the Mission and It's Application in the Parish". *Praxis*, vol. 2, no. 2, 2019, pp. 177–189

Abstract. The article deals with the liturgical methods of the Church's mission, and it describes the role and importance of the Church image-symbol as the basis of the iconic method. As an example, the modern reproduction of the "Jerusalem image" in the Church of the Intercession of the Mother Of God in Yasenevo (project "The Icon of the Holy Land") is given. Practical educational activities based on the mechanical method of the mission and implemented at the parish are described in the second part of the article.

Keywords: missiology, symbol, methodology of the mission of the Russian Orthodox Church, worship, image, spatial icon, excursion, museum.

ИСТОРИЯ СЛУЖБЫ ВСЕМ РУССКИМ СВЯТЫМ

Сергей Валентинович Супрун

магистрант кафедры церковно-практических дисциплин
Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
ssv-rus.suprun@yandex.ru

Для цитирования: Супрун С. В. История службы Всем русским святым // Праксис. 2019. Т. 2. № 2. С. 190–209

Аннотация

УДК 245

В данной статье автор рассматривает историю службы Всем русским святым с момента её возникновения до настоящего времени. Созданная в середине XVI века насельником Суздальского Спасо-Евфимиева монастыря иноком Григорием, служба пережила долгие годы забвения, которые пришлись на Синодальный период истории Русской Церкви. Она возродилась на Поместном Соборе 1917–1918 годов благодаря стараниям профессора Петроградского университета Бориса Александровича Тураева. На протяжении многих лет служба совершенствовалась и дополнялась святителем Афанасием (Сахаровым) и другими русскими гимнографами. Впервые возрождённая служба Всем русским святым была опубликована к моменту закрытия Поместного Собора в 1918 году. Следующее её издание с «политическими» правками вышло в 1946 году после окончания Великой Отечественной войны. В 1987 году, к 1000-летию Крещения Руси, в майской Минее был напечатан текст данной службы, который использовался за богослужением до 2015 года, после чего постановлением Священного Синода был в очередной раз отредактирован. Служба Всем святым, в земле Русской просиявшим, несомненно является самым замечательным произведением русской гимнографии XX века, и ознакомление с её историей позволит читателю лучше понять смысл не только данного последования, но и самого праздника Всех Русских святых.

Ключевые слова: история, служба Всем Русским святым, св. Афанасий (Сахаров).

1. История канонизации святых в Русской Церкви. Макарьевские Соборы 1547 и 1549 годов

Канонизация святых (узаконенное через особое постановление Высшей церковной власти почитание памяти умершего подвижника веры и благочестия) совершалась в Древней Руси по подобию Греческой Церкви. Первыми святыми, которых канонизировала Русская Церковь, были страстотерпцы Борис и Глеб, однако «они не были первыми святыми русской земли».¹ Святые князь Владимир и княгиня Ольга, мученики-варяги Феодор и Иоанн своей жизнью прославили Творца задолго до мученической кончины Бориса и Глеба, но почитание последних началось позже канонизации страстотерпцев.

Ко времени открытия первого Макарьевского Собора 1547 года в Русской Церкви было уже около шестидесяти отечественных святых. После падения под ударами Османской империи Константинополя в 1453 году Московское государство стало единственным в мире оплотом православия. В связи с этим Русская Церковь начала приобретать более значимую позицию в отношениях с другими братскими Церквями. Однако, чтобы занять более устойчивое положение, ей было необходимо соборно засвидетельствовать благоволение Божие к русскому народу, а в частности к Русской Церкви, которое проявлялось посредством прославления подвижников благочестия.² До Макарьевских Соборов, безусловно, почитались и мученики, и преподобные, и благоверные князья, но для более прочного утверждения позиций Русской Церкви ранние канонизации посредством благословения иерархов должны были получить одобрение Собора.

В Соборе, помимо председателя митрополита Московского и всея Руси Макария, приняли участие восемь иерархов: архиепископ Ростовский и Ярославский Алексей, а также епископы Суздальский и Тарусский Иона, Тверской Акакий, Пермский и Вологодский Киприан, Коломенский и Каширский Феодосий, Рязанский и Муромский Иона, Сарский и Подонский Савва.³

На Соборе 1547 года был решён вопрос о принципе прославления на будущее время, но самым главным его деянием стало торжественное прославление новых русских святых. В различных списках их количество

1 Федотов Г. Святые Древней Руси. М.: Московский рабочий, 1991. С. 23.

2 См. Голубинский Е. История канонизации святых в Русской Церкви. М.: Крутицкое Патриаршее Подворье; Общество любителей церковной истории, 1998 [репринт 1903 г.]. С. 93.

3 Там же. С. 106.

различается. По мнению архимандрита Макария (Веретенникова), на Соборе были прославлены 13 общецерковных святых: митрополит всея Руси Иона, архиепископ Новгородский Иоанн, преподобные Пафнутий Боровский, Макарий Калязинский, Савва Сторожевский, Никон Радонежский, Павел Комельский, Зосима и Савватий Соловецкие; Михаил Клопский, Дионисий Глушицкий, Александр Свирский и благоверный князь Александр Невский.⁴

В лике местночтимых святых, с указанием мест почитания, были прославлены: святитель Арсений Тверской, блаженные Максим Московский, Прокопий и Иоанн Устюжские, благоверные князья Константин и его чада Михаил и Феодор, Петр и Феврония Муромские.

Спустя два года митрополит Московский Макарий повторно созвал Собор, на котором были прославлены⁵ следующие святые: святители Стефан Пермский, Иона, Евфимий и Нифонт Новгородские, Иаков Ростовский и Арсений Сербский, преподобные Евфимий Суздальский, Авраамий Смоленский, Григорий Пельшемский, Ефрем Перекопский, Савва Вишерский и Евфросин Псковский, благоверные князья Михаил Тверской и Всеволод Псковский, мученики Авраамий Болгарский, Евстафий, Антоний и Иоанн Литовские. Архимандрит Дионисий (Виноградов), настоятель Можайского Лужецкого монастыря в 1874–1893 годы, в результате кропотливой научной деятельности пришёл к выводу, что на Соборе 1549 года также были прославлены в лике святых преподобные Ферапонт и Мартиниан Белозерские.⁶

2. Первая служба Русским святым

К началу 60-х годов XVI века было уже прославлено около 85 русских чудотворцев (около половины из них были канонизированы в период с 1547 по 1560 год). Несомненно, такое значительное количество святых стало причиной установления праздника в их честь. Праздновать общую память заступников Русской земли было положено на 17 июля (ст. ст.),

4 Голубинский Е. История канонизации святых в Русской Церкви. С. 107.

5 Документы Собора 1549 г. не сохранились. Е. Е. Голубинскому удалось восстановить список новопрославленных святых благодаря житию митрополита Московского Ионы, в котором находился список имен святых. По предположению Голубинского, подвижники, которые ранее не были прославлены и не почитались до Собора 1547 г., были канонизированы в 1549 г. См. Макарий (Веретенников), архим. Жизнь и труды святителя Макария, митрополита Московского и всея Руси. С. 109.

6 Макарий (Веретенников), архим. Жизнь и труды святителя Макария, митрополита Московского и всея Руси. С. 110.

как своего рода продолжение воспоминания дня памяти Крестителя Руси — великого князя Владимира, который насадил семя Христовой веры, принёсшее обильные плоды. Вскоре празднование было перенесено на ближайшее воскресенье после 20 июля, день памяти пророка Божия Илии. Однако и эта дата не стала окончательной, так как в одной из богослужебных книг начала XVII века имелось указание отмечать праздник в любой седмичный день после Пятидесятницы до недели Всех Святых.⁷

Для празднования Собора новых Русских чудотворцев необходимо было создать соответствующие богослужебные тексты. Эта честь выпала иноку Суздальского Спасо-Евфимиева монастыря Григорию.⁸ Не случайно именно Суздаль стал местом написания службы новым Русским чудотворцам, так как в XVI веке он являлся крупным религиозным центром. Здесь имели свои вотчины князя Вельские, Горбатые и Шуйские, одни из самых влиятельных при царском дворе. Шуйские были знакомы как с митрополитом Московским Макарием, так и с насельниками местных обителей. Кроме того, Суздаль несколько раз посещал царь Иоанн Васильевич Грозный.

Время написания службы новым российским чудотворцам датируется по-разному: раннюю версию предлагает архиепископ Черниговский Филарет (Гумилевский; 1805–1866). В своём исследовании «История Русской Церкви. Период II» он говорит, что суздальский инок Григорий написал житие преподобной Евфросинии Суздальской около 1470 года.⁹ Следовательно, служба на память всех святых новых чудотворцев Российских должна быть написана задолго до Собора 1547 года. Также и схимонахиня Игнатия (Пузик, Петровская) в своей книге «Церковные песнотворцы» утверждает, что «в период Макарьевских Соборов, в 1547 году, ставится вопрос о канонизации русских святых, и ещё до канонизации пишется Служба Всем святым, в земле

7 См. *Спасский И.* Первая служба русским святым и её автор. С. 50.

8 Инок Григорий, насельник Спасо-Евфимиевского Суздальского монастыря, род. ок. 1500 г. Ок. 1530 г. поступил в братию вышеуказанной обители. И. Спасский полагал, что инок Григорий начал агиографическую и песнотворческую деятельность в 1540 г., однако, по мнению, изложенному в Православной энциклопедии (автор статьи про инока Григория не указан), — в 50-х гг. XVI в. † ок. 1565 г.

Труды: жития: святителю Иоанну Суздальскому, преподобной Евфросинии Суздальской, преподобному Косме Яхромскому, пространное житие преподобному Евфимию Суздальскому и др. Службы: на память Всех святых новых чудотворцев Российских и похвальное слово им; святителям Иоанну и Феодору Суздальским и др.

9 *Филарет (Гумилевский), архиеп.* История Русской Церкви. Период II. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Filaret_Chernigovskij/istorija-russkoj-tserkvi-period-2/ (дата обращения: 18.09.2018).

Российской просиявшим».¹⁰ В вопросе датировки схимонахиня Игнатия в своём труде не ссылается на какой-либо источник, однако ниже по тексту она даёт ссылки на книгу преподавателя Свято-Сергиевского православного богословского института в Париже Ф. Г. Спасского (1897–1979) «Русское литургическое творчество», в которой имеются упоминания об иноке Григории, написавшем «службы прп. Евфимию Суздальскому и епископу Суздальскому Варлааму. Эта последняя была поднесена им царю Иоанну Васильевичу ок^{оло} 1580 г^{ода}»,¹¹ далее он предполагает, что или дата указана не точно, или инок Григорий был «исключительно долговечен».¹² Предположения Ф. Г. Спасского ошибочны, так как Суздальский епископ Варлаам скончался в 1585 году,¹³ а инок Григорий не мог написать и преподнести царю службу до кончины прославляемого архиерея.

По утверждению И. Спасского, «Служба на память Всех святых новых чудотворцев Российских» и «Похвальное слово» были написаны в 1550 году.¹⁴ Этой версии придерживается священник Виталий Глазов в своей статье «История праздника Всех святых, в земле Российской просиявших».¹⁵ Митрополит Киевский и Галицкий Евгений (Болховитинов; 1767–1837) в своём труде «Словарь о бывших в России писателях духовного чина Греко-российской церкви» предполагает, что монах Спасо-Евфимиева Суздальского монастыря Григорий жил в XVII веке.¹⁶

Однако, исследовав службу «всех святых новых чудотворцев Российских, написанную смиренноиноком Григорием в обители Евфимия Суздальского»,¹⁷ можно предположить, что она была написана в период между Макарьевскими Соборами 1547–1549 годов, о чём свидетельствует упоминание в службе святых, прославленных ранее. Также в службе упоминаются святые, канонизированные на Соборе 1549 года, однако эти святые, например святители Евфимий, архиепископ Новгородский, Иаков, епископ Ростовский, преподобные

10 *Игнатия (Пузик, Петровская), схимон.* Церковные песнотворцы. М.: Изд. Московского подворья СТСЛ, 2005. С. 401.

11 *Спасский Ф. Г.* Русское литургическое творчество. С. 197.

12 Там же.

13 *Макарий (Веретенников), архим.* Варлаам // Православная энциклопедия. URL: <http://www.pravenc.ru/text/154145.html> (дата обращения: 21.08.2018).

14 *Спасский И.* Первая служба русским святым и её автор // ЖМП. 1949., № 8. С. 54.

15 *Глазов В., свящ.* История праздника Всех святых, в земле Российской просиявших. URL: <http://www.pravoslavie.ru/2367.html#L21> (дата обращения: 21.08.2018).

16 *Евгений (Болховитинов), митр.* Словарь о бывших писателях духовного чина Греко-российской церкви. М.: Русский двор, СТСЛ; Паломник, 1995. С. 70.

17 РГБ. Ф 310/III Ундольский В. М. Собрание № 1353.

Авраамий Смоленский, Евфимий Суздальский, Савва Вишерский и другие, по мнению Е. Голубинского, были прославлены до начала Макарьевских Соборов.¹⁸ В службе не упоминаются те святые, которые были впервые канонизированы на Макарьевском Соборе 1549 года: святители Иона и Нифонт, архиепископы Новгородские; Арсений, архиепископ Сербский, и преподобные Евфросин Псковский и Григорий Пельшемский. В шестом тропаре восьмой песни канона службы всем святым новым чудотворцам Российским инок Григорий перечисляет имена трёх новгородских святителей: Никиту, Иоанна и Евфимия, которые были прославлены до Макарьевских Соборов. Если предположить, что данная служба была написана после Собора 1549 года, то целесообразно было внести в неё имена новопрославленных новгородских святителей, так как данная служба была написана по поручению митрополита Макария, бывшего архиепископа Новгородского, много потрудившегося над прославлением Новгородских святых. Составление службы до Макарьевских Соборов, как об этом говорят архиепископ Филарет (Гумилевский) в труде «Обзор русской духовной литературы 862–1863»¹⁹ и схимонахиня Игнатия (Пузик, Петровская) в своей книге «Церковные песнотворцы»,²⁰ было невозможно, так как само название службы и указание дня празднования «Месяца июля в 17 день празднуем память всех святых новых чудотворцев Российских», установленные на Соборе 1547 года, исключают возможность написания данного последования ранее Макарьевского Собора 1547 года.

После Соборов 1547 и 1549 годов святитель Макарий продолжил собирать сведения к прославлению Русских святых, начатые им ещё в Новгороде. После Собора 1549 года, при митрополите Макарии, были канонизированы преподобные царевич Ордынский Петр, Стефан Махрицкий, Кассиан и Григорий Авнежские, Савва Крыпецкий и Авраамий Чухломский.²¹ Следовательно, почитание отечественных святых имело приоритетное значение в XVI веке. Служба Всем Русским святым была востребована и после кончины митрополита Макария в 1563 году, о чём свидетельствует древнейший сохранившийся список службы XVII века № 337 из Свято-Троице Сергиевой лавры, который был сделан с более древнего списка конца XVI века.²²

18 См. Голубинский Е. Указ. соч. С. 73.

19 Филарет (Гумилевский), архиеп. Обзор русской духовной литературы 862–1863. СПб.: Изд. книготорговца И. Л. Тузова, 1884. С. 130.

20 Игнатия (Пузик, Петровская), схимон. Церковные песнотворцы. С. 401.

21 Макарий (Веретенников), архим. Жизнь и труды святителя Макария, митрополита Московского и всея Руси. С. 110.

22 Спасский И. Первая служба русским святым и её автор. С. 52.

После объединения Русских земель как нового централизованного и единого государства на рубеже XV–XVI веков общий праздник Всем Русским чудотворцам стал одной из связующих нитей, объединяющей все земли Русского государства. Русские люди, празднуя день памяти всех Русских святых, уже не разделяли их по разным княжествам и, обращаясь к ним в своих молитвах, не могли не ощущать единство всех Русских земель и всей Русской Церкви. Несмотря на это, служба Всем святым новым чудотворцам Российским не вошла в печатные издания XVI–XVII веков,²³ однако переписывалась в рукописях.²⁴

3. Судьба службы Русским святым в Синодальный период

Церковные реформы императора Петра I кардинально изменили структуру Церкви. Идея главенства в Церкви светского монарха, по подобию англиканства, стала одной из приоритетных задач самодержца.

«Учреждением Святейшего Синода открывалась новая эпоха в истории Русской Церкви. В результате реформы Церковь утратила былую независимость от светской власти... В петровской реформе коренятся причины многих недугов, омрачавших церковную жизнь двух протекших столетий».²⁵ Одним из следствий реформ императора Петра стало уменьшение почитания отечественных святых. В Синодальный период, за исключением правления императора Николая II, были прославлены только четверо святителей: Димитрий Ростовский, Иннокентий Иркутский, Митрофан Воронежский и Тихон Задонский, и один преподобный — Феодосий Тотемский.²⁶ Именно отрицательное отношение правителей государства в XVIII веке к православию влияло на значимость прославления отечественных святых для Российской империи, а следовательно, и на празднование памяти Русских святых. По мнению И. Спасского, «протестантские влияния при дворе преемников Петра I, космополитические настроения в верхних слоях русского дворянства, оказавшие определённое давление на руководящие церковные круги, привели к тому, что в XVIII веке праздник Всех Русских Святых сохранился только у старообрядцев».²⁷

23 Лукашевич А. А. Всех Русских святых, в земле Российской просиявших, Неделя // Православная энциклопедия. URL: http://www.pravenc.ru/text/*l (дата обращения: 21.01.2018).

24 См. сн. 24.

25 Цыпин В., протоиерей. История Русской Церкви. М.: Изд. Сретенского монастыря, 2006. С. 27.

26 Макарий (Веретенников), архим. Русские святые, прославленные в Синодальный период // Альфа и Омега. 2005. № 43. С. 185–210.

27 Спасский И. Первая служба русским святым и её автор. С. 52.

Служба, написанная иноком Григорием, была напечатана старообрядцами в Кракове (б. г.), Гродно (1786, 1789), Супрасле (1786, 1787) и единоверцами в Москве в начале прошлого века (1911).²⁸

4. Восстановление праздника Русских святых на Поместном Соборе в 1918 году

После долгих лет забвения праздник в честь Всех Русских святых был восстановлен на Поместном Соборе Православной Российской Церкви, который начал свою работу 15 августа (ст. ст.) 1917 года, на праздник Успения Пресвятой Богородицы. Несомненно, его важнейшим деянием стало восстановление патриаршества, несмотря на то что данный вопрос не был первоначально включен в повестку Собора. Однако, кроме этого, были приняты и другие значимые для Русской Православной Церкви постановления.

Так, 13 (26) августа 1918 года был восстановлен праздник Всех Русских святых. Идея восстановления принадлежала профессору Петроградского университета Борису Александровичу Тураеву,²⁹ который за неделю до этого, 7 (20) августа, выступил на заседании Собора в отделе «О богослужении, проповедничестве и храме» с докладом на тему «О восстановлении празднования в первое воскресенье Петровского поста всех святых новых чудотворцев Российских».³⁰ Он сказал: «В наше скорбное время, когда единая Русь стала разорванной, когда нашим грешным поколением попораны плоды подвигов святых, трудившихся и в пещерах Киева, и в Москве, и в Фиваиде Севера, и в Западной России

28 Более подробно о деятельности старообрядческих типографий см. *Лабынцев Ю. А.* Памятники древнерусской письменности в изданиях старообрядческих типографий XVIII–XX вв. // Книга. Исследования и материалы. Сборник XXXIX. М.: Книга, 1979. С. 173–178.

29 Тураев Б. А. (1868–1920) – русский ориенталист, историк, член предсоборного совета, активный деятель Поместного Собора 1917–1918 гг., член-корреспондент СПбАН профессор Петроградского университета, основатель российской школы изучения древних цивилизаций Ближнего Востока. В 1891 г. окончил историко-филологический факультет Санкт-Петербургского университета. С 1896 г. приват-доцент СПбУ, преподаватель истории Древнего Востока и египтологии. В 1898 г. защитил магистерскую диссертацию на тему «Бог Тот. Опыт исследования в области древнеегипетской культуры». В 1902 г. защитил докторскую диссертацию на тему «Исследования в области агиологических источников в истории Эфиопии». В 1904 г. назначен экстраординарным профессором Императорского Санкт-Петербургского университета, в 1911 г. – ординарным профессором. В 1909 г. произведён в статские советники. С 1913 г. – преподаватель женских Бестужевских курсов.

30 *Лукашевич А. А.* Всех Русских святых, в земле Российской просиявших, Неделя // Православная энциклопедия. URL: <http://www.pravenc.ru/text/155558.html> (дата обращения: 21.01.2018).

над созданием единой Православной Русской Церкви, представлялось бы благовременным восстановить этот забытый праздник, да напоминает он нам и нашим отторженным братьям из рода в род о единой Православной Русской Церкви, и да будет он малой данью нашего грешного поколения и малым искуплением нашего греха».³¹ В своём докладе Борис Александрович напомнил участникам Собора о праздновании в Православной Церкви соборов святых, например: всех святых, святых праотцов и отцов, святых отцов Семи Вселенских Соборов, святых преподобных отцов и других, а также напомнил и о празднике Всех Русских чудотворцев, который был установлен в XVI веке.

Для празднования Собора Русских святых возникла необходимость составить службу, в основу которой, по предложению Бориса Александровича, легли бы песнопения, написанные в XVI веке иноком Григорием, насельником Спаса-Евфимиева Суздальского монастыря. Тураев обратил внимание на то, что к началу XX века «составленная в Великороссии служба нашла себе особенное распространение на периферии Русской Церкви, на западной её окраине и даже за пределами её в то время разделения России, когда особенно остро чувствовалась потеря национального и политического единства».³² Борис Александрович предлагал внести в древнюю службу имена не только недавно прославленных святых, но и тех, которые уже долгое время почитались, но еще не были канонизированы, а также пострадавших за Христа в недавно начавшееся гонение на Церковь.

Собор постановил: 1) благодарить Б. А. Тураева за сделанный доклад; 2) восстановить праздник «Всех святых новых чудотворцев Российских», назначив днём памяти второе воскресенье по Пятидесятнице; 3) поручить исправление и дополнение древней службы Русским чудотворцам Высшему Церковному Управлению; 4) исправленную и дополненную службу Русским чудотворцам напечатать в Цветной Триоди.³³

Борис Александрович Тураев как инициатор восстановления праздника взял на себя заботу по подготовке текста службы. К себе

31 Цит по: *Сергия (Ежикова), игум.* Святитель Афанасий (Сахаров), исповедник и песнописец. Сергиев Посад: СТСЛ., 2013. С. 36.

32 Протокол № 146 Поместного Собора 7 (20) августа 1918 г. URL: <http://dishupravoslaviem.ru/deyaniya-pomestnogo-sobora-1917-1918-gg-protokol-sto-sorok-shestoj/> (дата обращения: 06.08.2018).

33 Протокол № 146 Поместного Собора 7(20) августа 1918 г. URL: <http://dishupravoslaviem.ru/deyaniya-pomestnogo-sobora-1917-1918-gg-protokol-sto-sorok-shestoj/> (дата обращения: 06.08.2018).

в помощники он пригласил иеромонаха Афанасия (Сахарова)³⁴ – участника Собора, отличавшегося особой любовью к богослужению. После изучения древней службы оказалось, что изменить её песнопения применительно к новому времени невозможно – необходимо составлять новые тексты.³⁵

Из древней службы Русским святым в новую вошли преимущественно те песнопения, которые, в свою очередь, были взяты из службы преподобным отцам, остальные были или заново написаны, или заимствованы из других служб.

Службу для новоустановленного праздника удалось составить до закрытия Собора, которое состоялось 20 сентября 1918 года, благодаря чему она была рассмотрена и одобрена Богослужебным отделом Поместного Собора. Священный Синод во главе с Патриархом Тихоном благословил её напечатать, что и было сделано в том же году. Однако на этом работа не закончилась. После смерти Тураева в 1920 году святитель Афанасий, несмотря на множество арестов, ссылок и заключений, в течение всей своей жизни корректировал и изменял некоторые богослужебные тексты.

5. Деятельность творцов службы в послесоборный период (1918–1946)

Первая служба Всем Русским святым была подготовлена в очень короткие сроки, так как её было необходимо издать до закрытия Поместного Собора. Из-за ограничения времени, отведённого на составление службы, при дальнейшем её рассмотрении оказалось, что она имеет не только недостатки, относящиеся к содержанию, но и опечатки.³⁶ Например, в каноне святой мученик Авраамий Болгарский назван преподобным,³⁷ в четвёртом тропаре девятой песни была пропущена целая строка.

34 Святитель Афанасий), епископ Ковровский (в миру Сергей Григорьевич Сахаров) род. 2 июля (даты до 14 января 1918 г. указаны по ст. ст.) 1887 г. в с. Паревка Кирсановского уезда (ныне Инжавинский р-н) Тамбовской губ. Священноисповедник Афанасий, один из создателей службы Всем Русским святым долгие годы провёл в тюрьмах и ссылках. Скончался 28 октября 1962 г. На Юбилейном Соборе 2000 г. причислен к лику святых.

35 См. *Сергия (Ежикова), игум.* Святитель Афанасий (Сахаров), исповедник и песнописец. С. 37.

36 Благодаря опечаткам, удалось установить, что служба Всем святым, в земле Российской просиявшим, изданная в Париже в 1930 г., есть та служба, которая была издана Б. А. Тураевым и иеромонахом Афанасием (Сахаровым) в 1918 г.

37 Служба Всем святым, в земле Российской просиявшим. М.: ПСТБИ, 1995, второй тропарь седьмой песни.

Через год после издания службы Борис Александрович поделился с иеромонахом Афанасием своими мыслями по поводу недостатков в последовании празднования. В частности, он указывал на опечатки, сделанные в новой службе, на пропуск некоторых особо чтимых в Русской Церкви святых. Помимо этого, он советовал заменить ветхозаветное чтение на вечерни отрывка 43-й главы из книги пророка Исаии на отрывок из 49-й главы того же автора, а для апостольского чтения предложил отрывок из 3-й главы Послания святого апостола Павла к Колоссянам.³⁸

Исправить недостатки в службе Б. А. Тураев не успел: 23 июня 1920 года на 52-м году жизни он скончался. Наместник владимирского Рождественского монастыря архимандрит Афанасий (Сахаров), как участвовавший в составлении службы Всем святым, в земле Российской просиявшим, воспринял на себя заботу об её исправлении. Однако до 1922 года он не приступал к работе.³⁹

23 сентября 1922 года епископ Ковровский Афанасий (Сахаров) был арестован и помещён во владимирскую тюрьму, в которой «Господь сделал владыке подарок — свёл его с единомышленниками, почитателями праздника Всех русских святых, среди которых были архиепископы, епископы, священники.

В 17-й камере, несмотря на тяжелейшие обстоятельства, царило приподнятое настроение... Вместе с владыкой здесь находились архиепископ Крутицкий Никандр (Феноменов), архиепископ Астраханский Фаддей (Успенский), епископ Звенигородский Николай (Добронравов), епископ Вяземский Корнилий (Соболев), епископ Переяславский Дамиан (Воскресенский) и епископ Суздальский Василий (Зуммер), ряд известных священников. Можно сказать, собрался цвет Православия, малый “Собор”».⁴⁰

По Промыслу Божию в одну камеру были собраны те люди, которым небезразлично было празднование в честь Всех святых, в земле Русской просиявших. Время проходило в постоянных обсуждениях празд-

38 См. Косик О. В. «Кто нас разлучит от любви Божией?» М.: ПСТГУ, 2017. С. 400.

39 Афанасий (Сахаров), еп. О празднике Всех святых, в земле Русской просиявших, и о службе на сей праздник // Служба Всем святым, в земле Русской просиявшим. М.: ПСТБИ, 1995. С. 9.

40 Катышев Г. И. Славы Божия ревнитель. Жизнеописание и труды исповедника епископа Афанасия (Сахарова). М.: Изд. Сретенского монастыря, 2006. С. 26.

нования, службы, иконы⁴¹ и храма⁴² в честь Русских святых. Именно во владимирской тюрьме началось исправление и дополнение службы, изданной в 1918 году, которую, по предложению епископа Афанасия, можно было бы совершать в любой день, а не только во второе воскресенье по Пятидесятнице. Для такого решения святитель Афанасий выдвинул следующие аргументы. Во-первых, из-за соединения воскресной службы со службой праздника многие песнопения последней опускаются, что не соответствует величию праздника и его значению, которое он имеет для каждого русского православного христианина. Во-вторых, «во вторую неделю по Пятидесятнице в весьма многих градах, обителях и весях нашего Отечества в заключение всех подвижных праздников совершаются нарочитые местные празднования в честь местных святых... Русские обители на Афоне и их подворья в России во вторую неделю вместе со всем Афоном совершают празднование всем афонским преподобным».⁴³ Также владыка Афанасий указывал на празднования соборов местных святых, которые отмечают во второе воскресенье по Пятидесятнице в других Поместных Церквях, например в Болгарской, в Чешской. Русские эмигранты, получившие приют в этих странах, по мнению святителя, должны были молитвенно праздновать память святых тех народов, которые оказали им гостеприимство, однако им также не следует забывать святых родной земли, а перенесение празднования сильно принижает его значение. Соединение двух праздничных, «почти храмовых служб»⁴⁴ с воскресной не предусмотрено Уставом. В-третьих, в Православной Церкви в честь некоторых святых установлены празднования несколько раз в год, а праздник Всем Русским святым лишь один раз.

Уже в пятницу, 10 ноября 1922 года, в день памяти святителя Димитрия Ростовского, составителя Житий святых, впервые было совершено празднование Собора Всех Русских святых не в воскресный

41 В конце 1920-х – начале 1930-х гг. иконописица Мария Соколова (мон. Иулиания) воплотила замысел епископа Афанасия по созданию нового образа «Всех Святых, в земле Российской просиявших». Владыка разработал композицию иконы и в письмах давал ей свои рекомендации. В центре иконы помещён Успенский собор Московского Кремля, у подножия которого расположены московские святые, объединённые в группы.

42 Первым храмом, освящённым в честь Всех Российских Святых, стала домовая церковь Петроградского университета. Ныне в России действуют 74 храма, посвящённые Русским святым.

43 *Афанасий (Сахаров), еп.* О празднике Всех святых, в земле Русской просиявших, и о службе на сей праздник. С. 11.

44 Там же.

день, как было принято ранее. Позже в письме к митрополиту Нестору (Анисимову) владыка Афанасий замечает, что первое богослужение, совершённое по исправленной службе, было совершено ровно через пять лет после внесения «соборного постановления о восстановлении патриаршества».⁴⁵ Первое богослужение совершилось всё в той же 17-й камере владимирской тюрьмы, где и были пересмотрены новые положения о праздновании. Помимо вышеперечисленных изменений, владыка предложил установить празднование Всем Русским святым 29 июля. Эта дата была выбрана не случайно, так как накануне, 28 июля, совершается память святого князя Владимира, который просветил землю Русскую светом Христовой истины. Праздник Собора Русских святых как бы подводит итог этому великому событию — Крещению Руси. На следующий день, 30 июля,⁴⁶ было установлено поминовение подвижников благочестия, церковных и государственных деятелей — всех тех, кто послужил на благо Родины, но не был прославлен в лике святых. Святитель Афанасий предлагал 29 июля вечером служить вечерню отдания праздника Всех святых, в земле Русской просиявших, в соединении с рядовой службой преподобного Иринарха Соловецкого, после которой следовала панихида по всем православным христианам, потрудившимся на благо Родины.

Установление летней даты празднования, по мнению святителя Афанасия, играло бы особо важную роль в патриотическом воспитании русского народа. В эти тяжёлые для Русского государства годы празднование Собора Всех Русских святых стало особо актуально, так как, обращаясь за помощью и заступничеством ко всем святым, просиявшим в разных уголках нашей необъятной Родины, а не ограничиваясь только своими местными святыми, человек чувствовал себя частью великого русского народа. Позже в своём письме к митрополиту Нестору (Анисимову) от 27 июля 1957 года владыка писал: «Для своего келейного храма во имя Всех святых Русских я установил вторичное, не переходящее празднование Собора Всех Русских святых, которое я справляю 16 июля <ст. ст.>, так что праздник князя Владимира является как бы неким предпразднством».⁴⁷

45 Молитва всех вас спасет. Материалы к жизнеописанию святителя Афанасия, епископа Ковровского / сост. Воробьев В., протоиерей. М.: ПСТБИ. 2000. С. 500.

46 В древние времена 17 (30) июля совершалось празднование Всем святым в земле Русской просиявшим. См. *Катышев Г. И.* Славы Божия ревнитель. Жизнеописание и труды исповедника епископа Афанасия (Сахарова). С. 27.

47 Молитва всех вас спасёт. Материалы к жизнеописанию святителя Афанасия, епископа Ковровского. С. 500.

В исправлении службы святителю Афанасию активно помогал священник Сергей Дурылин,⁴⁸ отбывавший своё заключение во владимирской тюрьме вместе с владыкой. Им были составлены тропари канона преподобному Тихону и блаженному Лаврентию Калужским, преподобному Пафнутию Боровскому и святителю Питириму Тамбовскому, об отсутствии последнего в службе Борис Александрович Тураев писал о. Афанасию. Также отец Сергей составил светилен после девятой песни канона, посвящённый Святой Софии – Премудрости Божией.

6. Редакция службы Всем святым, в земли Российстей просиявшим, 1946 года

После февральской и октябрьской революций началось открытое гонение на Русскую Православную Церковь. Во время проведения Поместного Собора были замучены некоторые его члены⁴⁹ – первые исповедники Христовы XX века. Несмотря на Определение Священного Собора Православной Российской Церкви о правовом положении Православной Российской Церкви, принятое 1 декабря 1917 года, отношения между церковным руководством и советской властью становились всё более критическими. Намеченный Патриархом Тихоном курс лояльного отношения к советской власти,⁵⁰ впоследствии поддержанный в «Послании митрополита Сергея православным архипастырям, пастырям и пасомым Московского Патриархата» (так называемая Декларация митрополита Сергея), не смогли остановить большевистский террор, пик которого пришёлся на 1937 год.⁵¹

48 Сергей Николаевич Дурылин (1886–1954): священник, писатель, археолог, историк литературы, театра и живописи, доктор филологии.

49 Митрополит Киевский и Галицкий Владимир (Богоявленский), архиепископ Пермский Андроник (Никольский), архиепископ Черниговский Василий (Богоявленский), епископ Тобольский Ермоген (Долганев), епископ Селенгинский Ефрем (Кузнецов), архимандрит Варлаам (Коноплев), архимандрит Матфей (Померанцев), миряне Алексей Зверев и Николай Вражанский.

50 16 июня 1923 г. Святейший Патриарх Тихон направил заявление в Верховный суд РСФСР, в котором раскаивался в антисоветской деятельности и «отмежевывался как от зарубежной, так и внутренней монархической белогвардейской контрреволюций». См. *Тихон (Шевкунов), архим.* Русская Православная Церковь. XX век. М.: Изд. Сретенского монастыря, 2015. С. 172–173.

51 В 1937 г. 711 священнослужителей и мирян Русской Православной Церкви были расстреляны или скончались в тюрьмах и лагерях. Впоследствии причислены к лику святых. Среди них митрополиты Петр (Полянский), Серафим (Чичагов), Кирилл (Смирнов), архиепископ Фаддей (Успенский), епископ Серафим (Звездинский).

Только с началом Великой Отечественной войны отношение советской власти к Церкви стало меняться, что было связано с новым политическим курсом правительства. 4 сентября 1943 года на встрече митрополитов Сергия (Страгородского), Алексия (Симанского) и Николая (Ярушевича) с главой советского правительства Сталиным было получено разрешение на созыв Архиерейского Собора, который состоялся 8 сентября того же года. Главным деянием Собора стало избрание Патриархом Московским и всея Руси митрополита Московского и Коломенского Сергия. Изменения в отношениях Церкви и государства сразу дали хорошие плоды: 12 сентября 1943 года, в день интронизации Святейшего Патриарха, вышел первый номер возобновлённого «Журнала Московской Патриархии», который в течение многих последующих десятилетий был единственным церковным периодическим изданием в нашей стране; в 1944 году приняли первых учащихся Православный богословский институт и Богословско-пастырские курсы, преобразованные в 1946 году в Московскую духовную академию и семинарию; в 1946 году Церкви вернули Троице-Сергиеву лавру. После долгих лет гонений начали открываться храмы и восстанавливаться приходская жизнь.

При этом Церкви было запрещено говорить о каких бы то ни было притеснениях верующих, вспоминать об особенно благоприятном положении православных в царское время. В связи с этим некоторые богослужебные тексты были отредактированы в нужном ключе, и служба Всем святым, в земле Русской просиявшим, не стала исключением. Все строки, повествующие о гонениях на Церковь, были или удалены, или заменены на более мягкие выражения. Также были изменены песнопения, в которых упоминалось о самодержавии, кроме тех, которые повествуют о святых, бесстрашно противостоящих царской власти, например, оставили без изменения тропарь канона, в котором говорится о святителе Митрофане Воронежском, не убоившемся царского гнева.

В 1946 году исправленная служба Всем святым, в земли Российстей просиявшим, была издана Московской Патриархией и отпечатана в типографии Объединения государственных книжно-журнальных издательств. Текст службы был напечатан гражданским шрифтом. В приложении помещён список Русских святых, которые расположены по месяцам, начиная с сентября. Месяцеслов разделен на пять частей, в каждой из которых помещены лики святых. В первой поминаются чудотворцы и святители — 43, далее благоверные князья и княгини — 38, преподобные отцы и матери — 253, Христа ради юродивые — 12 и последний лик — святые мученики — 10. Всего — 356 имен.

7. «Трёхдневная» служба Всем святым, в земле Русской просиявшим

На протяжении всего архиерейского служения священноисповедник Афанасий (Сахаров) не переставал исправлять и дополнять службу Всем Русским святым. Помимо этого, он отредактировал службу святому благоверному Великому князю Владимиру, день памяти которого должен предшествовать празднованию Всем Русским святым, совершаемому, по совету владыки, 29 (16 ст. ст.) июля. На следующий день после праздника Всем святым, в земле Русской просиявшим святитель предлагает совершать отдание праздника, соединенное поминовение почивших государственных и церковных деятелей.

«Трёхдневная» служба Всем святым, в земле Русской просиявшим, была опубликована в Православном Свято-Тихоновском Богословском институте в 1995 году. Эта редакция службы более других приближена к русскому языку, так как святитель Афанасий стремился сделать богослужебные тексты понятными для современного человека. Сам святитель Афанасий по своему смирению считал себя не песнотворцем, а лишь составителем. Конечно, многие песнопения службы были грамотно подобраны из других последований, однако достаточное количество богослужебных текстов не только службы Всем святым, в земле Русской просиявшим, но и службы Максимовской иконе Божией Матери и других последований были написаны именно владыкой. При подготовке материала к канонизации епископа Афанасия (Сахарова) архимандрит Матфей (Мормыль) сказал, что служба Всем Русским святым «явилась основным гимнографическим памятником его любви к Святой Руси, пламенной молитвой об «исцелении ея сокрушения», а также архипастьерским призывом к такой любви и молитве».⁵²

8. Минейная служба 1987 года

В 1987 году в майской Минее⁵³ был напечатан текст службы Всех святых, в земле Российской просиявших, более полный по сравнению с текстом первых изданий. Служба была подготовлена сотрудниками Издательского отдела Московской Патриархии к юбилею 1000-летия Крещения Руси на основании оригинала службы, составленной

52 Цит. по: *Сергия (Ежикова), игум.* Святитель Афанасий (Сахаров), исповедник и песнописец. С. 294.

53 Минея. Май. Ч. 3. Изд. МП. С. 307–387.

святителем Афанасием, епископом Ковровским. Она была утверждена на Синоде, текст именно этой утверждённой службы использовался за богослужением до 2015 года. Служба приводилась в полной редакции для того, чтобы её возможно было совершать не только в указанный день (Неделю 2-ю по Святей Пятидесятнице), но и в иной день. В Минее были приведены соответствующие указания. Эта минейная служба использовалась вплоть до 2015 года. О высоком уровне подготовленного издания свидетельствует такой факт, что правка службы 2015 года отличалась от минейной службы заменой лишь прилагательных «Российские» на «Русские».

9. Изменения в службе, принятые Священным Синодом Русской Православной Церкви 13 июля 2015 года

На Освященном Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви 2–5 февраля 2013 года было установлено время празднования Собора новомучеников и исповедников Церкви Русской, предложенное Синодальной богослужебной комиссией.⁵⁴ Два года спустя, на заседании Священного Синода 29 мая 2015 года, было принято постановление о «целесообразности употребления именованя “Собор новомучеников и исповедников Церкви Русской”»⁵⁵ вместо Собора новомучеников и исповедников Российских, так как «каноническая ответственность Русской Православной Церкви простирается на многие государства. По этой причине на данном заседании постановили: «утвердить для использования в официальных документах и изданиях, в том числе богослужебных... именование “Собор новомучеников и исповедников Церкви Русской” вместо “Собор новомучеников и исповедников Российских”; “Неделя всех святых, в земли Русской просиявших” вместо “Неделя всех святых, в земли Российской просиявших”»,⁵⁶ а также Комиссии Межсоборного присутствия по вопросам богослужения и церковного искусства поручили «представить предложения возможных изменений в богослужебных текстах».⁵⁷

54 Постановление Освященного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви (2–5 февраля 2013 года). URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/2777929.html> (дата обращения: 06.08.2018).

55 Журналы заседания Священного Синода от 29 мая 2015 года. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3005123.html> (дата обращения: 06.08.2018).

56 Там же.

57 Там же.

13 июля 2015 года на заседании Священного Синода «в соответствии с поправками, внесёнными Священным Синодом в последование Недели всех святых, в земле Русской просиявших, а также с учётом множества имен святых, внесённых в Собор новомучеников и исповедников Церкви Русской со времени составления соответствующего последования» были утверждены изменения в службах Всех святых, в земле Русской просиявших и Собора новомучеников и исповедников Церкви Русской.⁵⁸

Служба Всем святым, в земле Русской просиявшим, была опубликована на официальном сайте Московской Патриархии Русской Православной Церкви 13 июля 2015 года.⁵⁹

Служба Всем святым, в земле Русской просиявшим, несомненно, является самым замечательным произведением русской гимнографии XX века. Созданная в середине XVI века она пережила долгие века забвения. Возродившись в 1918 году, она продолжает на протяжении уже более ста лет совершенствоваться и дополняться. Уникальность службы состоит в том, что она не будет закончена до скончания веков — её будут дополнять имена вновь прославленных святых.

Источники

Журналы заседания Священного Синода от 29 мая 2015 года [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4158601.html> (дата обращения: 06.08.2018).

Миняя. Май. Т. 9. Ч. 3. Изд. МП. С. 308–387.

Молитва всех вас спасет. Материалы к жизнеописанию святителя Афанасия, епископа Ковровского / сост. В. Воробьев, прот. М.: ПСТБИ, 2000. 709 с.

Постановления Освященного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви (2–5 февраля 2013 года) [Электронный ресурс]. <http://www.patriarchia.ru/db/text/2777929.html> (дата обращения: 06.08.2018).

Рукопись РГБ. Ф. 310. № 13533.

Служба Всем святым, в земле Русской просиявшим (празднование 15, 16, 17 июля). М.: ПСТБИ, 1995. 247 с.

58 Журналы заседания Священного Синода от 29 мая 2015 года // ЖМП. № 8, 2015. С. 8.

59 Служба Всем святым, в земле Русской просиявшим. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4160839> (дата обращения: 06.10.2018).

Литература

- Глазов В., свящ.* История праздника Всех святых, в земле Российской просиявших [Электронный ресурс]. <http://www.pravoslavie.ru/2367.html#L21> (дата обращения: 21.08.2018).
- Голубинский Е.* История канонизации святых в Русской Церкви. М.: Крутицкое Патриаршее Подворье, Общество любителей церковной истории, 1998. Репринт 1903. 600 с.
- Евгений (Болховитинов), митр.* Словарь о бывших писателях духовного чина Греко-русской церкви. М.: Русский двор, СТСЛ, Паломник, 1995. 407 с.
- Игнатия (Пузик, Петровская), схимон.* Церковные песнотворцы. М.: Издательство Московского подворья СТСЛ, 2005. 401 с.
- Иннокентий (Просвирнин), игумен.* К юбилею Русской Церкви // ЖМП, 1980. № 9.
- Катышев Г. И.* Славы Божия ревнитель. Жизнеописание и труды исповедника епископа Афанасия (Сахарова). М.: Изд. Сретенского монастыря, 2006. 495 с.
- Ключевский В. О.* Древнерусские жития святых как исторический источник. М.: Наука, 1988. 465 с.
- Косик О. В.* «Кто нас разлучит от любви Божией?» М.: ПСТГУ, 2017. 616 с.
- Лабынцев Ю. А.* Памятники древнерусской письменности в изданиях старообрядческих типографий XVIII–XX вв. // Книга. Исследования и материалы. Сборник XXXIX. М.: Книга, 1979. С. 173–178.
- Лукашевич А. А.* Всех святых, в земле Российской просиявших, Неделя // Православная энциклопедия [Электронный ресурс]. URL: <http://www.pravenc.ru/text/155558.html> (дата обращения: 21.01.2017).
- Макарий (Веретенников), архим.* Жизнь и труды святителя Макария, митрополита Московского и всея Руси. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2002. 512 с.
- Макарий (Веретенников), архим.* Русские святые, прославленные в Синодальный период // Альфа и Омега, 2005. № 43.
- Макарий (Веретенников), архим.* Варлаам // Православная энциклопедия [Электронный ресурс]. URL: <http://www.pravenc.ru/text/154145.html> (дата обращения: 21.08.2018).
- Сергия (Ежикова), игум.* Святитель Афанасий (Сахаров), исповедник и песнописец. Сергиев Посад: СТСЛ, 2013. 398 с. 4.
- Собрание писем святителя Афанасия (Сахарова), епископа Ковровского, исповедника и песнописца. М.: Изд-во Сретенского монастыря 2001. 739 с.
- Спаский И.* Первая служба русским святым и ее автор // ЖМП. 1949, № 8.
- Спаский Ф. Г.* Русское литургическое творчество. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2008. 507 с.
- Тихон (Шевкунов), архим.* Русская Православная Церковь. XX век. М.: Изд. Сретенского монастыря, 2015. 793 с.
- Федотов Г.* Святые Древней Руси. СПб.: Изд. Сатис Держава, 2004. 300 с.

Филарет (Гумилевский), архиеп. Обзор русской духовной литературы 862–1863. СПб.: Изд. книгопродавца И. Л. Тузова, 1884. 511 с.

Цыпин В., протоиерей. История Русской Церкви. М.: Изд. Сретенского монастыря, 2006. 815 с.

The History of the Divine Service to All Russian Saints

Sergey V. Suprun

MA student at Moscow Theological Academy

Academy, Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia

ssv-rus.suprun@yandex.ru

For citation: Suprun, Sergey V. "The History of the Divine Service to All Russian Saints". *Praxis*, vol. 2, no. 2, 2019, pp. 190–209

Abstract. In this article the author considers the history of the divine service to All Russian Saints since its beginning until present time. The divine service, created in the middle of the 16 century by Grigoriy, a monk of Suzdal the Saviour Monastery of Saint Euthymius, had been in oblivion for many years, during the Synodal period of the Russian Church history and was reborn at the 1917–1918 Church Council due to efforts of Boris Aleksandrovich Turaev. Since the Council it has been improved and complemented by St Afanasiy (Sakharov) and other hymnographers for many years. In 1918 the close of the Church Council saw the first publication of the text of the divine service to All Russian Saints. Its next «politically» edited option was published in 1946 after the Great Patriotic war. In 1987, in commemoration of the 1000th anniversary of Russian Baptism, the text was published in May Mineya. The text had been used for worship until 2015. Later it was once again edited by the decision of the Holy Synod. The divine service to All the Saints, whose light shone forth in Russian land, is undoubtedly the most remarkable work of Russian hymnography of the 20th century. The acquaintance with its history allows the reader to understand the sense of not only this service order, but also the Feast itself.

Keywords: history, divine service to All Russian Saints, St Afanasiy (Sakharov).

УСТАВ САРОВСКОЙ ПУСТЫНИ КАК ОСНОВНОЙ ИСТОЧНИК ВАЛААМСКОЙ БОГОСЛУЖЕБНОЙ ТРАДИЦИИ

Григорий Борисович Сергеев

магистрант кафедры церковно-практических дисциплин
Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
kenny79@rambler.ru

Для цитирования: *Сергеев Г. Б.* История службы Всем русским святым // Праксис. 2019. Т. 2. № 2. С. 210–225

Аннотация

УДК 245

Саровская пустынь сыграла немалую роль в истории Русской Церкви, её устав оказал значительное влияние на русское монашество в Синодальную эпоху и послужил образцом для многих русских обителей. За два столетия существования пустыни несколько десятков саровских иноков были посланы в различные монастыри по всей России для организации в них монашеской жизни. Одним их первых был Валаамский монастырь, в котором в 1782–1801 гг. присланный из Сарова иеромонах преподобный Назарий (Кондратьев) возобновлял пришедшую в упадок монашескую общину. В этом деле он опирался на устав родной для него обители, списком с которого стал Валаамский устав. Перед исследователем богослужебных традиций встаёт вопрос о том, что от богослужебного устава Саровской пустыни унаследовал будущий «Северный Афон». В первую очередь необходимо раскрыть происхождение Саровского устава и его значение для русского монашества. Затем, рассматривая по порядку саровскую богослужебную традицию, можно будет выявить элементы, имевшие впоследствии место на Валааме. Влияние богослужебного устава Саровской пустыни можно видеть в общем распорядке дня, в том числе суточного круга богослужений, в совершении иноческого келейного правила совместно в храме, в наличии двух вариантов отправления всенощных бдений, в воскресном молебне Божией Матери перед литургией и в чтении неусыпаемой Псалтири на первой седмице Великого поста. Настоящая статья носит обзорный характер и даёт возможность исследователю избрать тему для более глубокого изучения.

Ключевые слова: Саровская пустынь, Саровский устав, валаамский монастырь, богослужебная традиция, русское монашество, XVIII век, иеромонах Исаакий (Попов; в схиме Иоанн), преподобный Назарий (Кондратьев).

Введение

Валаамский монастырь известен своим иноческим уставом, продолжительными всенощными бдениями, особым напевом. При возрождении монастыря в 1990-х гг. за основу был взят уклад жизни «Старого Валаама», существовавший в обители до эвакуации в Финляндию в 1940 г., после которой монашеская жизнь на острове прервалась почти на 50 лет. Однако, если присмотреться к истории монастыря, та «старая» валаамская традиция не была непрерывной.

В 1611 г. во времена Смуты шведы напали на Валаамский монастырь и полностью разорили его. Первая попытка восстановления древней обители была предпринята архимандритом Кирилло-Белозерского монастыря Иринархом в 1717 г. Но к концу XVIII в. учреждённая им монашеская община оказалась на грани исчезновения.¹ В 1782 г. по вызову митрополита Гавриила (Петрова) на остров прибывает иеромонах Саровской пустыни прп. Назарий (Кондратьев). Жизнь в общине он выстраивает на основе Саровского устава, и во время его настоятельства (1782–1801) Валаам переживает необычайный подъём. Впоследствии монастырь будет развиваться в заданном прп. Назарием русле; при игумене Дамаскине (1839–1881) наступит период расцвета. После революции 1917 г. Валаам окажется на территории Финляндии и будет сохранять свои традиции, пока братия не покинет остров в 1940 г.

Таким образом, видно, что существенная перемена в Валаамском монастыре произошла при игуменстве прп. Назария (Кондратьева), который ввёл в нем устав Саровской обители. В связи с этим для исследователя богослужебных традиций встаёт вопрос: что из богослужебной практики Саровской пустыни вошло в традицию Валаамского монастыря? В настоящей статье будет рассмотрен один из аспектов этого вопроса — сам Саровский устав и его литургическая составляющая. В итоге необходимо определить, в чём этот устав послужил источником для валаамской богослужебной традиции.

1. Происхождение Саровского устава и его значение для русского монашества в Синодальный период

Начать следует с общего контекста: что такое Саровский устав, когда он появился и каково его место в Русской Церкви в рассматриваемую нами эпоху.

1 «Пред поступлением отца Назария в Валаамскую обитель там был строитель, один монах, два белые священника, но и те все потонули». Валаамский монастырь: Описание Валаамского монастыря и подвижников его. СПб., 1864. С. 170.

Устав Саровской пустыни был составлен её «первоначальником» - иером. Исаакием (Поповым; в схиме Иоанном) в 1706 г. для организации жизни в основанной им обители. Саровский монастырь начинался с общины пустынножителей на месте, носившем некогда название «Старое Городище», в 40 км от Темникова и в 60 км от Арзамаса посреди глухого леса. В 1711 г. устав был утверждён митрополитом Стефаном (Яворским).

Хотя он и основан на более древних иноческих уставах,² он всё же является в полной мере произведением самого о. Исаакия, поскольку в нём был выражен опыт его духовной, монашеской, аскетической и литургической жизни. Он прошёл путь послушника и монаха общежительного монастыря (1689–1692), иеромонаха-пустынножителя (1692–1700), настоятеля киновиального монастыря (1700–1706). Находясь на должности настоятеля, он окормлял группу отшельников на Старом Городище и даже успевал не без успеха проповедовать керженским старообрядцам. В составленном иером. Исаакием уставе отразились его взгляды на то, в чём нуждается современное ему монашество. Сщмч. Серафим (Чичагов) в одном месте заметил: «Этот устав доказывает обширные знания Исаакия в божественных и отеческих писаниях, глубокую опытность в иноческой жизни, тонкое постижение сердца человеческого и верное понимание духовных потребностей».³

Свт. Игнатий (Брянчанинов), исследуя смуты, бывшие на Валааме в 1830-х гг., нелестно отзывался об уставе Саровской пустыни, списком с которого являлся Валаамский устав: «Устав, принятый Церковью, есть устав Лавры Саввы Освященного; Валаамский устав есть список с Саровского сочинения какого-то иеромонаха Исаакия: аллилуйю доит заодно с раскольниками, пред всенощным бдением вычитывает полунощницу, в Светлую седмицу вычитывает каноны и акафисты».⁴ Действительно, подобные вещи вызывают вопрос о старообрядческом влиянии на иером. Исаакия (в схиме Иоанна) и на составленный им устав.⁵ Но стоит отметить, что, судя по контексту, святителя беспокоит

2 В частности, на «Духовном завещании» прп. Иосифа Волоцкого.

3 Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря. М.: Паломник, 2005. С. 19–20.

4 *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Описание Валаамского монастыря и смут, бывших в нем. // Полное собрание творений святителя Игнатия Брянчанинова. М.: Паломник, 2006. Т. III. С. 408.

5 Этот вопрос требует отдельного изучения. Иером. Исаакий действительно общался со старообрядцами, и можно предположить, что некоторые элементы русской богослужебной традиции до реформ патр. Никона он включил в свой устав. Но есть основания полагать, что он не воспринял нецерковный настрой «староверов» и их, подчас, еретическое толкование «старых» литургических элементов.

больше не происхождение и содержание устава, а то пристрастное отношение к нему валаамской братии, из-за которого возникли нестроения в обители.⁶

В самой Саровской пустыни её устав сыграл положительную роль. Монастырь, образованный в самом начале XVIII века, окружённый лесами, болотами и беглыми старообрядцами, довольно быстро разросся и стал известен по всей России. Трое из его постриженников ныне прославлены в лике преподобных,⁷ двое из которых — прп. Назарий и прп. Серафим — занимались устройением ещё и других монастырей (Валаамского и Дивеевского). Но среди непрославленных были и такие подвижники, о которых говорится как о людях святой жизни (например, строители иером. Ефрем, иером. Пафнутий).⁸

В конце XVIII–XIX вв. Саровский устав приобретёт широкую известность, и во многих монастырях появятся его копии. Примерно с 1781 года начинаются постоянные требования из разных епархий прислать в такую-то обитель инока Саровской пустыни для организации монашеской жизни.⁹ Эти братья не обязательно становились игуменами или строителями, они могли быть, например, помощниками настоятеля или благочинными епархии. В период с 1714 по 1874 гг. саровские постриженники были отправлены не менее чем в 60 монастырей, из них настоятелями стали 41 человек.¹⁰ По всей видимости, после

См., например: *Алехина Л. И.* «Писано рукою Первоначальника...» // Возрождение православных монастырей и будущее России. Материалы III Всероссийской научно-богословской конференции «Наследие преподобного Серафима Саровского и судьбы России». Сергиев Посад – Саров – Дивеево. 28 июня – 1 июля 2006 года. Нижний Новгород: Глагол, 2007. С. 50–55; *Авель, иером.* Общежительная Саровская пустынь и достопамятные иноки, в ней подвизавшиеся. М., 1860. С. 24; Житие и подвиги иеросхимонаха Иоанна, основателя Саровской пустыни. РГАДА. Ф. 357. Оп. 1. Д. 301. Л. 10.

6 Он пишет, что многие обители, «отставая средствами к содержанию от Валаама, чином церковного Богослужения, чином трапезы, чином послушания далеко опередили Валаам, вознесша свой устав превыше всего, и им превознесших выше всех; валаамцы отступили единства церковного <...> с 1817 года ездит синодство за следствием по доносам или о государственных преступлениях, или о пороках смраднейших. При внимательном наблюдении ясно видно, что причину всех доносов, всего зла на Валааме есть их устав». (Там же. С. 405–406).

7 В Соборе Тамбовских святых: прп. Назарий, игумен Валаамский, чудотворец († 1809 г.), Прп. Марк Молчальник († 1817 г.) и прп. Серафим Саровский, чудотворец († 1833 г.). Прп. Серафим был прославлен уже в 1903 году, через 70 лет после своей кончины.

8 Ср.: *Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря*. С. 26–27, 30–31, 34–35.

9 См. об этом: *Павел (Дудоров), иером.* Влияние монастырского Устава Саровской пустыни на русское общежительное монашество в Синодальный период. // Сретенская духовная семинария. URL: <http://sdsmp.ru/news/n3295/> (дата обращения: 19.04.2018).

10 См.: Там же.

откровенно антимонашеской политики Петра I и Екатерины II такой спрос на воспитанников Саровской обители среди русского монашества свидетельствует о настоящем оживлении. Многие уже давно могли забыть, как вообще нужно организовывать жизнь в монастыре. В целом, по мнению исследователей, влияние испытали более сотни обителей в разных епархиях по всей империи от Санкт-Петербургской и Новгородской до Астраханской, Тобольской и даже Камчатской.¹¹ Степень влияния на конкретные монастыри зависела в числе прочего от характера и способностей присланного монаха.

Здесь же можно сказать и о месте Валаамского монастыря в этом большом процессе. Прп. Назарий, судя по всему, был одним из первых, и ему выпало в рамках европейской части России одно из самых дальних назначений — Карелия. Более того, ему досталась не просто «церковная командировка»¹² в действующий монастырь для указания настоятелю и братии, как нужно правильно жить. Ему предстояло поднимать обветшавшую и обнищавшую обитель, не имевшую в самой себе никаких средств к дальнейшему развитию. Интересно, что, согласно исследованиям, в Новгородской губернии, помимо Валаама, более 10 монастырей испытало влияние Саровского устава.¹³ Возможно, для митр. Гавриила (Петрова) опыт с Валаамом был не единственным, но, скорее всего, первым. На некоторые обители (например, Коневскую, Александро-Свирскую или Сяндемскую) Валаам впоследствии мог и сам оказать влияние, тем более что некоторые были с ним исторически связаны.¹⁴

2. Общие замечания о богослужении в Саровской пустыни

Итак, рассмотрев вкратце историю возникновения и распространения Саровского устава, можно перейти непосредственно к его содержанию. В литургическом отношении Саровский устав был очень

11 См.: Там же.

12 Павел (Дудоров), иером. Влияние монастырского Устава Саровской пустыни...

13 Там же.

14 Вообще, Валаам на протяжении истории был стратегической точкой в Карелии. Основную задачу Валаамского монастыря свт. Игнатий (Брянчанинов) видел в распространении и поддержании Православия в окрестных землях. Он же отмечал, что обитель смогла эту задачу выполнить, о чём в его время свидетельствовало множество православных карел, сохранивших свою веру после нашествия шведов-лютеран. См. подробнее об этом: *Игнатий (Брянчанинов), свт. Посещение Валаамского монастыря // Полное собрание творений святителя Игнатия Брянчанинова. М.: Паломник, 2006. Т. I. С. 400–402.*

близок к Типикону, хотя и имеются определённые особенности. Его задачей была организация монастырской и богослужебной жизни. Устав разделяется на два отдела: в первом излагается устройство монастыря, обязанности настоятеля и каждого члена братии, а во втором — базовые принципы отправления богослужения и характерные особенности саровской практики. Богослужебный отдел охватывает лишь общие храмовые службы, келейной молитвы он не касается.

В первую очередь, Саровский устав постулирует, что всё богослужение должно совершаться строго «единогласно»,¹⁵ то есть в храме не должно быть параллельного чтения или пения, что, в общем-то, не предусмотрено и церковным уставом. Саровский устав был написан в самом начале XVIII века, когда «многогласие», вероятно, ещё не совсем было искоренено в Русской Церкви. Впрочем, на фоне развивающегося партесного пения это положение устава могло иметь дополнительное значение. В Саровской пустыни на службе пели столповым знаменным распевом. По рассказам паломников, в монастыре даже были певческие книги, записанные крюками.¹⁶ Стихиры пели столповым распевом, а ирмосы — сокращённым. Херувимская песнь весь год была одна и та же (вероятно, знаменная 6-го гласа). Не исключено, что «единогласием» имелось в виду сохранение одногласного пения.

Церковную службу повелевалось отправлять полностью по церковному уставу. Соответственно, все стихиры, каноны, кафизмы и даже уставные чтения исполнялись полностью. Если братия не могла чего-то спеть, полагалось читать «единогласно и неспешно».¹⁷ Канон читали два учинённых брата попеременно, но припевы так же попеременно пели клироса. На утрене это были библейские песни, на повечерии и молебнах — соответственно Господу, Богородице или святым.

На службах нужно было читать предусмотренные Типиконом книги, особо в Саровском уставе, наверное, как наиболее употребляемые упоминаются Толковое Евангелие и Пролог. Их читал кто-то из старшей братии, который мог бы разъяснять «право, и разумно, и разсудительно,

15 Устав общежительной Сатисо-градо-Саровской пустыни, преданный основателем и первоначальником оной иеромонахом Исаакием, в схиме Иоанном. М.: Издание Саровской пустыни, 1893. С. 12.

16 См. об этом: Павел (Дудоров), иером. Уставная жизнь братии. Свидетельства очевидцев, посещавших Саровскую пустынь (1-я пол. XIX – нач. XX вв.) // Монастырский вестник. URL: <http://monasterium.ru/monashestvo/2013-06-03-11-29-20/ustavnaya-zhizn-bratii-svidetelstva-ochevidtsev-poseshchavshikh-sarovskuyu-pustyn-1-ya-pol-xix-nach-xx-vv/> (дата обращения: 19.04.2018).

17 Устав общежительной Сатисо-градо-Саровской пустыни. С. 70.

и простою речию» читаемое (часто по-славянски) для собравшихся, «чтобы всем и простейшим, и не умеющим писания... можно чтения и писания того силу разумети». ¹⁸ При этом все собирались к чтцу на середину храма и садились на скамьях и стульях. Иногда мог читать сам настоятель.

В определённые настоятелем моменты нужно было читать тропари и молитвы святым, в честь которых освящены в монастыре какие-либо престолы. Храмовых святых поминали и на отпустах.

Порядок совершения служб был чётко регламентирован. Традиционно певчие разделялись на два лика, был канонарх — одна из ключевых фигур на богослужении. Он, к примеру, возглашал стихиру по стихам, а соответствующий лик также по стихам за ним пропевал. Шестопсалмие читать мог только кто-либо из старших братий, предпочтительно — уставщик или головщик лика. В положенные моменты, на славословии или на «И ныне» стиховны, певчие совершали сход в центр храма. Иеромонахи служили по чредам. Сам игумен активно участвовал в богослужении: вечернее правило, например, в храме проводил именно он, стоя в центре храма, иногда он действовал попеременно с ликами, иногда — с чредным священником. ¹⁹

В уставе есть указания, говорящие о совершении особых «входных» и «отходных» молитв при входе и выходе из храма. ²⁰ Эти поклоны были неотъемлемой частью монастырской богослужебной жизни ещё в дореформенную эпоху. ²¹ Они включали в себя 4 земных поклона («Боже, очисти мя грешнаго» и пр., 4-й — «Кресту Твоему поклоняемся, Владыко, и святое Воскресение Твое славим»), «Достойно есть», «Слава, и ныне», «Господи, помилуй» (3), «Благослови», отпуст и 3 малых поклона. Как видно, через основателя пустыни этот относительно древний элемент богослужебной жизни дошёл до XIX века.

Наконец, одним из ключевых моментов было ежедневное совершение в храме всей братией вместе келейного иноческого правила, состоявшего из двух отдельных частей. Это правило подробно будет описано ниже, здесь лишь в двух словах можно сказать, что первая часть, или так называемое «первое правило», представляла собой трёхканонник из обычного иноческого правила, а вторая часть, или «второе

18 Там же. С. 78–79.

19 См., например: Устав общежительной Сатисо-градо-Саровской пустыни. С. 87, 90–95. О вечернем правиле будет сказано ниже.

20 См., например: Там же. С. 94.

21 Ср.: *Никольский Н. К.* Кирилло-Белозерский монастырь и его устройство до второй четверти XVII века. СПб: Дмитрий Буланин, 2006. Т. 2: Управление. Общинная и келейная жизнь. Богослужение. С. 206–207.

правило», включало в себя определённое число поклонов, молитв Иисусовых и молитв на сон грядущим. Оно уже никак не было связано с Типиконом. Тем не менее оно является самой характерной чертой богослужебной практики Саровской пустыни.

3. Праздничное богослужение в Саровской пустыни

Описав некоторые общие принципы отправления богослужения, можно перейти к службам праздничных дней, в которые все иноки собирались в храм на молитву. Вначале будет сказано несколько слов о суточном круге такого праздничного дня, а затем о самих праздниках.

Порядок совершения всенощного бдения, согласно Саровскому уставу, зависел от времени года, а именно от продолжительности солнечного дня, так что всего было два варианта отправления бденных служб. В обоих вариантах двухчастное саровское вечернее правило не опускалось.

В летнее время, когда ночи короткие, всенощное бдение совершалось, в целом, по Типикону, но с некоторыми особенностями. Заранее, где-то часа в 3-4 дня, служилась малая вечерня. После неё сразу начинали повечерие, на котором читался положенный по церковному уставу канон Октоиха и ещё трёхканонник «первого правила». Ужин, как ни странно, был после повечерия, за которым следовал расход по кельям до всенощной. Но до неё в определённое настоятелем время (скорее всего, после ужина или прямо перед бдением) должно было совершаться «второе правило». «Во отдаче же часов дневных в ночь» был благовест, и все собирались в Собор на бдение, которое совершалось в полном объёме согласно церковному уставу и продолжалось до утра («к свету» — от 4 до 6 часов утра).²²

Зимой же была другая схема. «Во отдаче часов дневных» (хотя по часам, наверное, это было то же время) служилась уже малая вечерня, после неё — сразу повечерие, «первое правило», ужин и расход. Где-то в 11–12 часов ночи братия снова собиралась в храм, начиналось «второе правило», полунощница(!)²³ и небольшой отдых. После краткого «упразднения» начиналась уставная всенощная до утра (7–8 часов).²⁴

22 Устав общежительной Сатисо-градо-Саровской пустыни. С. 72–73.

23 Выше уже приводилась жёсткая оценка этой традиции свт. Игнатием (Брянчаниновым). Хотя, по всей видимости, именно так делали и в XV–XVI вв., когда в русском богослужении было смешение иерусалимских и студийских традиций. Например, так, судя по всему, было в Кирилло-Белозерском монастыре. Ср.: *Никольский Н. К.* Кирилло-Белозерский монастырь... С. 244–250.

24 Устав общежительной Сатисо-градо-Саровской пустыни. С. 73–74.

По завершении всенощного бдения полагался отдых до Литургии. Но перед ней в воскресные дни была еще одна особенность Саровского устава – молебен Божией Матери с каноном «Многими содержим напастьми» (в нечетный глас недели) или «Скорбных наведения обу ревают» (в четный глас). По окончании молебна читали молитву «О, Пресвятая Владычице Богородице...», все прикладывались к иконе и творили отпуст. Затем сразу начинали часы и Божественную Литургию.²⁵ Про чин о Панагии известно, что он совершался в праздничные дни,²⁶ но каждое ли воскресение – сказать с уверенностью нельзя.

Теперь можно сказать и о нарочитых днях года, в которые были свои богослужебные особенности. Сам устав Саровской пустыни конкретно определяет лишь порядок служб на первой седмице Великого поста. Однако в исторических свидетельствах упоминаются и некоторые священнодействия по особым дням, о которых стоит упомянуть, поскольку они могли сложиться в ранние годы существования пустыни.

Вообще монастырский устав предполагает совершать службы в соответствии с разрядами, указанными в Типиконе: «когда бывает бдение полиелей, и служба вся, и чтение, да бывает якоже устав повелевает непременно».²⁷ В некоторые праздничные дни после литургии служили специальные молебны (наверное, общие празднику или святым), а по особым праздникам — даже крестные ходы. Вероятно, крестные ходы точно совершались на праздники Крещения Господня и Изнесения Честных Древ для освящения воды, что прямо предусмотрено церковным уставом. Иногда перед литургией совершали панихиды по почившим строителям и братии обители.²⁸ Интересно, что некоторые священнодействия уже переносятся на время после окончания литургии. Даже в монастырской традиции наблюдается это смещение в конце XVIII–XIX вв. Но какие-то небольшие службы ещё отправляются до обедни.

В период Великого поста служба должна была совершаться по Типикону, и общее вечернее правило оставалось неизменным. Исключительно саровской особенностью было чтение неусыпаемой Псалтири

25 См.: Там же. С. 80.

26 См.: Павел (Дудоров), иером. Уставная жизнь братии. URL: <http://monasterium.ru/monashество/2013-06-03-11-29-20/ustavnaya-zhizn-bratii-svidetelstva-ochevidtsev-poseshchavshikh-sarovskuyu-pustyn-1-ya-pol-xix-nach-xx-vv-/>.

27 Устав общежительной Сатисо-градо-Саровской пустыни. С. 72.

28 См.: Павел (Дудоров), иером. Уставная жизнь братии. URL: <http://monasterium.ru/monashество/2013-06-03-11-29-20/ustavnaya-zhizn-bratii-svidetelstva-ochevidtsev-poseshchavshikh-sarovskuyu-pustyn-1-ya-pol-xix-nach-xx-vv-/>.

на первой седмице.²⁹ Оно начиналось в «чистый понедельник» после утреннего богослужения. Сам настоятель выходил на середину храма и по возгласе чредного священника творил начало перед чтением Псалтири по последованию. На нём перед молитвой «Всявятая Троице...» все полагали 15 земных поклонов. Когда настоятель начинал первую кафизму, братия кланялась и уходила по кельям, оставались лишь 1–2 брата, составлявшие вместе с читающим чреду. Чреда шла, скорее всего, два часа,³⁰ читала вся братия (кто мог) по 2–3 человека, в числе которых должен был быть клиросный, певший тропари по кафизме. Так день и ночь непрерывно читали Псалтирь между общими службами, на время которых приостанавливали чтение. В первую субботу поста перед литургией вся братия собиралась в храм, в это время чреда прекращала чтение. Пели «Достойно есть» («со сладкопением») и совершали окончание по последованию Псалтири. На нём, так же, как и вначале, делали 15 земных поклонов с молитвой прп. Ефрема Сирина. После отпуска пели «Господи помилуй» (трижды) и начинали часы, а после литургии был общий отдых до малой вечерни. Несмотря на, сколько возможно, полное соответствие служб церковному уставу, вечернее правило не только не отменялось, но имело ещё и несколько особенностей, о чём в деталях вскоре будет сказано.

4. Будничное богослужение в Саровской пустыни

В целом в Саровской обители был обычный монастырский распорядок дня. Примерно в 2 часа ночи иноки поднимались на утреннее богослужение, которое продолжалось часа три-четыре. В 5 часов утра была ранняя Литургия, поздняя – часов в 9–10, поскольку обед был около полудня. Где-то в 4–5 часов вечера начинали вечернее богослужение, в которое входило повечерие с «первым правилом». Ужин, когда он полагался, всегда был после повечерия; более того, расход на трапезу мог прервать повечерие на моменте после канонов и перед «Достойно есть».³¹ После ужина вновь все собирались в храм на «второе правило», за которым было, вероятно, время для келейной молитвы и отход ко сну.

Братия, задействованная на хозяйственных послушаниях, судя по всему, должна была выходить на них, самое позднее, после ранней

29 Описание чина см.: Устав общежительной Сатисо-градо-Саровской пустыни. С. 99–102.

30 Это неусыпаемое чтение будет воспринято на Валааме, и там чреда чтения составляла именно два часа.

31 Подробнее об этом см. ниже.

литургии. На вечерней службе, теоретически, могли присутствовать не все иноки, но «второе правило», скорее всего, было строго обязательным. К этой мысли подводит сама идея этого правила, о котором теперь, наконец-то, можно рассказать подробно.

Происхождение саровского «общецерковного» правила точно не известно, и этот вопрос требует специального изучения. Оно, по сути, представляет собой иноческое повседневное келейное правило, которое должно было совершаться в храме всей братией вместе. Видимо, именно поэтому Саровский устав повелевает исполнять его даже при всенощном бдении, так как каждый инок обязан совершать своё правило ежедневно, независимо от обстоятельств, а здесь оно просто стало совместным. Две части этого общего правила обычно совершались отдельно: первая — на повечерии, а вторая — после ужина или повечерия, если не было расхода на трапезу.

Первое правило состояло из трёх канонов: «Иисусу Сладчайшему», «Богородице акафист, с кондаки и икосы» и Ангелу-хранителю.³² Трёхканоннику предшествовал рядовой канон Октоиха (богородичный), судя по всему, не совмещавшийся с ним в единый канон. Если расход на ужин прерывал повечерие (после трёх канонов правила — сразу отпуст), то его бы в таком случае завершили в конце второго правила, о чём будет сказано чуть ниже. В случае если повечерие не прерывалось, его продолжали: «Достойно есть» (оба лика; земной поклон), Трисвятое по «Отче наш», тропари покаянные («Помилуй нас, Господи, помилуй нас...») и храма, «Господи, помилуй» (40), «Иже на всякое время...» и далее по часослову. В конце (по-видимому, после «И даждь нам Владыко на сон грядущим...») снова устав повелевал читать «Достойно есть», Трисвятое по «Отче наш», «тропари каноном», «Господи, помилуй» (12) и отпуст. Здесь же была и ектения чина прощения, но без, собственно, самого прощения, которое будет в конце второго правила.

Второе церковное правило представляло собой серии поклонов с Иисусовой молитвой, помянником и молитвами на сон грядущим. Прежде всего следовала определённая начальная часть. Братия возвращалась в храм и совершала входные поклоны. Если же расхода не было, то сразу начинали серию земных поклонов на подобии, как это делается на церковной службе в Великий пост в первой части великого повечерия.³³ Все поклоны совершаются всеми вместе за настоятелем,

32 Описание вечернего правила см.: Устав общежительной Сатисо-градо-Саровской пустыни. С. 80–95.

33 «Пресвятая Владычице Богородице, моли о нас грешных» и т. д. Ср.: Там же. С. 87–90.

который стоит на середине храма и проводит правило. После поклонов настоятель читает шесть «молитв на сон грядущим», из которых только две вообще присутствуют сегодня в современных молитвословах.³⁴ Затем следуют ещё три земных поклона и братия знаменуются крестом со словами: «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, благослови, и освяти, и сохрани нас силою Креста живоноснаго Твоего». После этого настоятель с братией вместе воздевают руки и произносят: «Слава Тебе, Боже наш, слава Тебе». Сразу же чредной священник даёт обычный возглас («Благословен Бог наш...»), а псаломщик читает начало обычное с 50-м псалмом и Символом веры. Если первое правило по каким-то причинам не совершалось на повечерии, трёхканонник читали здесь, куда он гармонично входил.

После обычного начала (или после канонов) следуют как бы четыре «сотни»³⁵ молитв. В первой сотне сначала «все равно во един мах» делают за настоятелем 30 земных поклонов, «не борзяся», с так называемой «общей» молитвой Иисусовой: «Господи Иисусе Христе, Боже наш, помилуй нас». Затем настоятель вслух три раза произносит так называемую «тайную» Иисусову молитву: «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя грешнаго», после чего каждый в уме «тайно» произносит её 100 раз. Когда настоятель сотворит в себе эти 100 молитв,³⁶ он вслух переходит к следующей сотне: «Слава, и ныне», «Аллилуия» (трижды), «Господи, помилуй» (трижды) и «Слава, и ныне». Во второй сотне всё происходит точно так же. В третьей вместо 30 земных поклонов братия делает 20, но «Аллилуия» — «с поклоны ж земными». Четвёртая сотня также с 20 поклонами, но «тайные» молитвы (3 и 100) — богородичные: «Владычице моя, Пресвятая Богородице, спаси мя грешнаго». После четвёртой сотни настоятель читает 5 так называемых «радований» («Богородице Дево, радуйся...»), а в конце всех их полагается один земной поклон. Великим постом «радования» могли читать уже после вторых «молитв на сон грядущим» (см. ниже).

После пяти сотен молитв оба лика пели «Достойно есть», завершая песнопение земным поклоном. Затем читали Трисвятое по «Отче наш» и заканчивали повечерие, если оно было прервано ужином, Если же ужина не было, то по Трисвятом читались «обычные правильные тропари» (покаянные, храма и «каноном»), «Господи, помилуй» (12 раз)

34 1-я — современная 1-я утренняя («Боже, очисти мя грешнаго, яко николиже...») и 6-я — 10-я утренняя («Пресвятая Владычице моя Богородице...»).

35 Термин автора работы.

36 Он здесь, по логике устава, выступает примером и образцом молитвы, на которого должны равняться остальные.

и помянник. Последний, очевидно, был в целом подобен современному помяннику, печатаемому в наших молитвословах, разве что могли быть различия в некоторых прошениях. Весь помянник читал настоятель, а окончание («Пожаждь, Господи, оставление грехов...»), которое нужно было читать трижды, он делил с двумя ликами. После этого следовали другие «молитвы на сон грядущим». Их было пять, и все они есть в современных молитвословах в числе вечерних молитв.³⁷ В Великий пост здесь ещё вставляли молитву «Ненавидящих и обидящих...», сюда же переносили «Богородице Дево, радуйся...» (см. выше). Затем читали «Взбранной Воеводе...», богородичные тропари и «Упование мое Отец...» и малый отпуст. Если повечерие в своё время не заканчивали, здесь была ектения чина прощения до «Молитвами святых отец...». После чего все делали «отходные» поклоны и только теперь прощались друг с другом. Видно, что прощение специально вынесено в самый конец службы, чтобы можно было после него сразу уйти.

Наконец, здесь же можно сказать пару слов о келейном правиле братии. В Саровском уставе оно никак не оговаривается, есть лишь некоторые свидетельства в литературе. Ключевым моментом было то, что личное келейное правило было индивидуальным, оно давалось духовником, в зависимости от сил, возможностей, духовного возраста. При этом совместное правило в церкви должно было соблюдаться всеми, личные подвиги служили лишь прибавлением к общему.³⁸ Есть упоминания о 7000-м правиле, которое могли нести, наверное, уже духовно зрелые и опытные монахи.³⁹

Выводы

Итак, Саровский устав, составленный основателем Успенской Саровской пустыни иеромонахом Исаакием (в схиме Иоанном) в 1706 году, был близким по духу церковному уставу и святоотеческим правилам о монашеской жизни. Организованная по нему пустынь возросла и принесла немалый плод, так что этот устав стал образцом для многих монастырей и воспитанные в нём монахи посылались

37 1–3 – совпадают, 4-я – современная 10-я («Благаго Царя благая Мати...»), 5-я – 11-я («Ангеле Христов, хранителю мой святой...»).

38 См.: Устав общежительной Сатисо-градо-Саровской пустыни. С. 15–16.

39 См.: Саров: прошлое, настоящее / авт.-сост. Агапов А. А. Н. Новгород – Саров – Саранск: Типография «Красный Октябрь», 2000. С. 46.

в разные места «преподавать монастырскую науку».⁴⁰ И прп. Назарий одним из первых был направлен для возобновления почти увянувшего к тому времени Валаамского монастыря.

Саровский устав при правильном применении мог стать сильным фундаментом монастырской жизни. Он определял преимущественно организацию монастыря, его структуру и дисциплину, в том числе богослужебную. В литургическом отношении он требует строгого сохранения устава церковного (Типикона), выражавшегося для составителя в первую очередь в правильном знаменном пении, порядке чтения, пения, сходов, действий канонарха и пр. В этом отношении он схож с древними русскими монастырскими уставами.

Из богослужебных особенностей, наиболее характерных для саровской практики, можно назвать: два варианта совершения всенощных бдений, один из которых определенно имеет корни в традициях XVI–XVII вв., молебен Божией Матери в воскресенье перед литургией, чтение неусыпаемой Псалтири на первой седмице Великого поста и вечернее общецерковное правило. Помимо этого, можно отметить такие литургические детали, как наличие ранних литургий для отправлявшихся на послушания, частота совершения чина о Панагии (в нарочитые дни, даже не в каждое воскресенье), совершение крестных ходов по особым праздникам. Наконец, сам уклад монастырской жизни, распорядок дня и служб суточного круга, степень участия братии в богослужении, ревность о соблюдении устава — всё это принесёт с собой на Валаам и воплотит в жизнь пострижник Саровской пустыни.

Хотя настоящая статья носит обзорный характер, но при работе над ней было обнаружено несколько областей, в которых требуется специальное исследование. В первую очередь, это источники богослужебного устава Саровской пустыни вообще — как и почему в обители появились те или иные литургические особенности. В частности, остался не вполне освещённым вопрос заимствования иером. Исаакием элементов русской богослужебной практики до реформ патриарха Никона. Сама жизнь «первоначальника» пустыни заслуживает особого внимания — что из литургической жизни Саровской обители обязано его личному жизненному опыту. Наконец, более детального изучения требует историческое формирование саровской богослужебной традиции. Это имеет значение, когда исследуются вопросы влияния Саровского устава на другие монастыри, то есть какой «Саровский устав» повлиял

40 Павел (Дудоров), иером. Влияние монастырского Устава Саровской пустыни... URL: <http://sdsmp.ru/news/n3295/>.

на конкретную обитель. По отношению к Валаамскому монастырю нуждаются в подробном освещении личный опыт прп. Назария (Кондратьева), возобновителя Валаама, его деятельность по восстановлению Валаамской обители и литургическая практика в общине в период его настоятельства (1782–1801).

Саровская пустынь имела немалое значение для русского монашества в Синодальную эпоху. Возможно, оно в чём-то сравнимо с деятельностью прп. Паисия (Величковского). Однако это значение исследователями ещё не вполне определено, его ещё предстоит раскрыть.

Источники

- Авель, иером.* Общежительная Саровская пустынь и достопамятные иноки, в ней подвизавшиеся. М., 1860. С. 24.
- Валаамский монастырь: Описание Валаамского монастыря и подвижников его. СПб., 1864.
- Житие и подвиги иеросхимонаха Иоанна, основателя Саровской пустыни. РГАДА. Ф. 357. Оп. 1. Д. 301.
- Игнатий (Брянчанинов), свт.* Описание Валаамского монастыря и смут, бывших в нем. // Полное собрание творений святителя Игнатия Брянчанинова. М.: Паломник, 2006. Т. III.
- Игнатий (Брянчанинов), свт.* Посещение Валаамского монастыря. // Полное собрание творений святителя Игнатия Брянчанинова. М.: Паломник, 2006. Т. I.
- Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря. М.: Паломник, 2005.

Литература

- Алехина Л. И.* «Писано рукою Первоначальника...» // Возрождение православных монастырей и будущее России. Материалы III Всероссийской научно-богословской конференции «Наследие преподобного Серафима Саровского и судьбы России». Сергиев Посад – Саров – Дивеево. 28 июня – 1 июля 2006 года. Нижний Новгород: Глагол, 2007. С. 50–55.
- Никольский Н. К.* Кирилло-Белозерский монастырь и его устройство до второй четверти XVII века. СПб: Дмитрий Буланин, 2006. Т. 2: Управление. Общинная и келейная жизнь. Богослужение.
- Павел (Дудоров), иером.* Влияние монастырского Устава Саровской пустыни на русское общежительное монашество в Синодальный период. // Сретенская духовная семинария [Электронный ресурс]. URL: <http://sdsmp.ru/news/n3295/> (дата обращения: 19.04.2018).

Павел (Дудоров), иером. Уставная жизнь братии. Свидетельства очевидцев, посещавших Саровскую пустынь (1-я пол. XIX – нач. XX вв.). // Монастырский вестник [Электронный ресурс]. URL: <http://monasterium.ru/monashestvo/2013-06-03-11-29-20/ustavnaya-zhizn-bratii-svidetelstva-ochevidtsev-poseshchavshikh-sarovskuyu-pustyn-1-ya-pol-xix-nach-xx-vv-/> (дата обращения: 19.04.2018).

Саров: прошлое, настоящее / авт.-сост. Агапов А. А. Н. Новгород – Саров – Саранск: Типография «Красный Октябрь», 2000.

Monastic Rules of the Sarov Monastery as the Main Source of the Worship Tradition of Valaam

Grigoriy B. Sergejev

MA student of the Department of Applied Church Disciplines

of Moscow Theological Academy

Academy, Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia

kenny79@rambler.ru

For citation: Sergejev Grigoriy B. "Monastic Rules of the Sarov Monastery as the Main Source of the Worship Tradition of Valaam". *Praxis*, vol. 2, no. 2, 2019, pp. 210–225

Abstract. Sarov monastery have played an important part in the history of the Russian Church, its monastic rules have had a considerable influence on the Russian monkhood in the Synodal Age and have become a model for many Russian monasteries. For two centuries of existence of the Sarov monastery several decades of its monks had been sent to different monasteries all over Russia for organization of the monastic life. The Valaam monastery was one of the first, which monastic commune were resumed by the hieromonk sent from Sarov saint Nazarij (Kondratjev) in 1782–1801 yr. In that case he based on the monastic rules of his home monastery, which copy of was the monastic rules of Valaam. A researcher of worship traditions faces the issue what the future "North Afon" had inherited from the worship rules of the Sarov monastery. First, it is necessary to discover the origin of the Sarov monastic rules and its importance for the Russian monkhood. Then, while considering the Sarov worship tradition in turn, you'll be able to reveal elements which will occur on Valaam. The influence of the Sarov worship rules can be seen in the general daily routine, including daily circle of services, in the accomplishment of monk's private prayers in the church together, in availability of two options of the All-night Vigil fulfillment, in the special service to the Mother of God on Sundays before Liturgy and in vigilant reciting of Psalter on the first week of Lent. The present article is the type of overview and it gives researcher a possibility to choose a subject for deeper study.

Keywords: Sarov Monastery, monastic rules of Sarov, Valaam monastery, worship tradition, Russian monkhood, 18th century, hieromonk Isaakij (Popov; in schema Ioann), saint Nazarij (Kondratjev).

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ ОБЗОР

ТЕМА ЦЕРКОВНО-
ГОСУДАРСТВЕННЫХ
ОТНОШЕНИЙ
В НОВЕЙШИХ
РОССИЙСКИХ
ИССЛЕДОВАНИЯХ

Протоиерей Александр Задорнов

кандидат богословия, доцент
и. о. заведующего кафедрой церковно-практических дисциплин
Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
azadornov@yandex.ru

Для цитирования: *Задорнов А. В., прот.* Тема церковно-государственных отношений в новейших российских исследованиях // Праксис. 2019. Т. 2. № 2. С. 226–231

Аннотация

УДК 342.5

В настоящем обзоре рассматриваются недавно изданные монографии, в которых отражаются государственно-конфессиональные отношения, и анализируются попытки вписать эти отношения в современные концепции государства и его происхождения. Критикуются методологические предпосылки такого анализа и подхода.

Ключевые слова: церковно-государственные отношения, Основы социальной концепции Русской Православной Церкви, М. О. Шахов, А. М. Осавелюк, В. В. Волков.

Тема церковно-государственных отношений, будучи частью вопроса конфессионально-государственных отношений, в последние годы привлекает всё большее внимание специалистов. Происходит это по очевидным причинам, среди которых — увеличение присутствия Церкви в жизни общества и попытки нахождения юридически верного баланса между конституционным принципом светскости государства и осуществлением права на свободу совести и вероисповедания. Зачастую негативная информационная повестка, связанная с деятельностью канонических подразделений Русской Православной Церкви, искусственно создаётся для акцентирования в общественном сознании именно первого принципа в ущерб второму. Юридическая (равно как и каноническая) безграмотность разного рода активистов в этом отношении становится причиной гражданского напряжения и прямых конфликтов.

В этом контексте становится понятной необходимость вести учебно-просветительскую деятельность в рамках имеющихся сегодня у Церкви возможностей, в том числе через издание (помимо учебной) просветительской литературы. Отсутствие, за редкими исключениями, качественного научно-богословского нон-фикшна — одна из причин формирования такого общественного восприятия явлений прошлого и настоящего, в котором взгляд Церкви не только не учитывается, но даже неизвестен внешнему наблюдателю.

Такой взгляд не обязательно должен быть лишён элементов внутренней полемики, свидетельством чему служит третье издание монографии профессора кафедры государственно-конфессиональных отношений Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации М. О. Шахова «Правовые основы деятельности религиозных объединений в Российской Федерации».¹ Сразу следует сказать, что новое издание фактически утратило только учебное значение и выросло в полноценную монографию с особо важной теоретической частью.² Если первое издание книги в 2011 году содержало пятнадцать глав и четыре приложения, то уже последовавшее через два года второе издание заметно выросло

1 Шахов, Михаил Олегович (1965-). Правовые основы деятельности религиозных объединений в Российской Федерации [Текст] / М. О. Шахов; Сретенская духовная семинария. 3-е изд., перераб. и доп. Москва: Изд-во Сретенского монастыря, 2019. 877, [1] с. : ил., табл.; 22 см.; ISBN 978-5-7533-1478-9 : 1000 экз.

2 Аналогично эволюционировал курс церковного права проф. прот. В. Цыпина, оформившийся в единственную на сегодня полноценную монографию по каноническому праву.

в объёме и было дополнено специальной главой, посвящённой передаче религиозным организациям имущества религиозного назначения.

В новом издании соотношение теоретической и практической частей осталось неизменным, однако большее значение уделено анализу соответствующей законодательной базы. Вся шестая глава содержит фактически комментарий к федеральному закону «О свободе совести и религиозных объединениях» (с. 215–369), после чего следует переход к рассмотрению внутренних установлений религиозных организаций.

Глава тринадцатая о трудовых отношениях в религиозной организации как раз и содержит полемический элемент. Называя «небесспорной» точку зрения главы Правового управления Московской Патриархии игумении Ксении (Чернеги) о времени возникновения трудовых отношений, автор пишет: «Несоблюдение религиозной организацией требования о заключении трудового договора с работником в письменной форме будет означать не отсутствие трудовых отношений с ним, а нарушение требований статей 342 и 67 ТК РФ» (с. 574). При этом, говоря о том, что священнослужители не состоят в трудовых отношениях с религиозной организацией, М. О. Шахов подчёркивает, что поскольку денежное содержание, получаемое священником от религиозной организации, является пожертвованием, а не зарплатой, то они не носят обязательного характера. Поскольку же трудовой договор не заключён, то «в случае прекращения выплаты денежного содержания священнослужитель может лишь ходатайствовать о его выплате перед руководством соответствующей религиозной организации, перед церковными властями, но не имеет оснований требовать выплаты в судебном порядке» (с. 589).

Из перечисляемых в посвящённой основам теории государственно-конфессиональных отношений первой главе монографии методов осуществления политики государства в сфере свободы совести и вероисповеданий привлекает внимание требование «профессиональной подготовки и повышения квалификации государственных служащих, осуществляющих реализацию вероисповедной политики», а также «поддержка научных исследований, обеспечивающих теоретическое обоснование вероисповедной политики государства» (с. 42).

Представляется, что осуществление именно этих требований было бы (вопреки расхожему мнению) полезно именно государственным органам управления ввиду отчётливо ощущаемого дефицита гражданских специалистов в этой области.

Монография доктора юридических наук А. М. Осавелюка³ напрямую посвящена обсуждаемой проблеме, однако её содержание шире заявленной темы, что не служит ей на пользу. В частности, вызывает недоумение включение в раздел «Религиозно-государственное регулирование социальных отношений» глав, посвящённых догматам, таинствам и богослужению Православной Церкви. Также весьма спорным представляется редакторское объяснение написания религиозных организаций со строчной буквы: «Слово «церковь» употребляется со строчной буквы — как обозначение государственного института, религиозной организации. В отличие от богословия в научных изданиях не принято использовать в этом случае прописную».⁴

Эта маленькая деталь демонстрирует продолжающуюся неготовность научного сообщества рассматривать государственно-конфессиональные отношения с учётом самоидентификации религиозных организаций. Без этого элемента по-прежнему неуклюжими будут как попытки ввести изучения экклезиологических параметров (учение о таинствах), так и объявление Церкви «государственным институтом».

В остальном же монография А. М. Осавелюка имеет традиционную структуру: за главами, рассматривающими понятие о Церкви и Её юридической природе, следует изложение типологии государств в связи с их взаимоотношениями с религиозными объединениями, после чего даются элементарные сведения из области церковных правоотношений и церковного судопроизводства.

Основы социальной концепции Русской Православной Церкви напоминают о том, что «необходимость государства вытекает не непосредственно из воли Божией о первозданном Адаме, но из последствий грехопадения и из того, что действия по ограничению господства греха в мире согласны с Его волей».⁵

В этой связи обращает внимание версия генезиса государства, представленная в небольшой монографии известного специалиста по данной теме В. В. Волкова.⁶ Представив три «недостаточных» (скромность

3 *Осавелюк, Алексей Михайлович.* Государство и церковь: монография / А. М. Осавелюк; Российский гос. торгово-экономический ун-т. Москва: Изд-во Российского гос. торгово-экономического ун-та, 2010. 239 с.; 21 см.; ISBN 978-5-87827-396-1.

4 Там же. С. 16.

5 Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека. М.: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2018. С. 15.

6 *Волков, Вадим Викторович.* Государство, или Цена порядка [Текст] / Вадим Волков; [Европейский университет в Санкт-Петербурге]. Санкт-Петербург: Изд-во Европейского ун-та в Санкт-Петербурге, 2018. 159 с.: цв. ил.; 17 см. (Азбука понятий; вып. 6).; ISBN 978-5-94380-249-2 : 2000 экз. (Азбука понятий; вып. 6).

не позволила автору назвать их прямо ложными) теорий государства (либеральная, классовая и теория социального государства), В. Волков подробно останавливается на «реалистической» теории, легитимирующей со времён М. Вебера монополизацию насилия и появление правопорядка. С этой точки зрения «центральным явлением истории будет глобальный тысячелетний процесс формирования и разрушения государств, включающий траектории множества политических союзов». ⁷ Очевидно, что уже в силу своей природы Церковь не может отвечать на каждый частный случай той эволюции политических общностей и той социальной конфигурации, которую принято обозначать понятием «государство».

Особый интерес представляет второй раздел издания, озаглавленный «Формирование государства: критическая генеалогия». Под последней понимается внимание «к изначальному контексту создания институтов, разрывам и сдвигам в их эволюции, к скрытым мотивам и маскам, захватам и перетолковываниям со стороны превосходящей силы, к непреднамеренным последствиям и неожиданной пользе». ⁸

В результате применения данного метода В. Волков возводит генеалогию государства к «военному вожеству», которое считает элементарной формой политического союза. Сочетая прямое насилие с изъятием ресурсов и удалённой торговлей, такие военные сообщества вынуждены были организовывать налогообложение и судопроизводство, занимаясь тем самым государственным строительством. Что касается ранней русской истории, то такая «активность больше похожа на управление охранным предприятием «Рюриковичи & Со.», чем на государственный проект. Охранное предприятие получало значительные доходы от торговли, но по сути торговало оно не воском, мехом или людьми, а организованной силой в различных проявлениях». ⁹

Такой взгляд трудно назвать оригинальным: о варяжских дружинах как своеобразной древнерусской ЧВК, оседлавшей днепровские пороги, писал ещё М. Н. Покровский ¹⁰ и, совсем недавно, Б. Ю. Кагарлицкий. ¹¹ К сожалению, в этой схеме попросту нет места Церкви как смыслообразующему началу. Если всё сводится к распределению прав на насилие, отправлению правосудия и к способам изъятия ресурсов — откуда может появиться желание анализировать именно интеллектуальную политическую историю, в которой Церковь не могла не играть одну из первых ролей?

7 Там же. С. 56.

8 Волков В. В. Государство, или Цена порядка... С. 59.

9 Там же. С. 65.

10 Покровский М. Н. Русская история в самом сжатом очерке. Ч. 1–3, М., 1920–1923.

11 Кагарлицкий Б. Ю. Периферийная империя: Россия и миросистема. М., 2004.

Как видим, современные исследователи пока только ищут методологически точный язык для описания и анализа церковно-государственных отношений, зачастую ещё пребывая между Сциллой плоского социологизма и Харибдой идеологически заданных штампов. Только совместные усилия церковных специалистов, гражданских правоведов и историков смогут избежать описанных опасностей и представить целостную концепцию столь важной для современного российского общества темы.

Источники

Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека. М.: Издательств Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2018.

Литература

Волков В. В. Государство, или Цена порядка. Санкт-Петербург: Изд-во Европейского ун-та в Санкт-Петербурге, 2018.

Кагарлицкий Б. Ю. Периферийная империя: Россия и миросистема. М., 2004.

Осавелюк А. М. Государство и церковь: монография. М.: Проспект, 2019.

Покровский М. Н. Русская история в самом сжатом очерке. Ч. 1–3, М., 1920–1923.

Шахов М. О. Правовые основы деятельности религиозных объединений в Российской Федерации. М.: Сретенская духовная семинария. 3-е изд., перераб. и доп. Москва: Изд-во Сретенского монастыря, 2019.

Subject of the Church and State Relations in the Latest Russian Researches

Archpriest Alexander Zadornov

PhD in Theology, Associate Professor at the Department of Applied Church Disciplines of Moscow Theological Academy
Academy, Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia
azadornov@yandex.ru

For citation: Zadornov Alexander, archpriest. "Subject of the Church and State Relations in the Latest Russian Researches". *Praxis*, vol. 2, no. 2, 2019, pp. 226–231

Abstract. In the present review recently published monographs in which the state and confessional relations are reflected are considered and attempts to enter these relations in modern concepts of the state and its origin are analyzed. Methodological prerequisites of such analysis and approach are criticized.

Keywords: The Church's and states relations, The Princesps of the social concept of Russian Orthodox Church, M.O. Shakhov, A.M. Osavelyuk, V.V. Volkov.

ИЗДАНИЕ РУССКОГО ПЕРЕВОДА «ПИДАЛИОНА» ПРП. НИКОДИМА СВЯТОГОРЦА И ЕГО ОСОБЕННОСТИ

Протоиерей Димитрий Пашков

старший преподаватель кафедры церковно-практических дисциплин Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
rapadimitrios@mail.ru

Для цитирования: Пашков Д. В., прот. Издание русского перевода «Пидалиона» прп. Никодима Святогорца и его особенности // Праксис. 2019. Т. 2. № 2. С. 232–236

Аннотация

УДК 348.01

В статье прослеживается история работы над русским переводом одного из самых важных памятников церковного права — «Пидалиона» преподобного Никодима Святогорца. Отмечены особенности предпринятого сестрами Ново-Тихвинского Екатеринбургского монастыря издания, отмечена важность издания для развития науки канонического права в России.

Ключевые слова: каноническое право, комментарии на каноны, Матфей Властарь, преп. Никодим Святогорец.

Последним подлинным «шедевром» византийской церковно-правовой систематизации стал сборник Матфея Властаря «Алфавитная синтагма» (1335 г.).¹ В период туркократии на греческом Востоке активно создаются частным образом правовые сборники — покаянные «номоканоны» узкоспециального предназначения, в руководство духовникам. Содержательная сторона этих пособий была очень невысокого качества (они содержали в себе каноны в искажённом виде, а также наполнялись нормативным материалом сомнительного, «апокрифического» происхождения); в основной своей массе они тиражировались по-прежнему рукописным способом. И только в конце XVIII века преподобный Никодим Святгорец взялся решить давно назревшую задачу создания канонического сборника, который содержал бы древние каноны в их неповреждённом виде, а также избранные поздневизантийские «покаянные» правила; к текстам канонов он приложил их парафраз («толкование») на современном ему греческом языке (не на разговорной «димотике», но на языке достаточно высокого стиля), а также «согласование» канонов с другими им подобными (указатель параллельных мест), и самое оригинальное — примечания, в которых преп. Никодим раскрывает нормативное содержание канонов, обращаясь с широчайшей эрудицией к святоотеческому наследию, соборным актам и церковной практике своего времени. Этот сборник был издан впервые в 1800 году, и с тех пор многократно переиздавался в Греции, а также — в переводах на румынский и английский языки — в Румынии и США. Несмотря на то что Пидалион с высокой вероятностью повлиял на издание у нас в 1839 году «Книги Правил» — собрания древних канонов в их «полнотекстовом» славянском переводе² (до этого момента приходилось пользоваться канонами, помещёнными в нашу печатную Кормчую в сжатом, «синоптическом» виде), русского перевода этого уникального канонического памятника не существовало — вплоть до нынешнего 2019 года.³

- 1 *Бондач А. Г.* Номоканон XIV титулов и Синтагма Матфея Властаря: к истории систематизации византийского церковного права // Проблемы теологии: материалы Междунар. богосл. науч.-практич. конф. Вып. 3: в 2 ч. / РГППУ; ред. кол.: Д. И. Макаров (отв. ред.) и др. Екатеринбург, 2006. Ч. 1. С. 83–88.
- 2 *Бондач А. Г.* История и содержание Пидалиона // Богословский Вестник. 2010. № 11–12. С. 123–132.
- 3 *Никодим Святгорец, прп.* Пидалион: Правила Православной Церкви с толкованиями: в 4 т.: пер. с греч. Екатеринбург: Изд-во Александро-Невского Ново-Тихвинского женского монастыря, 2019. ISBN 978-5-94512-130-0.

Почти пятнадцать лет назад усердные сёстры Ново-Тихвинского Екатеринбургского монастыря взяли на себя труднейшую работу по переводу Пидалиона. Главную трудность представлял собой уже сам объём памятника (750 страниц убористого текста in quatro; русский же перевод занял четыре тома, оформленных с большим изяществом). Необходимо было организовать совместную работу нескольких переводчиков и потом все получившиеся переводы привести «к общему знаменателю», выработать общие правила оформления, систему ссылок, примечаний, привести текст к единообразию.

Авторы перевода постарались найти и указать в подстрочных примечаниях по возможности все цитаты из соборных деяний (по «Актам» Эд. Шварца, опубликованным в электронной библиотеке TLG), отцов Церкви (в основной массе по «греческой» и «латинской» Патрологии Ж.-П. Миня) и из других источников (античных авторов, поздневизантийских канонистов и проч.), которыми изобилуют «примечания» Пидалиона. Следует учесть, что при написании этих «примечаний», составляющих наиболее оригинальную часть памятника, преп. Никодим пользовался не только печатными изданиями, но и богатой коллекцией афонских рукописей — святоотеческих, агиографических и литургических — недоступных кабинетному переводчику. При этом, несмотря на то что преп. Никодим обладал феноменальной памятью, ему случалось порой и ошибаться в своих отсылках на тот или иной источник. В его эпоху культура научного книгоиздания ещё не достигла уровня, удовлетворяющего современного учёного, и хотя преп. Никодим старался снабжать свои книги научно-библиографическим аппаратом (ссылки, сноски, предметные указатели), но при этом один и тот же источник мог обозначаться по-разному или не указываться вообще никак. Эти обстоятельства существенно осложняли работу с текстом и поиск цитированных мест в доступных публикациях.

Кроме этого, сёстры Ново-Тихвинского монастыря постарались разъяснить в подстрочных примечаниях особенности историко-юридического подхода преподобного Никодима (например, они смягчают его необоснованно строгое отношение к римским папам Марцелину и Либерию, Т. 2. С. 186), раскрывают значение редких или устаревших понятий (например, «арцивурий» — Т. 1. С. 348), разъясняют римско-правовые термины (например, *легат*, *эмфитевзис* — Т. 3. С. 256–257), уточняют топонимы и так далее.

Принципиальной методической установкой сестёр было осуществление превода канонов на *русский* язык. До сих пор на руках русского

читателя были каноны в переводах на славянский: синоптического вида — в составе печатной Кормчей, и полного вида — в «Книге правил» (приближенный к «высокому» русскому славянский перевод канонов публикации 1839 года). Частные издания комментариев — еп. Никодима (Милаша), архиеп. Петра (Л'Юилье) — воспроизводят текст канонов из «Книги правил». Однако славянский перевод «Книги правил» нельзя назвать вполне удовлетворительным. Например, в нём не различаются такие важные понятия, как *диоцез* (греч. *διοίκησις*), *митрополичий округ* (или *провинция*, греч. *ἐπαρχία*), *епископская община* (греч. *παροικία*). В результате от читателя «Книги правил» нередко ускользает нормативное содержание того или иного канона; например, 28-й канон IV Вселенского Собора построен на точном и чётком различении диоцезов (митрополиты которых становятся суффраганами Константинопольской кафедры) и митрополичьих провинций (рядовые епископы которых продолжали подчиняться только своим митрополитам), а в «Книге правил» эти понятия переведены одинаково как «область», что неверно. Авторы нового перевода канонов с самого начала ставили перед собой задачу терминологической точности и старались находить для указанных административно-правовых институтов более или менее точные соответствия (так, «диоцез» остался без перевода, «епархия» переведена как «митрополичья область», а «парикия» — как «епископская область»). Мы надеемся, что обсуждение качества первого русского перевода канонов станет предметом дальнейших доброжелательных обсуждений специалистов, но уже сейчас можно с уверенностью утверждать, что этот уникальный перевод — более точный и недвусмысленный, нежели его славянские предшественники (а формальная определённость права, как известно, является важнейшей его характеристикой).

Предисловие специально к изданию русского перевода написал профессор кафедры Пастырского и Социального богословия Богословского факультета Фессалоникийского университета Феодор Янгу. Тема Пидалиона и историко-юридического контекста его создания уже давно привлекли к себе его учёное внимание.⁴ В его личном архиве находится уникальная переписка преп. Никодима со своим взыскательным рецензентом Дорофеем Вулисмой, на основе которой проф. Янгу постарался показать, насколько трудным делом стала для преп. Никодима публикация Пидалиона, — ведь от завершения работы до первой, притом испорченной издателем его публикации прошло десять лет!

4 *Γιάγκου Θ.* Το Πηδάλιον σε σχέση με παλαιότερες νομοκανονικές συλλογές // *Κανόνες και λατρεία* (сб. статей проф. Ф. Янгу). Θεσσαλονίκη, 2001. Σ. 167, 175, 179–180.

Остаётся добавить, что в приложении к изданию (в конце четвёртого тома) приводится список сокращений, указатель цитат из Св. Писания, именной и предметно-тематический указатели (в последнем — более семисот отсылок, что предоставляет значительные удобства в быстром поиске тех или иных предметов правового регулирования).

Источники

Никодим Святогорец, прп. Пидалион: Правила Православной Церкви с толкованиями: в 4 т.: пер. с греч. Екатеринбург: Изд-во Александро-Невского Ново-Тихвинского женского монастыря, 2019.

Литература

Бондач А. Г. Номоканон XIV титулов и Синтагма Матфея Властаря: к истории систематизации византийского церковного права // Проблемы теологии: материалы Междунар. богосл. науч.-практич. конф. Вып. 3: в 2 ч. / РГППУ; ред. кол.: Д. И. Макаров (отв. ред.) и др. Екатеринбург, 2006. Ч. 1. С. 83–88.

Бондач А. Г. История и содержание Пидалиона // Богословский Вестник. № 11–12. Сергиев Посад, 2010. С. 123–132.

Edition of Russian Translation of Pidalion St. Nicodemus the Hagiorite and Its Features

Archpriest Dmitriy Pashkov

Senior Lecturer of the Department of Applied Church Disciplines
of Moscow Theological Academy

Academy, Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia
papadimitrios@mail.ru

For citation: Pashkov Dmitriy, archpriest. "Edition of Russian Translation of Pidalion St. Nicodemus the Hagiorite and Its Features". *Praxis*, vol. 2, no. 2, 2019, pp. 232–236

Abstract. In article the history of work on Russian translation of one of the most important monuments of canon law – *Pidalion* of the st. Nicodemus the Hagiorite. Features of the New Tikhvin Ekaterinburg monastery of the edition undertaken by sisters are noted, importance of the edition for development of science of the canon law in Russia is noted.

Keywords: the canon law, comments on canons, Matfey Vlastar, st. Nicodemus the Hagiorite.

ХРОНИКА

БАЛКАНСКИЙ КАБИНЕТ МОСКОВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ

Христианское наследие Балканского региона имеет определяющее значение для изучения истории Русской Православной Церкви и других славянских Церквей, потому что на этой территории славянская традиция соприкасалась с византийской. Именно здесь были созданы и неоднократно редактировались корпус славянских переводов Священного Писания и комплекс славянских переводов богослужебных текстов, которые использовались в церковных организациях средневековых славянских государств.

История христианской традиции на Балканском полуострове традиционно является предметом изучения в Московской духовной академии. Имена профессора протоиерея Александра Горского, профессоров Г. А. Воскресенского, Е. Е. Голубинского и Н. Л. Туницкого встречаются не только в научных справочниках и энциклопедиях, но и в библиографических аппаратах современных исследований. Дело, начатое профессорами Московской духовной академии в XIX столетии, продолжает в настоящее время Балканский кабинет, в 2013 г. созданный в МДА под руководством профессора Алексея Мстиславовича Пентковского.

Балканский кабинет создан в целях:

- организации и проведения междисциплинарных научных исследований по изучению христианского наследия Балканского региона, осуществляемых в Московской Духовной Академии;
- организации и подготовки специальных учебных программ, связанных с изучением христианского наследия Балканского региона в Московской Духовной Академии;
- организации и проведения факультативного обучения студентов Московской Духовной Академии славянским языкам Балканского региона (болгарский, сербский, македонский);
- обеспечения единства научно-исследовательской работы с учебным процессом в Московской Духовной Академии.

- Основные задачи Балканского кабинета сегодня:
- координация и проведение междисциплинарных исследований, связанных с изучением христианского наследия Балканского региона, наследия и традиций святых славянских просветителей равноапостольных Кирилла и Мефодия и их учеников, с изучением церковно-политических процессов в Балканском регионе в Новое и Новейшее время.
- привлечение студентов, магистрантов и аспирантов Московской Духовной академии, а также преподавателей к научным исследованиям, проводимым в рамках деятельности Балканского кабинета.
- использование результатов современных научных исследований в учебном процессе и повышение научной квалификации преподавателей.

В 2016 г. исполнилось 1100 лет со времени блаженной кончины святителя Климента Охридского (27 июля 916 г.). Этот юбилей имеет особое значение для изучения наследия Охридского чудотворца, так как за последние десятилетия произошли существенные изменения в представлениях о вкладе свт. Климента и его сподвижников в развитие славянского богослужения, обусловленные выявлением и введением в научный оборот различных оригинальных и переводных богослужебных текстов, непосредственно связанных с их деятельностью.

Подводя промежуточные итоги этих исследований, 19–20 октября 2015 г. Балканский кабинет Московской духовной академии совместно с Национальным комитетом славистов и журналом “Словѣне” организовали и провели междисциплинарный научный семинар “Святитель Климент Охридский и формирование славянского богослужения византийского обряда”, в котором приняли участие исследователи из Албании, Болгарии, Македонии, Сербии и России. В их сообщениях были рассмотрены различные археологические, исторические, лингвистические, литургические и канонические источники, связанные с деятельностью первого славянского епископа византийского обряда и характеризующие его вклад в формирование и развитие славянского богослужения.

Сообщения, представленные на семинаре, были положены в основу статей, опубликованных в специальном выпуске журнала Slověne (= Словѣне. International Journal of Slavic Studies. Vol. 5. № 2. Москва: Московский педагогический государственный университет, 2016; интернет-публикация — <http://slovene.ru/ojs/index.php/slovene/issue/view/11/showToc>).

Особо важным является обеспечение взаимодействия с другими подразделениями Московской духовной академии и другими организациями в целях решения стоящих перед Балканским кабинетом задач:

- участия в выполнении научно-исследовательских и учебных программ;
- координации тематики, согласования планов научно-исследовательских работ, проводимых в Балканском кабинете;
- создания в установленном порядке совместных учебно-научных подразделений, временных трудовых коллективов и иных видов научно-исследовательских и научно-педагогических объединений;
- привлечения в установленном порядке к выполнению работ, проводимых Балканским кабинетом, сотрудников других подразделений, студентов, аспирантов, докторантов Московской духовной академии, а также сторонних высококвалифицированных специалистов;
- проведения или участия в совместных научных семинарах и конференциях;
- привлечения сотрудников Балканского кабинета к руководству научной работой студентов и аспирантов, к чтению лекций, проведению семинаров и другим видам учебной работы;
- содействия использованию результатов научных исследований, проводимых Балканским кабинетом, в учебном процессе.

ПРАКСИС
Том 2 • № 2 • 2019

*Научный журнал
Московской духовной академии*

ISSN 2658-6517

Макет и вёрстка

С. С. Болденков

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

Отпечатано в типографии ООО «Издательство Юлис»,
www.yulis.ru, e-mail: inform@yulis.ru
г. Тамбов, ул. Монтажников, 9. Тел.: (4752) 756-444
г. Москва, Гостиничный проезд, 4Б. Тел.: (495) 668-09-42