

ISSN 2658-7599 (Print)
ISSN 2713-3141 (Online)

ВЕСТНИК

СВЯТО-ФИЛАРЕТОВСКОГО ИНСТИТУТА

THE QUARTERLY JOURNAL
OF ST. PHILARET'S INSTITUTE

ТЕОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

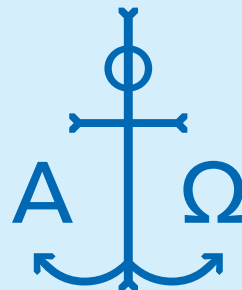
ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

МЕЖДИСЦИПЛИНАРНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

ПЕРЕВОДЫ ИСТОЧНИКОВ

ОБЗОРЫ, АННОТАЦИИ, РЕЦЕНЗИИ

ВЫПУСК 45 • ЗИМА 2023



СВЯТО-ФИЛАРЕТОВСКИЙ ИНСТИТУТ

АССОЦИАЦИЯ ВЫПУСКНИКОВ И СТУДЕНТОВ
СВЯТО-ФИЛАРЕТОВСКОГО ИНСТИТУТА

SAINT PHILARET'S INSTITUTE

STUDENT AND ALUMNI ASSOCIATION
OF SAINT PHILARET'S INSTITUTE

СВЕТ ХРИСТОВ ПРОСВЕЩАЕТ ВСЕХ

Вестник

СВЯТО-ФИЛАРЕТОВСКОГО
ИНСТИТУТА

Рецензируемый научный журнал

Издается с мая 2007 года

ВЫПУСК 45 • ЗИМА 2023

THE LIGHT OF CHRIST ENLIGHTENS ALL

The Quarterly Journal

OF ST. PHILARET'S INSTITUTE

Peer-reviewed academic journal. Since May 2007

ISSUE 45 • WINTER 2023

ISSN 2658-7599 (Print)

ISSN 2713-3141 (Online)

ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР **свящ. Георгий Кочетков**, кандидат богословия

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ:

Ю. В. Балакшина, зам. главного редактора, председатель ред. совета, д-р филол. наук, доцент (СФИ; РГПУ им. А. И. Герцена)

Прот. Джон Бэр, д-р теологии, проф. (Абердинский ун-т)

П. Василиадис, д-р богословия, проф. (Ун-т им. Аристотеля в Салониках)

Е. М. Верещагин, д-р филол. наук, проф. (Ин-т русского языка)

О. В. Евдокимова, д-р филол. наук, проф. (РГПУ им. А. И. Герцена)

А. М. Копировский, канд. пед. наук, доцент (СФИ)

А. В. Костина, д-р филос. наук, д-р культурологии, проф. (МосГУ)

А. Б. Мазуров, д-р ист. наук, проф. (СФИ; ГСГУ)

А. А. Мелик-Пашаев, д-р психол. наук (Психологический институт РАО)

С. С. Неретина, д-р филос. наук, проф. (Ин-т философии РАН; СФИ)

Ж. Нива, акад. Европейской Академии (Лондон; ун-т Женевы)

Е. А. Островская, д-р социол. наук (СПбГУ)

С. Паренти, д-р восточных церковных наук, проф. (Регенсбургский ун-т)

П. А. Сапронов, д-р культурологии, доцент (Ин-т богословия и философии РХГА)

И. Ю. Смирнова, д-р ист. наук (Ин-т российской истории РАН)

К. Х. Фельми, д-р богословия, проф. (Эрлангенский ун-т)

А. Р. Фокин, д-р филос. наук (Институт философии РАН; МДА; ОЦАД им. свв. равноап. Кирилла и Мефодия)

Н. Н. Фомина, д-р пед. наук, проф., чл.-кор. РАО (ИХОиК РАО)

В. И. Шамшурин, д-р социол. наук, проф. (МГУ; СПбГУ; МГАХ)

Прот. Джон Эриксон, д-р канонич. права (Крествуд, Свято-Владимирская семинария)

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

А. Б. Алиева, канд. социол. наук (СФИ)

З. М. Дашевская (СФИ)

Прот. Максим Кокарев, канд. теологии (СамДС)

Прот. Константин Костромин, канд. богословия, канд. ист. наук (СПбДА)

А. А. Кострюков, д-р ист. наук, канд. богословия (ПСТГУ)

К. А. Мозгов (СФИ)

Л. Ю. Мусина (СФИ)

К. П. Обозный, канд. ист. наук, доцент (СФИ)

Я. Р. Пантуева, канд. филол. наук (СФИ)

Содержание

Теологические исследования

- 9 Ю. Н. Антипина
Экклезиологические основания проекта частичного интеркоммуниона протоиерея Сергия Булгакова
- 29 Yu. N. Antipina
The Ecclesiological Foundations of Fr. Sergius Bulgakov's Project for Partial Intercommunion
- 45 К 40-ЛЕТИЮ СО ДНЯ СМЕРТИ
ПРОТОПРЕСВИТЕРА АЛЕКСАНДРА ШМЕМАНА
Протоиерей Олег Агапов
Основные аспекты богословия протопресвитера Александра Шмемана в свете его отношения к культуре и творчеству

История Церкви

- 61 Е. Г. Парфенова
Вклад игуменьи Екатерины (Ефимовской)
в возрождение чина диаконисс в России
- 91 К 80-ЛЕТИЮ ВТОРОГО ВОССТАНОВЛЕНИЯ ПАТРИАРШЕСТВА
А. К. Галкин
«Мало просите...»: церковно-исторические итоги беседы И. В. Сталина с тремя митрополитами в ночь на 5 сентября 1943 года

Междисциплинарные исследования

- 120 М. О. Орлов, К. Ю. Петрова
Церковь и светское общество: риски и перспективы диалога

Переводы источников

- 138 Феодор Мопсуестийский
Первая гомилия на крещение (12-я огласительная гомилия). *Перевод, вступительная статья и комментарии С. С. Пучковой*

Обзоры, аннотации, рецензии

- 172 А. П. Патракова
Рецензия на книгу: Миллер Ч. Дар мира. Введение в богословие
Думитру Станилоае. Москва : Издательство ББИ, 2021. XVI, 192 с.
- 182 Протоиерей Константин Костромин
Как нужно писать историю храма. Рецензия на книгу: Карпук Д. А.
Путиловская церковь святителя Николая Чудотворца и мученицы цари-
цы Александры: история, традиции, современность. Санкт-Петербург;
Н. Новгород : Союзполиграф, 2020. 604 с., ил.
- 187 К. А. Мозгов
Обзор круглого стола «Наследие преподобного Макария (Глухарева)
и подготовка к миссионерскому служению сегодня»
(Москва, 18 ноября 2022 года)

Table of Contents

Theological Studies

- 9 Iu. N. Antipina
Ekkleziologicheskie osnovaniia proekta chastichnogo interkommuniona
protoiereia Sergiia Bulgakova
- 29 Yu. N. Antipina
The Ecclesiological Foundations of Fr Sergius Bulgakov's Project
for Partial Intercommunion
- 45 ON THE 40TH ANNIVERSARY OF THE DEATH
OF PROTOPRESBYTER ALEXANDER SCHMEMAN
Fr. Oleg Agapov
The main aspects of Protopresbyter Alexander Shmemann's theology
in the light of his attitude to culture and creativity

Church History

- 61 E. G. Parfenova
Contribution of Abbess Ekaterina (Efimovskaya) to the Revival
of the Deaconesses Order in Russia
- 91 ON THE 80TH ANNIVERSARY
OF THE SECOND RESTORATION OF THE PATRIARCHATE
A. K. Galkin
“You are not asking enough...”: On the church-historical results
of I. V. Stalin's conversation with the three metropolitans on the night
of September 5, 1943

Interdisciplinary Research

- 120 M. O. Orlov, K. Yu. Petrova
Church and secular society: risks and prospects of dialogue

Translations of primary sources

- 138 Theodore of Mopsuestia
First homily on baptism (the 12th Catechetical Homily). *Translation, introductory article and comments by S. S. Puchkova*

Reviews and Abstracts

- 172 Patrakova A. P.
Book review: Charles Miller. *The Gift of the World. Introducing the Theology of Dumitru Stăniloae*. Moscow : St. Andrew's Biblical Theological Institute, 2021. XVI, 192 p.
- 182 Fr. Konstantin Kostromin
How to write the history of the temple. Book review: Karpuk D. A.
Putilovskaya Church of St. Nicholas and the Martyr Queen Alexandra: History, Modern Traditions. St. Petersburg; N. Novgorod : Soyuzpoligraf, 2020. 604 p., ill.
- 187 K. A. Mozgov
The Roundtable Overview “The legacy of St. Macarius (Glukharyov) and preparation for missionary service today” (Moscow, November 18, 2022)

Научная статья

УДК 261.8

DOI: 10.25803/26587599_2023_45_9

Ю. Н. Антипина

Экклезиологические основания проекта частичного интеркоммуниона протоиерея Сергия Булгакова

Антипина Юлия Николаевна, аспирант, Санкт-Петербургская духовная академия, Санкт-Петербург, Россия, juliantipina@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-0526-1288>

аннотация: В статье исследуется проект прот. Сергия Булгакова по установлению евхаристического общения между англиканами и православными в контексте истории Содружества св. Албания и прп. Сергия и анализируются его экклезиологические основания, такие как: «молекулярный» подход к обретению церковного единства; «духовный интеркоммунион» — единство веры, выражаемое в общей молитве; «существенное догматическое согласие» и «сакраментальное благословение» иерархии. В качестве приложения впервые публикуется перевод текста этого проекта под названием «Частичный интеркоммунион» на русский язык в редакции 1935 г. В момент зарождения Содружества в 1928 г. Булгаков высказывал сомнение по поводу возможности евхаристического воссоединения англиканской и православной церквей в ближайшем будущем, однако спустя пять лет он кардинально изменил свое мнение и выступил главным инициатором интеркоммуниона. Важно, что изначально идея частичного интеркоммуниона отличалась от идеи открытого интеркоммуниона (практикуется в протестантских церквях, когда любой крещеный христианин приглашается принять участие в Воспоминании о Тайной вечере) и основывалась на понимании церковного единства как дара Святого

© Антипина Ю. Н., 2023

Духа, а не результата церковно-политических договоренностей. Кроме sacramентального (евхаристического) пути стяжания церковного единства Булгаков также признавал харизматический путь его созидания через таинство соборования — общения в молитве, жизни и в богословском диалоге. Этот акцент на соборной природе Церкви, понимаемой как взаимообщение всего христианского мира через принятие даров Святого Духа, позволяет назвать булгаковское учение о Церкви «харизматической» экклезиологией.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: теология, экклезиология, прот. Сергей Булгаков, Содружество св. Албания и прп. Сергия, экуменическое движение, единство церкви, частичный интеркоммунион, харизматическая экклезиология, церковное единство

для цитирования: Антипина Ю. Н. Экклезиологические основания проекта частичного интеркоммуниона протоиерея Сергея Булгакова // Вестник Свято-Филаретовского института. 2023. Вып. 45. С. 9–28. DOI: 10.25803/26587599_2023_45_9.

БЛАГОДАРНОСТИ: Благодарю Регулу Цвален, предоставившую мне электронную версию самой полной на сегодняшний день библиографии трудов прот. Сергея Булгакова, составленной сотрудниками университета Фрибурга (Швейцария)¹. Поскольку оказалось, что эта библиография не содержит текста «Частичного интеркоммуниона», в результате нашего сотрудничества он был добавлен на сайт в качестве электронного приложения. Также от всей души благодарю прот. Стивена Платта, который любезно предоставил мне возможность пользоваться архивом журнала Содружества св. Албания и прп. Сергия.

Введение

В первой трети XX в. представители Парижской школы богословия — митр. Евлогий (Георгиевский), прот. Сергей Булгаков, прот. Георгий Флоровский, Антон Карташев, Николай Зернов и др. — активно включились в экуменическое движение ради восстановления христианского единства [*Jillions*]. Они не выработали единой позиции в отношении экуменической деятельности, и каждый предлагал свое видение и свои подходы. Тем не менее

1. *Sergii Bulgakov Bibliographie / Erstellt von Regula M. Zwahlen und Kseniia Babkova. Münster Westfalen : Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 2017. 150 s.*

вклад Парижской школы в движение за единство церкви трудно переоценить, так как самые знаменательные последующие события по сближению христианских церквей в XX в. в той или иной степени опирались на труды наших соотечественников².

Среди русских богословов, включенных в экуменический диалог, особое место занимает прот. Сергей Булгаков. Уникальность его роли во многом определяется смелым предложением, прозвучавшим в 1933 г., установить евхаристическое общение между англиканами и православными, членами Содружества св. Албания и прп. Сергия, — так называемый частичный интеркоммунион. Данное предложение закрепило за ним славу богослова харизматичного, вдохновенного и радикального. Ниже реализация этого предложения будет рассмотрена в контексте истории Содружества.

На сегодняшний день мы достаточно смутно представляем себе богословское содержание экуменического проекта Булгакова. С одной стороны, это объясняется тем, что тексты проекта и их обсуждение стали доступны русскоязычному читателю только спустя десятилетия после самих событий. С другой стороны, ряд текстов и по сей день для многих недоступен, так как большая часть публикаций и переписка осуществлялись на английском языке и эти труды не были переведены и опубликованы на русском³. По причине трудной доступности источников образовалась лакуна в области исследования данной проблематики русскими авторами — наиболее значительные работы в этой области датируются 1980-ми годами⁴ и являются, судя по всему,

2. Священник Майкл Плекон важнейшими экуменическими событиями XX в. считает основание Содружества св. Албания и прп. Сергия в 1927 г. и его печатного органа «Соборность»; серию конференций «Вера и церковное устройство» и «Жизнь и деятельность»; учреждение Всемирного совета церквей в 1948 г.; участие инославных наблюдателей во II Ватиканском соборе 1962–1965 гг., в их числе представителей Парижской школы — еп. Кассиана (Безобразова), Павла Евдокимова, протопр. Николая Афанасьева и протопр. Александра Шмемана; встречу папы Иоанна Павла VI и патриарха Афинагора в 1964 г. и взаимное снятие анафематствований; основание монастырей Тэзе, Шветонь, Бозе и Нью-Скит и др. [Plekon 2005, 141].

3. Так, Лев Зандер приводит тридцать девять статей о Сергии, посвященных экуменической проблематике, из которых только пять были на-

писаны на русском языке. Он делит все эти статьи на две основные группы: работы, посвященные природе, целям и путям экуменического движения, и работы, раскрывающие сущность Православия для инославных [Зандер, 160]. Монахиня Елена (Казимирчак-Полонская) приводит более обширную библиографию трудов о Сергии по экуменическим вопросам, руководствуясь другим принципом классификации. Она разбивает их на группы по языковому принципу, «чтобы ярче выделить индивидуальный подход о. Сергия к интересам, нуждам и характерным особенностям различных исповеданий». По ее спискам количество уникальных статей о Сергии насчитывает до тридцати на английском и до двадцати на немецком языках [Елена (Казимирчак-Полонская), 285].

4. См. напр.: [Владимир (Сабодан); Тихон, Никитин; Мустафин].

откликом на уникальную экуменическую деятельность митрополита Ленинградского и Новгородского Никодима (Ротова).

Современные исследования экуменической деятельности Булгакова в основном принадлежат западным авторам (Brandon Gallaher, Bryn Geffert, John Jillions, Andrew Louth, Michael Plekon). Что касается отечественных исследований частичного интеркоммуниона, то самым значительным из них является доклад С. В. Николаева на международной конференции «Русское богословие в европейском контексте: Булгаков и западная религиозно-философская мысль» (2006) [Николаев]. Благодаря этому докладу русскоязычному читателю впервые стали доступны в переводе выдержки из архивных документов Содружества св. Албания и прп. Сергия. Соглашаясь с автором статьи в том, что предложение об интеркоммунионе и экуменическая позиция Булгакова в целом были основаны на опыте духовного единства в Содружестве, вряд ли возможно вслед за автором утверждать, что Булгаков интерпретировал этот опыт как «новый источник религиозного права», а предложение о частичном интеркоммунионе являлось «практическим следствием» новых церковно-правовых отношений [Николаев, 112]. Это утверждение вызывает сомнения, потому что развитие церковно-правовой структуры Булгаков считал историческим установлением и искажением церковной природы, связанным со спецификой константиновского периода церковной истории. После революционной катастрофы 1917 г. «Константиновская эпоха связи церкви с государством миновала, и православная церковь вступила в после-Константиновскую эпоху» [Булгаков 1935, 46]. Мать Мария (Скобцова), духовная дочь о. Сергия, определяла начало послеконстантиновского периода как «положение, в котором Церковь никогда в мире не бывала» [Кузьмина-Караваева, 236]. Это положение требовало от церкви переосмысления «своего особого призвания, своей свободы, возможности полагать новые пути для церковного сознания, для духовного творчества» [Струве, 94]. Отец Сергий стремился критически переосмыслить иерархически-каноническое устройство церковной жизни. Следовательно, предположение С. В. Николаева о том, что в качестве основания своей церковной деятельности о. Сергий стремился опереться на «религиозное право», представляется в корне противоречащим убеждениям богослова. Исходя из них, можно утверждать, что предложение частичного интеркоммуниона Булгакова имеет экклезиологические основания и знаменует наступление нового, послеконстантиновского периода жизни церкви. Главным

в этот период становится восприятие церкви как сакраментально-харизматического движения и осмысление единства церкви как осуществления ее соборной природы.

Предложение о частичном интеркоммунионе в контексте истории Содружества св. Албания и прп. Сергия

Англикано-православное Содружество св. Албания и прп. Сергия было основано в 1928 г. и существует по сей день⁵. Небесными покровителями Содружества были выбраны британский перво-мученик св. Албаний (III в.) и игумен земли русской прп. Сергий Радонежский (XIV в.). Первыми председателями стали англиканский епископ Уолтер Фрир и митр. Евлогий (Георгиевский), вице-председателем — прот. Сергий Булгаков⁶.

Хотя члены Содружества заявляли, что оно имеет «только косвенное отношение» к официальным переговорам о воссоединении, они были уверены, что «сама жизнь Содружества пробуждает и усиливает стремление к восстановлению видимого единства Церкви»⁷. Совместное проживание на съездах (которые длились до нескольких недель) и ежедневное служение литургии (почередно православным и англиканским обрядами), в котором участвовали, хотя и не причащались вместе все члены Содружества, придавали ему особое качество общей жизни:

Акцент, особенно в первые несколько десятилетий, на совместной жизни и совместном выполнении обыденных дел (от экуменической чистки картофеля до экуменических матчей по крикету) придавал конференциям Содружества совершенно уникальный колорит [*Williams, XI*].

Что касается евхаристического общения между членами Содружества, то еще в 1928 г. Булгаков достаточно осторожно называл его «делом далекого будущего»⁸. Энтузиазм, который

5. В настоящее время руководство Содружества находится в Оксфорде и издает журнал «*Sobornost*». Отделения имеются в Великобритании, России, Дании, Швеции, Греции, Болгарии, Румынии. Официальный сайт Содружества: <https://fsass.org/>.

6. Подробно об истории Содружества, см.: [*Salapatas*].

7. См.: *Journal of the Fellowship of Al. Alban and St. Sergius*. 1933. N. 22, задняя сторона обложки. Здесь и далее перевод цитат с английского мой. — Ю. А.

8. «Общение в таинствах, предполагающее единство иерархии апостольского преемства, остается, конечно, делом еще далекого будущего (его еще нет, в силу догматических расхождений, даже между православием и католичеством, невзирая на взаимное признание и силы таинств и священства)» [*Булгаков 1928, 77*].

обычно приписывают Булгакову, на самом деле принадлежал Николаю Зернову, который сам факт возникновения Содружества изначально расценивал как предпосылку к воссоединению англиканской и православной церквей. Он был уверен, что «это воссоединение станет великим триумфом Вселенской Церкви, и что все должны стремиться осуществить это как можно скорее» [Zernov 1928, 22]. От о. Сергия предложение об установлении евхаристического общения, так называемого частичного интеркоммуниона, прозвучало только в 1933 г., т. е. спустя пять лет после основания Содружества. За это время было проведено семь англикано-православных конференций, в которых участвовали митр. Евлогий (Георгиевский), прот. Сергей Булгаков, Василий Зеньковский, священник Георгий Флоровский, прот. Сергей Четвериков, архим. Лев (Жилле), Антон Карташев, Владимир Лосский, Николай Арсеньев, Николай Бердяев, Георгий Федотов и многие другие. По воспоминаниям А. Карпова, содержанием англикано-православных конференций были не догматические споры и не поиск компромисса на пути взаимных уступок, но «положительное церковное строительство, совершаемое в духе любви» [Карпов, 87]. Доклады, звучавшие на конференциях, а также вызванные ими дискуссии публиковались в журнале Содружества, который стал своеобразной площадкой для экуменического диалога [Антипина 2022, 13–26].

Предложение Булгакова о сопричащении англикан и православных вызвало бурную дискуссию, растянувшуюся на три года. Первый этап дискуссии — это выдвижение предложения о частичном интеркоммунионе Булгаковым на конференции 1933 г. [General, 11–16] и годичное обсуждение его в конфиденциальной переписке членов Содружества⁹. Второй этап дискуссии начался на конференции Содружества 1934 г., носившей знаменательное название «Исцеление раскола», и включал последующее годичное обсуждение членами Исполнительного комитета и парижскими богословами (практически в том же составе участников). В отчете конференции, опубликованном в 25-м номере журнала Содружества, преподобный Бернард Кларк предупредил, что не ожидает легкого разрешения поставленной проблемы воссоединения, так как «цена Искупления — это Крест», но,

9. Архив этого обсуждения выложен на сайте Содружества. Многие документы имеют пометку «совершенно секретно»: The Fellowship's response to Fr. Sergius Bulgakov's proposal for limited

intercommunion. 21.X.1933. URL: <https://fsass.org/shop/archives/the-fellowships-response-to-fr-sergius-bulgakovs-proposal-for-limited-intercommunion/> (дата обращения: 16.01.2022).

с другой стороны, не может не отметить, что предложение Булгакова изменило сам ход жизни и общения внутри Содружества — после шести лет дискуссий члены Содружества взглянули на всю проблему воссоединения «гораздо более конкретно и динамично, чем они это делали до сих пор» [Clarke, 3]. Наконец, третий этап дискуссии — это представление Булгаковым на обсуждение в 1935 г. на конференции Содружества «Природа католического действия» дополненного варианта частичного интеркоммуниона. Данная редакция интеркоммуниона представляла собой конкретные предложения по допуску инославных христиан (как клириков, так и лаиков) к служению евхаристии, поэтому ее можно воспринимать как руководство по богослужебному оформлению евхаристического воссоединения разделенных церквей. Этим документом о. Сергей завершил многолетнюю подготовку к евхаристическому воссоединению, и его экуменический проект стал не просто благопожеланием, но реальным предложением, ожидающим церковной рецепции. Епископ Фрир, как и Добби Бейтман, приветствовали итоговый вариант документа, однако Содружество после некоторых дебатов пришло к заключению, что еще не пришло время продвигать какую-либо схему межконфессионального евхаристического взаимодействия, поэтому рекомендовало продолжить изучение этого вопроса. Напряженная полемика вокруг софиологии Булгакова постепенно вытеснила тему частичного интеркоммуниона из повестки дня собраний Содружества.

Тот факт, что идея частичного интеркоммуниона не получила практического воплощения в 1935 г., вряд ли можно считать завершением его истории. Как справедливо замечает свящ. Майкл Плекон, дискуссия должна продолжаться, так как «несмотря на моменты разочарования и слабости в экуменической активности, которые наблюдаются в последние годы», наши времена не менее подходят для воссоединения церквей, чем времена Булгакова, потому что «продолжающаяся Пятидесятница», которую провозглашал о. Сергей, «не перестает продолжаться и сейчас» [Plekon 2014, 46].

Убежденность о. Сергия в том, что есть воля Божья на обретение христианского единства, и его вдохновение, связанное с призыванием христиан к его обретению, приобретают в современной церкви чрезвычайную актуальность в межхристианском диалоге не только в экуменическом контексте, но и во внутривосточных отношениях.

Содержание частичного интеркоммуниона

Современная Булгакову ситуация, по его мнению, не способствовала успеху переговоров о полном воссоединении англиканской и православной церквей на высшем церковном уровне. Булгаков констатировал очевидный факт, что ни англиканская, ни православная церковь не являли внутреннего единства: «Православная церковь разделена на национальные единицы... внутри англиканской церкви существуют радикальные догматические различия», что существенно затрудняло для каждой из них «каноническое выступление единым голосом» [General, 12]. Многие англикане соглашались, что ни в англиканской, ни в православной церкви на тот момент не существовало одного канонического авторитета, поэтому путь официальных переговоров им, как и Булгакову, казался неосуществимым [Clarke, 6]. В виду отсутствия перспективы решить вопрос путем переговоров глав церквей бесцельное ожидание Булгаков оценивал как «духовно опасное» [General, 12]. Он считал, что всякое церковное разделение есть грех, потому что разрушает саму природу церкви как единства. Грех должно побеждать, а не обсуждать. Путь обсуждений заводит в тупик, так как «богословские турниры» [Булгаков 1933, 31] выявляют и подчеркивают, а не устраняют различия. «Духовный акт не достижим путем переговоров» [Dobbie-Bateman 1933], поэтому преодолеть разделение Булгаков предлагает творческим церковным усилием, соборным действием, цель которого — не обсуждение, но созидание единства.

Хотя традиционно под воссоединением церквей понимается целокупное соединение церквей во всей полноте их членов, Булгаков предложил «частичное воссоединение» — евхаристическое общение отдельных представителей англиканской и русской православной церквей, членов Содружества св. Албания и прп. Сергия — так называемый молекулярный подход к обретению церковного единства. По мнению Булгакова «молекулярное действие» не было тождественно целокупному воссоединению и не могло его заменить, но могло послужить его началом.

Хотя члены Содружества принадлежали к разным конфессиям, Булгаков настаивал, что за пять лет существования Содружества его члены достигли церковного единства между собой — так называемого духовного интеркоммуниона — общей веры, выражаемой в общей молитве. Поэтому формальная принадлежность к разным церквам отходила на второй план в связи с единством,

достигнутым в рамках Содружества. Предполагалось также, что даже внутри Содружества опыт духовного единства между его членами может быть разным, поэтому к участию в интеркоммунионе приглашались не в связи с формальным членством в Содружестве, а только в связи с «личным движением духа» [*Partial Intercommunion*, 119], т. е. с личным призванием.

Основанием духовного единства, достигнутого между членами Содружества, Булгаков считал приобщение церковному Преданию. Он считал, что все христиане являются в той или иной мере православными, если под православием понимать не историческую церковную общность, а единство церковной традиции. Таким образом, «Булгаков буквально ставит с ног на голову структуру традиционного дискурса, делая акцент не на том, что разделяет христиан, а на том, что их объединяет» [*Аржаковский*, 395]. По мнению Булгакова, для восполнения церковности англиканам требовалось восстановить верное понимание церковного служения, почитание Богородицы, святых, а также признание жертвенной и спасительной природы евхаристии. Булгаков заявлял, что между членами Содружества такое единомыслие — «существенное догматическое согласие» [*General*, 11] — было достигнуто, причем это догматическое согласие было «более полное, чем то, которое существовало внутри самой англиканской церкви» [*General*, 12]. Он настаивал, что достижение определенной меры догматического согласия и совместный молитвенный опыт Содружества являлись началом духовного интеркоммуниона, а евхаристический интеркоммунион был призван «возвысить этот имеющий место факт до максимально возможной степени» [*Dobbie-Bateman 1933*]. По словам А. Ф. Добби-Бейтмана, «Булгаков сосредоточился на теологическом аспекте воссоединения и отказался бы изменить свое видение, чего бы это ему ни стоило» [*Dobbie-Bateman 1944*, 7].

Осуществление частичного интеркоммуниона Булгаков связывал с сакраментальным служением иерархии, которое, по его мнению, выявляет соборную природу церковного собрания. Булгаков считал, что общение в таинствах требует санкции епископов, однако относился к этой санкции не только как к знаку «согласия со стороны канонической власти» [*General*, 12], но как к харизматическому событию. Если разделение церквей есть грех («духовная рознь»), то преодоление греха, кроме иерархического согласия, требует благодатного действия Святого Духа, а значит какого-то сакраментального акта: «Действие, которое будет выражать восстановление церковного единства, невообразимо

без соответствующего сакраментального содержания, так как оно должно быть утверждено благодатью Святого Духа и осуществлено под Его руководством» [Zernov 1933].

Идея «сакраментального благословения» возникла в связи с булгаковским пониманием епископского служения как служения, прежде всего, харизматического. Булгаков называет его «урегулированным харизматизмом через иерархию по типу ветхозаветного священства» [Булгаков 1935, 23]. Понятие «урегулированного харизматизма» можно было бы оспорить («ибо не мерою дает Бог Духа»^{*1}), если бы сам о. Сергий не признавал, что кроме сакраментального источника в Церкви существует также и прямое принятие даров Святого Духа: «Власть этого даяния (дар Духа — Ю.А.) никому сакраментально не вручается, она пребывает в руках Божиих как непосредственная, продолжающаяся Пятидесятница» [Булгаков 2005, 313]. Представление о двух путях принятия Святого Духа в Церкви легло в основу представления о сакраментальном и духовном единстве Содружества, сформулированного Булгаковым через положение о евхаристическом и духовном интеркоммунионе. Духовный интеркоммунион — это путь осуществления единства как стяжание даров Духа через совместную молитву, аскетическое делание и приобщение к церковному Преданию в богословском диалоге. Духовный интеркоммунион осуществляется в таинстве соборования (которое Булгаков отличал от одноименного литургического таинства, одного из семи) [Антипина 2021]. Под таинством соборования он понимал акт осуществления христианского единства:

Единение во Христе, устанавливаемое сродством христианского опыта, есть некое таинство духовной жизни, как бы духовное сопричастие единого Христа, задолго до того, когда может совершиться фактическое причастие из одной чаши [Булгаков 1933, 19].

На основе духовного интеркоммуниона становится возможен евхаристический интеркоммунион — он осуществляется в таинстве евхаристии.

По замыслу Булгакова священникам и мирянам как с англиканской, так и с православной стороны должно преподаваться сакраментальное благословение епископа. Для англиканского священника сакраментальное благословение (с соответствующим обрядом и для мирян) не будет приемом в Восточную православную церковь, но будет означать устранение их изоляции:

*1 Ин 3:34

«Сакраментальное благословение» не следует путать с рукоположением, условным рукоположением или любым другим таинством Церкви; оно должно быть связано с задачей частичного интеркоммуниона и определено как выражение необходимости сакраментального действия в попытке восстановить нарушенное сакраментальное единство Церкви [Summary].

Для православного священника сакраментальное благословение православного епископа будет «страховкой» в ситуации недоверия со стороны своей паствы, так как «православное духовенство, принимавшее участие в актах интеркоммуниона во время мессы, может быть обвинено в том, что оно потеряло свое священство» [Dobbie-Bateman 1933].

Булгаков настаивал, что к евхаристическому интеркоммуниону должны допускаться только те из членов Содружества, кто получил «сакраментальное благословение» епархиального архиерея как носителя сакраментальной церковной власти в конкретной евхаристической общине: «Общение в Евхаристии не должно быть своевольным, но должно получить признание как церковного действия... Поэтому такое общение может иметь место только тогда, когда для этой цели будет получено благословение епархиального архиерея» [Partial Intercommunion, 119]. Для православных членов Содружества сакраментальное благословение должно было исходить от митр. Евлогия (Георгиевского) или константинопольского патриарха, под чьей канонической властью они находились. Англикане должны были получать соответствующее благословение от местного епархиального епископа либо от архиепископа Кентерберийского [Partial Intercommunion, 119].

Булгаков предполагал, что перед совершением литургии во время первого часа православный епископ должен преподать благословение «посредством возложения рук на англиканского священника со словами молитвы из чина рукоположения священников, однако, со словами, измененными соответствующим образом: „Благодать божественная... передается через возложение рук на священника N для совершения интеркоммуниона с православными членами Братства св. Албания и прп. Сергия. А потому помолимся за него, чтобы сошла на Него благодать Всесвятого Духа“» [Partial Intercommunion, 120]. Аналогичное по смыслу благословение должно преподаваться православному священнику англиканским епископом. Миряне могли быть допущены к участию в интеркоммунионе через миропомазание со словами «Во имя Отца, Сына и Святого Духа». По замыслу

Булгакова «это означало бы передачу особого дара тому, кто уже прошел конфирмацию, с целью общения с православными в евхаристии» [*Partial Intercommunion*, 120]. Булгаков здесь обращается к древнему христианскому пониманию миропомазания как передачи «Духа Святого со всеми Его благодатными дарами, необходимыми для жизни духовной» [*Макарий (Булгаков)*, 358]. По замыслу о. Сергия основой церковного домостроительства (вплоть до евхаристического общения как его кульминации) является благодать Святого Духа, а единство — это один из даров. Это позволяет предложенную Булгаковым экклезиологию называть экклезиологией харизматической, а церковь понимать, прежде всего, как духовное движение христиан, призванных на совместное служение.

Признавая возможность и желательность частичного интеркоммуниона между членами Содружества, Булгаков отрицал возможность открытого интеркоммуниона с членами протестантских деноминаций. В своем письме к иером. Льву (Жилле) Булгаков настаивал, что нужно «четко различать духовное общение через нашу веру во Христа и нашу любовь к Нему („когда двое или трое собраны вместе во Имя Мое, Я посреди них“) и евхаристическое общение (даже если оно духовное)» [*Bulgakov 1953*, 4]. Таким образом, «духовное общение через веру и любовь ко Христу» можно понимать как церковное единство в рамках широкого экуменического движения. Под «духовным евхаристическим общением» Булгаков, судя по всему, подразумевал церковное единство, существовавшее в Содружестве. Так, признавая жертвенный характер евхаристии и ее спасительное действие, члены Содружества (православные и англикане) могли свидетельствовать словами еп. Фрира: «Мы совершаем акты духовного общения на наших Евхаристиях и переживаем общее богослужение и очень реальное, хотя и не полностью сакраментальное, общение друг с другом» [*General*, 13]. Что касается протестантских братьев, то их евхаристия, как утверждал Булгаков, «это не та Евхаристия, которая была установлена нашим Господом с целью полного и совершенного единения с Ним и через Него — друг с другом». Поэтому только «так называемая „апостольская преемственность“ в сочетании с верой в истинное присутствие Тела и Крови Христовых в таинстве независимо от нашей воли представляют собой объективные условия необходимые для того, чтобы сделать евхаристическое общение возможным» [*Bulgakov 1953*, 5].

Заключение

Основанием церковного собрания Булгаков считал стяжание каждым членом Церкви единства как дара Святого Духа — дара приобщения ко Христу и другу. Кроме сакраментального (евхаристического) пути стяжания и реализации церковного единства Булгаков также признавал харизматический путь созидания единства — через таинство соборования. Сакраментальное единство является совместной ответственностью епископа как предстоятеля общины и самой общины как собрания верных. Соборование также является призыванием всех членов Церкви. Этот акцент на соборной природе Церкви, понимаемой как взаимообщение всего христианского мира через принятие даров Святого Духа, позволяет назвать булгаковское учение о Церкви «харизматической» экклесиологией. За идеей частичного интеркоммуниона стоит видение церкви как сакраментально-харизматического движения (соответствующее «харизматической экклесиологии»), отличное от видения церкви как иерархически-канонической организации (в русле универсальной экклесиологии) или сакраментально-иерархической общности (в русле евхаристической экклесиологии).

Идея частичного интеркоммуниона отличается от идеи открытого интеркоммуниона (который практикуется в протестантских церквях, когда любой крещеный христианин приглашается принять участие в Воспоминании о Тайной вечере). Булгаков считал евхаристию не средством воссоединения, но видимым знаком уже достигнутого церковного единства, так называемого духовного интеркоммуниона — общей веры, выражаемой в общей молитве.

Не ставя под сомнения представления о. Сергия о соборности в целом, представляется возможным критично отнестись к его утверждению, что сакраментальное служение иерархии выявляет соборную природу церковного собрания. Апеллируя к раннехристианским формам церковного устройства, о. Сергей упускал из виду, что в современной ему церковной действительности не всегда епископ являлся главой евхаристического собрания. На большинстве современных православных приходов сакраментальное служение предстоятеля совершает приходской священник, а епископ практически не имеет связи с евхаристической общиной в совместном совершении таинств. Эта практика ставит вопрос о роли епископа в жизни церкви, в том числе для осуществления ее соборной природы.

Также и надежды о. Сергия на возрождение соборности церкви, связанные со служением церковных общин, представляются необоснованными, если под общиной подразумевается автокефальная поместная церковь. Таинство соборования как обретение церковного единства не может осуществляться поместно-приходским сообществом, если оно не представляет собой церковную общность, воплощающую единство жизни, единство молитвы и единство веры. Для этой общности единство должно быть выражено в согласительных формулах, которые подтверждают и сознательно и добровольно разделяют все члены этого сообщества. Именно таким сообществом являлось Содружество св. Албания и прп. Сергия, которое осуществляло взаимообщение православных и англикан в молитве, жизни и в богословском диалоге. Как с православной, так и с англиканской стороны Содружество было представлено только теми его членами, кто желал этой единой жизни, а не приходами или епархиями. Пример Содружества свидетельствует, что опыт соборования уместнее связывать со служением харизматических объединений — общин и братств как духовных движений, чем с автокефальными поместными церквами.

Прочтение экуменических работ прот. Сергия Булгакова ставит актуальные исследовательские задачи. Эти работы убеждают, что можно не закрывать глаза на канонические и догматические противоречия, возникающие на пути церковного единения, но пытаться искать богословские пути их разрешения в связи с развитием богословия как живого Предания. В связи с исследованием трудов Булгакова возникает и сопутствующая задача их перевода. В то время как западные коллеги трудятся над переводами на европейские языки русскоязычного наследия о. Сергия, перед нами стоит задача перевода и анализа его работ с иностранных языков.

Полный перевод документа прот. Сергия Булгакова «Частичный интеркоммунион / Partial Intercommunion» (1935) на русский язык стал возможен благодаря тому, что Брэндон Галахар нашел этот документ в архиве Содружества и ввел его в научный оборот, опубликовав в качестве приложения к своей статье в 2013 г. (см.: [Partial Intercommunion]). Публикация документа на английском языке снабжена комментарием: «Этот документ находится в Архивах Братства Святого Албания и Святого Сергия (www.sobornost.org) в Оксфорде, Великобритания, в белом конверте, подписанном „дьякону Стивену Платту“. Оно воспроизводится с разрешения Братства, и я признателен его Генеральному секретарю, прот. Стивену Платту за его помощь». См.: [Gallaher, 119].

Приложение

Перевод документа прот. Сергия Булгакова «Частичный интеркоммунион» / Partial Intercommunion» (1935) на русский язык

Частичный интеркоммунион

*(Примечания и комментарии прот. Сергия Булгакова
для Консультативного комитета и Исполнительного комитета Содружества)*

3.V.1935.

Идея частичного интеркоммуниона предполагает немедленную реализацию евхаристического сопричащения между отдельными группами, не дожидаясь того времени, когда тела двух церквей в их целостности окажутся в состоянии полного воссоединения. Такое евхаристическое общение вполне возможно между членами Содружества св. Албания и прп. Сергия, которые находятся в согласии и единстве уже сейчас — через общение и молитву.

Догматические постулаты такого общения для англикан представлены, по крайней мере, догматическим минимумом, выраженным в Условиях Интеркоммуниона (Документы о христианском единстве; ред. С. К. А. Белл, Оксфорд, 1924). Следует дополнить его догматическим содержанием (в отношении почитания Пресвятой Богородицы и святых, молитв за усопших, жертвенного значения евхаристии и т. д.), которое содержится в чине православной литургии — как это обычно считается само собой разумеющимся в любом литургическом интеркоммунионе. Поэтому, говоря в целом, члены англиканской церкви приглашены к частичному интеркоммуниону с православными не в соответствии с их формальным членством в этой церкви, а в соответствии с определенным догматическим мировоззрением (позицией). Более того, здесь также следует упомянуть, что с обеих сторон — православной и англиканской — в таком интеркоммунионе должны участвовать только те, кто к нему стремится. И те, кто действительно принимает в нем участие, не должны упрекать тех, кто не желает в нем участвовать, или наоборот, ибо здесь мы сталкиваемся с очень сокровенным действием и с чрезвычайно личным движением духа.

Такое общение в евхаристии не должно быть своевольным, но должно получить признание как церковное действие, посредством которого реализуется действительное, существующее единство церкви, хотя в настоящее время оно скрыто от нас историческими разделениями. Поэтому такое общение может иметь место только тогда, когда для этой цели будет получено благословение епархиального архиерея. Для русских благословение (санкция) должно исходить от Экзарха русских церквей в Европе митр. Евлогия. Митрополит Евлогий находится под канонической властью Константинопольского патриарха и поэтому должен просить у него соответствующего благословения. Или, непосредственно, благословение может быть получено от Константинопольского патриарха. Для англикан

соответствующее благословение должно быть получено либо от местного епархиального епископа, либо от архиепископа Кентерберийского.

Священное епископское благословение было бы необходимо для того, чтобы этот евхаристический интеркоммунион обрел полную церковную силу (значение). Такое благословение, хотя и не имело бы значения таинства (*sacramentum*), тем не менее представляло бы собой определенное частичное усвоение (осуществление) таинства священства (рукоположения), но не таинства, а тайнодействия (*sacramentale*) (число тайнодействий в Православии многочисленно и не ограничивается семью таинствами, но превышает их).

Идея сакраментального благословения, преподаваемого православным и англиканским епископами, никоим образом не подразумевает повторной или условной хиротонии (которая, на самом деле, и не признается в православной практике и богословии). Напротив, сакраментальное благословение предполагает новое и искреннее взаимное признание рукоположения. С православной стороны это предполагает признание действительности англиканских рукоположений. Любое такое признание с православной стороны остается абстрактным и неэффективным до тех пор, пока оно не найдет выражение в сакраментальном общении. С другой стороны, для преодоления фактически имевшего место разделения церквей (как между римо-католиками, так и православными) одного иерархического соглашения недостаточно. Требуется какое-то сакраментальное действие, которое соответствовало бы идее сакраментального благословения, как описано выше.

Таким образом, сакраментальное благословение — это торжественное благословение, преподаваемое соответствующей епископальной властью с целью установления евхаристического интеркоммуниона. Оно преподается с православной стороны епископом перед совершением литургии во время Первого часа (как в обрядах благословения, подаваемых чтецу и иподьякону) посредством возложения рук епископа на англиканского священника со словами молитвы из чина рукоположения священников, однако, со словами, измененными соответствующим образом (см. Служебную книгу, Хэпгуд, стр. 316: «Благодать божественная... преподается через возложение рук на священника N. для совершения интеркоммуниона с православными членами Содружества св. Албания и прп. Сергия. А потому помолимся за него, чтобы сошла на Него благодать Всесвятого Духа». Хор: «Господи, помилуй».) Соответствующее благословение дается с англиканской стороны англиканским епископом православному священнику (а также мирянину?) для той же самой цели интеркоммуниона в евхаристии. Форма эта должна быть разработана самими англиканами — нечто аналогичное православному чину. На основании этого благословения англиканскому священнику разрешается не только причащаться за православной литургией, но и сослужить [так] с русскими священниками, если он того пожелает. Но главное право, которое дается как англиканским, так и православным священникам через таинственное благосло-

вание, — это право причащать православных и англиканских мирян, тех из них, кто этого пожелает.

Если по той или иной причине уполномоченная епископальная власть будет возражать против дарования сакраментального благословения и предложит заменить его общей формой благословения — нам придется довольствоваться даже этим, хотя это была бы менее адекватная форма для установления интеркоммуниона.

Я не считаю себя компетентным выдвигать предложения относительно того, как сакраментальное благословение может быть распространено на епископов, если найдутся епископы — члены Содружества, которые лично пожелали бы участвовать в таком интеркоммунионе, но я не думаю, что для них можно было бы использовать тот же чин, что и для священников. Возможно, православный епископ при возложении рук читает ту же молитву, что и над священником; англиканский епископ использует форму, соответствующую той, которая совершается над православным епископом.

По отношению к англиканским мирянам я бы предложил помазание святым миром со словами: во имя Отца, Сына и Святого Духа. В практике православной церкви известны случаи, когда помазание святым миром (миропомазание) применяется к конфирмованным не в смысле повторения таинства, а в смысле тайнодействия, что соответствовало бы сакраментальному благословению. Это означало бы передачу особого дара тому, кто уже прошел конфирмацию, с целью общения с православными в евхаристии. Я не думаю, что я компетентен определять соответствующую форму сакраментального благословения для русских мирян с англиканской стороны. Миропомазание для англиканских мирян можно было бы заменить соответствующим благословением, данным православным епископом, хотя первое, на мой взгляд, предпочтительнее.

Только те члены Содружества, которые получили сакраментальное благословение, принимают участие в евхаристическом интеркоммунионе на конференции. Для начала евхаристический интеркоммунион должен ограничиваться конференциями Содружества или собраниями тех его членов, которые остаются в непосредственном контакте с жизнью Содружества. Дальнейшие шаги будут указаны жизнью, но, конечно, мы должны надеяться, что эта практика евхаристического общения распространится, когда будет сдвинут первый камень, ибо результаты этого шага, мы убеждены, будут великими и полными благодати.

Перевод Юлии Антипиной

Источники

1. *Булгаков 1928* = Булгаков Сергей, прот. Лозаннская конференция и папская энциклика // Путь. 1928. № 13. С. 71–82.
2. *Булгаков 1933* = Булгаков Сергей, прот. У кладезя Иаковля (Ин 4:23). О реальном единстве разделенной Церкви в Вере, Молитве и Таинстве // Христианское воссоединение : Экуменическая проблема в христианском сознании : Сборник статей. Париж : YMCA-Press, 1933. С. 9–32.
3. *Булгаков 1935* = Булгаков Сергей, прот. Иерархия и таинства // Путь. 1935. № 49. С. 23–47.
4. *Булгаков 2005* = Булгаков Сергей, прот. Невеста Агнца. Москва : Обще-доступный православный университет, 2005. 655, [1] с.
5. *Bulgakov 1953* = Bulgakov Sergius, Fr. (1953). “Spiritual Intercommunion”. *Sobornost*, 1953, n. 4, pp. 3–7.
6. *Clarke* = Clarke O. F., rev. “The Healing of Schism. The Report of the Fellowship Conference, June 1934”. *Journal of the Fellowship of St. Alban & St. Sergius*, 1934, n. 25, pp. 3–7.
7. *Dobbie-Bateman 1933* = Dobbie-Bateman A. F. “Confidential note for Executive”, in *The Fellowship’s response to Fr. Sergius Bulgakov’s proposal for limited intercommunion. 15.X.1933*, available at: URL: <https://fsass.org/shop/archives/the-fellowships-response-to-fr-sergius-bulgakovs-proposal-for-limited-intercommunion/> (16.01.2022).
8. *Dobbie-Bateman 1944* = Dobbie-Bateman A. F. (1944). “Footnotes (IX) — In quos fines saeculorum”. *Sobornost*, 1944, n. 30, pp. 6–8.
9. *Gallaher* = Gallaher B. (2013). “‘Great and Full of Grace’: Partial Intercommunion and Sophiology in Sergii Bulgakov”, in W. C. Mills (ed.). *Church and World : Essays in Honor of Michael Plekon*. Rollinsford, NH : Orthodox Research Institute, pp. 69–121.
10. *General* = “General report of the Fellowship Conference, June 1933”. *Journal of the Fellowship of Al. Alban and St. Sergius*, 1933, n. 20, pp. 11–16.
11. *Partial Intercommunion* = “Partial Intercommunion : (Notes and Comments by Fr. S. Bulgakov for Advisory Committee and Fellowship Exec.)”, 3.V.1935 / B. Gallaher. “‘Great and Full of Grace’: Partial Intercommunion and Sophiology in Sergii Bulgakov”, in W. C. Mills (ed.). *Church and World : Essays in Honor of Michael Plekon*. Rollinsford, NH : Orthodox Research Institute, pp. 118–121.
12. *Summary* = “Summary of position as at 27th Nov. 1933”, in *The Fellowship’s response to Fr. Sergius Bulgakov’s proposal for limited intercommunion. 15.X.1933*, available at: URL: <https://fsass.org/shop/archives/the-fellowships-response-to-fr-sergius-bulgakovs-proposal-for-limited-intercommunion/> (16.01.2022).

13. *Zernov 1933 = Zernov N. (1933). "Letter from Nicolas Zernov", The Fellowship's response to Fr. Sergius Bulgakov's proposal for limited intercommunion. 15.X.1933, available at: URL: <https://fsass.org/shop/archives/the-fellowships-response-to-fr-sergius-bulgakovs-proposal-for-limited-intercommunion/> (16.01.2022).*

Литература

1. *Антипина 2021 = Антипина Ю. Н. «Таинство соборования» как путь преодоления церковных разделений в трудах прот. Сергия Булгакова / XXVII Сретенские чтения : Материалы Всероссийской (национальной) научно-богословской конференции с международным участием (Москва, 19–20 февраля 2021 г.) / Сост. З. М. Дашевская. Москва : СФИ, 2021. С. 116–121.*
2. *Антипина 2022 = Антипина Ю. Н. Журнал Содружества св. Албания и св. Сергия как площадка для экуменического диалога // Актуальные вопросы церковной науки. 2022. № 1: Материалы XIV Международной студенческой научно-богословской конференции (Санкт-Петербург, 16–17 мая 2022 г.). С. 13–26.*
3. *Аржаковский = Аржаковский А. А. Журнал «Путь» (1925–1940) : Поколение русских религиозных мыслителей в эмиграции. Киев : Феникс, 2000. 656 с.*
4. *Владимир (Сабодан) = Владимир (Сабодан), архиеп. Экклесиология в русском богословии в связи с экуменическим движением // Богословские труды. 1980. Вып. 21. С. 157–169.*
5. *Елена (Казимирчак-Полонская) = Елена (Казимирчак-Полонская), мон. Профессор протоиерей Сергей Булгаков. 1871–1944 : Личность, жизнь, творческое служение, осияние фаворским светом. Москва : Изд-во Православного ун-та им. о. Александра Меня, 2003. 407 с.*
6. *Зандер = Зандер Л. А. Бог и Мир : (Миросозерцание отца Сергия Булгакова). Париж : YMCA-Press, 1948. Т. 1. 475 с.*
7. *Карпов = Карпов А. Англо-русская конференция в High-Leigh // Путь. 1930. № 24. С. 87–97.*
8. *Кузьмина-Караваева = Кузьмина-Караваева Е. Ю. (Мать Мария). Настоящее и будущее Церкви // Она же. Жатва духа : Религиозно-философские сочинения. Санкт-Петербург : Искусство — СПб., 2004. С. 233–241.*
9. *Макарий (Булгаков) = Макарий (Булгаков), митр. Православно-догматическое богословие : В 2 т. Санкт-Петербург : Тип. Р. Голике, 1883. Т. 2. 674 с.*
10. *Мустафин = Мустафин Владимир, прот. Протоиерей Сергей Булгаков об экуменизме // Богословские труды. 1986. Вып. 27. С. 171–173.*

11. *Николаев* = Николаев С. В. Значение опыта духовного единения в предложении С. Булгакова о «частичном сопричащении» // Русское богословие в европейском контексте : С. Н. Булгаков и западная религиозно-философская мысль. Москва : ББИ, 2006. С. 111–126.
12. *Струве* = Струве Н. А. Духовный опыт русской эмиграции // Православная община. 1999. № 51. С. 90–116.
13. *Тихон, Никитин* = Тихон, архим., Никитин В. Экуменизм в 1945–1961 годах и вступление Русской Православной Церкви во Всемирный Совет Церквей // Журнал Московской патриархии. 1984. № 1. С. 69–72; № 2. С. 59–67.
14. *Jillions* = Jillions J. (2008). “Ecumenism and the Paris School of Orthodox Theology”. *Theoforum*, 2008, v. 39, iss. 2, pp. 141–174.
15. *Plekon 2005* = Plekon Michael, priest (2005). “Still by Jacob’s Well: Sergius Bulgakovs vision of the Church revisited”. *St. Vladimir’s Theological Quarterly*, 2005, v. 49, n. 1–2, pp. 125–143.
16. *Plekon 2014* = Plekon Michael, priest (2014). “Sergius Bulgakov: On Sitting by Jacob’s Well”. *Lutheran Forum*, 2014, Spring, pp. 42–46.
17. *Salapatas* = Salapatas D.-F. (2018). *The Fellowship of St. Alban and St. Sergius : Orthodox and Anglican Ecumenical Relations 1927–2012*. Cambridge Scholars Publishing.
18. *Williams* = Williams Rowan, archbishop (2018). “Foreword”, in D.-F. Salapatas *The Fellowship of St. Alban and St. Sergius : Orthodox and Anglican Ecumenical Relations 1927–2012*. Cambridge Scholars Publishing, p. XI.
19. *Zernov 1928* = Zernov N. (1928). “Psychological Barriers to Reunion”. *Journal of the Fellowship of St. Alban and St. Sergius*, June 1928, n. 2, pp. 22–25.

Статья поступила в редакцию 18.08.2022; одобрена после рецензирования 01.10.2022; принята к публикации 25.10.2022

Yu. N. Antipina

The Ecclesiological Foundations of Fr. Sergius Bulgakov's Project for Partial Intercommunion

Antipina Yulia Nikolaevna, Postgraduate student, St. Petersburg Theological Academy, St. Petersburg, Russia, juliantipina@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-0526-1288>

ABSTRACT: This article examines Fr. Sergius Bulgakov's project for the establishment of Eucharistic communion between the Anglican and Orthodox Churches in the context of the history of the Fellowship of St. Alban and St. Sergius, paying special attention to the project's ecclesiological foundations, including: a "molecular" method to acquisition of church unity, "spiritual intercommunion", and unity of faith as expressed in common prayer, "substantial dogmatic agreement", and the "sacramental blessing" of church hierarchy. The study is accompanied by and concludes with the first-ever publication in Russian language of the 1935 edition of the project's text, entitled "partial intercommunion". Upon the founding of the Fellowship in 1928, Fr. Sergius expressed doubts as to the possibility of Eucharistic reunion between the Anglican and Orthodox Churches in the near future, though by five years later he had completely changed his opinion and become a primary advocate of intercommunion. It is important to note that initial conceptions of partial intercommunion differed from those of open intercommunion, as practiced in Protestant churches where any baptised Christian is invited to receive at the Remembrance of the Lord's Supper, and were based upon an understanding of church unity as a gift of the Holy Spirit, rather than as an achievement of ecclesial-political agreement. In addition to sacramental (eucharistic) paths toward the attainment of church unity, Fr. Sergius acknowledged the charismatic path for building communion steadily through the sacrament of Soborovanije, accompanied by communion in prayer, life and theological dialogue. This accent on the sobornal nature of the Church, understood as the common fellowship of the whole Christian world through acceptance

© Antipina Yu. N., 2023

of the gifts of the Holy Spirit, makes it possible to call Bulgakov's teaching on the Church "charismatic ecclesiology".

KEYWORDS: Theology, Ecclesiology, Fr. Sergius Bulgakov, Fellowship of St. Alban and St. Sergius, ecumenical movement, church unity, partial intercommunion, charismatic ecclesiology, church unity

FOR CITATION: Antipina Yu. N. (2023). "The Ecclesiological Foundations of Fr. Sergius Bulgakov's Project for Partial Intercommunion". *The Quarterly Journal of St. Philaret's Institute*, 2023, iss. 45, pp. 29–44. DOI: 10.25803/26587599_2023_45_9.

ACKNOWLEDGEMENTS: My thanks to Regula Zwahlen, who provided me with an electronic version of the most comprehensive bibliography of the writings of Fr. Sergius Bulgakov to date, compiled by the staff of the University of Fribourg (Switzerland)¹. As it turned out that this bibliography does not contain the text of "Partial Intercommunion", as a result of our cooperation, this text was added to the site as an electronic application. I also sincerely thank Archpriest Stephen Pratt, who kindly gave me the opportunity to use the archive of the Journal of the Fellowship of St. Alban and St. Sergius.

Introduction

In the first third of the 20th century, representatives of the Paris school of Theology, including Metropolitan Evlogii (Georgievskii), Fr. Sergius Bulgakov, Fr. Georgy Florovsky, Anton Kartashev, Nikolai Zernov and others, actively engaged with the ecumenical movement for the restoration of Christian unity [*Jillions*]. Rather than developing a united position in relation to their ecumenical activities, each proposed his own vision and suggested approaches. That being said, the contribution of the Paris school to the ecumenical movement overall would be hard to overstate, given that the most significant resulting events which brought Christian churches together to one degree or another rested upon the labours of our fellow countrymen².

1. Sergij Bulgakov Bibliographie / Erstellt von Regula M. Zwahlen und Ksenija Babkova. Münster Westfalen : Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 2017. 150 s.

2. Fr. Michael Plekov considers the most significant ecumenical events of the 20th century to be: the founding of the Fellowship of St. Alban and St. Sergius and its Publishing House, "Sobornost"; the confer-

ences on "Faith and Order" and "Life and Work"; the founding of the World Council of Churches in 1948; the participation of non-Roman Catholic observers at the Vatican II Council in 1962–1965, among these number being representative of the Paris school (Bishop Cassian (Besobrazov), Pavel Evdokimov, Fr. Nikolay Afanasiev and Fr. Alexander Schmemmann; the meeting between Pope John Paul II and Archbishop Athenago-

Amongst the Russian theologians who had a part in ecumenical dialogue, Fr. Sergius Bulgakov holds a very special place. The uniqueness of his role is in many ways determined by his bold proposal, in 1933, to establish Eucharistic fellowship between Anglicans and Orthodox members of the Fellowship of St. Alban and St. Sergius — so-called partial intercommunion³. This proposal cemented his reputation as a charismatic, inspired and radical theologian. Below, what came of this proposal will be considered in the context of the history of the Fellowship.

Today we have a relatively obscure impression of the theological contents of Bulgakov's ecumenical project. On the one hand, this is due to the fact that the texts of the project and their discussion became accessible to Russian-language readers only decades after the events themselves. On the other hand, a whole series of texts remain inaccessible even to this day, given that the greater part of the relevant publications and correspondence is in English, and has never been translated into or published in Russian⁴. Because of difficulties accessing source material, a lacuna developed in this field of research relating specifically to Russian authors; the most significant works in the field date from the 1980s⁵ and seem to be the result of a response to the unique ecumenical work of Nikodim (Rotov), Metropolitan of Leningrad and Novgorod.

ros in 1964 and their mutual repeal of the churches' anathematization of each other; the founding of the Taizé, Chevetogne, Bose, New Skeet and other monasteries [*Plekon 2005, 141*].

3. A complete translation of Fr. Sergius Bulgakov's "Partial Intercommunion" became possible in part because Brandon Galagher found this document in the archives of the Fellowship and brought it to the attention of the academic community by publishing it as an attachment to an article of his own in 2013 (see: [*Partial Intercommunion*]). The publication of the document is accompanied by the comment: "This document is in the Archives of the Fellowship of St. Alban and St. Sergius (www.sobornost.org) in Oxford, United Kingdom, in a white envelope signed "to Deacon Stephen Platt". It is being reproduced with the permission of the Fellowship, with thanks to its General Secretary, Fr. Stephen Platt for his help" (see: [*Gallaher, 119*]). The translation was prepared by this article's author, and is published here, as an attachment to the original article in Russian (see: Антипина Ю. Н. Эклесиологические основания проекта частичного интеркоммуниона протоиерея Сергия

Булгакова // Вестник Свято-Филаретовского института. 2023. Вып. 45. Приложение: Частичный интеркоммунион. С. 23–25).

4. Lev Zander, for instance, mentions thirty nine articles on the issue of ecumenism by Fr. Sergius, only five of which were written in Russian. He divides these articles into two basic groups: works on the nature, goals and paths of the ecumenical movement, and works which explicate the essence of Orthodoxy to those of other faiths [*Zander, 160*]. Nun Elena (Kazimirchak-Polonskaya) makes a more thorough bibliography of Fr. Sergius works on ecumenism, using a different system of classification. She breaks down the works into groups based on language, "in order to highlight Fr. Sergius's personal approach to the interests, needs and typical particularities of various confessions [of faith]". According to her lists, Fr. Sergius wrote up to 30 works on ecumenism in English, and up to 20 in German [*Elena (Kazimirchak-Polonskaya), 285*].

5. See, for instance: [*Vladimir (Sabodan); Tikhon, Nikitin; Mustafin*].

It is primarily western scholars who have produced contemporary scholarship on Bulgakov's ecumenical activities (Brandon Gallaher, Bryn Geffert, John Jillions, Andrew Louth, Michael Plekon). In terms of Russian studies on partial intercommunion, S.V. Nikolayeva's paper from the 2006 international theological conference "Russian Theology in a European Context: Bulgakov and Western Religious-Philosophical Thought" [*Nikolaev*] is the most significant. Thanks to this paper for the first time ever extracts from the archives of the Fellowship of St. Alban and St. Sergius became available to Russian-language readers. Although we agree with Nikolaev that the proposal for intercommunion, as well as Bulgakov's overall position on ecumenism, were based on his experience of spiritual union within the Fellowship, we can hardly go on to affirm with him that Bulgakov interpreted this experience as a "new source of religious law", and that the proposal for intercommunion was the "practical result" of a new type of relationship in terms of ecclesial law [*Nikolaev*, 112]. Such an affirmation immediately raises doubts, because Bulgakov considered the development of the ecclesial legal structure to be a historical establishment and a distortion of the nature of the church which was related specifically to the Constantinopolitan period of church history. After the revolutionary catastrophe of 1917, the "Constantinopolitan Era of church being linked with state has passed, and the Orthodox Church has entered the post-Constantinopolitan Era" [*Bulgakov 1935*, 46]. Mother Maria (Skobtsova), Fr. Sergius's spiritual daughter, defined the beginning of the post-Constantinopolitan period as "a position, in which the Church has never been [anywhere] in the world" [*Kuzmina-Karavaeva*, 236]. This position required of the church that she rethink "her particular calling, her freedom, and the possibility of proposing new paths for church consciousness and spiritual creativity" [*Struve*, 94]. Fr. Sergius strove to critically rethink the hierarchical-canonical structure of church life. As such, it follows that Nikolaev's suggestion that Fr. Sergius strove to lean on "religious law" as a basis for his ecclesial activities, would seem to contradict the theologian's own convictions at their very root. From these convictions, we can affirm that Bulgakov's proposal for partial intercommunion has ecclesiological foundations and marks the beginning of a new, post-Constantinopolitan period in the life of the church. The perception of the church as a sacramental-charismatic movement and the conception of unity as the realization of the church's sobornal nature become primary in this new period.

Bulgakov's Proposal for partial intercommunion in the Context of the History of the Fellowship of St. Alban and St. Sergius

The Anglican-Orthodox Fellowship of St. Alban and St. Sergius was founded in 1928 and exists to this day⁶. The Fellowship's chose British protomartyr St. Alban (3rd c.) and Abbot of the Russian land St. Sergius of Radonezh (14th c.) as its patron saints and heavenly protectors. The first Chairmen of the Fellowship were Anglican Bishop Walter Frere and Metropolitan Evlogii (Georgievskii). The first Vice Chairman was Fr. Sergius Bulgakov⁷.

Although the members of the Fellowship declared that it had "only an indirect relation" to official discussions about reunion [between the Anglican and Orthodox churches], they were sure that "the life of the Fellowship itself evoke and deepen the desire for the restoration of the visible unity of the Church"⁸. Common living arrangements during fellowship conferences which might last up to several weeks, and all Fellowship members' participation in daily service of the liturgy (alternately using Anglican and Orthodox rites), albeit without receiving the Holy Mysteries of the "other" church, created a very special quality of common life:

The stress, especially in the first few decades, on life together and the sharing of practical tasks and activities (from ecumenical potato-peeling to ecumenical cricket-matches) gave to the Fellowship conferences a quite unique flavour [*Williams, XI*].

As concerns Eucharistic communion between the members of the Fellowship, in 1928, Bulgakov referred to this as "a matter for the distant future"⁹. The enthusiasm which is usually attributed to Bulgakov, actually belonged to Nikolaj Zernov, who evaluated the very appearance of the Fellowship as a precursor to the reestablishment of communion between the Anglican and Orthodox churches. He was certain that "this reunion will be a great triumph of the Oecumenical

6. Today the Fellowship's headquarters, which publishes the journal "Sobornost", is in Oxford. There are branches of the Fellowship in Great Britain, Russia, Denmark, Sweden, Greece, Bulgaria, and Romania. Information from the official site of the Fellowship: <https://fsass.org/>.

7. For detail on the history of the Fellowship, see: [*Salapatas*].

8. See: Journal of the Fellowship of St. Alban and St. Sergius. 1933. N. 22, back cover.

9. "Fellowship in the sacraments, which presupposes unity among hierarchs according to the apostolic succession, of course remains a matter for the distant future (it doesn't yet exist because of dogmatic differences, despite mutual acknowledgement of both the power of the sacraments and holy priesthood" [*Bulgakov 1928, 77*].

(Universal) Church and that all must strive to bring it about as soon as possible” [*Zernov 1928*, 22]. Fr. Sergius’s proposal for the establishment of Eucharistic fellowship as partial intercommunion appeared only in 1933, i. e. five years after the founding of the Fellowship. Over that time, seven Anglican-Orthodox conferences were held, in which Metropolitan Evlogii (Georgievskii), Fr. Sergius Bulgakov, Vasilii Zen’kovskii, Fr. Georgy Florovsky, Fr. Sergii Chetverikov, Archimandrite Lev (Gillet), Anton Kartashev, Vladimir Lossky, Nikolay Afanasiev, Nikolay Berdyaev, Georgy Fedotov, and many others, took part. According to A. Karpov’s memoirs, the contents of these Anglican-Orthodox conferences was neither dogmatic argument nor the search for compromise via mutual concession, but “positive church building in a spirit of love” [*Karpov*, 87]. Papers given at the conferences and ensuing discussion were published in the Fellowship’s Journal, which became a unique forum for ecumenical dialogue [*Antipina 2022*, 13–26].

Bulgakov’s suggestion for co-communion of Anglicans and Orthodox led to animated discussion over the course of three years. The first stage of this discussion involved Bulgakov’s proposal for partial intercommunion at the 1933 conference [*General*, 11–16] and annual discussion of this proposal in the confidential correspondence of the Fellowship¹⁰. The second stage began at the Fellowship conference of 1934, which bore the telling title “The Healing of Schism”, and included subsequent annual discussion by the members of the Executive Committee and Paris theologians (with practically the same list of participants). In the report on this conference published in the 25th issue of the Fellowship’s journal, Rev’d Bernard Clarke warned that he didn’t expect an easy resolution vis-à-vis the issue of reunion, as “The cost of Redemption is the Cross”, though on the other hand he couldn’t help but note that Bulgakov’s proposal had both changed the course of life and fellowship within the Fellowship, and after six years of discussion the members of the Fellowship looked at the issue of reunion “far more concretely and dynamically than they have yet done” [*Clarke*, 3]. Finally, the third stage of discussion was a presentation by Bulgakov of an amended version of “partial intercommunion” at a discussion in 1935, at the Fellowship conference on “The Nature of Catholic Action”. This version of intercommunion was a specific proposal to allow Christians of another confession (both clerics and laity) to celebrate the Eucharistic liturgy, and can therefore be understood as a manual for

10. An archive of this discussion is available on the Fellowship’s website. Many of the documents are marked “top secret”: The Fellowship’s response to Fr. Sergius Bulgakov’s proposal for limited inter-

communion. 21.X.1933. URL: <https://fsass.org/shop/archives/the-fellowships-response-to-fr-sergius-bulgakovs-proposal-for-limited-intercommunion/> (16.01.2022).

the liturgical expression of Eucharistic reunion of different churches. With this document, Fr. Sergius completed his multi-year preparation for the establishment of Eucharistic reunion, and his ecumenical project became not only a wish for good, but a concrete proposal anticipating reception within the church. Bishop Frere and A. F. Dobbie-Bateman welcomed the final version of the document, however the Fellowship came to the conclusion — after several debates — that the time to propose some form of eucharistic interaction had not yet come, and therefore made its recommendation to continue researching the issue. The tense polemic surrounding Bulgakov's sophiology constantly edged out the topic of partial intercommunion on Fellowship meeting agendas.

The fact that the idea of partial intercommunion was not realized and embodied in 1935 can hardly be considered the end of its history. As Fr. Michael Plekon notes, discussion must continue, insofar as “despite all the disappointing, discouraging turns in ecumenical activity in the last years”, our current era is no less favourable for church reunification than Fr. Sergius, given the fact that the “permanent Pentecost”, of which he wrote is, “is no less real” [Plekon 2014, 46].

Fr. Sergius's conviction that the attainment of Christian unity is the will of God, and his inspiration in connection with the Christian calling to attain such unity, have extreme relevance for Christian dialogue in today's church — not only ecumenically, but also in terms of relations inside the Orthodox Church.

The Contents of “Partial Intercommunion”

Conditions in Bulgakov's time, in his opinion, did not contribute to the success of negotiations on full reunion between the Anglican and Orthodox churches at the highest levels of the church. Bulgakov was stating the obvious fact that neither the Anglican nor the Orthodox churches were manifesting internal unity: “The division of the Orthodox Church into national units makes it very difficult for the Church to speak canonically with a united voice. Within the Anglican Church there are radical dogmatic differences” [General, 12]. Many Anglicans agreed that there was no single canonical authority within either the Anglican or the Orthodox Church at that moment. This meant that they, along with Bulgakov, felt the route of official negotiation to be unrealizable [Clarke, 6]. Given the absence of any chance to solve the problem by means of negotiation between heads of the churches, Bulgakov judged endless waiting without purpose to be “spiritually dangerous” [General, 12]. He believed that any division within the church is sin, given

that it destroys the very nature of the church as unity. Sin must be defeated and not discussed. The route of discussion leads to a dead end, insofar as “theological tournaments” [Bulgakov 1933, 31] reveal and underscore, rather than eliminate differences. “The reunion must be a spiritual act, unattainable by negotiation” [Dobbie-Bateman 1933]. Therefore Bulgakov proposed overcoming differences via a route of creative church effort and common action, the goal of which was not discussion, but the construction of unity.

Although reunion between churches is traditionally understood as the full union of all their members, Bulgakov proposes “partial reunion”, or the Eucharistic fellowship of separate representatives of the Anglican and Russian Orthodox Churches — members of the Fellowship of St. Alban and St. Sergius — the so-called molecular method approach for the attainment of church unity. In Bulgakov’s opinion, “molecular action” cannot be equated to total reunion, nor should it replace total reunion, though it could serve as its beginning and foundation.

Although the Fellowship’s members belonged to different Christian confessions, Bulgakov insisted that over the five years of the Fellowship’s existence, its members had achieved unity amongst themselves, i. e. a common faith expressed in common prayer. Therefore, formal membership in different churches began to take a back seat to the unity which was accessible within the boundaries of the Fellowship. It was also assumed that within the Fellowship itself the experience of spiritual unity between its members might be different, therefore the invitation to intercommunion was not a feature of formal membership in the Fellowship, but extended only in connection to “an extremely personal movement of the spirit” [Partial Intercommunion, 119], i. e., personal calling.

Bulgakov believed the foundation of spiritual unity between members of the Fellowship to be communion in the church’s living Holy Tradition. He believed that all Christians are Orthodox to one degree or another, if by “orthodox” we mean not the historical community, but the unity of church tradition. In this way, “Bulgakov literally turns the traditional structure of discourse on unity upside down, putting the primary accent not upon that which divides Christians, but upon that which unites them” [Arzhakovsky, 395]. Bulgakov believed that to complement and complete their expression of church, Anglicans would need to restore an authentic understanding of church ministry, veneration of the Theotokos and the saints, and recognize the sacrificial and salvific nature of the Eucharist. He declared that members of the Fellowship had achieved such agreement, or “substantial dogmatic agreement” [General, 11], and moreover that this dogmatic

agreement was “more complete than that which exists within the Anglican Church itself” [*General*, 12]. He insisted that the Fellowship's achievement of a particular measure of dogmatic agreement and shared experience of prayer was the beginning of spiritual intercommunion, and Eucharistic intercommunion was invoked “to raise this present fact to its highest possible power” [*Dobbie-Bateman 1933*]. In the words of A. F. Dobbie-Bateman, “Bulgakov had placed his finger on the theological problem of reunion and would refuse to remove it, whatever the consequences” [*Dobbie-Bateman 1944*, 7].

Bulgakov related the embodiment of partial intercommunion to sacramental service of the hierarchy which, in his opinion, reveals the sobornal nature of the gathering of the church. Bulgakov believed that fellowship in the sacraments requires sanction by the church's bishops, though he understood this sanction not only as a sign “consent of canonical authority” [*General*, 12], but as a charismatic event. If the division of churches is sin (“spiritual discord”), then the overcoming of sin requires not only the agreement of hierarchs but the blessing action of the Holy Spirit, which implies some sort of sacramental act: “the action which will express the restoration of Church reunion is inconceivable without a certain sacramental meaning, for it has to be sealed by the Grace of the Holy Ghost and attempted under His guidance” [*Zernov 1933*].

The idea of “sacramental blessing” arose in connection with Bulgakov's understanding of episcopal service as a ministry which is, first and foremost, charismatic. Bulgakov calls it “regulated charismaticism through the hierarchy after the fashion of Old Testament priesthood” [*Bulgakov 1935*, 23]. This concept of “regulated charismaticism” would be questionable (“for God gives the Spirit without limit”^{*1}), if Fr. Sergius himself had not admitted that in addition to the sacramental source within the Church, direct reception of the gifts of the Holy Spirit also exists: “the authority of this gift isn't given to anyone sacramentally, but abides in the hands of God as unmediated, continuous Pentecost” [*Bulgakov 2005*, 313]. This understanding of two paths for receiving the Holy Spirit in the Church lies at the foundation of the Brotherhood's concept of sacramental and spiritual unity as stated by Bulgakov in his suggested provision for the establishment of eucharistic and spiritual intercommunion. Spiritual intercommunion is the path of embodying unity as acquisition of the gifts of the Spirit through shared prayer, ascetic feats and applied participation in living Church Tradition in theological dialogue. Spiritual intercommunion is embodied in the sacrament of Soborovanije (which Bulgakov saw as distinct from the liturgical sacrament of Holy Unction which is one of the seven

*1 Jn 3:34

sacraments) [*Antipina 2021*]. He understood the sacrament of Soborovanije as an act which embodies existing Christian unity:

Coming together in unity in Christ, established by kinship of Christian experience, is a sort of sacrament of spiritual life and spiritual communion, as it were, in the unity of Christ long before actual communion from a common cup can take place [*Bulgakov 1933, 19*].

On the basis of spiritual intercommunion, eucharistic intercommunion becomes possible and takes place in the sacrament of the Eucharist.

On Bulgakov's idea, sacramental blessing of the bishop should be administered to both priests and laypeople from both the Anglican and Orthodox sides. Sacramental blessing, in the case of an Anglican priest (and the corresponding rite also for laypeople) wouldn't amount to reception into the Eastern Orthodox church, but would mean elimination of his isolation:

"The sacramental blessing" was not to be confused with reordination or conditional ordination or any other sacrament of the Church; it was to be related to the purposes of partial intercommunion and was defined as expressing the need for sacramental action in an effort towards restoring the violated sacramental unity of the Church [*Summary*].

For an Orthodox priest, the blessing of an Orthodox bishop will amount to "an insurance" in case his flock should doubt, because "the Orthodox clergy who took part in acts of intercommunion at Mass might be accused of having lost their priesthood" [*Dobbie-Bateman 1933*].

Bulgakov insists that only those members of the Fellowship who have received the "sacramental blessing" of their bishops, who are the bearers of sacramental ecclesial authority within their specific eucharistic communities, be admitted to eucharistic intercommunion: "Such fellowship in the Eucharist should not be hap-hazard, but must receive the sanction of a Church action... Therefore such intercommunion can only take place when the blessing of the diocesan bishop has been received for the purpose" [*Partial Intercommunion, 119*]. For Orthodox members of the Fellowship, sacramental blessing was to be given by Metropolitan Evlogii (Georgievskii) or the Patriarch of Constantinople, under whose canonical authority they were. Anglicans were to receive the blessing of their local diocesan bishop or the Archbishop of Canterbury [*Partial Intercommunion, 119*].

Bulgakov presumed that before celebrating the liturgy, during the first hour, the Orthodox bishop should give his blessing to the Anglican priest “through the laying on of the hands of the bishop on the Anglican priest with the words of the prayer from the ordaining of priests, however, with the words changed in an appropriate manner: “The grace divine... cleaveth through the laying-on of hands on the priest N. for intercommunion with the Orthodox members of the Fellowship of St. Alban and St. Sergius. Wherefore let us pray for him, that the grace of the all-Holy Spirit may come upon Him” [*Partial Intercommunion*, 120]. Likewise, it was envisaged that an Anglican bishop would administer a blessing with the same meaning to an Orthodox priest. Laypeople could be admitted to intercommunion via chrismation with the words “In the name of the Father, the Son, and the Holy Spirit”. Bulgakov’s idea was that “It would imply the conveying of a special gift, to one who has already been confirmed, for the purpose of intercommunion with the Orthodox in the Eucharist” [*Partial Intercommunion*, 120]. Here, Bulgakov makes use of the ancient Christian understanding of chrismation as transmission of “the Holy Spirit together with all His grace-filled gifts necessary for spiritual life” [*Makarius (Bulgakov)*, 358]. In Fr. Sergius’s thought, the basic ecclesial economy (up to and including Eucharistic fellowship as its culmination) is the grace of the Holy Spirit, and unity is one of the gifts this grace brings. This makes it possible to call the ecclesiology Bulgakov proposes “charismatic ecclesiology”, and to understand the church, first and foremost, as a spiritual movement of Christians called to common service and ministry.

In recognizing the possibility and desirability of partial intercommunion between members of the Fellowship, Bulgakov denies the possibility of “open intercommunion” with members of Protestant denominations. In his letter to Hiermonk Lev Gillet, Bulgakov insists that it is necessary to “clearly differentiate between spiritual fellowship through our faith in Christ and our love of Him (‘when two or three are gathered together in My Name there am I in the midst of them’) and Eucharistic fellowship (even when this is spiritual)” [*Bulgakov 1953*, 4]. As such, “spiritual fellowship through our faith in Christ and our love of Him” can be understood as church unity within the bounds of the broad ecumenical movement. By “spiritual Eucharistic fellowship”, Bulgakov probably meant the church unity that existed in the Fellowship. Thus, having recognized the sacrificial character of the Eucharist and its salvific action, members of the Fellowship (Orthodox and Anglican) could testify, in the words of Bishop Frere: “we make acts of spiritual communion at our Eucharists and experience common

worship and a very real, though not fully sacramental, communion with each other” [*General*, 13]. As concerned Protestant brothers, Bulgakov affirms that their Eucharist, “is not the same Eucharist which was appointed by Our Lord for the purpose of a full and complete union with Him, and through Him between ourselves”. Therefore, only “the so-called ‘Apostolic Succession’ combined with a faith in the true Presence of the Body and Blood of Christ in the Sacrament, represents an objective condition, independent of our will, for making Eucharistic fellowship possible or impossible” [*Bulgakov 1953*, 5].

Conclusion

Bulgakov considered the acquisition of unity — as a gift of the Holy Spirit by every member of the Church and the gift of communion with Christ and others — to be the foundation of the church gathering. In addition to the sacramental (eucharistic) path to acquisition and realization of church unity, Bulgakov also recognized the charismatic path for the creation of unity through the sacrament of Soborovanije. Sacramental unity is a shared responsibility of the bishop as the president of the eucharistic community and the community itself as the gathering of the faithful. Soborovanije is also a calling of all members of the Church. This accent on the sobornal nature of the Church understood as the mutual fellowship of the whole Christian world through acceptance of the gifts of the Holy Spirit, makes it possible for us to call Bulgakov’s teaching on the church “charismatic ecclesiology”. A vision of the church as a sacramental-charismatic movement (as per this “charismatic ecclesiology”) distinct from a vision of the church as a hierarchical-canonical organization (as per universal ecclesiology) or a sacramental-hierarchical community (as per eucharistic ecclesiology), is what stands behind Bulgakov’s idea of partial intercommunion.

The idea of partial intercommunion differs from the idea of open communion which is practiced by Protestant churches, where any baptised Christian is invited to partake in the Remembrance of the Lord’s Supper. Bulgakov did not consider the Eucharist to be a means of reunion, but a visible sign of church unity already achieved — so-called spiritual intercommunion — of common faith expressed in prayer.

Without calling Fr. Sergius’s understanding of sobornost as a whole into doubt, we are tempted to criticize his affirmation that the sacramental ministry of the hierarchy reveals the sobornal nature of the church gathering. Drawing upon early Christian forms of church order, Fr. Sergius fails to take into account that in his own contempo-

rary ecclesial reality the bishop does not always act as president of the eucharistic gathering. In the majority of contemporary Orthodox parishes, the sacramental ministry of the president is completed by the parish priest, and the bishop has very little connection with the eucharistic gathering in the shared celebration of the sacraments. This practice calls the role of the bishop in the life of the church into question, including his role in the embodiment of the church's sobornal nature.

Fr. Sergius's hopes for the rebirth of the church's sobornost through the service of church communities also seem unfounded, if by "community" he means the autocephalous local church. The sacrament of Soborovanije as acquisition of church unity can't happen in a local parish community if this community isn't in itself one which already embodies unity of life, prayer and faith. For this sort of commonality, unity must be expressed in agreed formulae which all members of the community confirm and consciously and voluntarily share. The Fellowship of St. Alban and St. Sergius was exactly this sort of community, which embodied mutual fellowship of Orthodox and Anglicans in prayer, life and theological dialogue. Both from the Orthodox and from the Anglican sides, the Fellowship was represented only by those members who desired this unified life, and not by parishes or dioceses. The example of the Fellowship testifies that it is more appropriate to link Soborovanije's experience with the ministry of charismatic groups (spiritual movements) such as communities and brotherhoods, than with the ministry of autocephalous local churches.

A reading of the ecumenical works of Fr. Sergius Bulgakov gives us relevant research tasks for today. These works convince us that it is possible to keep our eyes open with regard to canonical and dogmatic contradictions which may arise on the path to church unity, while endeavouring to search for theological paths to the resolution of these contradictions through the development of theology as living Holy Tradition. In researching Bulgakov's works, the related task of translating these works also arises. While our western colleagues are hard at work translating Fr. Sergius's works into European languages, the task of translating his foreign language works and their analyses into Russian remains ahead of us.

Sources

1. *Bulgakov 1928* = Bulgakov Sergii, archpriest (1928). "The Lausanne Conference and the papal encyclical". *Put'*, 1928, n. 13, pp. 71–82 (in Russian).

2. *Bulgakov 1933* = Bulgakov Sergii, archpriest (1933). "At Jacob's well (John 4:23). On the Real Unity of the Divided Church in Faith, Prayer and Sacrament", in *Khristianskoe vossoedinenie : Ekumenicheskaia problema v khristianskom soznanii : Sbornik statei* [Christian Reunification: An Ecumenical Problem in the Christian Consciousness: Collection of Articles]. Paris : YMCA-Press, pp. 9–32 (in Russian).
3. *Bulgakov 1935* = Bulgakov Sergii, archpriest (1935). "Hierarchy and sacraments". *Put'*, 1935, n. 49, pp. 23–47 (in Russian).
4. *Bulgakov 1953* = Bulgakov Sergii, archpriest (1953). "Spiritual Intercommunion". *Sobornost*, 1953, n. 4, pp. 3–7.
5. *Bulgakov 2005* = Bulgakov Sergii, archpriest (2005). *Nevesta Agntsa* [Bride of the Lamb]. Moscow : Orthodox Open University Publ. (in Russian).
6. *Clarke* = Clarke O. F., rev. (1934). "The Healing of Schism. The Report of the Fellowship Conference, June 1934". *Journal of the Fellowship of St. Alban & St. Sergius*, 1934, n. 25, pp. 3–7.
7. *Dobbie-Bateman 1933* = Dobbie-Bateman A. F. (1933). *Confidential note for Executive. The Fellowship's response to Fr. Sergius Bulgakov's proposal for limited intercommunion. 21.X.1933*, available at: <https://fsass.org/shop/archives/the-fellowships-response-to-fr-sergius-bulgakovs-proposal-for-limited-intercommunion/> (16.01.2022).
8. *Dobbie-Bateman 1944* = Dobbie-Bateman A. F. (1944). "Footnotes (IX) — In quos fines saeculorum". *Sobornost*, 1944, n. 30, pp. 6–8.
9. *Gallaher* = Gallaher B. (2013). "'Great and Full of Grace': Partial Intercommunion and Sophiology in Sergii Bulgakov", in W. C. Mills (ed.) (2013). *Church and World : Essays in Honor of Michael Plekon*. Rollinsford, NH : Orthodox Research Institute, pp. 69–121.
10. *General* = "General report of the Fellowship Conference, June 1933". *Journal of the Fellowship of Al. Alban and St. Sergius*, 1933, n. 20, pp. 11–16.
11. *Partial Intercommunion* = "Partial Intercommunion : (Notes and Comments by Fr. S. Bulgakov for Advisory Committee and Fellowship Exec.), 3.V.1935", in B. Gallaher. "Great and Full of Grace": *Partial Intercommunion and Sophiology in Sergii Bulgakov*, in W. C. Mills (ed.) (2013). *Church and World : Essays in Honor of Michael Plekon*. Rollinsford, NH : Orthodox Research Institute, pp. 118–121 (in Russian).
12. *Summary* = "Summary of position as at 27 th Nov. 1933", in *The Fellowship's response to Fr. Sergius Bulgakov's proposal for limited intercommunion. 15.X.1933*, available at: <https://fsass.org/shop/archives/the-fellowships-response-to-fr-sergius-bulgakovs-proposal-for-limited-intercommunion/> (16.01.2022).
13. *Zernov 1933* = Zernov N. (1933). "Letter from Nicolas Zernov", in *The Fellowship's response to Fr. Sergius Bulgakov's proposal for limited*

intercommunion. 15.X.1933, available at: <https://fsass.org/shop/archives/the-fellowships-response-to-fr-sergius-bulgakovs-proposal-for-limited-intercommunion/> (16.01.2022).

References

1. *Antipina 2021* = Antipina Iu. N. (2021). “Sacrament of Soborovanije as a way to overcome church divisions in the writings of Fr. Sergiy Bulgakov”, in Z. M. Dashevskaya (ed.). *XXVII Sretenskie chteniia : Materialy Vserossiiskoi (natsional'noi) nauchno-bogoslovskoi konferentsii s mezhdunarodnym uchastiem (Moskva, 19–20 fevralia 2021 g.)* [XXVII Sretensky Readings: Proceedings of the All-Russian (national) scientific and theological conference with international participation (Moscow, February 19–20, 2021)]. Moscow : St. Philaret's Institute Publ., pp. 116–121 (in Russian).
2. *Antipina 2022* = Antipina Iu. N. (2022). “Journal of the Fellowship of St. Alban and St. Sergius as a platform for ecumenical dialogue”. *Aktual'nye voprosy tserkovnoi nauki*, 2022, n. 1 : *Materials from the 14th Annual International Student Academic Theology Conference (St. Petersburg, 16–17 May 2022)*, pp. 13–26 (in Russian).
3. *Arzhakovsky* = Arzhakovsky A. A. (2000). *Zhurnal “Put” (1925–1940) : Pokolenie russkikh religioznykh myslitelei v emigratsii* [Journal “The Way” (1925–1940): A generation of Russian religious thinkers in exile]. Kiev : Feniks Publ. (in Russian).
4. *Elena (Kazimirchak-Polonskaya)* = Elena (Kazimirchak-Polonskaya), nun (2003). *Professor protoierei Sergii Bulgakov. 1871–1944 : Lichnost', zhizn', tvorcheskoe sluzhenie, osiianie favorskim svetom* [Professor Archpriest Sergiy Bulgakov. 1871–1944: Personality, life, creative service, shining with the light of Tabor]. Moscow : Pravoslavnyi un-t im. o. Aleksandra Menia Publ. (in Russian).
5. *Jillions* = Jillions J. (2008). “Ecumenism and the Paris School of Orthodox Theology”. *Theoforum*, 2008, v. 39, iss. 2, pp. 141–174.
6. *Karpov* = Karpov A. (1930). “Anglo-Russian Conference at High-Leigh”. *Put'*, 1930, n. 24, pp. 87–97 (in Russian).
7. *Kuzmina-Karavaeva* = Kuzmina-Karavaeva E. Yu. (Mother Mary) (2004). “Present and future of the Church”, in Idem. *Zhatva dukkha : Religiozno-filosofskie sochineniia* [Harvest of the Spirit: Religious and Philosophical Works]. St. Petersburg : Iskusstvo–SPb Publ., pp. 233–241 (in Russian).
8. *Macarius (Bulgakov)* = Macarius (Bulgakov), metr. (1883). *Pravoslavno-dogmaticheskoe bogoslovie* [Orthodox dogmatic theology] : In 2 v., v. 2. St. Petersburg : R. Golike Press (in Russian).

9. *Mustafin* = Mustafin Vladimir, archpriest (1986). "Archpriest Sergius Bulgakov on ecumenism". *Bogoslovskie Trudy*, 1986, iss. 27, pp. 171–173 (in Russian).
10. *Nikolaev* = Nikolaev S. V. (2006). "The Significance of the Experience of Spiritual Unity in S. Bulgakov's Proposal of 'Partial Communion' ", in *Russkoe bogoslovie v evropeiskom kontekste : S. N. Bulgakov i zapadnaia religiozno-filosofskaia mysl'* [Russian Theology in the European Context: S. N. Bulgakov and Western Religious and Philosophical Thought]. Moscow : BBI Publ., pp. 111–126 (in Russian).
11. *Plekon 2005* = Plekon Michael, priest (2005). "Still by Jacob's Well: Sergius Bulgakov's vision of the Church revisited". *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 2005, v. 49, n. 1–2, pp. 125–143.
12. *Plekon 2014* = Plekon Michael, priest (2014). "Sergius Bulgakov: On Sitting by Jacob's Well". *Lutheran Forum*, 2014, Spring, pp. 42–46.
13. *Salapatas* = Salapatas D.-F. (2018). *The Fellowship of St. Alban and St. Sergius : Orthodox and Anglican Ecumenical Relations 1927–2012*. Cambridge Scholars Publishing.
14. *Struve* = Struve N. A. (1999). "Spiritual experience of the Russian emigration". *Pravoslavnaia obshchina*, 1999, n. 51, pp. 90–116 (in Russian).
15. *Tikhon, Nikitin* = Tikhon, archimandrite, Nikitin V. (1984). "Ecumenism in 1945–1961 and the entry of the Russian Orthodox Church into the World Council of Churches". *Zhurnal Moskovskoi patriarkhii*, 1984, n. 1, pp. 69–72; n. 2, pp. 59–67 (in Russian).
16. *Vladimir (Sabodan)* = Vladimir (Sabodan), archbishop (1980). "Ecclesiology in Russian theology in connection with the ecumenical movement". *Bogoslovskie Trudy*, 1980, iss. 21, pp. 157–169 (in Russian).
17. *Williams* = Williams Rowan, archbishop (2018). "Foreword", in Salapatas D.-F. *The Fellowship of St. Alban and St. Sergius : Orthodox and Anglican Ecumenical Relations 1927–2012*. Cambridge Scholars Publishing, p. XI.
18. *Zander* = Zander L. A. (1948). *God and the World: (Worldview of Father Sergius Bulgakov)*. Paris : YMCA-Press, v. 1 (in Russian).
19. *Zernov 1928* = Zernov N. (1928). "Psychological Barriers to Reunion". *Journal of the Fellowship of St. Alban and St. Sergius*, June 1928, n. 2, pp. 22–25.

The article was submitted 18.08.2022; approved after reviewing 01.10.2022; accepted for publication 25.10.2022

Научная статья

УДК 2-335

DOI: 10.25803/26587599_2023_45_45

К 40-ЛЕТИЮ СО ДНЯ СМЕРТИ
ПРОТОПРЕСВИТЕРА АЛЕКСАНДРА ШМЕМАНА

Протоиерей Олег Агапов

Основные аспекты богословия протопресвитера Александра Шмемана в свете его отношения к культуре и творчеству

Протоиерей Олег Агапов, доктор богословия, канд. филол. наук, доцент,
профессор Самарского государственного университета путей сообщения, Самара,
Россия, ieroleg@yandex.ru

Аннотация: В данной статье основные аспекты богословия протопр. Александра Шмемана рассматриваются с учетом его глубокого интереса к культуре и искусству, особенно — к литературе. Этот интерес оказался продуктивен не только для работ о. Александра, посвященных различным писателям, поэтам и литературным произведениям, но и для его богословия. В статье кратко рассматривается история формирования этого интереса, отмечаются повлиявшие в этом отношении на Шмемана его учителя и предшественники: от архим. Феодора (Бухарева) — одного из первых русских богословов, проявивших уважительное отношение к русской светской литературе, — до прот. Сергия Булгакова и Владимира Вейдле, представителей Парижского богословия, оказавших серьезное влияние на о. Александра в годы его жизни в Париже. В статье предпринята попытка доказать, что отношение Шмемана к культуре как к религиозному феномену является ключом к его богословию. Понимание искусства как проявления религиозной глубины человека и богословия как высшего искусства, спроецированное на конкретные вопросы церковной истории, литургики, канонического права, вероучения оказывается продуктивным для глубокого и оригинального анализа, в котором

© Протоиерей Олег Агапов, 2023

одним из главных критериев подлинности того или иного произведения или вопроса является творческая свобода автора, имеющая религиозные истоки. Размышления о. Александра позволяют утверждать, что в его понимании богословие и религиозная жизнь неразрывно связаны с творчеством, а творчество — со свободой, свободным видением. Именно как творческий свободный прорыв к Богу осмысливается о. Александром и Евхаристия — центральное, основополагающее для жизни христианина таинство.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: богословие, богословие культуры, творчество, протопр. Александр Шмеман, богословие истории, литургическое богословие, Евхаристия

для цитирования: Агапов Олег, прот. Основные аспекты богословия протопресвитера Александра Шмемана в свете его отношения к культуре и творчеству // Вестник Свято-Филаретовского института. 2023. Вып. 45. С. 45–60.

DOI: 10.25803/26587599_2023_45_45.

ON THE 40TH ANNIVERSARY OF THE DEATH
OF PROTOPRESBYTER ALEXANDER SCHMEMAN

Fr. Oleg Agapov

The main aspects of Protopresbyter Alexander Shmemann's theology in the light of his attitude to culture and creativity

Fr. Oleg Agapov, Dr. Sci. (Theology), Cand. Sci. (Philology), Associate Professor, Professor, Samara State University of Communications, Samara, Russia, ieroleg@yandex.ru

ABSTRACT: In this article the main aspects of Protopresbyter Alexander Shmemann's theology are examined in the light of his deep interest in culture and art, especially literature. This interest proved productive not only for Fr. Alexander's writings dedicated to various writers, poets and literary works, but also for his theology. The article briefly discusses the history of the formation of this interest and points out the teachers and predecessors who influenced Schmemann in this respect: from Archbishop Feodor (Bukharev) — one of the first Russian theologians to show respect for Russian secular literature — to Archpriest Sergius Bulgakov and Vladimir Weidle, representatives of Parisian theology, who had a serious influence on Fr. Alexander during his life in Paris. The article attempts to prove that Schmemann's attitude to

culture as a religious phenomenon is the key to his theology. It is the understanding of art as a manifestation of the religious depth of man and theology as the highest art, projected onto specific issues of church history, liturgy, canon law and doctrine that proves productive of deep and original analysis, in which one of the main criteria for the authenticity of a given work or issue under consideration is the creative freedom of the author, which has religious origins. The reflections of Fr. Alexander suggest that in his understanding, theology and religious life are inextricably linked with creativity, and creativity with freedom, with free vision. It is precisely as a creative free breakthrough to God that Fr. Alexander comprehends the Eucharist — the central, fundamental sacrament for the life of a Christian.

KEYWORDS: theology, theology of culture, creation, Fr. Alexander Schmemmann, theology of history, liturgical theology, Eucharist

FOR CITATION: Agapov Oleg, Fr. (2023). “The main aspects of Protopresbyter Alexander Shmemann’s theology in the light of his attitude to culture and creativity”. *The Quarterly Journal of St. Philaret’s Institute*, 2022, iss. 45, pp. 45–60.
DOI: 10.25803/26587599_2023_45_45.

13 декабря 2023 г. исполнится 40 лет со дня кончины протопресвитера Александра Шмемана, а 13 сентября 2021 г. мы отмечали 100 лет со дня его рождения. Юбилейные даты дают повод для перечитывания его произведений, переосмысления его творчества, более пристального взглядывания в его мысли, а также для некоторых выводов о тех тенденциях в русском богословии, которые именно им были внятно обозначены.

Отец Александр принадлежит к Русскому Зарубежью. Он родился, вырос и умер вне России, но по языку, мышлению, стилю, духу, влияниям, воспитанию и образованию, он, безусловно, принадлежит к русской культуре, является одним из немногих связующих звеньев между нами, ныне живущими, и той, ушедшей, подлинной Россией. Отрыв от России в сочетании с воспитанием «в духе» русской культуры в случае о. Александра (как и многих других русских мыслителей) повлиял на формирование у него своеобразной «дистанции свободы». Переживание и продумывание ситуации краха православной империи оказались продуктивными для становления свободного богословского подхода как к явлениям церковной традиции (богослужения, быта, ритуала, некоторых богословских шаблонов, стереотипов), так и шире — по отношению к русской культуре и культуре вообще.

Одним из значимых аспектов богословия протопр. Александра было его отношение к культуре как к религиозному феномену. Размышления на эту тему рассыпаны по различным трудам богослова (прежде всего — это «Дневники» и беседы на радио «Свобода», отдельные статьи и заметки); единого, сколько-нибудь развернутого сочинения, обобщающего разрозненные мысли по поводу соотношения религии и культуры, о. Александр не оставил, однако, на наш взгляд, именно отношение Шмемана к культуре является ключом к его богословию.

В середине XIX в., всего за несколько десятилетий до рождения о. Александра, говорить в России о религиозной, духовной, богословской значимости произведений светской культуры (литературы, в частности) было очень сложно. Можно вспомнить непростую судьбу архим. Феодора (Бухарева), подвергнутого жесткой критике, в частности — и за признание «духовной ценности» ряда произведений русской литературы, и за богословское оправдание культурного творчества вообще:

Поэт, живописец, или вообще художник — эти творческие натуры потому и таковы, что они уже так сотворены и родились, что несравненно глубже и живее других могут слышать и возвещать всезидущую и управляющую всем любовь... Потому если поэт, вняв такому, уже природному призванию своему от Бога, последует ему твердо и верно, то пусть он будет в отношении к нам иноземец, иноверец, даже язычник — он скажет такое слово, которое будет слушать как слово живое и православный христианский народ, которое вполне уразуметь и передать никто не сможет, кроме христианина, уже постигшего значение жизни [*Феодор (Бухарев)*, 287].

Только через несколько десятилетий после смерти Бухарева о. Павел Флоренский, считавший Бухарева непризнанным гонимым гением, в своих произведениях реабилитировал опального архимандрита (снявшего в конце жизни сан) и, отчасти, продолжил начатую им линию «целостного восприятия культуры», когда богословие мыслится в единстве с лучшими произведениями литературы, философии, искусства и т. д., когда является очевидной религиозность всякого подлинного творчества: «Преподобный Сергей — начало и Данте русского средневековья. Архимандрит Феодор — конец русского Возрождения и начало нового средневековья» [*Флоренский*, 456–457].

Отец Александр Шмеман не сразу выступил как христианский апологет живой творческой мысли в сфере светской

культуры, хотя уже в юности, в Русском кадетском корпусе в Версале, Шмеман увлекся литературой и поэзией, сам пробовал писать стихи. Ректор корпуса, генерал Римский-Корсаков, был замечательным знатоком русской поэзии. Оказавшись в эмиграции, генерал переписал (многое — по памяти) в несколько толстых тетрадей избранные им стихи русских поэтов, прививал кадетам, среди которых особо выделял будущего богослова, любовь к литературе и поэзии. В Свято-Сергиевском богословском институте Шмеман встретился с целой плеядой выдающихся русских ученых — знатоков и ценителей настоящей культуры, в первую очередь с о. Сергием Булгаковым, деканом института, одним из наиболее ярких и точных литературных критиков православного мировоззрения в XX в. Булгаковские статьи о Пушкине, Достоевском, Чехове и др. до сих пор актуальны, до сих пор помогают осмыслить творчество великих русских писателей с христианских позиций. Христианский подход к творчеству без штампованных назиданий и морализаторства, свободный, как свободно творчество лучших русских писателей, и в то же время точно выхватывающий главное в этом творчестве, — все это мы найдем в работах Булгакова о литературе и искусстве (исключением является, может быть, лишь статья о Пикассо [Булгаков 1993, 527–545]).

Отец Александр многое берет у своего учителя и декана, развивает ряд его идей. Так, в своих размышлениях о Пушкине протопр. Александр явно отталкивается от работы о. Сергия «Жребий Пушкина», написанной к столетию со дня гибели поэта. Булгаков пишет о безусловном понимании Пушкиным святости, «божественности» его поэтического дара. Видение красоты и служение ей творчеством — призвание поэта, имеющее религиозный характер: «Поэт воспринимает мир как откровение красоты, в которой и через которую ему открывается, становится доступной и мудрость. Источник красоты в небесах, истинная красота — от Духа Святого» [Булгаков 2008, 34]. Шмеман не только полностью согласен с о. Сергием Булгаковым по поводу пророческого дара Пушкина и служения красоте как высшего призвания, но он развивает и дополняет эту мысль утверждением принципиальной и полной идеологической и политической «неангажированности» поэта в его творчестве. Пушкин утверждает своим творчеством самоценность культуры, несводимость ее ни к каким утилитарным схемам и задачам: «Он (Пушкин — О. А.) видел в культуре, в подлинной

культуре, величайшую из всех возможных польз, и он не мерил культуру, творчество, искусство, никакими посторонними им мерилами „пользы“» [Шмеман 2021, 83]. Ценность творчества — в нем самом. Далее мы увидим, что о. Александр и богослужение, и богословие мыслит как творчество и сотворчество. Соответственно — никаким утилитарным (прежде всего идеологическим) целям и задачам они служить не могут (без потери главного) и не должны.

Среди преподавателей богословского института в Париже наиболее близким Александру Шмеману оказался проф. В. В. Вейдле, филолог, философ, литературный критик. Переписка и дружба между учеником и учителем продолжалась вплоть до смерти последнего. В одной из последних своих работ, автобиографии-эссе «Зимнее солнце» Вейдле формулирует несколько очень значимых для понимания шмемановского богословия мыслей. Поэзию Владимира Васильевича считает фундаментальным для формирования человека видом искусства:

Вовсе без поэзии, или с поэзией замызанной и фальшивой, ведь и человек — не совсем человек. Этого только те не понимают, кто этику подменяют тощим морализмом, а то и политиканством, притворяющимся этикой [Вейдле 1976, 133].

Искусство же, по мнению Вейдле, не просто связано с религией, оно «дает голос» религии, является языком, проговаривающим религиозные по сути интуиции: «Религия без искусства немеет; искусство без религии — эстетствует и опустошается» [Вейдле 1976, 133]. И в другой, более ранней работе: «...Художественный опыт есть в самой своей глубине опыт религиозный» [Вейдле 1937, 133], «Из религии исходит и в религию возвращается всякое искусство...» [Вейдле 1937, 134].

Отдельные «максимы» Шмемана в его рассуждениях о взаимоотношениях религии и искусства, видимо, во многом обусловлены взглядами его любимого учителя В. В. Вейдле:

...На глубине нет грани между искусством «религиозным» и «светским». Подлинное искусство все из «религиозной» глубины человека... <...> В пределе же нужно не (еще одно) богословское оправдание искусства, отеческое и милостивое его допущение. Само богословие подсудно искусству, ибо должно им стать и его в себе «исполнить», но этого не делает, предпочитая выдавать себя за «науку» [Шмеман 2005, 270].

Именно такое понимание искусства как проявления религиозной глубины человека и богословия как высшего искусства, дающего «насыщение» (слово «исполнение» у Шмемана явно приведено в его церковнославянском значении) всем алчущим правды, смысла и красоты, — именно такое понимание, спроецированное на конкретные вопросы церковной истории, литургики, канонического права, вероучения оказывается продуктивным для их верного и «красивого» разрешения.

Из размышлений о. Александра видно, что богословие и религиозная жизнь вообще — это, прежде всего, творчество, а творчество неразрывно связано со свободой, свободным видением. Богослову нужно не бесконечное повторение и воспроизведение, а собственное слово, понимание, собственные образы и формы, опирающиеся, безусловно, на базовые вероучительные положения христианской традиции (и имеющие в конечном итоге источник в подлинном вдохновении как приобщении к божественному знанию, как видении богосозданной гармонии и красоты). Богословие, как и искусство (как и философия, и литература), оперирует не столько фактами, оторванными от целостной картины мира, экспериментально доказуемыми (что мы видим в точных и естественных науках), сколько символами и образами, всегда лично окрашенными и в то же время всегда связанными с мировоззрением поэта-художника-композитора-богослова, культурным контекстом времени, в котором он живет и творит. Уже в первом развернутом научном труде, посвященном истории Византии («Исторический путь Православия»), Шмеман формулирует основные мысли о Церкви и церковной жизни, которые базируются на основной интуиции его собственной жизни и творчества. Церковь оценивается богословом как творческая свобода, призванная преображать мир. Приобщаясь к Царству Божьему, Церковь становится основой для приобщения к Нему всего мира:

Христом Царство Божие вошло в человеческую жизнь, чтобы обновить ее. И если в свете этого Царства «проходит образ мира сего», то неизбежность конца — как раз и делает служение христиан столь ответственным, а все в мире целью этого служения [*Шмеман 1993, 28*].

Творческой христианской свободе противостоит язычество, языческое мировоззрение, которое живо, и суть которого протопр. Александр определяет как

подчинение человека иррациональным силам, которые он ощущает в природе, понимание мира и жизни в нем как «судьбы», зависящей от этих сил. Человек может так или иначе «умилостивить» эти силы, откупиться от них — жертвой, культом, до некоторой степени он даже управляет ими — «магией», но не может осмыслить их и тем паче освободиться от них... [Шмеман 1993, 136].

Христианство, по мысли богослова, должно открывать «истинный смысл жизни», смысл веры, свободной от магии и формализма (когда из формы творится идол, заслоняющий подлинный смысл).

Шмеман критикует Византию за непреодоленное до конца язычество, за малое присутствие в жизни народа и государства подлинной христианской свободы, но в то же время он отмечает, что Истина в конце концов в Империи побеждает всегда, и это — Истина Православия. Попраение же «евангельского идеала религиозной свободы» привело в конце концов Империю к упадку. По мысли богослова, «христианская теократия, которая уже не только благодатью, но и законом приводит ко Христу», носит «языческий характер»: «И пройдет много времени, — пишет Шмеман, — прежде чем осознан будет языческий характер этой теократии. С Феодосия Великого Церковь — это уже не только союз поверивших, но и союз обязанных верить» [Шмеман 1993, 151]. «Языческий» в данном случае означает указание на то, что насильственное приведение к вере носит вовсе не православный и не христианский характер.

Именно язычество, непреодоленное в «православном мире», приводит к тому, что идеализация прошлого начинает мешать свободному творческому процессу как в богословском осмыслении современности, так и в церковных культуре, искусстве, в том числе — в богослужении. В «Дневниках», создававшихся примерно через тридцать лет после «Исторического пути Православия», рассуждая об «историческом кризисе Православия», Шмеман говорит об «отрицании перемены как категории жизни» как о преобладающем «самочувствии» «православного мира»:

Всякая перемена ситуации, т. е. сама история, вызывала и вызывает у православных рефлексию предельно негативную, состоящую, в сущности, в отрицании перемены, в сведении ее ко «злу», искушению, демоническому натиску. Но это совсем не верность вере или, скажем, догматам, неизменным во всех изменениях. Догматами, «содержанием» веры православный мир перестал жить и интересоваться давно. Это именно отрицание перемены

как категории жизни. Новая ситуация неверна, плоха только потому, что она новая. И это априорное ее отрицание не позволяет даже понять ее, оценить в категориях веры и по-настоящему «встретить» ее. Уход и отрицание, но никогда не понимание [Шмеман 2005, 65].

Отец Александр критикует статичность «православного мира» с позиции человека европейской культуры, воспринявшего фундаментальные для XX в. идеи философии диалога, получившие импульс в творчестве Ф. М. Достоевского, развивавшиеся В. И. Ивановым, М. Бубером, М. М. Бахтиным. Диалог — это взаимодействие, прежде всего, личностей, свободных, творческих, ориентированных на Истину или на искренний напряженный ее поиск. Всякое нивелирование права личности на творческую работу, всякое массовое «насаждение сверху» того, как следует верить и служить, жесткая регламентация всего и отрицание возможности перемен — вредит церкви с точки зрения о. Александра.

Безусловно, существуют догматы, незыблемые вероучительные основания, но есть и многое другое в жизни церкви, обусловленное историческим контекстом, временем, культурой той или иной эпохи. Надо уметь различать преходящее и фундаментальное и не связывать жестко одно с другим. Иначе утверждающийся псевдо-неизменный «православный мир» на деле все дальше отходит от реальности, от живой истории и культуры:

Исторически центральной и определяющей в Православии всегда была категория не православия по существу, т. е. Истины, а именно «православного мира», неизменного потому, что он православный, православного потому, что он неизменный. Поскольку же мир этот неизбежно и даже радикально менялся, то первым симптомом кризиса нужно признать глубокую шизофрению, постепенно вошедшую в православную психику: жизнь в нереальном, несуществующем мире, утвердившемся как реальный и существующий. <...> Но только это отрицание, это «незамечание» истории, конечно, не прошло, не могло пройти Православию даром. Вместо того, чтобы понять «перемены» и потому справиться с ними, Православие оказалось попросту раздавленным ими. На деле оно изнутри определено и окрашено и подавлено как раз теми «переменами», которые оно отрицает, определено неким «надрывом». Этот надрывный уход каждого — будь то к «Отцам», будь то к Типикону или же в католичество, в эллинизм, в «духовность», в русизм, в быт, в безытность, но непременно уход, отрицание сильнее, чем утверждение, это цепляние за стиль, за форму, за букву, этот страх, пронизывающий православный «мир» [Шмеман 2005, 65].

С идеей творческой свободы во Христе неразрывно связана основная тема или идея о. Александра — эсхатологичность христианского мировоззрения. Сам он свою основную идею называет идеей «отнесенности»: «...Моей идеей, моим „вопросом“, я думаю, нужно признать идею *отнесенности*. Отнесенности всего к Царству Божьему как откровению и содержанию христианства. „Новая жизнь“ начинается с этой отнесенности и в ней исполняется» [Шмеман 2005, 372–373].

В большинстве произведений богослова эта идея является основной. В книге «Богословие протопр. Александра Шмемана в контексте европейской культуры» я писал:

Действительно, основной идеей, главной интуицией богослова можно считать «эсхатологическую отнесенность» христианства к Царству Божию. Во всех поднимаемых богословом вопросах ответ один и основывается он на проверке по одному критерию — отнесенности–прозрачности–просвечиваемости к—для Царства Христа. Иерарх не должен «заслонять» Христа, Евхаристия — явление Царства, подлинная культура — видение Красоты Царства и т. д. Грехопадение — длится. Человек, в большинстве своем, слеп и глух. «Эсхатологически» слеп и глух. И Церковь, по Шмеману, призвана быть собранием реально видящих и слышащих. Реально, т. е. по заповедям Божиим, учению Христа, живущих... [Агапов, 157].

Если же всего этого нет, то идолом становится даже то, что изначально выросло из «отнесенности», было призвано приводить к ней и являть ее:

«Новая жизнь» начинается с этой отнесенности и в ней исполняется. Грех христиан — это ограниченность кругозора, это нарушение, пресечение отнесенности, пресечение ее идолами и идолопоклонством. Причем глубина и «новизна» этого греха в том, что идолом тут становится нечто, в сущности своей выросшее *из и для* «отнесенности»: Церковь, богослужение, богословие, благочестие, сама, так сказать, «религия» [Шмеман 2005, 373].

Иными словами «отнесенность» может быть «пресечена» чем угодно: там, где заканчивается творческая свободная активность человека — вырастают идолы.

Это касается, как пишет о. Александр, и богослужения. Шмеман критикует мнение о «мистериальности» всякого богослужения, как языческого, так и христианского. Он подчеркивает, что

«...ранняя Церковь открыто и сознательно противопоставляла себя и свой культ „мистериям“» [Шмеман 2006а, 92].

Некоторая внешняя схожесть христианской литургии и мистерий могла иметь место, но, как рассуждает богослов, здесь главное — не «формы культа», а его «восприятие или переживание общиной», что, в свою очередь, неразрывно связано с пониманием культа:

Дело в глубочайшем различии в самом понимании культа, его смысла и его функции, еще точнее, в соотношении веры и культа. Мистерию, мистериальную религиозность самым общим образом можно определить как веру в культ, в его спасительную и освящающую силу [Шмеман 2006а, 92].

Мистерия «по Шмеману» — это «религиозно-драматическое, ритуальное изображение и воспроизведение некоего мифа, некоей „драмы спасения“». Отец Александр особо подчеркивает, что «от участника мистерии не требуется вера в изображаемый миф, а только вера в спасительную и освящающую силу изображения, т. е. культового акта» [Шмеман 2006а, 93]. Христианство — это «спасительная вера», а не «спасительный культ», «...в нем культ был не объектом веры, а ее результатом» [Шмеман 2006а, 93]. Культ не может быть целью в христианстве, не может быть культом «освящающим», считает богослов, христианский культ — иной: в нем «...сама идея культа перерождается и приобретает новое измерение: быть явлением эсхатологической полноты Царства...» [Шмеман 2006а, 94]. Богослужение призвано «являть» Царство, быть совместным служением нового народа Божьего. Но богослужение и формирует этот народ. Шмеман подчеркивает значимость постепенно сложившегося в Византии устава богослужения для раскрытия веры, божественной Истины, живущей в Церкви. Поэтому, наряду с критикой целого ряда аспектов (вместо эсхатологического богослужебного «прорыва» — мистериальное драматическое самодостаточное «воспоминание», деление церковного народа на «тайносовершителей» и пассивную «массу») главный вывод, безусловно, положительный.

Отец Александр в своих работах часто ссылается на Грегори Дикса, англиканского священника, автора фундаментального труда “The Shape of the Liturgy”, вышедшего в 1945 г., которым явно пользовался и учитель Шмемана протопр. Николай Афанасьев в своих работах о Церкви [Афанасьев 2010] и Евхаристии [Афанасьев 1952]. Особенно очевидно, что русские богословы

продолжают и развивают идеи Дикса о необходимости совершения Евхаристии всем евхаристическим собранием:

Евхаристия — характерное проявление жизни Церкви как Тела Христова — совершается Церковью в целом (а не только духовенством от имени мирян), прежде всего, — в двух действиях, в которых все имеют свою часть: жертва и причастие [Dix, 268].

Отец Александр широко использует исторический метод исследования, предполагающий анализ всех культурных процессов в их контекстуальной обусловленности. Этот же метод Шмеман использует при анализе богослужения и устава богослужения. По мысли богослова и к типикону можно и нужно подходить творчески.

В главном богослужении — основе христианской жизни — Евхаристии Шмеман видит прежде всего творческий «прорыв», для которого, безусловно, важен момент «сотворчества». Евхаристия — не столько начало жизни во Христе и со Христом, сколько свидетельство этой жизни. Отец Александр в своей итоговой книге подчеркивает, что Евхаристия — это не одно из таинств и богослужений, а «явление и исполнение Церкви во всей его силе, и святости, и полноте»:

Собранная в Евхаристии Церковь, даже если она ограничена «двумя или тремя», есть образ и осуществление Тела Христова, и только потому собранные смогут причаститься, т. е. быть общниками Тела и Крови Христовых, что они являют Его своим собранием [Шмеман 2006б, 221].

Та же мысль в «Дневниках» богослова выписана ярче и резче. Отец Александр говорит уже о принципиальной разнице в первоначальном восприятии Евхаристии и современном, преобладающем в церкви сейчас:

Ранние христиане: Тело Его на престоле, потому что Он среди них. Теперешние христиане: Христос тут, потому что Его Тело на престоле. <...> Там все от знания Христа, от любви к Нему. Здесь — от желания «освятиться». Там к причастию приводит следование Христу и из него вытекает следование Христу. Здесь — Христос почти что «ни при чем». Это почти две разные религии [Шмеман 2005, 67].

В «Дневниках» Шмеман объясняет нам, что вся Евхаристия — «неразделимое таинство», хотя и состоит из «последовательности

актов», поэтому выделять в ней отдельный момент как «тайно-совершительный» — ошибка. Евхаристия являет Царство, причащение становится реальным прежде всего потому, что мы осмысленно, активно, творчески «прорываемся» к Царству; то, что происходит, происходит, прежде всего, с нами, на духовном уровне:

Благодарение возвело нас, Церковь, на небо, к небесному престолу. На небе — *нет* иной Пищи, иного Пития, как Бог, даровавший нам как нашу жизнь Сына Своего. Поэтому хлеб и вино претворяются этим *восхождением* нас, в Сыне, к Отцу. И Дух Святой являет нам его как совершенное, исполненное, завершенное — дарованное нам как *причастие*... [Шмеман 2005, 547].

Протопресвитер Александр говорит о Евхаристии как о творчестве, высшем творчестве, прорыве к Богу. Для христиан, безусловно, Евхаристия — критерий и основа жизни, и творчества, и богословия. Евхаристический опыт приобщения к Богу, творческого прорыва к Нему, открытости для Него христианин процедирует и на жизнь, и на богословие. Богословие в этом смысле евхаристично. Это не является чем-то новым в понимании богословия, о. Александр именно в таком подходе видит подлинно святоотеческую норму. Как отмечает современный исследователь П. Гаврилюк,

для Шмемана возврат к основам патристики предполагал прежде всего преодоление отчуждения богословия и литургии, и, соответственно, восстановление связи между *lex orandi* и *lex credendi*, правилом молитвы и правилом веры [Гаврилюк, 449].

Евхаристия, любовь, творчество, служение, радость — основные понятия о. Александра Шмемана, которыми он пользуется, говоря о свободе во Христе, являющейся подлинной свободой. Началом «богословия свободы», считает богослов, «является экклезиология» [Шмеман 2009, 431].

Итак, можно сделать вывод, что для богословия о. Александра Шмемана творчество и творческая свобода, творческая открытость являются фундаментальными понятиями. Рассматривает ли он историю Церкви или историю богословия, литургику (с основным выводом о необходимости «литургического богословия»), рассуждает ли о творчестве, или творческом пути писателя, или о воспитании и образовании семинаристов — всегда и во всем о. Александр использует критерий «отнесенности», меряет мерой приобщения

личности к Царствию Божию, возвращения тех качеств личности, которые не только становятся залогом жизни вечной, но и являются основным свидетельством начала этой жизни уже здесь и сейчас. Главное творение творческой свободной личности христианина — это собственная жизнь. Евхаристия — главный критерий и постоянная актуализация «единого на потребу» — «отнесенности» жизни к Богу. Как тонко и точно завершает свою статью, посвященную поэтике «Дневников», современный исследователь Ю. В. Балакшина: «Ценностно-завершающий взгляд на дневники о. Александра позволяет нам говорить об их литургичности... об особого рода „таинстве“ приобщения к Царству, которое совершается на их страницах» [Балакшина, 52].

Евхаристия, считает Шмеман, должна «задавать тон» всей жизни христианина, для чего необходимо его полное сознательное творческое активное в ней участие. Евхаристия, одновременно, является выражением, явлением новой жизни человека со Христом и во Христе. Кризис христианства в современном мире, говорит богослов, прежде всего, связан с «принижением» Евхаристии, не выделением ее из общего богослужебного ряда, с подменой творческого прорыва к Богу магией, формальным отношением. Отец Александр большинством своих произведений призывает нас к творчеству в жизни и к жизни как творчеству, которому не будет конца.

Литература / References

1. *Агапов = Агапов Олег, прот. Богословие протопресвитера Александра Шмемана в контексте европейской культуры XX века.* Москва; Самара : Книга, 2013. 223 с.
Agarov Oleg, archpriest (2013). *Bogoslovie protopresvitera Aleksandra Schmemana v kontekste evropeiskoi kul'tury XX veka* [The Theology of Protopresbyter Alexander Schmemann in the context of twentieth-century European Culture]. Moscow; Samara : Kniga (in Russian).
2. *Афанасьев 1952 = Афанасьев Николай, протопр. Трапеза Господня.* Париж : Православный Богословский институт, 1952. 92 с.
Afanasyev Nikolay, protopr. (1952). *Trapeza Gospodnya* [The Lord's meal]. Paris : Pravoslavnyi Bogoslovskii Institut (in Russian).
3. *Афанасьев 2010 = Афанасьев Николай, протопр. Церковь Духа Святого.* Киев : Quo Vadis, 2010. 480 с.
Afanasyev Nikolay, protopr. (2010). *Cerkov' Duha Svyatogo* [Church of the Holy Spirit]. Kiev : QUO VADIS (in Russian).

4. *Балакшина* = Балакшина Ю. В. «Пишу только, чтобы „прийти“ в себя от суеты...»: поэтика «Дневников» прот. Александра Шмемана // Вестник Череповецкого государственного университета. 2011. № 33. С. 47–52.
Balakshina Yu. V. (2011). “I write only to ‘come’ to myself from the fusion...”: poetics of the ‘diary’ of archpriest Alexander Schmemmann”. *Cherepovets State University Bulletin*, 2011, n. 33, pp. 47–52 (in Russian).
5. *Булгаков 1993* = Булгаков С. Н. Труп красоты // Он же. Сочинения : В 2 т. Т. 2 : Избранные статьи. Москва : Наука, 1993. С. 527–545.
Bulgakov S. (1993). “The corpse of beauty”, in *Idem. Sochineniia* [Works]. Moscow : Nauka, pp. 527–545 (in Russian).
6. *Булгаков 2008* = Булгаков Сергей, прот. Жребий Пушкина // Дела и Дни: Статьи 1903–1944. Мемуарная и дневниковая проза. Москва : Собрание, 2008. С. 21–49.
Bulgakov Sergius, archpriest (2008). “Pushkin’s Lot”, in *Dela i Dni: Stat’i 1903–1944. Mемуарnaia i dnevnikovaia proza* [Deeds and Days: Articles 1903–1944. Memoir and diary prose]. Moscow : Sobranie, 2008, pp. 21–49 (in Russian).
7. *Вейдле 1937* = Вейдле В. Умирание искусства. Париж : РСХД, 1937. 137 с.
Veidle V. (1937). *Umiranie iskusstva* [The Dying of Art]. Paris : R. S. H. (in Russian).
8. *Вейдле 1976* = Вейдле В. Зимнее солнце. Вашингтон : VK, 1976. 196 с.
Veidle V. (1976). *Zimnee solntse* [Winter sun]. Vashington : VK (in Russian).
9. *Гаврилюк* = Гаврилюк П. Георгий Флоровский и религиозно-философский ренессанс. Киев : Дух і Літера, 2017. 536 с.
Gavriilyuk P. (2017). *Georgii Florovskii i religiozno-filosofskii renessans* [George Florovsky and the Religious and Philosophical Renaissance]. Kiev : Duh i Litera (in Russian).
10. *Феодор (Бухарев)* = Феодор (Бухарев), архим. Из ранних произведений // О духовных потребностях жизни. Москва : Столица, 1991. С. 253–318.
Feodor (Buharev), archim. (1991). “From early works”, in *O duhovnyh potrebnostyah zhizni* [About the spiritual need of life]. Moscow : Stolica, pp. 253–318 (in Russian).
11. *Флоренский* = Флоренский Павел, свящ. Культурно-историческое место и предпосылки христианского миропонимания // Собрание сочинений : В 4 т. Т. 3 (2). Москва : Мысль, 2000. С. 386–488.
Florensky Pavel, priest (2000). “Cultural and historical place and prerequisites of the Christian worldview”, in *Sobranie sochinenii* [Works] : in 4 v., v. 3 (2). Moscow : Mysl’, pp. 386–488 (in Russian).
12. *Шмеман 1993* = Шмеман Александр, протопр. Исторический путь Православия. Москва : Паломник, 1993. 390 с.

- Schmemann Alexander, archpriest (1993). *Istoricheskii put' Pravoslaviia* [The Historical Path of Orthodoxy]. Moscow : Palomnik (in Russian).
13. *Шмеман 2005* = Шмеман Александр, протопр. Дневники, 1973–1983. Москва : Русский путь, 2005. 720 с.
Schmemann Alexander, archpriest (2005). *Diaries, 1973–1983*. Moscow : Russkii put' (in Russian).
14. *Шмеман 2006а* = Шмеман Александр, протопр. Введение в литургическое богословие // Литургическое богословие отца Александра Шмемана. Санкт-Петербург : Библиополис, 2006. С. 9–206.
Schmemann Alexander, archpriest (2006a). “Introduction to Liturgical Theology”, in *Liturgicheskoe bogoslovie ottsa Aleksandra Schmemana* [The Liturgical Theology of Father Alexander Schmemann]. St. Petersburg : Bibliopolis, pp. 9–206 (in Russian).
15. *Шмеман 2006б* = Шмеман Александр, протопр. Евхаристия — Таинство Царства // Литургическое богословие отца Александра Шмемана. Санкт-Петербург : Библиополис, 2006. С. 207–414.
Schmemann Alexander, archpriest (2006b). “The Eucharist is the Sacrament of the Kingdom”, in *Liturgicheskoe bogoslovie ottsa Aleksandra Schmemana* [The Liturgical Theology of Father Alexander Schmemann]. St. Petersburg : Bibliopolis, 2006, pp. 207–414 (in Russian).
16. *Шмеман 2009* = Шмеман Александр, протопр. Собрание статей : 1947–1983. Москва : Русский путь, 2009. 896 с.
Schmemann Alexander, archpriest (2009). *Sobranie statei : 1947–1983* [Collection of articles : 1947–1983]. Moscow : Russkii put' (in Russian).
17. *Шмеман 2021* = Шмеман Александр, протопр. Основы русской культуры : Беседы, 1970–1971. Москва : Русский путь : ПСТГУ, 2021. 248 с.
Schmemann Alexander, archpriest (2021). *Osnovy russkoi kul'tury : Besedy, 1970–1971* [Fundamentals of Russian culture : Conversations, 1970–1971]. Moscow : Russkii put' : PSTGU (In Russian).
18. *Dix* = Dix G. (1945). *The Shape of the Liturgy*. London : Dacre Press.

Статья поступила в редакцию 12.05.2022; одобрена после рецензирования 15.06.2022; принята к публикации 27.06.2022.

Научная статья

УДК 267+271

DOI: 10.25803/26587599_2023_45_61

Е. Г. Парфенова

Вклад игуменьи Екатерины (Ефимовской) в возрождение чина диаконисс в России

**Парфенова Евгения Георгиевна, независимый исследователь, Екатеринбург,
Россия, parfenos5@gmail.com**

аннотация: Статья посвящена как основным идеям, так и практическим шагам по возрождению древнего чина диаконисс, предпринятым игум. Екатериной (Ефимовской), настоятельницей Леснинского Свято-Богородицкого женского монастыря в России в конце XIX — начале XX в. Рассмотрены основные этапы становления общественно-церковного служения графини Е. Б. Ефимовской и предпосылки принятия ею монашеского пострига; предложен анализ церковной дискуссии по вопросу «нового монашества», которая помогла обоснованию миссионерско-просветительской и социальной деятельности Леснинского монастыря, официально созданного в 1889 г. Впервые в полном объеме публикуется текст докладной записки игум. Екатерины, представленной в 1905 г. в Святейший синод, с предложениями по возрождению института диаконисс в России и созданию общины и училища диаконисс на базе Леснинского монастыря. В статье рассмотрена церковная рецепция этих предложений, которая в целом носила положительный характер, но не привела к принятию официального решения о создании института диаконисс в Православной российской церкви. При этом деятельность сестер Леснинского монастыря была продолжена. Автором проанализированы особенности аскетической практики, богослужебной жизни, образовательной и воспитательной деятельности сестер Леснинского монастыря, учитывающие образ служения диаконисс.

© Парфенова Е. Г., 2023

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: история церкви, Православная российская церковь, Холмско-Варшавская епархия, Леснинский Свято-Богородицкий женский монастырь, диакониссы, русское монашество, женский социальный активизм, новое монашество, народное образование, религиозное воспитание детей, игум. Екатерина (Ефимовская)

для цитирования: Парфенова Е. Г. Вклад игуменьи Екатерины (Ефимовской) в возрождение чина диаконисс в России // Вестник Свято-Филаретовского института. 2023. Вып. 45. С. 61–90. DOI: 10.25803/26587599_2023_45_61.

E. G. Parfenova

Contribution of Abbess Ekaterina (Efimovskaya) to the Revival of the Deaconesses Order in Russia

Parfyonova Eugenia Georgiyevna, Independent researcher, Ekaterinburg, Russia, parfenos5@gmail.com

ABSTRACT: The article deals with the main concepts, ideas and practical measures for the revival of the ancient order of deaconesses in Russia in the late 19th — early 20th centuries taken by the abbess Ekaterina (Efimovskaya), the prioress of the Lesninsky Holy Mother of God Monastery. The author presents the main stages of the formation of the public and church service of Countess E. B. Efimovskaya and the prerequisites for her taking monastic vows. The author analyzes the church debate on “new monasticism”, which served as a justification for the missionary, educational and social activities of the Lesninsky Monastery, which was officially established in 1859. The memorandum by the abbess Ekaterina presented to the Holy Synod in 1905 is published in full for the first time. It contained proposals for the revival of the institute of deaconesses in Russia as well as the establishment of a community and a school of deaconesses on the basis of the Lesninsky monastery. The article considers the reception of these proposals by the church, which was positive in general, but was not followed by the official decision to establish the institute of deaconesses. However, the lack of the decision did not prevent Lesninsky Monastery sisters from continuing their activities. The author analyzes the features of ascetic practice and liturgical life, as well as the education policy and the principles of children upbringing in the monastery arranged according to the deaconesses service.

KEYWORDS: Church history, Orthodox Russian Church, Kholm-Warsaw diocese, Lesninsky Holy Mother of God Monastery, deaconesses, Russian monasticism, women’s social activism, new monasticism, public education, religious education of children, Abbess Ekaterina (Efimovskaya)

FOR CITATION: Parfenova E. G. (2023). "Contribution of Abbess Ekaterina (Efimovskaya) to the Revival of the Deaconesses Order in Russia". *The Quarterly Journal of St. Philaret's Institute*, 2023, iss. 45, pp. 61–90. DOI: 10.25803/26587599_2023_45_61.

Вехи биографии

Графиня Евгения Борисовна Ефимовская родилась 28 августа 1850 г. в Смоленске в семье графа Бориса Андреевича Ефимовского и Александры Ивановны, урожденной княжны Хилковой из рода Рюриковичей. Церковной деятельности игум. Екатерины предшествовала 13-тилетня педагогическая практика в различных светских и церковных учебных заведениях, которая позволила ей сформировать собственные подходы и принципы в деле воспитания и образования детей. Особое значение для ее личного становления имело общение с кругом славянофилов, которые внушили ей глубокую любовь к своему народу [Тареев, 55]. Примером народного просвещения, основанного на евангельских началах, для Ефимовской стала школа С. А. Рачинского, в которой ей тоже довелось работать.

Личные испытания и внутренние кризисы, которые переживала Евгения Борисовна, привели ее к осознанию глубинной проблемы русской действительности — разрыва между религиозностью простого народа и культурными ценностями интеллигенции. Желание разрешить эту проблему, соединив религию и культуру во благо русского народа, стало движущим мотивом всей ее деятельности.

Изучение русской истории и разнообразная педагогическая практика приводят Евгению Борисовну к убеждению, что центрами народного образования, культурного и религиозного просвещения в России должны стать монастыри. Поэтому для реализации своих идей она выбирает монашеский путь, трезво осознавая при этом все негативные стороны современного монашества. В ее сознании монастырь должен был стать связующим звеном между церковью и народом.

Постригу графини Ефимовской предшествовала разработка ключевых идей и направлений деятельности Леснинского монастыря, расположенного в посаде Лесна Седлецкой губернии (земли Холмщины и Южного Подляшья), который изначально был сориентирован на деятельное служение людям в Холмском крае и

имел широкие образовательные и просветительские задачи. На свой замысел она получает благословение старца Оптиной пустыни Амвросия (Гренкова), а также поддержку правящего архиерея — епископа Холмского и Варшавского Леонтия (Лебединского) и прот. Иоанна (Сергиева) Кронштадтского.

Летом 1889 г. Евгения Борисовна Ефимовская приняла монашеский постриг с именем Екатерины, а 4 сентября 1889 г. по указу Святейшего синода была назначена настоятельницей Леснинского монастыря с возведением в сан игуменьи (рис. 1, 3, 4).

За 15 лет своей деятельности монастырь стал не только обширным экономико-хозяйственным комплексом, но и культурно-просветительским центром края (рис. 2). В воспитательных и образовательных учреждениях монастыря находилось в разные годы до 700 воспитанников и учащихся [Зернова, 80]. При монастыре существовала целая система образовательных учреждений — от начальных до среднепрофессиональных.

В посаде Лесна монастырь просуществовал до 1915 г., когда в связи с военными действиями около 300 сестер Леснинского монастыря во главе с игуменьями Екатериной (Ефимовской) и Ниной (Косаковской) эвакуировались в Петроград. Остальные сестры и духовенство уехали с приютскими детьми в Понетаевский монастырь Нижегородской губернии, а также в Тверскую губернию. В это время Е. Б. Ефимовской ампутировали обоженную в юности ногу. 17 августа 1917 г. игум. Екатерина с несколькими сестрами выехала из Петрограда в Жабский монастырь в Бессарабии, чуть ранее в этот же монастырь отбыла матушка Нина с частью сестер. В 1920 г. матушки Екатерина и Нина посетили в Белграде принца-регента Королевства сербов, хорватов и словенцев Александра Карагеоргиевича. По его приглашению около 70 леснинских монахинь во главе с игуменьями Екатериной и Ниной поселились в монастыре Кувеждин на Фрушской горе, чуть позднее в Хоповском монастыре. В сентябре 1925 г. в Хоповском монастыре состоялся Третий съезд Русского христианского студенческого движения под руководством митр. Антония (Храповицкого). 18 октября 1925 г. матушка Екатерина скончалась. Погребена она на кладбище в ограде монастыря у стен церкви [Клементьев, 194].

Попытки восстановления чина диаконисс в России в XIX веке

Намерение игум. Екатерины возродить древнее служение диаконисс возникло в определенных исторических условиях. Необходимость возобновления чина диаконисс и институализации этого служения была во многом продиктована резко возросшей, начиная со 2-й трети XIX в., религиозной активностью женщин, которая получила в ряде работ название «феминизация религии» [Белякова, Шок, 3]. В это время женщины активно стали проявлять себя в различных сферах общественной и профессиональной деятельности — медицине, социальной работе, педагогике, благотворительности, просвещении и т. д. Это стало следствием, с одной стороны, возросшей потребности женщин в образовании, с другой — появлением новых возможностей для их социальной адаптации.

Вопрос о восстановлении в России чина диаконисс впервые был поднят в 30-е гг. XIX в. знаменитым алтайским миссионером архим. Макарием (Глухаревым), который во время своей длительной миссионерской практики осознал необходимость участия женщин в делах миссии, распространявшихся на женское население Алтая: в приготовлении ко крещению и руководстве новокрещеными, помощи больным и др. [Постернак, 445]. Несмотря на отказ Николая I и Синода, архим. Макарию удалось на практике начать восстановление древнего чина. Как отмечает в своем исследовании С. В. Троицкий, в 1838 г. в деревне Майме поселилась Прасковья Матвеевна Ландышева, мачеха сотрудника миссии С. П. Ландышева, и на нее были возложены обязанности диакониссы [Троицкий, 309]. Через несколько лет к ней присоединилась девица София Густавовна де Вальмон. В круг ее обязанностей входили помощь больным; распространение среди девиц, вдов и замужних женщин познания евангельских истин; чтение оглашаемым и новокрещенным женщинам краткого изложения учения христианской веры, написанного на татарском языке; приучение их к молитве и труду; обучение девочек грамоте, церковным гимнам и духовным песням; помощь о. Макарию в переписке сделанного им перевода Библии [Троицкий, 311].

Были и другие женщины, которых архим. Макарий называл диакониссами. Усилия архим. Макария оказали влияние на митр. Филарета (Дроздова), с которым он состоял в переписке по вопросу поставления диаконисс в Алтайскую миссию.

Митр. Филарет пошел далее — в 1840 г. он посвятил настоятельницу Спасо-Богородицкого монастыря Марию (Маргариту Михайловну Тучкову) в сан игуменьи по чину диаконисс с возглашением слов «повели», «повелите» и «аксиос» трижды [Троицкий, 312].

Женское служение оказалось востребованным и в церковной жизни столицы, хотя в ней не было особых условий миссионерской работы. Так, известный петербургский священник Александр Гумилевский предпринял попытку учредить чин диаконисс для приходского служения. В 1863 г. он основал приют для больных, престарелых и малолетних нищих, одним из отделений которого стала община сестер, служивших по примеру древних диаконисс: одни трудились в приюте, занимаясь обучением детей и работая на кухне, другие посещали квартиры бедных и ходили по больницам [Постернак, Баконина, 5–6]. Но в 1866 г. о. Александр был перемещен в Нарву, а в 1867 г. — в Обуховскую больницу, где заразился тифом и скончался, и община прекратила существование [Белякова, 446].

Еще один прецедент служения диаконисс был связан с просветительской деятельностью. Как писал в «Церковных ведомостях» прот. Феодор Знаменский, в 1900 г. идея древних диаконисс воскресла в измененном виде в учрежденном при Санкт-Петербургском обществе религиозно-нравственного просвещения в духе православной церкви —

религиозно-просветительном союзе интеллигентных лиц женского пола, принявших на себя труд, под непосредственным наблюдением и руководством известного столичного деятеля по благотворению протоиерея К. И. Ветвеницкого [Знаменский, 898].

Женщины занимались чтением Священного писания, творений святых отцов, житий святых и другой духовной литературы для больных в клиниках, лечебницах и больницах, для заключенных в тюрьмах, для призываемых в богадельнях, а также в домах трудолюбия, в арестных полицейских домах, ночлежных приютах и тому подобных учреждениях. По сведениям Знаменского, в 1905 г. таких чтниц было 90, а чтения производились в 19-ти местах Петербурга [Знаменский, 898].

С середины XIX в. в России стали появляться общины сестер милосердия, как правило, находившиеся под покровительством знатных женщин, которые были хорошо знакомы с западноевропейским опытом подобных общин. Сама жизнь общин носила полумонашеский характер. В дальнейшем общины сестер милосердия

создавались по образцу открытой в 1844 г. Свято-Троицкой общины сестер милосердия [*Справочник*, 69], имели настоятельниц, жили фактически по монашескому уставу. От монастырских общин они отличались тем, что сестры могли покинуть общину, владеть собственным имуществом и вступать в брак. Как отмечают исследователи, отличительной чертой этих общин была социальная направленность сестринской, акушерской и фельдшерской помощи, которая в первую очередь предназначалась для бедных больных, беременных, новорожденных, детей, стариков, немощных и раненых. Кроме того, сестры милосердия оказывали помощь пострадавшим от войн, стихийных бедствий, эпидемий. Предоставлялось все, что может быть названо современным термином «социальная реабилитация и адаптация» [*Белякова, Емченко*, 333].

Развитие социального служения женских обителей, общин сестер милосердия и мирянок на приходах, а также миссионерской активности и необходимость поиска соответствующего церковного статуса этого служения спровоцировали рост исследований по истории диакоניсс. Этому способствовала активизация женских религиозных общин в Европе. Например, в Дармштадте, в резиденции великих герцогов Гессенских, в 1858 г. бабкой (по линии отца) великой княгини Елизаветы Федоровны был основан протестантский Елизаветинский диаконический орден [*Постернак, Иноземцева, Козловцева*, 449]. В церковной прессе можно было встретить немало статей на темы женского церковного служения [*Белякова*, 428], в том числе в связи с возобновлением в XIX в. служения диаконисс в лютеранской и англиканской церквях. Появился целый ряд зарубежных монографий [*Постернак, Баконина*, 15–16, 18].

Церковная дискуссия о новом монашестве

Не менее важной предпосылкой для возрождения чина диаконисс в Леснинском монастыре становится широко развернувшаяся в 1902–1904 гг. на страницах церковной прессы дискуссия по вопросу «нового монашества». Инициаторами дискуссии и ее активными участниками стали церковный писатель и публицист Е. Н. Поселянин, журналист и издатель А. В. Круглов, епископ Серпуховской Никон (Рождественский), профессор Московской духовной академии А. А. Спасский и др. Полемика развернулась вокруг вопроса о том, что является приоритетом монашеского делания в современных условиях: служба миру, забота о народе или достижение идеалов созерцательно-аскетической жизни?

На протяжении нескольких лет еп. Никон отстаивал свою позицию о невозможности сделать деятельное служение центром жизни монастырей, оставив молитву и созерцание лишь «поделием», поэтому Леснинскую и Вировскую обители он не считал настоящими монастырями. При этом именно еп. Никон пришел к выводу о необходимости восстановления в церкви древнего института диаконов и диаконисс в виде общин диаконисс и братьев милосердия, что могло бы стать достойной альтернативой монашеского служения.

Свое мнение об общественном служении монахов и современной аскетической практике игум. Екатерина высказала в статье «Монастырь и христианский аскетизм» (1904 г.), которая продолжила полемику, развернувшуюся между Кругловым и еп. Никоном (Рождественским) по вопросу нового монашества. Статья вызвала широкий резонанс как в консервативных, так и в либеральных церковных кругах. История ее публикации связана со священником Константином Аггеевым и кругом «32-х» петербургских священников, с которыми игум. Екатерина была в единомысленных, дружеских отношениях. Из переписки священника Константина Аггеева и П. П. Кудрявцева известно, что статья была написана задолго до публикации, «но не могла быть помещена как очень либеральная», в ней доставалось и псевдо-аскетизму, и «светскому» монашеству [Балакшина, 285]. Игуменья Екатерина отдала ее в полное распоряжение Аггеева, она была прочитана в узком кругу единомышленников, среди которых был священник Александр Рождественский, редактор «Церковного вестника». Рукопись была напечатана частями и, по словам Аггеева, «заварила кашу» [Балакшина, 290].

В статье «Монастырь и христианский аскетизм» игум. Екатерина фактически обосновала дело Леснинского монастыря и сформулировала ключевые идеи современного монашества. Цель современного монашества, по ее убеждению, — служить народу, быть его наставником и руководителем:

...Монашество надеется снова сослужить службу русскому народу, пробуждающемуся к сознательной жизни и жаждущему духовного просвещения, того истинного просвещения, которое может дать только Церковь [Монастырь и христианский аскетизм, 14–15].

Смысл монашеского делания игум. Екатерина видела в первую очередь в общественном служении:

...Правильно понятое монашество не только представляет... наилучшую сферу для развития богословской мысли, но есть, несомненно, та именно форма жизни, которая может наиболее приспособить человека к общественной деятельности во всех ее отраслях, где нужен бескорыстный, самоотверженный труд [*Монастырь и христианский аскетизм*, 8–9].

Такой труд, как считала игум. Екатерина, может стать для монаха по-настоящему исцеляющим: «Только в сфере этого служения и возможна борьба с самим собою, своими греховными страстями, преодоление своего узкого эгоизма, самолюбия, „барства“ и всех упоминаемых тобою страстей и пороков» [*Ответ на письмо Свенцицкому*, 385]. А монастырь как традиционная форма русской народной церковной жизни может и должен вновь стать силой, объединяющей народ и интеллигенцию, средоточием богословской мысли и живого евангельского дела служения миру в самых современных формах образования, медицины и религиозно-культурного просвещения.

Докладная записка в Святейший синод (1905 г.)

Нарастающий государственный кризис, в том числе революционные события 1905 г., подвигли игум. Екатерину обдумать предложения по восполнению миссионерских кадров в Русской церкви. Она предлагает целый ряд инициатив, связанных с восстановлением древнего чина диаконисс, которых в печати называли «забытой силой церкви» [*Докладная записка*, 1 об]. Игум. Екатерина (Ефимовская) понимала, что требуется какой-то новый, незамедлительный и качественный шаг в деле подготовки женщин-миссионерок, способных делом и словом доносить евангельские истины и разделять жизнь как с выходцами из простой крестьянской среды, так и с интеллигенцией. Это потребовало осмысления уже известных исторических путей устройства женского служения в России и обновления форм деятельности Леснинского монастыря.

Руководствуясь в том числе предложением еп. Никона о создании общины диаконисс, игум. Екатерина в 1905 г. представляет в Синод докладную записку с предложениями о создании училища и общины диаконисс при Леснинском монастыре с возможностью их дальнейшего служения по всей России (приложение, рис. 5). Также планировалось дать девушкам и женщинам богословское и медицинское образование, практические навыки служения

в общине диаконисс при монастыре. Предполагалось, что новая институция будет более прогрессивной, мобильной, лично ориентированной в вопросах аскетики и образования по сравнению с традиционным монастырским укладом. Служение диаконисс, прежде всего, было нацелено на помощь ближним, культурное и христианское просвещение. Такое служение имело перспективу привлечения в церковь интеллигенции с ее ценностями культуры, науки и потенциалом активного социального действия.

Игуменья Екатерина возлагала надежду на то, что многие девушки и женщины откликнутся и, приняв обеты диаконисс, смогут добровольно и ответственно послужить в деле просвещения русского народа в условиях нарастающей антиправославной и революционной пропаганды, а также смогут оказать деятельную помощь в удовлетворении социальных нужд и в христианском утешении всех нуждающихся. Она отмечала, что у женщин-миссионерок есть свои преимущества: умение привлечь матерей, что дает возможность влиять на воспитание детей с самого раннего возраста и придавать ему религиозно-нравственное направление; ограничение в материальных требованиях; желание беззаветно отдать себя на служение ближним [*Докладная записка, 2*].

Основной целью восстановления в церкви древнего чина диаконисс для игум. Екатерины было возвращение к христианскому идеалу служения, который был сильно искажен в современных монастырях вследствие их «узко-эгоистичной направленности и невежества, выдаваемого за смирение» [*Диакониссы первых веков христианства, 45*]. Она была уверена в своих силах начать новое церковное дело, так как имела за плечами двадцатилетний успешный опыт жизни Леснинского монастыря.

Церковная рецепция предложений игуменьи Екатерины по восстановлению чина диаконисс

Записка игум. Екатерины была передана из Святейшего синода в Предсоборное присутствие вместе с отзывом архиепископа Холмского Евлогия (Георгиевского), в котором он отметил, что нет оснований отрицать существование института диаконисс, но его восстановление требует особой осмотрительности, поэтому высказался за восстановление служения, а не чина диаконисс.

Предложения игум. Екатерины были рассмотрены в декабре 1906 г. в четвертом отделе Предсоборного присутствия. Этому предшествовали заседания 20 и 21 марта 1906 г., в ходе которых были

представлены отзывы епархиальных архиереев по вопросу о восстановлении древнего церковного института диаконисс и было принято положительное решение о желательности восстановления чина диаконисс, в особенности в тех приходах, где существовали женские благотворительные кружки [Троицкий, 325]. 20 апреля 1906 г. был заслушан доклад прот. А. П. Мальцева «О внутренней миссии за границей, в том числе диакониссах как одном из органов этой миссии». 7 июня был рассмотрен проект «Правил жизни и деятельности православных диаконисс», составленный прот. Феодором Успенским, предусматривающий служение диаконисс в храме (поддержание чистоты), помощь в причащении младенцев и женщин, а также в подготовке женщин к крещению и во время крещения, «попечение о научении неведающих христиан», призрение сирот увечных воинов и пр. [Троицкий, 325]. Проект был одобрен и постановлением приложен к нормальному уставу православных приходов.

Обсуждение предложений игум. Екатерины в четвертом отделе Предсоборного присутствия вызвало разную реакцию. Так, прот. Феодор Успенский высказался против «пришлых» диаконисс, отдав предпочтение «своим, урожденным, приходским при своем храме, родной деревне» [Белякова, 453], при этом посчитал полезной подготовку диаконисс в таких монастырях, как Леснинский. Опасение по поводу прихода чуждых диаконисс высказал также прот. А. С. Лебедев, настоятель Вознесенской церкви в Санкт-Петербурге. Поддержал проект игум. Екатерины Н. Д. Кузнецов:

Необходим рассадник для их надлежащего приготовления. На месте часто нет даже элементов, из коих можно бы подготовить диаконисс, нет и руководителей, людей знающих, умеющих подготовить опытных диаконисс. Таким рассадником и могла быть специальная школа при Леснинском женском монастыре [Журналы и протоколы, 85].

Обращает на себя внимание тот факт, что в ходе обсуждения в целом была дана положительная оценка предпринятых игум. Екатериной действий по возрождению института диаконисс, но в итоге отдел решил не изменять составленные прот. Феодором Успенским правила, а записку присоединить к делу.

Обсуждение предложений игум. Екатерины в Предсоборном присутствии о создании училища и общины диаконисс при Леснинском монастыре имело продолжение. В 1908 г. на страницах «Церковного вестника» сельский священник Владимир Успенский, называя диаконисс «сестрами просвещения», замечает, что для сельских

приходов значение первой же важности имеет другое служение — «сестер милосердия», подразумевая под этим оказание всесторонней медицинской помощи населению [*Успенский, 331*]. Игуменья Екатерина, отвечая священнику Владимиру Успенскому, поясняет, что, настаивая на учреждении при Леснинском монастыре школы диаконисс с богословским курсом, она не имела в виду подготовку их к миссионерской просветительской деятельности среди сельского населения, для которого курса Закона Божия по программе народной школы было вполне достаточно. Приоритетом она считала миссионерскую деятельность среди «образованного класса» [*О диакониссах, 729*]. Но понимая, что введение образовательного ценза для сестер оказалось главным затруднением для принятия ее ходатайства, готова отказаться от этого условия, выбирая главное:

Мы хорошо знаем, что образовательный ценз или диплом часто прикрывает полнейшее невежество, и наоборот. Пусть Леснинские диакониссы никого не оскорбляют своими учеными правами. Монастырь постарается приспособить их к предстоящей им деятельности.

Пусть только Церковь примет их обеты и чрез епископское рукоположение благословит их на служение Богу и родине. Ничего другого мы не ищем [*О диакониссах, 729*].

Идея диаконского служения для женщин не оставляла игум. Екатерину и в последующие годы, в 1909 г. была издана ее брошюра «Диакониссы первых веков христианства», в которой она обращается к русским женщинам с призывом пойти в приходы и оказать пастырям помощь в деле просвещения:

Вставай же, русская женщина, — время настало, стряхни с себя бремя века сего, возьми крест Христов и пойдем по родной нашей земле-матушке. Зовет тебя вопль истрадавшего сердца народного, призывает тебя пастырство православное, выбившееся из сил в борьбе с упорным и бесстыдным врагом. Загляни, самоотверженная, в приход любого города, любого села, послушай слово одинокого пастыря, напрасно борющегося с гулом непокорной толпы, разнеси это слово по углам медвежьим, где царит тьма беспросветная [*Диакониссы первых веков христианства, 49*].

При этом игум. Екатерина отказалась от идеи готовить монахинь в качестве диаконисс, так как, по ее мнению, они дискредитировали себя эгоизмом внутреннего делания, препятствующего общественному служению. Вторым существенным препятствием

она считала необразованность и непросвещенность монахов: «Предрассудок и суеверие — вот та роковая канва, по которой вышиваются известные сочинители узор в темноте наших медвежьих углов» [*Диакониссы первых веков христианства*, 47]. В очередной раз она обращается к примеру древнего монашества, когда «каждый образованный член братства был вкладом, драгоценным вкладом в сокровищницу обители, из которой черпал воду живую весь жаждущий разумения истины мир» [*Диакониссы первых веков христианства*, 46].

К идеалам первохристианской жизни, помимо образованности и просвещенности, игум. Екатерина относилась особого рода духовное единство: «Основною чертою жизни первых христиан была тесная духовная связь членов общества верующих, пастырей и паствы между собою» [*Диакониссы первых веков христианства*, 1]. Она считала, что без этого объединения усилий невозможно духовное просвещение русского народа:

Кто пойдет во все эти углы...? Кто способен на это великое, всеобъемлющее дело? Добрые, светлые русские женщины, если они сознательно, корпоративно соединятся в одно духовно просветительское христианское общество — в союз любви и веры во Христе Иисусе [*Диакониссы первых веков христианства*, 48].

Задача сплочения народа стоит и перед духовенством, помощь которому в этом деле могут оказать диакониссы:

Знают они, что пастырям и святителям нашим уже не под силу становится борьба со стихийным, охватившим страну течением, которое, ничего на пути не разбирая, губит «свою же подмогу». Знают они, что пастырям надо помочь сплотить души народные в одно общее Христово стадо для спасения веры православной и родной страны [*Диакониссы первых веков христианства*, 49].

Таким образом, игум. Екатерина воспринимает дело восстановления служения диаконисс в России как возвращение к христианской норме жизни, к изначальному идеалу первых веков христианства: «В чем же должно заключаться покаяние наше? В том, чтобы нам восстановить, умолив Господа о прощении, древне-христианскую жизнь во всей ее небесной красоте и чистоте» [*Диакониссы первых веков христианства*, 49]. К этому она направляет свои практические усилия, пытаясь воплотить этот идеал в деятельности вверенного ей Леснинского монастыря.

Устроение жизни сестер Леснинского монастыря по образу древних диаконисс

Основываясь на положительном отклике части духовенства во время обсуждения вопроса в Предсоборном присутствии и на страницах церковной прессы, игум. Екатерина продолжила свою деятельность в Леснинском монастыре, не отступаясь от главного — евангельской заповеди о любви к Богу и ближнему.

Формы церковного служения в Леснинском монастыре были вполне традиционными для монастырей конца XIX — начала XX в., новыми же стали приоритеты его деятельности, определяемые во всем идеей общественного служения. Целью поступления новых девушек и женщин в монастырь был не монашеский постриг, а подготовка к добровольному служению ближнему. Взятые на воспитание девочки, подрастая, могли самостоятельно выбирать дальнейший путь жизни: выходить замуж, возвращаться в свои семьи, становиться учительницами в школах своего края или уезжать в другие губернии.

Особым попечением сестер монастыря была врачебная помощь, помощь в решении житейских вопросов и забота о заключенных. Так, монастырская больница принимала в год несколько тысяч сторонних амбулаторных больных; бесплатно выдавала лекарства; в лазарете было до 60-ти постоянных кроватей. В пасхальные праздники сестры навещали заключенных в тюрьме г. Холм, а игум. Екатерина вручала подарки и с каждым лично беседовала.

Все это диктовало и свои подходы к аскетике. Мера поста в Леснинском монастыре определялась способностью в здоровом состоянии осуществлять свое служение, в приоритете была не жертва самоограничения, а жертва сил и христианского общения на благо людей. При этом игум. Екатерина к себе была строга, выполняла любую, самую тяжелую физическую работу, не навязывая это другим, но становясь для сестер примером жертвенного служения. Игуменья Екатерина решительно отвергала идеал «вечно голодного брюха и худых щек» [Олесевиц, 213], считая, что высший аскетизм доступен только избранным. «Живите милые так, как Бог создал, а не уродуйте себя», — говорила игум. Екатерина увлекающимся крайним аскетизмом [Олесевиц, 214]. Она решительно высказывалась против практики откровения помыслов, считала, что

откровение помыслов не только не полезно, но вредно, потому что поощряет и развивает склонность людей сосредоточиваться на мелочах своей душевной жизни и делать себя предметом внимания других, в чем заключается значительная доля помыслов [Отчет, 118].

Игуменья Екатерина не поддерживала «святой эгоизм» внутреннего делания, на котором настаивал епископ Серпуховской Никон как на цели монашеской жизни. Любая аскетическая практика, по ее мнению, имела смысл только в контексте помощи ближнему.

Ты говоришь, что молился, и плакал, и морил себя голодом, и истязал свое тело, и — снова падал. Оттого и падал, что все это делал для себя, ради себя, думая только о себе. О, если бы ты голодал потому, что отдал последний свой кусок голодному брату, или измучил свое тело, облегчая его страдания, думая только об этих его страданиях, забывая о себе, — ты ощутил бы тогда в сердце небесную радость, ибо в тебе был бы Христос.

Только при таких условиях, трудясь самоотверженно среди людей, может человек преодолеть самого себя, побороть свои страсти, свое самоутверждение. Пустыня и одинокая келия отшельника не место для борьбы. Кто уходит туда для борьбы, падает еще ужаснее. Потому-то богомудрые отцы и установили общежитие и запретили юношам искать уединения [Ответ на письмо Свенцицкому, 385].

Богослужения в монастыре, несмотря на большой объем социальной деятельности, совершались строго по монашескому уставу:

День начинается в 3½ часа утра, когда сестры выслушивают полунощницу и утренние молитвы. Затем им читается и объясняется дневное Евангелие и Апостол. Те, которые свободны от послушания, выслушивают утреню и литургию. Вечерня с повечерием также бывают ежедневно. День оканчивается вечерним правилом по обычаю [Фудель, 34].

Келейное правило для сестер составил прп. Амвросий Оптинский, уже имевший опыт устройства в 1884 г. Шамординской женской обители под руководством настоятельницы схимонахини Софии (в миру Софии Михайловны Болотовой).

Молитвенная, богослужебная жизнь Леснинского монастыря, помимо ее внутреннего значения, была во многом сориентирована на решение просветительских и миссионерских задач,

особенно при устройении массовых богослужений на большие церковные праздники — Святой Троицы и Воздвижения Честного Креста Господня (14–27 сентября), явления Леснинской иконы Божьей Матери, когда количество паломников могло достигать 30 тыс. человек [Маевский, 38]. Во время таких богослужений проповеди произносились как на русском языке, так и на местном наречии, а проповедники выбирались из числа лучших ораторов и, по свидетельству очевидцев, вызывали живую реакцию. Готовность послужить ближнему выражалась в устройении храмового пространства и в возможности каждому исповедаться, а также в обеспечении паломников кровом и питанием. Проповедовала и сама игум. Екатерина, особенно в связи с необходимостью защиты православия после печальных последствий введения на Холмщине указа «Об укреплении начал веротерпимости» (1905 г.), чем завоевала благодарный отклик местного населения.

Еще одной составляющей служения диаконисс, по представлению игум. Екатерины, было богословское образование и обретение навыка самостоятельного мышления, что было напрямую связано с миссионерскими, просветительскими задачами Леснинского монастыря. «В леснинских школах хотят достигнуть не только стилистики, но и сознательного отношения к самому себе, к своей психике — будят мысль, будят чувства и направляют волю» [Олесевиц, 182].

Любовь игум. Екатерины к богословию и атмосферу живой мысли отмечает и проф. М. Тареев:

Любит м. Екатерина поговорить и по богословским вопросам. <...> Столь же интересно было беседовать и с м. Ниною и с сестрами, заведующими школой. Все это люди, которые много передумали, — и каждая из них за свою веру готова положить душу. Это создает любопытную атмосферу живых дум, живого дела, которая столь отлична от среды мертвых книг и чужих слов. Здесь думают по-своему, думают свою думу, думают головой и сердцем [Тареев, 71].

Современники, имевшие возможность лично побывать в Леснинском монастыре, отмечали особое единство сестер монастыря, братский дух взаимопонимания, соединявший сестер между собой, с игуменьей и духовенством. Представляет интерес свидетельство прот. Михаила Попова, который с февраля 1890 по июль 1892 г. служил в Леснинском женском монастыре, о том, что монастырь «представляет из себя братскую семью и свершает святое дело братства»

[Попов, 392–393]. Опыт служения, полученный в Лесне, оказался важным для прот. Михаила, который в 1901 г. во время служения в Архангельской епархии создал Воскресенское приходское братство при приходе Воскресенской церкви г. Архангельска.

Опыт Леснинского монастыря не получалось быстро и эффективно распространить по всей России, в том числе по причине сопротивления консервативно настроенных приверженцев «старого» монашества. Но под его влиянием на Холмщине были открыты еще пять монастырей: Вировский, Теолинский, Радчицкий, Красностокский, Турковицкий, в которых трудились воспитанницы игум. Екатерины [Евлогий (Георгиевский), 107].

Деятельность этих монастырей, как и Леснинского, имела по-настоящему миссионерский, просветительский характер. Сестры не боялись выходить за стены своих обителей, поэтому вокруг возникали приюты, школы, больницы. По свидетельству митр. Евлогия, сестры распространяли свою деятельность и за пределы этих учреждений: «Ходили по деревням — к роженицам, к больным, к старушкам, погребали безродных, оказывали самую разнообразную помощь местному населению» [Евлогий (Георгиевский), 107]. Также встречается упоминание о том, что сестры ходили в соседние деревни не только для лечения больных и оказания помощи, но и с беседами о вере [Попов, 393].

Таким образом, сестры монастыря, по образу первых диако-нисс, о которых писала игум. Екатерина, стали заступницами и благовестницами для народа на Холмщине, осуществляя деятельное служение в области воспитания и образования детей и оказания всесторонней социальной помощи местному населению. Основанием такого служения становились не только и не столько монашеские обеты, сколько добровольно принятые на себя обязанности и послушания в соответствии с теми требованиями, которые игум. Екатерина считала необходимыми для духовного служения женщины-христианки вообще и диако-нисс в частности, — воспитание детей, человеколюбивое отношение к людям и усердие ко всякому делу.

Заключение

Деятельность игум. Екатерины (Ефимовской) по возрождению церковного института диако-нисс стала продолжением опыта, уже накопленного православной церковью в России, начиная с 30-х гг. XIX в. Почвой для восстановления чина диако-нисс стали

не потребности миссионерского стана и прихода, а монастырь как средоточие народной жизни. В понимании Ефимовской служение диаконисс должно было стать альтернативой традиционному монашескому деланию, понимаемому как путь личного спасения, и воплотить концепцию «нового монашества», основанную на общественном служении христиан. Под общественным служением понималось дело милосердной помощи людям в их нуждах (медицина, народное образование, социальные практики и пр.) и христианского просвещения народа. Революционные вызовы начала 1900-х годов обострили необходимость возрождения служения диаконисс, именно поэтому в 1905 г. игум. Екатерина обращается с предложениями по этому вопросу в Святейший синод. В целом рецепция на предложения игум. Екатерины была положительной, но официального утверждения церковного чина диаконисс не произошло. Это не помешало игум. Екатерине продолжить начатое дело и устраивать жизнь Леснинского монастыря так, чтобы сестры несли служение по образу древних диаконисс. Богословское осмысление проблемы женского диаколического служения и практические усилия игум. Екатерины подготовили церковно-общественную почву для дальнейших действий по его возрождению в России.

Докладная записка настоятельницы Леснинского женского монастыря о восстановлении служения и звания диаконисс» представляет собой рукописный текст на 8 листах с оборотами. При публикации документа исправлены мелкие орфографические и пунктуационные ошибки. Подчеркивания в тексте даны курсивом. Сокращения автора раскрыты в угловых скобках. Ссылки на церковные источники оформлены по правилам издания и даны в тексте в круглых скобках после цитаты. Документ находится в Российском государственном историческом архиве (РГИА), г. Санкт-Петербург, Фонд 796 «Канцелярия Синода». В описи канцелярии Синода дело № 340, содержащее представленный документ, получило название «Докладная записка настоятельницы Леснинского монастыря близ гор. Белы Седлецкой губ., об основании при монастыре общины диаконисс для борьбы за укрепление пошатнувшегося авторитета церкви».

Приложение

Докладная записка настоятельницы Леснинского монастыря о восстановлении служения и звания диаконисс

В переживаемый ныне Россией великий государственный кризис, когда все действовавшие до сих пор общественные силы привлекаются к суду истории и каждой отрасли государственной деятельности подводится итог, — призвана к ответу и Русская церковь в лице ее духовных представителей и ее деятельности составляется беспристрастная оценка. Осуждая многое, порицая в особенности косность и бездеятельность клира, лучшие, не утратившие веру люди призывают духовенство к новой усиленной просветительной деятельности, дабы не восторжествовали над ним враждебные церкви социальные элементы. Нужна работа миссионерская, усиленная, горячая, стойкая, терпеливая и не только в среде темного простого народа. Чтобы выполнить свою великую задачу, служители церкви должны снова привлечь в ее лоно интеллигентные силы, которыми движется просвещение и которым подлежит вести народ по пути прогресса.

В истории церкви мы видим, что с самых первых времен христианства женщины призваны были к церковной деятельности в звании диаконисс и пользовались доверием апостолов как их сподвижницы. За последнее время о диакониссах стало упоминаться в печати и на них указано как «на забытую силу церкви», которую желательно было бы снова призвать к жизни. Обширный опыт доказал, что женщина-миссионерка лучше умеет вызвать к себе доверие народа и легче сближается с ним, входя по свойственному ей чувству материнства в мелочи жизни, в скорби и нужды простого народа. К женщинам охотнее и доверчивее идут за медицинской помощью. Уменьше привлечь к себе матерей дает ей возможность влиять на воспитание детей с самого раннего возраста и давать этому воспитанию религиозно-нравственное направление. Наконец женщины большей частью ограниченнее в своих материальных требованиях и между ними чаще встречаешь стремление к самоотверженной деятельности, жажду подвига и томительное желание беззаветно отдать себя на служение ближним. Несмотря на тяжкое и вполне заслуженное осуждение, вызванное поведением значительного числа сестер милосердия, нельзя не отдать должной справедливости множеству русских женщин, мужественно и самоотверженно подвизавшихся на этом поприще в минуты действий, и пример недостойных является последствием некоторых условий, по которым женщины, не приспособленные и далеко не находящиеся на высоте своего призвания, поступают в сестры милосердия, ища в этом звании лучшее материальное положение при отсутствии каких-либо обетов, стесняющих свободу пользования благами светской жизни. Монастырь есть тоже учреждение, привлекающее в России массу сил. Но вследствие установившегося понятия

о монашестве, как о жизни узко эгоистической, имеющей целью спасение собственной души через подвиги поста и молитвы, оно находится в полном отчуждении от мира. Не удовлетворяя поэтому высокому христианскому стремлению русской образованной женщины отдать жизнь свою на служение ближнему, монастыри наши наполняются обыкновенно совершенно необразованными девушками из народа, между которыми немало таких, которые, сообразно с нуждами своими, не чужды искания в монашестве материального обеспечения и лучшего общественного положения. Немногие интеллигентки, попадающие по каким-либо особым причинам в монастырь, совершенно потеряны для дела просвещения общества: не подготовленные к сему, они решительно никакого воздействия на мир не имеют.

За последнее время с открытием школ при монастырях, это должно бы измениться, однако мы видим, что в большинстве монастырских школ учительницы мирские платные. Во вверенном мне Леснинском монастыре собрано наиболее интеллигентных сил. Тем не менее, образованных сестер едва хватает на работу в самом монастыре (в школах, аптеке, лечебнице, амбулаторной). Для ведения настоящего миссионерского дела их нужно несравненно больше, а между тем и эта деятельность уже стала предметом пререканий.

С самого недавнего времени по этому поводу в духовных журналах была горячая полемика. Многие еще утверждают, что монахиня не подобает общественная деятельность. Маститый издатель «Троицких Листков» преосвященный Никон, епископ Серпуховской, неоднократно высказывал в печати, что Леснинскую обитель и ей подобные обители можно признать полезными и почтенными, но называть их монастырями не должно, ибо они преследуют цели мирские, благотворительные, чуждые монашеству. Тот же святитель, по поводу статьи моей, напечатанной в Церковном вестнике, почтил меня частным письмом, в котором высказал желание, чтобы мы не назывались монахини и, признавая нашу деятельность весьма нужной, советовал ходатайствовать о восстановлении звания диаконисс, в каком звании мы могли бы без осуждения подвизаться на поприще служения миру.

Приняв с глубокой благодарностью эти указания, я занялась историческим изучением этого предмета.

Надвинувшиеся на Россию грозные события заставляют меня безотлагательно ходатайствовать о восстановлении звания диаконисс. Я глубоко убеждена, что, несмотря на строгие не менее монашеских обеты, требуемые от диаконисс, множество девушек и вдовиц откликнется на призыв к новому деятельному служению церкви и отечеству. Позволяю себе вкратце изложить главнейшие дошедшие до меня сведения о диакониссах.

Диакониссы были уже во времена апостолов. Св. апостол Павел в Послании к Римлянам (16:1–2), упоминает о некоторой Фиве, служительнице Церкви «яже в Кенхреях» по греческому тексту «*διάκονον τῆς ἐκκλησίας*», и хвалит ее за то, что она

для него и для многих других была «заступницей», по-гречески — *προστάτις*, что значит предстоятель, покровитель, т. е. указывает, что она была покровительницей христианской общины, но не в материальном смысле, так как она сама была бедная. Упоминает св. апостол Павел и о многих других женщинах, имевших служение в церкви, в той же 16-й главе, а также и в других посланиях. В Послании к Филиппийцам (4:2–3) он называет Еводию и Синтихию своими «сподвижниками» и «сотрудниками», вместе с ним, и Климентом, и прочими сотрудниками, подвизавшимися во благовествовании (*ἐν τῷ εὐαγγελίῳ*).

В последующее время о диакониссах часто упоминают и Соборы (I вселен<ский> собор, пр<авило> 19; IV вселен<ский> собор, пр<авило> 15; VI всел<енский> собор, пр<авило> 14), и отцы и учителя Церкви, и императоры в своих законах (*Novellae Iustiniani*. 3, 6, 123). В Апостольских постановлениях говорится: «В диакониссы да избирается целомудренная дева или по крайней мере вдова, бывшая за одним мужем, верующая и уважаемая» (*Const. Ar.* 6. 17). Действительное служение поручалось им не иначе, как после тщательного испытания (IV всел<енский> соб<ор>, пр<авило> 15 и *Novellae Iustiniani*. 123). Диакониссы причислялись к клиру и поставлялись через особое рукоположение (I всел<енский> соб<ор>, пр<авило> 19). В 15 правиле IV всел<енского> собора посвящение диаконисс именно называется рукоположением (*χειροτονία* и *χειροθεσία*). Правило это говорит, что принявшая рукоположение и пробывшая некоторое время в «служении» (*τῆ λειτουργίᾳ*), если вступит в брак, то подвергается «анафеме», как оскорбившая благодать Божию (*τὴν τοῦ θεοῦ χάριν*), а равно и тот, кто женится на ней. В 44 правиле св. Василия читаем мы: «Мы телу диакониссы, как освященному, не позволяем более быть в плотском употреблении» (*Basil. Magn. Ep.* 44). Плотской грех с нею называется в этом правиле святотатством. Очевидно из этих правил, что рукоположение диаконисс не почиталось Св. Церковью простым благословением, а было священнодействием. По этой причине 19 прав<ило> I вселен<ского> соб<ора> различает между рукоположенными диакониссами и девами, которые обещали соблюдать чистоту и носили по благословию епископа одеяние посвященных Богу (ср. Правила 6, 47, 140 Карфагенского собора)¹. Таких дев, называемых иногда диакониссами и принимаемых за таковых по одеянию, но не имеющих еще рукоположения, сие правило повелевает причислять к мирянам (см. греч. текст 19 прав<ила> I вселен<ского> соб<ора> и толкование на это правило Зонары). В Апостольских постановлениях (*Const. Ar.* 8. 19, 20) повелевается епископу возлагать на диакониссу руки в предстоянии пресвитерства, диаконов, диаконисс и приводится сама молитва, которую при этом читал рукополагавший: «Боже, Вечный,

1. См., напр., издание: Правила Святого Поместного собора Карфагенского // Правила Святых Поместных соборов с толкованиями. Москва : Паломник : Сибирская благовонница, 2000. С. 359–760. С. 386, 495–496, 740. — *Прим. ред.*

Отче Господа Нашего Иисуса Христа! Мужа и жены Создателю, Исполнивший Духа Мариам, Деворру, Анну и Олдану, почтивый Жену рождением Единородного Сына Твоего, Иже в скинии свидетельства и в храм Избравый жены стражи Святых врат Твоих, Сам и ныне призри на рабу Твою сию, избранную в служение и даждь ей Духа Святаго и очисти ю от всякия скверны плоти и духа, ко еже достойно совершати врученное ей дело в славу Твою и в похвалу Христа Твоего с Ним же Тебе слава и поклонение и Святому Духу во веки. Аминь»².

Число диакоניсс при Церкви иногда было довольно значительно, так при императорах Юстиниане и Ираклии при великой Церкви в Константинополе их было до 40 (прав<ило> 15 IV Всел<енского> соб<ора>). VI Всел<енский> соб<ор> (14, 40) требует, чтобы в диаконисы поставлялись имеющие не менее 40 лет, но делались исключения, если твердость в вере и жизнь по заповедям Христа в них были несомненны, так, напр<имер>, церковный историк Созомен свидетельствует, что известная диаконисса Олимпиада была рукоположена Нектарием, архиепископом Константинопольским, будучи еще молодою вдовою, потому что она ревностно любомудрствовала, согласно с чиноположением Церкви (Созомен. Церковная история. VIII. 9)³. Обязанности диаконисс были следующие: они приготавливали женщин к крещению, поучая их начальным истинам христианской веры и наставляя как относительно действий и ответов при крещении, так и относительно поведения после крещения, помогали при самом совершении Крещения — они должны были здоровою речью поучать неопытных и необразованных женщин (прав<ило> 12 так наз<ываемого> IV Карфаг<енского> собора)⁴. Блаженный Иероним это называет служением слова, которое проходили диаконисы в восточных церквях (Толк<ование> на посл<ание> к римлянам 16, 1). В Апостольских постановлениях говорится, чтобы диаконисы помазывали св. елеем женщин перед крещением (Const. Ap. 3. 15).

В греческих церквях диаконисы стояли при входе женщин в храм и наблюдали за их поведением во время Богослужения, почему и называются иногда «стражами св. врат». Диаконисы исполняли разные поручения епископа, касавшиеся жен точно так же, как диаконы исполняли их поручения, касавшиеся мужчин: посещали больных и впавших в несчастья и передавали женам разные распоряжения епископа (Const. Ap. 3. 15). Чин диаконисс сохранялся дольше всего в Греческой церкви. Он существовал в ней до конца 12-го века, между тем как в 6-м веке Латинская церковь его упразднила. Знаменитый канонист Феодор Вальсамон, патриарх Александрийский, писавший в самом конце XII века, говорит в толковании

2. Const. Ap. 8. 20. — *Прим. ред.*

3. См., напр.: Ермий Созомен Саламинский. Церковная история. Книга 8. Глава 9. 1851. Санкт-Петербург: Типография Фишера. С. 565. — *Прим. ред.*

4. См. Concilium Carthaginense Quartum, can. XII: "Viduae vel sanctimoniales quae ad ministerium

baptizandarum mulierum eliguntur, instructae sint ad officium, ut possint aperto et sano sermone docere, imperitas et rusticas mulieres tempore quo baptizandae sunt, qualiter baptizatori ad interrogata respondeant, et qualiter accepto baptismate vivant". (Patrologiae cursus completus: Series Latina. V. 84. Col. 201). — *Прим. ред.*

на 15-е правило IV вселен<ского> собора, что в его время уже «не рукополагают диаконисс, хотя некоторые подвижницы *не в собственном смысле* и называются диакониссами». При этом он делает указание, что упразднению в церковной жизни этого служения содействовало строго-буквальное соблюдение правила, определявшего, чтобы женщины не входили в святой алтарь. «Та, которая не может входить в святой алтарь, каким образом будет исполнять обязанности диаконов?» — замечает он. Замечание очень ценное, оно показывает, что Вальсамон, «светило правовередения», приравнял служение диаконисс к служению диаконов. Однако, прав<ило> 44 Лаодик<ийского> собора, которое содержит указанное запрещение, гласит только следующее: «Не подобает жене в алтарь входить». И ниоткуда не видно, чтобы оно значило более, чем что потом определено в правиле 69 VI всел<енского> собора: «Никому из всех, принадлежащих к разряду мирян, да не будет позволено входить внутрь священного алтаря». Диаконисса же, как известно, принадлежала не к разряду мирян, а к разряду клира. Как уже выяснено, в диакониссы посвящались лица, испытанные в нравственности и благочестии и для своего времени образованные, начитанные в Священном писании и способные обучать истинам веры. И в наше время не только нужно поставлять диакониссами лиц с образовательным цензом не ниже среднего учебного заведения, но необходимо, чтобы они проходили еще курсы богословских наук в специальном заведении. Такое училище богословия для диаконисс и предполагается основать при Леснинском монастыре. Устав и программу Училища я своевременно предоставил на утверждение. Что же касается средств, необходимых для него, то лица, сочувствующие идее восстановления звания диаконисс, готовы материально содействовать ее осуществлению. Говоря в начале этой записки, что просветительная деятельность клира должна распространяться и на образованные классы, среди которых, к сожалению, нередко встречаешь полнейшее невежество по отношению к Церкви и религии, — я, между прочим, имела в виду неоднократные жалобы родителей на то, что нет религиозных и богословски образованных женщин, которых можно было бы приглашать в семьи, поручая им религиозно-нравственное воспитание детей. Памятуя о том, что в противоположность учреждениям человеческим, с течением времени совершенствующимся, Церковь, как учреждение Божественное, является тем совершеннее, чем к своему возникновению, я ходатайствую перед Святейшим Синодом об основании при Леснинской Обители Общины диаконисс с присущими этому званию правами и обязанностями, согласно возможно древнейшему чину, дабы важностью возложенного на них служения и строгостью обетов, диакониссы находились на высоте той просветительской миссии, которую им надлежит исполнить и которая так необходима в наше время всеобщего шатания.

Российский государственный исторический архив (г. Санкт-Петербург).
Ф. 796 (Канцелярия синода). Д. 340. Л. 1–8 об.



Рис. 1. Портрет игум. Екатерины (Ефимовской) в 90-е годы XIX в.



Рис. 2. Группа учительниц церковно-приходских школ Холмско-Варшавской епархии, бывших на курсах при Леснинском монастыре в июле-августе 1903 г. Фотография М. Ф. Богданова [Памятка, 30]



Рис. 3. Вид Монастыря с Юго-Западной стороны из Монастырского сада.
Фотография Ковальского [Памятка, 4]

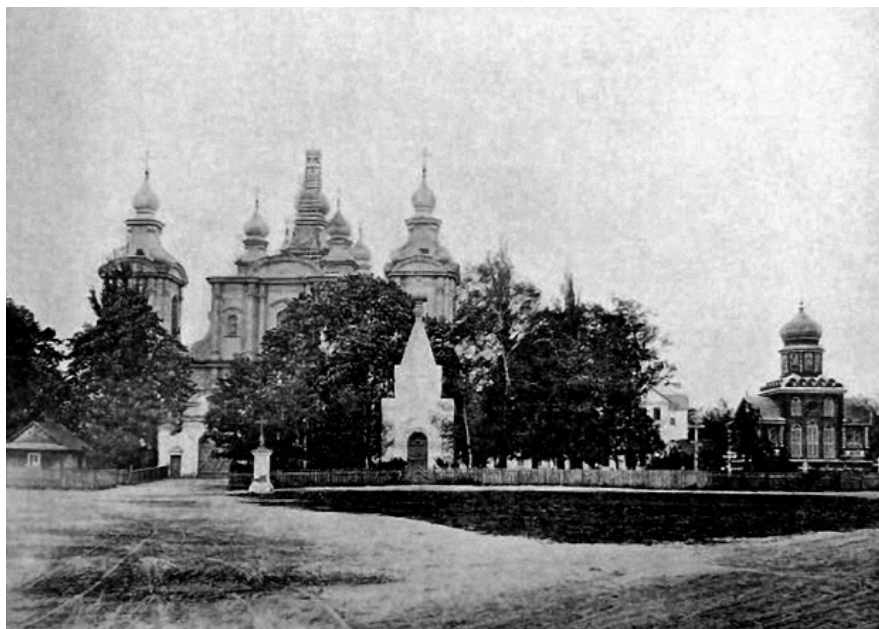


Рис. 4. Общий вид Леснинского женского Монастыря при въезде в село Лесна от г. Белы.
Фотография М. Ф. Богданова [Памятка, 2]

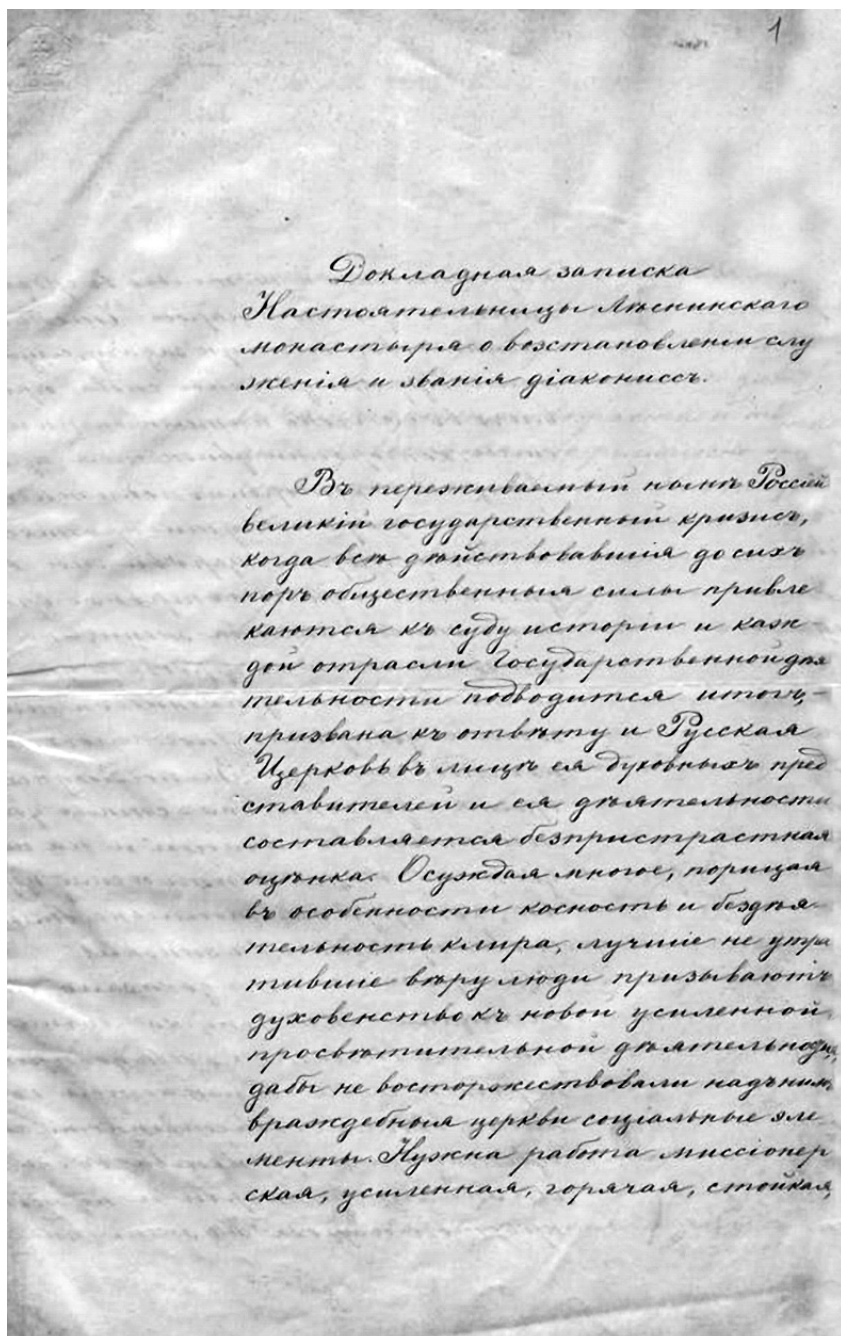


Рис. 5. Докладная записка Настоятельницы Леснинского женского монастыря о восстановлении служения и звания диакониссы, 1905 г. [Докладная записка, 1]

Список сокращений

Basil. Magn. Ep	Василий Великий. Письма
Const. Ap.	Апостольские постановления
Novellae Iustiniani	Новеллы Юстиниана

Источники

1. *Диакониссы первых веков христианства* = Екатерина (Ефимовская), игум. *Диакониссы первых веков христианства*. Сергиев Посад. 1909. 50 с.
2. *Докладная записка* = Докладная записка Настоятельницы Леснинского женского монастыря о восстановлении служения и звания диаконисс, 1905 г. // РГИА. Ф. 796. Оп. 445. Д. 340. Л. 1–8 об.
3. *Журналы и протоколы* = Журналы и протоколы Высочайше учрежденного Предсоборного Присутствия. Т. 4. Отд. IV. Санкт-Петербург, 1907. 793 с.
4. *Монастырь и христианский аскетизм* = Екатерина (Ефимовская), игум. *Монастырь и христианский аскетизм*. Санкт-Петербург : Тип. М. Меркушева. 1904. 15 с.
5. *О диакониссах* = Екатерина (Ефимовская), игум. *О диакониссах* // Прибавление к Церковным ведомостям. Санкт-Петербург. 1908. № 15–16. С. 728–729.
6. *Олесевиц* = Олесевиц С. *Леснинский женский монастырь (его история и церковно-общественное значение)*. РГБ. Отдел рукописей. Ф. 172. Московская духовная академия. К. 325. № 6/5104. Л. 1–117.
7. *Ответ на письмо Свенцицкому* = Екатерина (Ефимовская), игум. *Ответ на письмо Свенцицкому самому себе* // Христианин. 1907. № 10. С. 385–389.
8. *Отчет* = Отчет о деятельности высочайше утвержденного 4-го апреля 1881 года Общества распространения религиозно-нравственного просвещения в духе Православной Церкви за 1904 г. (двадцать четвертый год существования Общества). Санкт-Петербург : Синод. Тип., 1905.
9. *Памятка* = *Памятка о Леснинском первоклассном женском Св. Богородицком монастыре* // Сост. М. Ф. Богданов. Варшава : Т-во Оргельбранда сыновей, 1904. 5 с., 30 л.

Литература/References

1. *Балакшина* = Балакшина Ю. В. *Братство ревнителей церковного обновления (группа «32-х» петербургских священников, 1903–1907): Документальная история и культурный контекст*. Москва : Свято-Филаретовский институт, 2014. 424 с.

- Balakshina Iu. V. (2014). *Bratstvo revnitelei tserkovnogo obnoveniia (grupa '32-h' peterburgskikh sviashchennikov), 1903–1907. Dokumental'naia istoriia i kul'turnyi kontekst* [Brotherhood of zealots for church renewal (a group of '32' St. Petersburg priests), 1903–1907. Documentary history and cultural context]. Moscow : SFI Publ., pp. 217–412 (in Russian).
2. *Белякова = Белякова Е. В. Церковный суд и проблемы церковной жизни.* Москва : Духовная библиотека, 2004. 663 с.
Beliakova E. V. (2004). *Tserkovnyi sud i problemy tserkovnoi zhizni* [Church court and problems of church life]. Moscow : Dukhovnaia biblioteka Press (in Russian).
 3. *Белякова, Емченко = Белякова Н. А., Емченко Е. Б. Женщина в православии: церковное право и российская практика.* Москва : Кучково поле, 2011. 704 с.
Beliakova N. A., Emchenko E. B. (2011). *Zhenshchina v pravoslavii: tserkovnoe pravo i rossiiskaia praktika* [Woman in Orthodoxy: Church Law and Russian Practice]. Moscow : Kuchkovo pole (in Russian).
 4. *Белякова, Шок = Белякова Н. А., Шок Н. П. Ускользящая женская субъектность в Российской Империи второй половины XIX — начала XX вв. : социально-медицинские практики женских религиозных общин // Электронный научно-образовательный журнал «История».* 2021. Вып. 2 (100).
Belyakova N., Shock N. (2021). “Elusive Female Subjectivity in the Russian Empire in the Second Half of the 19th — early 20th Centuries: Socio-Medical Practices of Women’s Religious Communities”. *Istoriya*, 2021, v. 12, iss. 2 (100), <https://doi.org/10.18254/S207987840013764-9>.
 5. *Евлогий (Георгиевский) = Евлогий (Георгиевский), митр. Путь моей жизни. Воспоминания митрополита Евлогия (Георгиевского), изложенные по его рассказам Т. Манухиной.* Москва : Моск. Рабочий : Издат. отдел Всецерковного правосл. молодежн. Движения, 1994. 621 с. (Материалы по истории церкви; кн. 3).
Evlogii (Georgievskii), metr. (1994). *Put' moei zhizni. Vospominaniia mitropolita Evlogiia (Georgievskogo), izlozhennye po ego rasskazam T. Manukhinoi* [The path of my life. Memoirs of Metropolitan Evlogy (Georgievsky), set out according to his stories by T. Manukhina]. Moscow : Mosk. Rabochii : Izdat. otdel Vsetserkovnogo pravosl. molodezhn. Dvizeniia (Materialy po istorii tserkvi; book 3) (in Russian).
 6. *Зернова = Зернова М. М. Монахини Хоповского монастыря // За рубежом : Белград — Париж — Оксфорд (Хроника семьи Зерновых, 1921–1972) / Под ред. Н. М. и М. В. Зерновых.* Paris : YMCA-press, 1973. С. 78–85.

- Zernova M. M. (1973). "Nuns of the Khopovsky Monastery", in *Za rubezhom : Belgrad — Parizh — Oksford (Khronika sem'i Zernovykh, 1921–1972)* [Abroad : Belgrade — Paris — Oxford (Chronicle of the Zernov family, 1921–1972)], Paris : YMCA-press, 1973, pp. 78–85 (in Russian).
7. Знаменский Феодор, прот. (1906). Диакониссы древней церкви // Прибавление к церковным ведомостям. 1906. № 16. С. 895–899.
Znamenskii Feodor, archpriest (1906). "Deaconesses of the ancient church". *Pribavlenie k Tserkovnym Vedomostiam*, 1906, n. 16, pp. 895–899 (in Russian).
8. Клементьев = Клементьев А. К. Материалы к истории Свято-Богородицкого Леснинского женского монастыря за первый период его пребывания на территории Королевства С. Х. С. (от переезда до кончины игуменнии Екатерины: 1920–1925 гг.) // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2016. Вып. 2(14). С. 141–202.
Klement'ev A. K. (2016). "Materials on the history of the Holy Mother of God Lesninsky Convent for the first period of its stay on the territory of the Kingdom of S.Kh.S. (From the move to the death of Abbess Catherine: 1920–1925)". *Vestnik Ekaterinburgskoi dukhovnoi seminarii*, 2016, iss. 2(14), pp. 141–202 (in Russian).
9. Маевский = Маевский В. А. Свято-Богородицкий Леснинский монастырь. Мадрид, 1973. 192 с.
Maevskii V. A. (1973). *Sviato-Bogoroditskii Lesninskii monastyr'* [Holy Mother of God Lesninsky Monastery]. Madrid (in Russian).
10. Попов = Попов Михаил, прот. О приходском братстве // Архангельские епархиальные ведомости. 1900. 15 августа. № 15. С. 390–400; 30 августа. № 16. С. 413–420.
Popov Mikhail, archpriest. (1900). "About the parish brotherhood". *Arkhangel'skie eparkhial'nye vedomosti*. 1900. 15 august, n. 15, pp. 390–400; 30 august, n. 16, pp. 413–420 (in Russian).
11. Постернак = Постернак Андрей, свящ. (2013). Служение женщин в Древней Церкви // Служение женщин в церкви : Исследования. Москва : Изд-во ПСТГУ, 2013. 518 с.
Posternak Andrey, priest (2013). "Ministry of Women in the Ancient Church", in *Sluzhenie zhenshchin v tserkvi : Issledovaniia* [Ministry of Women in the Church: Research]. Moscow : PSTGU Press (in Russian).
12. Постернак, Баконина = Постернак Андрей, свящ., Баконина С. Н. Предисловие // Служение женщин в церкви : Исследования. Москва : Изд-во ПСТГУ, 2013. С. 4–24.
Posternak Andrey, priest, Bakonina S. N. (2013). "Foreword", in *Sluzhenie zhenshchin v tserkvi : Issledovaniia* [Ministry of Women in the Church: Research]. Moscow : PSTGU Press, pp. 4–24 (in Russian).

13. *Постернак, Иноземцева, Козловцева* = Постернак Андрей, свящ., Иноземцева Н. А., Козловцева Е. Н. К вопросу о присвоении звания диаконисс сестрам Марфо-Мариинской обители милосердия // *Служение женщин в церкви : Исследования*. Москва : Изд. ПСТГУ, 2013. С. 448–463.
Posternak Andrey, priest, Inozemtseva N. A., Kozlovtsseva E. N. (2013). “K voprosu o prisvoenii zvaniia diakoniss sestram Marfo-Mariinskoi obiteli miloserdiia”, in *Sluzhenie zhenshchin v tserkvi : Issledovaniia* [Ministry of Women in the Church: Research]. Moscow : PSTGU Press, pp. 448–463 (in Russian).
14. *Справочник* = Общины сестёр милосердия Российской империи в 1844–1917 гг. : энциклопедический справочник. Москва : ПСТГУ, 2019. 607 с.
The communities of the Sisters of Mercy of the Russian Empire in 1844–1917 : an encyclopedic reference book. Moscow : Publishing House of PSU, 2019.
15. *Тареев* = Тареев М. М. Основы христианства : В 5 т. Т. 5 : Религиозная жизнь. Сергиев Посад : Тип. Св.-Гр. Сергиевой лавры. 1910. 281 с.
Tareev M. M. (1910). *Religioznaia zhizn'* [Religious life] : In 5 v., v. 5. Sergiev Posad : Sv.-Tr. Sergieva lavra Press (in Russian).
16. *Троицкий* = Троицкий С. В. Диакониссы в Русской Церкви // *Служение женщин в церкви : Исследования*. Москва : Изд-во ПСТГУ, 2013. С. 299–333.
Troitskii S. V. (2013). “Deaconesses in the Russian Church”, in *Sluzhenie zhenshchin v tserkvi : Issledovaniia* [Ministry of Women in the Church: Research]. Moscow : PSTGU Press, pp. 299–333 (in Russian).
17. *Успенский* = Успенский Владимир, свящ. К вопросу о восстановлении чина диаконисс // *Прибавление к церковным ведомостям*. 1908. № 7. С. 331–332.
Uspensky Vladimir, priest (1908). “On the issue of restoring the rank of deaconess”. *Pribavlenie k Tserkovnym vedomostiam*, 1908, n. 7, pp. 331–332 (in Russian).
18. *Фудель Иосиф*, свящ. Наше дело в Северо-Западном крае. Москва : Унив. тип., 1893. 39 с.
Fudel Iosif, priest (1893). *Nashe delo v Severo-Zapadnom krae* [Our business in the Northwest Territory]. Moscow : Univ. Press (in Russian).

Статья поступила в редакцию 20.10.2022; одобрена после рецензирования 02.11.2022; принята к публикации 07.11.2022

Научная статья

УДК 94(47)

DOI 10.25803/26587599_2023_45_91

К 80-ЛЕТИЮ ВТОРОГО ВОССТАНОВЛЕНИЯ ПАТРИАРШЕСТВА

А. К. Галкин

«Мало просите...»: церковно-исторические итоги беседы И. В. Сталина с тремя митрополитами в ночь на 5 сентября 1943 года

Галкин Александр Константинович, канд. биол. наук, старший научный сотрудник, Зоологический институт РАН, Санкт-Петербург, Россия, galkin_vermes@zin.ru, <https://orcid.org/0000-0003-0903-9916>

АННОТАЦИЯ: Статья посвящена анализу беседы И. В. Сталина с руководителями Московской патриархии, состоявшейся в ночь на 5 сентября 1943 г. В ходе этой беседы Сталин фактически дезавуировал ряд ключевых положений декрета «Об отделении церкви от государства». Во-первых, учреждение им Совета по делам Русской православной церкви означало, что государство признает церковь целостной системой. Во-вторых, указание «обеспечить право архиерея распоряжаться церковными суммами» подразумевало легализацию епархиальных структур. В-третьих, разрешение иметь при епархиях свечные заводы было равносильно наделению религиозных организаций определенными юридическими правами. Более того, Сталин выражал готовность предоставить «церковному центру» субсидии, прямо запрещенные декретом, от чего митрополиты всякий раз отказывались. В случае их согласия встреча могла бы положить начало пересмотру декрета с участием заинтересованной стороны. По итогам беседы в течение нескольких дней из десяти просьб митрополитов были реализованы две, рассчитанные на международный резонанс: выборы патриарха и выход в свет «Журнала Московской патриархии». Разрешив организацию богословских курсов, Сталин предложил также открыть академии и семинарии. На просьбу митрополитов открыть церкви в ряде епархий

© Галкин А. К., 2023

Сталин заявил, что со стороны правительства никаких препятствий не будет. Без возражений было также допущено включение священнослужителей в состав исполнительных органов, но в 1961 г. этот пункт был аннулирован как «грубейшее нарушение ленинских норм». Решение других вопросов, таких как амнистия архиереев, снятие ограничений с отбывших наказание духовных лиц, произвол в налогообложении, было отложено. В качестве поощрения от правительства патриархия получила новую резиденцию — здание нецерковного назначения, числившееся за наркоматом иностранных дел. Автор статьи приходит к выводу, что демонстративный шаг И. В. Сталина навстречу православной церкви свидетельствовал о том, что ликвидация религии в публичном пространстве СССР откладывалась на неопределенный срок. Этот шаг, при всей его позитивности, был вынужденным, противоречивым и сопровождался усилением государственного контроля над церковной жизнью.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Русская православная церковь, история церкви, церковь и государство, И. В. Сталин, митрополит Сергей (Страгородский), митрополит Алексий (Симанский) митрополит Николай (Ярушевич), Собор епископов 8 сентября 1943 года, духовно-учебные заведения в СССР

для цитирования: Галкин А. К. «Мало просите...»: церковно-исторические итоги беседы И. В. Сталина с тремя митрополитами в ночь на 5 сентября 1943 года // Вестник Свято-Филаретовского института. 2023. Вып. 45. С. 91–119. DOI: 10.25803/26587599_2023_45_91.

ON THE 80TH ANNIVERSARY
OF THE SECOND RESTORATION OF THE PATRIARCHATE

A. K. Galkin

“You are not asking enough...”: On the church-historical results of I. V. Stalin’s conversation with the three metropolitans on the night of September 5, 1943

Galkin Alexandr Konstantinovich, Cand. Sci. (Biology), Senior Research Fellow, Zoological Institute of the Russian Academy of Sciences, St. Petersburg, Russia, galkin_vermes@zin.ru, <https://orcid.org/0000-0003-0903-9916>

ABSTRACT: The article is devoted to the analysis of the conversation of I. V. Stalin with the leaders of the Moscow Patriarchate, held on the night of September 5, 1943. In the course of this conversation, Stalin actually disavowed a number of key provisions of the decree “On the separation of Church and State”. Firstly, his

establishment of the Council for the Russian Orthodox Church meant that the state recognised the Church as an integral system. Secondly, the instruction to “ensure the right of the bishop to dispose of church funds” implied the legalisation of diocesan structures. Thirdly, the permission to have candle factories in dioceses was tantamount to granting religious organisations certain legal rights. Moreover, Stalin expressed his willingness to provide the “church centre” with subsidies directly forbidden by decree, which the metropolitans refused on every occasion. Should they agree, the meeting could have initiated a revision of the decree with the participation of the party concerned. As a result of the conversation, two of the metropolitans’ ten requests were implemented within a few days, designed for international resonance: the election of the patriarch and the publication of the “Journal of the Moscow Patriarchate”. Permitting the organization of theological courses, Stalin also proposed to open academies and seminaries. In response to a request by metropolitans to open churches in a number of dioceses, Stalin said that there would be no obstacles on the part of the government. The admission of clergymen in the executive bodies was also allowed without objections, but in 1961 this clause was annulled as a “gross violation of Leninist norms”. The resolution of other issues, such as the amnesty of bishops, the lifting of restrictions on clergy who had served their sentences, arbitrariness in taxation, was postponed. As an encouragement from the government, the patriarchate received a new residence — a non-ecclesiastical building, which was listed for the People’s Commissariat for Foreign Affairs. The author of the article comes to the conclusion that Stalin’s demonstrative move towards the Orthodox Church testified that the elimination of religion in the public space of the USSR was postponed for an indefinite period of time. The analysis suggests that while this move was positive, it was forced, contradictory and accompanied by the increasing state control over church life.

KEYWORDS: Russian Orthodox Church, history of the Church, church and state, I. V. Stalin, metropolitan Sergius (Stragorodsky), metropolitan Alexy (Simansky), metropolitan Nikolai (Yarushevich), Council of bishops on September 8, 1943, theological education institutions in the USSR

FOR CITATION: Galkin A. K. (2023). ““You are not asking enough...”: On the church-historical results of I. V. Stalin’s conversation with the three metropolitans on the night of September 5, 1943”. *The Quarterly Journal of St. Philaret’s Institute*, 2023, iss. 45, pp. 91–119.
DOI: 10.25803/26587599_2023_45_91.

После того как весной 1927 г., в условиях бессудного и бессрочного заключения патриаршего местоблюстителя митрополита Крутицкого Петра (Полянского), Московская патриархия обрела

так называемую легализацию, ее правящий первоиерарх митр. Сергей (Страгородский)¹ при всех обстоятельствах проявлял «показательную и последовательную сговорчивость» [*Второе восстановление, 166*]. В течение следующих десяти с лишним лет на нем исполнились слова из Книги Иова: «...все, что у него, в руке твоей; только на него не простирай руки твоей»^{*1}. В ходе Большого террора 1937–1938 гг. он потерял практически весь епископат, исчезнувший «на 10 лет без права переписки», управляющего делами Московской патриархии прот. Александра Лебедева, келейника, сестру, громадную часть служащего духовенства², был взорван его московский кафедральный Богоявленский собор в Дорогомилове, но сам он остался цел и невредим.

*1 Иов 1:12

Физическое уничтожение десятков тысяч «церковников и сектантов» позволило перейти к сплошной ликвидации приходов «за отсутствием служителей культа», с упразднением за ненадобностью постоянной центральной комиссии по вопросам культов при Президиуме ЦИК СССР и соответствующих комиссий на местах (краевых, областных и проч.).

К началу Второй мировой войны (1 сентября 1939 г.) в штате патриаршей церкви в пределах СССР остались четыре архиерея, двое из которых были правящими митрополитами (сам митр. Сергей — в Москве и митр. Алексей (Симанский) — в Ленинграде) и двое — их викарными архиепископами. В перспективе, спустя недолгое время — когда последние штатные клирики или отказались бы от регистрации, «уйдя с работы» под прессом непосильных налогов, или были бы осуждены за их неуплату, или скончались бы естественной смертью, — в стране Советов (кроме территорий, присоединенных в 1939–1940 гг.) наступило бы полное торжество атеизма.

Намеченные планы Кремля перевернуло 22 июня 1941 г.: «дружественный» Германский рейх стал агрессором, враждебные буржуазные демократии — союзниками СССР по антигитлеровской коалиции. Воевать пришлось не «малой кровью» и первые три года не «на чужой территории», как представлялось большевистскому руководству. Для сплочения тружеников тыла пришлось

1. Заместитель патриаршего местоблюстителя, митрополит Нижегородский, с 16 октября 1932 г. — Горьковский; с 27 апреля 1934 г. — Блаженнейший митрополит Московский и Коломенский. С 1 января 1937 г. постановил поминать себя патриаршим местоблюстителем.

2. В районах нынешней Новгородской области в этот период казнено 83 % штатных (имевших регистрацию) иереев Московской патриархии [*Галкин 2013*].

пересмотреть многое, в том числе отношение к последним оставшимся в штате служителям алтаря. В ходе войны официальная пропаганда переименовала их из «шпионов и диверсантов» в видных деятелей всенародного патриотического движения под девизом: «Все для фронта, все для победы!» Предшествующие 20 лет та же пропаганда утверждала, что подготовка трудящихся к обороне страны «настоятельно требует борьбы с религиозными предрассудками и церковно-сектантскими организациями» [*Антирелигиозная пропаганда*].

Первым проявлением заботы партии и правительства о патриархии, как и о других легализованных церковных центрах (обновленческом, «рогожских» старообрядцев, евангельских христиан), стала эвакуация их руководителей из Москвы в середине октября 1941 г. одновременно с государственными учреждениями. Они продолжили работу в Ульяновске.

Уже в первый год войны на неоккупированной территории было открыто несколько храмов — в Горьком, Свердловске, Воронеже, Молотове (Перми) и Челябинске, в с. Выездное под Арзамасом, о чем ранее не приходилось и мечтать. Фотографии этих храмов вошли в пропагандистскую книгу «Правда о религии в России» [*Николай (Ярушевич), Георгиевский, Смирнов, 117, 194, 199, вклейки к с. 197, 204*], спешно изданную от имени Московской патриархии по постановлению ЦК ВКП (б) от 10 марта 1942 г., заведомо без упоминания об их насильственном закрытии в «мирное время». В мае 1942 г. Центральное духовное управление мусульман, в отсутствие законодательной базы³, провело чрезвычайный съезд в Уфе. В ноябре 1942 г. многие газеты публиковали переписку председателя Совнаркома СССР с главами и представителями «традиционных религий» — И. В. Сталин не только принимал их поздравительные телеграммы к 25-летию установления советской власти, но и отвечал им.

На новый 1943-й год, по просьбе патриаршего местоблюстителя, Сталин дал указание открыть в Госбанке «специальный счет», на который духовенство и верующие могли бы перечислять пожертвования на танки и самолеты. Представляется неверной

3. Выдача разрешений на проведение религиозных съездов была 1 января 1932 г. передана из наркомата внутренних дел на усмотрение комиссий по религиозным вопросам, которые весной 1938 г. упразднили.

трактовка указания вождя как первого шага к признанию за церковными организациями ограниченных юридических прав. Никакой буквы закона Сталин в тот день не нарушил. Закон от 8 апреля 1929 г., запрещающий церковным центрам «устраивать какие бы то ни было центральные кассы для сбора добровольных пожертвований верующих» [*Хронологическое собрание*, 34] для собственных нужд (пункт 22), никак не регламентировал сборы, 100 % выручки от которых шло государству.

Находясь в эвакуации митр. Сергей смог приступить к восстановлению церковно-административной структуры. С декабря 1941 г. по август 1943 г. было хиротонисано 7 епископов (возраст троих из них превышал 70 лет); 3 архиерея, освобожденные из заключения, получили назначения на кафедры [*Галкин 2008*].

Великая Отечественная война обнажила крах ленинско-сталинской антирелигиозной политики. Осознав это, Сталин в начале третьего года войны совершил крутой маневр: притормозив «головокружение от успехов» на безбожном фронте, но не отменяя практически ни одного запрета и ограничения, направленного против религии, он путем личных встреч с духовными лидерами сумел выдать себя за неусыпного гаранта свободы совести. Надзор же над религиозной жизнью он поручил двум органам, которые подчинил напрямую себе. Во главе Совета по делам Русской православной церкви был поставлен Г. Г. Карпов, во главе Совета по делам религиозных культов — И. В. Полянский (оба с 14 февраля 1943 г. — полковники госбезопасности).

Первым, в августе 1943 г., председатель Совнаркома принял мусульманского богослова из Ташкента Эшона Бабахана (1858–1957). В начале лета 1943 г. Эшон вел переговоры с властями Узбекистана о легализации религиозной жизни мусульман Советской Азии и о создании духовного центра. Заручившись их поддержкой, он направил письмо председателю Верховного Совета СССР М. И. Калинину. Но Сталин взял дело в свои руки: он сам встретился с приехавшим в Москву Бабаханом и разрешил созыв курултая для организации духовного управления [*Усманходжаев*, 41–42]. Курултай улемов 5 азиатских республик прошел в Ташкенте 15–20 октября 1943 г.; для участия в нем было избрано 160 делегатов.

Одновременно в июле — августе 1943 г. велись «интенсивные контакты» вновь созданного Наркомата государственной безопасности с представителями Московской патриархии. Подробности переговоров не рассекречены; известно лишь, что главным участником с церковной стороны был митрополит

Киевский и Галицкий Николай (Ярушевич) [Сурков, 296], на 1939 г. — штатный ленинградский викарий. Он обосновался в столице уже в феврале 1942 г., пробыв в эвакуации с патриаршим местоблюстителем всего 4 месяца. В начале августа 1943 г. в Москву приезжал митрополит Ленинградский Алексей, лавший из осажденного Ленинграда в Ульяновск, где «слет епископов» на именины митр. Сергия «превзошел делавшиеся расчеты» [Смирнов, 244]. Вместе с местоблюстителем и одним новорукоположенным епископом на именинах присутствовало 9 архиереев — ровно половина их штатного состава в пределах действия советской власти на тот период⁴. Очевидно, он привез из Ульяновска документы совещания «прилучившихся архиереев», которое прошло там под руководством именинника. Его участники рекомендовали блаженнейшего митрополита к избранию патриархом.

8 июля 1943 г. ЦК ВКП (б) дал разрешение митр. Сергию со свитой вернуться из Ульяновска в Москву [Лидгайко, 263], но прибыл он только во вторник 31 августа. В среду ему сообщили, что для него «готовится новая резиденция в центре столицы, в роскошном особняке, с полной обстановкой» [Годовщина]. На первые дни сентября местоблюститель заранее вызвал в столицу некоторых архиереев. В дневнике архиепископа Саратовского Григория (Чукова) под 3 сентября записано: «Вхожу в Патриархию и сразу натякаюсь на Блаженнейшего. „Приехали?“ — Приехал, говорю. „А не знаете — зачем?“ — Не знаю. — „Ну, и я не знаю...“» [Александрова-Чукова 2006, 102].

Встреча главы правительства СССР И. В. Сталина с тремя митрополитами готовилась в обстановке строгой секретности. В субботу 4 сентября митрополиты Сергей, Алексей и Николай, предупрежденные о том, что с ними может связаться «представитель правительства», целый день ожидали звонка. Вечером им сообщили, что «правительство имеет желание» принять их сегодня или завтра, или в любой следующий день, чтобы выслушать нужды и разрешить имеющиеся вопросы. Не дожидаясь воскресенья, когда можно было бы укрепиться в таинствах и молитвах с московской паствой, митрополиты решили поехать на прием сразу же. Как следует из журнала А. Н. Поскребыше-

4. К Собору 8 сентября 1943 г. к востоку от линии фронта в штате Московской патриархии состоял 21 епископ, включая местоблюстителя. Из них 1 был хиротонисан почти через месяц после именин

Блаженнейшего митрополита Сергия и двое назначены на кафедры накануне Собора [Галкин 2008, 67, 98–99, 101–102]. Следовательно, к концу июля 1943 г. всех штатных архиереев насчитывалось 18.

ва (заведующего канцелярией Сталина), председатель Совнаркома беседовал с митрополитами 1 час 20 минут (с 00 ч 40 мин до 2 ч ночи 5 сентября) [*Смыслов, 205*]. Ход беседы подробно изложил присутствовавший на ней Г. Г. Карпов. Его записка неоднократно публиковалась [*Одинцов 1999, 283–291*] и еще большее число раз пересказывалась [*Алексеев*]. Однако вопросы, затронутые на встрече, остаются без должного обсуждения и сопоставления с событиями предшествующих и последующих лет.

«Второе возрождение патриаршества» в XX веке

Лично для Сталина имела значение только одна из затронутых на приеме тем — немедленное явление миру Московского патриарха. С «дарования» такой возможности и началась беседа, а заметка в «Известиях» от 5 сентября создавала впечатление, что на ней речь шла лишь о созыве собора епископов «для избрания патриарха» (с указанием его будущего титула: «Московский и всея Руси»⁵) и образования синода при нем [*Прием*]. Вождь не только настоял на созыве собора «большевистскими темпами», в ближайшие дни — «договорились» на 8 сентября, этот день совпадал с празднованием Владимирской иконы Божией Матери, установленным в память спасения Москвы от нашествия Тамерлана⁶, — но и утвердил изменение патриаршего титула. Выяснилось, что вопрос о титуле архиереи «предварительно обсуждали» — очевидно, на июльском совещании в Ульяновске.

Девятью годами ранее, 27 апреля 1934 г., митр. Сергей (Старгородский), вопреки собственному утверждению, что «титул „Московского“ принадлежит только Всероссийскому Патриарху и Патриархия не знает никакого Московского Митрополита» [*Елевферий (Богоявленский), 261*], принял неканоническое «возвеличение» и перешел с горьковской митрополичьей кафедры на московскую. Акт 1934 г. об усвоении заместителю патриаршего местоблюстителя титула Блаженнейшего митрополита Московского и Коломенского справедливо расценивается как «попрание основ патриаршего строя» [*Мазырин, 676*]. Подобное квази-замещение патриаршей (Московской) кафедры полностью

5. Поместный собор 1917–1918 гг. определил титул патриарха как «Московский и всея России».

6. Митрополит Сергей за 25 лет как бы предсказал дату Собора 1943 г. в составленном им акафисте иконе Владимирской Божией Матери:

«Свет радости возсияла еси, Владычице, и во дни твоя, егда смотрением Божиим древняя красота церковная к нам паки возвратися и Священный Собор граду Москве патриарха, всей же стране нашей единого пастыря и учителя утверди» (икос 11).

соответствовало квази-легализации самой Московской патриархии в 1927 г. Хотя перемена титула «руководителя корабля церковного» — все того же митр. Сергия (Страгородского) — в 1934 г. была намного более принципиальной, чем в 1943 г., ее сценарий не предусматривал приглашения «действующего первого епископа страны» в Кремль.

Собор епископов в соответствии с обращением митр. Алексия сразу же исключил формальную процедуру выборов патриарха: «...избрание со всеми подробностями, которые обычно сопровождают его, для нас является как будто бы и не нужным» [*Деяния Собора, 17–18*]. В письме Сталину Сергей изъяснялся еще прямее: Собор «своим единодушным решением... постановил: 1) присвоить мне, как Главе Русской Православной Церкви, титул „Святейшего Патриарха Московского и всея Руси“...» [*Русская православная церковь 2009, 74*]. Титул «Главы православной Церкви в СССР» митр. Сергей (Страгородский) официально принял не позднее января 1942 г. — так он именуется в заголовках всех Определений с № 1 за 1942 г. [*Галкин 2008, 77–101*]. В известительных грамотах он также указывал, что Собор «постановил усвоить (курсив наш. — А. Г.) мне титул патриарха» или «усвоить... титул, соответственный должности» [*Телеграмма Святейшего; Известительные грамоты, 6*].

Таким образом, Святейшим патриархом Московским Сергей стал в 1943 г. ровно тем же способом «усвоения» ему нового титула, каким в 1934 г. стал Блаженнейшим митрополитом Московским. Разница в том, что в апреле 1934 г., на 3-й седмице по Пасхе, акт подписал 21 архиерей, присоединилось же к нему рапортами не менее 72-х [*Документы, 244–247*], а к отданию Успения 1943 г. у патриархии к востоку от линии фронта не набралось и двух десятков епископов. Зато их «чувства безграничной преданности» патр. Сергию после того, как патриаршего местоблестителя митр. Петра в 1936 г., на 11-м году заключения, объявили умершим (в действительности его расстреляли годом позже), были вполне законны.

Сталин сделал вид, что ему нет дела до крайне малого числа епископов, которым предстояло изобразить избрание патриарха «всея Руси» — 19 человек по списочному составу на 4 сентября 1943 г. (7 сентября назначения на кафедры получают еще 2 епископа; реально в Соборе 8 сентября 1943 г. участвовало 19 архиереев). Ко «второму восстановлению патриаршества» в границах временно оккупированных областей, которые не составляли

и десятой части территории СССР, служило заметно большее число епископов, относивших себя к Московской патриархии — 25 против 21. Архиереев, находившихся в оккупации, по сталинскому плану следовало отсечь от участия в выборах Московского патриарха заранее, до освобождения Красной армией городов, в которых они находились.

Отказ от финансовой помощи

Самым неожиданным в разговоре И. В. Сталина с руководителями Московской патриархии было то, что вождь однозначно давал понять, что «ленинский декрет» от 20 января 1918 г. не является догмой, т. е. может быть пересмотрен. Он неоднократно предлагал собеседникам прямую и косвенную финансовую помощь⁷, от которой те каждый раз вежливо отказывались. Пункт 10 декрета имел предельно жесткую формулировку: «Все церковные и религиозные общества... не пользуются никакими преимуществами и субсидиями ни от государства, ни от его местных автономных и самоуправляющихся установлений» [*Декреты*, 374]. Митрополиты не могли этого не помнить.

Если бы церковь, которую государство 25 лет грабило, согласилась принять открыто отпускаемые ей хотя бы самые малые и строго оговоренные дотации, это стало бы началом новой эпохи в их взаимоотношениях. Например, митр. Николай, дознаватель ущерба, нанесенного оккупантами действующим православным храмам, мог бы заявить, что их восстановление должна обеспечить Германия за счет репараций. «В дальнейшем» субсидии церковному центру (валюта) предоставлялись только в секретном порядке на проведение операций за пределами СССР, о чем в сентябре 1943 г. не было и речи.

Создается впечатление, что главный пункт предложенной Сталиным повестки (пересмотр декрета от 20 января 1918 г. с участием заинтересованной стороны) митрополиты обсуждать не рискнули. Остальные вопросы, по большому счету, «высочайшего внимания» и не требовали. Сам Сталин, по словам митр. Сергия, сказал своим ночным гостям: «Мало просите» [*Александрова-Чукова 2013*].

7. См.: «Если нужно сейчас или если нужно будет в дальнейшем, государство может отпустить соответствующие субсидии церковному центру» [*Одинцов 1999, 286, 289*].

Разрешения на проведение многочисленных соборов и съездов 1920-х гг. обновленцы, старообрядцы, евангельские христиане, мусульмане получали без приема их лидеров в Кремле, а Грузинская и Армянская церкви провели соборы даже в 1932 г. Пока патриархия числилась «нелегальной», она имела богословские школы и утратила последние из них (Богословско-пастырское училище и Высшие Богословские курсы в Ленинграде) сразу после легализации. Возможность издавать с 1931 г. «Журнал Московской патриархии» митр. Сергию формально была предоставлена после его обращения к советскому деятелю весьма среднего звена — П. Г. Смидовичу (председатель Постоянной центральной комиссии по вопросам культа). Временный патриарший синод в 1935 г. прекратил существование («самораспустился»), что никак не отразилось на церковном управлении. Возможно, оно стало более каноничным: учреждение Синода митр. Сергием «при себе, с разрешения власти» в 1927 г. вызывало осуждение многих. Особого внимания в условиях отделения церкви от государства заслуживает интерес, проявленный главой правительства к титулатуре патриарха.

Масштаб вопросов, которые обсуждались в ночь на 5 сентября 1943 г., легче оценить, вообразив аналогичную встречу в Берлине. Если бы рейхсканцлер пригласил к себе иерархов, возглавлявших церковную жизнь на Украине, в Белоруссии и Прибалтике (соответственно, митрополитов Алексия (Громадского), Пантелеимона (Рожновского) и Сергия (Воскресенского)), то речь на ней никоим образом не свелась бы к таким частностям (давно разрешенным на месте), как возможность проводить архиерейские совещания, организовывать богословские курсы или свечные заводы, открывать приходы, причем с существенной оговоркой — там, где их «нет совсем» или мало, а то и монастыри (вопрос о которых в Кремле не затрагивался), не говоря уже о снабжении святителей Божиих продуктами по государственным ценам и предоставлении им двух-трех автомобилей с горючим.

Открытие духовных школ

После согласования даты Собора митрополиты перешли к вопросу о подготовке кадров. Услышав просьбу о разрешении открыть богословско-пастырские курсы «при некоторых епархиях», Сталин неожиданно спросил, «почему они ставят вопрос о богословских курсах, тогда как Правительство может разрешить организацию духовной академии и открытие духовных семинарий во всех

епархиях, где это нужно» [Одинцов 1999, 286]. Если при обсуждении титула патриарха Сталин лишь утвердил решение собеседников, то здесь он прямо указал им на то, что желает видеть «правительство». Очевидно, вывеска «Духовная академия — семинария» для него имела не меньшее значение, чем патриарший куколь. При этом в предшествующие 15 лет духовное образование в стране начисто выжигалось, и всего за 3–4 года до приглашения митрополитов в Кремль — при расширении границ СССР в 1939–1940 гг. — во вновь присоединенных областях и республиках в первую очередь ликвидировались духовные учебные заведения.

Митрополит Сергей, а за ним митр. Алексей объяснили, что «для открытия духовной академии у них еще очень мало сил и нужна соответствующая подготовка». Причина проста: многие члены корпораций дореволюционных академий, в том числе энциклопедически образованный свящ. Павел Флоренский, были в СССР расстреляны (из них проф. Иоанн Попов ныне канонизирован как мученик, прот. Илия Громогласов — как священномученик), некоторые преподаватели, преимущественно из Киевской академии, смогли эмигрировать.

В то же время из ответа митрополитов Сергея и Алексея следует, что у церкви якобы не было и «опыта работы с богословскими курсами». Это далеко от истины. «Организационная и программная сторона» таких курсов была разработана еще в 1918 г., и они стали открываться во многих городах Советской России — в ноябре 1918 г. они были учреждены митр. Сергием (Страгородским) во Владимире [Сорокин, Бовкало, Галкин 1990, 50–52]. Многообразием богословских курсов выделялся Петроград: руководство и наблюдение за ними в 1921–1922 гг. осуществлял митр. Алексей в бытность епископом Ямбургским. Наконец, в 1930-е гг. за Московской патриархией числились трехгодичные богословские курсы в Ковне (Каунас), «временной столице» независимой Литвы и, кстати, родине митр. Николая (Ярушевича). Очевидно, митрополиты поняли, как близка Сталину «симфония» церкви и государства времен Российской империи и поспешили «до конца убить» память о реалиях церковной жизни первых послереволюционных лет, не говоря уже о заграничных примерах.

Первоначальные планы митр. Сергея в области духовного образования, которые он вынашивал в эвакуации в Ульяновске, были еще скромнее: «Мы хлопочем пока о приготовлении кандидатов священства, курсанты должны будут где-нибудь артелью вести ежедневную церковную службу, чтобы практически

изучать Богослужение...» [Георгиевский, 93] (Датировка письма в публикации — 10 октября 1943 г. — откровенно ошибочна. — А. Г.). Для создания богословских школ уровня семинарий и выше необходимы были специальные помещения, библиотеки, учебники, кроме того, высшим школам полагалось издавать свои ученые труды. Никаких просьб о реституции и о возможности печатания необходимой для учебной деятельности литературы на встрече не прозвучало.

Патриарх Сергей лишь через полтора месяца после усвоения ему патриаршего титула, 20 октября 1943 г., вспомнил о зданиях бывших епархиальных женских училищ в Москве — Филаретовского («в Харитоньевском переулке») и Мариинского («на Ордынке»). Он поинтересовался у Карпова о возможности получить одно из них [Одинцов 1999, 293], но было уже поздно... В итоге московским духовным школам, которые осенью 1946 г., на третьем году существования, приобрели желанную для Сталина вывеску «академия» и «семинария», пришлось до конца 1948 г., т. е. четыре с половиной учебных года, ютиться в совершенно непригодных для учебных целей помещениях в Новодевичьем монастыре.

Был предложен и принципиально иной подход к подготовке кадров, изложенный 15 июля 1944 г. архиеп. Лукой (Войно-Ясенецким) в письме патриаршему местоблюстителю митр. Алексию (Симанскому). Вполне вероятно, что ранее автор делился этими мыслями с митр. Сергием, — с 1942 г. они вели оживленную переписку.

Не дожидаясь открытия средних богословских школ, — писал святитель, — надо кликнуть клич в народе и находить достойных священства из простецов, поручая образованным протоиереям и священникам вести индивидуальные занятия с ними по подготовке к священству. Ведь средние школы во всех епархиях откроются еще не скоро [Кольмагин, 73].

Так, например, готовили кадры старообрядцы-поповцы до дарования верующим Российской империи свободы вероисповедания 17 апреля 1905 г. В советские 1920-е годы занятия «на дому» вели профессора Московской и Киевской духовных академий. А еп. Кирилл (Васильев, в схиме Макарий), находясь в конце 1930-х гг. на нелегальном положении, не только обучал, но сам и рукополагал кандидатов, прошедших у него подготовку. Позднее, в оккупации он шутил говорил, что у него были свои духовная академия и духовная семинария.

В условиях «сталинского конкордата» все планы свт. Луки «оказались неосуществимыми» [*Дамаскин (Орловский)*, 601]. Похоже, что забота о скорейшем умножении кандидатов для священства не стояла у патриархии на первом месте. После смерти патр. Сергия сорвалось открытие первых богословско-пастырских курсов в провинции (Саратов), на что было испрашено отдельное разрешение за подписью Сталина. Архиепископ Саратовский Григорий (Чуков), переведенный 26 мая 1944 г. на Псковскую кафедру, успел подготовить для курсов «кадры квалифицированных преподавателей и подходящее здание» [*Александрова-Чукова 2006, 106*]. Что мешало поручить ввод их в строй ближайшему из архиереев — Куйбышевскому или Астраханскому?

Широкие жесты Сталина

Митрополит Сергей поднял вопрос об организации издания «Журнала Московской патриархии» (далее — ЖМП), который выходил бы один раз в месяц. Формулировка скрывала просьбу о реанимации одноименного журнала, который митрополит выпускал как частное лицо («издание М<итрополита> С<ергия> Страгородского») с января 1931 г. до отзыва разрешения на его печатание в начале 1935 г. Журнал был заявлен как ежемесячный, но вместо 49 номеров удалось выпустить лишь 25, из них 8 — сдвоенных. В отличие от первоначальной программы митр. Сергей в 1943 г. предусмотрел печатание в журнале статей и речей «патриотического характера» (в духе: «за Родину, за Сталина») и отказался от всякой обратной связи (в ЖМП 1930-х гг. была рубрика «Ответы на запросы читателей»). «Тов. Сталин ответил: „Журнал можно и следует выпустить“» [*Одинцов 1999, 287*].

На этом разговор об издательской деятельности закончился. Как и в других случаях вместо системного подхода — снятия запрета на выпуск всей необходимой церкви литературы, от Священного писания до текстов для домашней молитвы — митр. Сергей свел дело к единичной ситуации. Даже право на издание церковного календаря, полученное патриархией при ее «легализации» в 1927 г., но на третий год утерянное, ему пришлось отдельно испрашивать у Карпова [*Одинцов 1999, 302*].

Первый номер нового ЖМП, дозволенного к изданию Сталиным, тиражом в 3 тыс. экземпляров увидел свет тотчас же — в середине сентября 1943 г. (со второго номера тираж увеличили вдвое). Показательно, что в 1930–1931 гг. между получением

разрешения на издание журнала и выходом его первого номера прошло не менее 4–5 месяцев, а прот. Василий Виноградов, которому митр. Сергей предложил стать редактором, был арестован через 2–3 недели после этого разговора и получил лагерный срок [Сухова, 94]. Но если бы не пришлось ждать, когда ходатайства митрополита о церкви дойдут до сердца вождя, выход журнала мог бы начаться почти на год раньше. О желательности его возобновления митр. Сергей говорил еще в эвакуации, 11-ю месяцами ранее [Александрова-Чукова 2006, 101], очевидно, имея на примете необходимые кадры. За линией фронта с августа 1942 г. Псковская духовная миссия стала выпускать ежемесячный журнал «Православный христианин» тиражом не 6 тыс. экземпляров, как ЖМП, а 20–30 тыс. [Обозный, 203–204].

Далее местоблюститель заговорил об открытии церковью «в ряде епархий», указав, что этим озабочены «почти все епархиальные архиереи». Легко догадаться, что исключение составлял митрополит Ленинградский Алексей. Находясь в осажденном городе, он не имел прямой связи с областью и был чрезвычайно осторожен в этом отношении даже после общения со Сталиным. В декабре 1943 г., прекрасно зная, как усердно верующие Ленинграда почитают Ксению Блаженную (о чем сам в декабре 1962 г. свидетельствовал преемнику Г. Г. Карпову В. А. Куроедову [Письма. Т. 2, 368]), он пресек их попытку добиться открытия часовни над ее могилой резолюцией: «Сейчас несвоевременно возбуждать ходатайство об открытии часовни» [Шкаровский 2005, 572–573].

Слова митр. Сергея о том, что «уж очень много лет церкви не открываются» (несомненно, он имел в виду территорию, не бывшую под оккупацией), представляют собой заведомую неправду. С первых месяцев «священной войны», с августа 1941 г. большевистский режим, скрепя сердце, был вынужден пойти, в собственных интересах, на точечное удовлетворение настойчивых требований верующих о возвращении им конституционного права на «свободу отправления религиозных культов» (Конституция СССР 1936 г. Ст. 124). К осени 1943 г., помимо вновь открытых храмов, снимки которых были помещены в книге «Правда о религии в России» [Николай (Ярушевич), Георгиевский, Смирнов], богослужения возобновились в Кирове (Вятка), Саратове и на окраине Сталинграда (с. Бекетовка), в Тюмени, в пригороде Красноярска (пос. Николаевка), в Иркутске, а также в нескольких городах — районных центрах (Борисоглебск, Елец, Лысково, Касимов). В Московской епархии, временное управление которой с начала 1942 г. было

возложено на митр. Николая (Ярушевича), удалось назначить священников в ряд сельских храмов, закрытие которых власть не успела оформить на всех уровнях. В 1-м квартале 1943 г. Мособлисполком восстановил «православные» общины в селениях Саввино и Ивановское Балашихинского р-на» [Пидгайко, 263]. (Микрорайон Саввино с Преображенской церковью ныне относится к г. Балашиха, с. Ивановское с церковью Рождества Иоанна Предтечи в 1960 г. вошло в черту Москвы).

Какой бы каплей в море ни было число храмов, оживших с августа 1941 г. с санкции советской власти, лед тронулся. Непонятно, почему этот вопрос на встрече не был поставлен так, чтобы он отражал реальность, с упором на то, что благодарные правительству прихожане храмов, возрожденных за два военных года, усердно пополняют фонд обороны? Но примеров открытия храмов по стране было еще очень и очень мало. Сталину не было высказано ни одного пожелания по поводу открытия храмов, хотя у митр. Сергия явно имелся список мест, откуда поступало наибольшее число просьб. Не был упомянут даже малый собор Донского монастыря, хотя, казалось бы, молитва на могиле предшественника входит в церемониал избрания его преемника.

Митрополит Сергей лишь заявил, что он считает необходимым предоставить право епархиальному архиерею вступать в переговоры с гражданской властью по поводу открытия церквей. Но этого было явно недостаточно. В условиях, когда глава правительства проявил готовность пойти на уступки верующим после 15 лет повсеместных усилий всеми правдами и неправдами свести число действующих храмов к нулю, высшей церковной власти следовало добиться права взять на себя общий контроль за открытием храмов и обеспечить в необходимых случаях помощь архиереям. Для этого имелся вполне законный повод: до революции приходы открывались определениями Священного синода.

Многообещающий ответ Сталина о том, что «никаких препятствий со стороны Правительства» к дополнительному открытию приходов по решению местных советов и епархиальных управлений не имеется, на деле оказался отговоркой. Вождь незамедлительно лишил «местные советы» (исполкомы всех уровней) права регистрации религиозных обществ и групп верующих (своих формальных избирателей!), а также передачи им храмов (постановление СНК СССР от 28 ноября 1943 г.). Отныне органы власти на местах, в случае положительного заключения, обязаны были направлять материалы в Совет по делам РПЦ [Шкаровский 1995, 23].

Когда дело касалось закрытия храмов «по требованию трудящихся» или «большинства населения», изобретательность советов ничем не ограничивали. Обратный же процесс был поставлен партийно-государственным центром под жесткий контроль: обращения верующих стали пропускать через многоступенчатый фильтр. В итоге до правительства доходило порядка 10–15 % заявлений с мест, по которым, как правило, выносились положительные решения (только в этом смысле Сталин сдержал слово). Верующим вернули более чем мизерную часть из того, что у них украли большевики.

Так, в границах Ленинграда того времени к лету 1937 г. действовало 33 церкви (23 патриарших, 9 обновленческих и 1 иосифлянская). К лету 1941 г. их осталось 8, из них 5 патриарших; к концу блокады обе обновленческие и иосифлянская общины воссоединились с Московской патриархией. «Великие открытия» 1946–1947 гг. прибавили 2 приходские церкви и 1 домовую при духовных школах, в итоге число церквей в городе составило 11 — ровно треть от действовавших в нем накануне Большого террора. На общем фоне это был хороший результат. В 10 западных районах Вологодской области, где к 1937 г. действовало 118 церквей⁸, а к 1941 г. — ни одной, в 1942–1948 гг. удалось возродить лишь 9 приходов, 2 из которых почти сразу же вновь сняли с регистрации.

У архиеп. Луки и по этому вопросу было особое мнение. Важнее всего, подчеркивал он, — восстановление богослужения и народу надо помочь в этом деле «экстренными мерами». Архиепископ предлагал:

1) Всемерно добиваться перед Правительством немедленного открытия тех многочисленных сельских церквей, которые сохранились неповрежденными, в которых есть и утварь церковная, и облачения, и книги... 2) Строить новые деревянные церкви-обыденки... [*Колымагин*, 73].

Способность Сталина идти на серьезные уступки «церковникам» будущий лауреат Сталинской премии явно переоценил. Хотя был и прецедент: такие меры верующий народ осуществлял по ту сторону фронта.

8. Подсчет мой. — А. Г. См.: [*Галкин 2014*, 261–263].

Восстановление в правах служителей культа

Митрополит Алексей поднял вопрос об освобождении некоторых архиереев. «Предоставьте такой список, его рассмотрим», — последовал ответ Сталина [Одинцов 1999, 287]. Непонятно, почему тему освобождения архиереев затронул не глава церкви, а рядовой архиерей? Митрополиту Алексею уместнее было бы говорить об амнистии священнослужителей своей митрополии (у него имелся их полный алфавитный перечень, собственноручно составленный весной 1937 г. [Алексий (Симанский)]), но от этого он уклонился. Подготовленный документ подал, естественно, патриарх: он просил амнистировать, чтобы привлечь к церковной работе под своим ведением, 24 архиерея (что сразу бы удвоило их число!), одного архимандрита (Афанасия (Егорова) — многолетнего келейника митр. Сергия) и одного протоиерея [Шкаровский 1995, 116].

Опыт «печалования» оказался крайне неудачным. 25 человек из списка митр. Сергия, как мы теперь знаем, были расстреляны вскоре после ареста. Выжившему архиеп. Николаю (Могилевскому) заступничество патриарха не помогло — он был освобожден только через год после его кончины, в мае 1945 г.

Многие из духовных лиц после отбытия срока заключения ограничивались в прописке и попадали под «запрет на профессию». В ответ на ходатайство митр. Сергия о предоставлении им права свободного проживания и передвижения внутри Союза и права исполнять церковные службы Сталин предложил Карпову изучить вопрос. Но в снятии ограничений нуждались не одни служители культа Московской патриархии, а десятки тысяч репрессированных в 1920-е — 1930-е годы советских граждан (включая членов церковных советов, певчих и прочих «церковников»), и изучать вопрос следовало отнюдь не на уровне Карпова. Что касается узкой группы, упомянутой митр. Сергием, то через 5–6 лет вопрос «переизучили», и имевшие судимость «служители культа» были выдворены из крупных городов. В Москве этой участи подверглись, в частности, прот. Михаил Голунов, член двух Поместных соборов — 1917–1918 гг. и 1945 г., и протоиерей кафедрального храма митр. Николая (Ярушевича) Сергей Туриков. После смерти Сталина маятник качнулся в обратную сторону — в 1953 г. высланные вернулись к прежним местам служения.

Митрополит Алексей затронул вопрос, относящийся к церковной кассе, — о предоставлении епархиям возможности отчислять суммы в пользу центрального церковного аппарата. Единствен-

ный раз за всю беседу прозвучал конкретный пример: инспектор адмнадзора Ленсовета Татаринцева такие отчисления делать не разрешила. (Александра Ивановна Татаринцева (1902–?), под строгим контролем которой митрополит находился с 1938–1939 г. до конца 1943 г., имела большой опыт по использованию «советского права» в деле борьбы с религией). Сталин заявил, что «против этого возражений нет».

Все три митрополита высказали Сталину мнение о необходимости дать (точнее, вернуть) священнослужителям право «быть членами исполнительного органа церкви». Конституция 1936 г. отменила их поражение в правах, но при этом никуда не делось постановление ЦИК и СНК СССР от 11 февраля 1930 г. «О борьбе с контрреволюционными элементами в руководящих органах религиозных объединений». Это постановление запрещало «лишенцам» участвовать в руководстве общиной, провоцируя разобщенность причта («лишенцев») и двадцатки. На создаваемую запретом ненормальность «организации приходских коллективов» указывал в письме митр. Сергию от 10 декабря 1941 г. заштатный прот. Николай Чуков (будущий митрополит Ленинградский и Новгородский Григорий) [*Архив С.-Петербургской епархии*]. Сталин и здесь пошел гостям навстречу, заявив об отсутствии возражений к «видоизменению» действовавшей нормы.

Оба невозражения Сталина представляют собой приостановку действия двух важных запретов, которыми изобиловало советское законодательство о культах. По существу же, вопросы, затронутые на случайной встрече в Кремле, должны были решаться не на ней, а в ходе работы по «детальной разработке отделения церкви от государства»⁹, с учетом нормализации церковно-государственных отношений и в рамках Конституции 1936 г.

Затем митр. Николай заговорил о создании епархиальных свечных заводов вместо закупки свечей у кустарей. Основу денежных поступлений любого храма составляла продажа свечей, и об их производстве митр. Николай знал не понаслышке, ведь под его управлением в 1942–1943 гг. в Москве и Московской области находилось около 150 приходов — огромная по масштабам того времени цифра. Митрополит Алексей, напротив, никакой заботы о церковных свечах не знал. В осажденном Ленинграде

9. Подобную мысль высказывал еще епископ Ялтугуровский Серафим (Коровин) в ходе подготовки к Поместному собору, намеченному было на

1928 г., но так и не состоявшемуся (URL: <https://drevo-info.ru/articles/28309.html> (дата обращения: 10.06.2022)).

обновленцы наладили их выпуск в таком масштабе, что снабжали патриаршие общины [Шкаровский 2005, 68].

В ответ на речь митр. Николая из уст Сталина прозвучала впечатляющая фраза о том, что

Церковь может рассчитывать на всестороннюю поддержку Правительства во всех вопросах, связанных с ее организационным укреплением и развитием внутри СССР, и что как он говорил об организации духовных учебных заведений... так не может быть препятствий и к открытию при епархиальных управлениях свечных заводов и других производств [Одинцов 1999, 288].

На сей раз разрешение неизмеримо превышало просимое. Митрополит Николай считал, что на местах достаточно иметь свечные заводи, тогда как Сталин, который «в каждом деле открывал то, что было невидимо и недоступно для обыкновенного ума» [*Речь патриарха*, 3], провидел необходимость «других производств» для обеспечения церковного благолепия (церковной утвари, церковных облачений, икон, иконостасов и т. д.). Только в одном он ошибся: «епархиальных управлений» в сентябре 1943 г. не существовало. Так, митр. Алексий получил разрешение иметь технический аппарат через три с лишним месяца после встречи со Сталиным — 14 декабря 1943 г. [Шкаровский 2005, 133]. А предоставления земли для строительства свечного завода и производственных мастерских Московской патриархии пришлось ждать до 1975 г.

Нового патриарха следовало явить миру в «золотой клетке». Для своих нужд патриархия с подачи митр. Алексия скромно просила игуменский (Лопухинский) корпус Новодевичьего монастыря. Выбор митрополита был не случаен: игуменьей монастыря когда-то была его тетка Леонида (Озерова; † 18 января 1920 г.), и это здание воскрешало в нем воспоминания молодости. Очевидно, просьба о предоставлении Лопухинского корпуса прозвучала летом того же года на секретных переговорах представителей патриархии с органами госбезопасности — вождь заранее послал его осмотреть. Единственный раз за встречу Сталин аргументированно выразил несогласие: постройка конца XVII в. очень запущена, там сыро и холодно. Для гостей он заготовил сюрприз, сообщив, что заботливое правительство предоставляет патриархии бывшую резиденцию германского посла — особняк Офросимовой, расположенный по адресу: Чистый пер., 5 (вблизи снежного храма Христа Спасителя), со всем имуществом, мебелью. Как опытный постановщик, Сталин предусмотрел сцену изучения

митрополитами плана «даруемого» здания — очевидно, она отняла немало минут. Поскребышев, давая объяснения, обратил их внимание даже на монограмму во фронте здания (инициалы одной из последних владелиц особняка Марии Протопововой — «МП») и намекнул, что это не просто так: Московская патриархия наполняет монограмму новым смыслом [Одинцов 2013, 336]. Не обошлось без обмана. Сталин назвал особняк трехэтажным — в действительности здание одноэтажное, с подвалом и небольшим мезонином в 3 окна [Памятники архитектуры, 80].

Ни о Троицком подворье на Самотеке — резиденции патриарха Тихона и Синода в 1917–1922 гг., — прекрасно известном не только митр. Сергию, но и митр. Алексею (однажды там «молодой епископ благословлял вместо Патриарха» по его указанию [Остапов, 14]), ни о московском Валаамском подворье, где тогда же проживал митр. Сергей, в силу выученной беспомощности заговорить никто не осмелился.

Несмотря на широкий жест вождя, условия передачи особняка Офросимовой оформлены не были — это выяснилось через четыре с половиной года. 24 марта 1948 г. местное (Кропоткинское) жилищное управление потребовало от патриархии заключить договор об аренде дома для начисления арендной платы или предоставить документы, освобождающие от нее [Письма. Т. 1, 352].

Скромный домик в Бауманском пер., который патриархия занимала с 1929–1930 г., оставили в ее распоряжении. Но если в 1930-е гг. он служил для общецерковных нужд, то с начала 1944 г. его «приватизировал» митр. Николай в качестве личного жилья.

Под занавес, когда митрополиты налюбовались планом барской усадьбы, Сталин несколько раз, как Христос Петра^{*1}, спросил их: «Нет ли других нужд у церкви?» Все трое заявили, что у них особых просьб больше нет, но на местах иногда случается переобложение духовенства подоходным налогом. На деле такое случилось не «иногда», а повсеместно: с рубежа 1920-х — 1930-х гг. налоговый пресс стал главным орудием государства для бескровной ликвидации приходов. Митрополит Сергей еще в 1930 г. включил в письмо П. Е. Смидовичу о нуждах Православной церкви в СССР «пожелание духовенства» о том, чтобы при налогообложении его (как это было до 1929 г.) приравнивали «к лицам свободных профессий, а не к нетрудовому элементу, тем более не к кулакам» [Русская православная церковь 1996, 269].

Решать проблему Сталин отказался: митрополиты услышали лишь предложение обжаловать каждый конкретный случай.

*1 Ин 21:15–17

Это делалось и прежде, но далеко не всегда давало желаемый результат. Так, в Ленинграде попытки пересмотреть начисление завышенных, непосильных налогов не раз кончались тем, что «налоговый сектор... не только не снизил, а увеличил» их [Шкаровский 2005, 117–118]. Вскоре, в 1948 г., жертвой «переобложения» налогами стал один из собеседников Сталина, митр. Николай. Его выручил высокий знакомый в Кремле — председатель Верховного Совета СССР Н. М. Шверник [Сурков, 375]. У прочих духовных лиц таких заступников не имелось.

Здесь явно требовалось иное решение, а именно, определение социального статуса духовенства СССР в условиях обещанной вождем всесторонней поддержки церкви «во всех вопросах, связанных с ее организационным укреплением и развитием» и в рамках сталинской Конституции, «гарантирующей» гражданам СССР равные права и обязанности. В этом плане имелся пример в блокированном Ленинграде, где служители культа при выдаче карточек были приравнены с 1 мая 1943 г. к советским служащим [Галкин 2002, 244].

Осталась незатронутой такая проблема первоочередной важности, как наделение священника при необходимости правом обслуживать 2–3 соседних прихода (что практиковалось на оккупированной территории). Многие приходы в освобожденных областях в 1944–1945 гг. закрывались по формальному предлогу — отсутствию штатного священника в течение года.

Выводы

Таким образом, встреча в Кремле трех митрополитов со Сталиным не дала главного — толчка к закреплению принципа свободы совести на законодательном уровне. Вместо законов каждая из областей или республик в СССР получила институт уполномоченных Совета по делам РПЦ, которые на местах занимались толкованием по своему усмотрению старых и новых инструкций, как правило, секретных. Многие из устных поблажек, полученных церковью в ту ночь, через короткое время были заморожены или отменены. Московской патриархии были предоставлены только внешние атрибуты, предназначенные для демонстрации всему миру: патриаршее возглавление; роскошная по советским меркам резиденция для первосвященителя, где он мог принимать иностранных гостей; издание официального церковного органа, немалая часть тиража которого предназначалась для распространения за гра-

ницей (как это было с первой книгой, изданной под грифом Московской патриархии, — «Правда о религии в России»). Напротив, все необходимое для налаживания приходской жизни, если и возвращалось церкви, то с длительными проволочками, гомеопатическими дозами и, как правило, в руинированном виде (включая здания Московской духовной академии и бывшей Петроградской духовной семинарии). Организационное укрепление и развитие церкви внутри СССР, обещанное Сталиным, оказалось сильно отсроченным. Положение церкви стало относительно стабильным и было подкреплено выделением ей недвижимости не ранее чем через 30 лет после приема трех митрополитов. Лишь со второй половины 1970-х гг. у РПЦ появились остро необходимые площади для осуществления издательской деятельности (дом на Погодинской улице в Москве) и для производства разнообразной церковной утвари и предметов культа (предприятие «Софрино»). Небольшой особняк в Чистом переулке все 45 лет оставался духовно-административным центром Московской патриархии, имевшей многомиллионную паству. Только при подготовке к 1000-летию Крещения Руси патриарху Пимену (Извекову) удалось добиться передачи патриархии того, что осталось от московского Данилова монастыря: многолетние, совершавшиеся за церковный счет работы по выведению его из «мерзости запустения» завершились в юбилейный 1988 год. Демонстративный шаг И. В. Сталина навстречу православной церкви свидетельствовал о том, что ликвидация религии в публичном пространстве СССР откладывалась на неопределенный срок. При всей позитивности этого шага, он был вынужденным, противоречивым и сопровождался взятием церковной жизни под дополнительный контроль.

Источники

1. *Алексий (Симанский)* = Алексей (Симанский), митр. Алфавитный список клира Ленинградской Области. На 1 мая 1937 г. Санкт-Петербург : Князь-Владимирский собор, 2014. С. 15–152.
2. *Антирелигиозная пропаганда* = Антирелигиозная пропаганда должна быть усилена // Известия ЦИК СССР. 1927. № 184 (13 августа). С. 5.
3. *Архив С.-Петербургской епархии* = Архив Санкт-Петербургской епархии. Ф. 3. Оп. 3 б. Д. 83. Л. 4 (ксерокопия).
4. *Годовщина* = Годовщина знаменательных для русской церкви событий (4, 8, 12 сентября 1943 г.) // Журнал Московской патриархии. 1944. № 9. С. 9–10.

5. *Декреты* = Декреты советской власти. Т. 1. 25 октября 1917 г. — 16 марта 1918 г. Москва : Гос. изд-во политич. лит-ры, 1957. 626 с.
6. *Деяния Собора* = Деяния Собора преосвященных архиереев Русской православной церкви 8 сентября 1943 года // Журнал Московской патриархии. 1943. № 1. С. 17–18.
7. *Документы* = Документы Московской патриархии: 1934 год // Вестник церковной истории. 2010. № 3–4. С. 169–252.
8. *Известительные грамоты* = Известительные грамоты патриарха Сергия восточным патриархам // Журнал Московской патриархии. 1943. № 2. С. 6–7.
9. *Памятники архитектуры* = Памятники архитектуры Москвы. Земляной город. Москва : Искусство, 1989. 352 с.
10. *Письма. Т. 1* = Письма патриарха Алексия I в Совет по делам Русской православной церкви при Совете народных комиссаров — Совете министров СССР 1945–1970 гг. Т. 1 : 1945–1953 гг. Москва : РОССПЭН, 2009. 847 с.
11. *Письма. Т. 2* = Письма патриарха Алексия I в Совет по делам Русской православной церкви при Совете народных комиссаров — Совете министров СССР 1945–1970 гг. Т. 2 : 1954–1970 гг. Москва : РОССПЭН, 2010. 671 с.
12. *Прием* = Прием тов. И. В. Сталиным Митрополита Сергия, Митрополита Алексия и Митрополита Николая // Известия. 1943. № 210 (5 сентября). С. 1.
13. *Речь патриарха* = Речь патриарха Московского и всея Руси Алексия перед панихидой по И. В. Сталине, сказанная в Патриаршем соборе в день его похорон // Журнал Московской патриархии. 1953. № 4. С. 3–4.
14. *Русская православная церковь 2009* = Русская православная церковь в годы Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. : Сборник документов. Москва : Изд-во Крутиц. подв., ОЛЦИ, 2009. 765 с.
15. *Телеграммы Святейшего* = Телеграммы Святейшего Патриарха Сергия с извещением о своем вступлении на патриаршую кафедру // Журнал Московской патриархии. 1943. № 1. С. 19.
16. *Хронологическое собрание* = Хронологическое собрание законов, указов Президиума Верховного Совета и постановлений Правительства РСФСР. Т. 2. 1929–1939 гг. Москва : Госюриздат, 1959. 251 с.

Литература / References

1. *Александрова-Чукова 2006* = Александрова-Чукова Л. К. Митрополит Григорий (Чуков): служение и труды : К 50-летию преставления // Санкт-Петербургские епархиальные ведомости. 2006. Вып. 34. С. 17–131.

- Aleksandrova-Chukova L. K. (2006). "Metropolitan Grigory (Chukov): ministry and labors: on the occasion of the 50th anniversary of his death". *Sankt-Peterburgskie eparkhial'nye vedomosti*, 2006, iss. 34, pp. 17–131 (in Russian).
2. *Александрова-Чукова 2013* = Александрова-Чукова Л. К. Митрополит Григорий (Чуков): Вехи служения Церкви Божией. Часть 8. Aleksandrova-Chukova L. K. (2013). *Mitropolit Grigorii (Chukov): vekhi sluzheniia Tserkvi Bozhiei* [Metropolitan Grigory (Chukov): milestones in the service of the Church of God]. Part 8, available at: <https://bogoslov.ru/article/3482639> (10.06.2022) (in Russian).
 3. *Алексеев* = Алексеев В. Неожиданный диалог. О встрече Сталина с руководством православной церкви // *Агитатор. Журнал ЦК КПСС*. 1989. № 6. С. 41–44.
Alekseev V. (1989). "An unexpected dialogue. On Stalin's meeting with the leadership of the Orthodox Church". *Agitator. Zhurnal TsK KPSS*, 1989, n. 6, pp. 41–44 (in Russian).
 4. *Второе восстановление* = Второе восстановление патриаршества в Русской православной церкви в 1943 г. : Материалы круглого стола кафедры церковно-исторических дисциплин Свято-Филаретовского института // *Вестник Свято-Филаретовского института*. 2020. Вып. 33. С. 162–186.
"The Second Restoration of the Patriarchate in the Russian Orthodox Church (1943) : Materials from a Roundtable Discussion of the Church History Department of St. Philaret's Institute". *The Quarterly Journal of St. Philaret's Institute*, 2020, iss. 33, p. 162–186 (in Russian).
DOI: <https://doi.org/10.25803/SFI.2020.33.54188>
 5. *Галкин 2002* = Галкин А. К. Город в осаде. Малоизвестные страницы церковной жизни блокадного Ленинграда // *Санкт-Петербургские епархиальные ведомости*. 2002. Вып. 30–31. С. 242–244.
Galkin A. K. (2002). "The city is under siege. Little-known pages of the church life of besieged Leningrad". *Sankt-Peterburgskie eparkhial'nye vedomosti*, 2002, iss. 30–31, pp. 242–244 (in Russian).
 6. *Галкин 2008* = Галкин А. К. Указы и Определения Московской Патриархии об архиереях с начала Великой Отечественной войны до Собора 1943 года // *Вестник церковной истории*. 2008. № 2. С. 57–118.
Galkin A. K. (2008). "Decrees and Determinations of the Moscow Patriarchate on Bishops from the Beginning of the Great Patriotic War to the Council of 1943". *Vestnik tserkovnoi istorii*, 2008, n. 2, pp. 57–118 (in Russian).
 7. *Галкин 2013* = Галкин А. К. Приходы и духовенство Московской патриархии в пределах современной Новгородской области накануне 950-летия Крещения Руси // *Новгородика-2012. У истоков Российской*

- государственности. Материалы IV международной научной конференции 24–26 сентября 2012. Ч. 1. Великий Новгород, 2013. С. 97–108.
- Galkin A. K. (2013). “Parishes and clergy of the Moscow Patriarchate within the modern Novgorod region on the eve of the 950th anniversary of the Baptism of Rus”. *Novgorodika-2012. U istokov Rossiiskoi gosudarstvennosti. Materialy IV mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii 24–26 sentiabria 2012. Part 1. Velikii Novgorod*, pp. 97–108 (in Russian).
8. Галкин 2014 = Галкин А. К. Приложение. Списки патриарших приходов по районам Ленинградской, Новгородской, Боровичской, Псковской, Череповецкой и Олонецкой епархий на начало 1937 года, с указанием наличного духовенства // Митрополит Ленинградский Алексий (Симанский). Алфавитный список клира Ленинградской Области на 1 мая 1937 г. Санкт-Петербург : Князь-Владимирский собор, 2014. С. 165–277.
- Galkin A. K. (2014). “Application. Lists of patriarchal parishes by regions of the Leningrad, Novgorod, Borovichi, Pskov, Cherepovets and Olonets dioceses at the beginning of 1937, indicating the available clergy”. *Mitropolit Leningradskii Aleksii (Simanskii). Alfavitnyi spisok klira Leningradskoi Oblasti na 1 maia 1937 g.* St. Petersburg : Kniaz'-Vladimirskii sobor, pp. 165–277 (in Russian).
9. Георгиевский = Георгиевский А. И. Образ Святейшего патриарха Сергия по его письмам // Патриарх Сергей и его духовное наследство. Москва : Изд-е Московской патриархии, 1947. С. 92–98.
- Georgievskii A. I. (1947). “The image of His Holiness Patriarch Sergius according to his letters”. *Patriarkh Sergii i ego dukhovnoe nasledstvo* [Patriarch Sergius and his spiritual legacy]. Moscow : Moskovskoi patriarkhii Press, pp. 92–98 (in Russian).
10. Дамаскин (Орловский) = Дамаскин (Орловский), игум. Лука (Войно-Ясенецкий) // Православная энциклопедия. Т. XLII. Москва : Православная энциклопедия, 2016. С. 598–604.
- Damaskin (Orlovskii), hegumen (2016). “Luka (Voino-Iasenetskii)”, in *Pravoslavnaia entsiklopediia* [Orthodox encyclopedia], v. 41. Moscow : Pravoslavnaia entsiklopediia, pp. 598–604 (in Russian).
11. Елевферий (Богоявленский) = Елевферий (Богоявленский), митр. Неделя в Патриархии (Впечатления и наблюдения от поездки в Москву) // Из истории христианской Церкви на родине и за рубежом в XX ст. Москва : Крутицкое патриаршее подворье, 1995. С. 173–295 (1-е изд-е: Париж, 1933).
- Elevferii (Bogoiavlenskii) (1995). “Nedelia v Patriarkhii (Vpechatleniia i nabliudeniia ot poezdki v Moskvu)”. *Iz istorii khristianskoi Tserkvi na rodine i za rubezhom v XX st.* Moscow : Krutitskoe patriarshee podvor'e Press, pp. 173–295 (1-e izd. : Paris, 1933).

12. *Колымагин* = Колымагин Б. Ф. Святой хирург : Сталинской премии архиепископ. Москва : Изд-во АСТ, 2018. 414 с.
Kolymagin B. F. (2018). *Sviatoi khirurg: Stalinskoj premii arkhiepiskop* [Holy Surgeon: Stalin Prize Archbishop]. Moscow : AST Press (in Russian).
13. *Мазырин* = Мазырин А. В., священник. Подвиг первосвятительского служения Патриаршего Местоблюстителя священномученика Петра, митрополита Крутицкого // Кифа — Патриарший Местоблюститель священномученик Петр, митрополит Крутицкий (1862–1937). Москва : Изд-во ПСТГУ, 2012. С. 343–714.
Mazyrin A. V., priest (2012). “The feat of the primatial service of the Patriarchal Locum Tenens Hieromartyr Peter, Metropolitan of Krutitsy”, in *Kifa — Patriarshii Mestobliustitel' sviashchennomuchenik Petr, mitropolit Krutitskii (1862–1937)* [Kifa — Patriarchal Locum Tenens Hieromartyr Peter, Metropolitan of Krutitsy (1862–1937)]. Moscow : PSTGU Press, pp. 343–714 (in Russian).
14. *Николай (Ярушевич), Георгиевский, Смирнов* = Правда о религии в России / Ред. митр. Николай (Ярушевич), Г. П. Георгиевский, прот. Александр Смирнов. Москва : Московская патриархия, 1942. 456 с.
Nikolai (Yarushevich), metr., Georgievsky G. P., Smirnov Alexandr, archpriest (eds.). (1942). *Pravda o religii v Rossii* [The truth about religion in Russia]. Moscow : Moskovskaia patriarkhiia (in Russian).
15. *Обозный* = Обозный К. П. История Псковской православной миссии 1941–1944 гг. Москва : ОЛЦИ, 2008. 608 с.
Oboznyi K. P. (2008). *Istoriia Pskovskoi pravoslavnoi missii 1941–1944 gg.* [History of the Pskov Orthodox Mission 1941–1944]. Moscow : OLTsi (in Russian).
16. *Одинцов 1999* = Одинцов М. И. Русские патриархи XX века. Судьбы Отечества и Церкви на страницах архивных документов. Москва : Изд-во РАГС. 1999. 334 с.
Odintsov M. I. (1999). *Russkie patriarkhi 20 veka. Sud'by Otechestva i Tserkvi na stranitsakh arkhivnykh dokumentov* [Russian patriarchs of the 20 century. The fate of the Fatherland and the Church on the pages of archival documents]. Moscow : RAGS (in Russian).
17. *Одинцов 2013* = Одинцов М. И. Патриарх Сергей. Москва : Молодая гвардия, 2013. 395 с. (Жизнь замечательных людей : Серия биографий).
Odintsov M. I. (2013). *Patriarkh Sergii* [Patriarch Sergius]. Moscow : Molodaia gvardiia (Zhizn' zamechatel'nykh liudei : Seriiia biografii) (in Russian).
18. *Остапов* = Остапов А. Д., проф.-прот. Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий. Биографический обзор допатриаршего периода жизни и служения // Журнал Московской патриархии. 1970. № 2. С. 7–16.

- Ostapov A. D., prof.-archpriest (1970). "His Holiness Patriarch Alexy of Moscow and All Rus'. Biographical overview of the pre-patriarchal period of life and ministry". *Zhurnal Moskovskoi patriarkhii*, 1970, n. 2, pp. 7–16 (in Russian).
19. *Лидгайко* = Пидгайко В. Г. Московская епархия в 1941–1945 гг. // Православная энциклопедия. Т. XLVII. Москва : Православная энциклопедия, 2017. С. 262–266.
 Pidgaiko V. G. (2017). "Moscow diocese in 1941–1945", in *Pravoslavnaia entsiklopediia* [Orthodox Encyclopedia], v. 47, Moscow : Pravoslavnaia entsiklopediia Press, pp. 262–266 (in Russian).
20. *Русская православная церковь 1996* = Русская православная церковь и коммунистическое государство, 1917–1941. Москва : Библейск. богословск. ин-т св. ап. Андрея, 1996. 328 с.
Russian Orthodox Church and the Communist State, 1917–1941. Moscow : Biblical. theological Institute of St. app. Andrey, 1996 (in Russian).
21. *Смирнов* = Смирнов А. П., прот. Москва в Ульяновске // Патриарх Сергий и его духовное наследие. Москва : Изд-е Московской патриархии, 1947. С. 237–245.
 Smirnov A. P., archpriest (1947). "Moscow in Ulyanovsk", in *Patriarkh Sergii i ego dukhovnoe nasledstvo* [Patriarch Sergius and his spiritual heritage]. Moscow : Moscow Patriarchate Publ., pp. 237–245 (in Russian).
22. *Смыслов* = Смыслов О. С. Богоборцы из НКВД. Москва : Вече, 2012. 412 с.
 Smyslov O. S. (2012). *Bogobortsy iz NKVD* [Bogobortsy from the NKVD]. Moscow : Veche (in Russian).
23. *Сорокин, Бовкало, Галкин* = Сорокин В. И., прот., Бовкало А. А., Галкин А. К. Духовное образование в Русской православной церкви при святейшем патриархе Московском и всея России Тихоне (1917—1925) // Вестник Ленинградской духовной академии. 1990. № 3. С. 41–63.
 Sorokin V. I., archpriest, Bovkalo A. A., Galkin A. K. (1990). "Spiritual education in the Russian Orthodox Church under His Holiness Patriarch Tikhon of Moscow and All Russia (1917–1925)". *Vestnik Leningradskoi dukhovnoi akademii*, 1990, n. 3, pp. 41–63 (in Russian).
24. *Сурков* = Сурков С. А. Митрополит Николай (Ярушевич). Москва : ОЛЦИ, 2012. 648 с.
 Surkov S. A. (2012). *Mitropolit Nikolai (Iarushevich)* [Metropolitan Nicholas (Yarushevich)]. Moscow : OLTsI (in Russian).
25. *Сухова* = Сухова Н. Ю. «Не будучи от левитской лозы и от духовной школы, я всегда привык преклоняться перед нашим священническим сословием...» : Переписка профессора Свято-Сергиевского православно-богословского института в Париже архимандрита Киприана (Керна) и протопресвитера Русской православной церкви за границей Василия

- Виноградова (1956–1959) // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2012. Вып. 3 (46). С. 71–122.
- Sukhova N. Ju. (2012). “Belonging not to the Roots of levit and not to an ecclesiastical school, I have always admired our ecclesiastical estate...”: The correspondence between archimandrite Cyprian (Kern), the professor of St. Sergius orthodox theological Institute in Paris, and Basil Vinogradov, the protopresbyter of the Russian Orthodox Church abroad (1956–1959)”. *St. Tikhon’s University Review. History. Russian Church History*, 2012, iss. 3 (46), pp. 71–122 (in Russian).
26. *Усманходжаев = Усманходжаев А. Жизнь муфтиев Бабахановых: служение возрождению ислама в Советском Союзе. Москва; Нижний Новгород : Мереди́на, 2008. 226 с.*
Usmankhodzhaev A. (2008). *Zhizn’ muftiev Babakhanovykh: sluzhenie vozrozhdeniiu islama v Sovetskom Soiuze* [Life of Muftis Babakhanovs: Service to the Revival of Islam in the Soviet Union]. Moscow; Nizhnii Novgorod : Meredina (in Russian).
27. *Шкаровский 1995 = Шкаровский М. В. Русская православная церковь и Советское государство в 1943–1964 годах. От «перемирия» к новой войне. Санкт-Петербург : Dean+Adia, 1995. 216 с.*
Shkarovskii M. V. (1995). *Russkaia pravoslavnaia tserkov’ i Sovetskoe gosudarstvo v 1943–1964 godakh. Ot “peremiriia” k novoi voine* [The Russian Orthodox Church and the Soviet state from 1943–1964. From “truce” to a new war]. St. Petersburg : Dean+Adia (in Russian).
28. *Шкаровский 2005 = Шкаровский М. В. Церковь зовет к защите Родины. Религиозная жизнь Ленинграда и Северо-Запада в годы Великой Отечественной войны. Санкт-Петербург : Сатис, 2005. 622 с.*
Shkarovskii M. V. (2005). *Tserkov’ zovet k zashchite Rodiny. Religioznaia zhizn’ Leningrada i Severo-Zapada v gody Velikoi Otechestvennoi voiny* [The Church summons to the defense of the homeland: Religious life of Leningrad and the Northwest in the years of the Great Patriotic War]. St. Petersburg : Satis (in Russian).

Статья поступила в редакцию 17.06.2022; одобрена после рецензирования 03.10.2022;
принята к публикации 15.11.2022

Научная статья

УДК 261.6+261.7

DOI: 10.25803/26587599_2023_45_120

М. О. Орлов, К. Ю. Петрова

Церковь и светское общество: риски и перспективы диалога

Орлов Михаил Олегович, д-р филос. наук, доцент, заведующий кафедрой теологии и религиоведения, Саратовский национальный исследовательский государственный университет имени Н. Г. Чернышевского, Саратов, Россия, orok-saratov@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0001-7312-5881>

Петрова Кристина Юрьевна, младший научный сотрудник, Саратовская православная духовная семинария, Саратов, Россия, petra-velikaya@ya.ru, <https://orcid.org/0000-0003-4529-6709>

АННОТАЦИЯ: В настоящей статье анализируется текущее положение церковно-общественного диалога. Выявляются причины снижения общественного доверия к Русской православной церкви, фиксируемого на основании социологических данных. Приводятся методологические замечания относительно социологического измерения религиозности населения. Авторами делается предположение о неверной интерпретации понятия «светского», продиктованного предшествующим опытом государственно-конфессиональных отношений в советское время. Исследуется проблематика интерпретации понятия «светского» в правовой, религиоведческой и конфессиональной плоскостях как проблематизирующего основания церковно-общественного диалога. Акцентируется недопустимость интерпретации понятия «светскости» как полной элиминации религиозных институтов из общественной жизни, а также необходимость построения церковно-общественного диалога на условиях равноправия.

© Орлов М. О., Петрова К. Ю., 2023

На основании контент-анализа цифрового пространства выделяются три основные риск-тенденции снижения доверия к церкви со стороны светского общества — рост протестной антирелигиозности, рост «протестной» религиозности и рост «альтернативной» религиозности. Относительно каждой риск-тенденции анализируются ее причины, особенности, делается аналитический прогноз возможных сценариев ее развития. Особое внимание при этом уделяется тем тенденциям, которые потенциально могут привести к дестабилизации общественных отношений и иметь наиболее деструктивные последствия.

Предлагаются конкретные практические пути преодоления сложившихся противоречий как со стороны церкви, так и со стороны общества. Утверждается необходимость распространения религиозоведческого образования, подчеркивается деструктивный характер интерпретации роли церкви в обществе как транслятора этики и нравственности.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: церковь, общество, светское общество, секулярность, атеизм, религиозность, социология религии

для цитирования: Орлов М. О., Петрова К. Ю. Церковь и светское общество: риски и перспективы диалога // Вестник Свято-Филаретовского института. 2023. Вып. 45. С. 120–137. DOI: 10.25803/26587599_2023_45_120.

БЛАГОДАРНОСТИ: Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 21-011-44127.

M. O. Orlov, K. Yu. Petrova

Church and secular society: risks and prospects of dialogue

Orlov Mikhail Olegovich, Doct. Sci. (Philosophy), Associate Professor, Head of the Department of Theology and Religious Studies, Saratov State University, Saratov, Russia, orok-saratov@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0001-7312-5881>

Petrova Kristina Yurievna, Junior Research Fellow, Saratov Orthodox Theological Seminary, Saratov, Russia, petra-velikaya@ya.ru, <https://orcid.org/0000-0003-4529-6709>

ABSTRACT: This article analyzes the current state of the church-public dialogue. The reasons for decline in public trust in the Russian Orthodox Church, fixed on the

basis of sociological data, are revealed. Methodological remarks of sociological dimension of the religiosity of the population are given. The authors make an assumption about the incorrect interpretation of the concept of “secular”, dictated by the previous experience of state-confessional relations in the Soviet era. The problem of interpreting the concept of “secular” in the legal, religious studies and confessional planes as problematizing the foundations of the church-public dialogue is investigated. It emphasizes the inadmissibility of interpreting the concept of “secularism” as the complete elimination of religious institutions from public life, as well as the need to build a dialogue on equal terms.

Based on the content analysis of the digital space, three main risk-trends for reducing trust in the Church on the part of secular society are identified — the growth of protest anti-religiousness, the growth of “protest” religiosity and the growth of “alternative” religiosity. For each risk trend, its causes and features are analyzed, and an analytical forecast of possible scenarios for its development is made. Particular attention is paid to those trends that can potentially lead to destabilization of social relations and have the most destructive consequences.

Concrete practical ways are proposed to overcome the existing contradictions both on the part of the Church and on the part of society. The need to spread education in the field of religion, sustained in a neutral key, is affirmed, the destructive nature of the interpretation of the role of the Church in society as a translator of ethics and morality is emphasized.

KEYWORDS: Church, society, secular society, secularity, atheism, religiosity, sociology of religion

FOR CITATION: Orlov M. O., Petrova K. Yu. (2023). “Church and secular society: risks and prospects of dialogue”. *The Quarterly Journal of St. Philaret's Institute*, 2023, iss. 45, pp. 120–137. DOI: 10.25803/26587599_2023_45_120.

ACKNOWLEDGMENTS: The reported study was funded by RFBR according to the research project № 21-011-44127.

Введение

Общей тенденцией последнего десятилетия в нашей стране является постепенное снижение доверия к традиционным религиозным институтам, в первую очередь — к Русской православной церкви. Если примерно до середины 2010-х гг. уровень традиционной религиозности рос, то после прохождения пика в 2014–2015 гг. наблюдается его стабильное падение [*Кублицкая, 411*].

Подчеркнем, что речь идет именно о падении традиционной институциональной религиозности, так как отечественные социологи продолжают рассчитывать религиозность населения, используя зауженный подход (к религиозному населению относится лишь социальная группа, устойчиво индентифицирующая себя с конкретными традиционными религиями). При этом углубленный анализ данных тех же опросов показывает, что активной тенденцией последних лет является нарастание количества внеконфессиональных верующих [Кублицкая, 413–414] и расширение индивидуальных неинституционализованных религиозных практик.

Поскольку мы полагаем, что религиозную жизнь необходимо рассматривать более широко, принимая во внимание все ее проявления, а не только традиционную религиозность, то, на наш взгляд, более корректно было бы говорить не о падении религиозности как таковой, а о ее деинституализации и индивидуализации. Причин подобной ситуации несколько — от общей индивидуализации религиозности и склонности к индивидуальным поискам Бога (что в целом характерно для глобального общества) до разочарования в деятельности конкретных конфессий [Петров, 272–276], однако, следует отметить, что именно последняя причина в России преобладает в последние годы.

Говоря о проблемах диалога «религиозного» и «светского», на понятийном уровне очень важно понимать, какую именно общность мы будем называть религиозной, а какую — светским обществом. Методологически данный вопрос во многом осложнен отсутствием единого подхода к концептуализации понятия «религиозного» в отечественном религиоведении [Богачёв]. С одной стороны, некорректно было бы не включать представителей нетрадиционной, в том числе внеконфессиональной, религиозности в общность верующих. Однако говорить о единой позиции внеконфессиональных верующих в рамках настоящего исследования довольно проблематично, так как в отличие от традиционных конфессий они не имеют единого выразителя и единой доктрины как таковой.

С другой стороны, само понятие светского общества включает в себя религиозных людей, так как светскость не тождественна атеистичности, поэтому в рамках настоящего исследования целесообразно будет отнести внеконфессиональных верующих именно к представителям светского общества. Более того, проблематика межконфессионального диалога, построенного на принципе

равенства религий, предполагает, что позиции религиозных традиций, направленные на обеспечение равенства всех конфессий, также будут представлять собой выражение воззрений светского общества. Таким образом, важно понимать, что, когда мы будем говорить о позиции «светского» общества, речь будет идти не только о взглядах людей антирелигиозных или тотально индифферентных к религии.

Причины снижения доверия к традиционным религиозным институтам

Социологические данные свидетельствуют о снижении уровня общественного доверия к Русской православной церкви за период с 2015 по 2021 г. с 55 % до 28 % (в целом) и с 72 % до 47 % (среди людей, идентифицирующих себя как представителей традиционных религий) [Кублицкая, 415]. Основными причинами снижения доверия к церкви респонденты называют в первую очередь нарастающую клерикализацию общества (которая проявляется в том, что Русская православная церковь частично берет на себя функции государства — политические, образовательные, пропагандистские и т. п.) — с этим утверждением согласны 45 % опрошенных «верующих» и 63 % «неверующих», а также привилегированное положение Православной церкви в России по отношению к другим конфессиям (46 % и 64 % соответственно) [Кублицкая, 417]. Таким образом, мы видим четкую тенденцию, согласно которой основная линия критики Русской православной церкви с позиции светского общества выстраивается исходя из нарушения принципов светскости общества и отделенности церкви от государства.

С одной стороны, в основе этой тенденции находится глубокое искажение, укоренившееся в сознании населения постсоветского пространства, когда на протяжении десятилетий советской власти за понятиями «светское государство» и «принцип свободы совести» скрывалось откровенное лишение религиозных организаций юридической субъектности и вообще права на любое участие в общественной жизни [Декрет; Полохов 2021]. Несмотря на то, что советское поколение постепенно сменяется людьми, родившимися в постсоветской России, тенденция такого искажения, напротив, усиливается. Показательно, что именно среди молодежи недоверие к традиционным религиям проявляется выше всего [РИА], что, очевидно, связано с общим высоким протестным

потенциалом молодых людей [Ивченков, 59–66]. В то же время именно возрастная группа младше 35 лет — это люди, не имеющие опыта жизни в СССР и составляющие мнение о положении религии в Советском Союзе исключительно по вторичным, нередко ангажированным источникам.

С другой стороны, недоверие к традиционным религиозным институтам, особенно среди молодежи, есть часть общей тенденции снижения доверия к официальным институтам: государственной системе образования, официальной медицине и церкви. Формальные институты изживают себя в восприятии общества как таковые и это отражение общемировой тенденции. Кроме того, на фоне социально-экономических проблем, сопровождающих пандемию, рост протестных настроений и политизированности общества высок, как никогда ранее.

Поскольку вследствие продолжительного церковно-государственного сотрудничества Русская православная церковь стала в некоторой степени восприниматься как прогосударственный институт, протестный потенциал, направленный на недовольство действиями государственной власти, частично транслируется и на церковь. В этих условиях формируются различные рискогенные тенденции трансформации общественно-религиозных взаимоотношений.

Рост антирелигиозности как способа протеста

Одной из таких тенденций является причисление субъектом себя к категории нерелигиозных (или даже антирелигиозных) людей. В большей мере данная тенденция характерна для представителей молодежи [Петрова] и обусловлена неприятием риторики «традиционных ценностей». В максимальной мере это выражено среди представителей оппозиционных политических движений, а также у представителей различных движений в защиту угнетаемых по различным признакам меньшинств — феминисток, ВЛМ, сторонников ЛГБТ-сообщества, защитников прав инвалидов и т. д. Поскольку риторика практически любой традиционной религии, как правило, так или иначе, входит в противоречия с основными устремлениями данных движений, закономерно их отторжение от традиционных религиозных институтов вне зависимости от уровня личной религиозности.

Однако определяющим фактором неприятия традиционных религий в нашей стране является не сам факт доктринальной

декларации конфессией тех или иных положений для собственных адептов, но активное сотрудничество с государством в социальной сфере, которое может в итоге затронуть светское общество. Более того, представление, что последователи традиционных религий должны в большей мере разделять прогосударственные настроения (и это действительно имеющий место социологический факт, хотя и преувеличенный антирелигиозной частью общества), само по себе мотивирует представителей политической оппозиции поставить себя в оппозицию к традиционным религиям.

Для данной социальной группы, которую условно можно назвать «протестными атеистами», в большей мере характерна максимально негативная реакция на высказывания иерархов Русской православной церкви о патриотизме, службе в армии, семейной политике, недопустимости абортов, на популяризацию идей многодетности, критику идей чайлдфри и др. При этом данная категория светского общества сильно переоценивает возможности церкви в области лоббирования законов. Это подтверждается существенными опасениями со стороны «протестных атеистов» относительно того, что им придется жить в соответствии с нормами и ценностями традиционных религий, в то время как они этих ценностей не разделяют.

С другой стороны, существенное отторжение у данной группы общества вызывает морализаторская риторика. Несмотря на высокий уровень уважения к ценностям и этической позиции другого, современное светское общество, в особенности пролиберально настроенная его часть, не приемлет навязывания этических ценностей, поэтому любой разговор о «должном» или «недолжном» по умолчанию будет воспринят как покушение на свободу личности.

Контент-анализ позволяет увидеть, что данные тенденции проявляются в виде значительного вытеснения общественно-политической риторикой собственно атеистической в соответствующих интернет-сообществах и повышения интереса пользователей таких сообществ именно к общественно-политической повестке. Так, авторское аналитическое исследование наиболее крупного атеистического сообщества социальной сети «ВКонтакте» — публичной страницы «Атеист»¹ (около 740 тыс. подписчиков) за период с 18.01.2022 по 15.02.2022 позволило

1. Атеист. URL: https://vk.com/atheist_blog
(дата обращения: 15.02.2022).

выявить следующую тенденцию: из десяти наиболее популярных (по количеству лайков, репостов и просмотров) записей только одна непосредственно посвящена атеистической критике религии, еще две — критике социальных аспектов присутствия религии в светском обществе (социальная апологетика атеизма и призывы расходовать деньги на науку, а не на религию). Остальные семь наиболее популярных записей практически всецело посвящены проблемам социальной справедливости и не затрагивают тему религии как таковую, что ярко свидетельствует о смещении приоритетов подписчиков с проблематики непосредственно атеизма в сторону проблематики социальной справедливости и прав человека.

Таким образом, основным движущим фактором роста атеизма как формы политического или общественного протеста является эскалация общественной напряженности и дефицит продуктивного диалога по значимым общественным проблемам. Для подобного рода «политических атеистов» один только факт принадлежности человека к традиционной религии уже может стать основанием исключения его из общественной дискуссии по причине его «ангажированности». Существенное нарастание указанной тенденции создает риски нарушения прав верующих в виде полного исключения их интересов как части гражданского общества.

Другим риском усиления данной тенденции является взаимовлияние идеологических факторов: люди, вошедшие в атеистическое сообщество по атеистическим соображениям, приобретают высокий протестный потенциал в политическом смысле, а люди, попавшие в сообщество по социально-политическим причинам, радикализируются в отношении религии. Такая взаимная радикализация ведет к разрастанию протестного сообщества и, потенциально, к дестабилизации отношений в обществе.

Основным путем минимизации отмеченных рисков может стать донесение до общества смысла понятия «секулярного» в том виде, в каком оно зафиксировано в нормативных документах Российской Федерации, а также используется исследователями и представителями самих традиционных религий.

В этом отношении важно преодолеть позицию антирелигиозно настроенных представителей общества, транслирующих идею понимания концепта «светскости» как табу на любое позитивное говорение о религии в публичном пространстве. При этом понятие «светскости», закрепленное в нормативных документах

Российской Федерации, означает, что «никакая религия не может устанавливаться в качестве государственной или обязательной» [Конституция], но никоим образом не то, что религия должна быть вытеснена из публичного пространства. Сходную интерпретацию концепта светскости предполагает и большинство исследователей государственно-конфессиональных отношений — как зарубежных [Боберо; *Bhargava*; Тейлор, Маклюр; Киллиан], так и отечественных [Малахов, Летняков].

С позиции религиозно-теологического дискурса понятие «светскости» также не тождественно понятию безрелигиозности или атеистичности. Так, например, митр. Иларион (Алфеев) формулирует позицию по отношению к пониманию «секулярности» следующим образом:

Воинствующий секуляризм не может восприниматься как общий знаменатель для всех религиозных течений и представителей разных мировоззрений. Таким общим знаменателем может быть только секуляризм, который вытекает из принципа отделения Церкви от государства, но не предполагает, что этот принцип будет означать вытеснение Церкви из общественного пространства [Иларион (Алфеев)].

Можно отметить, что понимание светскости, характерное для подавляющего большинства исследователей государственно-конфессиональных отношений, закрепленное в Конституции РФ, и понимание, которое транслируется представителями Русской православной церкви, в данном вопросе практически совпадают.

С другой стороны, для минимизации общественного напряжения важно гарантировать представителям светского общества условия, когда они будут уверены в том, что религиозные нормы поведения не будут закреплены на законодательном уровне и не станут общеобязательными к исполнению всеми гражданами.

Другим важным шагом на пути к продуктивному диалогу светского общества и церкви может стать пересмотр общественно-церковной риторики, в первую очередь — минимизация риторики «традиционных ценностей». Позитивной тенденцией может стать и расширение религиозоведческого образования, нацеленного, прежде всего, на молодежь (но не на детей). При этом необходимо, чтобы такое образование было выдержано в максимально нейтральном ключе и не включало в себя никакой этизации, иначе его следствием станет усугубление ситуации.

Рост «протестной» религиозности

Другая тенденция, характерная, напротив, для людей, в большей мере ориентированных на следование традиционным ценностям, но негативно оценивающих именно административную составляющую традиционных религий, — это тенденция ухода в другие религиозные юрисдикции или движения. Если первая тенденция в большей мере характерна для молодежи, то данная тенденция более характерна для людей среднего возраста, некогда имевших интерес к православию (среди национальных меньшинств — к исламу). В отсутствие глубокой вовлеченности в деятельность религиозной организации для человека не является моральной проблемой покинуть данную организацию, иногда — даже продолжая ассоциировать себя с данной конфессией.

О популярности данной тенденции косвенно свидетельствует тот факт, что одними из самых упоминаемых в последние годы клириков Русской православной церкви стали так называемые протестные священники — Владимир Головин, Роман Степанов, Георгий Сухобокий и, конечно же, бывший схиигумен Сергей (Романов). Сохраняет популярность как политическая и медийная фигура и Андрей Кураев.

Поскольку склонность к «протестной» религиозности проявляют, как правило, люди, не глубоко вовлеченные в деятельность традиционных религий, слабо понимающие принципы канонического права, популярность в медийной сфере фактически обеспечена каждому, кто, так или иначе, выразит протест против епископата Русской православной церкви. С этим связаны риски «внутрицерковного сектанства», когда отдельные харизматичные клирики, противопоставляющие себя епископату, имеют очень большие шансы на существенное расширение круга почитателей. При этом показательно, что интерес к церковно-общественным конфликтам проявляют не только люди, ассоциирующие себя с православием, но зачастую и представители атеистических сообществ. Так, информация о «протестных священниках» активно распространялась антирелигиозными пабликами в тональности явного одобрения. В случае инцидента со Среднеуральским женским монастырем факт вмешательства государства посредством силовых структур с последующим судом над бывшим схиигуменом Сергием (Романовым) в глазах протестной общественности стал решающим фактором для формирования общественных симпатий к нему, даже несмотря

на неприятие протестной общественностью традиционалистской риторики в целом.

Закономерным следствием «протестной» религиозности является стремление сменить юрисдикцию, что стало особенно актуальным после конфликта Русской православной церкви с Константинополем из-за украинского вопроса. Непонимание принципов каноничности территории и смешение административного и экклезиологического подходов в общественном сознании усугубилось процессом перехода приходов Александрийского патриарха в Московский. Исходя из этого можно предположить, что недоверие к иерархии Русской православной церкви в конечном счете создает риск появления, в том числе на территории России, альтернативных юрисдикций, существование которых будет поддержано определенной частью общества.

Другой стороной «протестной» религиозности может являться полная религиозная конверсия. В контексте существующей общественной риторики в разговоре о религии приоритет отдается не вероучению, а «традиционным ценностям» и нравственности в ее секулярном понимании. Общество и государство создают запрос на религиозность преимущественно как на инструмент повышения уровня нравственности и распространения социально приемлемого поведения. Стоит отметить, что для самих традиционных религий, в частности, христианства, отношение к ним как к средству этизации секулярного населения неприемлемо уже хотя бы потому, что православное понимание нравственности существенно отличается от представлений об этике, характерных для светской среды [Полохов 2010, 135].

Вынесение «за скобки» вероучения, редукция религии до функции транслятора традиций и морального надзора стирает для значительной части секулярного общества границы религий. Именно эти процессы актуализируют гомогенизацию [Аникин] — первый этап процесса религиозной трансформации, когда у светски ориентированного человека создается иллюзия, что все религии учат одному и тому же. Действительно, если полагать, что в христианстве главное — не Христос, а десять заповедей, то принципиальные отличия от ислама или иудаизма усмотреть сложно. Такая позиция может быть следствием настоящего состояния религиозного и религиоведческого образования, для которого типично существенное смещение акцента с вероучения на культуру и этику — это четко прослеживается даже в названии школьных курсов с религиозным компонентом.

Усиленная в общественном пространстве риторика «традиционных ценностей» в сознании неглубоко воцерковленных людей создает благоприятные условия для религиозной конверсии. Ислам или старообрядчество в этом смысле выглядят «традиционнее» по причине более строгого следования религиозным предписаниям (черта, в целом характерная для малых религиозных групп, которая не может проявиться в массовой церкви) [Вебер]. Однако следует понимать, что, во-первых, подобного рода конверсии могут быть не всегда в достаточной мере взвешенными, а во-вторых, указанная тенденция создает риск радикализации малых религиозных групп. Понимая, что часть адептов привлекается именно «строгостью порядков», религиозные меньшинства могут пойти по пути радикализации собственных идей вплоть до откровенной деструкции.

Минимизация указанных рисков возможна в случае системной работы с последователями массовых конфессий, прежде всего православия (хотя в местах компактного проживания мусульманского населения это применимо и к исламу), прежде всего — невоцерковленными или слабо воцерковленными. Такая работа должна включать в себя расширение практики религиозного образования в первую очередь для взрослых, просветительскую работу. Важным шагом должно быть также фактическое вовлечение адептов в деятельность религиозных общин, возможность реального участия рядового верующего в решении проблем общины, создание горизонтальных социальных связей и воспитание в адептах чувства принадлежности. Применительно к Русской православной церкви как религиозному институту данная политика может быть связана с укреплением приходской жизни, которая на данный момент переживает осязаемый кризис.

Важную роль в минимизации указанных рисков может сыграть уже отмеченная нами необходимость расширения светского религиозоведческого образования, направленного на молодежь, и отказ от рассматривания религиозных институтов как трансляторов «принципов общечеловеческой нравственности».

Рост «альтернативной» религиозности

Стоит отметить еще одну интересную тенденцию: если в период 2016–2019 гг. (и даже частично 2020 г.) основной линией противостояния религиозным институтам со стороны светского общества была ставка на официальную науку, научно-популяр-

ный контент, популяризацию критического мышления, то в годы пандемии ситуация резко изменилась. Наука, образование и все связанные с их деятельностью сферы утратили прежнее доверие.

Такие явления, как распространение буллинга в школе, неэффективность образовательной системы, отсутствие корреляции между полученными знаниями и работой по профессии, неспособность подготовить человека к жизни, подрывают доверие к системе образования, а вместе с тем — и к официальной науке. Кризис доверия к научному знанию усилился из-за неспособности официальной науки и медицины ответить на насущные вопросы (главный из которых: «Когда закончится пандемия?»). Возросло недоверие к медицинским институтам из-за проблем, связанных с вакцинацией, — с одной стороны, недоверие, вызванное самой вакцинацией, с другой — возникшее из-за возможности торговли сертификатами. Усиленная пропаганда государственными СМИ необходимости вакцинации, непрозрачность медицинской статистики по заболеваемости и смертности вакцинированных также оказались факторами, не способствующими популярности науки.

До определенной степени закономерно, что в таких условиях началось падение популярности научно-просветительского контента. Проведенное нами исследование свидетельствует, что количество просмотров и подписок на наиболее известные каналы, популяризирующие науку, за 2021 г. существенно снизилось, одновременно с этим повысился интерес к «альтернативным формам духовности», что фиксируется как на уровне контент-анализа, так и на уровне роста спроса на литературу по саморазвитию, психопрактикам, эзотерике. «Эксмо-АСТ» сообщает о росте продаж эзотерической литературы за 2021 г. более чем на 53 %. Он начался еще в 2020 г., однако в первое время был относительно незначительным — 13 %. Схожая ситуация наблюдается и на рынке электронных книг — Bookmate также сообщает о росте продаж на все, что связано с медитацией, позитивным мышлением и т. д. Популярностью пользуется не только литература, но и атрибутика — так Wildberries сообщил о росте спроса на карты Таро на 486 % за год [Карма].

Таким образом, можно констатировать, что тенденция на популяризацию науки и критического мышления оказалась отброшена. На фоне пандемии, текущих конфликтов и санкций, ситуации жизненной неопределенности люди теряют доверие к науке, однако поскольку эти процессы происходят параллельно с утратой доверия к традиционным религиям, закономерными рисками

данной тенденции могут стать рост мошенничества в сферах коучинга, саморазвития, околоспсихологических практик, распространение и расширение численности НРД (новых религиозных движений) и нетрадиционных, часто деструктивных практик.

Пока указанная тенденция только набирает популярность и не прошла еще «точку невозврата», сохраняется вероятность, что при относительно скором завершении пандемии и стабилизации политической и экономической ситуации в стране и мире общественное мнение может вернуться к прежним трендам критического мышления. Однако сохранение жизненной неопределенности, и более того — ее дальнейшее расширение, будет способствовать усугублению ситуации. В случае реализации этого сценария вполне вероятно возрастание общественного интереса к нетрадиционной религиозности, аналогичное тому, которое мы могли наблюдать в 1990-е годы.

Средством минимизации рисков развития «альтернативной» религиозности также может стать религиозоведческое просвещение, однако в данном случае его целесообразно реализовывать не через систематическое образование, а через популярно-просветительские каналы — блогинг, популярно-развлекательный контент и т. п. Значительную роль в деле минимизации рисков «альтернативной» религиозности могло бы сыграть сотрудничество популяризаторов науки и представителей церкви в части критического анализа подобного рода околоспсихологических и околэзотерических практик.

Заключение

Таким образом, можно констатировать, что в настоящее время отмечается определенного рода кризис диалога светского общества и церкви, базирующийся на проблемах истолкования самого концепта «светскости»: в то время как нормативные документы, большинство исследователей и сами представители церкви понимают светскость как возможность участия религиозных институтов в решении общественных проблем без принуждения кого-либо к исповеданию той или иной религии, ряд представителей общества настаивает на истолковании «светскости» как полного исключения религиозных институтов из общественного пространства.

Тенденции падения доверия к церкви, отмечающиеся на сегодняшний день, обусловлены преимущественно высокой политизи-

рованностью восприятия роли церкви в жизни общества. Неприятие церковно-общественного диалога находит свое проявление в трех основных риск-тенденциях — росте атеистического сообщества за счет людей, критикующих позицию церкви по общественно-политическим соображениям; росте «протестной» религиозности как способе поставить себя вне Русской православной церкви, понимаемой как административная институция; и росте «альтернативных» форм религиозности и духовности. Все три указанных тенденции в значительной мере могут способствовать дестабилизации общественных отношений, эскалации напряженности и распространению деструктивных религиозных явлений.

Способами преодоления сложившихся противоречий могут стать комплексные усилия государства, церкви и общественных институтов, направленные на выстраивание гармоничных отношений. Данные усилия прежде всего должны быть направлены на обеспечение равенства всех участников диалога, снятие напряженности и опасений относительно появления в России «религиозного диктата», повышение уровня религиозно-научной грамотности общества. С позиции церкви как религиозного института необходимо также вести работу в области религиозного просвещения и более глубокого вовлечения адептов в жизнь конфессии. Одновременно с этим желательно преодолеть сложившуюся в последние десятилетия тенденцию использования церкви только как «транслятора нравственности» при значительной элиминации вероучительного ядра.

Источники

1. *Декрет* = Декрет о свободе совести, церковных и религиозных обществах // Декреты Советской власти. Т. 1 : 25 октября 1917 г. — 16 марта 1918 г. Москва : Госполитиздат, 1957. С. 371–374.
2. *Иларион (Алфеев)* = Выступление митрополита Волоколамского Илариона во Всероссийской библиотеке иностранной литературы, 25 апреля 2012 г. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/print/2146291.html> (дата обращения: 25.02.2022).
3. *Карма* = Карма — источник знаний : Продажи книг по эзотерике резко выросли // Коммерсант. URL: <https://www.kommersant.ru/doc/5193414> (дата обращения: 15.02.2022).
4. *Конституция* = Конституция Российской Федерации : принята всенародным голосованием 12 декабря 1993 г. с изменениями, одобренными в ходе общероссийского голосования 01 июля 2020 г. // Официальный

интернет–портал правовой информации. URL: <http://www.pravo.gov.ru>
(дата обращения: 10.02.2022).

5. РИА = Около 37 % молодежи в России считают себя неверующими, показал опрос // РИА Новости, 14.08.2019. URL: <https://ria.ru/20190814/1557488003.html> (дата обращения 15.02.2022).

Литература / References

1. Аникин = Аникин Д. А. Религиозное сообщество в современном культурном пространстве: трансформация идентичности и мемориальных практик // *Философия и культура*. 2020. № 3. С. 36–44.
Anikin D. A. (2020). “Religious Community in the Modern Cultural Space: Transformation of Identity and Memorial Practices”. *Philosophy and Culture*, 2020, iss. 3, pp. 36–44. (in Russian).
DOI: <https://doi.org/10.7256/2454-0757.2020.3.32440>
2. Боберо = Боберо Ж. Светскость: французская исключительность или универсальная ценность?
Bobero J. (2002). *Svetskost': frantsuzskaya isklyuchitel'nost' ili universal'naya tsennost'?* [Secularism: French exceptionalism or universal value?], available at: http://www.atheism.ru/library/Bobero_1.phtml (10.02.2022) (Russian translation).
3. Богачёв = Богачёв М. И. К вопросу о формировании интегрального подхода к концептуализации религиозности // *Свет Христов просвещает всех: Альманах СФИ*. 2016. Вып. 18. С. 9–26.
Vogachev M. I. (2016). “On the issue of the formation of an integral approach to the conceptualization of religiosity”. *The Light of Christ Enlightens All : The academic periodical of Saint Philaret's Christian Orthodox Institute*, 2016, iss. 18, pp. 9–26 (in Russian).
4. Вебер = Вебер М. Протестантские секты и дух капитализма // Он же. Избранные произведения / Пер. с нем. и общ. ред. Ю. Н. Давыдова. Москва : Прогресс, 1990. С. 272–305.
Weber M. (1990). “The protestant sects and the spirit of capitalism”, in Idem, Yu. N. Davydov (transl.). *Izbrannyye proizvedeniia* [Selected Works], Moscow : Progress publ., pp. 272–305 (Russian translation).
5. Ивченков = Ивченков С. Г. Потенциал Интернета в политической мобилизации молодежи // *Молодежь XXI века: образ будущего : Материалы научной конференции : XIII Ковалевские чтения, 14–16 ноября 2019 г.* / Отв. ред.: Н. Г. Скворцов, Ю. В. Асочаков. Санкт-Петербург : Скифия-принт, 2019. С. 173–175.
Ivchenkov S. G. (2019). “The potential of the Internet in the political mobilization of youth”, in *Molodezh' XXI veka: obraz budushchego : Materialy*

- nauchnoi konferentsii XIII Kovalevskie chteniia 14–16 noiabria 2019 g.* [Youth of the XXI century: the image of the future. Proceedings of the scientific conference XIII Kovalev Readings November 14–16, 2019]. St. Petersburg : Skifiiia-print, pp. 173–175 (in Russian).
6. *Киллиан* = Киллиан К. Французский запрет на религиозную символику в школах и взгляды женщин магриба на ношение хиджаба // *Этнографическое обозрение*. 2005. Вып. 3. С. 39–57.
Killian C. (2005). “The french law banning religious symbols in school and maghrebin womens’ views on the muslim headscarf”. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2005, iss. 3, pp. 39–57 (Russian translation).
 7. *Кублицкая* = Кублицкая Е. А. Социальные и религиозные ориентации москвичей в условиях пандемии // *Вызовы пандемии и стратегическая повестка дня для общества и государства: социально-политическое положение и демографическая ситуация в 2021 году* / Отв. ред. В. К. Левашов ; ред. Г. В. Осипов, С. В. Рязанцев [и др.]. Москва : ФНИСЦ РАН, 2021. С. 407–428.
Kublitskaya E. A. (2021). “Social and religious orientations of Muscovites in the context of a pandemic”, in V. K. Levashov (ed.). *Vyzovy pandemii i strategicheskaiia povestka dnia dlia obshchestva i gosudarstva: sotsial’no-politicheskoe polozhenie i demograficheskaiia situatsiia v 2021 godu* [Challenges of a pandemic and a strategic agenda for society and the state: socio-political situation and demographic situation in 2021]. Moscow : FNISTS RAN publ., pp. 407–428 (in Russian).
 8. *Малахов, Летняков* = Малахов В. С., Летняков Д. Э. Российское государство в конфессиональной сфере, или национальные особенности секуляризма // *Мир России*. 2019. Т. 28. № 4. С. 49–67.
Malakhov V. S., Letnyakov D. E. (2019). “The Russian State in the Confessional Sphere, or National Peculiarities of Secularism”. *World of Russia*, 2019, v. 28, n. 4, pp. 49–67. (in Russian).
DOI: <https://doi.org/10.17323/1811-038X-2019-28-4-49-67>
 9. *Петров* = Петров Д. Б. Внеконфессиональная религиозность россиян: опросы, интервью, мониторинг Рунета // *Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия Философия. Психология. Педагогика*. 2017. Т. 17. Вып. 2. С. 272–276.
Petrov D. B. (2017). “Non-confessional religiosity of Russians: polls, interviews, monitoring of Runet”. *Bulletin of the Saratov University. New episode. Series Philosophy. Psychology. Pedagogy*, 2017, v. 17, n. 2, pp. 272–276 (in Russian).
 10. *Петрова* = Петрова К. Ю. К вопросу о корреляции атеизма с социальными установками в среде современной молодежи // *Наука и общество: проблемы современных гуманитарных исследований: Сборник трудов*

- V Всероссийской очно-заочной научно-практической конференции студентов-стипендиатов ОРФ / Под ред. Д. Н. Конакова. Саратов : Наука. Petrova K. Yu. (2020). "On the issue of the correlation of atheism with social attitudes among modern youth", in D. N. Konakov (ed.). *Nauka i obshchestvo: problemy sovremennykh gumanitarnykh issledovaniy: Sbornik trudov V Vserossiiskoi ochno-zaochnoi nauchno-prakticheskoi konferentsii studentov-stipendiatov ORF* [Science and Society: Problems of Modern Humanitarian Research: Collection of Proceedings of the V All-Russian Part-time Scientific and Practical Conference of Students-ORF Fellows]. Saratov : Nauka, pp. 22–27 (in Russian).
11. Полохов 2010 = Полохов Дмитрий, прот. Православное понимание нравственности // Труды Саратовской православной духовной семинарии. 2010. № 4. С. 40–52.
Polokhov Dimitrii, archpriest (2010). "Orthodox understanding of morality". *Proceedings of the Saratov Orthodox Theological Seminary*, 2010, n. 4, pp. 40–52 (in Russian).
12. Полохов 2021 = Полохов Дмитрий, прот. Об альтернативной атеистической хронологии // Труды Саратовской православной духовной семинарии. 2021. № 15. С. 4–59.
Polokhov Dimitrii, archpriest (2021). "About an alternative atheistic chronology". *Proceedings of the Saratov Orthodox Theological Seminary*, 2021, n. 15, pp. 4–59 (in Russian).
13. Тейлор, Маклюр = Тейлор Ч., Маклюр Д. Принципы секуляризма // Неприкосновенный запас. 2013. Вып. 4 (90).
Taylor C., Maclure J. (2013). "Principles of Secularism". *Neprikosnovennyj zapas*, 2013, n. 4 (90),
available at: http://magazines.russ.ru/nz/2013/4/9m-pr.html#_ftnref4 (06.09.2022) (Russian translation).
14. Bhargava = Bhargava R. (2011). *Rehabilitating Secularism. Rethinking Secularism*, Calhoun C., Juergensmeyer M., Van Antwerpen J. (eds.). Oxford, NY : Oxford University Press, pp. 92–113.

Статья поступила в редакцию 31.03.2022; одобрена после рецензирования 30.05.2022;
принята к публикации 08.06.2022

Научная статья

УДК 238.1

DOI: 10.25803/26587599_2023_45_138

Феодор Мопсуестийский

Первая гомилия на крещение (12-я огласительная гомилия)

Перевод, вступительная статья и комментарии С. С. Пучковой

Пучкова Софья Сергеевна, Ph. D. (Theology), приглашенный ученый, Wolfson College, Оксфорд, Великобритания, sofia.s.puchkova@gmail.com

АННОТАЦИЯ: Данная публикация первой гомилии Феодора Мопсуестийского на крещение (12-й огласительной гомилии) на русском языке продолжает проект перевода «Огласительных гомилий». Поскольку текст гомилий не сохранился в оригинале, русский перевод первой гомилии Феодора Мопсуестийского на крещение сделан с сирийской версии гомилий, дошедшей до нас в единственной рукописи *Mingana Syr. 561*. Перевод стремится к буквальному, тем не менее избегая избыточности сирийского текста. Перевод снабжен предисловием и богословским комментарием. В предисловии изложены особенности типологической сакраментологии Феодора, основанной на его учении о «двух веках», и представлен историко-богословский анализ предкрещальных чинов — записи ко крещению и экзорцизмов, которые Феодор объясняет в первой гомилии на крещение. В понимании епископа Мопсуестийского таинство есть «тип» или «символ» (ܛܦܣܐܘܬܐ *ṭupsā*, ܐܘܪܟܐ *’āṭā*) будущей реальности («второго века»), дающий доступ к небесным дарам уже здесь, в «первом веке» (в «мире сем»). Следовательно, каждый чин истолковывается в связи со «вторым веком». Так, Феодор понимает запись ко крещению как запись на небесах: будучи записан в церковные книги, оглашенный получает «гражданство» на небесах. С другой стороны, образ суда

© Пучкова С. С., 2023

над сатаной, применяемый Феодором для объяснения экзорцизмов, имеет не только типологическое (освобождение из-под власти сатаны, который правит «первым веком»), но и педагогическое значение, чтобы оглашенные хорошо уяснили необходимость прохождения чина, а также чтобы они не отлагали запись ко крещению на неопределенное время.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Феодор Мопсуестийский, «Огласительные гомилии», первая гомилия на крещение, сакраментология, предкрещальные чины, запись ко крещению, экзорцизм

для цитирования: Феодор Мопсуестийский. Первая гомилия на крещение (12-я огласительная гомилия) / Перевод, вступительная статья и комментарии С. С. Пучковой // Вестник Свято-Филаретовского института. 2023. Вып. 45. С. 138–171.
DOI: 10.25803/26587599_2023_45_138.

Theodore of Mopsuestia

First homily on baptism (the 12th Catechetical Homily)

Translation, introductory article and comments by S. S. Puchkova

Puchkova Sofia Sergeevna, Ph. D. (Theology), Visiting Scholar, Wolfson College, Oxford, Great Britain, sofia.s.puchkova@gmail.com

ABSTRACT: This publication of the first homily of Theodore of Mopsuestia on baptism (the 12th Catechetical Homily) is a part of the translation project that aims to translate the series of Theodore's *Catechetical Homilies* into Russian. Since the text of the *Homilies* is not preserved in original Greek, the Russian translation is based on the Syriac version, surviving in the only manuscript *Mingana Syr. 561*. The translation tends to be literal, while avoiding of the redundancy of the Syriac text. The translation is accompanied by an introduction and theological commentary in the footnotes. In the introduction, the characteristic features of Theodore's typological sacramentology, connected to his idea of the Two Ages, are highlighted. Additionally, the historical and theological analysis of the pre-baptismal rites of enrolment and exorcisms, described in the first homily on baptism, is presented. According to Theodore, a sacrament is a type or symbol (ܩܘܪܒܢܐ *qurbānā*, ܐܘܬܐܪܐ *ūtā*) of future realities of the Second Age, and through this type, Christians have an access to heavenly benefits already here and now. Theodore interprets every rite in relation to the Second Age. He teaches that enrolment into the Church books for baptism is an enrolment in heaven through which an enrolled candidate receives citizenship in heaven. On the other hand, the image of lawsuit with devil that

Theodore applies to exorcisms has not only typological (as liberation from the power of Satan) but also pedagogical significance. In other words, Theodore strives for explaining clearly the role of exorcisms and for exhorting his audience not to postpone the enrolment for baptism.

KEYWORDS: Theodore of Mopsuestia, “Catechetical Homilies”, the first homily on baptism, sacramental theology, prebaptismal rites, enrolment for baptism, exorcism

FOR CITATION: Theodore of Mopsuestia. “First homily on baptism (the 12th Catechetical Homily)”, translation, introductory article and comments by S. S. Puchkova. *The Quarterly Journal of St. Philaret’s Institute*, 2023, v. 45, pp. 138–171.

DOI: 10.25803/26587599_2023_45_138.

Предисловие переводчика

1. О переводе и тексте гомилий на крещение

Первая гомилия Феодора Мопсуестийского на таинство крещения (12-я огласительная гомилия) впервые переводится на русский язык. Настоящий перевод основывается на сирийской версии «Огласительных гомилий», дошедшей до нас в единственной рукописи *Mingana Syr. 561* и находящейся сейчас в *Mingana Collection* в Бирмингемском университете¹. Поскольку первое издание данного текста, подготовленное Альфонсом Минганой [*Commentary*], содержит многочисленные неточности и ошибки, перевод сделан с фотокопии рукописи *Mingana Syr. 561*, опубликованной французскими исследователями Раймоном Тонно и Робером Деврессом в 1948 г. [*Les Homelies Catéchétiques*].

Перевод стремится точно передать сирийский текст, избегая при этом риторической избыточности античной речи. Плеонастические структуры (например, гендиадис и гендиатрис) переводятся одним словом или фразой и помечаются в сносках. В квадратных скобках добавлены слова и фразы, необходимые для связности речи. Для удобства ссылок на сирийский оригинал в тексте перевода в скобках указаны соответствующие страницы рукописи *Mingana Syr. 561*, по которой он был сделан. В сносках обозначены все слова и выражения, буквальный смысл которых невозможно передать

1. Подробнее о рукописи и тексте гомилий см.: [Пучкова].

на русском языке, а также все важные богословские термины, сопровождаемые научным комментарием и ссылками на литературу. Перевод использованных в предисловии святоотеческих цитат с древнегреческого и сирийского сделан нами.

Первая гомилия на крещение в цикле из 16 огласительных гомилий следует непосредственно за гомилией на «Отче наш», перевод которой был опубликован в летнем номере журнала «Вестник Свято-Филаретовского института» в прошлом году². В ней, также как и во второй гомилии на крещение, Феодор Мопсуестийский объясняет смысл чинов, предваряющих погружение в купель. Первая гомилия посвящена толкованию записи в крещальные списки, роли крестного и практике совершения экзорцизмов; вторая гомилия освещает чины отречения от сатаны и сочетания со Христом, а также предкрещального помазания лба. Что касается третьей гомилии на крещение, в ней Феодор комментирует предкрещальное помазание всего тела, собственно крещение (погружение в купель) и чины, совершаемые после крещения, включая посткрещальное помазание.

Каждая гомилия на крещение предваряется синопсисом, сделанным, очевидно, уже после перевода гомилий на сирийский язык для облегчения их понимания в более позднее время, возможно, когда чинопоследование, описанное Феодором, устарело, а крещение взрослых стало нечастой практикой [Leonhard, 203–204]. Синопсисы также отражают влияние поздней восточно-сирийской литургии [Leonhard, 195–199].

2. Чины, описываемые в первой гомилии на крещение

«Огласительные гомилии» Феодора Мопсуестийского содержат множество сведений относительно совершения таинств крещения и евхаристии. Согласно антиохийской огласительной практике, еще до крещения катехумены должны были хорошо знать смысл священнодействий, в которых им предстоит участвовать [Les Homelies Catéchétiques, 324–325]. Именно благодаря стремлению Феодора как можно яснее и полнее истолковать оглашенным чинопоследование таинства крещения, до нас дошли подробные описания того, как совершался тот или иной обряд.

Феодор начинает изложение предкрещальных чинов с момента занесения имени оглашенного в церковные списки ко кре-

2. См.: [Феодор Мопсуестийский].

щению. Желаящий принять крещение, сопровождаемый поручителем (أرباب *‘arābā*), приходил в церковь, где его встречал регистратор, т. е. специально избранный для этого христианин³, который записывал имя желающего вместе с именем поручителя в списки приступающих ко крещению и опрашивал поручителя об образе жизни будущего христианина, выясняя, достоин ли он принять таинство [*Les Homelies Catéchétiques*, 342–347]. Поручитель свидетельствовал о человеке, который желает креститься, рассказывал о том, как он уже изменил свою жизнь и подготовился к таинству, а также о том, что он, поручитель, будет его руководителем в церкви. Поручитель должен был учить катехумена всему, что касается его будущей жизни как христианина, однако он не отвечал за будущие грехи своего подопечного, поскольку каждый сам отвечает за свои грехи перед Богом [*Les Homelies Catéchétiques*, 344–349].

Феодор не сообщает, когда именно совершалась запись ко крещению. В целом такой подход свойствен для данного автора: во всех трех гомилиях он описывает и объясняет чинопоследование крещения, не приводя свидетельств о времени совершения той или иной части таинства⁴. Однако текст первой гомилии на крещение показывает, что во время ее произнесения запись ко крещению еще не совершена, и Феодор побуждает оглашенных записаться скорее, а не переносить таинство на неопределенный срок. Нэйтн Уиткамп считает, что запись в церковные книги в Мопсуестии совершалась после произнесения последней, третьей, гомилии на крещение, т. е. всего лишь за несколько дней до самого таинства [*Witkamp*, 18]. Исследователь приводит несколько фактов, на которых он основывает свое предположение. Во-первых, Феодор не упоминает ни в одной из гомилий на крещение, что оглашенные уже записаны для принятия таинства. Во-вторых, в начале второй гомилии он как бы говорит, что они только собираются быть записаны (كاد قاربون لمتكتابو *kad qārbiton l-metktābu* «когда вы приходите записываться») [*Les Homelies Catéchétiques*, 368]). В целом мы согласны с позицией Уиткампа, что запись ко крещению совершалась за несколько дней до таинства, но сложно утверждать, что она имела место только после произнесения всех

3. هـ هـ هـ هـ هـ هـ (haw d-‘al hāde sim букв. «тот, кто на это поставлен»).

4. Также в гомилиях нет почти никаких сведений о внешних обстоятельствах, в которых они произносились, какими, например, избилуют гомилии

свт. Иоанна Златоуста. Это может быть результатом правки гомилий Феодора им самим или поздними редакторами, а также свидетельством того, что они действительно использовались как учебник для оглашенных [*Commentary*, X].

трех гомилий. Молчание Феодора о записи может как говорить о том, что записи еще не было, так и не подразумевать этого. Последний аргумент Уиткампа о том, что оглашенные не были записаны ко крещению во время, когда произносилась вторая гомилия, также слаб, поскольку эта фраза (كاد قاربون لمتكتابو kad qārbiton l-mekktābu «когда вы приходите записываться») указывает на обрядовое (т. е. вневременное) действие и совсем не обязательно на то, что еще произойдет в будущем. Поэтому точно можно сказать только, что запись совершалась в один из дней между произнесением первой гомилии о крещении и самим таинством⁵. Следует согласиться с Уиткампом, что в таком случае запись и вопросы регистратора о нравственном поведении оглашенного не имели практического значения, поскольку ко времени записи готовящийся ко крещению уже прошел весь (или почти весь) курс огласительных бесед и вряд ли мог быть лишен возможности принять крещения [Witkamp, 108]. Однако запись ко крещению имела не только административное, но и символическое значение как запись имен новых христиан на небесах [Witkamp, 109].

Если запись ко крещению происходила за несколько дней до него, из гомилий Феодора Мопсуестийского трудно установить, когда начиналось само оглашение. В Антиохии свт. Иоанн Златоуст произносил первую гомилию за тридцать дней до крещения [Jean Chrysostome 1990, 114]. Можно ли в данном случае перенести практику Антиохии на Мопсуестию, сказать сложно, поскольку нам почти неизвестно, каковы были временные промежутки между гомилиями Феодора. Невозможно сделать вывод, сколько длился весь цикл бесед, который должен был заканчиваться за несколько дней до принятия крещения катехуменами, т. е. до Пасхи (исключая две беседы о евхаристии, произносимые после крещения). О последнем свидетельствуют слова Феодора в конце первой гомилии на таинство крещения о том, что оглашенные должны усиленно размышлять над Символом веры «в эти дни»⁶ [Les Homelies Catéchétiques, 362–363], чтобы выучить его и рассказать наизусть. Очевидно, речь идет здесь о днях между произнесением вышеуказанной гомилии и таинством крещения. О временных промежутках между гомилиями нам известно немного.

5. Интересно, что, в отличие от Мопсуестии, в Антиохии чин записи совершался в начале сорокадневного поста перед Пасхой, еще до огласительных бесед на крещение [Jean Chrysostome 1957, 36, 118].

6. Сир. ܕܒܫܡܝܢ ܕܚܘܒܝܢ ܕܡܩܬܘܢ ܕܡܫܘܒܝܢ ܕܡܫܘܒܝܢ ܕܡܫܘܒܝܢ b-zabnā d-bamš'atā b-hon b-hānon yawmātā (букв. «во время в промежутке между этими днями»).

Указание на то, что предыдущая гомилия произнесена «вчера», есть только во второй и четвертой гомилиях на Символ веры, в гомилии на молитву «Отче наш» и в третьей гомилии на таинство крещения [*Les Homelies Catéchétiques*, 28–29, 76–77, 280–281, 402–403]. Выражение «в эти дни мы говорили» присутствует в начале восьмой гомилии на Символ веры, а выражение «в прошедшие дни» — в первой гомилии на таинство крещения [*Les Homelies Catéchétiques*, 186–187, 322–323]. Точно можно сказать лишь то, что две гомилии на таинство евхаристии были произнесены уже после крещения [*Les Homelies Catéchétiques*, 464–465].

Следом за толкованием чина записи в церковных книгах Феодор говорит о произнесении над оглашенными экзорцизмов. Экзорцисты (ܡܘܬܘܢܝܐ *mawtuānē*) произносят заклинания громким голосом, в это время желающий принять крещение стоит молча, с распростертыми руками в позе молящегося, глядя вниз [*Les Homelies Catéchétiques*, 360–361]. Он стоит на колючей подстилке (*cilicium* ܡܢܝܢܐ ܕܫܥܝܪܐ *mā'nē d-sā'rā*, букв. «одежде из шерсти»), без верхней одежды и обуви [*Les Homelies Catéchétiques*]. Джоханнес Квостен считает, что Феодор — первый из древних авторов, который упоминает о том, что оглашенный стоит на подстилке (*cilicium*) во время экзорцизмов [*Quasten*, 210]. Автор «Огласительных гомилий» не цитирует произносимые экзорцизмы, но кратко передает их смысл: дьявол должен удалиться от кандидата ко крещению, ему не должно быть никакого места в этом новом человеке, потому что он навсегда избавлен от рабства сатане [*Les Homelies Catéchétiques*, 358–359]. Феодор не поясняет, когда именно произносились экзорцизмы. Однако из текста первой гомилии на таинство крещения следует, что после (ܟܝܢ *ken*, — также «вскоре») экзорцизмов специально назначенные помощники (ܐܝܠܝܢ ܕܫܝܡܝܢܐ *aylēn d-simin 'alhāde*, букв. «те, кто на это поставлен») ведут оглашенного к епископу, чтобы посредством него оглашенный заключил договор с Богом, произнося перед епископом Символ веры [*Les Homelies Catéchétiques*, 362–363].

Остается вопрос, действительно ли экзорцизмы произносились над оглашенными в Мопсуестии один раз, а не многократно. Эверетт Фергюсон [*Ferguson*, 522] считает, что экзорцизмы проводились после каждого огласительного занятия, как это было в антиохийской практике, о которой мы знаем из гомилий свт. Иоанна Златоуста [*Jean Chrysostome 1957*, 139–140]. Главный аргумент за единичное произнесение экзорцизмов в Мопсуестии состоит в том, что нигде в предыдущих гомилиях Феодор не упоминает их. Поскольку епископу Мопсуестийскому свойственно освещать

а несомненной вере. Ибо, вкушая, не хлеб и вино вкушаете, но образ (ἀντίτυλου) Тела и Крови Христовых» [Cyrille de Jérusalem, 46]. В «Апостольских постановлениях» содержится следующее выражение: «Еще благодарим, Отче наш, за честную Кровь Иисуса Христа, пролитую за нас, и за честное Тело, образ (ἀντίτυλα) которого совершаем, потому что он постановил нам возвещать смерть Его...» [Les Constitutions, 276]. Слово ἀντίτυλα встречается также у свт. Григория Богослова и Псевдо-Макария [Greg. Naz., 809; Mac. Mag., 107]. Нужно отметить, что христианские писатели данного периода часто относили слово ἀντίτυλα к таинствам в целом, а не только к Св. Дарам, поэтому можно встретить его употребление по отношению к таинству крещения, например, у свт. Кирилла Иерусалимского [Cyrille de Jérusalem, 18, 21].

Однако в последующие века данное выражение было скомпрометировано ложными интерпретациями, а потом отвергнуто в ходе иконоборческих споров. Так, у прп. Иоанна Дамаскина мы можем встретить утверждение, что хлеб и вино не есть образ (греч. τύλος) Тела и Крови Христа, но само обоженное Тело Господа. Дамаскин употребил эту фразу против иконоборцев, считавших, что только Св. Дары могут называться подлинным образом (или иконой) Христа [Jean Damascène, 212].

Действительно, уже во времена Феодора понятие «символ» или «образ» (ἀντίτυλα) приобретает некоторую двусмысленность [Reine, 13–14]. У Феодора это, в частности, выразилось в том, что данный автор, с одной стороны, часто употребляет выражение «знаки и символы»¹⁰ применительно к таинствам, но с другой, допускает такое объяснение евхаристии:

Взяв хлеб, Он не сказал так: «Сие есть символ Тела Моего (ⲉⲙⲉⲛ ⲉⲥⲧⲓⲙⲃⲟⲗⲉ ⲧⲩⲫⲥⲁ d-pagr^v)», но: «Сие есть Тело Мое». Подобно же и о чаше: не «Сие есть символ Крови Моей (ⲉⲙⲉⲛ ⲉⲥⲧⲓⲙⲃⲟⲗⲉ ⲧⲩⲫⲥⲁ d-dem^v)», но «Сия есть Кровь Моя». Потому что хотел, чтобы, когда они (хлеб и вино. — С. П.) приняли благодать и снисхождение Святого Духа, таким образом, мы смотрели не на природу их, а принимали бы как Тело и Кровь Господа [Les Homelies Catéchétiques, 474–475].

Здесь Феодор эксплицитно утверждает, что евхаристия является не «символом», но реальным Телом и Кровью Христа.

10. ⲉⲛⲓⲥⲁ ⲛⲉⲃⲁⲛⲓⲛ ⲉⲛⲧⲱⲩⲁⲧⲁ ⲱ-ⲣⲁⲗⲉ, ⲛⲉⲃⲁⲛⲓⲛ ⲉⲛⲧⲱⲩⲁⲧⲁ ⲱ-ⲧⲩⲫⲥⲁ или ⲉⲛⲓⲥⲁ ⲛⲉⲃⲁⲛⲓⲛ ⲧⲩⲫⲥⲁ ⲱ-ⲣⲁⲗⲉ.
В «Огласительных гомилиях» слово ⲉⲛⲓⲥⲁ ⲣⲁⲗⲉ

употребляется также в традиционном смысле как «таинство». Поэтому возможно выражение ⲉⲛⲓⲥⲁ ⲧⲩⲫⲥⲁ ⲉⲛⲧⲱⲩⲁⲧⲁ (досл. «символы таинства»).

Двусмысленность понятия «символ» у Феодора, вероятно, привела одного из первых исследователей его сакраментологии к заключению, что таинства, согласно Феодору, существуют лишь для укрепления надежды на будущее обновление в воскресении, однако сами по себе в настоящем веке они не дают возможности быть причастным этому обновлению [*De Vries 1941, 111; De Vries 1958, 319*]. Действительно, в «Огласительных гомилиях» присутствуют места, в которых говорится, что таинства являются воспоминанием смерти и воскресения Христа и что они укрепляют надежду человека на получение даров в будущем веке¹¹, однако данные места нельзя рассматривать вне общего контекста гомилий. Кроме того, как замечает Эверетт Фергюсон, эсхатологическое измерение таинств является очень важным для Феодора [*Ferguson, 522*]: так, почти все элементы таинства крещения истолкованы им в эсхатологическом ключе. Но окончательно прояснить сакраментологию Феодора удалось в результате исследований, предпринятых Игнасио Оньятибией и Фредериком Маклаудом.

По мнению испанского исследователя Оньятибии, феодорианское понимание таинств можно называть типологическим. Таинства соотносятся с их исполнением на небесах как «тип» и «архетип», кроме того, между таинством и его будущим исполнением существует реальная связь, благодаря которой возможно основание для надежды на таковое исполнение [*Oñatibia, 109–128*]. Сам Феодор прямо говорит о том, что участвующий в таинстве через символы участвует и в самой реальности, на которую они указывают. Оглашенный принимает смерть и воскресение Христовы в крещении хотя и символически, однако данные символы — не пустые знаки:

Поскольку все это происходит в символах (ⲉⲩⲧⲉⲩⲉⲃⲟⲩⲉⲛⲉ *b-typsē*) и в знаках (ⲉⲩⲧⲉⲩⲉⲃⲟⲩⲉⲛⲉ *b-'āṭwātā*), <и> чтобы показать, что мы не совершаем (это таинство. — С. П.) напрасно, в знаках (ⲉⲩⲧⲉⲩⲉⲃⲟⲩⲉⲛⲉ *b-'āṭwātā*), но в реальности, которую мы без сомненья исповедуем и жаждем достигчь, он (апостол Павел. — С. П.) сказал: «Если мы соединены вместе с Ним образом смерти Его, то также будем (соединены. — С. П.) и воскресением Его (ср. Рим 6:5)» [*Les Homelies Catéchétiques, 412–413*].

11. См., напр.: [*Les Homelies Catéchétiques, 332–333, 412–413*].

Согласно Оньятибии, сакраментология Феодора напрямую связана с важным для него учением о «двух веках» [*Oñatibia*, 101–112]. Епископ Мопсуестийский разделяет всю историю человечества на «два века», или «состояния» (καταστάσεις 𐤀𐤒𐤃𐤁). Для «первого века» («мира сего») характерны смертность и изменяемость человеческой природы (изменяемость, понимаемая как склонность ко греху), в то время как «второй век» («век грядущий»), который начался с воскресения Христа, есть Царствие Небесное, «состояние» бессмертия, неизменяемости и нетления. Если иудейское богослужение полностью относилось к «первому веку» и не имело связи с небесной реальностью, в таинствах Церкви явлен «второй век», так что христианин участвует в нем и его благах уже здесь и сейчас.

Оньятибия считает, что существование даров крещения и евхаристии, таких как усыновление Богу Отцу, объединение в Тело Христово и духовное питание верных, свидетельствует о том, что таинства оказывают реальное воздействие на земную жизнь человека, а не являются лишь напоминанием о том, что ждет его во «втором веке» [*Oñatibia*, 125]. Исследователь подкрепляет свое предположение примером из комментария Феодора на Евангелие от Матфея *¹, в котором слова, сказанные Петру Господом, о том, что все, что он свяжет на земле, будет связано на небе, толкуются как существование реальной связи между земным и небесным, т. е. между «двумя веками». Добавим, что то же самое место из Евангелия с подобным толкованием Феодор приводит в первой гомилии на таинство крещения, чтобы объяснить значение церкви как «символа небесного в этом мире»: «Он показал (через эти слова Петру. — С. П.), что Он дал Церкви образ небесного¹², чтобы тот, кто принадлежит ей, имел бы родство с небесным, а кто чужд ей, тот чужд и небесного» [*Les Homelies Catéchétiques*, 338–339]. Здесь Феодор употребляет слово «образ» (𐤀𐤒𐤃𐤁 *dmuṭā*) в значении реальной связи небесного и земного, «первого» и «второго веков», связи, роль которой выполняет Церковь.

Фредерик Маклауд, продолжая анализ Оньятибии, подтверждает наличие реальной связи между таинством и его исполнением в будущем веке, которая подобна связи между человеческой природой Христа и Словом, как ее понимает Феодор [*McLeod*, 62–65].

¹². 𐤀𐤒𐤃𐤁 𐤀𐤒𐤃𐤁 *dmuṭā šmauṭpūṭā* (досл. «образ небесных <вещей>»).

*¹ Мф 16:13–20

Исследователь называет такую связь «соединением по чести» [McLeod, 63]; таким образом, тип (образ) разделяет честь, воздаваемую архетипу (первообразу), иными словами, участвует в реальности архетипа.

Действительность связи таинства и его исполнения Маклауд доказывает на примерах изменения состояния человека в крещении и евхаристии. Так, крещеный освобожден от власти сатаны и данное освобождение говорит о приобретении нового состояния [McLeod, 65; *Les Homelies Catéchétiques*, 356–359]. В крещальной купели человек приобретает бессмертие и неизменяемость (несклонность ко злу), нетление, бесстрастность, избавление от смерти и рабства у всякого зла, свободу и участие в благах будущего века. Эти изменения свидетельствуют о том, что христианин действительно уже здесь и сейчас участвует в небесной реальности, однако способ данного участия не прямой, а опосредованный. Согласно трактовке Маклауда, Феодор учит, что таковое причастие будущим благам возможно для крещенных христиан через их соединение со Христом в Теле Христовом, благодаря общей человеческой природе, которая у Христа уже соединена с божественной и обладает небесными дарами [McLeod, 52, 68]. Исследователь отмечает также потенциальность получаемых в нынешнем веке даров [McLeod, 63]. В «первом веке» человек получает лишь тип, образ, залог будущих благ, в то время как исполнение их совершится после воскресения мертвых в будущем веке. Сам Феодор говорит о дарах крещения как о «залоге» (ܪܗܒܘܢܐ ܕܩܪܒܘܢ) *rahbonā d-qarḇōn*), что указывает на некую потенциальность их воплощения: «...действием Духа Святого совершается это новое рождение, которое сейчас в таинстве ты принимаешь в образе залога (ܪܗܒܘܢܐ ܕܩܪܒܘܢ *b-tipsā d-rahbonā*)... Мы получаем благодать Святого Духа как залог будущих благ (ܪܗܒܘܢܐ ܕܩܪܒܘܢ ܕܩܪܒܘܢ *rahbonā d-tābātā d-'tidān*)» [Les Homelies Catéchétiques, 414–415].

Таким образом, мы можем заключить, что типологическая сакраментология Феодора предполагает реальную связь между «таинством» и его исполнением на небесах, в будущем, или «во втором», веке¹³.

13. О сакраментологии Феодора см. также: [Заболотный 2015].

4. Смысл и значение записи ко крещению и экзорцизм

Гомилии Феодора Мопсуестийского на таинство крещения содержат множество ярких образов, которые он приводит с педагогической целью, чтобы слушатели лучше понимали то, что будет с ним происходить. Объясняя предкрещальные чины, Феодор рисует перед ними эмоционально напряженную картину освобождения из рабства дьяволу, в которой участвуют все лица, задействованные в чинах, предваряющих крещение: экзорцисты, священник, сам оглашенный, кроме того Бог и дьявол. С одной стороны, оглашенный с помощью Церкви и ее служителей стремится стать причастным небу, с другой, — дьявол борется за права обладать оглашенным. Благодаря тому, что Христос избавил все человечество от власти сатаны и привел всех под Свое владычество, оглашенный также может освободиться от власти сатаны и перейти на сторону Христа. Это освобождение совершается постепенно: оно начинается с записи ко крещению, за которой следуют экзорцизмы, а затем чин отречения от сатаны и сочетания со Христом.

Церковь является «символом небесного в этом мире»¹⁴, поэтому тот, кто причастен Церкви, становится причастным и небесной жизни¹⁵. Через Церковь приходящий креститься желает достичь небесной жизни, и сама запись имени оглашенного в церковных книгах трактуется Феодором как получение небесного жительство¹⁶. Образ «небесного жительство», очевидно, имеет своим источником тексты апостола Павла^{*1}, а также антиохийскую катехизическую традицию; он встречается в огласительных гомилиях свт. Иоанна Златоуста [*Jean Chrysostome 1957, 118, 138, 191, 197*]¹⁷. «Небесное жительство», согласно учению Феодора о «двух веках», соответствует «второму веку», т. е. Царству Небесному, установленному Христом, Небесному Иерусалиму, который свободен, полон ангелов, а также людей, удостоившихся принять усыновление и обладающих бессмертной и неизменной природой [*Les Homelies Catéchétiques, 340–341*].

Запись в церковные книги является «типом» для записи на небесах. О том, чье имя записано в списке ко крещению, автор

*1 Фил 3:20

14. $\text{ܩܘܪܒܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ}$ *ṭupsā da-šṭayyānāyāṭā b- 'ālmā hānā* [*Les Homelies Catéchétiques, 338–339*].

15. $\text{ܩܘܪܒܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ}$ *baytāyūṭā d-ba-šṭayyā qānin* (букв. «получают принадлежность дому на небесах») [*Les Homelies Catéchétiques, 338–339*].

16. $\text{ܩܘܪܒܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ}$ *ḥupākā d-hāy mḏittā* букв. «образ жизни того города». В англ. переводе Минганы: *citizenship of the city* [*Commentary, 25*]. Франц. пер.: *de vivre en cette cité* [*Les Homelies Catéchétiques, 343*].

17. О записи ко крещению как о записи на небесах, см.: [*Гаврилюк, 152, 154*].

«Огласительных гомилий» говорит, что он должен вести себя согласно своему новому состоянию — отвергнув все земное, жить небесным [*Les Homelies Catéchétiques*, 344–345]¹⁸. Данное предписание свидетельствует о том, что хотя полная реализация «небесного жительство», или «образа жизни на небесах», осуществится в будущем веке, тот, кто записан в церковные книги для принятия таинства крещения, действительно получает его: «...чтобы ты знал, что уже отныне (т. е. будучи на земле. — С. П.) ты записан на небесах» [*Les Homelies Catéchétiques*, 346–347]. Небесное жительство есть некая реальность, доступная в «первом веке» через символ, которым является запись в списки ко крещению.

Следующий образ, используемый Феодором в публикуемой гомилии, образ судебного разбирательства с дьяволом, является не только типологическим, символизирующим освобождение оглашенного от власти сатаны, который управляет миром сим («первым веком»), но и педагогическим, необходимым Феодору для того, чтобы побудить оглашенных не отлагать на потом запись ко крещению и подготовить их к дальнейшему объяснению смысла и необходимости экзорцизмов.

Тот, кто хочет владеть плодородной землей, должен записать ее за собой быстрее, чем его противник [*Les Homelies Catéchétiques*, 348–349]. Поэтому и оглашенный, желающий стать жителем небес, должен спешить записать в списки ко крещению себя самого: так он обретет плодородную землю, опередит дьявола и снова вернется к Богу. Этой записью оглашенный заверяет, что он поистине принадлежит Богу, а не дьяволу. Дьявол, завидуя освобождению и спасению оглашенного, имя которого уже записано в церковных книгах, пытается привести его на суд, чтобы доказать свои права на владение им. Автор «Огласительных гомилий» приводит речь сатаны перед Богом на воображаемом суде [*Les Homelies Catéchétiques*, 35–351]¹⁹. Сатана настаивает на принадлежности ему человеческого рода от начала и возмущается несправедливостью совершившегося освобождения. Поскольку дьявол властвует только над «миром сим», или над «первым веком», то для перехода во «второй век» нужно освобождение от его власти. Но поскольку сам оглашенный не способен освободиться из рабства сатане, необходимо служение экзорцистов, которые

18. См. также: [*Oñatibia*, 113–115].

19. Подобный образ используется также в восточно-сирийской традиции у Нарсая Нисибинского [*Witkamp*, 129–180].

предстают в образе адвокатов на совершающемся суде [*Les Homelies Catéchétiques*, 358–359]. Они говорят в пользу подсудимого, т. е. оглашенного, который стоит молча, в позе молящегося, с распростертыми руками и опущенным вниз взглядом, чтобы таким образом склонить судью к милости. Оглашенный молчит потому, что, с одной стороны, также стремится умиловать судью, с другой — потому что боится тирана, который причинил ему столько вреда. Вид оглашенных, полунагих и босых, олицетворяет рабство. Они стоят на подстилке из шерсти (колючей материи), которая должна напоминать им о прежних грехах, от которых они жаждут освободиться, а также о грехах отцов, в которых они каются. Экзорцистские заклинания подводят конец суду и борьбе с дьяволом и даруют освобождение от его власти [*Les Homelies Catéchétiques*, 362–363].

Следом за экзорцизмами идет *redditio symboli* и затем чин отречения от сатаны и сочетания со Христом. Об этих чинах Феодор говорит во второй гомилии на крещение, перевод которой на русский язык мы надеемся опубликовать в одном из следующих номеров.

Перевод

Гомилия вторая²⁰

СОДЕРЖАНИЕ²¹

Так, тот, кто желает принять²² дар святого крещения, приходит в церковь Божью, [где] его встречает регистратор²³. Согласно обычаю записывать [в списки] (f. 81v)²⁴ тех, кто намеривается креститься, он спрашивает [пришедшего] о его образе жизни. Тот, кто называется крестным²⁵, довершает этот обряд, [свидетельствуя о] желающих креститься. Регистратор записывает твое имя в церковные книги вместе с именем крестного, кто одновременно [для крещаемого] и свидетель, и путеводитель в этом граде²⁶ и в этом [новом] образе жизни. Весьма необходимо служение тех, кто называется экзорцистами²⁷. На так называемом суде²⁸ истец²⁹ должен стоять молча. Ты стоишь с распростертыми руками, как молящийся, устремив свой взгляд вниз, сняв верхнюю одежду и обувь, на одежде из шерсти³⁰. В эти дни тебе повелевается выучить Символ веры³¹.

ГОМИЛИЯ ВТОРАЯ

В прошедшие дни, как я полагаю, мы достаточно говорили с вами³² об исповедании веры блаженных отцов, которое они установили, следуя преданию Господа, веры, которой он хотел научить нас и крестить во имя Отца, и Сына, и Святого Духа. Вы, приступающие к дару крещения, должны были узнать, как³³ вам мыслить и во [имя] кого вы принимаете крещение, чтобы [вам] было понятно, что согласно преданию Господа, вы научены и будете крещены во имя Отца, и Сына, и Святого Духа. Мы также добавили слова³⁴ о молитве, чтобы вы узнали необходимое³⁵ учение о том, как себя вести соответственно великому дару крещения, который вы получаете. (f. 82r) Поскольку время таинства пришло и, благодатью

20. Вторая гомилия во второй части сборника «Огласительных гомилий» по рукописи *Mingana Syr. 561*. Первая гомилия в этом сборнике — гомилия на Молитву Господню.

21. ܘܒܗܘܝܢܐ ܟܬܒܐ (surat ktāb букв. «текст книги»). Данный синопсис позднего происхождения, см. «Предисловие переводчика».

22. ܘܩܪܒܐ (netqarrab «приблизиться»).

23. ܗܘܐ ܕܗܕܐ ܫܝܡ (haw d-hāde šim «тот, кто на это поставлен»).

24. В тексте перевода приводится нумерация источника. Номер располагается сверху листа рукописи. — *Прим. ред.*

25. ܐܪܒܐ (arābā).

26. В данной гомилии Феодор изображает Церковь в виде града, который имеет общение с небом.
27. ܡܘܩܕܕܘܨܐ (mawmūdānē).

28. Феодор использует образ суда для описания экзорцизмов.

29. ܗܘܐ ܕܒܕܘܢܐ ܩܪܒܘܝܐ (haw d-'bed qrubuyā букв. «тот, кто делает обвинение»).

30. ܡܢܐܢܐ ܕܫܐܪܐ (mā'nē d-sa'arā).

31. ܡܠܘܬܐ ܕܗܝܡܐܢܘܬܐ ܕܠܘܗܐ (mēlē d-haymānutā букв. «слова веры»).

32. ܗܘܒܟܘܢ (hubkon букв. «с вашей любовью»).

33. ܡܢܐܢܐ (mānā букв. «что»).

34. ܗܐܠܐܝܢ (hālēn букв. «эти»).

35. ܐܠܫܐܝܬ (ālšā'it букв. «необходимо»).

Божьей, вы намереваетесь принять участие в святом крещении, следует нам, и порядок требует [того], чтобы рассказать вам о смысле таинства и о том, что в нем совершается и почему. И когда вы узнаете, почему необходимо все совершаемое, вы примете таинство³⁶ с большим желанием.

Всякое таинство есть выражение невидимого и неизглаголанного в знаках и символах. Иными словами, откровение и истолкование этого предмета³⁷ действительно необходимы, если кто намеревается участвовать [в таинстве], чтобы он знал значение [этого] таинства. Поскольку если была бы очевидна сама реальность таинства³⁸, если бы само видимое [в нем] достаточно показывало нам все значение таинства³⁹, объяснение было бы излишним. Но потому что таинство содержит в себе знаки того, что есть, или того, что было, необходимо объяснение смысла [этих] знаков и символов. Так, богослужение иудеев состояло [лишь] в [пустых] образах и тенях того, что есть на небесах, потому что закон содержит в себе тень будущих благ (Евр 10:1). Он не является образом реальности⁴⁰, как сказал блаженный Павел. Тень показывает приблизительный образ тела, потому что не бывает тени без тела. Она не есть рисунок тела, являемого ею, [не] то, что начинает существовать через изображение. Когда видят картину, узнают, кто изображен, по причине точности образа. Если и случается убедиться в том, [кто изображен], путем того, как он нарисован, однако по тени никто никогда не может узнать, чья она, потому что нет у тени (f. 82v) и подобия портретного сходства⁴¹ со своим хозяином. Подобно тому то, что касается закона, — все это только образ небесного, как сказал апостол. Что же? Вам необходимо знать об этом.

Две скинии сделал Моисей, как научился в божественном видении (Исх 26; Евр 9:2–3). Первую назвали святое, а вторую — святое святых. Первая была образом жительствова⁴² на этой земле, где мы живем сейчас, а вторая, которую называли святое святых, — образ тех селений над видимым небом, в которые взшел Господь Христос — Тот, который ради нашего спасения восприняв [человеческую природу]⁴³, и сейчас пребывает [там], и даровал также и нам взойти туда, где с Ним будем пребывать⁴⁴, как сказал блаженный Павел: «куда Христос вошел ради нас и по чину Мелхиседека пребывает первосвященником навсегда» (ср. Евр 6:20). Он сказал «первосвященником», потому что Он вошел туда первым и, таким образом,

36. ܗܠܝܢ ܕܗܘܘܢ (*hālēn d-hāweyn* букв. «то, что есть»).

37. ܠܕܝܢ ܗܠܝܢ (*l-d-ayk hālēn* букв. «тому, что подобно этим»).

38. ܒܫܒܘܬܐ (*ba-šbwātā* букв. «вещи»).

39. $\text{ܟܘܠ ܗܕܐ ܡܢ ܗܠܝܢ ܕܗܘܘܢ}$ (*kol ḥdā men hālēn d-hāweyn* букв. «все из этих, которые есть»).

40. ܘܢܩܢܐ ܕܫܒܘܬܐ (*uqnā da-šbwātā* букв. «образом вещей», εἰκόνη). Здесь слово «образ» противопоставляется «тени» как более точное менее точному.

41. ܕܡܘܬܐ ܕܫܘܪܬܐ (*dmutā d-šortā* букв. «подобия изображения»).

42. Гендиадис: ܗܘܦܐܩܐ ܘܘܡܪܓܐ (*hupākā w-'umrā* букв. «отношений и образа жизни»).

43. ܐܬܢܝܫܐ (*etneseh* букв. «был воспринят»). Здесь Феодор говорит об Иисусе Христе по человечеству, как о человеке, в которого «облачился» Бог Сын. См. далее сноску 48 о «воспринятом человеке».

44. Плеоназм $\text{ܘܡܗܘܢ ܕܡܘܬܐ ܕܫܘܪܬܐ}$ (*tammān nehwe w-'mēh ndayyar* букв. «будем там и будем с ним жить»).

посредством Себя даровал нам вход туда. Потому [Бог и] сделал Его первосвященником, чтобы Он первым приближался к Богу, а затем через Него приближались и все остальные. Однако поскольку это еще не совершилось, а [только] будет в конце, священники закона [Моисеева] не совершали ни разу свое законное служение в том месте, которое называется святое святых, потому что это было бы всем полностью непонятно. Первосвященник же входил туда один раз в год (f. 83r) в одиночестве и приносил жертву перед своим входом, но не имел власти входить туда всегда. Входил же один раз в год, чтобы посредством всех этих действий совершить подобие⁴⁵ смертной жизни на этой земле, которая согласовывалась с заповедями закона и у которой нет никакой причастности небесному, подобно тому, как и мы, пока смертны по природе, не можем достичь неба. Но однажды небесное станет близко людям, когда некто из нас будет воспринят, и по закону человеческой природы умрет, и чудесным образом воскреснет из мертвых, и будет бессмертным и нетленным по природе, и взойдет на небеса, и будет первосвященником для всех остальных, для которых Он стал ходатаем о восхождении на небеса.

Таким образом, закон есть тень будущих благ, потому что он есть неясное иносказание о том, что будет. Иудеи служили образам⁴⁶ и теням небесного, поскольку в прообразах скинии и того, что было в ней [Бог] дал некоторое откровение о грядущей небесной жизни, которую явил Господь Иисус Христос, ради нас вознесшись на небеса и посредством Самого Себя дав всем нам причастие [небесной] реальности. Это все не было явлено иудеям в то время, поэтому они [хотя и] ожидали воскресения, имели недостойное представление о нем. Оно было не тем, как мы думаем, что уходим в бессмертное жительство, во что мы верим, но тем, как они надеялись, что мы будем снова есть, пить и заключать браки. (f. 83v.) На это стыдно надеяться, если верить словам Господа: «Вы ошибаетесь, не зная Писания, ибо в воскресении не женятся и не выходят замуж, потому что будут как ангелы» (Мф 22:29–30). И [также] «вы — сыны Божьи и сыны воскресения» (Лк 20:36). Так, одновременно Он укорил их заблуждение о том, что касается воскресения, но также похвалил ту божественную жизнь, которая прилична нам, прямо сказав, что воскресшие должны быть как ангелы.

Так иудеи понимали небесное через иносказания и прообразы⁴⁷, но сейчас это прошло, потому что Господь Иисус Христос, который от нас и ради нас был воспринят⁴⁸, умер согласно закону человеческой природы, через смерть стал

45. *جَلْيَا* (*gelyā* букв. «откровение»). В этом контексте «откровение» лучше понимать как «реальность, явленная в обрядах» или «подобие реальности».

46. *تَاهِيْتَا* (*taḥwītā* букв. «представление», «объяснение»).

47. *تَلَانِيَاتَا* (*telānyātā* букв. «тени»).

48. Здесь вновь мы можем наблюдать специфическую христологическую терминологию (*كَلِمَات*

بَرْنَشَا d-etneseb ἄνθρωπος ληφθεὶς «воспринятый человек»), свойственную Феодору. «Воспринятый человек» — выражение, которое Феодор использует для обозначения человеческой природы Христа. Подобные выражения также характерны для Диодора Тарского, учителя Феодора, и указывают на полноту человеческой природы Христа: Он был настоящим человеком, с реальной плотью и разумной бессмертной душой [Sullivan, 183;

бессмертным, нетленным и полностью неизменяемым, и вознесся на небо, где отныне, благодаря одной природе с нами, Он есть ходатай о том, чтобы мы стали причастны [небесной] реальности⁴⁹. Так, «если Христос воскрес, как же некоторые из вас говорят, что нет воскресения?» (1 Кор 15:12). Он ясно дал понять, что, по причине общности [нашей с Ним природы], мы должны исповедовать то, что воскресение есть. Исповедуя это, мы верим, что, очевидно, и относительно нас будет так же, как было [с Ним]. Разумеется, на основе того, что было, мы имеем крепкую веру, что с нами произойдет то же, как и [...] ⁵⁰. Мы же, следовательно, без сомнения утверждаем, что с нами будет [то же самое]. Совершая это неизглаголанное таинство⁵¹, внушающее благоговение, в котором явлены непостижимые знаки божественного домостроительства Христа Господа, мы надеемся, что подобное тому произойдет также и в отношении нас. Очевидно, мы совершаем и крещение, и служение алтаря Господня⁵², по слову апостола, чтобы совершать воспоминание смерти (f. 84r.) и воскресения Господа (ср. 1 Кор 11:26), и благодаря этому воспоминанию укрепляется наша надежда.

[Апостол] о воскресении сказал так: «Крестившись во Христа Иисуса, в смерть Его мы крестились. Мы подошли с Ним к крещению в смерть, чтобы как Иисус Христос восстал из мертвых во славу Отца, так же и мы ходили⁵³ в обновленной жизни» (Рим 6:3–4). Он ясно показал, что мы крестились, чтобы подражать смерти и воскресению Господа. Чтобы мы одновременно совершали воспоминание тех событий и благодаря этому воспоминанию получали укрепление нашей надежды на будущие [блага], [апостол Павел] сказал об участии в святых таинствах: «Все вы, когда едите от хлеба сего и пьете из чаши сей, смерть Господа вспоминаете до Его пришествия» (1 Кор 11:26). Потому Господь сказал также: «Сие есть Мое Тело, ради вас преломляемое, и сие есть Моя Кровь, ради многих проливаемая во оставление грехов» (Мф 26:28). [Он сказал это], чтобы было ясно, что и богослужение, и ⁵⁴ причастие жертве есть воспоминание смерти и воскресения Господа. Подобно тому, как на причастие [воскресению] мы все надеемся, так, мы совер-

Greer 1966, 328–329]. О термине «воспринятый человек» у Феодора, см.: [Bruns, 227–236; Gerber, 246]. Здесь «Иисус Христос... был воспринят» означает то же самое, что и «воплотился».

49. ܫܒܘܬܐ (*šbotā* букв. «дело, вещь»). Отсылка к сакраментологии Феодора: Христос сделал нас участниками будущих благ не только в символах, но и в реальности (в вещах), которых мы достигнем после всеобщего воскресения [Greer 1961, 79]. В отличие от иудеев, чье служение в Храме не имело связи с небесным, христиане здесь и сейчас, через символы, содержащиеся в таинствах крещения и евхаристии, причащаются будущих даров. Они даны нам в виде начатков и первых плодов в этом веке, а в будущем, «втором веке», мы будем при-

чащаться их в полноте [Les Homélies Catéchétiques, 412–415; Oñatibia, 102–103, 107 ff; Abramowski, 274–276; Greer 1961, 80–81, 84; Riley, 280–283, 286–288; Bruns, 325, 330, 333; McLeod, 70–72]. Также см. «Предисловие переводчика».

50. Лакуна в рукописи.

51. Судя по контексту, речь идет о таинстве крещения, в котором крещаемый умирает и воскресает, подражая Христу. Поскольку Христос воскрес, мы также воскреснем по общности нашей человеческой природы.

52. Евхаристию.

53. ܢܗܠܠܝܩ (*nhallek* также «вели себя»).

54. ܐܢܝܢܐ (*en... ep...* букв. «или... или»).

шаем в таинствах и символах то, что произошло с Господом Христом, потому что причастие Ему в этих символах было открыто нам, чтобы укрепить нашу надежду. Поэтому было бы правильно указать вам причину всех таинств и символов.

Господь Бог сотворил человека из земли по образу Своему и многим другим почтил его, но особенно той честью называться образом Его, так что поэтому один только Человек наименовался Богом и Сыном Божьим. [Человек] был удостоен высшей почести и пребывал перед Тем, в Ком была причина всех благ, (f. 84v.) и истинно владел этими благами. Однако, приняв образ дьявола и сделавшись его последователем, [человек], который стал образом тирана⁵⁵, вознесся до уровня Бога и присвоил честь, свойственную Богу. Затем [сатана] распространил всяческие замыслы, чтобы отделить человека от Бога и [лживо] утвердить его в божественных почестях, чтобы по зависти провозгласить его Богом. Титул⁵⁶ и славу его Помощника⁵⁷ [сатана] отдал⁵⁸ ему (человеку), потому что тот был послушным его словам и удалился от закона, который дал ему Бог. Поскольку [человек] сделал Помощника своим противником, [Бог] вынес приговор, чтобы [человек] снова возвратился в землю, из которой был взят (Быт 3:19). Так от греха произошла смерть, и смерть ослабила [человеческую] природу. [Смерть] создала сильную склонность ко греху и увеличила, одно за другим, грех и тягу к нему⁵⁹. Смерть же набирала силу, и произвела множество грехов, и через слабость [природы] породила большое число прегрешений. Так, заповеди были даны Богом для исправления и научения тех, которым они приносят пользу, а те, кто преступает их, множеством [своих] грехов усиливают смертный приговор. Поэтому тиран имеет неистовое желание сопротивляться нам, поскольку оно дает ему повод, чтобы веселиться и радоваться, что каждый день усиливается разорение⁶⁰ [всего] принадлежащего нам.

Так, когда наше состояние подошло к краю надежды, по милости Своей Господь Бог восхотел исправить наше положение. По этой причине Он воспринял человека от нас, и сделался тщательным хранителем божественных заповедей, и был свободен от всякого греха, и был обретен⁶¹ вне всякого смертного приговора, (f. 85r.) и с тираном не имел никакого взаимодействия. Смерть несправедливо набросилась на Него посредством иудеев, ее служителей. Но Он принял ее добровольно, и суд перед Богом был праведным судом для Него. Он был освобожден от смертного приговора, как тот, кто злодейски и несправедливо был схвачен [смертью] и оказался полностью вне ее, [сделавшись] бессмертным и нетленным по природе. Так, Он взошел на небеса и стал совершенно недосягаем для злодейства сатаны и расположенности⁶² [к нему], поскольку он (сатана) ничего не может

55. ܩܘܪܝܢܐ *trōnā tūrpanos*, т. е. сатаны.

56. ܡܫܒܪܢܘܬܐ *(msabrānutā* букв. «проповедь», «мнение»).

57. ܡܳܕܪܢܐ *mʿadrānā*, т. е. Бога.

58. ܩܘܪܝܢܐ *(nqer* букв. «присоединил»).

59. В тексте: ܩܘܪܝܢܐ *(traytauhēn* букв. «двух»).

60. Гендиадис: ܩܘܪܝܢܐ *(hbālhēn w-surhānhēn* букв. «их (обобщ. мест.) разрушение и вред»).

61. ܩܘܪܝܢܐ *(methze hwā* букв. «был виден»).

62. ܩܘܪܝܢܐ *(mkaynutā* букв. «состояние», «природа»).

сделать человеку, который стал бессмертным, нетленным и неизменяемым и пребывает в небесных селениях, имея глубокую причастность божественной природе. Но из-за этого [великое] дерзновение было [дано] человеку тому, воспринятому от нас и ради всего рода [человеческого] ставшего Ходатаем⁶⁴, чтобы и остальное человечество стало причастниками этого достославного изменения, как сказал апостол Павел: «Кто будет обвинять избранных Божьих? Бог оправдывает [их]. Кто осуждает? Христос умер, но Он же и воскрес, и Он одесную Бога и ходатайствует за нас» (Рим 8:33–34). Он показал, что непреходящи⁶⁵ блага, [уготовленные] нам, потому что Христос, умерший за нас, и воскресший из мертвых, и получивший соединение с божественной природой, ходатайством ради нас ведет нас к причастию воскресению и его благам. Ради этого мы подходим к таинству, в котором мы символически изображаем разрушение зла, от которого мы освободились, даже не надеясь, и причастие тех (f. 85v.) новых и великих благ, которые Господь Христос вкусил⁶⁶ первым. Также и мы надеемся насладиться ими, теми, что превыше нашей собственной природы, [хотя] мы никогда не ожидали, что можем обладать ими. Но поскольку так положено нам, чтобы сказанное получило лучшее объяснение, пришло время открыть [вам] смысл каждого из всех этих [обрядов], которые будут совершаться над вами.

Так, тот, кто намеревается подойти к дару святого крещения, приходит в церковь Божью, которую Господь Христос явил неким образом небесных [благ] для верующих в этом мире, когда сказал: «Ты есть Петр, и на этом камне Я построю Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее. Я дам тебе ключи Царствия Небесного, и все, что ты свяжешь на земле, будет связано и на небе, и все, что ты развяжешь⁶⁷ на земле, будет освобождено⁶⁸ на небе» (Мф 26:18–19). [Господь] дал понять, что Он сделал⁶⁹ Церковь образом [всего] небесного, и тот, кто принадлежит ей, имеет родство⁷⁰ с небесным. Очевидно, что тот, кто далек от нее, тот далек и от небесных [благ]. Так, о тех, кто поставлен во главе церкви и кому доступно управление ею, [Господь] сказал в словах к апостолу Петру, что они имеют ключи Царствия Небесного, и то, что посредством их будет связано на земле, будет связано и на небе,

63. ܩܩܝܦܘܬܐ ܩܩܩܝܦܘܬܐ *naqqiputā saqqiātā*. Термин ܩܩܩܝܦܘܬܐ *naqqiputā* («союз», «соединение») сирийский переводчик гомилий Феодора использует также для обозначение единства природ во Христе и единства лиц в единой природе Троицы [*Les Homélie Catéchétiques, 174–175, 272–273*]. Это говорит о том, что данный термин не указывает на степень единства, а лишь описывает причастность одной вещи другой, притом такое единство понимается как реальное (ср. единство лиц в Троице).

64. ܐܘܨܬܐܘܪܐ *izgaddā* букв. «посланник»).

65. Гендиадис: ܕܠܐ ܫܘܓܢܐܘܢ ܕܠܐ ܫܘܓܢܐܘܢ *(d-lā šuhlār enēn w-d-lā šugnāu)* букв. «они есть без изменения и без перемены»). Мой перевод соответ-

ствует тому, как Феодор понимает «изменчивость»: все, что изменяется, лживо и преходяще, но вечные блага истинны, поскольку неизменны, и поэтому все обещания вечных благ будут исполнены [*Les Homélie Catéchétiques, 250–251*].

66. ܩܩܩܝܦܘܬܐ *(nsāb* букв. «принял»).

67. ܩܩܩܝܦܘܬܐ *(tešre* «развяжешь», «освободишь») можно также перевести как «разрешить» в значении «развяжешь».

68. ܩܩܩܝܦܘܬܐ *(šrā* также «развязано», «разрешено»).

69. ܩܩܩܝܦܘܬܐ *(yab* букв. «дал»).

70. ܩܩܩܝܦܘܬܐ *(baytāyutā* также: «принадлежность к одному дому», «близость», «отношение»).

и то, что освобождено на земле, будет освобождено и на небе. [Он сказал это] не в том смысле, что они владыки над людьми, а в том, что церковь получила эту власть от Бога. Те, (f. 86r.) которые принадлежат ей и находятся под окормлением поставленных во главе ее, по необходимости имеют родство с небесным, в то время как те, кто вне ее, не имеют никакой причастности небесному.

Господь основал Царствие [Свое] на небесах как некий град, в котором оно обретается. Апостол Павел назвал его «горним Иерусалимом, который свободен и есть мать нас всех» (Гал 4:26), в котором мы надеемся поселиться и обитать. Этот град полон многочисленных ангелов и людей без числа, и все они бессмертны и неизменны⁷¹. Поэтому апостол Павел говорит: «Вы приступили к горе Сион, к граду Бога Живого, горнему Иерусалиму, к множествам собраний ангелов и к Церкви первородных, записанных на небесах» (Евр 12:22–23). «Первородными» он назвал бессмертных и неизменных, потому что они удостоились усыновления, как сказал [Сам] Господь: «Они есть сыновья Божьи, будучи сынами воскресения» (Лк 20:36). «Записанные на небесах» есть те, кто там обитает, те, которые обретутся в грядущем веке по-настоящему «записанными на небесах», когда [символическая запись] претворится в жизнь⁷², когда «будем восхищены на облаках навстречу Господу и с Ним всегда будем» (1 Фес 4:17), по слову апостола. Поэтому Он принял нас и взошел на небо, и там обретается Царствие Его. И мы все будем с Ним, сыновьями свободными, избавленными от всяческих бед, обретшими блаженство⁷³, и будем наслаждаться благами этого Царствия. Однако Он пожелал, чтобы те, кто подходят к Нему (f. 86v.) путем истинной религии и вероисповедания, стали символом небесного в этом мире, и сделал Церковь неким подобием небесного, в которой бы обретались все, верующие в Него. Поэтому апостол Павел тоже сказал: «чтобы ты знал, как следует вести себя в доме Божьем, который есть Церковь Бога Живого, столп и утверждение истины» (1 Тим 3:15). «Церковью Бога Живого», т. е. пребывающей вовек, Он назвал [ее], чтобы показать, что верующие в Него наслаждаются жизнью без конца. Он сказал «столп и утверждение истины», потому что та истинная⁷⁴ жизнь, беззаботная и неизменная⁷⁵, была явлена в них и набирала свою силу.

71. *lā māyutē w-lā meštahlpānē*. Согласно учению Феодора о «двух веках», или «двух состояниях», оба качества — бессмертие и неизменяемость — характерны человеческой природе во «втором веке», в котором, после всеобщего воскресения, природа человека будет обновлена и станет бессмертной, нетленной, неизменяемой. Если бессмертие относится к состоянию человеческого тела во «втором веке», то неизменяемость — это свойство души и подразумевает отсутствие склонности ко греху [Bruns, 384–389; Devreesse, 100–101; Greer 1961, 73; Lera, 390; Norris, 161]. Также см. «Предисловие переводчика».

72. *b-hon b-su'rānē methzēn* букв. «в делах/реальности видимы»). Здесь Феодор имеет в виду, что записанные в церковные списки ко крещению символически записываются на небесах, а в реальности они будут записаны на небесах после воскресения. См. далее в этой гомилии.

73. Гендиадис: *hanniūtā w-busāmā* букв. «благоденствие и отрада»).

74. Гендиадис: *hupākā šarrirā wa-d-quštā* букв. «жизнь истинная и правдивая»).

75. *lā meštagnāyā* «неизменный», «неподдельный»).

Итак, тот, кто желает принять крещение, приходит в церковь Божью, и посредством ее он надеется достичь той жизни небесной. Надлежит тому, кто приходит [в нее] как в некий новый и великий град и жаждет стать его жителем, с большим рвением сделать все возможное, чтобы записаться в ее [списки]. Так, он приходит в церковь Божью, и, согласно существующему обычаю записывать тех, кто приходит креститься, его встречает специально избранный для этого ⁷⁶ [верующий]. Он расспрашивает пришедшего обо всем, благодаря чему он мог бы стать жителем этого великого города. Поэтому, отвергнув все зло мира сего и полностью удалившись от него в своих помышлениях, [новопришедший] удостоится жизни в том граде и записи ⁷⁷ в нем. Поскольку тот есть чужеземец по отношению к тому городу и чужд (f. 87r.) тамошней жизни, некто из праведных того града, в который он собирается записываться, кто уверен, что [желающий креститься] обучен жизни в нем, и кто руководит [желающим креститься], будет свидетельствовать о нем перед регистратором, что он достоин того града и жизни в нем, и будет проводником для [желающего креститься], который находится на правах странника [в этом граде] и который еще не исследовал ни этот город, ни правила жизни в нем и не знает, как ему следует в нем жить.

Этот обряд для крещаемых исполняет тот, кого называют «поручителем» ⁷⁸. Он не будет ручаться за будущие грехи [крещаемого], потому что всякий из нас за себя дает ответ Богу, но, будучи призванным ко свидетельству, он говорит ⁷⁹ то, что приходящий [ко крещению] сделал и как он подготовился в недавнее время ⁸⁰, чтобы стать достойным того града и образа жизни в нем. Он соответственно называется поручителем потому, что посредством его слова [оглашенный] бывает явлен достойным [подойти] ко крещению.

Как в мире сем, если по законам царства нужна регистрация земель и всех, кто [работает] на них, необходимо зарегистрироваться тем, кто на [этих] землях [трудится], чтобы, [однажды] записанные, они продолжали свою работу в полях и чтобы за это налоги быстро выплачивались царю, — также следует [поступать] тому, кто записан среди [жителей] Небесного града, «потому что наше жительство ⁸¹ — на небесах» (Фил 3:20). Прежде всего мы должны знать, что запрещено откладывать запись [ко крещению], но подобно тому, кто записан на небесах, нам следует удалиться от всего земного, и все, что делаем, должно соответствовать [нашему] небесному жительству ⁸², чтобы исправно платить налоги (f. 87v.) Царю, быть избранными ⁸³ и жить согласно [полученному] крещению.

76. *haw d-'al hāde sim* букв. «тот, кто на это поставлен»).

77. *metkatbānutā* букв. «запись», «регистрация»).

78. *'arrābā*.

79. *sāhēd* букв. «свидетельствует»).

80. *b-zabnā d-'ebar* букв. «прошедшее время»).

81. *puḥānan* букв. «наша служба», «наша работа», «наша деятельность»).

82. Гендиадис: *'umrā w-hupākā* букв. «селению и образу жизни»).

83. *pārušā* букв. «отличающимся», «выдающимся»).

нельзя отторгать от его господства и владычества и отдавать другому. [Поэтому] тот, кто записывает за собой землю, должен прийти к судье, чтобы тот поистине ознакомился с его делом⁹⁵, и доказать свое право владения землей, которую он собирается записать за собой, усердствуя на суде со всем тщанием, на которое он способен.

Подобным образом и сейчас Господь основал для всех людей Царствие Небесное и возжелал, чтобы все жили в нем будучи бессмертными и неизменяемыми, каковыми должны стать (f. 88v.) поселившиеся на небесах. Он дал символ небесного в мире сем [Своей] церкви, в которую мы стремимся⁹⁶ войти посредством крещения и стать причастниками жизни того Небесного града. Необходимо, чтобы сегодня совершился⁹⁷ суд над тираном по нашему делу⁹⁸, над тем, кто ведет ненавистническую войну против нас, т. е. над сатаной — тем, кто всегда завидовал нам и нашему спасению и кто также и сейчас являет по отношению к нам [свою] злонамеренность⁹⁹. Он созывает суд и ищет расправы над нами, потому что мы не покоряемся его владычеству. Он говорит, что ранее, со времен нашего праотца [Адама], мы по праву принадлежим ему. [Сатана] рассказывает то, что [произошло с] Адамом и то, что он послушал слов [сатаны], по собственной воле удалился от Создателя и выбрал рабство [дьявола]. На это разгневался Бог, и выгнал его из рая, и осудил его на смерть, и привязал его к миру сему, сказав: «в поте лица своего ты будешь есть хлеб; терния и волчцы произведет она тебе, потому что ты есть земля и в землю возвратишься» (Быт 3:18–19). «От этих слов суда над миром сим, — [говорит сатана]¹⁰⁰, — смерть стала реальностью, и по воле своей [Адам] выбрал мое владычество. Очевидно, что он — мой, того, кто есть „князь, господствующий в воздухе, дух, усердствующий ныне в сынах противления“ (Еф 2:2). Как же это возможно, что тот, кто ранее, от рождения своего, справедливо принадлежал мне, и этими словами (ср. Быт 3:18) смертный приговор был вынесен¹⁰¹ ему в сем смертном мире, в котором я имею особенно большую власть, — [как можно], чтобы он был отнят от мира сего и всей этой жизни и поэтому воспринят от моего владычества, [чтобы] тот, который по собственной воле выбрал его, сейчас стал бессмертной тварью, (f. 89r.) превыше своей [собственной] природы, и [как можно], чтобы он явился в образе небесного жителя¹⁰², что не соответствует тому, что есть человеческое, и не принадлежит тем, кто имеет такую¹⁰³ природу, [но] тем, кто совершенно иные, тем, кто обретается в высшей природе?!»

95. ܐܠ ܠܗܘܐ (*d-it lēh* букв. «что есть у него»).

96. Гендиадис: $\text{ܡܫܘܥܗܘܢܐ ܠܗܘܐ ܠܗܘܐ}$ (*msawāḥṭan w-mašlēnan* букв. «мы желаем и стремимся»).

97. ܠܗܘܐ ܡܫܘܥܗܘܢܐ (*nēṭar* букв. «чтобы был произнесен»).

98. ܠܗܘܐ ܠܗܘܐ (*hlāraun* букв. «ради нас»).

99. ܫܘܒܘܢܐ ܫܘܒܘܢܐ (*sebyānā* букв. «волю»).

100. Здесь Феодор использует стилистическую фигуру «просопопея» (речь отсутствующего или вымышленного лица).

101. ܡܫܘܥܗܘܢܐ (*praq* букв. «вышел»).

102. Гендиадис: $\text{ܕܘܒܐܪܐ ܘܗܘܪܐܩܐ ܕܘܡܪܐ ܕܫܡܘܘܐ}$ (*b-dubārā w-hurākā d-'umrā d-šmayā* букв. «в привычках и поведении небесного селения»).

103. То есть человеческую.

Так, например, такие слова были сказаны ныне сатаной, тем, кто с самого начала был известен своей жестокой борьбой с нами, но кто сейчас особенно завидует нам, надеющимся получить эту неизглаголанную запись [на небесах]. Эта [запись] превосходит все слова и все разумение человеческое, «потому что око не видело, и ухо не слышало, и не приходило на сердце человеку то, что уготовал Бог любящим Его» (1 Кор 2:9). Необходимо каждому со всем рвением бежать к судье, чтобы доказать и установить истину, которая на нашей стороне: что ранее и со времен отцов наших мы не принадлежали сатане по праву, но Богу, который сотворил нас, когда мы не существовали, и сделал нас Своим образом. По злой и жестокой сатанинской воле и нашей беспечности мы пали и потому погубили честь и величие образа [Его]. По причине нашего зла мы получили смерть как приговор, который, по прошествии многих лет, усиливал власть сатаны над нами, умножая его злобу. Но также и по длительному времени он не мог удовлетвориться своей злонамеренностью по отношению к нам, которым в течение этого долгого срока стало привычно это тяжелое и горькое рабство, так что нам стали приятны¹⁰⁴ постыдные дела греховного разложения, которыми мы усиливали власть сатаны над самими собой. И когда это было так, Тот, Кто воистину есть (f. 89v.) наш Творец и Господь, Тот, Кто сотворил нас еще не существовавших, вылепив из земли наше тело Своими собственными руками, и душу, которой [еще] не было, вдунул в Свое творение, — Он благоволил явить подобающий промысл по отношению к своим созданиям и не позволить тирану совсем уничтожить погибающих от его злобы. Также Он истребил грехи и прегрешения наши, [совершенные] по отношению к Нему Самому, и по благодати Своей захотел исправить Свое творение, и потому воспринял одного из нас, и в Нем Он положил начало всякому блаженству, [уготовленному] нам. Он оставил¹⁰⁵ Его¹⁰⁶, чтобы всякое злостное искушение сатаны получило осуждение, и показал Его выше злодейств и замыслов [дьявола]. Он оставил Его также на смерть посредством козней [сатаны], в которые [сам сатана] попался и через них принял осуждение.

[Таково есть] ходатайство, которое воспринятый [человек]¹⁰⁷ принес за нас против дьявола, когда тот рассказал все свои замыслы от начала до конца. Сатана не переставал вредить [нам] до последнего, не имея при этом ни одного справед-

104. Гендиадис: ܕܢܒܫܡܘܢ (*d-nebsmon* w-nehmon lan букв. «которые были нам приятны и приносили удовольствие»).

105. ܫܒܩܐ *šbaq*. Согласно Феодору, божественная природа Христа, Сын Божий, оставил «воспринятого человека» на кресте, чтобы человеческая природа Христа могла умереть, поскольку прибывшая в союзе с божественной бессмертной природой, «воспринятый человек» не мог умереть. См. восьмую огласительную гомилию на Символ веры [*Les*

Homélie Catéchétiques, 198–199] и комментарий на Послание к Евреям [*Pauluskommentare, 204–205*]. Об особенностях христологии Феодора Мопсуестийского см.: [*Sullivan*]. Сатана осужден через смерть Христа. О смерти Христа, см.: [*Devreesse, 117; Bruns, 189–196*].

106. То есть человеческую природу Христа.

107. ܗܘܐ ܕܝܬܢܝܫܐ (*haw d-etneseb* букв. «тот, ко был воспринят»).

ливого повода. Он напрасно умертвил¹⁰⁸ [воспринятого человека], добавив [это к тому], сколько он вредил всему нашему роду. [Бог] был слушателем всей этой истории, и, после того, как выслушал сказанное двумя сторонами, Он осудил тирана за его злонамеренность по отношению к нему¹⁰⁹ и всему роду нашему и избавил Его от [смертного] приговора. Он воскресил Господа Христа из мертвых, и сделал Его бессмертным и неизменным, и на небеса вознес Его. С того момента Он определил блаженство Его даров для всего рода [человеческого], [блаженства], в котором нет места дьяволу, наносящему нам ущерб. (f. 90r.) [Он сделал так], чтобы мы стали [существами] лучшей природы и жили в селениях, которые выше, чем все козни сатанинской злобы, и которые возвышены и удалены от всякого греха. Не есть ли это то, что мы узнали также из слов Господа, который сказал: «Ныне суд миру сему, ныне князь мира сего будет изгнан вон. И Я, когда буду вознесен от земли, каждого приведу к Себе» (Ин 12:31–32)?

Сейчас вам следует верить во все то, что обсуждается [нами] и [через проповедь] выносятся на публику, и показать себя, что мы ни в чем не можем принадлежать дьяволу по праву, но мы по справедливости возвращаемся к Богу, которому принадлежали по праву еще до зависти сатаны, и [сейчас] Ему принадлежим, и от начала были образом Божьим. Мы свели к нулю эту честь по нашей беспечности, но по дару Божьему мы получили [обратно и] ее, и бессмертие, по этой причине мы будем пребывать на небесах. Поскольку образу Божьему по праву принадлежит блаженство¹¹⁰ в этих [дарах] и честь Того, чей это был образ, обещавшего, что [человек] будет образом [Божьим] и будет называться [образом Его], по справедливости, согласно благодатному дару¹¹¹ Бога, мы полностью удалимся от мира сего, и перейдем в жизнь небесную, и будем видеть Господа, и к Начальнику нашего спасения, распятому за нас, мы будем стремиться, через Которого Творец и Господь всего дал нам бессмертную жизнь и селения небесные¹¹².

Ради этого нам следует ныне подойти к церкви Божьей для освобождения от зла и [для приобретения] блаженства благ, потому что мы надеемся посредством дара святого крещения быть записанными на небесах. Итак, причина этого испытания¹¹³ есть вы сами, его проходящие¹¹⁴, (f. 90v.) потому что через дар святого крещения вы очевидным образом удалитесь от рабства сатане, на которое согласились все главы рода нашего, начиная от Адама, и в [этом рабстве]

108. ʾayti mawtā (ayti mawtā букв. «принес смерть»).

109. То есть к воспринятому человеку.

110. ʾl-metbsām (l-metbsām букв. «блаженствовать»).

111. Гендиадис: ʾb-mawhabā (b-mawhabā wa-b-taybutā букв. «по дару и благодати»).

112. Гендиадис: ʾw-hupākā šmayyānā (ʾumrā w-hupākā šmayyānā букв. «селение и образ жизни небесный»).

113. То есть вопросов, которые задает записывающий в списки ко крещению. Гендиадис: ʾšū ʾālā w-buhrānā (šū ʾālā w-buhrānā букв. «допроса и экзамена»).

114. ʾyahbitton (yahbitton букв. «дающие»).

нагой и босой три года, чтобы быть предзнаменованием для египтян и эфиопов, так поведет царь ассирийский пленников из Египта и Эфиопии, молодых и старых, нагими и босыми» (Ис 20:3–4).

Ты стоишь на одежде из шерсти, чтобы не только она стесняла твои ноги и колола ступни, [но и] чтобы этим ты напоминал [сам себе] свои древние прегрешения, и показывал, что ты страдаешь и каешься о грехах отцов твоих, которыми мы все были ввергнуты в эти тяготы злодеяний, и что ты можешь всем этим обрести¹²⁴ милости судьбы. И по приобретению этого¹²⁵ ты скажешь: «Ты сбросил с меня мое вретиче и облек меня веселием!» (Пс 29:12).

Так, эти экзорцизмы¹²⁶ (f. 91v.) имеют такой смысл. Однако, поскольку все предложенное тебе кажется огромным делом, чтобы ты не был празден¹²⁷ в эти дни [до совершения таинства]¹²⁸, тебе предписано размышлять над словами Символа веры, чтобы выучить его и вложить в уста твои, чтобы через постоянное обдумывание ты старался сохранить [в памяти слова нашей] проповеди. Ибо стыдно [будет нам], [если] у иудеев записанные заповеди закона должны висеть на [их] руках¹²⁹, чтобы они всегда помнили бы о заповедях, а у нас, у кого стало обычаем воспоминание исповедания о всем том, [что Христос сделал для нас]¹³⁰, [это учение] не будет отпечатано в умах наших, чтобы оно не было предано забвению. Поскольку в тот момент, когда Адам получил заповедь, он встретил дьявола и был им легко побежден, потому что не размышлял и не поучался в Божьей заповеди, — ты должен все это время постоянно изучать Символ веры путем его повторения, чтобы он был утвержден и закреплен в твоих мыслях и ты дорожил бы этим исповеданием веры, без которого ты не мог бы получить дар Божий, но если и получишь, то не удержишь и не дашь ему закрепиться.

Но приблизилось время таинства, и суд, или соревнование, с дьяволом, для чего нужны были экзорцизмы, подошел к концу, и возгласом защитника был вынесен и скреплен божественный приговор, и тиран осужден, чтобы он не был тебе ни в чем близок, [и] ты освободился от всех давних напастей, и без препятствий ты имеешь благословение от этой записи [на небесах]. Затем помощники¹³¹ ведут тебя к епископу¹³², и перед ним тебе нужно исповедать свою веру¹³³

124. ܩܢܝܬܐ (*tkanneš* букв. «собрать»).

125. ܩܢܝܬܐ (*b-zebnāh* букв. «в приобретении ее»). Вероятно, суффикс ж. р. *-āh* может быть ошибкой переписчика, поскольку он не соответствует ни одному слову в данном контексте.

126. ܩܢܝܬܐ (также: «отречения», «клятвы»).

127. Гендиадис: ܩܢܝܬܐ ܩܢܝܬܐ (*baṭṭilā w-d-lā pulḥān* букв. «празден и без работы»).

128. ܩܢܝܬܐ ܩܢܝܬܐ ܩܢܝܬܐ ܩܢܝܬܐ (*b-zabnā d-ba-mṣ'atā b-hon b-hānon yaumtātā* букв. «во время в промежутке между этими днями»).

129. Имеется в виду обычай правоверных иудеев носить на руках специальные повязки с заповедями. — *Прим. ред.*

130. В сир. тексте только: ܩܢܝܬܐ ܩܢܝܬܐ ܩܢܝܬܐ ܩܢܝܬܐ (*'uhdānā d-tawditā d-hānā kolēh* букв. «воспоминание исповедания всего этого»).

131. ܩܢܝܬܐ ܩܢܝܬܐ (*aylēn d-simin 'alhāde* букв. «те, кто поставлен для этого»).

132. ܩܢܝܬܐ *kāhnā* ἱερεύς. Во второй половине IV и в V в. это слово применялось к епископу [Witkamp, 54–55].

133. Гендиадис: ܩܢܝܬܐ ܩܢܝܬܐ (*tawdyātā w-quāmē* букв. «исповедания и постановления»).

в Бога. Таково есть исповедание веры¹³⁴, которое ты должен твердо хранить, и не удалиться, как Адам, глава нашего рода, (f. 92r.) от Виновника всех благ, но пребывать до конца в учении об Отце, Сыне и Святом Духе, Которых ты считаешь единой вечной божественной сущностью, от которой все¹³⁵, являемой в Отце, Сыне и Святом Духе, по вере в которую ты становишься учеником [Христа]. Через призывание [этих имен]¹³⁶ ты получаешь блаженство записи [на небесах]¹³⁷, которая есть причастие небесных благ.

Подобно тому, как если кто хочет прийти наняться в большой дом, господин которого есть один из властных людей мира сего, он не к нему самому идет, чтобы заключить договор¹³⁸, — потому что стыдно хозяину дома снисходить [до беседы со слугами], — но он идет к тому, кто есть эконом [того] дома, и с ним он составляет соглашение о том, ради чего он пришел, и через посредника заключает договор с хозяином дома, чей есть этот дом и все, что в нем, — так же и вы приходите в дом Божий, который есть Церковь Бога Живого, как сказал блаженный Павел (1 Тим 3:15). Поскольку Бог более велик, чем мы, и превосходит нас по природе, и есть совершенно невидимый, обитающий в свете неизглаголанном¹³⁹, согласно словам апостола Павла (1 Тим 6:16), мы подходим к слуге этого великого дома, т. е. церкви. Этот слуга есть епископ¹⁴⁰, который поставлен во главе церкви, и когда мы перед ним исповедуем [нашу] веру, мы посредством него заключаем договор¹⁴¹ с Богом¹⁴², чтобы служить¹⁴³ Ему и пребывать [верными] до конца и всегда хранить любовь к Нему (f. 92v.) неизменной. Когда через епископа как посредника мы приносим Господу Богу наше исповедание веры и читаем наизусть Символ веры, и, таким образом, соглашаемся войти в дом Божий, и в созерцание, и познание, и тамошнее жительство. Так, записанные [среди граждан того] града¹⁴⁴, мы обладаем великим дерзновением¹⁴⁵.

134. Гендиатрис: $\text{ܩܘܝܡܬܐ ܕܗܝܡܢܘܬܐ ܕܩܘܝܡܬܐ ܕܩܘܝܡܬܐ}$ (*šudāyā d-haymānūtā tawditā w-quyāmē* букв. «верно-исповедание, учение и постановление»).

135. ܗܝ ܥܠܬܐ ܕܟܘܠܐ (*hi 'eltā d-kol* букв. «есть причина всего»).

136. ܕܠܗܘܢ (*d-lhon* букв. «их»).

137. Согласно Феодору, запись на небесах только тогда может быть реализована полностью, когда оглашенный примет крещение.

138. Гендиадис: $\text{ܩܘܝܡܬܐ ܕܘܒܝܕܐ ܕܩܘܝܡܬܐ ܕܩܘܝܡܬܐ}$ (*mqaquyet quyāmā w-ābēd tenway* букв. «заключить соглашение и сделать договор»).

139. $\text{ܕܠܗܘܢ ܕܠܐ ܕܩܘܝܡܬܐ ܕܠܐ ܕܩܘܝܡܬܐ}$ (*b-nuhrā d-lā metmallal*).

140. ܩܘܝܡܬܐ *kāhnā*.

141. Гендиадис: ܩܘܝܡܬܐ ܕܩܘܝܡܬܐ (*tenway w-quyāmē* букв. «договор и соглашения»). В сирийской традиции слово *quyāmā* использовалось для обозначения христиан в целом и, в частности, раннего аскетического движения в сирийской церкви (*bnay/bnat*

quyāmā «сыны/дочери завета», которые принимали обеты безбрачия при крещении). Более подробно о слове *quyāmā* и о «сыновьях завета», см.: [Kitchen; Griffith; Murray].

142. Здесь я опускаю оборот $\text{ܕܩܘܝܡܬܐ ܕܩܘܝܡܬܐ ܕܩܘܝܡܬܐ}$ (*b-hālēn tawdyātā mawdīnan* букв. «через те учения, которые мы исповедовали») по причине его излишества.

143. Гендиадис: $\text{ܩܘܝܡܬܐ ܕܩܘܝܡܬܐ ܕܩܘܝܡܬܐ}$ (*nešta'bad w-neploḥ* букв. «чтобы быть слугой/рабом и трудиться»).

144. $\text{ܩܘܝܡܬܐ ܕܩܘܝܡܬܐ ܕܩܘܝܡܬܐ}$ (*ba-mdittā w-b-hupākā* букв. «в город и в жизнь»).

145. $\text{ܩܘܝܡܬܐ ܕܩܘܝܡܬܐ ܕܩܘܝܡܬܐ}$ *parresia* ܩܘܝܡܬܐ . После «записи на небесах» крещенные получают права свободных граждан в небесном граде, ܩܘܝܡܬܐ («свободу слова» в древнегреческом полисе), которая есть дерзновение перед Богом. О понятии дерзновения у Феодора, см.: [Феодор Мопсуестийский, 194; Riley, 118–119, 123–131; Unnik, 14].

Все это у нас будет, когда мы подойдем к таинству, к которому после исповедания веры мы приближаемся. Теперь необходимо сказать, что оно собой представляет и как оно будет совершаться, поскольку стыдно говорить о смысле всего того, что предшествует таинству, а учение о нем самом оставить, — в таком случае, мы бы нарушили порядок предания. Но все сказанное [уже] превосходит ваши возможности запомнить это, [поэтому], по благодати Божьей, мы перенесем на другой день все оставшееся. Здесь мы остановим сегодня наше слово и воздадим славу Богу Отцу, и Единородному Сыну, и Духу Святому, ныне, и всегда и во веки веков. Аминь.

Источники

1. *Феодор Мопсуестийский* = Феодор Мопсуестийский. Гомилия на молитву Господню (11-я из цикла «Огласительные гомилии») / Перевод, вступительная статья и комментарии С. С. Пучковой // Вестник Свято-Филаретовского института. 2021. Вып. 39. С. 184–209.
DOI: 10.25803/26587599_2021_39_184.
2. *Commentary* = Mingana A. (ed.) (1933). *Commentary on the Lord's Prayer, on the Sacraments of Baptism and the Eucharist*. Cambridge : Heffer (Woodbrooke Studies; v. 6).
3. *Cyrille de Jérusalem* = Piédanel A., Paris P. (eds.) (1966). *Cyrille de Jérusalem. Catéchèses mystagogiques*. Paris : Cerf. (Sources Chrésiennes; v. 126).
4. *Greg. Naz.* = Gregorius Nazianzenus (1857). *Oratio 8*, pp. 789–817. (Patrologiae cursus completus (series Graeca); v. 35).
5. *Jean Chrysostome 1957* = Wenger A. (ed.) (1957). *Jean Chrysostome. Huit Catéchèses baptismales*. Paris : Cerf. (Sources Chrésiennes; v. 50).
6. *Jean Chrysostome 1990* = Piédanel A., Doutreleau L. (eds.) (1990). *Jean Chrysostome. Trois Catéchèses baptismales*. Paris : Cerf. (Sources Chrésiennes; v. 366).
7. *Jean Damascène* = Kotter B., Ledrux P., de Durand G.-M. (eds.) (2011). *Jean Damascène. La foi orthodoxe, 45–100*. Paris : Cerf. (Sources Chrésiennes; v. 540).
8. *Les Constitutions* = Metzger M. (ed.) (1987). *Les Constitutions Apostoliques III*. Paris : Cerf. (Sources Chrésiennes, v. 336).
9. *Les Homelies Catéchétiques* = Tonneau R., Devreesse R. (eds.) (1949). *Les Homelies Catéchétiques de Théodore de Mopsueste: reproduction phototypique du Ms. Mingana Syr. 561, traduction, introduction, index*. Vatican : Biblioteca Apostolica Vaticana (Studi e Testi; v. 145).

10. *Mac. Mag.* = Berthold H. (ed.) (1973). *Makarios/Symeon Reden und Briefe*. Berlin : Akademie-Verlag. (Die griechischen christlichen Schriftsteller; v. 55, n. 1).
11. *Pauluskommentare* = Staab K. (ed.) (1933). *Pauluskommentare aus der griechischen Kirche*. Münster : Aschendorff, 1933, pp. 113–212.

Литература / References

1. *Гаврилюк* = Гаврилюк Павел, диак. История катехизации в древней церкви / Под ред. свящ. Георгия Кочеткова. Москва : СФИ, 2001. 320 с. Gavriliuk P., diak. (2001). *Istoriia katekhizatsii v drevnei tserkvi* [The History of Catechesis in the Early Church], ed. priest Georgy Kochetkov. Moscow : Publ. SFI. (in Russian).
2. *Заболотный* = Заболотный Е. А. Крещение в сочинениях представителей несторианства и монофизитства. Феодор Мопсуестийский / Крещение // Православная энциклопедия. Т. 38. Москва : Православная энциклопедия, 2015. С. 621–707. Zabolotnyj E. A. (2015). “Baptism in the works of representatives of nestorianism and monophysitism”/ “Baptism”, in *Pravoslavnaia jenciklopedija* [The Orthodox Encyclopedia], v. 38, pp. 621–707 (in Russian).
3. *Пучкова* = Пучкова С. С. Огласительные гомилии Феодора Мопсуестийского: история публикации текста и особенности содержания // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2016. Вып. 4 (66). С. 24–43. Puchkova S. S. (2016). “The catechetical homilies’ of Theodore of Mopsuestia: the publishing history and their contents”. *Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo humanitarnogo universiteta. Seria I : Bogoslovie. Filosofija. Religiovedenie*, 2016, v. 66, pp. 24–43 (in Russian).
4. *Ткаченко* = Ткаченко А. А. Вместообразныя // Православная энциклопедия. Т. 9. Москва : Православная энциклопедия, 2005. С. 130. Tkachenko A. A. (2005). “Vmestoobraznyja”, in *Pravoslavnaia jenciklopedija* [The Orthodox Encyclopedia], v. 9, p. 130 (in Russian).
5. *Abramowski* = Abramowski L. (1961). “Zur Theologie Theodors von Mopsuestia”. *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1961, v. 72, pp. 263–93.
6. *Bruns* = Bruns P. (1995). *Den Menschen mit dem Himmel verbinden: eine Studie zu den katechetischen Homilien des Theodor von Mopsuestia*. Leuven : Peeters (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium; v. 549).
7. *De Vries 1941* = De Vries W. (1941). “Der ‘Nestorianismus’ Theodor von Mopsuestia in seiner Sakramentenlehre”. *Orientalia Christiana Periodica*, 1941, v. 7, pp. 91–148.

8. *De Vries 1958* = De Vries W. (1958). "Das eschatologische Heil dei Theodor von Mopsuestia". *Orientalia Christiana Periodica*, 1958, v. 24, pp. 309–338.
9. *Devreesse* = Devreesse R. (1948). *Essai sur Théodore de Mopsueste*. Vatican : Biblioteca Apostolica Vaticana (Studi e Testi; v. 141).
10. *Ferguson* = Ferguson E. (2009). *Baptism in the Early Church: History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries*. Grand Rapids, MI; Cambridge : Eerdmans.
11. *Gerber* = Gerber S. (2000). *Theodor von Mopsuestia und das Nicänum. Studien zu den katechetischen Homilien*. Leiden : Brill (Supplements to *Vigiliae Christianae*; v. 51).
12. *Greer 1961* = Greer R. (1961). *Theodore of Mopsuestia: Exegete and Theologian*. London : Faith Press.
13. *Greer 1966* = Greer R. (1966). "The Antiochene Christology of Diodore of Tarsus". *Journal of Theological Studies*, 1966, v. 17, n. 2, pp. 327–341.
14. *Griffith* = Griffith S. H. (1993). "Monks, 'Singles', and 'the Sons of the Covenant'. Reflections on Syriac ascetic terminology", in E. Carr, S. Parenti, A.-A. Thiermeyer, E. Velkovska (eds.). *ΕΥΛΟΓΗΜΑ. Studies in Honor of Robert Taft, SJ*. Rome : St. Anselm's Pontifical University, pp. 141–160. (*Analecta Liturgica*; v. 17).
15. *Kitchen* = Kitchen R. A. (2011). "Bnay Qyāmā, Bnat Qyāmā", in S. P. Brock et al. (eds.). *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*. Piscataway, NJ : Gorgias Press, pp. 84–85.
16. *Leonhard* = Leonhard C. (2004). "Did Theodore of Mopsuestia Quote an Ancient 'Ordo'?" *Studia Liturgica: An International Ecumenical Quarterly for Liturgical Research and Renewal*, 2004, v. 34, n. 2, pp. 191–204.
17. *Lera* = Lera J. M. (1991). "Théodore de Mopsueste". *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, 1991, v. 15, pp. 385–400.
18. *McLeod* = McLeod F. (2002). "The Christological Ramification of Theodore of Mopsuestia's Understanding of Baptism and the Eucharist". *Journal of Early Christian Studies*, 2002, v. 10, pp. 37–75.
19. *Murray* = Murray R. (1974). "Exhortations to Candidates for Ascetical Vows at Baptism in the Ancient Syriac Church". *New Testament Studies*, 1974, v. 21, n. 1, pp. 59–80.
20. *Norris* = Norris R. (1963). *Manhood and Christ: A Study in the Christology of Theodore of Mopsuestia*. Oxford : The Clarendon Press.
21. *Oñatibia* = Oñatibia I. (1954). "La vida christiana, tipo de las realidades celestes: un concepto basico de la teologia de Teodore de Mopsuestia". *Scriptorium Victoriense*, 1954, v. 1, pp. 100–133.
22. *Quasten* = Quasten J. (1942). "Theodore of Mopsuestia on the Exorcism of Cilicium". *Harvard Theological Review*, 1942, v. 35, pp. 209–219.

23. *Reine* = Reine F. J. (1942). *The Eucharistic Doctrine and Liturgy of the Mystagogical Catecheses of Theodore of Mopsuestia*. Washington, DC : Catholic University of America Press (Studies in Christian Antiquity; v. 2).
24. *Riley* = Riley H. (1974). *Christian Initiation: a Comparative Study of the Interpretation of the Baptismal Liturgy in the Mystagogical Writings of Cyril of Jerusalem, John Chrysostom, Theodore of Mopsuestia and Ambrose of Milan*. Washington, DC : The Catholic University of America Press.
25. *Sullivan* = Sullivan F. (1956). *The Christology of Theodore of Mopsuestia*. Rome : Gregoriana, AG.
26. *Unnik* = Unnik W. C., van (1983). “Parrhesia in the Catechetical Homilies of Theodore of Mopsuestia”, in *Sparsa Collecta. The Collected Essays of W. C. Van Unnik. Part Three. Patristica. Gnostica. Liturgica*. Leiden : Brill, pp. 134–143 (Novum Testamentum Supplements; v. 31).
27. *Witkamp* = Witkamp N. (2018). *Tradition and Innovation: Baptismal Rite and Mystagogy in Theodore of Mopsuestia and Narsai of Nisibis*. Leiden; Boston : Brill (Supplements to *Vigiliae Christianae*; v. 149).

Статья поступила в редакцию 01.06.2022; одобрена после рецензирования 29.06.2022;
принята к публикации 05.09.2022

Рецензия

УДК 230.1

DOI: 10.25803/26587599_2023_45_172

А. П. Патракова

**Рецензия на книгу: Миллер Ч.
Дар мира. Введение в богословие
Думитру Станилоае**

Москва : Издательство ББИ, 2021. XVI, 192 с.

Патракова Алина Павловна, канд. филос. наук, старший преподаватель, секретарь кафедры богословия, Свято-Филаретовский институт; старший преподаватель, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия, alina.patrakova@sfi.ru, <https://orcid.org/0000-0002-9270-4341> / Patrakova Alina Pavlovna, Cand. Sci. (Philosophy), Senior Lecturer, secretary of the Theology Department, St. Philaret's Institute; Senior Lecturer, Faculty of Cultural Studies, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia, alina.patrakova@sfi.ru, <https://orcid.org/0000-0002-9270-4341>

для цитирования: Патракова А. П. Рецензия на книгу: Миллер Ч. Дар мира. Введение в богословие Думитру Станилоае. Москва : Издательство ББИ, 2021. XVI, 192 с. // Вестник Свято-Филаретовского института. 2023. Вып. 45. С. 172–181.
DOI: 10.25803/26587599_2023_45_172.

FOR CITATION: Patrakova A. P. (2023). "Book review: Charles Miller. The Gift of the World. Introducing the Theology of Dumitru Stăniloae. Moscow : St. Andrew's Biblical Theological Institute, 2021. XVI, 192 p." *The Quarterly Journal of St. Philaret's Institute*, 2023, iss. 45, pp. 172–181. DOI: 10.25803/26587599_2023_45_172.

© Патракова А. П., 2023

Книга англиканского священника Чарльза Миллера посвящена догматическому богословию румынского священника Думитру Станилоае (1903–1993). Автор ставит перед собой скромную задачу — ввести читателя в содержание фундаментального трехтомника Станилоае «Православное догматическое богословие» и помочь прикоснуться к его богословскому методу. Миллер предлагает рассматривать свою книгу как «букварь» для желающих «настроиться на волну» Станилоае (с. XIV). При этом книга, несомненно, превосходит масштаб поставленной задачи, предлагая ясную и последовательную систематизацию богословской мысли Станилоае. Основное внимание уделяется теме мира как дара, в которой Миллер видит один из ключей к прочтению наиболее значимых сочинений Станилоае, таких как «Православное догматическое богословие» и «Православная духовность». Миллер поясняет, что с момента выхода в свет первого издания этой книги прошло двадцать лет, и указывает на ряд важных дополнений.

Книга состоит из семи глав, предваряемых предисловием к русскому изданию и введением, и завершается общим заключением. Кроме того, в работу включены приложение, в котором представлена структура «Православного догматического богословия», избранная библиография, список часто цитируемой литературы, предметный указатель и указатель имен.

В первой главе «Думитру Станилоае (1903–1993). Человек и его мир» (с. 9–30) Миллер характеризует религиозный и культурно-исторический контекст, в котором происходило становление румынского богослова. Автор в первую очередь указывает на промежуточное положение Румынии между христианскими Западом и Востоком. Особое место Румынии в христианском мире подтверждается не только ее историей, но и языком, который оказался фактически единственным среди языков православных стран, укорененным в латыни и принадлежащим к романской группе. Среди исторических областей Румынии Трансильвания, откуда родом о. Думитру, выделяется особой многоконфессиональной культурой, будучи пространством пересечения разнообразных религиозных влияний.

Культурно-исторический контекст позволяет Миллеру сформулировать основные черты, присущие этосу румынского православия, которое сам Станилоае характеризовал как «восточное латинство». Это прежде всего — этос духовного равновесия [*Costa de Beauregard*, 23], срединный путь, на котором

не приветствуются крайности. Кроме того, румынскому православию присущи «умное вчувствование» в тайну Бога в сочетании с мягкой, сдержанной жизнерадостностью. Миллер стремится показать, как эти особенности мировосприятия определяют склонность о. Думитру к тому, чтобы избегать крайностей в своей богословской рефлексии, обретая труднодостижимое равновесие.

Далее в подглавах «Осмысление традиции» и «Богословское обращение» Миллер описывает причины и обстоятельства, по которым Станилоае коренным образом пересматривает свой богословский подход, отказываясь от схоластических методов ради стремления «соединить смысл церковных догматов с внутренней жизнью человека» [*Costa de Beauregard*, 28]. Миллер соглашается с историком-византинистом, д-м теологии Свято-Сергиевского института в Париже прот. Марком-Антуаном Костой де Борегадом в том, что последующим сочинениям Станилоае присущи экзистенциальная направленность и динамизм мысли [*Costa de Beauregard*, 28]. Миллер видит в книге «Иисус Христос, или Восстановление человека» (1943) пример впечатляющей новизны богословской мысли Станилоае. С одной стороны, в этом труде отчетливо прослеживается влияние прп. Максима Исповедника (богословие творящего Логоса и космического преображения). С другой стороны, в ней обозначены темы, нашедшие свое продолжение в более поздних трудах румынского богослова, в том числе оригинальное богословие ипостаси и представление о человеке как вечной личности.

Автор также достаточно подробно останавливается на биографии Станилоае. Миллер обращает внимание на удивительный факт, что послевоенные годы в Румынии, несмотря на крайне неблагоприятные общественно-политические условия и упадок книжной культуры, оказались весьма плодотворным временем для богословской мысли о. Думитру. Более того, автор книги характеризует Станилоае как «ключевую фигуру ошеломительного религиозного возрождения тех лет» (с. 24). Первую главу Миллер завершает описанием фундаментального сочинения Станилоае «Православное догматическое богословие».

Во второй главе «Творение и опыт встречи с Богом» (с. 31–45) Миллер обращается не только к вышеупомянутому труду, но и к другим богословским и пастырским сочинениям Станилоае, чтобы показать разнообразные аспекты темы творения — одной из наиболее значимых в его богословском наследии.

Понимание творения как откровения, теофании лежит в основании всего богословия Станилоае. По мысли о. Думитру мир прозрачен и подобен оправленной линзе, сквозь которую сияет божественный свет. Здесь Миллер снова указывает на преемственность взглядов Станилоае по отношению к идеям прп. Максима Исповедника: румынский богослов отказывается от представлений об автономности творения, способного существовать вне божественных энергий. Богословский подход о. Думитру, по мнению автора, отличается «параллелизмом» природного и надприродного, указанием на сообразность тварного и сверхъестественного порядков и взаимосвязь между «естественным откровением» и «сверхъестественным откровением». В связи с этим Миллер также кратко комментирует введенное Станилоае понятие «естественный догмат».

В третьей главе «Литургия разума: догмат и богословие» (с. 47–67) изложены взгляды Станилоае на то, какое место занимает творение по отношению к Богу и Его икономии, а также на то, какова роль сотворенной человеческой личности в воплощении этого замысла. В связи с этим освещаются вопросы о том, как в богословии находит свое выражение свобода, присущая человеческой личности, и как эта свобода уравнивается ответственностью человека за мир.

Миллер характеризует контекст, в котором Станилоае рассматривает природу догмата и богословия и обосновывает их непосредственную взаимосвязь через пневматологическое понимание Церкви. Кроме того, автор выявляет наиболее значимые особенности подхода Станилоае к пониманию догмата: динамичность, отказ от объективации Бога. Далее отмечается принципиальная особенность, состоящая не в историко-критическом, но личностном ключе. Особое внимание Миллер уделяет тому, как в богословии Станилоае раскрывается личностный подход к пониманию догмата. Так, обращаясь к тринитарной и христологической динамике единства в многообразии, румынский богослов говорит о личности как единстве в бесконечном богатстве, разнообразии и новизне. В этом смысле примечателен взгляд Станилоае на воплощенного Христа как на «живой догмат», «живое выражение всей догматики». Здесь Миллер обращает внимание еще на одну выразительную метафору, которая встречается в трудах Станилоае: христианские догматы подобны окнам в Божью реальность — реальность любви, общения, взаимного доверия. Подлинное постижение догматов возможно, только когда

христиане видят в них любовь. Именно такое личностное понимание догмата может быть главным источником христианской свободы.

Продолжая рассуждение о том контексте, в котором Станилоае прослеживает неразрывную взаимосвязь догмата и богословия, Миллер обращается еще к одной фундаментальной теме — молитва и богослужение православной церкви, формирующие этот контекст. Догмат становится опытом именно в литургии, поскольку в ней христиане обретают опыт встречи со Христом, Который присутствует и действует в знаке, символе, керигме и таинстве (с. 61–62). Здесь Миллер заимствует термин о. Иона Бриа, который, интерпретируя взгляды Станилоае, называет богословие «интеллектуальной литургией» [Bria, 55] и подчеркивает его доксологический характер. По выражению самого о. Думитру, речь идет о «литургиях не только человеческого интеллекта, но и человеческого сердца и тела», которые «объединены в поклонении Христу, живому догмату, в котором богословие берет свое начало и находит свое завершение» [Stăniloae 1978, v. 1, 102].

В этой главе Миллер также рассматривает взгляды Станилоае на роль богословия в соотнесении с теми историческими обстоятельствами, в которых оно призвано раскрываться. Здесь примечательно понятие «секулярного богословия», что для о. Думитру связано с внимательным отношением к потребностям и вызовам своего времени. В противном случае богословие рискует остаться в ловушке понятий и формулировок прошлого.

Глава завершается кратким упоминанием о двух важных триадах в богословской мысли Станилоае. С одной стороны, говорится о вере, надежде и любви как богословских добродетелях. С другой стороны, отмечены три признака, которые, по мнению о. Думитру, отличают истинное богословие: оно должно быть апостольским, современным и пророческо-эсхатологическим.

В четвертой главе «Открывая заново космическое христианство» (с. 69–84) рассматривается тема мира как дара в контексте взаимной соотнесенности мира и человека. Прежде всего, автор указывает на тему солидарности между человечеством и природным миром, которой Станилоае уделяет достаточно много внимания с целью обосновать, что тварный мир играет исключительную роль в освящении и обожении человека.

Далее Миллер поясняет особенности богословствования Станилоае о мире как даре. Под даром о. Думитру понимает

не столько некую вещь, сколько опыт взаимодействия личностей, их раскрытия друг другу. Иными словами, целью и смыслом дара является общение любви. Миллер показывает, как Станилоае применяет динамичное понятие «диалог дарения» [Stăniloae 1978, v. 1, 341] в своей богословской рефлексии по поводу отношений Бога, человека и мира. Для о. Думитру мир вовсе не безличный контекст общения между Богом и человечеством, но дар от Бога людям, среда для «диалога дарения» и духовного возрастания человечества. Само сотворение мира стало первым проявлением такого «диалога дарения». С самого начала предназначение мира в том, чтобы быть беседой Бога с человеком [Stăniloae 1978, v. 1, 340].

Изнутри такого взгляда на творение, как далее показывает Миллер, можно понять то содержание, которое Станилоае вкладывает в понятие естественного священства. Речь идет о призвании властвовать над тварным миром. Однако это следует понимать не в категориях господства и подчинения, как нередко интерпретировались слова из Быт 1:28, но в понятиях взаимной необходимости и ответственности. Миллер также обращает внимание на дерзновенную мысль о. Думитру о том, что тварный мир обладает невероятной податливостью, проявляя себя как «пластическую рациональность, которой человеческое сознание может придать в принципе любую форму» [Stăniloae 1978, v. 1, 327]. В этом отношении столь же дерзновенными могут показаться взгляды Станилоае на науку и технологии. Так, Миллер упоминает о положительном восприятии о. Думитру современных научных открытий как одного из измерений естественного священства и движения к богоуподоблению, поскольку наука беспрецедентным образом позволяет выявить пластичность этого мира.

Анализ понятия «естественное священство» позволяет Миллеру характеризовать оригинальные взгляды Станилоае на человеческий труд. Если в христианской традиции издавна преобладает представление о том, что труд есть следствие отдаления человека от Бога, то для о. Думитру труд в самых разных своих проявлениях раскрывается как то, что обладает духовной ценностью и богословской глубиной, как то, что может быть источником радости. Миллер усматривает здесь в том числе стремление румынского богослова предложить христианский ответ на вызовы марксистской идеологии его времени, в рамках которой принято мыслить о «человеке трудящемся», чья задача — преобразовать

природу для своих нужд. В богословии Станилоае труд христианина, так же как и его мышление и воображение, призван содействовать преобразованию природного мира в ответный дар человека Богу.

В этом контексте становится яснее та мысль Станилоае, которой Миллер завершает четвертую главу, — мысль о призвании богословия в эпоху научно-технического прогресса. Не отрицая риски порабощения человека технологиями, о. Думитру отстаивает мысль о том, что наука и технологии могут не только подчиняться человеку, но и содействовать ему в обретении свободы во Христе. Так, богословие «призвано избавить человека от ощущения, будто он раздавлен технологиями, подобно тому, как Евангелие и учение отцов избавили его от ощущения, будто он зависит от капризных духов, которые делали с природой все, что им вздумается» [Stăniloae 2003, 225].

В пятой главе «Христос, творение и крест» (с. 85–101), в ответ на критические замечания в адрес Станилоае, усматривающие чрезмерный оптимизм в богословии творения, Миллер обращается к богословию креста в наследии о. Думитру, указывая на его особый интерес к сотериологическому видению распятого Бога. С одной стороны, Миллер находит сходство в богословии креста у Лютера и Станилоае. С другой стороны, выявляет существенные отличия идей Станилоае о кресте от лютеранской традиции, напоминая, что для румынского богослова принципиальна неразрывная связь между естественным откровением и откровением сверхъестественным.

Подчеркивая взаимосвязь между богословием творения и богословием креста у Станилоае, Миллер отмечает, что они переплетаются как раз через тему тварного мира как дара. Для румынского богослова понимание творения как дара неразрывно связано с крестом, который, в свою очередь, образует нерасторжимое единство с воскресением. Иными словами, крест и воскресение понимаются как две стадии осуществления божественной силы. Во Христе весь мир, а также опыт человека, его жизнь и даже смерть снова становятся прозрачными для Бога. Миллер также указывает на пересечение богословия креста в сочинениях Станилоае с его рассуждениями о Святом Духе. В частности, приводится мысль о том, что через крест Дух изливает нетварные энергии на творение.

В шестой главе «Дар мира и восхождение к Богу» (с. 103–126) поднимаются вопросы, связанные с христианской аскетикой.

Миллер стремится показать, как в трудах о. Думитру раскрываются возможные пути «нового аскетизма», цель которого — исцелить искаженные отношения между падшим человечеством и падшим миром. В этом свете человеческий труд призван стать беседой, диалогом любви между Богом и людьми.

Миллер указывает на то, что Станилоае заимствовал у Псевдо-Дионисия Ареопагита трехступенчатый образ духовного пути человека (очищение — просвещение — обожение). Препятствиями к этому единению Бога и человека являются грехи и страсти, которые Станилоае рассматривает как «перенос интенциональности», когда направленность человеческого сознания смещается с Бога на самого себя. В результате такого сдвига жизнь человека становится раздробленной, непрозрачной, одномерной по отношению к другим и к миру. Одержимость какой бы то ни было страстью проявляется в первую очередь в эгоцентризме, а также характеризуется зависимостью и невежеством. Человеческая энергия, искаженная грехом, должна заново быть направлена в свое созидательное русло.

Следующий важный этап духовного пути — просвещение человека — связан для Станилоае с обретением «символического понимания мира» (символ как «мост между двумя мирами» [Stăniloae 2002, 205]). Здесь Миллер указывает на сходство между о. Думитру и Н. А. Бердяевым. Развивая идею «символического понимания мира», Миллер анализирует понятия разума, чувствительности и интуиции в рефлексии Станилоае и завершает главу его тезисами о святости как наивысшей степени прозрачности в общении с Богом, ближним и миром.

В седьмой главе «Творение, таинство и церковь» (с. 127–153) Миллер ставит перед собой задачу соотнести тему творения как дара и тему священнической роли человечества с христологическими тезисами Станилоае. Для этого автор обращается к богословию таинств (в первую очередь евхаристии) в наследии о. Думитру.

В сакраментологии Станилоае делает акцент на людях как активных участниках таинств. Иными словами, таинство в первую очередь определяется взаимодействием человеческих личностей. Горизонтальная связь между человеком и творением также является элементом сакраментального действия. Миллер характеризует сакраментальную антропологию Станилоае, в основании которой лежит идея прп. Максима Исповедника о человеке как связующем звене в творении [Stăniloae 1978, v. 3, 10–11].

Так, в человеке как микрокосме и посреднике раскрывается та фундаментальная динамика, которая присуща таинствам, а именно — соединение духа и материи и духа для осуществления цели Логоса.

Миллер прослеживает, как обращение к богословию евхаристии связано с вышеназванными темами «диалога дарения» и священнического призвания человечества, а далее говорит об эклезиологических аспектах в мысли о. Думитру. Так, речь идет о восстановлении онтологической и экзистенциальной связи человечества со Христом в церковных таинствах. Для Станилоае евхаристия являет собой диалог дарения, в котором Христос есть совершенный Дар людям от Бога-Отца.

Таким образом, можно увидеть, что Миллер показывает многообразие сюжетов в богословии о. Думитру Станилоае. Тема мира как дара — своего рода ключ к пониманию наследия румынского богослова. Миллеру удастся не просто предложить систематический обзор ключевых вопросов, но действительно «настроиться на волну» румынского богослова, передать его особенное мировосприятие, которое бывает трудно выразить словами или оценить по достоинству. Так, например, можно согласиться с метким наблюдением автора об особенностях стиля Станилоае, когда неискушенному читателю может показаться, будто он «вошел на середине долгого разговора, который непонятно с чего начался и к чему приведет» (с. 33). Как замечает автор, при более внимательном прочтении становится возможным увидеть за внешней непосредственностью стиля безукоризненную логику.

Миллер также обращает внимание на уникальную, по его мнению, особенность о. Думитру в ряду богословов XX в., состоящую в том, что ему удастся сочетать масштабное богословское видение с вниманием к насущным вопросам молитвы и жизни церкви.

Учитывая то, что значительная часть многочисленных трудов румынского богослова пока недоступна русскоязычному читателю, книгу Чарльза Миллера можно приветствовать как хорошую возможность познакомиться хотя бы в общих чертах с опытом о. Думитру и увидеть его в более широком контексте — как теологическом, так и церковно-общественном.

Литература / References

1. Bria = Bria I. (1981). "The Creative Vision of D. Staniloae. An Introduction to His Theological Thought". *The Ecumenical Review*, 1981, v. 33, iss. 1, pp. 53–59.
2. *Costa de Beauregard* = Costa de Beauregard M.-A. (1983). *Dumitru Stăniloae: "Ose comprendre que Je t'aime"*. Paris : Cerf.
3. *Stăniloae 1978* = Stăniloae D., priest (1978). *Teologia Dogmatică Ortodoxă* : In 3 v. București : Institutul Biblic.
4. *Stăniloae 2002* = Stăniloae D., priest (2002). *Orthodox Spirituality*. South Canaan : St. Tikhon's Orthodox Seminary Press.
5. *Stăniloae 2003* = Stăniloae D., priest (2003). *Theology and the Church*. Yonkers, NY : St. Vladimir's Seminary Press.

Рецензия поступила в редакцию 10.01.2023; принята к публикации 18.01.2023

Рецензия

УДК 27

DOI: 10.25803/26587599_2023_45_182

Протоиерей Константин Костромин

Как нужно писать историю храма

Рецензия на книгу: Карпук Д. А. Путиловская церковь святителя Николая Чудотворца и мученицы царицы Александры: история, традиции, современность.

Санкт-Петербург, Н. Новгород : Союзполиграф, 2020. 604 с., ил.

Протоиерей Константин Костромин, канд. ист. наук, канд. богословия, доцент, проректор по научно-богословской работе, Санкт-Петербургская духовная академия, Санкт-Петербург, Россия / Fr. Konstantin Kostromin, Cand. Sci. (History), Cand. Sci. (Theology), Associate Professor, Vice-Rector for Research, St. Petersburg Theological Academy, St. Petersburg, Russia, k.a.kostromin@mail.ru

для цитирования: Костромин Константин, прот. Как нужно писать историю храма :

Рецензия на книгу: Карпук Д. А. Путиловская церковь святителя Николая Чудотворца и мученицы царицы Александры: история, традиции, современность. Санкт-Петербург; Н. Новгород : Союзполиграф, 2020. 604 с., ил. // Вестник Свято-Филаретовского института. 2023. Вып. 45. С. 182–186. DOI: 10.25803/26587599_2023_45_182.

FOR CITATION: Kostromin Konstantin, Fr. (2023). "How to write the history of the temple. Book review: Karpuk D. A. Putilovskaya Church of St. Nicholas and the Martyr Queen Alexandra: History, Modern Traditions. St. Petersburg; N. Novgorod: Soyuzpoligraf, 2020. 604 p., ill." *The Quarterly Journal of St. Philaret's Institute*, 2023, iss. 45, pp. 182–186. DOI: 10.25803/26587599_2023_45_182.

В 2020 г. увидел свет толстый фолиант в 600 страниц толщиной, посвященный истории одного петербургского храма — храма при Путиловском заводе. Автор фолианта — доцент, заведующий аспирантурой Санкт-Петербургской духовной академии Дмитрий

© Костромин Константин, прот., 2023

Андреевич Карпук — имеет большой опыт изучения истории не только XIX–XX вв., но и истории храмов Петербурга [*Костромин, Петров, 37*]. Его перу принадлежит также монографическое исследование, посвященное истории Никольского (Никола-Богоявленского) Морского собора Петербурга [*Карпук 2018*]. Книга представляет собой по сути комментированную профессиональным историком летопись истории храма и связанных с ним персоналий. В книге 6 глав: три первые, составляющие по объему ровно половину книги, посвящены дореволюционному периоду, две следующие главы — советской эпохе, последняя — современности. Последняя глава должна быть выделена особо, поскольку истории храмов современного периода (а после падения коммунизма прошло более 30 лет) практически нет, архивы храмов формируются крайне неравномерно и часто вообще отсутствуют, а события их истории не фиксируются. Впрочем, такая ситуация характерна и для большинства дореволюционных церквей. Поэтому появление примеров написания современной истории необходимо всячески приветствовать.

Из сносок и перечня источников и литературы видно, что автор переработал огромное количество документов из шести архивов, а также большое число опубликованных источников, в том числе периодики. Иными словами, книга основательно фундирована, а если учесть, что об истории Путиловского храма написано совсем немного [*Антонов, Кобак, 108*], фактически она заполняет существенную лакуну в истории Петербургской епархии. Автор давно избрал особый стиль оформления оглавления и, соответственно, названий глав и подглав: они имеют двойное содержание, объединяемое союзом «или» [*Карпук 2015*]. Второй особенностью, которую нужно подчеркнуть и приветствовать, является постоянное обращение к историческому контексту. Он помогает вписать историю храма в контекст событий в стране и в столице, а также в контекст истории церкви в целом и епархии в частности. Наконец, книга очень легко читается, местами автор выдерживает интригу, чтобы подогреть интерес читателя. Могу утверждать (хотя ниже будет приведена пусть незначительная, но все же критика), что монография представляет собой практически образцово написанную историю православного храма.

Надо отдать должное — история Путиловского храма имеет достаточное количество источников и, действительно, оказывается прочно вписанной в историю церкви. В предреволюционные годы в Санкт-Петербургской епархии действовали общество трезвости

и общество хоругвеносцев, деятельность которых вписывается в историю не только храма, но и соответствующих движений в Русской церкви в целом. В истории храма они были очень заметным явлением, имевшим влияние на судьбу и самого храма, и духовенства, и прихожан. Издавался даже свой приходской листок. Более широкий контекст задает история завода, при котором построен храм и с которым он был непосредственно связан, а также история посещения Путиловской церкви Антиохийским патриархом Григорием IV (из многочисленных столичных храмов этот уникальный гость посетил именно Путиловский!). Автор смог найти и грамотно представить весь этот исторический материал, снабдив его зачастую бесценными для широкого читателя комментариями.

Однако объем издания (толщина тома как притягивает, так и отпугивает) в глазах придирчивого читателя может быть подвергнут и некоторой критике. Причем эта критика выглядит довольно противоречивой — с одной стороны, объем книги, посвященной истории одного храма, явно превышен, а с другой — в книге не хватает целого ряда сравнений, деталей и обстоятельств, которые напрашиваются, рискуя сделать книгу еще более объемной. Необходимо разобраться в том, как совместить такие, казалось бы, несовместимые требования.

Большой объем книги объясняется все же не столько огромным количеством важных исторических обстоятельств, сколько необходимостью (или кажущейся необходимостью) давать пояснения и помещать их в исторический контекст. По мере погружения в книгу становится понятно, что хвост начинает отчасти вилять собакой — контекст оказывается столь обширным, что начинает подчинять себе историю храма. В книге есть моменты (правда, их немного), когда значение выявленного факта повышается именно за счет приведенного исторического контекста, вне которого значение этого факта может стремиться к нулю. Это могут быть цифры — размеры дохода или тиража (и т. п.), мелкие детали расследования конфликтной ситуации и прочее. Иногда в таких случаях все-таки хорошо выносить эти детали в отдельную статью, а в книге давать общий обзор и аналитические заключения. Конечно, экскурсии в прошлое и исторические справки позволяют читателю легче понять, о чем идет речь, но если сокращать объем, то именно за счет них.

Если бы удалось таким образом уменьшить объем, то появилась бы возможность добавить детали, на настоящий момент автором упущенные. Приведу два примера. Первый и наиболее

очевидный — это роль священника Григория Гапона в истории храма. В одном из параграфов 1-й главы разбирается история «рабочего вопроса», хотя ситуация с Гапоном там не упоминается (она кратко отмечена на с. 93). Конечно, не факт, что о. Григорий хоть раз бывал в Путиловском храме или что такое посещение отразил хоть один документ, но Гапон был прямым конкурентом духовенства Путиловского храма в борьбе за влияние на рабочих завода и на начало 1905 г. духовенство храма эту борьбу проиграло. Упоминание этого обстоятельства, ввиду важности событий Кровавого воскресенья и личности Григория Гапона, в такой книге, конечно, было бы необходимо.

Второй (который потребовал бы в нескольких местах всего двух-трех строк) — это типологическое сопоставление с другими петербургскими храмами. Так, на с. 150 упоминается уникальность копии пещеры Гроба Господня в Иерусалиме, которая была устроена в крипте храма. Однако эта уникальность мнимая, если вспомнить тягу храмоздателей второй половины XIX в. к такого рода репликам: устройство копии Вифлеемского вертепа-пещеры в Малоколоменском храме [Антонов, Кобак, 90], копирование внутренних архитектурных форм Софии Константинопольской в Никольском Морском соборе г. Кронштадта. В этот ассоциативный ряд нельзя не добавить пещерный храм Феодоровского государева собора [Кузнецов, 83–86; Черновская, 89]. «Пещерный» придел имелся и в Сергиевской церкви Троице-Сергиевой Приморской пустыни, после революции такой же появился в Казанском соборе. Самое же главное — в Петербурге была еще одна копия пещеры Гроба Господня — при церкви Иконы Божией Матери «Всех скорбящих радости» при Ксенинском институте [Антонов, Кобак, 210]. Таких типологий, вполне полезных при знакомстве с историей храма, могло бы быть больше.

Эти критические замечания не умаляют значения книги. Готов еще раз повторить — хотя храмов с такой относительно короткой, но яркой историей не так много, книга должна служить образцом для написания истории храмов Русской церкви. Автор профессионально проследил все основные вехи и процессы, которые обычно детально сохраняются в архивной документации. К счастью, историей храмов занимаются давно, но мало кто может столь исторически квалифицированно провести читателя через эпохи, связав их с историей своего храма, как Д. А. Карпук. Книга достойна особого внимания как профессионалов, так и широкого круга читателей.

Литература / References

1. Антонов, Кобак = Антонов В. В., Кобак А. В. Святыни Санкт-Петербурга : Энциклопедия христианских храмов. 3-е изд., испр. и доп. Санкт-Петербург : Лики России, 2010. 512 с.
Antonov V. V., Kobak A. V. (2010). *Sviatyni Sankt-Peterburga : Entsiklopediia khristianskikh khramov* [Shrines of St. Petersburg: Encyclopedia of Christian Temples], 3rd ed., rev. and add. St. Petersburg : Liki Rossii Publ. (in Russian).
2. Карпук 2015 = Карпук Д. А. Архиепископ Нил (Исакович) (1796–1874): геолог, минералог, палеонтолог и богослов. Санкт-Петербург : Изд-во СПбДА, 2015. 152 с.
Karpuk D. A. (2015). *Arkhiepiskop Nil (Isakovich) (1796–1874): geolog, mineralog, paleontolog i bogoslov* [Archbishop Nil (Isakovich) (1796–1874): geologist, mineralogist, paleontologist and theologian]. St. Petersburg : SPbDA Publ. (in Russian).
3. Карпук 2018 = Карпук Д. А. Николо-Богоявленский Морской собор: история и люди. Санкт-Петербург : [б. и.], 2018. 272 с.
Karpuk D. A. (2018). *Nikolo-Bogoyavlenskii Morskoi sobor: istoriia i liudi* [Nikolo-Bogoyavlensky Naval Cathedral: history and people]. St. Petersburg : [b. i.] (in Russian).
4. Костромин, Петров = Костромин Константин, прот., Петров А. В. Научная деятельность Санкт-Петербургской Духовной Академии: истоки, предварительные итоги, перспективы // Духовно-нравственное воспитание. 2022. № 3. С. 27–38.
Kostromin Konstantin, archpriest, Petrov A. V. (2022). “Scientific activity of the St. Petersburg Theological Academy: origins, preliminary results, prospects”. *Dukhovno-nravstvennoe vospitanie*, 2022, n. 3, pp. 27–38 (in Russian).
5. Кузнецов = Кузнецов В. В. «Вспоминаю наш храм...» // Санкт-Петербургские епархиальные ведомости. 2001. № 24. С. 77–87.
Kuznetsov V. V. (2001). “I remember our church...”. *Sankt-Peterburgskie eparkhial'nye vedomosti*, 2001, n. 24, pp. 77–87.
6. Черновская = Черновская Л. Ф. Государев собор // Санкт-Петербургские епархиальные ведомости. 2001. № 24. С. 88–95.
Chernovskaia L. F. (2001). “Gosudarev sobor”. *Sankt-Peterburgskie eparkhial'nye vedomosti*, 2001, n. 24, pp. 88–95.

Рецензия поступила в редакцию 05.09.2022; принята к публикации 20.09.2022

Обзор

УДК 266, 269

DOI: 10.25803/26587599_2023_45_187

К. А. Мозгов

Обзор круглого стола «Наследие преподобного Макария (Глухарева) и подготовка к миссионерскому служению сегодня»

(Москва, 18 ноября 2022 года)

Мозгов Кирилл Анатольевич, старший преподаватель, руководитель издательства СФИ, Москва, Россия / Mozgov Kirill Anatoliyevich, Senior Lecturer, Head of Publishing, St. Philaret's Institute, Moscow, Russia, mka@sfi.ru

для цитирования: Мозгов К. А. Обзор круглого стола «Наследие преподобного Макария (Глухарева) и подготовка к миссионерскому служению сегодня» (Москва, 18 ноября 2022 года) // Вестник Свято-Филаретовского института. 2023. Вып. 45. С. 187–190.
DOI: 10.25803/26587599_2023_45_187.

FOR CITATION: Mozgov K. A. (2022). "The Roundtable Overview 'The legacy of St. Macarius (Glukharyov) and preparation for missionary service today' (Moscow, November 18, 2022)". *The Quarterly Journal of St. Philaret's Institute*, 2023, iss. 45, pp. 187–190.
DOI: 10.25803/26587599_2023_45_187.

К 230-летию со дня рождения и 175-летию со дня кончины выдающегося православного миссионера прп. Макария (Глухарева) в Свято-Филаретовском институте прошел круглый стол, собравший представителей нескольких епархий и вузов Русской православной церкви. Актуальность темы современной православной миссии и подготовки миссионеров отметил в своем приветствен-

© Мозгов К. А.

ном слове ректор Свято-Филаретовского института, д-р ист. наук, проф. Алексей Борисович Мазуров.

Первым прозвучал доклад «Перспективы изучения миссионерского наследия в контексте истории и современности русской культуры», предложенный Натальей Валерьевной Карташевой, доцентом, канд. культурологии, зав. кафедрой сравнительного изучения национальных литератур и культур факультета иностранных языков и регионоведения МГУ. Как главную драгоценность в изучении опыта православной миссии Н.В. Карташева выделила саму личность миссионера и духовную общность русских миссионеров. Для изучения особенностей русской миссии XIX в. она подчеркнула значение эго-документов, в первую очередь миссионерских дневников, помогающих узнать личность миссионера и увидеть ее предстояние пред Богом.

Иерей Георгий Андрианов, канд. богословия, ректор Костромской духовной семинарии, в своем сообщении «Термин „Иегова“ в библейских переводах прп. Макария (Глухарева)» подчеркнул актуальность подходов прп. Макария к библейским переводам и его ревностное стремление сделать библейский текст доступным для всех верующих, которые могли бы регулярно обращаться к нему на родном языке. Как писал сам прп. Макарий,

явление Нового Завета на российском наречии есть торжественное перед всем христианским миром свидетельство, что если русский язык уже столько созрел, что мог быть органом истин Нового Завета, то российский народ без сомнения может, а потому и должен иметь полную Библию на российском языке [Глухарев, 7].

Ольга Александровна Орлова, зам. декана богословского факультета СФИ, рассказала о значении Алтайской духовной миссии в синодальный период и для современных миссионеров, отметив, что уникальность этой миссии заключалась, прежде всего, в сложившейся миссионерской традиции, позволившей вырастить целую плеяду не только успешных миссионеров, но и архиереев Русской церкви, немало потрудившихся ради просвещения русского народа и других народов России.

Специалистом Научно-методического центра по миссии и катехизации, старшим преподавателем СФИ Владимиром Ивановичем Якунцевым был сделан обзор основного труда прп. Макария (Глухарева) «Мысли о способах к успешному распространению Христианской веры между евреями, магометанами и язычниками в Рос-

сийской державе». В. И. Якунцев систематизировал предложения прп. Макария, касающиеся «всего организма миссионерского дела в Российской Церкви» [Глухарев, 16] и отметил целостность его подхода, остающегося актуальным для сегодняшней церкви. Преподобный Макарий не увидел при жизни воплощения многих своих идей (например, Православное миссионерское общество было учреждено его учениками лишь спустя 16 лет после его кончины), но сам он продолжал трудиться в соответствии с тем, как видел и понимал назначение миссии, несмотря на отсутствие поддержки со стороны Синода, положившего под сукно его «Мысли...». Вдохновением для всех поколений миссионеров звучат его слова:

Не убоимся расточать добро Божие на важнейшие, вопиющие нужды Российской церкви, которые суть несомненные требования воли Всевышнего. Не утрашимся ошибок и неудач, когда и в брани с невежеством и суеверием, с предрассудками и страстями, содержащими ближних наших во тьме, будем, как и в бранях с плотию и кровию, помнить, что мы все и всегда человеки, но — что с нами Бог! [Глухарев, 20]

В последовавшей затем дискуссии участники круглого стола не раз возвращались к разговору о важности личности миссионера и его верности своему служению, о неизбежных трудностях с поддержкой и пониманием живого дела миссии со стороны церковных и государственных чиновников. О своем опыте работы сотрудником Миссионерского отдела РПЦ и главным редактором журнала «Миссионерское обозрение» рассказал иерей Александр Гинкель, канд. богословия, настоятель храма Иверской иконы Божией Матери, директор Центра духовной культуры и образования Выборгского благочиннического округа Санкт-Петербургской епархии.

Священник Алексей Максимов, старший преподаватель Средненской духовной академии напомнил, что Российская империя в XIX в. была европейской страной с европейским образованием, что не могло не отразиться на миссии, которую невозможно рассматривать вне контекста христианской миссии эпохи Просвещения. Среди проблем, с которыми столкнулась миссионерская деятельность в XIX в., о. Алексей назвал клерикальный характер православной миссии, когда мирянам в лучшем случае отводилась роль катехизаторов при миссионерских станах. В связи с этим им был поставлен вопрос, стало ли сегодня миссионерство мирян онтологической категорией православной миссии или остается акцидентной? Еще одной проблемой современной миссии, с точки зрения о. Алексея Максимова,

остаётся понимание инкультурации, варьирующееся от попыток внешнего приспособления церкви к той или иной культурной ситуации до задачи воплощения православной церкви в конкретном национально-культурном контексте. При этом опыт показывает, что внешнее приспособление в трудных обстоятельствах часто не срабатывает, и быстрый результат оказывается недолговечным. Докладчик подчеркнул, что не только миссионеру, но и всей церкви важно стремиться к пониманию миссии как качества жизни самой церкви, и, в том числе, уметь не ждать быстрых плодов, а вслед за прп. Макарием трудиться над качеством свидетельства.

В разговоре подчеркивалось, что цели и характер миссии часто определяются экклезиологией и от понимания церкви зависит понимание миссии. Протоиерей Максим Кокарев, канд. теологии, ректор Самарской духовной семинарии отметил, что многие священники остро переживают контраст между гомилетическими призывами и реальностью церковной жизни: можно красиво говорить о вере и церкви, но часто откликнувшийся на слово человек приходит в церковь и не находит там того, о чем ему рассказывали. В связи с этим все чаще звучит мысль о необходимости сначала исправить свою жизнь, прежде чем начинать миссионерское служение и кого-то приглашать в церковь. Таким образом, поставленная прп. Макарием задача проповеди «не только для неверующих, но и для тех, которые по метрическим книгам известны под именем верующих» [Глухарев, 128], остаётся в церкви весьма актуальной.

Начавшийся разговор безусловно требует продолжения, поскольку за пределами дискуссии остались многие проблемы современной миссии, а также насчитывающий уже более полувека опыт миссии и катехизации Преображенского братства, заботящегося о «важнейшей и священнейшей нужде Церкви и государства, состоящей в христианском просвещении всего народа» [Глухарев, 11]. Участники круглого стола выразили надежду на продолжение совместных трудов по осмыслению опыта православной миссии в истории и современности.

Источники

1. Глухарев = Макарий (Глухарев), архим. Мысли о способах к успешному распространению Христианской веры между евреями, магометанами и язычниками в России. Москва : Тип. А.И. Снегиревой, 1894. 131 с.

Обзор поступил в редакцию 8.11.2022; принят к публикации 15.11.2022

Приглашение к публикации

Научный журнал СФИ «Вестник Свято-Филаретовского института» (ранее — «Свет Христов просвещает всех : Альманах Свято-Филаретовского православно-христианского института») издается с 2007 г. С 2014 г. журнал выходит с периодичностью четыре раза в год. С 2017 г. входит в Перечень рецензируемых научных изданий Высшей аттестационной комиссии при Министерстве образования и науки Российской Федерации по научной специальности «Теология».

Для издателей журнала принципиально важен высокий научный уровень «Вестника Свято-Филаретовского института», возможность сочетания на его страницах лучших достижений теологии и светской науки.

В журнале публикуются научные статьи, материалы круглых столов, семинаров, научных дискуссий, отдельные архивные материалы. Выход в свет каждого номера осуществляется в последний месяц сезона (зимний в феврале, весенний в мае и т. д.). Материалы для публикации надо предоставлять в начале предыдущего сезона (для осеннего — до 1 июня, для зимнего — до 1 сентября и т. д.).

Минимальный объем статьи 20 тыс. знаков;
максимальный — 60 тыс. знаков.

Памятку для авторов и правила оформления библиографии
можно найти на официальном сайте СФИ
в разделе «Наука»

<https://sfi.ru/science/nauchnyj-zhurnal/o-zhurnalie.html>

Материалы для публикации
просим присылать на адрес редакции:
sfi_journal@sfi.ru

Публикация бесплатная

ВЕСТНИК
Свято-Филаретовского института
Выпуск 45 · Зима 2023

Журнал входит в Перечень рецензируемых научных изданий Высшей аттестационной комиссии при Министерстве образования и науки Российской Федерации по научным специальностям:

- 5.11.1. Теоретическая теология (по исследовательскому направлению: православие, ислам, иудаизм, протестантизм) (теология).
- 5.11.2. Историческая теология (по исследовательскому направлению: православие, ислам, иудаизм, протестантизм) (теология).
- 5.11.3. Практическая теология (по исследовательскому направлению: православие, ислам, иудаизм, протестантизм) (теология).

Подписной индекс 40540
Объединенный каталог «Пресса России»

105066 Москва, Токмаков пер., д. 11
тел. (495) 623-03-80, 625-77-86
e-mail: sfi_journal@sfi.ru
<http://www.sfi.ru>

Издание подготовили
ответственный редактор Ю. Балакшина
редакторы О. Сидорова, И. Скоробогатова, Ю. Штонда
корректор М. Писаревская
макет М. Патрушева
верстка М. Воронцова

Благодарим за помощь Н. Волненко

Мнение редакции может не совпадать с мнением авторов

Подписано в печать 17.01.2023
Формат 70×100/16. Объем 12 печ. л.
Печать офсетная. Бумага офсетная
Гарнитура ITC Charter (ParaType, 2001)
Тираж 400 экз.

Отпечатано в типографии
издательско-полиграфической фирмы «Реноме»
192007, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, д. 40
Тел./факс: (812) 766-05-66
<http://www.renomespb.ru>