



ТРУДЫ

ПЕРЕРВИНСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

№24

НАУЧНО-БОГОСЛОВСКИЙ ЖУРНАЛ
МОСКВА 2022

ТРУДЫ ПЕРЕРВИНСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

НАУЧНО-БОГОСЛОВСКИЙ ЖУРНАЛ

№24



*Перервинская
духовная семинария*

МОСКВА
2022

Редакционная коллегия

Главный редактор

иеромонах Аполлинарий (Панин)

ректор Перервинской духовной семинарии,
кандидат богословия

Ответственный редактор

иерей Герман Демидов

проректор по научно-богословской работе,
заведующий церковно-исторической кафедрой
Перервинской духовной семинарии,
кандидат богословия, кандидат философских наук

Содержание

Вступительное слово

Вступительное слово ректора Перервинской духовной семинарии	13
---	----

Библеистика

Протоиерей Александр Тимофеев, иерей Александр Тодиев, Михаил Всеволодович Ковшов Апокалиптическая тема «двух веков» в эпоху Второго Храма: истоки и развитие концепта	14
---	----

Нравственное богословие

Иеромонах Афанасий (Иванов) Христианская нравственность и проблемы современной биоэтики (на примере эвтаназии)	33
--	----

Церковная история

Епископ Леонид (Толмачёв) Выпускник Перервинского духовного училища, учёный- московед — протоиерей Николай Алексеевич Скворцов (1861–1917)	44
Андрей Александрович Кострюков В тени святого Иоанна (Максимовича)... Жизнь и служение архиепископа Шанхайского Симона (Виноградова)	59
Протодиакон Владимир Василик Историософия святителя Викторина Петавского	70
Пётр Андреевич Лескин История развития уставных положений Русской Православной Церкви Заграницей	95

Философия

Иеромонах Кирилл (Зинковский) Духовно-нравственные причины русской катастрофы глазами П. Б. Струве	105
--	-----

Речи и выступления

Иерей Алексей Васильев

Секулярный мир и религиозность. Укоренённость
социального служения Церкви в Евхаристии 114

Борис Отабекович Умаров

Русское монашество и процессы секуляризации в России
в начале XX в. 118

Вячеслав Ковалёв

Духовно-образовательная деятельность священномученика
Вениамина (Казанского) в годы его управления Самарской
и Санкт-Петербургской духовными семинариями 125

Contents

Introduction

The Introductory remarks by the Rector of the Perervinskaya Theological Seminary Hieromonk Apollinarius (Panin)	13
---	----

Biblical Studies

Archpriest Alexander Timofeev, Priest Alexander Todiev, Mikhail Vsevolodovich Kovshov The apocalyptic theme of «two centuries» in the Second Temple period: the origins and development of the concept	14
---	----

Theology

Hieromonk Athanasius (Ivanov) Christian morality and the problems of modern bioethics (on the example of euthanasia)	33
---	----

Church history

Bishop Leonid (Tolmachev) Pererva Orthodox Theological School graduate, scholar of Moscow studies — Archpriest Nikolai Alekseevich Skvortsov (1861–1917)	44
Andrey Alexandrovich Kostryukov In the shadow of St. John (Maximovich)... The life and ministry of Archbishop Simon (Vinogradov) of Beijing	59
Protodeacon Vladimir Vasilik Historiosophy of St. Victorinus of Pettau	70
Peter Andreevich Leskin History of the development of the statutory provisions of the Russian Orthodox Church Abroad	95

Philosophy

Hieromonk Kirill (Zinkovsky) Spiritual and moral causes of the Russian catastrophe through the eyes of P. B. Struve	105
--	-----

Speeches and Presentations

Priest Alexey Vasiliev

Secular world and religiosity. The rootedness
of the social service of the Church in the Eucharist 114

Boris Otabekovich Umarov

Russian Monasticism and secularization processes in Russia
in the early XX century 118

Vyacheslav Kovalev

Spiritual and educational activities of the Hieromartyr
Benjamin (Kazansky) during his rectorship at the Samara
and St. Petersburg Theological Seminaries 125

Annotations

Archpriest Alexander Timofeev

Senior lecturer of the Department of Biblical Studies of the Moscow Theological Academy. Correspondence address: Russian Federation, MO, Sergiev Posad, Lavra, Academy. E-mail: priest.al.timotheyev@gmail.com

Priest Alexander Todiev

Candidate of Theology (the Moscow Theological Academy), Vice-Rector for Academic Affairs of the Perervinskaya Theological Seminary, Associate Professor of the Department of Biblical Studies of the Moscow Theological Academy. Correspondence address: 109383, RF, Moscow, Shosseynaya str., 82c1. E-mail: al.todiev@ya.ru

Kovshov Mikhail Vsevolodovich

Candidate of Theology (the Moscow Theological Academy), Associate Professor of the Department of Biblical Studies of the Moscow Theological Academy, Associate Professor of the Department of Biblical Studies of the Perervinskaya Theological Seminary. Correspondence address: Russian Federation, MO, Sergiev Posad, Lavra, Academy. E-mail: stpaul.quest@yandex.ru

The apocalyptic theme of «two centuries» in the Second Temple period: the origins and development of the concept

The article is presented in continuation of the joint research cooperation of the Departments of Biblical Studies of the MDA and the PDS within the framework of the project «The concept of „two centuries“ in the text corpus of St. Paul the Apostle» (No. 17, 19). The study of the Jewish apocalyptic movement contributes to understanding the causes of a number of important processes that took place in Christian theology at the beginning of the I millennium A. D. The purpose of the article is a brief overview of the formation of the oral doctrine of the «two centuries» and its written fixation in the Holy Scriptures and intertestamental literature, with particular emphasis on the development of the semantic field of the term *olam*. It is argued that in the Holy Scriptures of the New Testament, we have evidence of an early oral tradition and the first written fixation of the said concept. In a well-developed form, the theme of the «two centuries» is presented in the apocalypses of 3 Ezra, 2 Baruch and the early layers of the Mishnah.

Keywords: *apocalyptic, the Second Temple period, the concept of «two centuries», eschatology, St. Paul the Apostle.*

Hieromonk Athanasius (Ivanov)

Candidate of theology, Associate Professor of the Department of Theology. Correspondence address: 109263, Moscow, Malysheva str., 30, sq. 174. E-mail: 24ix83@mail.ru

Christian morality and the problems of modern bioethics (on the example of euthanasia)

Issues related to Christian morality have not lost relevance for several centuries. In the last decade, the relationship between Christian morality and bioethics has become no less important in the research of scholars. It is known that for a Christian suffering has a special religious significance: expiatory — atonement for committed sins and a kind of compensation for evil, and soteriological — complicity in the salvation of Lord Jesus Christ.

Examining the question of euthanasia, the article proves that the Christian-approved and motivated acceptance of suffering does not lead to the recognition that all suffering and all pain should be endured in every case, and therefore can not be intervened to alleviate it. Moreover, such interventions are done by humanizing pain. Christian love itself requires health workers to alleviate physical suffering.

It is stated that today, medicine around the world has made significant progress so that it can influence, among other things, the processes of human death. However, the primary task of health professionals to save lives and maintain their health loses its meaning with the advent of assisted medical technologies that help a person to die, thus leveling, on the one hand, the main tasks of the doctor, and on the other — the concept of Christian morality.

Keywords: *Christian morality, life values, humanity, man, science, bioethics, medicine, euthanasia, death, doctor.*

Bishop Leonid (Tolmachev)

Pererva Orthodox Theological School graduate,
scholar of Moscow studies — Archpriest
Nikolai Alekseevich Skvortsov (1861–1917)

This paper presents a 1876 graduate of Pererva Theological School — an eminent scholar of Moscow studies, Archpriest Nikolai Alekseevich Skvortsov. Based on archival records and well-known published papers, the period of Nikolai Skvortsov's studying in theological schools and his relationship with his brother Vasily are described. The paper gives a brief overview of the research activities of Father Nikolai, which he conducted during his priestly service and devoted to the history of Moscow churches. Finally, the paper refers to the tragic death of the scholar clergyman and cherishing the memory of him in the cemetery and in the churches where he served, as well as in the materials of church and local history readings dedicated to the memory of Archpriest Nikolai Skvortsov.

Keywords: *Archpriest N. A. Skvortsov, Vasily Skvortsov, Pererva Theological School, Pererva, history of Moscow churches.*

Kostryukov Andrey Alexandrovich

Doctor of Historical Sciences, Candidate of Theology, Professor, Chief Researcher of the Saint Tikhon's Orthodox University of Humanities, Professor of the Perervinskaya Theological Seminary. E-mail: a.kost@mail.ru

In the shadow of St. John (Maximovich)... The life and ministry of Archbishop Simon (Vinogradov) of Beijing

The article is devoted to the life and work of the forgotten ascetic of piety and missionary Archbishop Simon (Vinogradov) of Beijing. Few currently know the name of this archpastor, which is connected with the destruction of the memory about Russian emigration in communist China. Oblivion seems unfair primarily due to the fact that Archbishop Simon was revered as a miracle worker both during his lifetime and for a long time after his death. The article examines the merits of this hierarch to the Church during his tenure at the Shanghai and Beijing departments, as well as his struggle against church separatism.

Keywords: *Archbishop Simon (Vinogradov), St. John (Maksimovich), St. Gabriel Sedmiozersky, Russian Orthodox Church Abroad, Kazan Theological Academy, China, missionary work, Russian emigration in the 20th century.*

Protodeacon Vladimir Vasilik

Doctor of Historical Sciences, Associate Professor, Professor of the Institute of History of SPbU, Professor of the Perervinskaya Seminary.

Historiosophy of St. Victorinus of Pettau

The subject of the article is historiosophy of a well-known Latin exegete of the III century, the author of the first Commentary on the Apocalypse, St. Victorinus of Pettau. Both level of his education and his intellectual horizon with the tendency of his works are analyzed. The article attempts to identify a number of catastrophes and calamities mentioned in the Commentary on the Apocalypse with concrete historical events happened during the second half of the III c. — the beginning of the IV c., concretely 252–304 A. D. The author investigates the question about persecutions mentioned in the Commentary on the Revelation and according his point of view they took place in time of Valerianus' reign. Historiosophy of St. Victorinus of Pettau is connected with the image of time as a spiral, or repetition on the higher level. When some phenomena repeat, they take place on the deeper, more complex and in some cases — on the eternal level. A particular example of that is Antichrist as resurrected Nero. The center

of historiosophy of St. Victorinus is the victory of Christ over the death and the triumph of the Apostles and their successors, whose words pierced the hearts of men and won disbelief. According to St. Victorinus, the victory over disbelief, paganism and atheism is worthy of all victories by weapon, moreover because of its bloodless. However, evangelical preaching for St. Victorinus does not mean the coming of complete peace, prosperity and comfort: the Gospel about the New Life is inextricably linked to crushing of the old world, connected with hunger, war, plague and earthquakes. Moreover, the word of preaching is Doom, which is passing now. St. Victorinus is troubled with question about sinfulness of some members of the Church, especially about their avarice and love of luxury. Speaking about the Epistles to the Seven Churches, he determines characters, described by them, as universal for the life of the Ecumenical Church, including the types of sinfulness.

The history of the world after the First Advent of Christ is connected with the perspective of the Second Advent and Doom, it is concentrated on the preaching of Christianity, struggle with the Satan and his servants, the most horrible of which is the Antichrist. The Antichrist should come after the spiritual war between the Serpent and Archangel Michael. But prophet Elijah and his preaching should directly precede the last times and the coming of the Antichrist. Commenting the Revelation, St. Victorinus combines numerology and historiosophy. Thus, number seven means created fullness and number eight means the Doom and eternity. The same figures are applied to the pagan world and to Rome, but with the opposite sign. After seven emperors the eighth one and the Antichrist will be resurrected Nero, a king both for Jews and pagans, who will become the most horrible and abhorrent parody for risen Christ and his reign will be an abominable caricature for the eighth day of the Eternal Life and the Glory of Christ. His image partially coincides with the tradition, reflected at Commodianus' poem, partially differs from it. From one side Nero is a symbol of pagan and immoral Rome, from another he is a symbol of union of Paganism and Judaism directed against Christ and the Church.

After the victory of Christ over the Antichrist the First Resurrection will come, it will be the resurrection of the righteous who will come in glory. New Jerusalem will descend from Heavens and the millennial Kingdom of Christ and his saints will be revealed on the earth, which will have generally a spiritual character, unlike crude materialistic view of it by Commodianus etc. Particularly St. Victorinus doesn't speak (like Commodianus) about procreation of saints. In addition, his mentioning about wine and anointment may have a spiritual and symbolic character. An idea about perish of „more noble peoples“ in the end of the millennial kingdom, who should serve to the saints and then they should be killed, may be connected not with heavenly fire, but with the invasion of impure and pagan peoples Gog and Magog. This millennial kingdom, both spiritual and material, is a certain preparation to the eternal reign of Christ after Doomsday, which will not have an end. Accordingly we see here a spiral model of the history, connected with theology of recapitulation: one similar event precedes the other, which takes place on the higher and more perfect level, the temporal event becomes eternal one.

Keywords: *St. Victorinus of Pettau, historiosophy, catastrophism, persecutions, wars, earthquakes, Antichrist, theology of recapitulation, spiral model of history.*

Leskin Peter Andreevich

Head of the educational and methodological Department of the Perervinskaya Theological Seminary, Master's student of the General Church Postgraduate and Doctoral Studies named after Saints Cyril and Methodius.

History of the development of the statutory provisions of the Russian Orthodox Church Abroad

The aim of this article is to describe the history of the formation of the statutory canonical-normative documents of the Russian Orthodox Church Abroad from its appearance to the moment of signing the act of canonical communion with the Russian Orthodox Church of the Moscow Patriarchate in 2007. When considering this topic, the research of church specialists studying the history of the Russian Orthodox Church Abroad, as well as the materials of individual councils of this church structure, were used. The work especially highlights the connections of these documents with the definitions of the All-Russian Local Council of 1917–1918 in order to determine their influence on the formation of the statutory canonical-normative documents of the ROCOR.

Keywords: *Russian Orthodox Church Abroad, ROCOR, normative-canonical documents, statutes of Local Orthodox Churches.*

Hieromonk Kirill (Zinkovsky)

Doctor of Theology.

Spiritual and moral causes of the Russian catastrophe through the eyes of P. B. Struve

The article traces the change in the civil worldview of the Russian philosopher, historian and economist P. B. Struve. Having passed the path from marxism to monarchism, this thinker has always remained a sincere patriot, and due to the possibility, while in exile, to overestimate the tragic events of the beginning of the XX century in Russia, as well as his mental openness, creative abilities and desire to contemplate the very «foundations and depths of being», P. B. Struve managed not only to rethink his liberal hobbies of his youth critically, but also to come to a very harmonious worldview position combining the ideas of both socio-economic and spiritual and moral responsibility of a citizen. The author considers it is more pertinent than ever before to remind our contemporaries of P. B. Struve's thoughts about the need to build a social model of society with a significant share of participation of different sectors of the population in state building, as well as the education of civic responsibility based on Russian traditional spiritual values.

Keywords: *revolution in Russia, marxism, constitutional monarchy, civic responsibility, spiritual and cultural traditions, the spirit of true statehood.*

Priest Alexey Vasiliev

Candidate of Political Sciences, Associate Professor of the Department of Systematic Theology and Patrology of the Saint Tikhon's Orthodox University, Associate Professor of the Church History Department of the Perervinskaya Theological Seminary.

Secular world and religiosity. The rootedness of the social service of the Church in the Eucharist

The report contains theses proposed for discussion at the student conference of the Perervinskaya Theological Seminary, and raises issues of Orthodox Church identity, the connectedness of the external and internal ministry of the Church, the relationship of the Church, the state and society.

Keywords: *Church, Eucharist, Christianity, deification, social service, religiosity, secularization, cult, identity, society.*

Umarov Boris Otabekovich

Senior Assistant to the Vice-Rector for Educational Work of the Perervinskaya Theological Seminary.

Russian Monasticism and secularization processes in Russia in the early XX century

This report focuses on the analysis of the development problems of Russian Monasticism against the background of secular processes in different periods of Russian history. It raises questions of spiritual, organizational and intellectual succession, and also examines the significance of the Local Council of 1917–1918 for modern monasticism.

Keywords: *Church, secularization, monasteries and monasticism, spiritual crisis, Social Ministry, society, moral ideal.*

Kovalev Vyacheslav

Graduate of the Perervinskaya Theological Seminary.

Spiritual and educational activities of the Hieromartyr Benjamin (Kazansky) during his rectorship at the Samara and St. Petersburg Theological Seminaries

The report analyzes the methods and pedagogical approaches of Hieromartyr Benjamin Kazansky during his rectorship at the Samara and St. Petersburg Theological Seminaries during the revolutionary events of the early 20th century.

Keywords: *Ministry of the Church, pedagogical experience, secularization processes, Hieromartyr Benjamin (Kazansky), revolutionary riots, Samara Theological Seminary, St. Petersburg Theological Seminary.*

Вступительное слово ректора Перервинской духовной семинарии

Уважаемые отцы, братья и сёстры! Наши дорогие читатели, коллеги! Нынешний, 2022 год богат знаменательными событиями. Материалы очередного сборника «Трудов Перервинской духовной семинарии» посвящены некоторым из них. Публикации наших профессоров, преподавателей, студентов объединены несколькими главными темами, каждая из которых позволяет чётко обозначить связь истории и современности.

Сто лет назад, в феврале 1922 года, был принят и опубликован декрет «Об изъятии церковных ценностей для реализации на помощь голодающим». Документом было положено начало одной из наиболее разрушительных антирелигиозных кампаний. Её результат: сотни судебных процессов, тысячи убитых и пострадавших. Этим правительственным актом «местным исполнительным органам государственной власти предписывалось изъятие различного рода материальных ценностей у всех групп верующих». В документе речь шла, в первую очередь, о драгоценных камнях и металлах, однако очевидно, что идея декрета и государственной политики в целом заключалась отнюдь не в этом.

Проблемы церковно-государственных и межрелигиозных отношений, социального соработничества и среди них — секуляризации — по-прежнему остаются актуальными для отечественной истории и современности. Секуляризация, как процесс во многом противоположный евангелизации, может приобретать и эсхатологический характер, особенно в контексте глобальных общественных событий.

Представленные в сборнике статьи, затрагивая актуальные для современного православного сознания вопросы в контексте отечественной и мировой истории, христианской нравственности, с различных авторских позиций подводят к осмыслению многоплановых проблем церковно-государственных отношений, миссии Церкви в современном мире. Полагаю, что нашим читателям будет небезынтересно обратить своё научно-богословское внимание на обсуждение указанных вопросов, что, безусловно, поможет лучше разобраться в истории, найти верный вектор духовного развития, обрести необходимые нравственные ориентиры в будущем.

иеромонах Аполлинарий (Панин),
Ректор Перервинской духовной семинарии

Библеистика

Протоиерей Александр Тимофеев¹, иерей Александр Тодиев²,
Ковшов Михаил Всеволодович³

Апокалиптическая тема «двух веков» в эпоху Второго Храма: истоки и развитие концепта

Статья представлена в продолжение совместного научно-исследовательского сотрудничества кафедр библеистики МДА и ПДС в рамках проекта «Концепция „двух веков“ в корпусе текстов апостола Павла» (№ 17, 19). Исследование иудейского апокалиптического движения способствует пониманию причин ряда важных процессов, происходивших в христианском богословии в начале I тыс. по Р. Х. Авторами проделан краткий обзор формирования устного учения о «двух веках» и его письменной фиксации в Священном Писании и межзаветной литературе, с отдельным акцентом на развитии смыслового поля термина *olam*. Утверждается, что в Священном Писании Нового Завета мы располагаем свидетельством ранней устной традиции и первой письменной фиксацией означенной концепции. В чётко разработанном виде тема «двух веков» представлена в апокалипсисах: 3 Езд. и 2 Вар., а также ранних пластах Мишны.

Ключевые слова: апокалиптика, эпоха Второго Храма, концепция «двух веков», эсхатология, святой апостол Павел.

Введение

Сравнительная история религиозных учений свидетельствует о том, что христианство усвоило и в корне преобразило предшествующие ему идейные течения. Христианство впервые возникло, когда апокалиптика была одной из важнейших составляющих иудейской религиозной мысли. Возможно, данная мировоззренческая парадигма

¹ **Протоиерей Александр Тимофеев** — старший преподаватель кафедры библеистики Московской духовной академии. Адрес для корреспонденции: г. Сергиев Посад, Свято-Троицкая Сергиева Лавра, Московская духовная академия. E-mail: priest.al.timotheyev@gmail.com.

² **Иерей Александр Тодиев** — кандидат богословия (МДА), проректор по учебной работе Перервинской духовной семинарии, доцент кафедры библеистики Московской духовной академии. Адрес для корреспонденции: 109383, г. Москва, ул. Шоссейная, д. 82, с. 1. E-mail: al.todiev@ya.ru.

³ **Ковшов Михаил Всеволодович** — кандидат богословия (МДА), доцент кафедры библеистики Московской духовной академии, доцент кафедры библеистики Перервинской духовной семинарии. Адрес для корреспонденции: г. Сергиев Посад, Свято-Троицкая Сергиева Лавра, Московская духовная академия. E-mail: stpaul.quest@yandex.ru.

оказала влияние на становление христианской эсхатологической доктрины. Предварительно необходимо тщательное изучение феномена иудейской межзаветной апокалиптики на примере магистральной для неё концепции «двух веков».

Апокалиптическая письменность стала зарождаться по мере того, как нарастал кризис традиционной библейской концепции воздаяния: Израиль после Вавилонского плена скрупулёзно исполнял Закон, но при этом продолжал незаслуженно страдать. В результате бесконечной смены одного языческого ярма другим (Вавилон, Персия, Мидия, Македония, Рим) становилось всё более ясно, что никакими собственными силами не удастся исправить существующий порядок вещей. Надежда была лишь на радикальное вмешательство Бога в мировую историю, поэтому главной особенностью апокалиптики является её эсхатологический дуализм, резко разделяющий два века (мироздания) — нынешний и будущий. Данное мировоззрение хорошо описано, например, в апокрифической 2-й Книге Варуха и в неканонической 3-й Книге Ездры: *Бог и сотворил не один век, а два* (3 Езд. 7, 50)⁴. Нынешний век (עוֹלָם הַזֶּה / *olam hazze*) есть время владычества богоборческих сил, время обнаружения и развития зла и греха; по исполнении времён на смену ему явится будущий век (עוֹלָם הַבָּא / *olam habba*), в котором будут господствовать правда, мир и радость. Эти два века антагонистичны по отношению друг к другу.

1. Смысловое поле термина *olam*

До межзаветного периода термин *olam* не употреблялся в том значении, которое ему придаёт апокалиптическая письменность. Он обозначал вечность, а не отрезок времени и не место, где должна была проходить вечность. Немецкий исследователь В. Харниш (W. Harnisch) отмечает, что до христианской эры *olam* был общим термином для категории времени. Термин не означал определённого отрезка времени, но указывал, скорее, на будущее время, в некоторых случаях приближаясь по смыслу к понятию «вечность»⁵. Г. Сассэ (H. Sasse) считает, что понятие *olam* в библейском употреблении могло

⁴ См. также: 3 Езд. 4, 26–27; 6, 7–10; 7, 12–13, 29–31, 113; 8, 1, 46; 2 Вар. 14, 13; 15, 8; 83, 8.

⁵ Harnisch W. Verhängnis und Verheißung der Geschichte. Untersuchungen zum Zeit und Geschichtsverständnis im 4 Buch Esra und in der syr. Baruchapokalypse. Göttingen, 1969. S. 91.

относиться к скрытому и отдалённому времени не только в будущем, но и в прошлом⁶. Считается, что со времени писаний Исаии пророка (см. Ис. 45, 17) термин однозначно получает смысл бесконечного времени или вечности⁷. Г. Брин (G. Brin) отмечает, что лишь в позднем библейском и мишнаитском иврите термин *olam* означает ограниченный период времени, эпоху, эру (ὁ αἰών). По сути, можно заключить, что именно в последний период эпохи Второго Храма термин *olam* получает значение «истории», то есть «века», отрезка времени, в котором совершаются события. Использование термина *olam* в смысле «мир», «вселенная» (ὁ κόσμος) начинается с новозаветных писаний⁸. Пара *olam hazze* и *olam habba* отчётливо встречается в раввинистической литературе⁹. Здесь термин *olam habba* обогащается пространственным аспектом, приобретая выраженное значение рая, или Царства Небесного, как, например, в *Берахот* 17а: «Будущий мир не такой, как нынешний. В будущем веке не едят и не пьют; нет в нём размножения, нет предпринимательской деятельности, нет ревности, ненависти и соперничества, но праведники сидят с коронами на главах, наслаждаясь сиянием Божественного присутствия»¹⁰. Соотношение между двумя веками изложено в трактате *Авот* 4, 16–17: «Р. Иаков говорит: этот мир подобен прихожей к миру будущему: оправь себя в прихожей, чтобы войти в триклиний. Он же говорил: один час раскаяния и добрых дел в этом мире дороже всей жизни будущего мира, и один час блаженства в будущем мире дороже всей жизни этого мира»¹¹. Следовательно, *olam hazze* — это место подготовки к *olam habba* — месту блаженства.

2. Поэтапное развитие значения термина *olam*

Внимательное изучение значения еврейского слова *olam* в Священном Писании Ветхого Завета, литературе времён Второго Храма

⁶ Sasse H. «ὁ αἰών». The Present and Future αἰών // TDNT / Logos Library Digital System. [Электронный ресурс]. Electronic data and program. Version 2.1 g. 2006.

⁷ Ibid.

⁸ Brin G. The concept of time in the Bible & in the Dead Sea Scrolls. Leiden, 2001. P. 277.

⁹ Ibid.

¹⁰ English Babylonian Talmud [Soncino] // [Электронный ресурс] : <http://www.halakhah.com/pdf/zeraim/Berachoth.pdf> (дата обращения: 28.09.2021).

¹¹ Талмуд. Мишна и Тосефта / критич. пер. Н. А. Переферковича. Т. 4. Кн. 7–8. СПб., 1903. С. 467.

и на страницах Нового Завета выявляет его двухэтапное развитие в древнеиудейских верованиях. Можно проследить на первом этапе веру в существование одного века, а на втором — в бытие двух веков. Следует предварительно оговориться и подчеркнуть, что это деление условное. Нельзя со всей чёткостью утверждать, что каждый древний иудей обязательно веровал в бытие одного века, ибо мы располагаем лишь свидетельствами из Писания, которые по умолчанию не предполагают существование более чем одного века. С другой стороны, вера в два века чётко выражена в более поздней по своему происхождению литературе Второго Храма. Между обозначенными этапами выделяются выражения, которые можно охарактеризовать, как переходные, — например, «конец веков». Они ещё не говорят прямо о двух веках, но лишь о конце века или веков, косвенно описывая период, который должен последовать, но уже не принадлежит настоящему веку.

Условно говоря, первый этап всецело представлен в Священном Писании Ветхого Завета, от самых ранних времён и до Вавилонского плена. На страницах Ветхого Завета ни разу не упоминается учение о двух веках. Переходный этап наблюдается в некоторых послеплённых книгах и в неканонической литературе Второго Храма. Второй этап широко представлен в апокалиптической литературе эпохи Второго храма и в новозаветной письменности. Ко времени Нового Завета учение о двух веках предстаёт как прочно утвердившееся верование среди современных Господу Иисусу Христу иудеев.

2.1. Термин *olam* в Ветхом Завете. *Olam* как вечность

В Священном Писании Ветхого Завета древнееврейский термин *olam* и его греческий перевод *αἰών* чаще всего употребляется для обозначения понятия вечности. Однако древнееврейский язык не располагает специальным словом для того, чтобы сказать «навсегда». Как возможное исключение из этого правила можно привести Еккл. 3, 11: *Всё соделал Он прекрасным в свое время, и вложил мир в сердце их* (МТ: *כָּל־מַעֲשֵׂהוֹ נָתַן הָעֵלֹהִים בְּעֵתוֹ לְכָל־יוֹם* : LXX: *τὸν αἰῶνα ἔδωκεν ἐν καρδίᾳ αὐτῶν*: Vul.: *et mundum tradidit disputationi eorum*). Септуагинта переводит *עוֹלָם* (*olam*) как «век», а Вульгата — как «мир». Если просмотреть далее эту же главу Екклесиаста, то в ст. 14 *עוֹלָם* означает уже определённо «навсегда»,

то есть «вечно» (см. также: Еккл. 1, 4). Таким образом, Екклесиаст, скорее всего, имеет в виду вечность или вообще категорию времени, в рамках которой протекает жизнь человека.

Обычным термином для обозначения вечности в прошлом (от века) является מְעוֹלָם (Син.: издревле) (см. Быт. 6, 4). Вечное для будущего обозначается обычно термином — עַד־עוֹלָם или עוֹלָם לְעוֹלָם (до века, вечно) (см. Быт. 3, 22). Важно подчеркнуть, что термин עוֹלָם всегда звучит как имя существительное, ибо в еврейском языке нет производных прилагательных от существительного עוֹלָם. Прилагательное от עוֹלָם формируется путём добавления предлогов (к) לְ, (до) לְ-עַד, (от) מִן перед самим словом. Термин עוֹלָם употребляется почти всегда в единственном числе, однако есть и исключения. Б. Смит (B. Smith) предлагает следующую классификацию примеров различного употребления термина עוֹלָם в Ветхом Завете¹².

а) *Простое единственное*: «во век».

Данная форма, употребляемая для выражения понятия «навсегда», встречается чаще всего. Например, 1 Цар. 1, 22: *Анна же не пошла, сказав мужу своему: когда младенец отнят будет от груди и подрастет, тогда я отведу его, и он явится пред Господом и останется там навсегда* (עַד־עוֹלָם, букв. — до века). Пример интересен тем, что указывает на ограниченность библейского понятия עוֹלָם по времени, ибо никто не может жить и служить в скинии вечно¹³.

б) *Простое множественное*: «во веки».

Лишь 12 раз¹⁴ термин עוֹלָם употребляется авторами Ветхого Завета в форме простого множественного числа: עוֹלָמִים или לְעוֹלָמִים. Отмеченные места указывают на будущие века, из них только Пс. 76, 6; Еккл. 1, 10; Ис. 51, 9 относятся к минувшим векам, а 3 Цар. 8, 13 и 2 Пар. 6, 2 описывают одно событие: слова царя Соломона о том, что Храм построен им, чтобы пребывать Богу в нём во веки. Б. Смит отмечает, что все эти примеры следует рассматривать как гиперболизацию, которая естественна для выражения вечности; их нельзя рассматривать как доказательство того, что ветхозаветные библейские авторы придерживаются

¹² Smith B. C. Forever and ever. Hebrew עוֹלָם, Greek αἰών, and expressions of eternity // [Электронный ресурс] : <http://www.textexcavation.com/foreverandever.html> (дата обращения: 13.04.21).

¹³ См. также: Втор. 12, 28; 23, 3; 32, 40; Исх. 15, 18; 19, 9; 1 Цар. 13, 13; Ис. 30, 8; Иез. 46, 14.

¹⁴ См. 3 Цар. 8, 13; 2 Пар. 6, 2; Пс. 60, 5; 76, 6, 8; 144, 13; Еккл. 1, 10; Ис. 26, 4; 45, 17; 51, 9; Дан. 9, 24.

доктрины «двух веков»¹⁵. То, что должно длиться «до скончания веков» не обязательно продлится дольше, чем то, что будет длиться «до века». Первый вариант, по мысли Б. Смита, всего лишь гиперболическая формулировка второго¹⁶.

Следующие варианты:

в) *составное единственное*: «во век века»;

г) *составное смешанное*: «во век веков»;

д) *составное множественное*: «во веки веков»

часто встречаются в Псалтири (см. Пс. 71, 19; 47, 15; 83, 5; также: Дан. 7, 18) и носят образно-лирический смысл без всякой доктринальной окраски. Б. Смит подчёркивает, что вечное существование обещано Богом в Ветхом Завете только двум основным ценностям: Земле Обетованной (см. Быт. 13, 15) и Дому Давида (см. 2 Цар. 7, 16)¹⁷. Однако в результате завоевания Вавилоном Иерусалима случилось непоправимое, ибо иудеи были лишены как земли, так и царства. Стало очевидным, что вечные обетования Израилю, касающиеся земли и царства, не могут продлиться до скончания века, по крайней мере, настоящего века¹⁸.

2.2. Переходный этап от одного века к идее «двух веков»

В период Вавилонского плена и после него в канонической, неканонической и апокрифической литературе появляются указания на то, что будет конец, или исполнение дней настоящего века. В отрывке 1 Енох 16, 1 сказано, что «великий суд совершится над великим миром — над стражами и нечестивыми людьми». Данное событие знаменует собой великие милости для народа Божия: восстановление Израиля в пределах своей земли и царства (см. Тов. 14, 5) и «пробуждение мёртвых» (см. Дан. 12, 1–4). Пророк Даниил упоминает ожидание «конца дней» (συντέλεια ἡμερῶν / קִּוּי הַיָּמִים) (Дан. 12, 13) и «конца времени» (קִּוּי הַזְּמַן) (Дан. 8, 17; 11, 35; 12, 4, 9). Со времён пророчества Иезекииля о сухих костях (см. Иез. 37, 1–14) понятия восстановления Израиля

¹⁵ Smith B. C. The two ages. World history in two acts in ancient Jewish apocalyptic thought // [Электронный ресурс] : <http://www.textexcavation.com/twoages.html> (дата обращения: 13.04.21).

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Ibid.

и воскресения мёртвых — две основные надежды народа Божия — стали восприниматься только вместе. Н. Т. Райт (N. T. Wright) по этому поводу отмечает: «Монотеизм и избрание, взятые вкуче, требуют эсхатологии. Заветный монотеизм, помноженный на напряжённость между избранием и пленом, требует воскресения и нового мира»¹⁹.

Таким образом, в переходный период появляется надежда, что к концу века положение вещей изменится к лучшему для народа Божия: живые израильтяне будут обладать своей землёй, а умершие воскреснут для воссоединения с живыми. Создаются все условия для появления чёткого учения о будущем веке, который до сих пор лишь имплицитно подразумевался.

2.3. Два века: век нынешний и век грядущий

Основной моделью для выражения надежды Израиля на будущее избавление и восстановление было разделение исторического времени на две половины или два века: век настоящий (*olam hazze*) и век грядущий (*olam habba*). Настоящий век был временем унижения Израиля, а будущий будет временем славы.

Сама формула *olam hazze / habba* встречается в письменных памятниках завершающего периода эпохи Второго Храма (I в. по Р. Х.). В иудейской апокалиптике термин *olam* относится к конкретному периоду времени; *olam* теперь не вечность и не время в целом, но время, определяющее период существования мира. *Olam hazze* относится к нынешнему периоду времени, тогда как *olam habba* объемлет собой будущий период времени, который, однако, не тождествен вечности. Другими словами, *olam habba* характеризует протяжение во времени мира, грядущего после *olam hazze*, не сообщая ничего о характере вечности. В таком значении термин *olam* (ὁ αἰών) взаимозаменяем с понятием мир (ὁ κόσμος) и, следовательно, в апокалиптике библейское временное понятие *olam* обогащается категорией пространственности. Теперь о земном и небесном мирах апокалиптические авторы могут рассуждать в переводе на доктрину «двух веков».

¹⁹ Wright N. T. Christian origins and the question of God. Vol. 1: New Testament and the People of God. Minneapolis, 1992. P. 332.

В. Харниш²⁰ и Г. Сассэ²¹ считают, что доктрина «двух веков» впервые отчётливо появляется в 3-й Книге Ездры (3 Езд.)²² и во 2-й Книге Варуха (2 Вар.)²³, то есть в конце I в. по Р. Х., после разрушения Иерусалима (70 г. по Р. Х.). Тем не менее, это не обязательно означает, что тематику «двух веков» нельзя усматривать в апокалиптических текстах, которые написаны ранее первого христианского века. До недавнего времени считалось, что наиболее ранним источником, в котором

²⁰ Harnisch W. Op. cit. S. 91.

²¹ Sasse H. Op. cit.

²² Книга, вероятно, написана после разрушения Второго Храма (70 г. по Р. Х.), в последнее десятилетие I в. по Р. Х., то есть во времена римских императоров Домициана, Нервы и Траяна (81–96, 96–98 и 98–117 гг. по Р. Х.). Существуют различные мнения по поводу датировки книги. В современной библейской науке данная датировка является общепринятой. За основу условно берётся дата *тридцатый год по разорении города* (3 Езд. 3, 1), которую относят к 30 году после разрушения Иерусалима Титом. Среди отечественных авторов этой датировки придерживались А. М. Бухарев и П. Юнгеров (*Бухарев А. М. Исследования о достоинстве, целостности и происхождении 3-й Книги Ездры*. М., 1864. С. 62. *Юнгеров П.* Частное историко-критическое введение в священные ветхозаветные книги. Вып. 2. Пророческие и неканонические книги. Казань, 1907. С. 259). В западной библеистике это мнение выражено в исследованиях таких авторитетных авторов, как, например: *Collins J. J.* Apocalyptic imagination. An introduction to the Jewish matrix of Christianity. NY., 1984. P. 156. *Stone M. E.* Fourth Ezra. A Commentary on the Book of Fourth Ezra. Minneapolis, 1990. P. 10.

Третья Книга Ездры является составной. По содержанию, языку и изложению она может быть разделена на пролог (1–2 гл.), главную часть (3–14 гл.) и эпилог (15–16 гл.). Вопрос о происхождении каждого раздела решается отдельно. Авторы статьи в Православной энциклопедии обосновывают датировку окончательной редакции древнейшей части (3–14 гл.) временем после разрушения Иерусалима (*Лявданский А. К., Барский Е. В.* Ездры Третья Книга // ПЭ. Т. 18. М., 2008. С. 82).

Авторство исторического Ездры опровергается многими хронологическими неточностями, начиная с неверного времени жизни самого Ездры (ср. 1 Езд. 7, 1, 7; 8, 1; 3 Езд. 3, 1, 29). Следует отметить, что Кумранские рукописи, Филон Александрийский, Иосиф Флавий и раввинистическая письменность не знакомы с 3-й Книгой Ездры. Впервые указание на неё находят в XII гл. Послания Варнавы: «Когда из дерева воскаплет кровь», из 3 Езд. 5, 5 (Писания мужей апостольских. Рига, 1994. С. 81) и в ясной цитате Климента Александрийского (Строматы III. 100, 3 из 3 Езд. 5, 35 // *Климент Александрийский*. Строматы. Кн. 1–3. СПб., 2003. С. 448).

Авторитет Третьей Книги Ездры как библейского писания не может быть бесспорным, потому что в библейский список Книга внесена на равных правах лишь в славянской и русской Библии. В греческой Библии её нет, в латинской она помещается как апокриф в приложении к Вульгате, в протестантских списках не только библейских писаний, но и апокрифов она отсутствует. Тем не менее, 3-я Книга Ездры вполне пропитана библейским духом. Богословие Книги отражает давнюю библейскую традицию, чем и объясняется, что Климент Александрийский называл автора «пророком» (Строматы III. 100, 3 // Там же). Свт. Филарет Московский свидетельствует: «Так названная в Славянской Библии *третья книга Ездры*, которая в виде откровений изображает Божие о Иудейской Церкви смотрение и пришествие Мессии, при всей темноте её происхождения, привлекает своим содержанием взоры любящих испытывать сокровенное. <...> Она столь обильна истинами христианскими, что её приписывают христианскому писателю, и между тем подаёт столь странные мысли... что трудно примирить её с неподверженным сомнению Священными книгами» (*Филарет Московский, свт.* Начертание Церковно-библейской истории. М., 1857. С. 346). В целом, ни один из иудейских псевдоэпиграфов не вызывал такого интереса в христианском мире.

²³ 2-я Книга Варуха возникла в первом или втором десятилетии II в. по Р. Х. (Варух. Сирийский апокалипсис Варуха (2 Вар.) // ПЭ. Т. 7. М., 2003. С. 701).

встречается пара *olam hazze* и *olam habba*, является апокрифическое произведение «Притчи Еноха» (1 Енох. 37–71)²⁴. Отдел обычно датируется концом I в. до Р. Х.—нач. I в. по Р. Х.²⁵ В «Притчах Еноха» наличие концепции «двух веков» усматривается посредством сопоставления двух стихов: 1 Енох. 48, 7 и 71, 15. В первом случае сказано, что праведники «возненавидели и презрели этот мир неправды (*olam hazze*)», а во втором: «Он (Глава дней.— иер. А. Т.) призывает тебе мир во имя будущего мира (*olam habba*), ибо оттуда исходит мир со времени сотворения вселенной, и, таким образом, ты будешь иметь его во век и от века до века». Однако Кумранские находки косвенно пролили свет на возможную датировку «Притчей», поскольку в Кумране не было найдено ни малейшего фрагмента «Притчей», тогда как остальные четыре композиционных блока 1 Енох широко представлены. Поэтому Ж. Т. Милик (J. T. Milik), считая «Притчи» христианским сочинением, склонен датировать книгу III в. по Р. Х.²⁶ Исследователи более умеренных взглядов придерживаются I в. по Р. Х. Например, М. А. Книбб (M. A. Knibb) предпочитает дату в промежутке 70–135 гг. по Р. Х. (после разрушения Кумрана)²⁷. Дж. Г. Чарльзорт (J. H. Charlesworth) приводит дату ок. 100 г. по Р. Х.²⁸ Дж. Коллинс датирует книгу нач. или сер. I в. по Р. Х.²⁹ Из вышесказанного можно сделать вывод, что упоминания идеи «двух веков» в «Притчах Еноха» (1 Енох 48, 7; 71, 15) нельзя считать самым ранним по времени появления свидетельством. Доводы по датировке памятника склоняют к признанию его современным 3 Езд. и 2 Вар. или даже более позднего происхождения, поэтому произведение «Притчи Еноха» (1 Енох 37–71) не может считаться самым ранним источником, в котором встречается пара терминов *olam hazze* и *olam habba*. В современной библейской науке общепринятым считается

²⁴ См., напр.: Ladd G. E. A Theology of the New Testament. Grand Rapids, 1993. P. 43.

²⁵ Р. Г. Чарльз датирует «Притчи Еноха» приблизительно годами 94–64 до Р. Х. (Charles R. H. A critical history of the doctrine of a future life in Israel, in Judaism, and in Christianity or Hebrew, Jewish, and Christian eschatology from pre-prophetic times till the close of the New Testament canon. London, 1913. P. 260). Д. С. Рассел приводит датировку ок. 40 г. до Р. Х. (Russell D. S. The method and message of Jewish apocalyptic: 200 BC–AD 100. Philadelphia, 1964. P. 52).

²⁶ Излаг. по: Collins J. J. Op. cit. P. 142.

²⁷ Knibb M. A. The date of the Parables of Enoch: a critical review // New Testament Studies. 1979. Vol. 25 (3). P. 358–359.

²⁸ Charlesworth J. H. The SNTS Pseudepigrapha seminars at Tübingen and Paris on the Books of Enoch // Ibid. P. 321.

²⁹ Collins J. J. Op. cit. P. 143.

мнение, что дуалистическое видение, в котором один миропорядок последовательно сменяется другим, впервые появляется не раньше 3 Езд., поэтому и технические термины *olam hazze* / *olam habba* появляются в своём полном развитии не ранее 3 Езд., хотя новозаветные свидетельства показывают, что уже к середине I христианского века эти термины были в употреблении³⁰.

Немецкий исследователь П. Фольц (P. Volz) считает, что если допустить достоверность приписывания высказываний в Мишне, то самым ранним свидетельством упоминания концепции «двух веков» следует признать слова равви Гиллеля (ок. 75 г. до Р. Х. — нач. I в. по Р. Х.)³¹ в трактате *Авот* 2, 7. По мнению Фольца, здесь впервые упоминается понятие «*olam habba*» и подразумевается «*olam hazze*»³². Гиллель говорит: «Кто приобрёл слова Торы, приобрёл себе жизнь будущего века»³³. Вероятно, устная традиция восходит к Гиллелю или к другим мудрецам, жившим до падения Иерусалима, однако сама запись трактата *Пиркей Авот* в составе Мишны произведена лишь ок. 200 г. по Р. Х., поэтому слова Гиллеля не могут считаться самым ранним письменным свидетельством употребления концепции «двух веков»³⁴.

Необходимо отметить, что письменную формулировку доктрины «двух веков» следует признать более поздним явлением, чем возникновение самого устного учения, поэтому думается, что немецкий

³⁰ Frey J. *Apocalyptic dualism // The Oxford handbook of apocalyptic literature* / ed. J. J. Collins. Oxford, 2014. P. 289. Дж. Е. Лэдд считает, что богословский словарь 3 Езд. и 2 Вар. отражает идеи, современные земной жизни Спасителя // Ladd G. E. *A Theology of the New Testament*. P. 137.

³¹ *Варшавский А. С. Гиллель Вавилонский: его жизнь и деятельность*. Одесса, 1897. С. 7.

³² Volz P. *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter*. Tübingen, 1934. S. 65. Дж. Лэдд сомневается в достоверности атрибуции данного высказывания р. Гиллелю // Ladd G. E. *Apocalyptic and New Testament Theology // Reconciliation and Hope. New Testament Essays on Atonement and Eschatology presented to L. L. Morris on his 60th Birthday*. Carlisle, 1974. P. 290.

³³ Талмуд. Мишна и Тосефта. Т. 4. Кн. 7–8. С. 457. Ср. *Авот* р. Натан (версия 1-я) 1; *Авот* р. Натан (версия 2-я) 31; *Авот*. 4, 1, 16–17; 5, 19; *Бер*. 1, 5; 9, 5; *Санх*. 10, 1–4.

³⁴ Мишну начали составлять ещё в конце I в. до Р. Х. Тогда появилась Мишна Ришона, то есть «первое повторение» Закона. От неё сохранились небольшие фрагменты (*Санхедрин* 3, 4; *Эдуиот* 7, 2; *Гиттин* 5, 6; *Назир* 6, 1). В них она называется «первоначальной мишной», а вторая называется «мишна р. Акибы». Запись полной, или второй, Мишны приписывают рабби Иуде Ханаси (ум. ок. 200 г. по Р. Х.). К Мишне примыкает её толкование — Тосефта. Гемара (окончание) есть также комментарий к Мишне. Иерусалимская Гемара (Иерушалми) составлена палестинскими таннаями ок. III–IV вв., а Вавилонская (Бавли) — в Месопотамии ок. V в. Все три сборника комментариев основаны на традициях иродианской и римской эпох (*Светлов Э. На пороге Нового Завета. От эпохи Александра Македонского до проповеди Иоанна Крестителя*. Брюссель, 1983. С. 595).

исследователь В. Буссе (W. Bousset) несомненно прав, когда утверждает, что «концепт старше, чем конечная формула»³⁵. Исследователь относит происхождение концепта ко II в. до Р. Х.³⁶

Таким образом, можно предположить, что ко времени Нового Завета учение о «двух веках», не будучи пока представлено в каком-либо письменном памятнике, оформляется как норма устного предания.

2.4. Концепция «двух веков» в Евангелии

В Евангелии Господа нашего Иисуса Христа мотив «двух веков» представлен уже в письменной форме. Господь употребляет его без каких-либо уточнений или комментариев, как прочно вошедшее в обиход устное выражение и стоявшее за ним мировоззрение: *Если кто скажет слово на Сына Человеческого, простится ему; если же кто скажет на Духа Святого, не простится ему **ни в сем веке, ни в будущем*** (Мф. 12, 32).

Бог сеет слово о Царствии (Мф. 13, 19), но забота века сего (Мф. 13, 22; Мк. 4, 19) заглушает его. Отсюда вытекает, что настоящий век не греховен сам по себе, но когда заботы настоящего века ставятся во главу угла и люди забывают о Благой Вести Царства Божия, настоящий век становится «лукавым» (ср. Гал. 1, 4). Выражение *бог века сего* (2 Кор. 4, 4), или *князь мира сего* (Ин. 12, 31; 14, 30) имеет такое же значение. Эта власть не природная, а случайная, потому что «Писание часто называет „богом“ не по достоинству называемого, но по бессилию его подчинённых (ср. Флп. 3, 19)»³⁷.

В настоящем веке *сыны Царствия* и *сыны лукавого* живут вместе до суда. Суд будет моментом их окончательного разделения (Мф. 13, 30, 36–43).

Второе Пришествие Христа Спасителя будет знаком завершения настоящего века: *Когда же сидел Он на горе Елеонской, то приступили к Нему ученики наедине и спросили: скажи нам, когда это будет? и какой признак Твоего пришествия и кончины **века**?* (Мф. 24, 3). Христиане же пока остаются в мире сем, однако радуются

³⁵ Bousset W. Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter. Berlin, 1903. S. 231.

³⁶ Ibid.

³⁷ Иоанн Златоуст, свт. Полное собрание творений : в 12 т. Т. 10. Кн. 2. М., 2004. С. 547.

духовному присутствию Спасителя до скончания этого века (см. Мф. 28, 20), потому что *Царствие Божие*, или новый век, даже если они ещё сокрыты от людских глаз, начались с приходом Христа (Мк. 1, 15). Возвещаемое Христом Спасителем приближение Царствия — это апокалиптическое исполнение времён. Он есть представитель нового века в нашем историческом времени. В Его Воскресении надежда всеобщего воскресения уже стала реальностью: *Я есмь воскресение и жизнь* (Ин. 11, 25). Только она пока ограничена личностью Христа Спасителя в Его послепасхальном присутствии в Церкви. Новый век поступательно зарождается внутри старого подобно тому, как в притче о закваске Царствие Божие изображается уже незаметно явленным среди людей в его внутренней благодатной силе, преображающей мир (см. Мф. 13, 33; Лк. 13, 21). «Будущий век» и «Царство Божие» могли восприниматься как взаимозаменяемые понятия: *Он сказал им: истинно говорю вам: нет никого, кто оставил бы дом, или родителей, или братьев, или сестер, или жену, или детей для Царствия Божия, и не получил бы гораздо более **в сие время, и в век будущий жизни вечной*** (Лк. 18, 29–30; ср. Мк. 10, 29–30). Для евангельской вести о Царстве характерно существенное отличие от традиционной апокалиптической темы двух веков. В Евангелии уже не наблюдаем их резкого противопоставления. С одной стороны, Царствие Божие откроется после дней скорби (Мк. 13, 24), отмщения (Лк. 21, 22) и гнева (Лк. 21, 23) так, что это увидят *все племена земные* (Мф. 24, 30), а с другой — Господь возвещает, что *не придет Царствие Божие приметным образом* (Лк. 17, 20), и даже напротив, оно уже присутствует среди людей в лице Христа Спасителя (см. Лк. 17, 21). Особенно ярко эта «осуществлённая эсхатология» выражена в Евангелии от Иоанна: *Наступает время, и настало уже* (Ин. 5, 25). Христос возвещает, что спасение уже настало ныне (см. Лк. 19, 9). В слове *ныне* (Лк. 23, 43), сказанном разбойнику на Кресте, заключается сущность Благой Вести. Рай — уже здесь. Он присутствует во Христе. Его пришествием закончилось время ожидания и началось время осуществления (см. Мф. 5, 14; Ин. 4, 35; Лк. 7, 22).

Событие воскресения мёртвых станет началом будущего века, а сподобившиеся его будут равны ангелам. Только тогда они истинно поймут, что значит быть сынами Божиими: *Иисус сказал им в ответ:*

чада **века сего** женятся и выходят замуж; а сподобившиеся достигнуть **того века** и воскресения из мертвых ни женятся, ни замуж не выходят, и умереть уже не могут, ибо они равны Ангелам и суть сыны Божии, будучи сынами воскресения (Лк. 20, 34–36). Жизнь воскресения есть жизнь вечная, жизнь вечная есть жизнь будущего века, а жизнь будущего века — жизнь в Царстве Божиим.

2.5. Концепция «двух веков» в посланиях святого апостола Павла

Концепция «двух веков» представлена и в посланиях ап. Павла, часть которых хронологически написана раньше четырёх Евангелий и относится к самым ранним книгам в каноне Нового Завета (1, 2 Кор., Гал., Рим.). Правда, буквальную форму «двух веков» он упоминает всего один раз, в Еф. 1, 21: *Христос превыше всякого Начальства, и Власти, и Силы, и Господства, и всякого имени, именуемого не только **в сем веке, но и в будущем** (ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι).*

Отдельно выражение «будущий век» упоминается единственный раз в Евр. 6, 4–6: *Ибо невозможно — однажды просвещенных, и вкусивших дара небесного, и соделавшихся участниками Духа Святаго, и вкусивших благого глагола Божия и сил **будущего века** (μέλλοντος αἰῶνος), и отпадших, опять обновлять покаянием. Уже в нынешнем веке, будучи членом Церкви Христовой, можно приобщиться дарам будущего века.*

Гораздо чаще понятие «век будущий» ап. Павел обозначает понятием «Царства» или «вечной жизни»³⁸. Апостол нередко говорит о «веке сем», что, очевидно, подразумевает наличие и будущего века. Например:

*...Для неверующих, у которых бог **века сего** (τοῦ αἰῶνος τούτου) ослепил умы, чтобы для них не воссиял свет благовествования о славе Христа (2 Кор. 4, 4)³⁹.*

*Который отдал Себя Самого за грехи наши, чтобы избавить нас от **настоящего** лукавого **века** (τοῦ αἰῶνος τοῦ ἐνεστώτος), по воле Бога и Отца нашего (Гал. 1, 4).*

³⁸ См. 1 Фес. 2, 12; 1 Кор. 4, 20; Еф. 5, 5; Кол. 1, 13; 2 Тим. 4, 18; Евр. 12, 28; 1 Тим. 6, 12, 19; Тит. 1, 2; 3, 7.

³⁹ См. также: Рим. 12, 2; 1 Кор. 1, 20; 2, 6, 8; 3, 18; Еф. 6, 12.

Ибо Димас оставил меня, возлюбив **нынешний век** (τόν νῦν αἰῶνα) (2 Тим. 4, 10)⁴⁰.

Апостол пользуется терминами ὁ κόσμος и ὁ αἰών как синонимами, придавая понятию ὁ αἰών пространственно-космическое значение. Например, в 1 Кор. 2, 6 он говорит о *мудрости не века сего*, а уже в 1 Кор. 3, 19 говорит о *мудрости мира сего* или в 1 Кор. 2, 12 — о *духе мира сего*.

Другим обозначением понятия «век нынешний» в посланиях ап. Павла может служить, в разных вариациях, выражение ὁ νῦν καιρός — «нынешнее время»⁴¹. Г. Сассэ считает, что понятие ὁ νῦν καιρός полностью тождественно понятию ὁ αἰών οὗτος⁴². Г. Штэлин (G. Stählin) утверждает, что понятие νῦν в новозаветном богословии и, в частности, у ап. Павла имеет оттенок промежуточного периода. Он образно сравнивает его с горной цепью, которая, соединяя два государства, принадлежит обоим. Подобным образом это время служит переходным периодом между двумя пришествиями Спасителя. Первое служит началом будущего века, а второе будет завершением первого. Таким образом, νῦν ап. Павла принадлежит обоим векам⁴³.

Иногда век сей описывается посредством характеристики обитателей мира сего — как «строптивный и развращенный род» (см. Флп. 2, 15).

Ап. Павел может употреблять и форму множественного числа вместо формы единственного числа нынешнего или грядущего века. Новозаветное домостроительство спасения он называет «концом веков» — τὰ τέλη τῶν αἰώνων / συντελεία τῶν αἰώνων) (см. 1 Кор. 10, 11; Евр. 9, 26). Время полноты открытия Царства Божия после Второго Пришествия Христова апостол описывает как «грядущие века» — τοῖς αἰῶσιν τοῖς ἐπερχομένοις (Еф. 2, 7). Тем не менее, выражаясь даже в форме множественного числа, доктринально апостол остаётся в рамках парадигмы «двух веков». По слову свт. Феофана Затворника: «Века грядущие — то же, что будущий век, по втором пришествии Христовом, — время

⁴⁰ См. также: 1 Тим. 6, 17; Тит. 2, 12.

⁴¹ См. Рим. 3, 26; 8, 18; 11, 5; 2 Кор. 6, 2; 8, 14.

⁴² Sasse H. «ὁ αἰών». The Present and Future αἰών // TDNT / Logos Library Digital System. [Электронный ресурс]. Electronic data and program. Version 2.1 g. 2006.

⁴³ Stählin G. «νῦν». The NT νῦν between the Comings // TDNT / Logos Library Digital System. [Электронный ресурс]. Electronic data and program. Version 2.1 g. 2006.

созревшего царства Христова. И теперь это богатство благодати видно для имеющих очи видеть, но не все видят то, не только из неверных, но и из верующих»⁴⁴.

Очевидно, ап. Павел учит, что эсхатологическая надежда укоренена в настоящем времени. В 2 Кор. 5, 17 он говорит: *древнее прошло, теперь все новое*. В 1 Кор. 10, 11 он утверждает, что христиане достигли *последних веков*. Несмотря на то, что апостол не употребляет явно оборот «будущий век», скорее всего, именно его он называет «новой тварью» (2 Кор. 5, 17; Гал. 6, 15). «Новая тварь» — фраза, имеющая апокалиптический оттенок (ср. Ис. 65, 17; 66, 22; Откр. 21, 1). Она относится к обновлению небес и земли, которое последует после разрушения прежней вселенной⁴⁵.

По-видимому, апостол ассоциирует наступление эсхатологического века с явлением Христа Божия: *Когда пришла полнота времени, Бог послал Сына Своего (Единородного), Который родился от жены, подчинился закону, чтобы искупить подзаконных, дабы нам получить усыновление* (Гал. 4, 4–5). Важно подчеркнуть, что, понимая время, в котором он сам живёт, как *новое* (2 Кор. 5, 17), «последнее» (см. 1 Кор. 10, 11) или, другими словами, «эсхатологическое» (греч. ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν) (см. Евр. 1, 2), ап. Павел, тем не менее, отличает его от ожидаемого «Царства Божия»⁴⁶. Следовательно, апостол делит эсхатологическую эпоху на два временных сегмента, что в свою очередь сближает его видение данного вопроса с определённой иудейской эсхатологической концепцией эпохи Второго Храма. Но представление ап. Павла о будущем веке сложнее традиционной межзаветной эсхатологической схемы «двух веков».

Таким образом, концепция «двух веков» как форма, в которую облекалась богословская мысль ап. Павла, присутствует в его терминологии. Однако при наличии формы сущность может быть иной. Выше было отмечено, что фундаментальными характеристиками концепции «двух веков» следует признать абсолютную несовместимость и разобщённость настоящего и будущего веков, а также идею об их исключительно

⁴⁴ Феофан Затворник, свт. Толкование посланий апостола Павла. Послание к Ефесянам. М., 1998. С. 149–150.

⁴⁵ См. 1 Енох. 72, 1; 91, 16; 2 Вар. 32, 6; 44, 12; 49, 3; 57, 2; ср. 2 Пет. 3, 11–13.

⁴⁶ См. 1 Кор. 6, 9–10; 15, 50; Гал. 5, 21; Еф. 5, 5; Кол. 4, 11; 2 Фес. 1, 5; 2 Тим. 4, 1, 18.

последовательной смене друг друга. У апостола же века становятся совместимы, потому что могут накладываться друг на друга и протекать параллельно в жизни христианина.

2.6. Концепция «двух веков» в 3 Езд. и 2 Вар.

Как было выше отмечено, доктрина «двух веков» наиболее отчётливо и полно представлена в двух иудейских апокалипсисах эпохи Второго Храма: 3 Езд. и 2 Вар.

Тема противопоставления настоящего и будущего века занимает здесь значительное место, особенно в 3 Езд. Наиболее ясно о «двух веках» говорится в 3 Езд. 7, 50: *Non fecit Altissimus unum saeculum sed duo*. Перевод по тексту Вульгаты: «Сотворил Всевышний не один, но два века». В других местах книги говорится о «двух временах»: *Quae erit separatio temporum, aut quando prioris finis aut sequentis initium?* В синодальном переводе: *Какое разделение времен, и когда будет конец первого и начала последнего?* (3 Езд. 6, 7; см. также: 7, 12–13). Очевидно, речь идёт об одном и том же⁴⁷. Во 2 Вар. о двух веках сказано: «Поистине, как вы, живущие краткое время в этом веке, который прейдет, испытываете многие скорби,— так же вы получите великий свет в том веке, у которого не будет конца» (48, 50; см. также: 15, 8).

В двух разбираемых апокалипсисах содержатся различные характеристики будущего века: он уже существует у Бога, но пока скрыт для людей (2 Вар. 51, 8); он будет пространным, безопасным и временем бессмертия (3 Езд. 7, 13; 2 Вар. 51, 9); его началом будет *день суда... когда пройдет тление* (3 Езд. 7, 43); он предназначен лишь для «немногих» праведников, сохранивших «истину Закона» (2 Вар. 44, 14), в отличие от этого века, который *Всевышний сотворил для многих* (3 Езд. 8, 1; см. также: 7, 47); он будет исполнен совершенного покоя, благодати и совершенной премудрости (3 Езд. 8, 52); в нём будет искоренено *зерно злого семени, посеянное в сердце Адама* после грехопадения (3 Езд. 4, 28–30), и запечатан *корень зла* (3 Езд. 8, 53). В общем, век грядущий — «венеч с великой славой» (2 Вар. 15, 8).

⁴⁷ См. упоминания двух веков: 3 Езд. 7, 50; 4, 26–27; 6, 7–10; 7, 12–13, 29–31, 113; 8, 1, 46; 2 Вар. 14, 13; 15, 8; 48, 50; 51, 16; 83, 8; века настоящего: 3 Езд. 4, 11, 24, 36; 6, 20, 25, 55, 59; 7, 112; 8, 2, 50; 9, 5, 19; 14, 10–11; 2 Вар. 44, 9; 85, 10; века будущего: 3 Езд. 7, 47; 8, 52; 2 Вар. 44, 15.

Благословения будущего века противоположны тем проклятиям, которыми в понимании Ездры характеризуется век настоящий. Век сей рассматривался как воплощение порока, век трудов, страданий и бедствий (3 Езд. 7, 12; 2 Вар. 48, 50), исполненный «неправдою и немощами» (3 Езд. 4, 27); он «не может пройти без скорбей» (2 Вар. 51, 16). Нынешнее положение вещей — изменчиво и обманчиво, здешняя красота станет отвратительной (2 Вар. 21, 14). Век сей должен в скором времени окончиться, ибо он «быстро спешит к своему исходу» (3 Езд. 4, 26; см. также: 6, 20, 25; 8, 50).

Выводы

Подведем итоги. Концепция «двух веков» в устной традиции могла появиться ок. II в. до Р. Х. Первая письменная фиксация концепции отмечается в ранних посланиях ап. Павла (1, 2 Кор., Гал., Рим.), которые датируются раньше синоптических Евангелий (между 53 и 58 гг. по Р. Х.). Господь Иисус Христос (по свидетельству Евангелий) был первым, Кто выразил её устно. Терминология «двух веков» существовала в религии Израиля, в устной Торе; Господь и ап. Павел были с ней знакомы, о чём находятся ясные указания на страницах Нового Завета. Ап. Павел, упоминая о «двух веках», мог использовать как устную, так и письменную традицию Евангельских логий или устную раввинистическую традицию, которая, несомненно, была ему известна. В чётко разработанном виде концепция «двух веков» представлена в 3 Езд., 2 Вар. и ранних пластах Мишны (после 70 года).

Источники и литература

Источники

Священное Писание и патристика

1. *Библия*. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М.: РБО, 2000.
2. *Biblia Hebraica Stuttgartensia* / eds. R. Kittel et al. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
3. *Biblia Sacra Vulgata*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1958.
4. *Novum Testamentum Graece et Latine*. Nestle–Aland. 27 Aufl. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994.
5. *Иоанн Златоуст, свт.* Полное собрание творений: в 12 т.— М.: Радонеж, 2004.— Т. 10. Кн. 2 — С. 459–987.

6. *Климент Александрийский*. Строматы: в 2 т., 7 кн. — СПб. : Изд-во Олега Абышко, 2003. — Т. 1, кн. 1–3. — 543 с.
7. *Писания мужей апостольских*. — Рига : Латвийское библейское о-во, 1994. — 442 с.
8. *Феофан Затворник, свт.* Толкование посланий апостола Павла. Послание к Ефессянам. — М. : Правило веры, 1998. — 500 с.
9. *Филарет Московский, свт.* Начертание Церковно-библейской истории. — М. : Синод. тип., 1857. — 498 с.

Апокрифы и небиблейские литературные памятники

1. *Аржанов Ю. Н.* Сирийские ветхозаветные псевдоэпиграфы: Апокрифические псалмы Давида, Апокалипсис Баруха, Сентенции Менандра / пер. с сир. Ю. Н. Аржанова. — СПб. : Дмитрий Буланин, 2011. — 239 с.
2. *Книга Еноха*. Апокрифы. — СПб. : Азбука, 2003. — 328 с.
3. *Талмуд*. Мишна и Тосефта: в 7 т. / критич. пер. Н. А. Переферковича. — 2-е изд., испр. и доп. — СПб. : Книгоизд. П. П. Сойкина, 1902–1905. — 3363 с.
4. *English Babylonian Talmud [Soncino]* // Сайт: Halakhah.com. URL: <http://www.halakhah.com/pdf/zeraim/Berachoth.pdf> (дата обращения: 28.09.2021).

Литература

1. *Бухарев А. М.* Исследования о достоинстве, целости и происхождении 3-й Книги Ездры. — М. : Изд. А. И. Манухина, 1864. — 134 с.
2. *Варух*. Сирийский апокалипсис Варуха (2 Вар.) // Православная энциклопедия. — М. : ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2003. — Т. 7. — С. 698–704.
3. *Варшавский А. С.* Гиллель Вавилонский: его жизнь и деятельность. — Одесса : Изд. Я. Х. Шермана, 1897. — 62 с.
4. *Светлов Э.* На пороге Нового Завета. От эпохи Александра Македонского до проповеди Иоанна Крестителя. — Брюссель : Жизнь с Богом, 1983. — 827 с.
5. *Юнгеров П.* Частное историко-критическое введение в священные ветхозаветные книги. Вып. 2: Пророческие и неканонические книги. — Казань : Типо-литография Имп. ун-та, 1907. — 300 с.
6. *Bousset W.* Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter. — Berlin : Verlag von Reuther & Reichard, 1903. — 512 s.
7. *Brin G.* The concept of time in the Bible & in the Dead Sea Scrolls. — Leiden : Brill, 2001. — 389 p.
8. *Charles R. H.* A critical history of the doctrine of a future life in Israel, in Judaism, and in Christianity or hebrew, jewish, and Christian eschatology from pre-prophetic times till the close of the New Testament canon. — London : Adam and Charles Black, 1913. — 484 p.
9. *Charlesworth J. H.* The SNTS Pseudepigrapha seminars at Tübingen and Paris on the Books of Enoch // *New Testament Studies*. 1979. Vol. 25 (3). — P. 315–323.
10. *Collins J. J.* Apocalyptic imagination. An introduction to the jewish matrix of Christianity. — NY. : Crossroad, 1984. — 280 p.
11. *Frey J.* Apocalyptic dualism // *The Oxford handbook of apocalyptic literature* / ed. J. Collins. — Oxford : Oxford University Press, 2014. — 546 p.

12. *Harnisch W.* Verhängnis und Verheißung der Geschichte. Untersuchungen zum Zeit- und Geschichtsverständnis im 4. Buch Esra und in der syr. Baruchapokalypse.— Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1969.— 362 s.
13. *Knibb M. A.* The date of the Parables of Enoch: a critical review // *New Testament Studies*. 1979. Vol. 25 (3).— P. 345–359.
14. *Ladd G. E.* Apocalyptic and New Testament Theology // *Reconciliation and Hope. New Testament Essays on Atonement and Eschatology presented to L. L. Morris on his 60th Birthday*.— Carlisle : The Paternoster Press, 1974.— P. 285–296.
15. *Ladd G. E.* A Theology of the New Testament.— Grand Rapids : William B. Eerdmans Publishing Company, 1993.— 764 p.
16. *Russell D. S.* The method and message of Jewish apocalyptic: 200 BC–AD 100.— Philadelphia : Westminster Press, 1964.— 464 p.
17. *Sasse H.* «ὁ αἰών». The Present and Future αἰών // TDNT / Logos Library Digital System. [Электронный ресурс]. Electronic data and program. Version 2.1 g. 2006.
18. *Smith B. C.* Forever and ever. Hebrew עולם, Greek αἰών, and expressions of eternity. В оцифрованном виде документ представлен здесь: <http://www.textexcavation.com/foreverandever.html> (дата обращения: 13.04.21).
19. *Smith B. C.* The two ages. World history in two acts in ancient Jewish apocalyptic thought. В оцифрованном виде документ представлен здесь: <http://www.textexcavation.com/twoages.html> (дата обращения: 13.04.21).
19. *Stählin G.* «vñv». The NT vñv between the Comings // TDNT / Logos Library Digital System. [Электронный ресурс]. Electronic data and program. Version 2.1 g. 2006.
20. *Stone M. E.* Fourth Ezra: a commentary on the book of Fourth Ezra.— Minneapolis : Fortress Press, 1990.— 496 p.
21. *Volz P.* Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter.— Tübingen : Verlag von J. Mohr (Paul Siebeck), 1934.— 458 s.
22. *Wright N. T.* Christian origins and the question of God. Vol. 1: New Testament and the People of God.— Minneapolis : Fortress Press, 1992.— 535 p.

Нравственное богословие

Иеромонах Афанасий (Иванов)¹

Христианская нравственность и проблемы современной биоэтики (на примере эвтанази)

Вопросы, связанные с христианской нравственностью, не теряют актуальности уже несколько столетий. В последнее десятилетие не менее важной в исследованиях учёных становится взаимосвязь христианской нравственности и биоэтики. Для христианина страдание имеет особое религиозное значение: экспиативное — искупление за допущенные грехи и своеобразная компенсация за совершённое зло, и сотериологическое — соучастие в деле спасения Господа Иисуса Христа. В статье изучается вопрос об эвтаназии и утверждается, что по-христиански мотивированное принятие страдания не ведёт к признанию того, что всякое страдание и всякую боль следует терпеть в каждом случае, а значит нельзя вмешиваться, чтобы его облегчить. Более того, подобные вмешательства становятся путём гуманизации боли. Сама христианская любовь требует от работников службы здравоохранения облегчения физического страдания. На сегодняшний день медицина во всём мире достигла значительного прогресса, настолько, что способна влиять, среди прочего, на процессы умирания человека. Однако первоочередная задача медицинских работников по сохранению жизни человека и поддержанию его здоровья теряет смысл с появлением таких медицинских технологий, которые помогают человеку уйти из жизни, тем самым нивелируя, с одной стороны, главные задачи врача, а с другой, — понятие христианской нравственности.

Ключевые слова: христианская нравственность, жизненные ценности, гуманность, человек, наука, биоэтика, медицина, эвтаназия, смерть, врач.

Теоретическим основанием биоэтики является философская антропология (М. Шелер), феноменология (Э. Гуссерль) и в наибольшей степени философия персонализма, которые подчёркивают особую ценность человека как существа духовного, имеющего собственное достоинство и ценность. Кроме этих философских направлений, существенно отражают сущность биоэтики учение Фомы Аквинского и неотомизм, последователи которого считают личностью даже такого

¹ **Иеромонах Афанасий (Иванов)** — кандидат богословия (МДА), преподаватель Перервинской духовной семинарии, настоятель храма Успения Пресвятой Богородицы в Вешняках г. Москвы. Адрес для корреспонденции: 109263, г. Москва, ул. Малышева, д. 30, кв. 174. E-mail: 24ix83@mail.ru.

человека, который не проявляет способности реализовать свои умственные способности. Подобного мнения придерживаются и представители религиозного направления.

Человек остаётся в центре биосферы. Право человека на достойную жизнь и уважение человеческой личности ярко изложены в концепциях известных философов, учёных и гуманитариев-практиков — учении о биосфере и ноосфере В. Вернадского, христианском эволюционизме Т. де Шардена, этике «благоговения перед жизнью» А. Швейцера.

Анализируя философско-христианские основы биоэтики, одновременно затронем вопросы происхождения человеческой жизни, определения достоинства человека и его телесности, весомости человеческой ответственности во Вселенной. На современном этапе выделяют два аспекта биоэтики, один из которых связан с этическими проблемами медицины, другой — с этическими вопросами, регулирующими отношение человека к животным. В структуре каждого из указанных аспектов биоэтического знания выделяют уровни разного статуса — уровень, который более приближается к общефилософскому, и уровень сугубо прикладной.

Все спорные этические вопросы лучше решает философия персонализма как определяющая теоретико-методологическая основа биоэтики, «что созвучно с христианским учением о человеке и основывается на ответственности человека за собственное существование и все живые существа в мире, за весь мир в целом»². Согласно персонализму, естественное и онтологическое достоинство основывается не на физическом или материальном благополучии, а прежде всего, на духовности человека, даже тогда, когда из-за заболевания он уже не в силах проявить себя в духовно сознательных действиях.

Человеческая жизнь неприкосновенна, должна быть почитаема и защищена от момента оплодотворения до Богом назначенного ухода, то есть естественной смерти. Человеческая жизнь священна, потому что с самого начала она несёт в себе творческое действие Бога и всегда находится в особой связи с Творцом. Один Бог является

² Харкас С. Православие и биоэтика // Биоэтика: принципы, правила, проблемы. М.: Эдиториал УРСС, 1998. С. 317.

Владыкой жизни, от начала и до конца: никто ни при каких обстоятельствах не может претендовать на право уничтожать невинного человека. Проблема убийства особенно актуальна по причине кризиса моральных ценностей, происходящего в современном мире.

Человеческое существование определяют две фундаментальные категории — смысл жизни и отношение к смерти. Только человек способен задавать себе вопрос о своём месте и назначении в мире, и, в зависимости от ответа на этот вопрос, может выбирать свой жизненный путь и решать, каким образом его пройти.

Основной грех против жизни — это акт её уничтожения на любой стадии развития. Никто и ничто не может никоим образом позволить причинить смерть невинному человеческому существу, независимо, идёт ли речь о плоде или эмбрионе, ребёнке или взрослом, старике или неизлечимом больном. Убийство — нарушение естественного права на жизнь, которая принадлежит только Богу.

Никому не разрешено посягать на жизнь невинного, поскольку это противоречит любви Бога к человеку, нарушает её неотъемлемое и основное право на жизнь. Пятая заповедь Божия гласит нам: «Не убий». Убийство является грехом против Бога и свободы. Намеренное и добровольное лишение жизни невинного человека — особо тяжкий грех. Есть исключения из этого правила: справедливая война и законная защита.

«На медицинских работников, как на защитников жизни, возложена задача охранять жизнь, заботиться, чтобы она развивалась на протяжении всего существования, то есть, с момента оплодотворения до Богом назначенного ухода, в уважении к замыслу и назначению Творца»³. Врач должен быть абсолютным гарантом жизни. Отношения «врач-пациент» является отношениями доверия, и такими они должны оставаться всегда. Следовательно, пренебрежение человеческой жизнью непозволительно. «Издавна существует поговорка: „Бог дал — Бог взял“, поэтому мы не вправе распоряжаться человеческой жизнью»⁴.

³ *Антоний (Блум), митр.* Вопросы медицинской этики / Антоний (Блум), митр. // Труды. М.: Практика, 2002. С. 39.

⁴ *Малер А. М.* Вопрос о соотношении христианской веры и научного познания. [Электронный ресурс] : <http://www.bogoslov.ru/text/print/1945142.html>.

Одной из центральных проблем в области биоэтики является эвтаназия, вокруг которой идут многочисленные споры. Отношение к данной процедуре в истории всегда было неоднозначным. На сегодняшний день разворачивается широкая дискуссия среди юристов, богословов, философов, медиков, социологов по поводу целесообразности и обоснованности эвтаназии.

Главным аргументом сторонников эвтаназии является утверждение, что жизнь не может превратиться в сплошное страдание и должна быть достойной. Противники же указывают, что жизнь человека неприкосновенна и является высшей ценностью, и, следовательно, не может быть завершена вопреки естественным процессам умирания.

Термин «*euthanasia*» имеет греческое происхождение и означает «хорошая, легкая смерть». Этот термин был впервые употреблён в XVI в. английским философом Фрэнсисом Бэконом. Он называл этим словом безболезненную смерть, которая освобождает человека от физических мучений. В современном понимании эвтаназия предусматривает прекращение жизни неизлечимо больного человека, который испытывает значительные физические и психологические страдания. Осуществление данной процедуры возлагается на медицинских работников с разрешения или самого больного, либо, в определённых случаях, родственников тяжелобольного пациента.

Как верно указывает И. В. Силуянова, «эвтаназия как новый способ медицинского решения проблемы смерти (прекращения жизни) входит в практику современного здравоохранения под влиянием двух основных факторов. Во-первых, прогресса медицины, в частности, под влиянием развития реаниматологии, что позволяет предотвратить смерть больного. Во-вторых, изменения ценностей и моральных приоритетов в современной цивилизации, в центре которых стоит идея «прав человека»⁵.

В современном мире различают два вида эвтаназии: активную и пассивную. Первый вид предполагает проведение активных действий, которые приводят к прекращению жизни пациента (например, введение лекарств больному). Пассивная эвтаназия сводится

⁵ Силуянова И. В. Биоэтика в России: ценности и законы. М., 2001. С. 111.

к постепенному прекращению лечения больного, которое представляет собой лишь продление его жизни.

Изменение ценностного спектра современного секулярного общества, в котором всё более ощутима доминанта гедонистических устремлений (ориентация на удовольствия, избегание всего неприятного, причиняющего боль, страдания, смерть), категорически неприемлемо. Эти изменения стимулируют размышления по поводу степени гуманности допуска предсмертных страданий и возможности их предотвращения. Полагаясь на концепцию «прав человека», принцип автономии пациента, которые служат основой в признании права человека на собственную смерть, человечество стремится достичь «полного физического, психического и социального благополучия», в том числе и безболезненной смерти.

«Жизнь является наибольшей ценностью для человека, и когда она неразрывно связана с невыносимыми мучениями, которые приходится терпеть человеку в связи с тяжёлой болезнью, то он задаётся вопросом, является ли его жизнь достойной»⁶. В такой ситуации пациент проявляет желание, чтобы в отношении него была осуществлена эвтаназия, поскольку такое юридическое право, по его мнению, вытекает из его свободы выбора.

Среди аргументов «за» эвтаназию особо отмечают следующий: право на эвтаназию по своему содержанию и назначению является личным правом каждого физического лица, а потому государство не должно лишать человека возможности его реализовать. Государство и общество должны признать это право не ради всех, а ради тех немногих, которые требуют его осуществления.

Сторонники эвтаназии в основном отмечают, что главным аргументом в пользу её легализации является возможность достойного завершения жизни человека, поскольку потеря достоинства является более негативным моментом, чем смерть. «Наивысшей ценностью является реальное благополучие человека. Не каждый имеет силы лежать парализованным, обходиться без посторонней помощи, чувствовать постоянную и невыносимую боль; не у всех одинаковое представление о качественных параметрах жизни»⁷.

⁶ Антоний (Блум), митр. Человеческие ценности в медицине. Там же. С. 27.

⁷ Малеина М. Н. О праве на жизнь // Советское государство и право. 1992. № 2. С. 58.

Однако принимая во внимание качественные характеристики жизни на завершающей стадии, нельзя обесценивать человеческую жизнь как таковую. В современный период сложилась парадоксальная ситуация: ценность жизни человека, как личного неимущественного блага, растёт, что привело к международному и национальному правовому закреплению норм, обеспечивающих всестороннюю защиту жизни, в то время как жизнь отдельного человека день за днём обесценивается.

Своеобразие проблемы эвтаназии в том, что здесь тема отношения к смерти предстаёт особой гранью. «В данном случае для умирающего человека быстрая насильственная смерть (в отличие от более отдалённой во времени природной, самопроизвольно), избавляя его от мучений, оказывается лучше»⁸. И тогда эвтаназия могла бы осуществиться уже не ради внешних целей государства, к которым больной имеет очень опосредованное отношение, а ради него самого.

Как верно отмечают итальянские учёные-биоэтики, индивидуалистская идеология, на которой основывается требование легализовать эвтаназию, получила распространение после отказа общества от трансцендентной концепции человеческой личности, основными требованиями которой были: охранять автономию человека, рассматривающуюся как ценность для самой себя; оберегать так называемое качество жизни. Когда жизнь теряет ценность для самого человека, любой может прийти к выводу, что её следует прервать. Всё это можно считать последствиями секуляризации мысли и жизни.

Резко негативным является отношение христианских Церквей к данной проблеме. Религиозная позиция чётко отмечает, что человеческая жизнь является творением Бога, Его даром, а потому только Он вправе решать, когда человек должен завершить земной путь. Отсюда следует, что осуществление эвтаназии нарушает фундаментальные Божии законы.

Кроме этого, имеет значение «милосердный» мотив такого действия. Применение эвтаназии у неизлечимо больного или больного в терминальной фазе является попыткой уйти от суровой правды смерти или, в случае с лицами пожилого возраста, избежать невыносимо

⁸ Бито Л. Эвтаназия? Эвтелия! Счастливая жизнь — благая смерть. М.: Энигма, 2006. С. 150.

тяжёлой или нежелательной жизни. Но какой бы ни была причина, применение эвтанази́и предполагает желание причинить смерть или себе, или иному лицу. Поэтому её следует считать формой самоубийства или убийства и нарушением пятой заповеди Божией «Не убий!».

Позиция Римско-Католической Церкви освещена в документе Конгрегации по делам вероучения от 5 мая 1980 года — «Декларации об эвтаназии»: «Никто и ничто ни в коем случае не может позволить убийства невинного человеческого существа: будь то плода, будь то эмбриона, ребёнка, старого человека, неизлечимого больного или который находится при смерти. Кроме того, никому не позволено просить о таком убийстве или для себя самого, или для другого человека, который доверил заботу о себе, соглашаться на это, явно или неявно, и ни одна власть не может законно рекомендовать разрешать такой акт. Потому что здесь возникает существенный вопрос о нарушении Божия закона, об оскорблении достоинства человеческой личности, о преступлении против жизни, о покушении против человека как такового» (п. 2)⁹.

Полностью исключает возможность проведения эвтаназии и Православная Церковь, которая отмечает, что не имеет ни одного аргумента в пользу данной практики и никакие «благородные» цели не могут её оправдать. В «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви» мы находим утверждение, что Православная Церковь «не может признать нравственно приемлемыми распространённые ныне в светском обществе попытки легализации так называемой эвтаназии»¹⁰. Как и Католическая Церковь, Православная Церковь утверждает, что человек не решает, когда прийти в этот мир, а потому и не вправе решать, когда из него уйти. Жизнь — это подарок Бога.

В таком случае естественная смерть, а также физические и психологические страдания человека на конечном этапе его жизни являются возможностью подготовиться к встрече с Богом. «Эвтаназия,

⁹ Sacred Congregation for the doctrine of the faith. Declaration on euthanasia. [Электронный ресурс] : http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19800505_euthanasia_en.html.

¹⁰ Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве свободе и правах человека. М. : Изд-во Московской Патриархии РПЦ, 2018. С. 100.

несмотря на то что она всеми оправдывается как „достойная смерть“, на самом деле является содействием к самоубийству. Она является объединением убийства и самоубийства»¹¹.

Самая большая опасность, связанная с эвтаназией, состоит в том, что она посягает на идею святости человеческой жизни, переходит границу, обозначенную древним законом «не убий». И, по меньшей мере, нелогично требовать моральной санкции на действия, направленные против основополагающего принципа самой нравственности. Эвтаназия не может считаться правомерной, поскольку в этом случае человек переходит границы своей компетентности.

Есть две вещи, которые коренным образом касаются человека, но происходят без его согласия. Это его рождение и его смерть. Никто не спрашивал человека, желал ли он прийти в этот мир. И никто не спрашивает его — желает ли он уйти из него¹².

Если врачи официально получают право убивать «из сострадания», вся наша медицина, как сфера профессиональной деятельности, а также каждый врач, другой медицинский работник окажутся лишёнными доверия и уважения, которое выражает общество тем, кто лечит, успокаивает страдания и поддерживает жизнь при всей её хрупкости. В свою очередь, общество, если оно хочет быть действительно гуманным, не должно из «благих намерений и побуждений» навязывать врачу обязанности, противоречащие сути его профессиональной деятельности¹³. В современных условиях кардинального переосмысления жизненных ценностей и моральных приоритетов предоставление медицинским работникам широких полномочий по проведению эвтаназии нивелирует социальное и профессиональное назначение врача по продлению жизни человека.

Легализация эвтаназии, которая предлагается сегодня, так или иначе приведёт к переосмыслению нравственных приоритетов, остро поставит вопрос о ценности жизни человека. Ибо, как верно отмечает Панищев А. Л., «в результате законодательного принятия эвтаназии

¹¹ Христодул, Блаженнейший Архиепископ Афинский и всея Эллады. Церковь и проблема эвтаназии. [Электронный ресурс] : <http://www.pravoslavie.ru/orthodoxchurches/40555.htm>.

¹² Четав С. Е. Философско-правовые аспекты проблемы эвтаназии. [Электронный ресурс] : <http://cyberleninka.ru/article/n/filosofsko-pravovye-aspekty-problemy-evtanaziya>.

¹³ Никольский Е. В. Эвтаназия как феномен антропологической катастрофы // Бизнес в законе. Экономико-юридический журнал. 2011. № 11. С. 196.

мы рискуем впасть в ту ситуацию, когда о полноценности человека будут, прежде всего, судить не по духовному, а по физическому его состоянию»¹⁴.

На сегодняшний день в качестве альтернативы эвтаназии предлагается паллиативно-хосписная помощь. Паллиативная помощь — это вид медицинской помощи, который позволяет повысить качество жизни паллиативного пациента и помощи членам его семьи путём предотвращения или облегчения страдания неизлечимо больного человека.

«Паллиативное лечение — это не только совокупность хорошо определённых процедур медицинского ухода, но и своеобразная философия медицинской помощи, которая выдвигает целью добиться максимальной гармонии между профессиональным мастерством и гуманным отношением к безнадежно больному человеку»¹⁵. В основе должно быть заложено позитивное видение конца жизни, которое воспринимается не как поражение медицины, а как умение достойно проводить неизлечимо больного человека в последний путь.

Таким образом, паллиативная опека неизлечимо больного человека позволит достойно завершить его жизнь. Такая помощь и поддержка пациента обеспечит максимально возможное качество жизни и облегчит страдания человека. Терминальная фаза жизни не будет сведена только к медикаментозному лечению и проведению необходимой терапии, будут сохранены человеческое достоинство и комфортные условия жизни пациента.

«Эвтаназия однозначно пересекает границу нравственности и с христианской точки зрения посягает на святость человеческой жизни. Такая процедура даже с сочувственных мотивов остаётся убийством человека»¹⁶. Человеческая жизнь является высшей социальной ценностью и должна быть защищена до момента её естественного завершения. Учитывая этическую сторону эвтаназии, считаем

¹⁴ Панищев А. Л. Хоспис как форма духовной ответственности государства // Международный журнал прикладных и фундаментальных исследований. 2009. № 3. С. 69.

¹⁵ Капинус О. С. Эвтаназия в свете права на жизнь. М.: Камерон, 2006. С. 106.

¹⁶ Дкопов В. И. Этические, правовые и медицинские проблемы эвтаназии // Медицинское право и этика. 2000. С. 49.

нецелесообразным её легализацию, поскольку это будет нарушать фундаментальное право человека на жизнь.

Интенсивная продолжительная боль препятствует постижению высших духовных ценностей, может вызвать вредные последствия для психофизической интегральности лица. Слишком интенсивное страдание может уменьшить господство духа или вообще его исключить. Учитывая это, обязанностью работника службы здравоохранения является облегчение или устранение боли при переходе больным порога своей выносливости.

Морально допустимо применять соответствующие препараты и лечение с целью обезболивания. Анестезия, равно как и обезболивание, воздействуя непосредственно на очаг боли, возвращает человека ему самому, делая его опыт страдания созидательным, а не разрушительным.

Иногда применение определённых обезболивающих препаратов или анестезии может привести к притуплению сознания или потере физических сил человека. Поскольку подобные вмешательства не имеют целью потерю сознания и свободы, а только лишают чувствительности к боли, и применяются исключительно в пределах терапевтической целесообразности, то их следует признавать этически оправданными.

Избавление от боли является чрезвычайно важной задачей, которая оправдывает даже возможность подвергнуть больного определённому риску. Уже папа Пий XII предложил решение проблемы боли безнадежно больных в этическом контексте, которое потом вошло в Учение Католической Церкви: применение обезболивающих средств является разрешённым, даже если оно связано с риском укоротить жизнь больного, когда нет другого способа облегчить боль.

Кроме того, применение обезболивающих средств следует разрешить даже тогда, когда они вводят больного в состояние обморока, хотя лишать его способности мыслить трезво не позволено без очень уважительных на то причин, ведь ему надо дать время на улаживание своих гражданских и религиозных обязанностей. Очень существенным условием предоставления разрешения таких вмешательств является то, что они всегда направлены не на потерю сознания и свободы, а на потерю чувствительности к боли и осуществляются только в пределах клинической необходимости.

Эвтаназия, которая в последние годы усиленно распространяется в европейских странах, находит сторонников и в Российской Федерации. Однако данная проблематика требует детального анализа, поскольку возможность проведения эвтаназии находится на грани морали и аморальности.

Источники и литература

1. *Акопов В. И.* Этические, правовые и медицинские проблемы эвтаназии // Медицинское право и этика. 2000. № 1. С. 47–55.
2. *Антоний (Блум), митр.* Вопросы медицинской этики / Антоний (Блум), митр. // Труды. — М. : Практика, 2002. — С. 37–56.
3. *Антоний (Блум), митр.* Человеческие ценности в медицине / Антоний (Блум), митр. // Труды. — М. : Практика, 2002. — С. 27–28.
4. *Бито Л.* Эвтаназия? Эвтелия! Счастливая жизнь — благая смерть. — М. : Энигма, 2006. — 305 с.
5. *Капинус О. С.* Эвтаназия в свете права на жизнь. — М. : Камерон, 2006. — 460 с.
6. *Малеина М. Н.* О праве на жизнь // Советское государство и право. 1992. № 2. С. 58.
7. *Малер А. М.* Вопрос о соотношении христианской веры и научного познания. [Электронный ресурс] : <http://www.bogoslov.ru/text/print/1945142.html> (дата обращения: 12.11.2020).
8. *Никольский Е. В.* Эвтаназия как феномен антропологической катастрофы // Бизнес в законе. Экономико-юридический журнал. 2011. № 11. С. 193–197.
9. *Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека.* — М. : Изд-во Московской Патриархии РПЦ, 2018. — 176 с.
10. *Панищев А. Л.* Хоспис как форма духовной ответственности государства // Международный журнал прикладных и фундаментальных исследований. 2009. № 3. С. 67–72.
11. *Силуянова И. В.* Биоэтика в России: ценности и законы. — М., 2001. — 192 с.
12. *Харакас С.* Православие и биоэтика // Биоэтика: принципы, правила, проблемы. — М. : Эдиториал УРСС, 1998. — С. 315–327.
13. *Христовул, Блаженнейший Архиепископ Афинский и всея Эллады.* Церковь и проблема эвтаназии. [Электронный ресурс] : <http://www.pravoslavie.ru/orthodoxchurches/40555.htm> (дата обращения: 11.11.2020).
14. *Четав С. Е.* Философско-правовые аспекты проблемы эвтаназии. [Электронный ресурс] : <http://cyberleninka.ru/article/n/filosofsko-pravovye-aspekty-problemy-evtanaziya> (дата обращения: 10.11.2020).
15. *Sacred Congregation for the doctrine of the faith. Declaration on euthanasia* [Электронный ресурс] : http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19800505_euthanasia_en.html (дата обращения: 11.11.2020).

Церковная история

Епископ Леонид (Толмачёв)¹

Выпускник Перервинского духовного училища,
учёный-московвед — протоиерей
Николай Алексеевич Скворцов (1861–1917)

Статья знакомит с выпускником Перервинского духовного училища 1876 года, известным учёным-московведом протоиереем Николаем Алексеевичем Скворцовым. По архивным материалам и известным публикациям описывается период учёбы Николая Скворцова в духовных школах и его взаимоотношение с братом Василием. Приводится краткий обзор исследовательской деятельности отца Николая, которую он вёл во время своего священнического служения и посвятил истории московских храмов. В завершение статьи повествуется о трагической кончине учёного пастыря и сохранении его памяти на кладбище и в тех храмах, где он служил, а также в материалах церковно-краеведческих чтений, посвящённых памяти протоиерея Николая Скворцова.

Ключевые слова: *протоиерей Н. А. Скворцов, Василий Скворцов, Перервинское духовное училище, Перерва, история московских храмов.*

В сборниках Платоновских чтений было опубликовано несколько докладов о воспитанниках школ, открытых приснопамятным митрополитом Платоном (Левшиным). Хотелось бы продолжить серию подобных публикаций статьёй о выпускнике Перервинского духовного училища второй половины XIX века протоиерее Николае Алексеевиче Скворцове, известном в своё время учёном-московведе. В 2021 году исполнилось 160 лет со дня его рождения, а в 2022 году — 105 лет со дня его трагической кончины.

Протоиерей Николай Скворцов родился 2 декабря 1861 года в семье псаломщика церкви Введения во храм Пресвятой Богородицы на Лубянке². У его родителей, Алексея Александровича и Анны

¹ **Епископ Тарусский Леонид (Толмачёв), викарий Калужской епархии** — магистр богословия (МДА), выпускник Перервинской православной духовной семинарии. Адрес для корреспонденции: 248000, г. Калуга, ул. Набережная, д. 4. E-mail: tshamda2012@mail.ru.

² Козлов В. Ф. «Неутомимый исследователь московской церковной старины». Николай Алексеевич Скворцов. 1861–1917 // Краеведы Москвы. (Историки и знатоки Москвы): Сборник. М., 1997. С. 172.

Андреевны³, было четверо детей — два сына и две дочери. Отец скончался в возрасте около 30 лет⁴, поэтому вдова в 1870 году вынуждена была переселиться в только что открытую богадельню для вдов и сирот духовенства в селе Остров, близ Николо-Угрешского монастыря⁵. Спустя год десятилетнего Николая, как сироту, отдали в Перервинское духовное училище, где он учился с 1871 по 1876 год. Затем последовало обучение в Московской духовной семинарии и в Московской духовной академии⁶.

Сохранился личный архив протоиерея Н. А. Скворцова (ОР РГБ, ф. 275), материалы которого отражают годы его обучения в духовных школах, в том числе и в Перервинском духовном училище. Можно предположить, что именно это училище стало для Николая хорошей школой становления и формирования личности, как первое из законченных им духовных заведений, а поэтому и обучение в нём, вероятно, повлияло на дальнейший жизненный выбор юноши.

Приступая к обзору архивных материалов, на основании трудов известного исследователя по генеалогии выпускников семинарий А. Ю. Дубинского отметим, что в семинарских документах за 1870-е годы фамилия Николая писалась как Скворцов, так и Скворцев⁷. Но окончил он Московскую семинарию по первому разряду в 1883 году уже с фамилией Скворцов⁸. В документах также имеется оба варианта написания.

Конец 1860-х годов для духовных школ был ознаменован реформой: 14 мая 1867 года были утверждены «новые уставы и штаты духовных

³ ЦГА Москвы. Ф. 203. Оп. 745. Д. 560. Л. 321 об.— 322.

⁴ Алексей Александрович за свой талант регента и певца как раз и получил фамилию Скворцов. (Скворцов Алексей Александрович, псаломщик / Биографии // Духовенство Русской Православной Церкви в XX веке. Биографическая база данных и собрание материалов. [Электронный ресурс] : <https://pravoslavnoe-duhovenstvo.ru/person/9195/> (дата обращения: 15.09.2021)).

⁵ Козлов В. Ф. Выдающийся церковный историк-московед. О протоиерее Николае Алексеевиче Скворцове (1861–1917) // Московский журнал. История государства Российского. 2017. № 7 (319). С. 3.

⁶ Скворцов Николай Алексеевич, протоирей / Биографии // Духовенство Русской Православной Церкви в XX веке. Биографическая база данных и собрание материалов. [Электронный ресурс] : <https://pravoslavnoe-duhovenstvo.ru/person/9182/> (дата обращения: 15.09.2021)).

⁷ Дубинский А. Ю. Московская духовная семинария. Список выпускников 1871–1880 гг. // Вестник церковной истории. 2020. № 3/4 (59/60). С. 370.

⁸ Списки воспитанников Московской духовной семинарии с 1814 до 1889 г. // [Кедров Н.] Московская духовная семинария 1814–1889 годы (краткий исторический очерк). М., 1889. Прил. С. 141. Дубинский А. Ю. Московская духовная семинария. Алфавитный список выпускников 1881–1900 годов (краткий генеалогический справочник). М., 2008. С. 90.

семинарий и училищ»⁹. Преобразование Перервинского духовного училища, как и других, началось с 1867/1868 учебного года¹⁰, продолжалось в течение нескольких лет и завершилось в начале 1870-х годов¹¹.

Согласно уставу духовных училищ, в них полагалось «четыре класса с годичным курсом обучения в каждом»¹². В Перервинском духовном училище был открыт ещё приготовительный класс¹³. Вероятно, Николай Скворцов сначала поступил в приготовительный класс Перервинского училища, а затем учился в 1–4 классах, поэтому он и находился в Перерве пять лет (1871–1876).

Сохранился табель с его оценками за 2 класс духовного училища 1873/1874 учебного года, в котором стоят в основном четвёрки и пятёрки, свидетельствующие об «отличных, хороших» и «весьма хороших» успехах¹⁴.

Среди архивных документов — отпускной билет, выданный Николаю Скворцову правлением Перервинского духовного училища на срок с 6 по 17 февраля 1874 года для поездки в село Остров к своей матери Анне Андреевне, проживавшей в богадельне. Но цель его поездки была не только в том, чтобы посетить её, но и исповедоваться и причаститься на первой неделе Великого поста¹⁵. На обороте листа данного билета родительнице для ознакомления прописывались успехи Николая, которые дублировали оценки вышеприведённого табеля за февраль, но в словесном выражении. К ним добавлены сведения об отличном и хорошем его поведении, хотя с замечанием: «От кого-то, вероятно, от старших учеников и невежливых, учится называть наставников полуименем»¹⁶. На последнем листе билета отмечается исповедь и причастие Николая в первую

⁹ Уставы и штаты духовных семинарий и училищ, высочайше утверждённые 14 мая 1867 года. СПб., 1867.

¹⁰ Циркулярные указы Святейшего Правительствующего Синода 1867–1900 гг. / Собрал Завьялов А. СПб., 1901. С. 376.

¹¹ Н[едумов] В. Духовная школа при Николо-Перервинском монастыре 1775–1890 годы // Торжество Перервинского духовного училища 9 сентября 1890 года. М., 1890. С. 65.

¹² Уставы и штаты духовных семинарий и училищ, высочайше утверждённые 14 мая 1867 года. С. 56.

¹³ Н[едумов] В. Указ. соч. С. 66.

¹⁴ ОР РГБ. Ф. 275. К. 36. Ед. хр. 5. Л. 1–2.

¹⁵ ОР РГБ. Ф. 275. К. 36. Ед. хр. 6. Л. 1.

¹⁶ Там же. Л. 1 об.

неделю Великого поста за подписью священника Фёдора Георгиевича Воздвиженского, проживавшего в богадельне¹⁷. Завершает же билет пометка матери, что она просмотрела сведения об успехах и поведении своего сына¹⁸.

К сожалению, кроме этих данных, другой информации об учёбе Николая Скворцова в Перервинском духовном училище нет. Однако известно, что в Перерве учился и его младший брат Василий. Сохранилось письмо Николая, уже ученика 5-го класса Московской духовной семинарии, от 9 февраля 1882 года, Василию, учащемуся в третьем классе училища¹⁹. Старший брат интересуется его успехами, расспрашивает о занятиях в Перерве, о переменах в ней, передаёт поклон её учащимся. Вероятно, такой интерес и память о Перерве свидетельствуют о том, что он сам высоко оценивал роль Перервы в своей жизни.

¹⁷ ОР РГБ. Ф. 275. К. 36. Ед. хр. 6. Л. 2.

¹⁸ Там же.

¹⁹ После окончания Перервинского духовного училища в 1883 году Василий Скворцов поступил в Московскую духовную семинарию, но его учёба в ней шла очень слабо. Сохранились два сочинения Василия за 1 класс семинарии, которые не только малограмотны, но и написаны не совсем по теме. Однако они содержат некоторую информацию. Из сочинения от 20 октября «Здание Перервинского духовного училища» (ОР РГБ. Ф. 275. К. 35. Ед. хр. 25. Л. 5–5 об.; К. 36. Ед. хр. 28. Л. 1–1 об.) можно представить внешний вид самого монастыря и зданий училища, расположенных отдельно. А из сочинения от 22 ноября «Как я учился грамоте» (ОР РГБ. Ф. 275. К. 35. Ед. хр. 25. Л. 3–4 об.) виден не столько процесс обучения Василия грамоте, а вообще обучение его предметам до училища и в самом училище. Трудно понять, почему Василий, начав учиться хорошо, остался во 2-м классе на второй год, а затем учился посредственно. Конечно, такие неважные успехи Василия беспокоили Николая, заботившегося о своём младшем брате. Сохранилось ещё одно письмо Николая, уже студента Московской духовной академии, от 2 ноября 1883 года, в котором он пишет о своих переживаниях, о неудовлетворительных успехах Василия в учёбе, учит его, как готовиться к написанию сочинений и вообще, как писать ответы на письма. Расспрашивает его о жизни в самой семинарии и о её учащих. Конечно, интересуется своей матерью и сестрой, находящимися в селе Остров (ОР РГБ. Ф. 275. К. 36. Ед. хр. 25. Л. 2–2 об.). Трудно утверждать, насколько повлияли наставления Николая на учёбу младшего брата, потому что последний проучился в семинарии всего один класс. Сохранился отпусной билет, данный Василию Скворцову на поездку в Островский приют к своей матери с 29 мая по 31 августа 1884 года (ОР РГБ. Ф. 275. К. 35. Ед. хр. 24. Л. 1.). Неизвестно, вернулся ли он после поездки к учёбе в семинарии, но в октябре 1884 года им было подано прошение викарию Московской епархии, епископу Дмитровскому Алексию (Лаврову-Платонову), с просьбой определить его на свободное место причетника при Петропавловской церкви в село Петровское Московского уезда (ОР РГБ. Ф. 275. К. 36. Ед. хр. 29. Л. 1.). Позже, 29 сентября 1888 года, Василий Скворцов написал повторное прошение тому же викарию, но уже к определению его причетником на свободное место при Покровской церкви в село Сеченок Бронницкого уезда (там же, л. 2.). Причём к этим прошениям прилагалось не свидетельство об окончании первого класса Московской духовной семинарии, а лишь свидетельство об окончании Перервинского духовного училища, из чего можно предположить, что он так и не закончил первый класс семинарии. Оба эти прошения остались без резолюций.

Милый брат Вася! Здравствуй!

О моем здоровье писать тебе нечего: я здоров. Мне желательно только знать о твоем здоровье. Не мешало бы также узнать о твоих успехах. Как я проводил масленицу, ты узнаешь из письма моего к мамаше. Мне хочется узнать, как ты проводил масленицу, весело или скучно, в чем проводил время, пел ли на клиросе; если нет, то как тебе барышни и как вообще там весело или скучно, приютские как проводили время, как относятся к вам отец эконома, нет ли чего новенького на Перерве. Пиши, пожалуйста, больше и о чем хочешь. Напиши еще и о том, поедешь ты на Святую в Остров или нет; если не поедешь, то я приеду на Перерву повидаться с тобой.

Кланяйтесь от меня всем знающим меня перервинцам. Затем прощай.

*Я хотел тебе купить и прислать одну вещь очень недорогую, но для тебя весьма полезную. Если удастся, куплю и пришлю, и ты, я думаю, не откажешься принять от меня *non multa sed multum* (в переводе: не многое, но много, т.е. в этом немногом много хорошего и полезного). В другой раз, может быть, куплю что-нибудь получше, а теперь пока не откажись принять и это.*

Еще раз прощай. Остаюсь любящий тебя и брат твой

Николай Скворцев. 18 $\frac{2}{9}$ 82 года.

P.S. Напиши, пожалуй, хорошо ли вас угощали блинами и разными разностями.

Если ты не поедешь на Святую в Остров, то я, пожалуй, возьму тебя в Москву, кое-куда свожу и кое-что покажу, впрочем... если ты оставил свой маленький грешок.

Если тебе что-нибудь недорогое нужно купить в Москве, то я куплю и пришлю с кем-нибудь или привезу сам, только учись, пожалуйста, хорошенько²⁰.

Следует упомянуть о письме Николая к матери от 12 сентября 1885 года, когда он был уже студентом 3-го курса Московской духовной академии. Оно было написано по приезде в Сергиев Посад из Москвы, где произошло прощание с матерью, возвратившейся в Островский приют. Он описывает свой приезд в академию, делится с ней затруднительным

²⁰ ОР РГБ. Ф. 275. К. 36. Ед. хр. 25. Л. 1-1 об.

материальным положением, о чём говорят такие строки письма: «Студенты предлагают мне работу — записывать лекции по Священному Писанию по стенографическому способу, а потом переводить на обыкновенное письмо, конечно, за плату. Я ещё не решил, да и они также, на каких условиях мы можем сойтись. Вскоре будет у нас по этому поводу совещание. Конечно, придётся согласиться»²¹.

Во время обучения в Московской семинарии Николай также испытывал недостаток в средствах к своему содержанию, о чём упоминал 2 ноября 1883 года в письме к брату²². Если в семинарские годы, по замечанию В. Ф. Козлова, он давал уроки²³, то в академии также подрабатывал, но записыванием лекций для отсутствующих студентов. Вообще, по свидетельству одного из товарищей, в годы учёбы в академии Николай «отличался трудолюбием», которое охарактеризовало всю его жизнь²⁴.

По замечанию его первого биографа, «природа вложила в его душу особый дар Божий: в нём горела особая искра — это любовь к памятникам старины, вещественным и письменным, стремление к их изучению, исследованию, разработке»²⁵. Так, В. Ф. Козлов предполагал, что «оваянный историческими преданиями храм (который помнил бои русского ополчения с польской шляхтой в смутном 1611 году — церковь Введения во храм Пресвятой Богородицы на Лубянке, при которой родился Николай.— *еп. Л.*) и повлиял на пробуждение у юноши интереса к святыням»²⁶. Может быть, обучение в духовном училище при Перервинском монастыре и в семинарии среди московских соборов и церквей развило его любовь к древним московским храмам, поэтому, обучаясь в академии, он «слушал лекции при историческом отделении»²⁷.

Николай Алексеевич Скворцов окончил академический курс со степенью кандидата богословия, и 30 мая 1887 года получил увольнение

²¹ ОР РГБ. Ф. 275. К. 35. Ед. хр. 2. Л. 1.

²² ОР РГБ. Ф. 275. К. 36. Ед. хр. 25. Л. 2 об.

²³ Козлов В. Ф. «Неутомимый исследователь московской церковной старины». С. 172.

²⁴ Виноградов Н., диак. Памяти церковного историка Москвы и Московской епархии протоиерея Н<иколая> А<лексеевича> Скворцова / Публ. иером. Тихона (Зимины) // Богословский вестник. 2010. № 11–12. С. 907.

²⁵ Там же.

²⁶ Козлов В. Ф. «Неутомимый исследователь московской церковной старины». С. 172.

²⁷ Виноградов Н., диак. Указ. соч. С. 907.

до назначения на службу по духовно-учебному ведомству²⁸. Вероятно, прежде всего, он посетил Островскую богадельню для свидания со своей матерью Анной Андреевной. Не исключено, что в это посещение состоялось знакомство матери с его будущей супругой — Евгенией Михайловной Пятикрестовской. Затем последовала женитьба, а 19 января 1888 года рукоположение во священника к Тихвинской церкви в Малых Лужниках²⁹.

Храм находился недалеко от Новодевичьего монастыря и имел небольшой малообеспеченный приход. Биограф Н. А. Скворцова писал, что, служа в таком приходе, «где служб было мало, а треб ещё меньше, он, по собственному признанию, почувствовал пустоту жизни и решил её чем-нибудь наполнить»³⁰. Так, 7 сентября 1889 года отец Николай в своей квартире открыл церковно-приходскую школу для мальчиков и девочек³¹, «отделив для того сначала одну, а потом и другую комнату»³². А спустя ещё несколько лет, в 1893 году, появился его первый печатный исторический труд по истории храма³³.

Логично было бы объяснить выход исторического описания Тихвинского храма наличием свободного времени у молодого священника, который, «полный сил и энергии, очутившись на каком-то обширном пустыре, где стояла церковь с церковным домом да кое-где, как оазис, избушки огородников, — пустыре, заливаемом почти ежегодно весной Москвою-рекою, — он задался вопросом, почему здесь, на таком неудобном месте, построена церковь, не было ли здесь когда-нибудь более обширного поселения, не была ли и самая местность прежде другою»³⁴.

Несомненно, причиной неустанной деятельности отца Николая был неподдельный интерес к старине, настойчивость и упорство в достижении поставленной цели. Поэтому на свои вопросы он искал ответы и находил их в архивных документах. Он горел желанием прежде

²⁸ ОР РГБ. Ф. 275. К. 36. Ед. хр. 7. Л. 1.

²⁹ ЦГА Москвы. Ф. 1371. Оп. 1. Д. 60. Л. 75 об.

³⁰ *Виноградов Н., диак.* Указ. соч. С. 907.

³¹ ЦГА Москвы. Ф. 1371. Оп. 1. Д. 60. Л. 75 об.

³² *Виноградов Н., диак.* Указ. соч. С. 907.

³³ *Скворцов Н. А., свящ.* Московская Тихвинская, что в Малых Лужниках, за Новодевичьим монастырем, церковь. Историческое описание // ЧОИДР. 1893. Кн. 2. С. 1–109 (смесь).

³⁴ *Виноградов Н., диак.* Указ. соч. С. 907.

всего исследовать место своего первого служения. Способствовал этому, конечно, и его перевод 23 марта 1892 года в Георгиевскую церковь на Красной Горке³⁵, располагавшуюся недалеко от университета. В центре Москвы, около кремлёвских святынь, архивов и библиотек, у молодого священника появилось больше возможностей для научных занятий и публикаций своих изысканий. Именно поэтому первый его печатный труд вышел на страницах журнала «Чтение в Обществе Истории и Древностей при Московском университете».

С 1892 года началась широкая исследовательская деятельность отца Николая Скворцова³⁶. Он познакомился с представителем Комитета по историко-статистическому описанию Московской епархии, известным археологом, протоиереем М. С. Боголюбским, который и поручил ему заняться историей уничтоженных церквей и вместе с этим дал свободный доступ в Архив Московской Святейшего Синода Конторы. Он же познакомил священника-исследователя с П. И. Бартеневым, известным издателем «Русского Архива»³⁷. После чего на страницах этого журнала (1893–1895) и «Московских церковных ведомостей» (1896–1906) под рубрикой «Уничтоженные храмы» появились печатные заметки отца Николая об исчезнувших храмах Московской епархии³⁸.

Благодаря своим очеркам, священник Н. А. Скворцов «становится известным в кругу любителей и знатоков церковной истории»³⁹, его приглашают на заседания Общества любителей духовного просвещения. Причём работа в ОЛДП становится главным делом его жизни. Он являлся членом столичного отделения совета Кирилло-Мефодиевского братства, комитета архива Московской духовной консистории, членом ревизионной комиссии Кирилло-Мефодиевского братства, действительным членом Императорского Общества истории и древностей Российских при Московском университете. Сотрудничал в Комитете по описанию Синодальной ризницы, в Комиссии по осмотру и изучению памятников церковной старины Москвы и Московской

³⁵ ЦГА Москвы. Ф. 1371. Оп. 1. Д. 60. Л. 75 об.

³⁶ Козлов В. Ф. «Неутомимый исследователь московской церковной старины». С. 174.

³⁷ Виноградов Н., диак. Указ. соч. С. 908.

³⁸ Козлов В. Ф. «Неутомимый исследователь московской церковной старины». С. 174.

³⁹ Там же. С. 179.

епархии. С образованием же церковно-археологического отдела в ОЛДП в 1900 году был избран его казначеем, а с 20 января 1909 года стал его председателем⁴⁰.

С открытием в 1907 году Археологического института отец Николай стал его «действительным слушателем», а после сдачи экзаменов 13 декабря 1909 года защитил диссертацию на звание учёного археолога за печатное сочинение «Княже-Куракинская Николаевская церковь в Москве у Красных ворот при Странноприимном доме князей Куракиных»⁴¹. С 1912 года он состоял преподавателем института⁴² и читал лекции по археологии и топографии Москвы⁴³.

Являясь настоятелем в Георгиевском храме и исполняя церковные требы в зданиях Московского университета, отец Николай безвозмездно был заведующим и законоучителем местной двухклассной церковно-приходской школы. Кроме того, состоял наблюдателем церковно-приходских школ 2-го отделения Никитского сорока, руководил народной читальней и вечерними воскресными чтениями в церковно-приходской школе⁴⁴. За свою неустанную исследовательскую деятельность он был отмечен разными наградами, а 14 мая 1911 года возведён в сан протоиерея⁴⁵.

5 августа 1914 года протоиерей Николай был переведён в Воскресенскую церковь на Ваганьковском кладбище, 9 августа того же года — в Духосошестввенскую церковь на Лазаревском кладбище, а 17 октября назначен её настоятелем⁴⁶. Храм на Лазаревском кладбище был местом, привлекающим многих прихожан, а значит и более материально обеспечен, но отец Николай был огорчён, что он уже не может иметь достаточно времени «для своих излюбленных занятий»⁴⁷.

Несмотря на загруженность священническими обязанностями и преподавательской деятельностью, отец Николай публиковался

⁴⁰ ЦГА Москвы. Ф. 1371. Оп. 1. Д. 60. Л. 76 об.— 77 об.

⁴¹ Там же. Л. 77 об.

⁴² Там же.

⁴³ Сворцов Н. А., прот. Археология и топография Москвы. Курс лекций, читанных в Императорском Московском археологическом институте имени Императора Николая II в 1912–13 году. М., 1913.

⁴⁴ ЦГА Москвы. Ф. 1371. Оп. 1. Д. 60. Л. 75 об.— 77 об.

⁴⁵ Там же. Л. 75 об.

⁴⁶ Там же. Л. 77 об.

⁴⁷ Виноградов Н., диак. Указ. соч. С. 918.

в «Чтениях общества любителей духовного просвещения»⁴⁸ и других периодических изданиях, также выходили его отдельные очерки по истории храмов⁴⁹. По замечанию В. Ф. Козлова, «труды эти, написанные уже признанным знатоком истории церковной Москвы, служили образцом для описания городских храмов»⁵⁰. Почти за все эти труды отец Николай не получал вознаграждения, что, безусловно, отражалось на материальном положении его семьи. (У него было две дочери 1890 и 1891 годов рождения и сын 1897 года⁵¹.) По воспоминаниям диакона Николая Виноградова, «много тревог и волнений доставляло <священнику> Н<иколаю> А<лексеевичу> улаживание инцидента, возникшего на почве семейных счетов»⁵². Конечно, семейные проблемы не только отнимали время от исследовательских занятий, но и лишали душевного настроения к ним, отдыха, который был так необходим в священнической деятельности отца Николая. Однако, несмотря на эти жизненные трудности, работы по истории храмов продолжали выходить.

Отца Николая отличало чувство благоговения к старым московским храмам. А потому он сетовал на равнодушие к родной старине

⁴⁸ Сворцов Н. А., *свящ.* Костромские церковные древности (в связи с IV областным историко-археологическим съездом в Костроме в 1909 г.) // ЧОЛДП. 1910. Кн. 1. С. 47–58; Материалы для истории Русской Церкви. Московские пожары 1629 и 1688 гг. // ЧОЛДП. 1911. Кн. 9. С. 607–615; О состоянии церквей и причтов Пречистенского сорока Москвы после неприятельского нашествия в 1812 г. (ведомость без номера в архиве Московской духовной консистории). // ЧОЛДП. 1911. Кн. 4. С. 304–310.

⁴⁹ Сворцов Н. А., *свящ.* Московский Кремль. Уничтоженные монастыри, соборы, церкви и подворья в Кремле // Русский архив. 1893. Кн. 2. № 8. С. 433–448, Кн. 3. № 9. С. 5–35; Уничтоженные в московском Китай-городе церкви. М., 1895; Храм Рождества Христова в Кудрине. М., 1898.; Уничтоженный Троицкий в Березниках монастырь. Об иконе святого Иоанна Златоуста в церкви Покрова в Кудрине. М., 1901; Уничтоженные в Московском уезде церкви. М., 1902; Церковь во имя святителя Николая Чудотворца в Голутвине, Замосворецкого сорока в Москве. М., 1903; Храм св. великомученика Георгия Победоносца на Красной Горке в Москве. М., 1904; Уничтоженные в Московском уезде церкви. М., 1902; Церковь во имя святителя Николая Чудотворца, в Голутвине, Замосворецкого сорока в Москве. М., 1903; Княже-Куракинская Николаевская церковь в Москве у Красных ворот при Странноприимном доме князей Куракиных. М., 1904; Церковь во имя Нерукотворенного Образа Спасителя на Божедомке в Пречистенском сороке, более известная по приделу св. великомученицы Параскевы-Пятницы. М., 1904; Церковь Иоанна Предтечи в Старой Конюшенной. М., 1904; Храм Знамения Пресвятой Богородицы за Петровскими воротами, в Никитском сороке города Москвы. М., 1911; Материалы по истории церквей Московской епархии в эпоху Отечественной войны 1812 г. Вып. 1. Церкви Москвы, Китай-городского и Ивановского сороков. М., 1911; Сворцов Н. А., *прот.* Материалы по Москве и Московской епархии за XVIII век: [Вып. 1–2]. М., 1911–1914; Духовенство Московской епархии в XVII веке (по рукописным источникам). Сергиев Посад, 1916.

⁵⁰ Козлов В. Ф. «Неутомимый исследователь московской церковной старины». С. 180.

⁵¹ ЦГА Москвы. Ф. 1371. Оп. 1. Д. 60. Л. 76.

⁵² Цит. по: Козлов В. Ф. «Неутомимый исследователь московской церковной старины». С. 181.

со стороны представителей московского общества, и, когда читал лекции в московском Епархиальном доме в Лиховом переулке, старался «возбудить внимание к московской старине, показать в ней свет, жизнь, подчеркнуть, что и нашим предкам, как и нам, не чуждо было чувство прекрасного»⁵³. По свидетельству современников, отец Николай также был и «опытным руководителем археологических экскурсий»⁵⁴.

Кроме того, дорожа русской стариной, он кропотливо работал в архивах в поисках информации по истории московских храмов. Не только в тяжелейших условиях просматривал архивные документы, хранящиеся иногда в сырых подвальных помещениях, но и составлял справочники-указатели, остающиеся «особенно ценным и продуктивным трудом, без которого не обойдётся ни один исследователь церковной старины города Москвы и Московской епархии»⁵⁵.

Важно отметить и ещё одну особенность отца Николая: он бескорыстно делился найденной информацией с другими. Его биограф писал: «Он не только с большою любовью и охотою давал свои авторитетные указания, но и снабжал книгами и даже теми выписками из архивных материалов, которые для себя извлекал с громадной затратой времени и труда»⁵⁶. Многие обращались к нему за советом и материалами⁵⁷. Он уважал и ценил мнение всякого исследователя московской старины, а к своим работам относился скромно и критически. Диакон Николай Виноградов, хорошо знавший отца Николая Скворцова, писал в своём докладе о нём: «По жизни своей он был, я бы сказал, крайний идеалист. <...> Он вкладывал всю свою душу, умел собирать вокруг себя лиц, также преданных науке и преданных, нужно сказать, бескорыстно»⁵⁸.

Служение в Духосошестввенском храме на Лазаревском кладбище для протоиерея Николая Скворцова было недолгим — всего около трёх лет. Летом 1917 года произошло трагическое событие: 15 июня,

⁵³ Козлов В. Ф. «Неутомимый исследователь московской церковной старины». С. 181.

⁵⁴ Там же.

⁵⁵ Там же. С. 183.

⁵⁶ Виноградов Н., диак. Указ. соч. С. 914.

⁵⁷ Там же. С. 918–920.

⁵⁸ Цит. по: Козлов В. Ф. Выдающийся церковный историк-московвед. С. 16.

«на 56 году жизни, во цвете лет, в разгаре своей деятельности»⁵⁹, отец Николай был злодейски убит. Он вместе с женой был зарублен грабителями ночью, когда открыл им дверь.

Отец Николай скончался сразу, а Евгения Михайловна — спустя несколько часов. Две дочери, Зинаида и Лидия, успели запереться в комнате и позвать на помощь. Трех преступников, бывших каторжников, отвезли в Таганскую тюрьму, около которой собралась многотысячная толпа, требовавшая выдать убийц для самосуда. Но случился не людской суд, а суд Божий: «один из сосланных по приговору на каторгу грабителей вскоре скончался, а двоих других охрана застрелила при попытке к бегству»⁶⁰. Нападение объяснялось слухами, что отец Николай за несколько дней до этого «получил на церковные дела 4 тыс<ячи> рублей и хранил их дома»⁶¹, но этих денег не было в доме, так как он сразу их отнёс в банк. Однако после его смерти всё же были обнаружены незначительные деньги (около 400 рублей), но и они оказались принадлежавшими церковной богадельне⁶².

Отпевание протоиерея Николая Скворцова в храме на Лазаревском кладбище совершал при многочисленном духовенстве и огромном стечении народа временно управляющий Московской епархией епископ Дмитровский Иоасаф (Каллистов). Отец Николай с супругой были погребены около южной стены храма, и вскоре прихожанами на их могиле был установлен памятник.

30 июня в домовом Князе-Владимирском храме московского епархиального дома синодальным ризничим архимандритом Арсением (Денисовым) была совершена панихида по убиенному, а затем в епархиальной библиотеке состоялось заседание церковно-археологического отдела ОЛДП, посвящённое памяти покойного председателя⁶³.

Сохранились воспоминания родственников отца Николая, которые сообщали о двух возах книг и рукописей покойного, вывезенных в епархиальный дом. После 1918 года епархиальный дом был закрыт,

⁵⁹ В<иноградов> Н<иколай>, д<иак>. Памяти пастыря-труженика-мученика // Московский церковный голос. 1917. № 24. С. 3.

⁶⁰ Козлов В. Ф. Выдающийся церковный историк-московвед. С. 15.

⁶¹ Козлов В. Ф. «Неутомимый исследователь московской церковной старины». С. 190.

⁶² Козлов В. Ф. Выдающийся церковный историк-московвед. С. 16.

⁶³ В<иноградов> Н<иколай>, д<иак>. Указ. соч. С. 4.

а рукописи архива протоиерея Н. А. Скворцова долго лежали под лестницей⁶⁴.

Анализируя результаты деятельности протоиерея Николая Скворцова, нельзя не отметить тот огромный вклад, который он внёс в сохранение памяти об уничтоженных храмах старой Москвы. Он понимал, что именно память является связующим звеном разных эпох и поколений, а потому не мог молчать и писал о том, что не должно подлежать забвению, не мог молчать, видя переделки и перестройки церковной старины⁶⁵. Вероятно, Господь забрал его ранее страшного 1918 года, чтобы он не видел сноса тех храмов, о которых так кропотливо собирал информацию и о сохранении облика которых так беспокоился. К сожалению, в числе снесённых оказался Введенский храм на Лубянке, где прислуживал его отец, и первые храмы его священнического служения — Тихвинский в Лужниках и Георгиевский на Красной Горке.

Безусловно, память о бескорыстном пастыре-исследователе сохранится в исторических очерках, которые он составил. Сохраняется она и на Ваганьковском кладбище (26-й участок⁶⁶), куда были перенесены родственниками в 1930-х годах после закрытия Лазаревского кладбища останки отца Николая и его супруги. На могиле стоит крест от прихожан. В месте последнего его служения — в Духосошестввенском храме — хранятся некоторые личные вещи убиенного пастыря⁶⁷. В Знаменском храме за Петровскими воротами с 1997 года действует образованное по инициативе заведующего кафедрой региональной истории и краеведения Российского государственного гуманитарного университета В. Ф. Козлова историко-краеведческое приходское общество имени протоиерея Николая Скворцова. Также немалую работу по изучению и популяризации наследия учёного пастыря и исследователя проводит Московское краеведческое общество, которое с 2007 года периодически организует церковно-краеведческие Скворцовские чтения⁶⁸.

⁶⁴ Козлов В. Ф. «Неутомимый исследователь московской церковной старины». С. 191.

⁶⁵ Козлов В. Ф. Выдающийся церковный историк-москвовед. С. 16.

⁶⁶ На этом же участке захоронены сёстры отца Николая: Лебедева Екатерина Алексеевна (1863–1953) и Скворцова Варвара Алексеевна (1870–1944), а также две его дочери: Мацкова Лидия Николаевна (1890–1957) и Витвицкая Зинаида Николаевна (1891–1944).

⁶⁷ Матюшин С., иер. Ваганьковское кладбище. История, святыни, загадки. М., 2021. С. 147.

⁶⁸ Козлов В. Ф. Выдающийся церковный историк-москвовед. С. 17.

Логично было бы сохранить память о протоиерее Николае и в стенах Перервинской духовной семинарии — месте его начального духовного образования. Привлечь внимание семинаристов можно через поминовение в памятные дни (в день рождения 2/15 декабря и в день убиения 15/28 июня), через создание музейной экспозиции, посвящённой его жизни и деятельности, и проведение творческого конкурса по истории исчезнувших и разрушенных храмов.

Список сокращений

ОР РГБ — Отдел рукописей Российской государственной библиотеки.
ЦГА Москвы — Центральный государственный архив города Москвы.

Источники и литература

Архивные документы

1. ОР РГБ. Ф. 275. К. 35. Ед. хр. 2. Скворцов Николай Алексеевич. Письмо к матери [Скворцовой Анне Андреевне]. Сергиев Посад. 1885 г.
2. ОР РГБ. Ф. 275. К. 35. Ед. хр. 24. Скворцов Василий. Отпускной билет из Московской духовной семинарии на пребывание летом у матери Анны Андреевны Скворцовой в селе Остров Подольского уезда. 1884, мая 29.
3. ОР РГБ. Ф. 275. К. 35. Ед. хр. 25. Скворцов Василий. Ученик Перервинской семинарии. Учебные тетради по географии и немецкому языку и сочинения на разные темы на отдельных листах. 1883–1884 гг.
4. ОР РГБ. Ф. 275. К. 36. Ед. хр. 5. Скворцов Н. А. Табель успеваемости во 2-м классе Перервинского духовного училища. 1874 г.
5. ОР РГБ. Ф. 275. К. 36. Ед. хр. 6. Скворцов Н. А. Отпускной билет из Перервинского духовного училища. 1874 г., февраль.
6. ОР РГБ. Ф. 275. К. 36. Ед. хр. 7. Скворцов Н. А. Увольнительный билет-удостоверение об окончании Московской духовной академии. 1887 г., 30 мая.
7. ОР РГБ. Ф. 275. К. 36. Ед. хр. 25. Скворцов Н. Письма к Скворцову Василию Алексеевичу. Сергиев Посад. 1882–1883 гг.
8. ОР РГБ. Ф. 275. К. 36. Ед. хр. 28. Скворцов Василий Алексеевич. «Здание Перервинского духовного училища» — ученическое сочинение. 1883 г., окт. 20.
9. ОР РГБ. Ф. 275. К. 36. Ед. хр. 29. Скворцов Василий Алексеевич. Прощение Василия Скворцова на имя Алексия, епископа Дмитровского о предоставлении места причетника. 1884, октябрь — 1888, сент. 28.
10. ЦГА Москвы. Ф. 203. Оп. 745. Д. 560. Метрическая книга Введенской церкви на Большой Лубянке (Л. 321 об. — 322).

11. *ЦГА Москвы*. Ф. 1371. Оп. 1. Д. 60. Клировая ведомость московской, Сретенского сорока, Духосошественской, на Лазаревском кладбище, церкви за 1916 год. (Л. 72–93).

Источники

1. *Дубинский А. Ю.* Московская духовная семинария. Алфавитный список выпускников 1881–1900 годов (краткий генеалогический справочник). М., 2008.
2. *Дубинский А. Ю.* Московская духовная семинария. Список выпускников 1871–1880 гг. // Вестник церковной истории. 2020. № 3/4 (59/60). С. 369–383. 2021. № 1/2 (61/62). С. 367–395.
3. *Уставы и штаты духовных семинарий и училищ, высочайше утверждённые 14 мая 1867 года.* СПб., 1867.
4. *Циркулярные указы Святейшего Правительствующего Синода 1867–1900 гг.* / Собрал Завьялов А. СПб., 1901.

Литература

1. *Виноградов Н., диак.* Памяти церковного историка Москвы и Московской епархии протоиерея Н<иколая> А<лексеевича> Скворцова / Публ. иером. Тихона (Зимины) // Богословский вестник. 2010. № 11–12. С. 903–920.
2. *В<иноградов> Н<иколай>, д<иак>.* Памяти пастыря-труженика-мученика // Московский церковный голос. 1917. № 24. С. 3–4.
3. *[Кедров Н.]* Московская духовная семинария 1814–1889 годы (краткий исторический очерк). М., 1889.
4. *Козлов В. Ф.* «Неутомимый исследователь московской церковной старины». Николай Алексеевич Скворцов. 1861–1917 // Краеведы Москвы. (Историки и знатоки Москвы): Сборник / Сост. Л. В. Иванова, С. О. Шмидт. М., 1997. С. 171–195.
5. *Козлов В. Ф.* Выдающийся церковный историк-московед. О протоиерее Николае Алексеевиче Скворцове (1861–1917) // Московский журнал. История государства Российского. 2017. № 7 (319). С. 2–18.
6. *Матюшин С., иер.* Ваганьковское кладбище. История, святыни, загадки. М., 2021.
7. *Н[едумов] В.* Духовная школа при Николо-Перервинском монастыре 1775–1890 годы // Торжество Перервинского духовного училища 9 сентября 1890 года. М., 1890. С. 21–78.

Интернет-ресурсы

1. *Скворцов Алексей Александрович, псаломщик / Биографии // Духовенство Русской Православной Церкви в XX веке. Биографическая база данных и собрание материалов.* [Электронный ресурс] : <https://pravoslavnoe-duhovenstvo.ru/person/9195/> (дата обращения: 15.09.2021).
2. *Скворцов Николай Алексеевич, протоирей / Биографии // Духовенство Русской Православной Церкви в XX веке. Биографическая база данных и собрание материалов.* [Электронный ресурс] : <https://pravoslavnoe-duhovenstvo.ru/person/9182/> (дата обращения: 15.09.2021).

Андрей Александрович Кострюков¹

В тени святого Иоанна (Максимовича)... Жизнь и служение архиепископа Шанхайского Симона (Виноградова)

Статья посвящена жизни и деятельности забытого подвижника благочестия и миссионера архиепископа Пекинского Симона (Виноградова). Имя его в настоящее время известно немногим, что связано с уничтожением памяти о русской эмиграции в коммунистическом Китае. Вспомнить об этом выдающемся архипастыре представляется важным прежде всего из-за того, что архиепископ Симон и при жизни, и долгое время после смерти почитался как чудотворец. Достойны внимания заслуги этого иерарха перед Церковью в годы пребывания на Шанхайской и Пекинской кафедрах, а также его борьба с церковным сепаратизмом.

Ключевые слова: архиепископ Симон (Виноградов), святитель Иоанн (Максимович), преподобный Гавриил Седмиозерский, Русская Православная Церковь Заграницей, Казанская духовная академия, Китай, миссионерство, русская эмиграция в XX в.

Нередко случается, что память о замечательных людях, в том числе и святых, хорошо известных при жизни, впоследствии вытесняется именами их современников. Причиной тому служат порой более заметные заслуги последних либо простое стечение обстоятельств. В значительной степени последний фактор можно отнести к архиепископу Симону (Виноградову) — архипастырю, занимавшему Шанхайскую кафедру незадолго до епископа Иоанна (Максимовича).

Имя святителя Иоанна, которого называют чудотворцем последних времён, всем хорошо известно. Первой кафедрой этого святителя стал Шанхай, затем архипастырь был перемещён в Западную Европу, затем — в Сан-Франциско. Об этом иерархе можно говорить много. Издаются посвящённые ему книги, сборники воспоминаний. Однако может показаться неожиданным и непонятным, что в 1934 г. после назначения епископа Иоанна (Максимовича) в Шанхай, местная

¹ **Кострюков Андрей Александрович** — доктор исторических наук, кандидат богословия, профессор, главный научный сотрудник ПСТГУ, профессор Перервинской православной духовной семинарии. Адрес для корреспонденции: a.kost@mail.ru.

эмигрантская паства отнеслась к нему отрицательно. Русская диаспора обвиняла святителя Иоанна в затягивании служб, в том, что вокруг него стали группироваться различные авантюристы. Но главное — епископа Иоанна сравнивали с его предшественником на кафедре архиепископом Симоном (Виноградовым)². Прихожане противопоставляли резкого и «колючего» святителя Иоанна тихому и кроткому владыке Симону.

К сожалению, имя архиепископа Симона в настоящее время фактически забыто. Тому много причин. Архипастырь отличался большой скромностью, редко фотографировался, в настоящее время его фотоизображений очень мало и все они плохого качества. Кроме того, если в Европе и Америке могилы православных подвижников почитались и сохранялись, то в Китае было иначе. Архиепископ Симон отошёл ко Господу в 1933 г., а спустя пятнадцать лет русская эмиграция стала спешно покидать страну. Пришедшие к власти в Китае коммунисты не заботились о сохранении русского наследия — храмы и кладбища попросту уничтожались, а память о православии стиралась.

Те, кто помнил владыку, рассеялись по всему миру, лишь немногие оставили воспоминания. Постепенно все современники архипастыря ушли из жизни. И ныне приходится по крупицам собирать сведения о его жизни и подвигах.

Архиепископ Симон (в миру Сергей Андреевич Виноградов) родился в 1876 г. в семье священника во Владимире, окончил местную семинарию и поступил в Казанскую духовную академию. Здесь будущий иерарх познакомился с известным подвижником преподобным Гавриилом Седмиозерским, который стал его духовником. Другим человеком, повлиявшим на жизнь Сергея Андреевича, стал ректор академии епископ Антоний (Храповицкий). Сергей не сомневался в выборе своего дальнейшего пути — уже на первом курсе академии 7 мая 1899 г. он был пострижен в монашество епископом Антонием. Им же будущий архипастырь был рукоположен во иеродиакона, а в 1901 г. — во иеромонаха. Академию отец Симон окончил со степенью кандидата богословия в 1902 году.

² ГА РФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 14. Л. 57–58.

16 мая того же года иеромонах Симон был назначен священником в Русскую духовную миссию в Китае — с тех пор вплоть до самой смерти жизнь пастыря была связана с этой землёй.

В том же году в Китае появился первый русский епископ — Иннокентий (Фигуровский). Православная паства в Китае состояла тогда не только из русских, проживавших в стране, но и из китайцев. К 1917 г. в Китае было 24 храма, 2 монастыря, 32 часовни, 22 миссионерских стана, семинария и 21 школа³. Появились в молодой Китайской Церкви и свои мученики. В 1900–1901 гг. в результате так называемого боксёрского восстания было убит священник-китаец Митрофан Тци и множество православных христиан. С благословения Святейшего Синода, 11 (24) июня стал днём памяти священномученика Митрофана и 222 мучеников-мирян. Новый глава миссии епископ Иннокентий проявил себя как выдающийся миссионер. Человек блестящего образования, он в совершенстве владел китайским языком, знал 62 тысячи иероглифов. Даже китайские филологи и лингвисты обращались к нему за разъяснением иероглифов⁴.

Под руководство этого замечательного архипастыря и попал иеромонах Симон. Именно этим подвижникам — епископу Иннокентию и иеромонаху Симону пришлось восстанавливать миссию после боксёрского восстания. Здесь миссионеров застала революционная катастрофа в России, после которой Китай наводнили русские эмигранты.

Современники уже тогда отмечали, насколько важно было русским беженцам учитывать специфику китайской жизни. Епископ Виктор (Святин) впоследствии отмечал много интересных местных особенностей, с которыми необходимо было считаться: например, подчинённый не имел права идти рядом с начальником, а только сзади и справа, подчинённый при разговоре с начальником должен был снимать очки и так далее. Интриги, клевета, месть были распространены среди китайцев в большей степени, чем среди русских. Китайцы могли долго не доверять человеку, до тех пор, пока на деле не убеждались в его порядочности. Приспособиться к местным традициям

³ Православная церковь в Китае // Церковная жизнь. 1986. № 5–8. С. 107.

⁴ История иерархии Русской Православной Церкви. М., 2006. С. 364.

беженцам было непросто. То, что считалось нормальным у русских, могло обидеть и оскорбить китайца⁵.

Тем не менее, русское влияние на китайские дела в те годы было значительно. Епископ Виктор (Святин) писал, что ни одно серьёзное предприятие в Китае не обходится без участия русских, часто находящихся на ответственных должностях. Немало беженцев из России работало в полиции и на различных должностях в муниципалитете⁶.

В условиях гонений на Церковь в отечестве архиепископ Иннокентий признал власть Архиерейского Синода Русской Православной Церкви Заграницей (РПЦЗ).

В 1922 г. в помощь архиепископу Иннокентию было рукоположено два vicария, причём оба были величайшими молитвенниками и почитались народом церковным не только по смерти, но и при жизни. Один из них — святитель Иона (Покровский), епископ Ханькоусский, был рукоположен 11 сентября. Этот архипастырь был причислен к лику святых Русской Зарубежной Церковью, а после объединения с ней имя этого святителя было внесено и в святцы Московского Патриархата. 17 сентября того же года во епископа Шанхайского был рукоположен архимандрит Симон (Виноградов)⁷.

Служение епископа Симона приобрело теперь несколько иной характер: если раньше ему приходилось иметь дело в основном с китайцами, то с начала 1920-х гг. — с русскими беженцами. Это было не менее трудно. Людям было сложно устроиться на новом месте, безденежье и безработица приводили к семейным конфликтам и даже разводам. Архипастырю, помимо службы и проповеди, приходилось решать теперь и множество личных проблем своей паствы — от устройства на работу до примирения супругов.

Большое значение архипастырь придавал делам милосердия. При нём в миссии были созданы госпиталь, школа, Дом милосердия. Нуждающимся постоянно выдавались денежные пособия и одежда. Трудями епископа Симона было построено четыре храма и один восстановлен. Архипастырь сам преподавал Закон Божий в Коммерческом училище.

⁵ ГА РФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 14. Л. 56.

⁶ ГА РФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 14. Л. 53 об.

⁷ История иерархии Русской Православной Церкви. С. 789.

Молитвенный дар и подлинный аскетизм безусловно помогали иерарху. Это сочеталось с большой аккуратностью и пунктуальностью — все знали, что архипастырь никогда не опаздывает.

В первые два дня Великого поста архипастырь ничего не вкушал и позволял себе скромную трапезу только в среду после литургии Преждеосвящённых Даров⁸.

Одна анонимная современница на страницах «Православной Руси» дала архипастырю такую характеристику: «Владыка Симон был высокий, худой, прямой, с необыкновенно большими, ясными, небесного цвета глазами, отражающими всю чистоту души его, с тихой, чуть касающейся земли походкой, благостный, смиренный. Весь облик его производил какое-то невольное благоговение. Владыка по натуре был молитвенник, аскет и молчальник. Речь его всегда была простая, ясная и краткая. Он редко говорил и никогда не „разговаривал“, часто приводил этим молчанием в смущение своих собеседников. „Ему говоришь, а он всё молчит“, — жаловались на него. Всегда сосредоточенный, ушедший в себя, он, однако был доступен каждому. К горю был чуток и как никто умел успокоить и утешить. Я никогда не видала его смеющимся. Но улыбка часто озаряла его и без того добрый кроткий лик»⁹.

Служившие с иерархом священники вспоминали, что он не пропускал богослужений, даже когда болел. В церковь приходил всегда до начала службы и долго молился, совершая земные поклоны перед иконами. Во время богослужения архипастырь всегда был сосредоточен и углублён в молитву, никогда не разговаривал во время службы и категорически запрещал любые разговоры другим. «Владыка очень чуток был ко всему, что не соответствовало духу молитвы, духу церковности. Крайне сдержанный в своих суждениях вообще, в этой области он был судьёю строгим и неподкупным», — вспоминал иерарха современник¹⁰.

Доброту и мягкость архипастырь совмещал с непоколебимой строгостью. Однажды в Прощёное воскресенье эмигранты устроили спектакль с танцами. Архипастырь предупредил русскую общину, что если

⁸ Православная Русь. 1958. № 3. С. 5.

⁹ Православная Русь. 1958. № 2. С. 6.

¹⁰ Православная Русь. 1958. № 2. С. 5.

гуляния не будут отменены, он отлучит всех участников от причастия на весь Великий пост. Однако спектакль состоялся, и епископ Симон привёл угрозу в исполнение. Просьбы отменить епитимию ни к чему не привели. Архипастырь настоял на своём, объяснив это тем, что мягкость ничему не научит. Наоборот, строгость приведёт к тому, что следующий пост люди встретят уже как положено¹¹.

Владыка никогда не делал обидных и строгих замечаний — чтобы указать человеку на ошибку, ему достаточно было посмотреть на него. Все слушались одного его взгляда. Священники, позволявшие себе разговаривать в алтаре, сразу замолкали, как только входил архипастырь.

Касалось это и пения. Епископ старался не рассеиваться умом и внимательно слушал все песнопения. Особенно не любил иерарх, когда смысл молитвословия терялся за композицией, не имеющей церковного характера. Священники вспоминали, что однажды во время литургии иерарх уже готовился причаститься, как вдруг певчие начали какой-то красивый, но совершенно не церковный распев. Епископ Симон услышал этот «оперный» концерт, поставил Чашу на престол и молча стал ждать, когда он завершится. Концерт длился долго, и только по его окончании архипастырь причастился.

«Вот такое запели, что я и приобщиться не могу, а должен был ждать, пока они кончат», — сказал он после службы¹².

Современники вспоминали, что епископ Симон отличался очень тонким художественным вкусом, хотя всегда скрывал это. Он очень ценил иконы и песнопения, в которых мастерство сочеталось с молитвенностью. Бывало, что он отказывался освящать икону, несмотря на то что в художественном отношении она казалась совершенной¹³.

Сейчас нельзя сказать, когда именно жители Шанхая увидели в архипастыре угодника Божия. Пока можно утверждать, что первые зафиксированные случаи его прозорливости относятся к периоду его архиерейского служения.

¹¹ Православная Русь. 1958. № 3. С. 6.

¹² Православная Русь. 1958. № 2. С. 5–6.

¹³ Там же. С. 5.

Один человек сильно тосковал после смерти жены и даже хотел покончить жизнь самоубийством. Однако в последний момент он неожиданно для самого себя решил ехать к епископу Симону. В этот самый момент архипастырь, находившийся дома, сказал:

— Откройте ворота, ко мне едет господин N,— епископ назвал его имя.

Архипастырь утешил страждущего, и тот оставил страшные мысли.

Подобный случай был и с одной духовной дочерью епископа Симона. Приехав к нему на исповедь без предупреждения, она застала его в епитрахили.

— Я вас жду,— сказал архипастырь¹⁴.

Были случаи молитвенной помощи архиерея. В 1930 г. в храме стали часто замечать молодого человека, который громко по-козлиному блял. Прихожане шептались, что это бесноватый.

Заметил несчастного юношу и епископ Симон. Архипастырь заговорил с ним и попросил рассказать, с чего началось беснование. Оказалось, что молодой человек был из эмигрантской среды, жил в Харбине. Со временем в этом городе появилось немало советских служащих, работавших на Китайской Восточной железной дороге. Среди них были и атеисты. Юноша познакомился с комсомольцами, увлёкся их идеями и вскоре потерял веру в Бога. Более того, атеизм у юноши принял весьма воинственные, богохульные формы. Однажды придя домой, он стал ломать иконы. Его мать, верующая женщина, в ужасе прокляла его. Юноша ушёл из дома, стал жить один, но вскоре почувствовал признаки беснования.

Епископ Симон завёл его в алтарь и помолился. Молитва была услышана — бес вышел из юноши. Но архипастырь настоял, чтобы юноша поехал в Харбин и примирился с матерью, чтобы бес не вошёл в него снова¹⁵.

А спустя год паства со слезами провожала любимого владыку на новое служение.

В 1931 г. начальник миссии митрополит Иннокентий (Фигуровский) тяжело заболел. Рассказывали, что этот архипастырь, именуемый иногда «апостолом Китая», заранее сказал о дне своей кончины. Было

¹⁴ Православная Русь 1958. № 3. С. 6.

¹⁵ Там же. С. 7.

понятно, что земные дни митрополита сочтены. Зарубежный Архирейский Синод посчитал, что лучшего преемника митрополиту Иннокентию, чем епископ Симон не найти. 26 июня 1931 г. преосвященный Симон получил титул архиепископа Пекинского и назначен начальником Русской миссии в Китае.

Спустя два дня после этого назначения митрополита Иннокентия не стало.

Архиепископ Симон приступил к своим новым обязанностям. Серьёзной проблемой для русской миссии в те годы был сепаратизм некоторых китайских священников, которыми руководил священник Сергей Чань. Бунтовщики стремились выйти из-под контроля Русской Церкви и организовать свою структуру. Архипастырю пришлось положить немало сил, чтобы предотвратить раскол. Преемник архиепископа Симона на пекинской кафедре преосвященный Виктор (Святин) оценивал его заслуги так: «Ценой очень больших трудов и скорбей, при поддержке верных миссии китайцев, ему удалось утихомирить взбаламученное море страстей и утвердиться в своих правах»¹⁶.

Церковное единство удалось отстоять. При этом архиепископ не был узким националистом, привлекал китайцев к истинной вере и положил начало Православному китайскому братству, которое было окончательно организовано уже после его смерти¹⁷.

Немало скорбей принесла архиепископу Симону и ещё одна смута. Священник Димитрий Дьяченко, в 1917 г. по малодушию снявший священный сан, в эмиграции добился восстановления в сане и требовал от архиерея совершить над ним монашеский постриг. Архиепископ Симон постригать о. Д. Дьяченко отказался, вследствие чего оказался жертвой его интриг и доносов. Отказ постричь клеветника в монахи был правильным, что стало понятно уже после смерти архиепископа Симона. Священник Д. Дьяченко сумел втереться в доверие к святителю Иоанну (Максимовичу), принял от него монашеский постриг и сан архимандрита, после чего попытался организовать в Китае собственную «Украинскую церковь» и начал интриги уже против епископа Иоанна¹⁸.

¹⁶ ГА РФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 14. Л. 55 об.

¹⁷ Православное братство в Шанхае // Церковная жизнь. 1938. № 2. С. 30

¹⁸ ГА РФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 14. Л. 57 об.— 58.

Во главе Китайской епархии архиепископ Симон (Виноградов) служил недолго. Сам иерарх говорил, что долго он не проживёт¹⁹. Так и случилось.

В феврале 1933 г. архиепископ поехал из Пекина в Шанхай на закладку нового храма в честь иконы Пресвятой Богородицы «Споручница грешных». Архиерей спешил — заложить храм на этом участке было его заветной мечтой. В дороге архипастырь простудился и заболел ангиной. Во время закладки храма в праздник Сретения архиепископ Симон снова переохладился, и ослабевший организм не смог справиться с болезнью²⁰. Состояние архипастыря стремительно ухудшалось, несколько дней он находился между жизнью и смертью.

Архимандрит Константин (Зайцев) вспоминал о последних днях жизни архипастыря. Иерарх рассказал ему о своём видении, которое счёл прообразом будущих мытарств:

«Вижу, что лежу на кровати, а надо мною нагнулся какой-то старик с бумагами и докладывает мне о каком-то церковном деле. Дело важное. Я внимательно слушаю его, мой ум всецело занят этим делом; но мне это страшно тяжело. И вдруг опять приходит мысль — да ведь это неважно, ведь это суета. Господи, помилуй! И старик исчезает. Вместо него появляется женщина. Причитая, со слезами, она мне что-то говорит, и мой ум опять привязывается к этому и мне опять становится тяжело. Но снова приходит мысль — ведь это суета. Господи, помилуй! И видение исчезает. Но сразу же появляется новое. И так всю ночь, пока не очнулся утром. Я уже не помню всех видений. Много их было. Вот и мои мытарства будут подобными переживаниями, только более страшными.

— Я считаю,— продолжал владыка, немного помолчав,— что сделал сегодня большое открытие. Для себя,— прибавил он смиренно.— Я знал, что мытарства есть, знал, что каждый человек испытывает их по роду своих грехов и страстей и входит в вечный покой только тогда, когда минует все мытарства; а если застрянет где-нибудь, то не успокаивается. Но я никогда не представлял себе ясно, в чём именно эти мытарства заключаются. Теперь для меня ясно, почему необходимо отпевать усопших, и вообще молиться за них. Этой

¹⁹ Кончина и похороны архиепископа Симона // Церковная жизнь. 1933. № 5. С. 75.

²⁰ Там же. С. 74.

молитвой мы помогаем им отрываться от видений мытарств. Только молиться нужно истово и спокойно, именно „отпевать“ надо. Как молиться — должно иметь большое значение. Вот почему и исповедоваться, и приобщаться нужно перед смертью: этим разрывается связь с грехом, который после смерти уже не сможет удержать души в своём плену видениями мытарств. Для меня теперь всё это стало ясным, — закончил владыка свой рассказ».

На вопрос о Константина умирающий ответил, что это были не призраки, что он реально переживал всё то, о чём рассказал²¹.

Во время болезни страдалец несколько раз исповедался и причастился, над ним было совершено таинство соборования.

24 февраля 1933 г. в 7 часов 20 минут утра архиепископ Симон отошёл ко Господу. Русские эмигранты говорили, что эта смерть была неожиданной для всех, кроме самого архиепископа Симона.

Отпевание архиепископа состоялось 26 февраля при огромном стечении духовенства и народа. Печальную службу возглавил епископ Виктор (Святин), назначенный незадолго до того на Шанхайскую кафедру. Предать тело земле было решено в Пекине, и пока решался вопрос о перевозе останков, гроб стоял в храме. На девятнадцатый день после смерти архиепископа гроб был вскрыт — тело иерарха не носило никаких следов тления. Останки архипастыря были перевезены в Пекин, где гроб снова был вскрыт, и вновь было засвидетельствовано, что тело не претерпело никаких изменений²². Здесь, в церкви Китайских Мучеников тело архиепископа Симона нашло своё пристанище²³.

Русская община в Китае тяжело переживала смерть любимого архипастыря. А некоторые начинали молиться ему в своих скорбях.

Сохранились свидетельства о посмертной помощи архиепископа Симона. Самое интересное из них зафиксировал архиепископ Виктор (Святин). Он писал: «Настолько велик был авторитет Владыки Симона, как великого подвижника и аскета, что православные не могут забыть его, и в трудные минуты жизни он является им в сновидениях. Был такой необыкновенный случай. Корабль, застигнутый около Шанхая

²¹ Православная Русь. 1958. № 2. С. 6.

²² Православная церковь в Китае // Церковная жизнь. 1986. № 5–8. С. 108, 110.

²³ Кончина и похороны архиепископа Симона // Церковная жизнь. 1933. № 5. С. 76.

штормом, по словам капитана парохода Соколова, был обязан своим спасением почившему владыке Симону, трижды являвшемуся в темноте и указывавшему путь пароходу. Про этот случай знает весь город Шанхай»²⁴.

К сожалению, в настоящее время, когда почти все русские православные храмы и кладбища в Китае уничтожены, уже нет возможности разыскать место захоронения архиепископа Симона. Не осталось в живых и тех, кто помнил его. Поэтому остаётся надеяться на обнаружение новых материалов об архипастыре в отечественных и зарубежных архивах. Восстановление памяти об этом архипастыре представляется очень важным.

Источники

1. *Архив Русской духовной миссии Московского Патриархата в Иерусалиме. Дело 44-н.*
2. *Государственный архив Российской Федерации. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 14.*
3. *Православная Русь. 1958, № 2; 1958, № 3.*
4. *Церковная жизнь. 1933, № 5; 1938, № 2; 1986, № 5–8.*

Литература

1. *История иерархии Русской Православной Церкви. М., 2006. С. 364.*

²⁴ Виктор (Святин), еп. Письмо архиеп. Анастасию (Грибановскому) 16/29.07.1933 // Архив Русской духовной миссии Московского Патриархата в Иерусалиме. Дело 44-н «Письма митр. Анастасию 2».

Протоиерей Владимир Василик¹

Историософия святителя Викторина Петавского

В статье рассматриваются историософские взгляды известного латинского экзегета III в., автора первого толкования на Апокалипсис, святителя Викторина Петавского. Анализируется уровень его образованности, его кругозор, направленность его трудов. В статье проводится попытка отождествить ряд упоминаемых в Толковании катастроф и бедствий с конкретными историческими событиями середины III в. — начала IV в. Исследуется вопрос о гонениях, упомянутых в Толковании, и высказывается точка зрения, что они происходили во время Валериана. Историософия свт. Викторина связана с образом времени, как спирали. При повторении тех или иных явлений, они происходят на более глубоком, сложном и, в ряде случаев, вечном уровне. Частным примером сему является Антихрист, как воскресший Нерон, который, с одной стороны, является символом человекобожеского нечестивого языческого Рима, с другой стороны — союза иудейства и язычества, направленного против Христа и Церкви. В центре историософии свт. Викторина — победа Христа над смертью и триумф проповеди апостолов и их последователей, чьи слова вонзились в сердца людей и победили неверие. Победа над неверием, язычеством и безбожием для свт. Викторина стоит всех побед силой оружия, тем более потому, что она бескровна. При этом евангельская проповедь для свт. Викторина вовсе не означает приход полного мира, благоустройства и комфорта: благовестие о новой жизни неразрывно соединено с крушением старого мира, связанного с голодом, войной, чумой и землетрясениями. Более того, слово проповеди является судом, совершающимся уже ныне. Святителя Викторина занимает вопрос о греховности некоторых членов Церкви, в особенности об их корыстолюбии и любви к роскоши. Говоря о посланиях к семи Церквям, он определяет описанные в них характеры, как универсальные для жизни Вселенской Церкви. Мировая история после пришествия Христа связана с перспективой Второго Пришествия, сосредоточена на проповеди христианства, борьбе с сатаной и его слугами, самым страшным из которых будет Антихрист. Антихрист должен прийти после духовной войны змея с архангелом Михаилом. Однако пророк Илия и его проповедь будут непосредственно предварять последние времена и пришествие *антихриста*. В толковании на Апокалипсис святитель Викторин соединяет с нумерологией известную историософию. В ней семь означает тварную полноту, а восемь — суд и вечность. Эти же цифры прилагаются к миру языческому и к Риму, только с обратным знаком. После семи царей восьмым императором и антихристом будет воскресенный Нерон, царь для иудеев и вместе с тем для язычников, который явится самой страшной и отвратительной пародией на воскресшего Христа, а его правление — карикатурой на восьмой день вечной жизни и славы Христовой. Его образ отчасти совпадает с традицией, отражённой у Коммодиана, отчасти отличается. После победы Христа над Антихристом последует первое воскресение — воскресение праведных, которые войдут в славу. С неба сойдёт новый Иерусалим, и на земле откроется тысячелетнее Царство Христа и святых, которое, в целом, обладает духовным характером, в отличие от грубо-материалистического пред-

¹ **Протоиерей Василик Владимир Владимирович** — доктор исторических наук, профессор Института истории СПбГУ, профессор Перервинской семинарии.

ставления о нём у Коммодиана. Представление о гибели в конце тысячелетнего царства «более благородных народов», которые должны служить святым, а потом быть убитыми, возможно, связано не с небесным огнём, а с нашествием нечистых и языческих народов Гога и Магога. Это тысячелетнее духовно-материальное царство является своеобразным приготовлением к вечному царствованию Христа после Страшного Суда, которому не будет конца. Соответственно, здесь мы видим спиральную модель истории, связанную с богословием рекапитуляции: одно сходное событие предваряет следующее, которое совершается уже на более высоком и совершенном уровне: временное переходит в вечное.

Ключевые слова: святитель Викторин Петавский, историософия, катастрофизм, гонения, войны, землетрясения, антихрист, богословие рекапитуляции, спиральная модель истории.

С. С. Аверинцев справедливо определяет веру Ветхого Завета, а затем и христианства как религию историческую, религию начала, пути, результата и итога, религию «олама» — мира, как потока и свершения, как истории², в отличие от античности с её статичностью и кругообращением. Однако, движение свершения, по его мнению, совершается по спирали, частичный повтор не отменяет движения вперёд. Для определения раннехристианского и византийского исторического сознания он применяет удачный термин «мистический историзм»³, который, на наш взгляд, вполне подходит к творчеству святителя Викторина Петавского — первого из известных балканских писателей, а равно и первого толкователя Апокалипсиса⁴. Его значение, как одного из первых латиноязычных отцов Европы, до сих пор не оценено, несмотря на посвящённую ему значительную литературу⁵.

² «Если мир греческой философии и греческой поэзии — это „космос“, то есть законосообразная и симметричная пространственная структура, то мир Библии — это „олам“, то есть поток временного свершения, несущий в себе все вещи, или мир как история». Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. М.: Coda, 1997. С. 140.

³ «Ближневосточный мистический историзм нашёл в Библии своё классическое выражение и в основном именно через Библию вошёл в духовный кругозор византийского Средневековья». Там же. С. 141

⁴ Bruce F. F. The Earliest Latin Commentary on the Apocalypse // The Evangelical Quarterly. 1938. V. 10. P. 352366.

⁵ Полную библиографию см. Хандога Н. Викторин Петавский и его трактат «О создании мира»: дисс. ... канд. богословия. СПб., 2010.

Из последних работ наиболее важны, на наш взгляд, следующие: Dulacq M. Victorin de Poetovio. Premier exégète latin (Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité. Vol. 139). Paris, 1993. Vol. 1–2; Bratoz R. Der Bischof Victorinus und die Kirchengemeinde von Poetovio // Zalai Museum (далее ZM). 2002. № 11. P. 1–11; Он же. Die Geschichte des Fruher Christentums in Gebiete zwischen Sirmium und Aquilea in Licht der neuen Forschungen. Klio. 1990; Он же. Kriscanstvo v Ogleju. Liubliana, 1993; Он же. Ptuj. Liubliana, 2003; Фокин А. Р. Латинская патрология. Доникийский период. М., 2006; Он же. Викторин Петавский // Православная энциклопедия. Т. 8. М., 2004.

Для глубинного понимания историософии того или иного автора необходимо знать его жизненный опыт, уровень образованности, особенности мировоззрения. К сожалению, сведения о святителе Викторине фрагментарны и неопределённые. Мы даже не знаем точной даты его мученической кончины. Как отмечает А. Р. Фокин⁶, большинство учёных считают, что он пострадал в 304 г.⁷ Эта дата основана на заметке блаж. Иеронима, однако в ней не указано точное время мученичества свт. Викторина. С другой стороны, некоторые учёные, такие как Дюлаэ, считают, что свт. Викторин пострадал в гонение Нумериана — 284–286 г.⁸ На наш взгляд, всё же 304 г. — более обоснованная дата, чем 284 г. Соответственно святитель Викторин мог быть современником Великого гонения.

Далее, встаёт вопрос о кругозоре автора и круге его чтения. Явно свт. Викторин знал греческий лучше латыни. Р. Братож⁹ и Хауслейтер насчитывают в дошедших до нас текстах Викторина 89 греческих и эллинизированных древнееврейских лексем и фразеологизмов. Однако этот грек, вероятно, по недостатку средств не мог получить хорошее образование. Блаженный Иероним беспощаден к нему: «Он не может выразить то, что он чувствует»¹⁰. Однако недостаточное знакомство с античными авторами может быть не только недостатком, но и благом: святитель Викторин показывает замечательную независимость от античных взглядов, в том числе от античных концепций истории. Он целиком погружён в мир Священного Писания и раннехристианских авторов, из которых следует выделить свт. Иринея и хилиастов — Папия и Коммодиана. Говоря языком Аверинцева, для него куда ближе мир-олам, мир-история, чем мир-космос.

Об интересах Викторина говорят также несохранившиеся и приписываемые ему сочинения, в частности, Толкования на Бытие, на Исход,

⁶ Фокин А. Р. Викторин Петавский. С. 452.

⁷ Однако данная дата построена на позднем источнике IX в. — мартирологии Узуарда. Подробнее см.: Dubois J. Le Martyrologe d'Usuard. Bruxelles, 1965. P. 334; Quentin H. Les Martyrologes historiques du Moyen-Age. Paris, 1908. P. 310, 223.

⁸ Dulaey M. Victorin de Poetovio. Premier exégète latin (Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité. Vol. 139). Paris, 1993. Vol. 1. P. 12.

⁹ Братож Р. Епископ Викторин и христианская община Петавия (вторая половина III века) // Христианское чтение. 2014. № 2/3. С. 18.

¹⁰ De viris illustribus. 74.

«Против всех ересей»¹¹, а также трактат «О Евангельской хронологии», что может свидетельствовать об опыте осмысления им священной истории и опыте преодоления ересей, в особенности таких анти-исторических, как гностицизм.

Показательно и следующее. Свт. Викторин пишет трактат «Против всех ересей». Само название говорит о традициях свт. Ириней Лионского, развитых свт. Ипполитом Римским и, соответственно, о связях с малоазийским богословием. Название трактата апеллирует к борьбе против гностицизма. Во всяком случае, учитывая полиэтничный характер Балкан и то, что в IV в. они, к сожалению, стали одним из главных гнезд арианской ереси¹², можно предположить, что гностические идеи были достаточно популярны на Балканах.

Из этого обширного корпуса творений свт. Викторина Петавского до нас дошли только «Толкование на Откровение» (*Commentarius in apocalypsim*)¹³ и «Трактат о сотворении мира» (*Tractatus de fabrica mundi*)¹⁴.

История человечества для святителя Викторина Петавского теснейшим образом связана со священной историей: с её центральными событиями — сотворением мира, искуплением человечества Христом и Страшным Судом. Не случайно первый день творения для него связан одновременно и с Благовещением, и с Воскресением Христовым, а шестой день творения, в который Бог создал всё, он называет «приготовлением царства»¹⁵ (*praeparatio regni*) для человека, на что указывает и название шестого дня (греч. *parasceve* — *пятница*, букв. *приготовление*). В этом толковании присутствует тройной смысл: первоначально шестой день творения предназначался для царствования над творением, в настоящее время человечество ожидает Второго пришествия Христова и христиане ждут тысячелетнего

¹¹ Victorinus, Petavionensis episcopus, non aequè Latine ut Graecè noverat. Unde opera ejus grandia sensibus, viliora videntur compositione verborum. Sunt autem haec: Commentarii in Genesim, in Exodum, in Leviticum, in Isaiam, in Ezechiel, in Abacuc, in Ecclesiasten, in Cantica Canticorum, in Apocalypsim Joannis, adversum omnes haereses, et multa alia. Ad extremum martyrio coronatus est. Ibid.

¹² См. Попович Р. Рано христианство на Балкану. Београд, 1995. С. 45–53. См. также Захаров Г. Е. Иллирийские церкви в эпоху арианских споров (IV — начало V в.). М., 2014.

¹³ Victorini Poetovionensis. Opera quae supersunt / ed. R. Gryson. // Corpus Christianorum. Series Latina. Vol. V. Turnhout : Brepols, 2017. P. 108–269. (Далее Victorini Poetovionensis. Opera quae supersunt.)

¹⁴ Ibid. P. 295–300. Оба трактата также изданы в серии Sources Chretiennes — Victorin de Petovio. Sur l'Apocalypse / ed. M. Dulaey // SC. T. 423. Paris, 1997. С. 45–135; Victorin de Petovio. De la Construction du Monde / ed. M. Dulaey // SC. T. 423. Paris, 1997. С. 137–149.

¹⁵ Victorini Poetovionensis. Opera quae supersunt. P. 296.

царства. То, что свт. Викторин Петавский был миллениаристом¹⁶, показывает следующий пассаж из его трактата «О сотворении мира»: седьмой день творения является прообразом «истинной субботы» (*verum sabbatum*), то есть седьмой тысячи лет, «в течение которой Христос будет царствовать с избранными»¹⁷. Тут явно имеется в виду будущее тысячелетнее царство Христово.

Ещё более выразительным для его историософии является Толкование на Апокалипсис. И здесь мы встречаем идею тысячелетнего земного царства Христа, но в развёрнутом виде. Для того, чтобы оно состоялось, Церкви и человечеству необходимо пройти через ряд событий, зачастую катастрофических. После воскресения и вознесения Христа важнейший этап — апостольская проповедь. Характерны следующие толкования: «*Ноги Его подобны халколивану*¹⁸, как раскаленные в печи (Откр. 1, 15). Апостол говорит, что поскольку проповедали о разожжённом через страдания слове Его, то по справедливости названы ногами те, через кого шествует проповедь... Посему пророк и изрек, говоря: *Поклонимся на место, где стояли ноги Его* (Пс. 131, 7), поскольку там, где они встали первыми и утвердили Церковь, то есть в Иудее, там соберутся все святые и поклонятся Богу Своему»¹⁹.

Иными словами, во-первых, апостольская проповедь следует из страдания и воскресения Христова, а, во-вторых, она должна завершиться в Иудее, там, где она началась, и, вероятно, обращением части иудеев в христианство.

Показательна также экзегеза всадника на белом коне (Откр. 6, 2): «Ведь когда была открыта первая печать, когда он говорит, что увидел „белого коня“ и всадника, „имеющего золотой венец“, то есть в начале, после того как взошёл на небеса Господь наш и открыл всё, Он послал Святаго Духа, чьи слова чрез проповедников проникли как стрелы в сердца людей и победили неверие. „Венец“ же обещан на главу проповедникам чрез Духа Святаго. Прочие три коня: показывая в Евангелии голод, и войны, и чуму, Господь явно обозначает

¹⁶ В своих миллениаристских взглядах он отчасти следовал Папию Иерапольскому.

¹⁷ Ibid. Col. 309 B-310 A.

¹⁸ Aurichalco — сплав меди и золота.

¹⁹ Victorini Poetovionensis. Opera quae supersunt. P. 122.

проповедь. Таким образом говорит одно из четырёх животных (ибо все четыре суть едино): „Иди“, а затем: „И смотри“»²⁰.

Итак, торжествующий первый всадник является для свт. Викторина символом триумфа апостольской проповеди, точнее, проповеди апостолов и их последователей, чьи слова вонзились в сердца людей и победили неверие. Победа над неверием и безбожием для свт. Викторина стóит всех побед силой оружия, тем более потому, что она бескровна. При этом евангельская проповедь для свт. Викторина вовсе не означает приход полного мира, благоустройства и комфорта: благовестие о новой жизни неразрывно с крушением старого мира, связанного с голодом, войной, чумой и землетрясениями. Более того, слово проповеди является судом, совершающимся уже ныне: «Это суть два завета, которые ради краткости времени именуются или двумя динариями, или старым и новым, или мечом обоюдоострым. Посему, когда Судия, поставленный Отцом, хочет показать, что люди будут судиться словом проповеди, то говорит: *Слово, которое Я говорил, оно будет судить... в последний день* (Ин. 12, 48). И Павел против Антихриста в Послании к Фессалоникийцам говорит: *И тогда откроется беззаконник, которого Господь Иисус убьёт духом уст Своих* (2 Фес. 2, 8). Это есть меч обоюдоострый, исходящий из уст Его»²¹. Здесь обращает на себя внимание, во-первых, идея единства двух заветов, направленная против гностиков, во-вторых, могущество слова проповеди, которое не только убивает Антихриста, но и судит людей в последний день — день Страшного Суда.

При всей триумфальности апостольской проповеди, жизнь Церкви ставила перед свт. Викторином серьёзные вопросы следующего плана: каким образом в ней могут пребывать грешники и даже явные нечестивцы, если она является сообществом святых? Ответ коренится, с одной стороны, в надежде на покаяние грешников, с другой — в необходимости испытаний для праведников: «Для качества веры и избрания тех, которые и трудятся в веке сем, и действуют для плодовитости

²⁰ Victorini Poetoviensis. Opera, quae supersunt. P. 175.

²¹ «Haec ergo sunt duo testamenta, quae pro captu temporis aut duo denari<i>, aut noua et uetera, aut gladius bis acutus nominatur. Denique cum iudex sit ipse a patre constitutus, uolens ostendere quoniam uerbo praedicationis iudicabuntur homines, ait: «Putatis quia ego uos iudicabo nouissima die? Verbum quod uobis locutus sum, id iudicabit in nouissima die. Et Paulus contra Antichristum ad Tessalonicenses ait: Quem dominus interficiet spiritu oris sui. Hic est ergo 'gladius bis acutus procedens de ore eius». Victorini Poetovionensis. Opera quae supersunt. P. 120. (Здесь и далее переводы протодиакона Владимира Василика.)

работы, и, когда видят каких-либо людей в церкви — разрушителей и носящих заразу, терпят их, чтобы не происходило разрушение, но убеждают их относительно любви, в которой недостаёт веры, чтобы они сотворили покаяние»²². Однако это состояние временно: в процессе Суда Божия, начинающегося ещё на земле, праведные отделяются от нечестивых.

Примечательно, что одним из наиболее тяжких грехов святитель Викторин считает стяжательство и любовь к богатству, которое ведёт к лицемерию и отсутствию праведных дел. Говоря о посланиях к семи Церквям, он определяет описанные в них характеры, как универсальные для жизни Вселенской Церкви и, описывая седьмой тип духовной жизни, связанный с Лаодикийской Церковью, замечает: «Это избрание — седьмой разряд, возвещает о людях богатых, верящих и устраивающихся с достоинством, у которых только в комнате рассуждают о Писаниях, а снаружи никто не может понять — верующие ли они. Они хвастаются и говорят, что всё знают, с твёрдым доверием преданы литературе, а от дел они пусты»²³.

Теперь возникает вопрос: являются ли бедствия, предсказанные в Откровении, чем-то отдалённым и абстрактным для свт. Викторина, или они конкретны, злободневны и свидетельствуют о скором наступлении конца мира? «Толкование на Апокалипсис» свидетельствует скорее о втором ответе. В этом произведении мы можем встретить косвенные указания на ряд бедствий, поразивших Римское государство. Как справедливо отмечает Р. Братож, «на заднем плане можно заметить контуры кризиса в Римской империи, которые достигли пика около 260 г.»²⁴

Говоря о втором, третьем и четвёртом апокалиптическом всадниках, свт. Викторин даёт им совершенно конкретные толкования, в отличие от первого всадника на белом коне, который истолковывается

²² «Pro qualitate fidei et electionis aut ad eos scripsit qui et laborant in saeculo et operantur de frugalitate laboris sui et patientes sunt et, cum uideant quosdam homines in ecclesia dissipatores et pestiferos, ne dispersio fiat, portant illos,— admonet tantum eos de amore in quo fides desit, ut agant paenitentiam». Ibid. P. 128.

²³ «Haec quoque electio, septima classis, declarat homines locupletes, credentes cum dignitatibus collocatos, sed credentes ut homines locupletes, apud quos in cubiculo scripturae quidem tractantur, foris autem an sint fideles a nemine intelleguntur, scilicet iactantes et dicentes se omnia cognoscere, praediti fiducia litteraturae, opera autem uacantes». Ibid. P. 142.

²⁴ Братож Р. Епископ Викторин... С. 29.

довольно абстрактно, как символ апостольской проповеди. Прежде всего, среди бедствий упоминается война и «великое трясение земли»: «И когда Он открыл вторую печать, то я услышал, как следующее животное говорит: „Иди и смотри“. Конь рыжий и кто сидел на нём, имея меч, означает войны, которые произойдут в будущем, как мы читаем в Евангелии: „Восстанет народ на народ и царство на царство и будет великое трясение земли“. Это — конь рыжий»²⁵. Мы видим, что цитата из Евангелия от Матфея (Мф. 24, 7) изменена: пропущены слова «и будут глады» (*fames*), и к слову «землетрясения» добавлено «великие». Это даёт косвенное указание на актуализацию — войны с одновременными великими землетрясениями.

Среди «войн» (*bella*) и одновременных «великих землетрясений» (*terrae motus magnus*), приблизительно в это же время и на той же территории (Паннонии с окрестностями), следует отметить, по меньшей мере, десять великих внешних и гражданских войн: вторжение в Паннонию в 254 г. маркоманов, которые через Петавий и Аквилею дошли до Равенны; их новая попытка в 258 г.; нападение германских племён на Паннонию между осенью 259 г. и весной 260 г.; походы гальских племён против паннонских правителей Ингенция и Регалиана в 260 г.²⁶; вторжение квадов и сарматов в Паннонию в 263 г.²⁷; на соседних Балканах галльские войны против готов и герулов — начало в 268 г.²⁸; войны Клавдия Готского, там же в 269 г.²⁹; поход Аврелиана против вандалов в Паннонии в 271 г.³⁰; поход Проба против сарматов в 278 г.³¹; поход Карина против Юлиана и война Карина против Диоклетиана в 285 г.³² Петавий не мог оставаться в стороне от большей части военных конфликтов в силу своего расположения на *Via Egnatia* — главной дороге Балкан.

²⁵ «Equus rufus' et qui sedebat super ilium habens gladium, bella sunt quae futura significat, ut legimus in euangelio: Surget enim gens aduersus gentem et regnum aduersus regnum et erit terrae motus magnus. Hic est equus rufus». Victorini Poetovionensis. Opera quae supersunt. P. 178.

²⁶ См.: Kos P. The Monetary Circulation in the Southeastern Alpine Region ca. 300 BC — AD 1000. 1986. Vol. 24. P. 129 f.; Blois L. The Policy of the Emperor Gallienus. Leiden, 1976. P. 4 f.

²⁷ Eusebius. Chronicon / Hg. R. Helm // Griechischen Christliche Schriftsteller. 1956. Bd. 47. S. 220 f.

²⁸ Вольфрам Х. Готы. М., 2007. С. 65; Halfmann H. Itinera principum. Stuttgart, 1986. P. 238.

²⁹ Циркин Ю. Б. Политическая история Римской империи. СПб., 2019. Т. 2. С. 74–75.

³⁰ Watson A. Aurelian and the third century. London; New York, 1999. P. 49 f.

³¹ Halfmann H. Itinera principum. P. 241.

³² Там же. P. 242; Bratož R. Il cristianesimo Aquileiese... P. 187 ff.

В 262 г. было великое землетрясение, о котором сообщает *Historia Augusta*: «При консулах Галлиене и Фаустиниане, между стольких бедствий войны, произошло тяжелейшее землетрясение, и был мрак в течение многих дней, каковое бедствие было более прискорбным в городах Азии. Подвинулся и Рим, подвинулась и Ливия»³³.

Итак, мы видим, что это землетрясение было действительно великим, поскольку затронуло и Европу (Рим), и Азию, и Африку. По-видимому, из всех известных землетрясений в промежутке между 250 и 275 г. именно это легло в основу Толкования на Апокалипсис свт. Викторина.

Третий всадник на вороном коне символизирует голод: «И когда он открыл третью печать, то я услышал третье животное, говорящее: „Иди и смотри“. И вот конь вороной, и кто сидел на нём, имел весы в руке своей. „Конь же чёрный“ означает голод. Ведь Господь говорит: „И будут глады по местам“. В собственном смысле слово простирается вплоть до времён Антихриста, когда будет великий голод и когда пострадают все. „Весы в руке“ означают весы исследования, в которых показываются заслуги отдельных людей. Говорит голос: „Вина и елея не повреждай“, то есть не поражай ударами духовного человека. Это есть чёрный конь»³⁴.

В период военной анархии (235–284) голод стал постоянным спутником войн, а также чумы, впрочем, зачастую и её причиной³⁵. Особенно голодными годами были: 253, 260, 262, 270. Однако проблема голода отчасти оставалась и во времена Диоклетиана, почему и был издан его указ о ценах в 301 г.

Четвёртый всадник на бледном коне, по мнению свт. Викторина, символизирует смерть: «Конь же бледный и кто сидел на нём, имел имя смерть. Это же самое между некоторыми бедствиями проповедовал Господь, а именно грядущие эпидемии и моры. Когда же говорит:

³³ «Gallieno et Faustiniانو consulibus, inter tot bellicas clades etiam terrae motus gravissimus fuit et tenebrae per multos dies, ...quod quidem malum tristius in Asiae urbibus fuit. Mota est et Roma, mota Libya». *Guidoboni E. The Catalogue of ancient earthquakes in the Mediterranean area up to the X century.* Roma, 1994. P. 243.

³⁴ «„Equus“ autem „niger“ famem significat; ait enim Dominus: Erunt fames per loca. Proprie autem extenditur uerbum usque ad Antichristi tempora, quando magna fames est futura quandoque omnes laedentur. „Statera in manu“ libra examinis, in qua singulorum merita ostenderet. Ait uox: „uinum et oleum ne laeseris“, id est hominem spiritualement ne plagis percusseris. Hic est equus niger». *Victorini Poetovionensis. Opera quae supersunt.* P. 177.

³⁵ *Blois L. The Policy...* P. 9 ff.

„И ад следовал за ним“, то есть ожидает поглощения многих нечестивых душ. Это есть бледный конь»³⁶.

Для времени военной анархии третьего века характерны две крупные эпидемии чумы. Первая вспыхнула при Требониане Галле в 252 году и распространилась на всю империю.

Вторая эпидемия чумы приходится на 270–275 гг. В частности, в 270 г. от неё умер император Клавдий.

Итак, все эти бедствия для свт. Викторина свидетельствуют, что пришествие Христово «близ, при дверях». Учитывая то, что свт. Викторин ожидал приближения Тысячелетнего Царствия, актуальность подобных событий и напряжённость апокалиптических ожиданий понятна.

В чём же, однако, историософский смысл этих бедствий? На этот вопрос отвечает сам свт. Викторин: «Снятие печатей, как мы сказали, есть открытие Ветхого Завета и предвозвещение пророчеств, имеющих сбыться в последнее время». В числе пророчеств о конце света, безусловно, важнейшими являются предсказания Самого Христа: *Также услышите о войнах и о военных слухах. Смотрите, не ужасайтесь, ибо надлежит всему тому быть, но это еще не конец: ибо восстанет народ на народ, и царство на царство; и будут глады, моры и землетрясения по местам; всё же это — начало болезней* (Мф. 24, 6–8). Болезни, или родовые муки (греч. ὀδίνες) являются предвестием рождения нового мира, вначале Тысячелетнего Царства, а затем вечного Царствия Небесного.

Однако есть и второй смысл — очищение мира от грешников, о чём открыто пишет сам Викторин: «Когда же говорит: „И ад следовал за ним“, то есть ожидает поглощения многих нечестивых душ. Это есть бледный конь».

Иными словами, эпидемии нужны для того, чтобы очистить мир от нечестивых душ в преддверии тысячелетнего царства праведников.

Наконец, эти катастрофы, которые обрушиваются на мир, являются также наказанием и для тех членов Церкви, которые чрезмерно преданы страстям стяжательства, тщеславия, любви к роскоши, и служат для их очищения. Этой же цели служат гонения на Церковь.

³⁶ «Equus autem pallidus, et qui sedebat super illum nomen habebat mors. Haec eadem quoque inter ceteras clades praedicaerat dominus, uenturas pestes et mortalitates. Cum enim dicat et infernus sequitur illum, id est expectat deuorationem animarum multarum impiarum. Hic est equus pallidus». Victorini Poetovionensis. Opera quae supersunt. P. 176.

В «Толковании на Апокалипсис» отразился опыт гонений. В частности, свт. Викторин говорит о том, что послание к Ефесской Церкви направлено к тем, «кто обитают в суровых местах между гонителями и пребывают верными»³⁷. В толковании на послание к Ангелу Пергамской Церкви свт. Викторин замечает: «Третий класс обозначает людей, которые сильны (или храбры) в вере и не боятся преследования»³⁸. Далее он упоминает тех, кто вообще «ни в коем случае, убоявшись, не отвратятся от веры»³⁹. Свт. Викторин упоминает о «твёрдо пребывающих в заповедях через страдания»⁴⁰. Для него преследователи христиан являются преследователями Самого Христа⁴¹, гонения являются «страданиями святых» («*passiones sanctorum*»)⁴².

Во время жизни свт. Викторина происходили следующие гонения: при Максимиане (238), при Декии (249–250), при Валериане (257–258), наконец великое гонение при Диоклетиане и его преемниках (303–311). Однако неизвестно, насколько гонения третьего века затронули Петавиум и его окрестности⁴³, в отличие от Великого гонения, которое действительно нанесло серьёзный удар по общине Петавиума.

Важным историософским вопросом, в том числе и в связи с темой гонений, является проблема отношения к власти, конкретно — римской, в т. ч. и к высшей. Толкование пронизано теократической идеей — единственным законным царем является Христос: «В воспринятом человеке Он явил свидетельство в мире, в котором Он пострадал, Он искупил нас Своею кровью от грехов и, сокрушив ад, первым воскрес от гроба, и смерть Им уже не обладает, но поскольку Он правит миром, её царство разрушено»⁴⁴. Иными словами, Христос — единственный законный правитель мира, соответственно, римские цари являются тиранами и узурпаторами и становятся служителями тьмы и, в конечном счёте, Антихриста.

³⁷ «...Ad eos qui locis crudelibus inhabitant inter persecutores et perseuerant esse fideles»; Apocalypsin 2, 2. Ibid. P. 128.

³⁸ «...Uiros qui fortes sunt in fide et non expauescunt persecutionem...»; In Apocalypsin 3, 2. Ibid. P. 134.

³⁹ «Qui... nec omnino ullo casu timefacti retrahuntur a fide»; In Apocalypsin 3, 10. Ibid. P. 140.

⁴⁰ «Perseuerantibus in mandatis per passiones...»; In Apocalypsin 10, 10–11. Ibid. P. 202.

⁴¹ «Persecutoribus Christi... persecutores»; In Apocalypsin 13, 2. Ibid. P. 234.

⁴² Ibid.

⁴³ Братож Р. Епископ Викторин... С. 25.

⁴⁴ In homine suscepto perhibuit testimonium in mundo, in quo passus 'suo nos sanguine soluit a peccato' et debellato inferno primus resurrexit a mortuis, et mors ei ultra non dominabitur, **sed ipso regnante mundi regnum destructum** est. Ibid. P. 112.

Мировая история после пришествия Христа связана с перспективой Второго Пришествия, сосредоточена на проповеди христианства, борьбе с сатаной и его служителями, самым страшным из которых будет Антихрист.

Антихрист должен прийти после духовной войны змея с архангелом Михаилом. Однако пророк Илия и его проповедь должны непосредственно предварить последние времена: «И произошла война на небе. Михаил и вестники его сражались с драконом, и дракон сражался и вестники его, и не нашлось ему место на небе. И свержен был дракон великий. Древний змий пал на землю. Сие есть начало пришествия Антихриста. Однако прежде подобает проповедать Илию и быть мирным временам, а после совершения срока в три года и шесть месяцев проповеди Илию, он должен быть свержен с неба, куда имел силу восходить вплоть до того времени, а также ангелы его всеобщие беглецы. Так Антихрист восстанет из преисподней, что говорит и апостол Павел: «Не прежде, чем придёт человек греха, сын погибели, противник, который превознесётся выше всего, что именуется или почитается Богом»⁴⁵. Илия придёт не один, а с неким спутником, имя которого свт. Викторин не называет, но, возможно, имеется в виду пророк Иеремия, хотя в силу недостатка свидетельств мы не можем утверждать это с полной уверенностью: «А летящий посреди неба Ангел, которого, как говорит, он увидел, как это мы обсудили выше — это Илия, который предваряет царство Антихриста. Под другим же ангелом, следующим за ним, он имеет в виду пророка — спутника его проповеди. Но поскольку, как мы сказали, по совместному совету его вожди завоюют сей город великий, то он засвидетельствовал его разрушение»⁴⁶. Как известно, в Библии разрушение Иерусалима засвидетельствовал

⁴⁵ Deinde ait: Factum est in caelo bellum: Michael et nuntii eius pugnaverunt cum dracone et draco pugnavit et nuntii eius, et non est inuentus ei locus in caelo. Et iactatus est draco magnus, anguis antiquus, cecidit in terram. Hoc est initium aduentus Antichristi. Ante tamen oportet praedicare Heliam et pacifica tempora esse, et sic postea consummato triennio et mensibus sex praedicationis Heliae iactari eum de caelo ubi habuit potestatem ascendendi usque ad illud tempus, et angelos refugas uniuersos. Sic Antichristum de inferno suscitari, hoc et Paulus apostolus ait: Nisi prius uenerit homo peccati, filius perditionis, aduersarius, qui se eleuabit super omne quod nominatur Deus aut colitur. In Apocalypsim. Ibid. P. 226.

⁴⁶ Angelum autem uolantem medio caelo, quem dicit se uidisse, et supra tractauimus eumdem esse Heliam, qui anticipat regnum Antichristi. Alium autem angelum sequentem eumdem comitem praedicationis suae prophetam significat. Sed quia, ut diximus, composito consilio duces illius ciuitatem hanc magnam Babylonem sunt expugnaturi, ruinam illius est testatus. In Apocalypsim. Ibid. 14, 6. P. 242.

пророк Иеремия. Если мы проводим параллель между Римом и древним Иерусалимом, то, соответственно, в рамках богословия рекапитуляции вторым пророком может быть Иеремия.

С историософской точки зрения образ Илии достаточно значим. Во-первых, Илия — предтеча пришествия Христа и, по аналогии, обличитель Антихриста. Во-вторых, при жизни Илия обличил нечестивую царицу Иезавель и убил «студных пророков Вааловых», то есть явился разрушителем ханаанской цивилизации, построенной на сребролюбии, блуде, идолопоклонстве, связанном с человеческими жертвами. В Апокалипсисе и, соответственно, в толковании свт. Викторина Рим предстаёт в виде великой блудницы и, следовательно, в виде новой Иезавели, которая должна быть истреблена в пришествии Христовом. При этом, если Иезавель погибает от рук своих соотечественников — воинов военачальника Ииуя, то блудницу-Рим возненавидят «десять рогов» — десять римских правителей, о которых сказано: «и возненавидят блудницу», то есть город, «и плоть её сожгут в огне»⁴⁷. И это сравнение придаёт эсхатологической проповеди пророка Илии соответственные цивилизационные аналогии и смыслы.

В толковании на Апокалипсис святитель Викторин соединяет с нумерологией известную историософию. Мы имеем возможность познакомиться с ней в рассмотрении трактата «О сотворении мира». В ней семь означает тварную полноту, а восемь — суд и вечность. Эти же цифры прилагаются к миру языческому и к Риму, только с обратным знаком. Под семью царями (Откр. 17, 10) свт. Викторин понимает семь римских императоров от Гальбы до Нервы, причём Домициан, во время правления которого ап. Иоанн писал Апокалипсис, является шестым по счёту (Comm. in Apoc. 13). После 7-го царя, Нервы, придёт 8-й, это будет Нерон.

Семь глав — семь гор, на которых сидит женщина, то есть город Рим (или Римское государство — *civitas Romana*). И царей — семь: пятеро пали, один есть, а другой ещё не пришёл. И когда он придёт, то будет на краткое время. А зверь, которого ты видел, от семи и восьмой. Следовательно, надлежит понять то время, в которое писался Апокалипсис, ибо тогда Цезарем был Домициан. До него был Тит, его брат и Веспасиан, их отец, Оттон, Вителлий и Гальба. Это были пять, которые пали.

⁴⁷ In Apocalypsim. 17, 11. Ibid. P. 230–232.

Один есть, при котором, как говорят, был написан Апокалипсис, то есть Домициан. Другой ещё не пришёл — он говорит о Нерве. А когда он придёт, то будет краткое время, и двухлетнего срока он не исполнит. А зверь, которого ты видел — от семи. Ибо Нерон правил раньше этих царей... А восьмой — когда придёт и займёт при расчётах восьмое место. И хотя при нём совершится кончина мира, всё же Иоанн Богослов добавляет: «И в погибель войдёт». Ведь десять царей приняли царскую власть. Когда он двинется с Востока, то их пошлют от города Рима с их войсками. Их он называет десятью рогами и десятью диадемами. И Даниил показывает: «Трое искоренятся от первенствующих», то есть трое первенствующих вождей будут убиты Антихристом. Прочие семь дадут ему славу и честь и власть, о которых сказано: «И возненавидят блудницу», то есть город, «и плоть её сожгут во огне»⁴⁸. Возникает законный вопрос: каким образом восьмым царем может быть Нерон, который правил ранее и Домициана, и Тита и покончил с собой?

Ответ святителя Викторина неожидан — Бог воскресит Нерона из мёртвых и пошлёт на землю, чтобы он был царём иудеев. «Одна из голов его поражена была до смерти и смертельная рана его исцелена была» — это о Нероне. Известно, что когда Нерона разыскивал всадник, посланный сенатом, то император сам себе перерезал глотку. Итак, его воскресшего Бог пошлёт царём достойным для достойных, то есть для иудеев и преследователей Христа. Именно такого царя они заслужили. И хотя он и сменит имя на иное, и будет жить другой жизнью, тем не менее он возненавидит Того же Христа. Ведь говорит Даниил: «Желание женщин он не познает» — пусть даже он сам — самый развратнейший — и не познает никакого бога отцов своих.

⁴⁸ Capita septem septem montes, super quos mulier sedet, id est ciuitas Romana. Et reges septem sunt: quinque ceciderunt, unus est, et alius nondum uenit; et cum uenerit, breui tempore erit. Et bestia quam uidisti de septem est et octaua est. Intellegi igitur oportet [tempus], quo scribitur Apocalypsis, quoniam tunc erat Caesar Domitianus. Ante illum autem fuerat Titus frater ipsius et Vespasianus pater ipsorum, Otho, Vitellius et Galba. Hi sunt quinque qui ceciderunt; unus est, ait, sub quo scripta Apocalypsis dicitur, scilicet Domitianus. Alius nondum uenit: Neruam dicit. Qui cum uenerit, breui tempore erit: biennium enim non impleuit. Et bestia quam uidisti, inquit, de septem est: quoniam ante istos reges Nero regnauit. Et octaua est, ait, modo illa cum aduenerit computans loco octauo. Et quoniam in illo fiet consummatio, adiecit: Et in interitum uadit. Nam decem reges accepisse regalem potestatem: cum ille mouerit ab Oriente, mittentur ab urbe Romana cum exercitibus suis. Haec cornua decem dicit et X decem zademata. Et Danihel ostendit: Tria eradicabuntur de prioribus, hoc est, tres duces primarios ab Antichristo interfici. Ceteros septem dare illi gloriam et honorem et solium et potestatem, de quibus ait: Hi odient meretricem — urbem scilicet dicit -, et carnes eius comburentur igni. In Apocalypsim. 17, 9–11. Ibid. P. 230–232.

Ведь он не сможет соблазнить народ обрезания, если не станет отмстителем закона. Поэтому святых он будет принуждать ни к чему иному, как к принятию обрезания, если, конечно, сможет кого-либо соблазнить. И настолько он внушит к себе доверие, что они будут называть его Христом. Итак, он воскреснет из ада, и выше об этом мы сказали словами Исаии: «Вода его вскормила и бездна его возрастила». И хотя он придёт под изменённым именем (но не действием), Дух Святой говорит: «Число его ббб» и это число он исполнит греческими буквами⁴⁹.

Как отмечает А. С. Небольсин⁵⁰, достаточно рано возникает легенда о воскресшем Нероне. Она могла появиться очень скоро после смерти этого императора — по крайней мере, первый в ряду трёх известных самозванцев, выдававших себя за Нерона, появился уже в 69 г.⁵¹ Однако самый известный самозванец появился в конце семидесятых — начале восьмидесятых годов первого века на Востоке и пользовался помощью парфян, которые, по словам Светония, горячо его поддерживали и выдали с величайшей неохотой. В Откровении Иоанна Богослова эта легенда уже получила заметную богословскую разработку, и это скорее соответствует поздней датировке Апокалипсиса⁵².

Таким образом, сценарий гибели Римской империи, согласно святителю Викторину, выглядит следующим образом. Воскресший Нерон пойдёт походом на Рим с Востока, подобно самозванцу восьмидесятых годов первого века, и навстречу ему на битву выйдут десять царей. Вероятно, их число должно было напоминать свт. Викторину десять «тиранов» во время военной анархии середины III в. и связываться с раздроблением Римской империи. Эти десять тиранов, или царей,

⁴⁹ Unum autem de capitibus occisum in mortem et plaga mortis eius curata est: Neronem dicit. Constat enim, cum eumdem insequeretur equitatus missus a senatu, ipsum sibi gulam succidisse. Hunc ergo Deus suscitatum mittere regem dignum dignis, Iudeis et persecutoribus Christi [et Christum] talem qualem meruerunt persecutores et Iudei. Et quoniam alium nomen allaturus est, aliam etiam uitam institurus est, ut sic eumdem tamquam Christum excipiant. Ait enim Danihel: Desiderium mulierum non cognoscet — cum sit ipse spurcissimus — et nullum deum patrum suorum cognoscet. Non enim poterit seducere populum circumcisionis, nisi legis sit uindictor. Denique sanctos non ad aliud compellet nisi ad circumcisionem accipiendam, si quos poterit seducere. Ita demum fidem faciet sibi, ut ab eis Christus esse appelletur. De inferno autem illum resurgere et supra diximus uerbis Esaiae: Aqua, inquit, nutriuit illum et abyssus auxit illum. Qui tamen licet nomine mutato [et actu immutato] ueniat, ait Spiritus Sanctus: Numerus illius est [DCLXVI]; ad litteram grecam hunc numerum explebit. In Apocalypsim. 13, 3. Ibid. P. 232–234.

⁵⁰ Небольсин А. С. Иоанна Богослова Откровение // Православная Энциклопедия. Т. 7. С. 720.

⁵¹ Tacitus. Historia. 2. 8.

⁵² Bauckham. The Climax of Prophecy. 1993. P. 384–452.

разорят Римскую империю, но трое из них будут убиты Нероном, остальные ему покорятся. Нерон, таким образом, вновь в последний раз объединит Римское царство и соединит иудеев и язычников для того, чтобы воздвигнуть самое последнее и страшное гонение на христиан.

Воскрешённый Нерон явится самой страшной и отвратительной пародией на воскресшего Христа, а его правление — на восьмой день вечной жизни и славы Христовой. Вместе с Антихристом придёт и его лжепророк (*magnus falsusque propheta*), который сотворит знамения и чудеса перед всеми народами (*Ibidem*). Их успех был бы невозможен без содействия сатаны: князь отпавших духов, до времени содержащийся на втором небе, будет низвержен на землю (см. выше), и ему будут поклоняться в Иерусалимском храме. Для этого лжепророк сделает золотой образ Антихриста и поставит его там, а сатана войдёт в этот образ и будет издавать гласы и оракулы, так что люди должны будут поклоняться ему и получать его число на челе или правой руке, без чего никто не сможет ни покупать, ни продавать. Это будет мерзость запустения, стоящая на святом месте (ср.: Мф. 24, 15) (*Ibid.* 13).

Отметим, что свт. Викторин Петавский — далеко не первый христианский автор, который считает Нерона воскресшим Антихристом. Отрицательный образ императора Нерона, как гонителя христиан и покровителя иудеев, стал формироваться во II в., если не ранее⁵³. Дело в том, что 666 — число зверя в «Откровении» ап. Иоанна Богослова (Откр. 13, 11–18) соответствует нумерологическому коду имени Нерон⁵⁴. В апокрифических текстах во II–V вв., связанных со святыми апостолами Петром и Павлом и их мученичеством в Риме при Нероне («Верчеллианские деяния ап. Петра» («Деяния Петра с Симоном»), несколько вариантов «Страстей Петра и Павла», «Климентины»), Нерон представляется как капризный тиран, подверженный колдовскому влиянию Симона-мага, временами отзывчивый к проповеди апостолов, но в конечном счёте их палач, осудивший их на смерть.

В результате совмещения двух линий, возникает христианская легенда о воскресшем Нероне. В поэме Коммодиана «Против язычников»

⁵³ *Maier H. O. Nero in Jewish and Christian Tradition from the 1st Cent. to the Reformation. Buckley, Dinter. 2013. P. 385–404.*

⁵⁴ *Sanders H. A. The Number of the Beast in Revelation // Journal BL. 1918. Vol. 37. N 1/2. P. 95–99; Minear P. S. The Wounded Beast // JBL. 1953. Vol. 72.2. P. 93–101.*

Нерон представляется как антихрист для язычников, который сохраняется в аду вместе со своим телом для того, чтобы выйти из преисподней для обольщения язычников и борьбы со святыми.

*Выйдет из ада, кто был во главе государства,
Долго хранился он там, с телом прежним известный.
Мы говорим о Нероне здесь прежнем, старинном,
Тот, кто прежде во граде Риме казнил Петра он и Павла.
Сам он вернётся назад в конце сего века
Из потаённых тех мест, где до времени он сокрывался⁵⁵.*

Нерон захватит власть и заставит язычников признать себя богом. Но ещё до его появления в Риме в Иудее появится пророк Илия, который будет проповедовать покаяние. Однако неверующие иудеи донесут на него Нерону, который прикажет доставить его в Рим и казнить. Илия воскреснет на четвёртый день после казни и вознесётся на небо. На Востоке восстанет царь, который победит и убьёт Нерона. Это и будет Антихрист, который заставит неверующих иудеев поклоняться себе и которого убьёт Христос. У Коммодиана таким образом присутствует несколько иная традиция, в которой Антихрист раздваивается на Антихриста-Нерона для язычников и Антихриста для иудеев. Она выглядит несколько менее архаичной, чем цельный образ Нерона-Антихриста — «отмстителя иудейства», представленный у свт. Викторина Петавского.

В связи с образом Нерона-покровителя иудеев у свт. Викторина отметим следующее. В иудейской традиции присутствует весьма благоприятное отношение к Нерону. Чем оно вызвано, до конца неизвестно — возможно, репутацией Нерона как гонителя христиан. В Талмуде сохранилось предание о том, что Нерон якобы принял иудаизм. Талмудическое повествование гласит, что в начале Иудейской войны, в 66 году, Нерон прибыл в Иерусалим. Он попросил проходившего мимо него мальчика повторить стих, выученный в тот день. Мальчик ответил: *И совершу мщение Мое над Едомом рукою народа Моего, Израиля; и они будут действовать в Идумее по Моему гневу и Моему негодованию, и узнают мщение Мое, говорит Господь Бог*

⁵⁵ Commodiani Carmen in paganos. 825–830. См. *Commodiano. Carmen de duobus populis* / Introd., nota crit. e comment. I. Salvatore. Bologna, 2011. P. 140.

(Иез., 25, 14). Нерон встревожился, полагая, что Бог хочет разрушить Иерусалимский храм, а вину за это переложить на него. Нерон покинул город и, чтобы избежать наказания, перешёл в иудаизм⁵⁶. Талмуд добавляет, что рабби Меир Бааль ха-Нес, видный сторонник восстания Бар-Кохбы против римлян, был потомком Нерона.

Подобные талмудические сообщения, при всей их анекдотичности, во-первых, говорят об известных основаниях для формирования легенды об антихристе — воскресшем Нероне, во-вторых, проливают свет на ряд событий первого века. Вряд ли Нерон принимал иудаизм, однако о его благоприятном отношении к иудеям и иудейству говорит тот факт, что после пожара 64 г. иудеи не пострадали, хотя его предшественник Клавдий из-за смут, связанных со Христом, приказал изгнать всех иудеев. Далее, в период правления Нерона, в 66–67 г. активных действий римских войск против восставших в Иудее не велось. Наконец, появление пророка Иеремии в качестве второго свидетеля, вместо привычного нам Еноха, возможно связано с разрушением Иерусалима в 70 г. и воспоминанием о древнем пророке, не только предрёкшем, но и пережившем разрушение Иерусалима.

Сюжет с Нероном весьма важен для историософии свт. Викторина. Нерон-антихрист является царём и для язычников, и для иудеев, и тем самым как бы «собирает» эти два народа против Христа, в рамках пророчества Второго псалма, соответственно истолкованного в Деяниях святых апостолов⁵⁷. Если Христос собирает иудеев и язычников для их спасения, то Нерон-антихрист — для богопротивления и их гибели. Однако отметим, что для свт. Викторина Нерон прежде всего «отмститель» закона, который, угождая иудеям, будет принуждать христиан к обрезанию. Тем самым, святитель Викторин определяет иудейство, как основную антихристианскую силу, стремящуюся к уничтожению Церкви⁵⁸.

⁵⁶ Вавилонский Талмуд. Гитин 56аб. См. Попов И. Н. Нерон // Православная энциклопедия. Т. 49. М., 2018. С. 46.

⁵⁷ Владыко Боже, сотворивший небо и землю и море и всё, что в них! Ты устами отца нашего Давида, раба Твоего, сказал Духом Святым: что мнутя язычники, и народы замышляют тщетное? Восстали цари земные, и князи собрались вместе на Господа и на Христа Его. Ибо поистине собрались в городе сем на Святаго Сына Твоего Иисуса, помазанного Тобою, Ирод и Понтий Пилат с язычниками и народом Израильским (Деян. 4, 24–27). Подобный пассаж в экзегезе относили не только к конкретным историческим событиям, но и к эсхатологии — ко времени Антихриста.

⁵⁸ Враждебность иудеев по отношению к христианам, выразившаяся в частности в гонениях при Бар-Кохбе, а также их участие в казни свт. Поликарпа давала этому мнению ощутимое основание.

Далее, если Христос собрал в себе все «богочеловеческие добродетели»⁵⁹, то исторический Нерон явился средоточием всех пороков и грехов: убийца матери, жены, всех своих друзей, развратник, циник и лжец. Тем самым, он, говоря языком свт. Ириней Лионского, собирает, или рекапитулирует в себе всё дьявольское беззаконие.

Кроме того, Нерон — император-артист. Последние его слова перед тем, как он перерезал горло: «Какой артист умирает». Его артистическая игра сродни игре Антихриста, притворяющегося Христом.

Наконец, Нерон — языческий император, провозгласивший себя богом, между тем, согласно пророчеству св. апостола Павла, Антихрист, *противящийся и превозносящийся выше всего, называемого Богом или святынею, так что в храме Божиим сядет он, как Бог, выдавая себя за Бога* (2 Фес. 2, 4). Соответственно, Нерон — символ, с одной стороны, человекобожеского нечестивого языческого Рима, а с другой стороны, союза иудейства и язычества, направленного против Христа и Церкви.

После победы над Антихристом последует первое воскресение — воскресение праведных, которые войдут в славу (Ibid. 20). С неба сойдёт новый Иерусалим, и откроется тысячелетнее Царство Христа и святых (*regnum Christi, regnum sanctorum* — Ibid. 21). Все святые соберутся в Иудее и поклонятся Богу (Ibid. 1). Затем начинается тысячелетнее царство, о котором свт. Викторин Петавский говорит в Толковании на Апокалипсис следующее: «В нём сохранится всё творение и по повелению Бога излиёт⁶⁰ сокровытые в нём блага. Там воспримут святые „вместо бронзы золото и вместо железа серебро“⁶¹ и камни драгоценные. В то место перенесёт Бог богатства моря и силы языков (Ис. 60, 5)»⁶². Эти слова можно понимать как в чувственном, так и в духовном смысле: под бронзой и железом могут подразумеваться земная жизнь и страдания праведников, под золотом и серебром — небесные награды. Это толкование тем более справедливо, что перед этим свт. Викторин говорит о видении Даниила — сокрушении «камнем

⁵⁹ Выражение прп. Иустина Поповича.

⁶⁰ Букв. отрыгнет — *eructabit*. Ср. Пс. 44, 1.

⁶¹ Ис. 60, 17.

⁶² *Hic accipiet 115 sancti pro aerameno aurum et pro ferro argentum et lapides preciosos. Hoc loco transferet ad eos diuitias mar is et uirtutes gentium. In hoc regno sacerdotes domini dicentur ministri dei, quomodo dicuntur sacrilegi... Victorini Poetovionensis. Opera quae supersunt... P. 262.*

нерукосящим» кумира, состоящего из четырёх элементов — золота, серебра, меди и железа. Кумир символизирует земные царства и, соответственно, земную жизнь.

В том царствии «служители Божии назовутся священниками Божиими»⁶³, те самые, кто называются сейчас кощунниками»⁶⁴. И эти слова можно понимать как относящиеся прежде всего к духовному священству, а не к материальной власти над миром, которая ярко обозначена в соответствующем пассаже пророка Исаии⁶⁵. Этому, как кажется, противоречит следующее утверждение свт. Викторина Петавского относительно судьбы грешников: «„Увидел я коня белого и сидящего на нём“. Он показывает Господа нашего, грядущего с воинством небесным для царствования, в пришествии Которого все языческие народы (gentes) соберутся и падут от меча. Однако некоторые из них, более благородные (nobiliores), сохранятся для служения святых, но, впрочем, и им подобает быть убитыми в последнее время, когда окончится царство святых, перед судом, когда будет выпущен диавол»⁶⁶. Возможно свт. Викторин Петавский имеет в виду следующие слова Апокалипсиса: *Когда же окончится тысяча лет, сатана будет освобожден из темницы своей и выйдет обольщать народы, находящиеся на четырех углах земли, Гога и Магога, и собирать их на брань; число их как песок морской. И вышли на широту земли, и окружили стан святых и город возлюбленный. И ниспал огонь с неба от Бога и пожрал их* (Откр. 20, 7–9).

Первое и наиболее вероятное объяснение: этими народами, имеющими сохраниться и послужить святым, явятся Гог и Магог, которые будут обольщены диаволом, отвратятся от служения святым и поэтому будут истреблены небесным огнём. Однако, как отмечает Н.А.Хандога⁶⁷,

⁶³ См. Ис. 61, 6.

⁶⁴ Sacrilegii. Имеется в виду обвинение христиан в безбожии со стороны римских властей.

⁶⁵ *И придут иноземцы и будут пасти стада ваши; и сыновья чужестранцев будут вашими земледельцами и вашими виноградарями. А вы будете называться священниками Господа, служителями Бога нашего будут именовать вас; будете пользоваться достоянием народов и славиться славою их* (Ис. 61, 5–6).

⁶⁶ „Equum autem album et sedentem super eum“ dominum nostrum cum exercitu caelestium aduenientem ad regnandum ostendit, cuius in aduentu omnes colligentur gentes et gladio cadent. Ceterae autem, quae fuerint nobiliores, seruabuntur in seruitutem sanctorum, quas et ipsas quidem oportet in nouissimo tempore consummato regno sanctorum ante iudicium rur sus dimisso diabolo interfici. Victorini Poetovionensis. Opera quae supersunt... P. 250.

⁶⁷ *Хандога Н. А.* Диссертация «Святитель Викторин Петавский и его трактат „О сотворении мира“ в контексте христианских космологических представлений II–IV вв.». С. 30.

народы Гог и Магог никогда не считались «более благородными», чем прочие, напротив, существовало предание, отражённое позднее у Псевдо-Мефодия Патарского (VII в.) о том, что Александр Македонский, ужаснувшись нечистоте этих народов, загнал их за северные горы, откуда они выйдут перед концом мира. Мог ли свт. Викторин Петавский считать, что эти «более благородные народы» как раз будут умерщвлены не небесным огнём, а Гогом и Магогом и, соответственно, пострадают ради святых? Если это так, то их служба святым должна способствовать, прежде всего, их очищению и спасению, а не комфорту святых.

Казалось бы, достаточно материалистически звучат следующие строки из Викторина Петавского: «В том царствии будут пить вино и намазываться мазями и предадутся радостям». Этот текст отчасти подтверждается контекстом библейской цитаты: *И сделает Господь Саваоф на горе сей для всех народов трапезу из тучных яств, трапезу из чистых вин, из тука костей и самых чистых вин* (Ис. 25, 6).

Как отмечает Н. А. Хандога, нельзя забывать сакральный контекст вина и помазания для Ветхого и Нового Завета. Следующая цитата всё расставляет по своим местам. Об этом царствии упоминает Господь перед Своим страданием: *Не буду пить от плода сего виноградного до того дня, когда буду пить с вами новое вино в Царстве Отца Моего* (Мф. 26, 29), то есть в сто раз больше, и в десять тысяч для большего и лучшего⁶⁸. Метафоры, связанные с сотней, десятью тысячами и тысячью, выводят нас на одного из основателей хилиазма — Папия Иерапольского.

То, что свт. Викторин явно мыслил в символично-аллегорическом ключе, показывают следующие слова святителя: «Ведь то, что говорит о имеющих явиться камнях, различных по роду и цвету, он говорит здесь о людях, но он обозначает также и драгоценнейшее разнообразие веры в каждом по отдельности человеке. Ведь под „жемчужными воротами“ он подразумевает апостолов. „И не закроются“, — тем самым он говорит, что благодать, данная через них, никогда не закроется для нас. А имена — патриархов и апостолов — и „в основаниях“, и на воротах»⁶⁹.

⁶⁸ De hoc regno meminit dominus, priusquam pateretur, ad apostolos dicens: Non bibam de fruetu uitis huius iam, nisi cum bibam uobiscum nouum in regno futuro, quod est centum partibus multiplicatu decies millies ad maiora et meliora. Victorini Poetovionensis. Opera quae supersunt... P. 262.

⁶⁹ Nomina autem esse et patrum et apostolorum et in fundamentis et super portas: iam de uiginti quatuor senioribus tractauimus et de his qui regnauerint in hoc regno, ipsi mundum iudicabunt. Ibid. P. 264.

Наконец, приведём один из самых главных критериев духовного понимания святителем Викторином Тысячелетнего Царства: в отличие от Коммодиана нигде он не утверждает, что в тысячелетнем царстве святые будут вступать в брак и рожать детей.

Как считает церковный исследователь Я. Алфионов, «хилиастические воззрения свт. Викторина отличаются более чистым характером; за недостатком источников вполне неизвестно, в чём именно Викторин поставлял высшее блаженство праведников в земном 1000-летнем царстве Христовом»⁷⁰. С этим выводом, безусловно, следует согласиться, поскольку свт. Викторин не предусматривает возможность продолжения брачных отношений. Что же касается неясности относительно того, в чём свт. Викторин полагал высшее блаженство праведных, то, на наш взгляд, именно это и является доказательством того, что он видел его в Самом Боге, Который неопишимо по Своей природе, а, соответственно, неопишимо и неопределяемо то, что Он дарует. Это подтверждает следующий достаточно красноречивый пассаж из свт. Викторина Петавского: «В этом царствии те, кто были лишены благ⁷¹ ради имени Господа, а также многие убиенные всяческими злодейскими способами и во всех узилищах „воспримут утешение своё“ (см. Мф. 5, 4), то есть небесные венцы и богатства»⁷². В чём же всё-таки смысл идеи тысячелетнего царства у святителя Викторина? На наш взгляд, это духовно-материальное царство является приготовлением к вечному царствованию Христа после Страшного Суда, которому не будет конца. Соответственно, здесь мы видим спиральную модель истории: одно событие предваряет следующее, которое совершается уже на более высоком и совершенном уровне, и в конечном счёте временное переходит в вечное. В целом, всё сказанное выше свидетельствует, что Толкование на Апокалипсис святителя Викторина Петавского пронизано мистическим историзмом.

Подведем итоги.

1. Свт. Викторин Петавский мог жить между 220–303 гг., однако датировка его жизни является достаточно условной. В любом случае,

⁷⁰ Алфионов Я. Хилиазм первых трёх веков... С. 53.

⁷¹ Буквально «обманулись» (fraudati).

⁷² In hoc regno qui fraudati sunt in bonis propter nomen domini, etiam omnibus sceleribus et carceribus necati multi,— sed ante aduentum domini prophetae sancti lapidati necati secati sun — accipient solatium suum, id est coronas ac diuitias caelestes. Victorini Poetovionensis. Opera quae supersunt... P. 262.

он был современником «военной анархии», катастрофических событий III в., а в старости мог застать Великое гонение.

2. По своему происхождению он был уроженцем Греции и Востока: латынью владел хуже, чем греческим. Возможно, он получил начальное риторическое образование, и тёмные места в его произведениях связаны с плохой рукописной традицией. Его литературный кругозор и направление мысли говорят о почти полном отсутствии интереса к античной традиции и, напротив, теснейшей связи с христианской литературой, в особенности, проникнутой идеями хилиазма.

3. В его трудах ощущается влияние восточного богословия, почти незаметно взаимодействие с римской традицией и нет следов связей с Аквилеей и Сирмием. Характер и число его произведений свидетельствуют о высоком уровне развития Петавийской общины и, возможно, о её долгом существовании и, соответственно, континуитете в доникейскую эпоху.

5. В «Толковании на Откровение» отразились многочисленные войны, которые затронули Петавиум и христианскую общину в период военной анархии. Соединение сообщений о войнах и землетрясении может говорить о 262 годе.

6. В «Толковании» говорится также о голоде и эпидемии чумы. Указание на чуму может свидетельствовать о хронологическом промежутке между 252 и 275 гг.

7. В «Толковании» содержатся, хотя и косвенно, указания на гонения, которым подвергались петавийские христиане. Это может говорить о Великом гонении и, соответственно, делает возможным широкий хронологический промежуток для создания Толкования — 252–304 гг. Мы можем предположить, что перед своей мученической кончиной около 303–304 гг. свт. Викторин мог редактировать ранее созданный им текст.

8. Для историософии свт. Викторина характерен катастрофизм: новый мир мучительно рождается через целый ряд бедствий: войн, землетрясений, гонений. В рамках богословия рекапитуляции для событий характерна определённая повторяемость, однако всякий раз на ином, более высоком уровне. В результате можно говорить о спиралевидной модели истории.

8. Историософия свт. Викторина Петавийского связана с двумя центральными событиями — воскресением Христа, ведущим

к Пятидесятнице, и Вторым Пришествием. Между ними находится проповедь Церкви, борьба с иудейством и язычеством, духовная война с Антихристом.

9. Особенностью апокалиптики святителя Викторина является представление об Антихристе, как о воскресшем Нероне и представление о втором свидетеле, как о воскресшем пророке Иеремии. Нерон — символ, с одной стороны, человекобожеского нечестивого языческого Рима, с другой стороны, союза иудейства и язычества, направленного против Христа и Церкви.

10. Особенностью эсхатологии свт. Викторина является учение о тысячелетнем царстве христиан после победы Христа над Антихристом (миллениаризм). В отличие от материалистических представлений Коммодиана, в целом, оно предстаёт достаточно духовным. У свт. Викторина не говорится о производстве потомства и не делается акцент на материальных благах. Это тысячелетнее духовно-материальное царство является своеобразным приготовлением к вечному царствованию Христа после Страшного Суда, которому не будет конца. Соответственно, здесь мы видим спиральную модель истории: одно событие предвдвряет следующее, которое совершается уже на более высоком и совершенном уровне, временное переходит в вечное.

Источники и литература

1. *Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы. — М. : Coda, 1997.
2. *Алфионов Я.* Хилиазм первых трёх веков христианства. Исторический очерк. — Казань, 1875.
3. *Братож Р.* Епископ Викторин и христианская община Петавия (вторая половина III века) // Христианское чтение. 2014. № 2/3. С. 9–25.
4. *Вольфрам Х.* Готы. — М. : Издательский дом «Ювента», 2003.
5. *Захаров Г. Е.* Иллирийские церкви в эпоху арианских споров (IV — начало V в.). — М. : Издательство ПСТГУ, 2014.
6. *Небольсин А. С.* Иоанна Богослова Откровение // Православная энциклопедия. Т. 24. — М., 2010. — С. 705–745.
7. *Попов И. Н.* Нерон // Православная энциклопедия. Т. 49. — М., 2018. — С. 40–49.
8. *Попович Р.* Рано хришчанство на Балкану. — Београд, 1995. — С. 45–53.
9. *Фокин А. Р.* Латинская патрология. Доникейский период. — М. : Кабинет Ю. Шичалина, 2006.
10. *Фокин А. Р.* Викторин Петавский // Православная энциклопедия. Т. 8. — М., 2004. — С. 458.

11. *Хандога Н.* Викторин Петавский и его трактат «О создании мира». — СПб., 2010. — Дисс на звание канд. богосл.
12. *Циркин Ю. Б.* Политическая история Римской империи. Т. 2. — СПб., 2019.
13. *Bardy G.* Victorin de Poetovio // *DTC.* 1950. Vol. 14. Col. 2884–2886.
14. *Bauckham R.* The Climax of Prophecy. — Edinburgh : T&T Clark, 1993.
15. *Blois L.* The Policy of the Emperor Gallienus. — Leiden, 1976.
16. *Bratoz R.* Der Bischof Victorinus und die Kirchengemeinde von Poetovio // *Zalai Museum* (далее ZM). 2002. № 11. P. 1–11.
17. *Bratoz R.* Die Geschichte des Fruher Christentums in Gebiete zwischen Sirmium und Aquilea in Licht der neuren Forschungen. — Klio, 1990.
18. *Bratož R.* Il cristianesimo aquileise prima di Costantino: fra Aquileia e Poetovio / *Rajko Bratož*; trad. di Milko Renner. — Udine: Istituto Pio Paschini; Gorizia: Ist. di storia sociale e religiosa, 1999.
19. *Bratoz R.* Kriscanstvo v Ogleju. — Liubliana, 1993.
20. *Bratoz R.* Ptuj. — Liubliana, 2003.
21. *Bruce F. F.* The Earliest Latin Commentary on the Apocalypse // *The Evangelical Quarterly.* 1938. V. 10. P. 352–366.
22. *Commodiano.* Carmen de duobus populis / *Introductio, nota critica et commentaria.* I. Salvatore. — Bologna, 2011.
23. *Dubois J.* Le Martyrologe d'Usuard. — Bruxelles, 1965.
24. *Dulaey M.* Victorin de Poetovio. Premier exégète latin (Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité. Vol. 139). — Paris, 1993. — Vol. 1–2.
25. *Eusebius.* Chronicon / *Hg. R. Helm* // *Griechischen Christliche Schrifsteller.* 1956. Bd. 47.
26. *Gry L., le pretre.* Le millenarisme dans ses origines et son development. — Paris, 1904.
27. *Halfmann H.* Itinera principum. — Stuttgart, 1986.
28. *Jones A. H. M.* The Later Roman Empire. 284–602. Vol. 1. — Oxford, 1964.
29. *Kos P.* The Monetary Circulation in the Southeastern Alpine Region ca. 300 BC — AD 1000. 1986. Vol. 24.
30. *Maier H. O.* Nero in Jewish and Christian Tradition from the 1st Cent. to the Reformation // *A Companion to the Neronian Age* / ed. E. Buckley, M. Dinter. — Chichester : Wiley-Blackwell, 2013. P. 385–404.
31. *Minear P. S.* The Wounded Beast // *Journal of Biblical Literatures.* 1953. Vol. 72.2. P. 93.
32. *Quentin H.* Les Martyrologes historiques du Moyen-Age. — Paris, 1908.
33. *Sanders H. A.* The Number of the Beast in Revelation // *Journal of Biblical Literatures* 1918. Vol. 37. No. 1/2. P. 95–99.
33. *Victorini Poetovionensis.* Opera quae supersunt. *Corpus Christianorum. Series Latina.* Vol. V. — Turnhout : Brepols, 2017.
34. *Victorin de Petovio.* De la Construction du Monde / ed. M. Dulaey // *Sources Chretiennes.* T. 423. — Paris, 1997. — C. 137–149.
35. *Victorin de Petavio.* Trait sur l'Apocalypse / ed. M. Dulaey // *Sources Chretiennes.* Vol. 423. — Paris : Cerf, 1997.
36. *Watson A.* Aurelian and the third century. — London : New York, 1999.

Лескин Пётр Андреевич¹

История развития уставных положений Русской Православной Церкви Заграницей

Цель данной статьи — описать историю становления уставных нормативно-канонических документов Русской Православной Церкви Заграницей от её появления до момента подписания акта о каноническом общении с Русской Православной Церковью Московского Патриархата в 2007 году. При рассмотрении данной темы были использованы исследования церковных специалистов, исследующих историю Русской Православной Церкви Заграницей, а также материалы отдельных соборов данной церковной структуры. В работе особенно выделены связи данных документов с определениями Всероссийского Поместного Собора 1917–1918 годов с целью определить их влияние на формирование уставных нормативно-канонических документов РПЦЗ.

Ключевые слова: *Русская Православная Церковь Заграницей, РПЦЗ, нормативно-канонические документы, уставы Поместных Православных Церквей.*

В настоящее время выявляется всё больше проблем во взаимоотношениях между Поместными Православными Церквями в нормативно-канонических вопросах. Несмотря на общие основания по данному вопросу в виде Священного Писания, Священного Предания, канонов Вселенских и Поместных соборов, большинство Церквей за свою многовековую историю выработали свои внутренние правила и нормативные документы, которые определяют их внутреннюю жизнь как автокефальной единицы Церкви. Не всегда эти документы совпадают с аналогичными в других Поместных Церквях, что со временем может породить определённые проблемы при взаимоотношениях.

Уставы Поместных Церквей можно считать за лучшее проявление их нормативно-канонических взглядов на свою внутреннюю структуру и регуляцию. Они задают основу для всех остальных решений данных Церквей. Для Русской Православной Церкви Заграницей общим нормативно-каноническим основанием является Всероссийский Поместный собор 1917–1918 годов, происходивший на фоне

¹ **Лескин Пётр Андреевич** — заведующий учебно-методическим отделом Перервинской духовной семинарии, студент магистратуры Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия.

революционных событий в Российской Империи. Хотя Русская Православная Церковь Заграницей и вошла в 2007 году в каноническое общение с Русской Православной Церковью Московского Патриархата, но при этом получила статус самоуправляемой Церкви с сохранением большинства своих прежних нормативных положений, что позволяет выделить её в отдельный элемент данного исследования.

История Русской Православной Церкви Заграницей начинается в 1919 году в городе Ставрополе, где во время Гражданской войны состоялся Юго-Восточный Русский Церковный Собор, который после преобразовался во Временное Высшее церковное управление. Вследствие отступления Белой армии перемещался и данный церковный орган управления, который в 1920 году переехал в Симферополь, а митрополит Антоний (Храповицкий) стал его почётным председателем. Патриарх Тихон считал Временное Высшее церковное управление законным органом, признавал все его решения. В ноябре 1920 года Временное Высшее церковное управление покинуло Крым и перебралось сначала в Константинополь, а после в Королевство сербов, хорватов и словенцев, где было переименовано в Высшее русское церковное управление заграницей².

В ноябре 1920 года Патриарх Тихон издал указ № 362, разрешавший создавать митрополичьи округа в случаях, когда связь с руководством Русской Православной Церкви прерывалась³. Данное решение послужило основанием для создания Русской Православной Церкви Заграницей.

Началом самостоятельной нормативно-канонической деятельности может служить созванное в декабре 1921 года в Сремских Карловцах Всезарубежное совещание, которое после стало Первым Русским Всезаграничным Церковным Собором. Для его созыва Временное Высшее церковное управление выработало Положение «О созыве Заграничного собрания российских Церквей»⁴. В соответствии с данным Положением предполагалось собрать епископов,

² Кострюков А. А. Лекции по истории Русской Церкви (1917–2008). М. : Изд-во ПСТГУ, 2018. С. 46–51.

³ Там же. С. 302.

⁴ I Всезарубежный Собор (1921 г.). [Электронный ресурс] : <https://church-abroad.com/deyaniya-russkogo-vsezagranichnogo-czerkovnogo-sobora> (дата обращения: 22.01.2022).

клириков и мирян всех заграничных русских автономных епархий, признавалась полная власть Патриарха Московского, определялись округа и районы, количество и состав делегатов, а также была назначена дата собрания. Отдельно оговаривалось участие членов иных автокефальных Церквей и представителей других конфессий. Позже был принят «Наказ Русскому заграничному церковному собранию», который регламентировал работу собрания⁵. Здесь оговаривались вопросы открытости данного собрания, его состав, регламент работы общего собрания и отделов, порядок обсуждения вопросов и секретариат. Отдельные части посвящены пресвитерскому совету и совещанию епископов. Были разработаны и иные документы, такие как «Церемониал открытия Русского заграничного церковного собрания», «Список членов Русского заграничного церковного собрания, созываемого в Сремских Карловцах 8 ноября ст. ст. 1921 года», определён президиум восьми отделов собрания. Данные документы имеют большое сходство с принципом созыва и работы Поместных соборов, выработанных на Всероссийском Поместном Соборе 1917–1918 годов.

26 ноября 1921 года собрание принимает несколько важных решений. Была создана должность Наместника Святейшего Патриарха Всероссийского, который должен управлять делами Русской Православной Церкви Заграницей совместно с заграничным Синодом и Церковным Советом. Для данных органов прописывается подотчётность перед Патриархом и заграничными съездами и соборами. Также определён состав Церковного Совета и действия в крайних случаях. В целом же созданные органы должны подчиняться определениям Всероссийского Поместного Собора 1917–1918 годов, но на зарубежном уровне⁶.

Итогом Русского заграничного церковного собора явилось множество документов: посланий, резолюций, докладов и положений. Часть из них, такие, как, например, «Послание Русского заграничного церковного собора», являются, скорее, политическими высказываниями, не имеющими отношения к целям данной работы. Доклады отделов, которые не касаются вопросов нормативно-канонического

⁵ | Всезарубежный Собор (1921 г.). [Электронный ресурс] : <https://church-abroad.com/deyaniya-russkogo-vsezagranichnogo-czerkovnogo-sobora> (дата обращения: 22.01.2022).

⁶ Там же.

регулирования Русской Православной Церкви Заграницей, в данной работе также не рассматриваются.

Приходской отдел в своём докладе определил важные направления работы приходов Русской Православной Церкви Заграницей, однако в нормативном плане их работа подчиняется Приходскому уставу, принятому Всероссийским Поместным Собором 20 апреля 1918 года. Важным является Положение «О русских заграничных епархиальных управлениях», принятое 30 ноября 1921 года. Данное положение является преемником определения Всероссийского Поместного Собора об епархиальном управлении. По данному документу епископ управляет епархией при помощи епископского совета, чей состав оговаривается отдельным пунктом. В остальном же документ предписывает ориентироваться на определения Поместного Собора 1917–1918 годов. Интересно также обратить внимание на резолюцию судебного отдела, принятого на том же заседании, где прописывается рассмотрение подлежащих церковному суду дел русских священнослужителей Епископскому совету без участия мирян⁷.

Деятельность Всезарубежного собора не могла понравиться советской власти. В мае 1922 года, за день до своего ареста, Патриарх Тихон подписал указ № 348, в котором не признавал решения собора, упразднял Высшее церковное управление за рубежом, осуждал политические высказывания Высшего церковного управления за границей и передавал всю власть митрополиту Евлогию (Георгиевскому)⁸. Последний отказался возглавить верующих русских эмигрантов, посчитав, что документ был подписан под давлением большевиков⁹.

Для обсуждения данного указа в сентябре того же года собралось соединённое присутствие Заграничного Синода и Церковного совета¹⁰. Понимая политизированность 348 указа и несогласованность его с прошлыми указами, собрание епископов постановило упразднить Высшее церковное управление за рубежом, однако для организации

⁷ I Всезарубежный Собор (1921 г.). [Электронный ресурс] : <https://church-abroad.com/deyaniya-russkogo-vsezagranichnogo-czerkovnogo-sobora> (дата обращения: 22.01.2022).

⁸ Церковные ведомости, издаваемые при Высшем Русском Церковном Управлении за границей. 1922. № 12, 13. С. 6–7.

⁹ Письма блаженнейшего митрополита Антония (Храповицкого). Джорданвилль (Н. I.) : Свято-Троицкий м-рь, 1988. С. 86.

¹⁰ Церковные ведомости. С. 6.

новой высшей церковной власти решило созвать новый Русский всезаграничный церковный собор в том же году, а до этого времени организовать Временный заграничный архиерейский синод для подготовки собора¹¹. Также был издан указ о составе предполагаемого собора.

Но Архиерейский синод не справился с задачей организации собора. Его дата неоднократно переносилась. На перенос, помимо всего прочего, повлияла Сербская Православная Церковь, которая собирала в назначенное время свой Архиерейский собор. Многие приходы указывали на невозможность собрать денежные средства на проезд делегатов. В сложившихся обстоятельствах синод решил собрать сначала Архиерейский собор, включавший в себя всех зарубежных архиереев Русской Православной Церкви¹². Возможно, что на такой способ решения вопросов, требовавший меньшее количество денежных затрат, повлияла своим примером Сербская Церковь. Было признано невозможным на тот момент собрать Всезарубежный Собор¹³. Также было принято решение сделать Архиерейский собор высшим органом управления всей заграничной Русской Православной Церкви. В соответствующем определении прописаны все обязанности и права собора. Архиерейский синод сохраняется как постоянно действующий орган. Отдельно упоминается возможность синода объявлять о необходимости организации Всезарубежного Собора согласно Положению о священном соборе Всероссийской Православной Церкви¹⁴. Стоит отметить, что форма управления Русской Православной Церковью в виде Архиерейского собора не была предусмотрена определениями Всероссийского Поместного Собора 1917–1918 годов.

Архиерейский собор Русской Православной Церкви Заграницей 1933 года, продолжая деятельность по усилению высшей церковной власти, принял «Положение о круге дел, подлежащих ведению Архиерейского Собора и Синода и Председателя оных»¹⁵. Данный

¹¹ Церковные ведомости. С. 4.

¹² Там же. 1923. № 3, 4. С. 3–4.

¹³ Там же. № 11, 12. С. 3.

¹⁴ Там же. № 15, 16. С. 3–4.

¹⁵ Законодательство Русской Православной Церкви Заграницей: (1921–2007). М. : Изд-во ПСТГУ, 2013. С. 380.

документ описал дела, за которые отвечали каждый из указанных органов управления.

Следующим важным шагом в истории разработки нормативно-канонических документов Русской Православной Церкви Заграницей является собрание в Сремских Карловцах в октябре 1935 года, когда в попытке найти примирение и единение, собрались митрополит Евлогий (Георгиевский), митрополит Феофил (Пашковский) и архиепископ Анастасий (Грибановский). Данная встреча дала начало такому документу, как «Временное положение о Русской Православной Церкви Заграницей»¹⁶. Данный документ содержит девять глав, в которых описывается церковное устройство. Третья глава описывает Архиерейский собор, при этом глава про Всезарубежный собор или иной аналог Поместного Собора отсутствует. Упоминаний о Высшем церковном совете нет. В целом, документ слабее придерживается устройства, выработанного на Всероссийском Поместном Соборе 1917–1918 годов. Однако в части случаев есть прямые ссылки на определения данного собора, к примеру, в IX главе, посвящённой епархиальному архиерею.

В сентябре 1936 года данный документ был с некоторыми изменениями утверждён Архиерейским собором. Была добавлена глава про церковный суд, состоящая из разделов: суд над епископами, суд над клириками, отвод судей и порядок судопроизводства. Позже Архиерейской собор 1938 года утвердит временные правила о производстве суда над епископами Русской Заграничной Церкви, где описывается ведомство и организация суда, возбуждение судебного преследования, подготовка к судебному заседанию и ход его, постановление приговора и обжалование его¹⁷.

В 1938 году был собран II Всезарубежный Собор. Изначально «Правила о составе Собора Русской Православной Церкви Заграницей с участием представителей клира и мирян и о порядке избрания и назначения их» были приняты Архиерейским собором в 1935 году, но после менялись и дополнялись в 1938 году¹⁸. Документ продолжает традиции I Всезарубежного Собора 1921 года в плане состава. Также

¹⁶ Законодательство Русской Православной Церкви Заграницей. С. 462–466.

¹⁷ Там же. С. 511–516.

¹⁸ Там же. С. 412–414.

был издан «Наказ» данному собору, регламентирующий состав собора, общее собрание собора, совет собора и его отделы, порядок обсуждения вопросов¹⁹. Данные документы стараются следовать традиции подготовки Всероссийского Поместного Собора 1917–1918 годов, но с учётом особенностей жизни русской эмиграции. Достаточно интересно, что на самом Соборе никаких важных документов по теме данного исследования не принято, поскольку обсуждались вопросы богослужебно-просветительской деятельности, внебогослужебной деятельности, общественной деятельности и воспитания молодёжи²⁰. Однако Собор важен тем, что показывает необходимость Русской Православной Церкви Заграницей в проведении своих аналогов Поместного Собора, где участвовали бы миряне и клир.

Большим событием для Русской Православной Церкви Заграницей стал архиерейский собор 1956 года, прошедший осенью 1956 года в Нью-Йорке. Данный собор продолжил развитие принятых ранее нормативно-канонических документов. Было принято «Положение о Русской Православной Церкви Заграницей», состоящее из восьми глав и 107 параграфов²¹. Оно намного подробнее своего предшественника 1936 года. Интересно, что в общих положениях отсутствует отдельное упоминание определений Всероссийского Поместного Собора 1917–1918 годов, хотя большая часть его определений вошла в некоторой редакции в данное положение. Архиерейский собор переименовывается в Собор епископов. Появляются главы об епархиальном собрании и совете, викариатствах и викарных епископах. Отсутствует глава о суде, поскольку позже принимается обширное «Положение о Церковном Суде Русской Православной Церкви Заграницей»²². Оно делится на три крупных отдела: общая часть, о церковном суде архиерейского синода, о церковном суде архиерейского собора. Церковный суд в данном документе подразделяется на три инстанции: епархиальный суд, суд архиерейского синода и суд собора епископов.

¹⁹ Дьянія Второго Всезарубежнаго Собора Русской Православной Церкви заграницей съ участіемъ представителей клира и мірянъ, состоявшагося 1/14–11/24 августа 1938 года въ Сремскихъ Карловцахъ въ Югославіи. Белградъ. 1939. С. 9–10.

²⁰ Там же. С. 50.

²¹ Законодательство Русской Православной Церкви Заграницей. С. 471–487.

²² Там же. С. 517–534.

В 1959 году Собор епископов принимает положение о благочиниях и благочинных²³. Обозначаются обязанности благочинного. Также принимается «Положение о монастырях Русской Православной Церкви Заграницей», в котором довольно подробно описаны виды монастырей и их традиции²⁴.

В 1964 году были приняты несколько изменений Положения о Русской Православной Церкви Заграницей²⁵. Изменены некоторые формулировки, некоторые пункты упразднены. Также принят документ «Наказ о порядке избрания митрополита Русской Православной Церкви Заграницей»²⁶. По данному документу митрополит избирается тайным голосованием на соборе епископов, также прописывается регламент повторного голосования при неопределённых результатах. При равенстве голосов на последнем голосовании избрание совершается путём жребия.

В 1974 году собирается III Всезарубежный Собор, ради чего появляется «Наказ Собору Русской Православной Церкви Заграницей с участием представителей клира и мирян 1974 года», который регламентирует основные положения, состав собора, общее собрание собора, совет собора и отделы, порядок обсуждения вопросов, совещание собора епископов и секретариат собора²⁷. Последние две главы являются новыми по сравнению с прошлым наказом, что говорит о развитии структуры Всезарубежного Собора. Подобный документ составляется и для IV Всезарубежного Собора в 2006 году. И вновь стоит отметить: в данном случае важно, что подобные события происходили и имели определённую регламентацию со стороны Русской Православной Церкви Заграницей. Но уже то, что подобные Соборы не вводили в оборот каких-либо важных нормативно-канонических документов, показывало, что никакой властью в управлении Русской Православной Церковью Заграницей они не обладали.

Последние изменения в Положение о Русской Православной Церкви Заграницей были внесены в 2008 году после принятия Акта

²³ Законодательство Русской Православной Церкви Заграницей. С. 429–431.

²⁴ Там же. С. 255–263.

²⁵ Там же. С. 487–489.

²⁶ Там же. С. 456.

²⁷ Там же. С. 415–417.

о каноническом общении между Русской Православной Церковью Заграницей и Русской Православной Церковью Московского Патриархата. РПЦЗ признаётся самоуправляемой частью Русской Православной Церкви. Поместный и Архиерейский соборы Русской Православной Церкви признаются вышестоящими инстанциями церковной власти. Также изменены иные параграфы, особенно в области полномочий собора епископов, архиерейского синода и первоиерарха²⁸.

С 1951 года менялся Приходской Устав²⁹. В этот год была принята новая редакция Устава, который приближал его к реалиям Русской Православной Церкви Заграницей. Уже в 1955 году Архиерейский синод вносит часть изменений в Нормальный Приходской Устав, поскольку за несколько лет были выявлены новые ситуации, требующие регламентации³⁰. Последние поправки были сделаны в 1971 году, когда были добавлены два примечания³¹.

Таким образом, можно отметить, что Русская Православная Церковь Заграницей прошла большой путь от 1920 года до настоящего времени в сфере своих нормативно-канонических документов. К настоящему времени у неё не сложился единый Устав, как это прослеживается в документах других рассматриваемых в данном исследовании Церквях. В РПЦЗ необходимо учитывать достаточно много различных положений. При этом самым важным изменением по сравнению с определениями Всероссийского Поместного Собора 1917–1918 года является введение в высшую церковную власть Архиерейского собора, позже изменённого на Собор епископов. Это решение послужило во вред идее Всезарубежных Соборов, являющихся аналогом Поместных Соборов, которые предполагалось созывать достаточно регулярно. Безусловно, тут сказались материальные сложности русской эмиграции. Данный орган не имел никакой постоянной нормативно-канонической регламентации и каких-либо явных полномочий. А с возвращением Русской Православной Церкви в лоно Московского Патриархата он потерял свою актуальность и стал ненужным.

²⁸ Законодательство Русской Православной Церкви Заграницей. С. 506–507.

²⁹ Там же. С. 318.

³⁰ Там же. С. 329.

³¹ Там же. С. 349.

Источники и литература

1. *1 Всезарубежный Собор* (1921 г.). [Электронный ресурс] : <https://church-abroad.com/deyaniya-russkogo-vsezagranichnogo-czerkovnogo-sobora> (дата обращения: 22.01.2022).
2. *Дѣянiя Второго Всезарубежнаго Собора Русской Православной Церкви за границей съ участiемъ представителей клира и мiрянъ, состоявшагося 1/14–11/24 августа 1938 года въ Сремскихъ Карловцахъ въ Югославиi.*— Бѣлградъ : Типографiя «Меркуръ», 1938. — С. 696–705.
3. *Законодательство Русской Православной Церкви Заграницей: (1921–2007) / Сост. Д. П. Анашкин.*— М. : Изд-во ПСТГУ, 2013. — 620 с.
4. *Кострюков А. А. Лекции по истории Русской Церкви (1917–2008): Учебное пособие / А. А. Кострюков.*— М. : Изд-во ПСТГУ, 2018. — С. 46–51.
5. *Письма блаженнейшаго митрополита Антонiя (Храповицкаго).*— Джорданвилль (Н. I.) : Свято-Троицкий м-рь, 1988. — 280 с.
6. *Церковныя ведомости, издаваемыя при Высшем Русскомъ Церковномъ Управленiи за границей.* 1922. № 12, 13. — 10 с.
7. *Церковныя ведомости, издаваемыя при Высшем Русскомъ Церковномъ Управленiи за границей.* 1923. № 3, 4. — 10 с.

Философия

Иеромонах Кирилл (Зинковский)¹

Духовно-нравственные причины русской катастрофы глазами П. Б. Струве

Статья посвящена памяти русского философа, политического деятеля Петра Бернгардовича Струве. Автор анализирует политические взгляды и религиозную позицию мыслителя, претерпевшие в течение его жизни серьёзные изменения. Особый акцент делается на исследовании причин революционного движения в России, которому Струве отдавал все свои творческие силы, считая, что оно имеет первостепенное значение для будущего страны.

Ключевые слова: Пётр Бернгардович Струве, патриотизм, православие, государственность, духовно-нравственная катастрофа, историческая память.

Творческий путь российского философа, политического деятеля и политэконома Петра Бернгардовича Струве (26.1.1870–26.2.1944) ярко отразил бурные брожения, столь характерные для образованных кругов предреволюционного российского общества. Будучи личностью с горячим характером, Струве во всех своих неоднократно менявшихся взглядах оставался пылким ревнителем общественного блага. Увлёкшийся в студенческие годы марксизмом, он вёл марксистскую пропаганду среди рабочих, претерпел арест, но продолжил общественную деятельность уже как теоретик «легального марксизма». Это движение, признававшее прогрессивность капитализма противостояло как народничеству, так и «радикальному марксизму» будущих большевиков-коммунистов.

В начале XX века Пётр Бернгардович вовсе отходит от марксизма и работает над программой конституционно-демократической партии, так называемой «партии кадетов», занимавших центристскую политическую позицию и признававших исключительно парламентские методы, а не радикально-революционные. В 1906 г. партия кадетов приняла практически все основные положения социально-либерального проекта Струве за свою программу. Пётр Бернгардович

¹ **Иеромонах Кирилл (Зинковский)** — доктор богословия, ректор Николо-Угрешской духовной семинарии.

с большим энтузиазмом принимает выход Манифеста от 17 октября 1905 г., объявлявшего политические права и свободы, но параллельно в его творчестве вызревает комплекс идей, связанных с сохранением русских национальных основ культуры и государственности, со всё большим акцентированием внимания на принципе ответственности за верное использование личных свобод.

Яркая картина первой русской революции укрепила Струве в критике революционного радикализма, стремившегося разрушить самые основы государственности и традиционной культуры. Пётр Бернгардович стал сторонником «здорового культурного национализма», лучшими представителями которого, по его мнению, были Иван Сергеевич Аксаков и некоторые другие славянофилы², а также идеологом своеобразного либерально-консервативного синтеза, в котором он видел основу будущей великой России с её традиционной имперской конституционно-монархической государственностью.

Как самостоятельный и оригинальный мыслитель, а также глубокий созерцатель социально-политических процессов в России и Европе, Струве пришёл к значительному усилению консервативных элементов в своих воззрениях, что особенно ярко выразилось в развитии идей патриотизма, исторической памяти, православия как национальной религии. Его консерватизм охватил одновременно ментальный, мировоззренческий и политический планы.

При этом Пётр Бернгардович ярко противопоставляет социальные христианские взгляды, в основе которых мы находим учение об моральных обязанностях каждого человека и отдельных социальных групп³, социализму материалистического толка, снимающему нравственную ответственность с человека за его поступки, и объясняющему «греховность» исключительно проблемами внешнего общественного устройства и воспитания⁴.

Фанатичный радикализм теоретиков «коммунистического рая» дал ему основание говорить о своеобразной разрушительной

² Пономарева М. А. П. Б. Струве в эмиграции: развитие концепции либерального консерватизма. Диссертация на соискание учёной степени кандидата исторических наук. Ростов-на-Дону, 2004. С. 74.

³ Струве П. Б. Основные положения к беседе «Христианство и социальный вопрос». 2 мая 1923 года. // Струве П. Б. Избр. соч. М., 1999. С. 363.

⁴ Струве П. Б. Социализм. Критический опыт. 1–2 // Русская мысль. 1922. Кн. 6–7. С. 192.

«квазирелигиозности» большевизма, проповедавшего «атеистическую веру»⁵. В 1918 г. Струве обозначает результат трёх русских революций начала XX века, как «национальное банкротство и мировой позор»⁶, а чуть позднее как «государственное самоубийство государственного народа»⁷.

Забегая чуть вперед, хочется обратить внимание на одну из главных причин этой русской социально-политической и духовно-нравственной катастрофы, как её увидел П. Б. Струве. По мнению философа, русские люди перестали чувствовать свою государственность и свою ответственность за неё. Наибольшая вина при этом возлагается мыслителем на интеллигенцию, которая изменила своему предназначению и вместо того, чтобы стоять в авангарде процессов созидания, спровоцировала народные массы на разрушение культурно-исторического достояния, накопленного многими поколениями предков. Это, по мнению Струве, практически уникальный негативный пример в мировой истории забвения национальной идеи «мозгом нации»⁸.

Пётр Бернгардович противопоставляет прижившемуся в дореволюционной России «отщепенскому антигосударственному духу» интеллигентской революционной оппозиции идеал гармоничного взаимодействия государственной и культурно-национальной идей. По его определению, «национальная идея... России есть смирение между властью и проснувшимся к самосознанию и самодеятельности народом, который становится нацией»⁹. Государство и нация призваны вырасти в органическое целое на базе русской национальной идеи и ценностных устоев традиционной культуры.

Мечты философа о сращивании государства и народа¹⁰ были основаны на религиозно — мистическом чувстве патриотизма¹¹. В период эмиграции особое звучание в творчестве Струве приобрёл

⁵ Струве П. Б. Россия // Струве П. Б. Избр. соч. М., 1999. С. 332.

⁶ Струве П. Б. Исторический смысл русской революции и национальные задачи. В оцифрованном виде документ доступен здесь: <https://azbyka.ru/otechnik/6/iz-glubiny/10>.

⁷ Струве П. Б. Размышления о русской революции. София, 1921, С. 19.

⁸ Там же. С. 17.

⁹ Струве П. Б. Великая Россия. Из размышлений о проблеме русского могущества. Русская мысль. 1908. Кн. 1. С. 157.

¹⁰ Струве П. Б. Великая Россия. Из размышлений о проблеме русского могущества... // Русская мысль. 1908. Кн. 1. Отд. 2. С. 143–157.

¹¹ Струве П. Б. Отрывки о государстве // Избр. соч. М., 1999. С. 205.

призыв к «бережному отношению» к прошлому своей страны¹². Однако патриотизм и благоговение в изводе Струве имели важнейшую для этих качеств характеристику трезвости. Так, в частности, он был идеологически против народнического благоговения перед культурой простого народа.

В своей знаменитой статье первого выпуска журнала «Вехи» Струве писал: «Когда интеллигент размышлял о своём долге перед народом, он никогда не додумывался до того, что... идея личной ответственности должна быть адресована не только к нему, интеллигенту, но и к народу... Интеллигентская доктрина служения народу не предполагала никаких обязанностей у народа и не ставила ему самому никаких воспитательных задач. А так как народ состоит из людей, движущихся [смутными¹³] интересами и инстинктами, то, просочившись в народную среду, интеллигентская идеология должна была дать вовсе не идеалистический плод. Народническая, не говоря уже о марксистской, проповедь в исторической действительности превращалась в разнузданность и деморализацию»¹⁴.

Самоотверженное подвижничество интеллигенции в её беззаветном служении простому народу, было, таким образом, лишено «морального значения и воспитательной силы», что и «обнаружилось с полной ясностью в революции»¹⁵.

Уже в эмигрантские годы Струве становится конституционным монархистом и приносит в своём «Дневнике политика» своего рода публичное покаяние, утверждая, что в юности «не видел подлинной силы и опасности крамолы», которая в отличие от казавшейся бесчувственно могущественной имперской машины «таила в себе те взрывы и разрушительные удары, которые смели не только историческую власть, но и русскую общественность и подорвали русскую культуру»¹⁶.

Все свои творческие силы Пётр Бернгардович посвятил обличению бессмысленности и пагубности революционных потрясений, а также

¹² Струве П. Б. Размышления о русской революции // Избр. соч. М., 1999. С. 261.

¹³ Вставка наша, но взята из другого предложения в той же статье Струве.

¹⁴ Струве П. Б. Интеллигенция и революция. Религиозность без содержания // Вехи : Сборник статей о русской интеллигенции». 1909.

¹⁵ Там же.

¹⁶ Струве П. Б. Дневник политика // Возрождение. 1926. С. 1.

проповеди проведения экономических, социальных и политических реформ, способных придать новый образ имперской государственности, сделав её адекватной вызовам времени¹⁷ и сообразной православной духовности. Личная религиозная позиция П. Б. Струве в течение его жизни претерпела серьёзные изменения от агностицизма до традиционного православия.

Думается, что именно благодаря своей ментальной открытости и способности к творческому, синтетическому переосмыслению устоявшихся идеологических и политических шаблонов, а также стремлению созерцать «общие основы и внутренние глубины жизни и бытия»¹⁸ Струве в некотором смысле пришёл к мировоззренческой позиции «по ту сторону правого и левого»¹⁹. Пётр Бернгардович был глубочайше убеждён в необходимости сохранения неразрывной связи между свободным творчеством прогресса и преемственностью жизни и культуры²⁰.

Исследователи отмечают, что Пётр Бернгардович выделял несколько концептуальных причин русской революции: «социокультурных, экономических, политических»²¹, но в этом списке следует отметить и духовно-нравственные причины. Недаром эпитафией к своей статье в сборнике «Из глубины» от августа 1918 г. Струве взял слова из грамоты патриарха Гермогена о бедствиях, попущенных Богом «за бесчисленные наши всенародного множества грехи» «над Московским Государством на всей Великой Российской земли», а также предупреждение из письма ярославцев жителям Вологды (1612 г.) об ответе пред Богом за отказ от национального единства, предательство веры и Отечества.

Исследование взаимосвязи культурно-исторических и религиозно-психологических, идеологических и политэкономических проблем стало, пожалуй, центральным для творчества П. Б. Струве. В этом

¹⁷ Шабалин Д. Социально-философские основания консервативного либерализма П. Б. Струве. [Электронный ресурс] : автореф дис. ... канд. филос. наук Великий Новгород, 2007. Режим доступа : <https://www.dissercat.com/content/sotsialno-filosofskie-osnovaniya-konservativnogo-liberalizma-pb-struve>.

¹⁸ Франк С. Л. Умственный склад, личность и воззрения П. Б. Струве. В оцифрованном виде документ доступен здесь: <http://mnemosyne.ru/library/frank.html>.

¹⁹ Франк С. Л. Биография Струве. Нью-Йорк, 1956. С. 143–144.

²⁰ Франк С. Л. Непрочитанное... (статьи, письма, воспоминания...) М., 2001. С. 491.

²¹ Пономарева М. А. Указ. соч. С. 97.

контексте, между прочим, мыслитель отмечал слабую степень синтетичности религиозного и социального аспектов жизни на Руси. Зачастую у нас «религия и религиозность являлись духовно — отвлечённой сферой, касавшейся в первую очередь нравственных вопросов»²², в то время как превращение христианского мировоззрения «в методу и дисциплину ежедневной жизни» для большинства социальных слоев практически не происходило²³.

В период эмиграции Струве выделяет три психологических портрета участников русской революции: революционный, анархический и «охранительский»²⁴. Если первые два безусловно характеризуются разрушительной направленностью по отношению к исторической государственности и культуре, то последний был охарактеризован Петром Бернгардовичем как психологическая «старорежимность», базирующаяся на установке «пребывания в прежних условиях»²⁵. В основном это психологический тип участников белого движения, которые, к сожалению, долгое время оставались практически слепыми «по отношению к разрушительным идеям и силам... революции»²⁶, а со своей стороны не готовы предложить никакой серьёзной актуальной политической программы.

Практические успехи как большевизма, так и махновщины виделись мыслителем как результат, с одной стороны, специфической склонности русских ко всякому новшеству, тяготения к «перепрыгиванию» целых исторических этапов, а, с другой стороны, умелой опоры бандитских группировок на такие качества рабоче-крестьянского большинства как «стихийность» и «свокорыстные инстинкты народных масс»²⁷. Ещё во время февральской революции, по мнению Струве, свобода была воспринята именно как свобода на всяческое насилие одних слоёв общества над другими, а не как законное самоопределение лица, основанное на признании не только своих, но и чужих

²² Струве П. Б. Социально-экономическая история России с древнейших времен и до нашего... Париж, 1952. С. 19.

²³ Там же. С. 61.

²⁴ Пономарева М. А. Указ соч. С. 99.

²⁵ Струве П. Б. Историко-политические заметки о современности... С. 214.

²⁶ Струве П. Б. Любовные Эллады. Н. Ф. Щербина (1821–1869) // Струве П. Б. Дух и слово. Париж, 1981. С. 296.

²⁷ Струве П. Б. Размышления о русской революции. С. 286.

прав²⁸. Революционные пожары ярко показали, как далеко расходились в русской революции отвлечённая идеология и стихия революции, её реальная психология, зачастую враждебная всякой государственности и власти²⁹.

Поджигателем революции в действительности было строго организованное партийное большевистско-коммунистическое «меньшинство», которое хитроумно манипулируя «настроениями и инстинктами» народа³⁰, несёт главную историческую ответственность за возбуждение классовой ненависти и других антигосударственных и культуроразрушительных инстинктов, овладевших наивными народными массами. Однако ещё бóльшую ответственность мыслитель возлагает на русскую интеллигенцию за её «безнациональность», то есть потерю духовных связей с охранительными традициями русской культуры. Неспособности высших классов начала XX века оставить честлюбивые политические игры, осознать нависшую над Отечеством опасность и проявить слаженную силу воли Струве противопоставляет исторические примеры «великих светочей» русской, «подлинно охранительской, или консервативной, мысли», таких как прп. Сергей Радонежский, св. Дмитрий Донской, Петр Великий, А. С. Пушкин, М. М. Сперанский³¹.

Струве находит немало аналогий между смутами начала XVII и XX веков. В обоих случаях бунт активно вдохновлялся иностранными державами (Польша и Германия, соответственно), вливавшими значительные средства и усилия в их организацию с целью свержения правительства³². В обоих случаях активно использовались накопившиеся в стране социально-экономические проблемы, слабость государственного и национально-культурного сознания. Обе катастрофы питалась честлюбивыми притязаниями высших слоев общества, грабительскими стремлениями среднего класса, анархическими тенденциями народных масс³³.

²⁸ Струве П. Б. Либерализм, демократия, консерватизм и современные движения, и течения // Россия и славянство. 1933. № 221.

²⁹ Струве П. Б. Идеология махновщины // Русская мысль. 1921. Кн. 1–2. С. 226.

³⁰ Струве П. Б. Итоги и существо коммунистического хозяйства. 1921. С. 16.

³¹ Пономарева М. А. Указ соч. С. 73–74.

³² Струве П. Б. Размышления о русской революции. С. 21.

³³ Там же.

Особенный акцент делается мыслителем на глубину нравственного падения высших классов, их государственную беспринципность. Восстание против царя во имя самозванца, поднятое воеводой князем Григорием Шаховским, характеризуется Струве как вполне большевистское по своему духу (с использованием таких психологических рычагов, как зависть, вседозволенность при грабежах, амбиций получить в результате переворота высший социальный статус)³⁴.

Поведение верховных национальных кругов, от которых зависела судьба государства, в начале XX века охарактеризовано Петром Бернгардовичем как себялюбивая успокоенность с погасшими сознанием и волей³⁵. Его оценка не во всём, но в самом главном совпадает с суждениями священномученика Илариона (Троицкого), отмечавшего в 1916 году, что «интеллигенция русская стала и нерелигиозна и ненациональна. Западничество и религиозное отрицание вступили в тесную между собой дружбу в мирозерцании и убеждениях русского интеллигента»³⁶. Святитель безусловно делает гораздо более сильный акцент на отпадение интеллигенции от церковной жизни и указывает на процессы секуляризации, начатые императором Петром. Струве же дополняет эту картину указанием на отсутствие или слабое выражение в государственно-общественном строе Российской империи идей участия населения в государственном строительстве, а также личной и имущественной неприкосновенности, связывая их недоразвитость с потерей возможностей воспитания гражданской ответственности во всех общественных слоях.

Любопытно, что на отмечаемую нами в наследии Струве идею о слабой степени ответственности в гражданской жизни населения дореволюционной России, указывал ранее в своей диссертации Д. Н. Шабалин, но с комментарием о том, что философ проповедовал характерные для протестантизма религиозные идеалы труда, дисциплины и ответственности³⁷. На самом деле, это мнение следует признать ошибочным, ибо эти добродетели имеют общехристианское библейское

³⁴ Струве П. Б. Размышления о русской революции. С. 22.

³⁵ Струве П. Б. Материнское Лоно и Героическая Воля // Русская мысль. 1923. Кн. 1–2. С. 159.

³⁶ Иларион (Троицкий), *сщмч.* Грех против Церкви Думы о русской интеллигенции // Творения : в 3 т. М. : Издательство Сретенского монастыря, 2004. Т. 3. С. 488.

³⁷ Шабалин Д. Н. Указ соч.

основание, но слабая степень их популярности у современных работоспособных граждан несомненна, а причины такого положения требуют междисциплинарного комплексного исследования.

Струве считал, что исследование причин поразительной и страшной русской катастрофы XX века имеет первостепенное значение для будущего нашей Родины. Он верил в возрождение великой России, и эта вера, вместе с акцентом на воспитание двуединой религиозно-гражданской ответственности в личной жизни христианина, и в обществе в целом, может стать эффективным антидотом постоянному противопоставлению государственных приоритетов интересам личности, которые мы наблюдаем в СМИ.

«Только если русский народ будет охвачен духом истинной государственности и будет отстаивать её смело в борьбе с её противниками, где бы они ни укрывались, — только тогда в основе живых традиций прошлого и драгоценных приобретений живущих и грядущих поколений, будет создана — Великая Россия»³⁸. Эту мысль Петра Бернгардовича важно донести до наших прихожан, в мировоззрении которых церковная жизнь зачастую представляет собой некоторую самодостаточную, изолированно-замкнутую ценность.

³⁸ Струве П. Б. Великая Россия. Кн. 1. С. 157.

Речи и выступления

Иерей Алексей Васильев¹

Секулярный мир и религиозность. Укоренённость социального служения Церкви в Евхаристии

Доклад содержит тезисы, предложенные для обсуждения на студенческой конференции ПДС, и поднимает вопросы православной церковной идентичности, связанности внешнего и внутреннего служения Церкви, взаимоотношений Церкви, государства и общества.

Ключевые слова: *Церковь, Евхаристия, христианство, обожение, социальное служение, религиозность, секуляризация, культ, идентичность, общество.*

Досточтимые отцы, братья и сёстры!

Наша, ставшая уже традиционной, ежегодная студенческая конференция проходит под сенью предстоящих юбилейных XXX Международных Рождественских образовательных чтений, получивших название: «К 350-летию со дня рождения Петра I: секулярный мир и религиозность». Тема проводимой нами конференции «Укоренённость социального служения Церкви в Евхаристии» является неким ответом на вызов секулярного мира, попыткой понять, какую «подать» мы можем приносить обществу, не утрачивая в то же время своей церковной идентичности и устремлённости к Богу.

Прежде всего, хотелось бы прояснить основные термины, включённые в обсуждение. Понятие «секулярный мир» означает, что государства и общества, относящиеся к этому миру, в своих идеологических и законодательных основах не апеллируют к установлениям какой-либо религии. Иными словами, эти политические сообщества могут функционировать независимо от религиозных норм, когда-то составлявших мировоззренческую и идеологическую основу жизни, а ныне вытесненных так «называемой научной картиной мира» и «системой ценностей», имеющей, по сути, прагматический характер.

¹ **Иерей Алексей Васильев** — кандидат политических наук, доцент кафедры систематического богословия и патрологии ПСТГУ, доцент церковно-исторической кафедры Перервинской духовной семинарии.

Понятие «религиозность» весьма широко по содержанию и расплывчато по критериям применимости, а, следовательно, и по своему объёму. Поэтому религиозностью можно назвать любое принятие сверхъестественного бытия и комплекс самых различных аспектов системы отношений с ним, в частности — культ.

Следует заранее отговориться, что христианство нельзя ставить в один ряд с религиями, прежде всего языческими, нормативная компонента которых явилась результатом закрепления существующих социальных, в первую очередь, семейных практик повсеместно распространённого так называемого культа предков. Суть христианства — Откровение Божие, причём, не столько некоего знания, сколько образа жизни. И особо стоит отметить, что этот образ жизни сущностно воспроизводим только в Церкви.

Проблема видится в том, как богочеловеческому организму не редуцироваться к социальному институту общества, которое принимает и поддерживает Церковь в случае, если признаёт её полезность. Как не встать в один ряд с другими религиями, которые вместо обожения предлагают моральное улучшение для достижения лучшей загробной участи? Как не утратить свою идентичность, а вместе с ней и свою миссию в мире?

Итак, современное общество воспринимает религиозные нормы как нечто, предписываемое ему извне и не имеющее практической ценности, поскольку оно идёт вразрез с довлеющими над ним установками: потребительством, индивидуализмом и апатией (мировоззренческой). Что же в таких условиях может делать Православная Церковь, чтобы послужить обществу?

Для прояснения ситуации имеет смысл обратиться к истории ранней Церкви. Потребовалось три века церковного свидетельства, чтобы Римская империя признала христианство. Поначалу христианство не привлекло к себе широкие народные массы, умственно не понявшие его и составившие о нём крайне превратные представления. Государство также не приняло Истину христианства по причине личной непричастности к Ней власть имущих. Напротив, оно противопоставило христианской вере древность языческой традиции, ставшей мощной идеологической и политической силой. Аналогичным образом языческая интеллигенция не могла понять и принять пренебрежение христиан к культуре, общественной и политической жизни.

Христианство одержало победу над языческим характером Римской империи не убедительностью своей политической доктрины, которой у него, собственно, и не было, а личным примером преображённых в Церкви граждан, ставших закваской, действующей во всех слоях общества. Но вскоре, став государственной религией, христианство восприняло на себя и не свойственную ему роль политической идеологии. Взяв на себя инициативу применения христианской веры в воспитании граждан, государство, с разной степенью результативности, стало подчинять себе в этих целях Церковь.

В личностном плане это привело к тому, что вхождение в Церковь стало происходить не через призыв Божий в сердце человека, а под влиянием внешних социальных и политических факторов. Сама Церковь в силу её аффилированности с государством стала восприниматься как внешняя принуждающая сила.

Но пора перейти к современности. В настоящее время большинство государств, имеющих христианскую предысторию, заявляет о своей светскости. Это не означает исключённости Церкви и других не запрещённых религиозных организаций из общественной жизни. Их члены также являются полноправными гражданами государства. Со своей стороны, государство обычно выстраивает отношения с религиозными организациями с учётом их полезности для общества. Возвращаясь к Православной церкви и её взаимодействию с государством, следует отметить, что относительно человека их цели совпадают лишь частично. Для государства важно воспитать законопослушного и добропорядочного гражданина, а Церковь готовит граждан для жизни будущего века, эсхатологической реальности, требующей экзистенциального изменения человека. Этот опыт, фактически обожения, обретается только в Евхаристии и не транслируется за пределы Церкви. Конечно, он связан с моральным улучшением человека, но далеко не сводится к нему.

По сути, изменять мир Церковь может, принимая его в себя, но не формально, увеличивая количество своих членов, а вводя их в полноценную литургическую жизнь. В свою очередь, эти люди, получив реальный опыт богообщения и причастности к эсхатологической реальности, становятся той солью земли и тем светом мира, о которых говорит Господь.

Опыт социального служения Церкви, если он не проистекает из реально обрётённой любви к Богу и ближнему её членов, временами

может достигать некоторых успехов в конкуренции с другими социальными учреждениями государства и общества, но он, как правило, не привлекает в Церковь новых членов, если они не видят в нём эсхатологической реальности, жизни будущего века. Потребность укоренённости в новой реальности, отменяющей и заменяющей нынешнюю, падшую и подчинённую смерти, в той или иной мере ощущает всякий человек. Именно за этим он приходит в Церковь, и мы не должны давать ему камень вместо хлеба.

Приобщение к этой реальности происходит уже здесь и сейчас в Евхаристии, таинственном центре, через который проходит вся церковная жизнь, как внутренняя, так и внешняя. Всё, что мы получаем от Бога в жизни, мы приносим Ему для благословения. Это состояние нашло своё выражение в словах молитвы евхаристической анафоры: «Твоя от Твоих Тебе приносяще о всех и за вся».

Проявляя свою любовь и заботу о существующем мире, Церковь не должна забывать о спасении этого мира, которое происходит не через его социальное улучшение, а через приобщение к способу существования в любви и общении в Евхаристии по образу Святой Троицы.

Таким образом, Церковь осуществляет своё служение миру, вбирая и преображая его в себе. Происходит это в Евхаристии, когда элементы Творения становятся Телом и Кровью Христовыми, ибо, по словам прп. Максима Исповедника, «Божие Слово и Бог всегда и во всём желают осуществления таинства своего воплощения». Достоинно причащаясь Святых Христовых Таин, члены Церкви исцеляются от греха и смерти и при должном рвении обоживаются. Именно их свидетельство миру составляет основу миссии Церкви. Социальное же её служение во всех проявлениях должно проистекать из любви и как дар любви христиан к Богу и Его Творению. Иначе, не имея достаточных политических и экономических ресурсов, Церковь в организационном ключе рискует проиграть конкуренцию специально предназначенным для различных общественных нужд социальным институтам.

Умаров Борис Отабекович¹

Русское монашество и процессы секуляризации в России в начале XX в.

Доклад посвящён анализу проблем развития русского монашества на фоне секулярных процессов разных периодов русской истории. В нём поднимаются вопросы духовного, организационного и интеллектуального преемства, а также рассматривается значение Поместного Собора 1917–1918 гг. для современного монашества.

Ключевые слова: *Церковь, секуляризация, монастыри и монашество, духовный кризис, социальное служение, общество, нравственный идеал.*

Ваше Высокопреподобие, уважаемый отец ректор,
дорогие отцы и братья!

Прежде всего, что такое секуляризация? «Seculo» — с латыни значит «век», «столетие», то есть то, что относится к «веку сему». Здесь очевидно противопоставление с другим важным термином «sacro» — «священное». Таким образом, секуляризация — это многовековой процесс изъятия чего-то из области священного и отнесение этого в область повседневного, обыденного. Будь то земельные владения Церкви, или сфера общественной, государственной идеологии. Как известно, иночество с его совершенным отречением от мира и «века сего» являет собой здесь, на земле, пример небесной жизни. Поэтому и конфликт между институтом, идеологией, жизнью монашества и идеями, процессами обмирщения, секуляризации носит характер настоящей духовной брани, исторического противостояния. В этом контексте хотелось бы сделать акцент на событиях начала XX века, когда это противостояние идей и образа жизни Святой Руси вступило в непримиримую борьбу с навязанной России идеологией атеизма.

Монастыри и монашество пришли на Русь примерно в одно время с Крещением. Без преувеличения можно сказать, что русское монашество стало продолжением непрерывной аскетической традиции христианства.

¹ **Умаров Борис Отабекович** — старший помощник проректора по воспитательной работе Перервинской духовной семинарии.

Как в Киевской Руси преподобные Антоний и Феодосий Печерские, так на Северо-Востоке преподобный Сергей Радонежский стали основоположниками монашеского благочестия. Ими же было положено начало распространению общежительного устава сначала на Юго-Западе, а впоследствии в XIV–XV веках на Северо-Востоке Руси.

Очень быстро, благодаря подвигам самоотречения и бескорыстного служения Церкви и Отечеству, общественный авторитет монашествующих в средневековой Руси возносится на недосягаемую высоту. Монашество в глазах соотечественников становится земным ориентиром для достижения нравственного идеала на земле и будущего Царства Небесного. Иноки пользуются непререкаемым авторитетом у представителей государственной власти и всех слоёв населения Руси, в лице своих главных представителей принимают участие в решении наиболее важных вопросов общественной жизни. Как одно из следствий — увеличение земельных владений монастырей, что, в свою очередь, начинает вызывать обеспокоенность у русского Царя и его приближённых.

В 1649 г. создаётся Монастырский приказ для светского управления церковными землями, а также для осуществления гражданского суда над духовным сословием. Для Древней Руси деяние неслыханное! Можно сказать, что создание Монастырского приказа положило начало систематической секулярной политики государства по отношению к Церкви.

Та же тенденция, только в более острой форме, продолжилась и в Синодальный период. После отмены патриаршества и учреждения в 1721 г. Святейшего Синода, а также признания Российского Императора в качестве главы Русской Православной Церкви, монастыри и монашество достаточно быстро утрачивают своё привилегированное положение в государстве, но ещё сохраняют нравственный авторитет среди различных слоёв русского общества.

Одним из самых тяжёлых для русских монастырей ударов стало изъятие монастырских вотчин по указу Императрицы Екатерины II в 1764 г. В результате ряда последовательных мер, направленных на ограничение монастырского землевладения, многие из обителей были закрыты, некоторые опустели. Большинство из них так и не восстановились. Сохранились только самые крупные из монастырей, которые стали получать своё содержание из государственной казны. Многие из монастырей были переориентированы на нужды социального призрения.

Всё же, к началу XX века, несмотря на весьма непростые церковно-государственные отношения, количество монастырей в Российской Империи значительно увеличилось по сравнению с предыдущим столетием. Но, что самое важное, несмотря на мощное воздействие антицерковных идей и секулярных настроений в высшем кругу русского общества, иноки по-прежнему сохраняли высокий авторитет среди большинства русского народа.

Многие российские и зарубежные исследователи говорят о духовном возрождении и даже «необычайном расцвете» русского монашества в нач. XX в., усматривая его не только в количественном росте монастырей и общин, но и в таких важных духовных явлениях как распространение старчества, монашеского духовничества, развитию разнообразных форм общественного служения обителей и т. д. Согласно официальным данным Святейшего Синода по ведомству православного вероисповедания за 1914 г., «число монастырей и их насельников быстро росло, в 1914 г. в стране насчитывалось 1025 монастырей и общин и 94 629 монашествующих»². «Умножалось число школ, больниц, богаделен и других заведений при обителях. Очень большим был приток паломников в монастыри»³.

Однако параллельно с этим всё более явно проступали и черты духовного кризиса, надвигавшейся катастрофы. В начале XX века на фоне нараставших революционных событий один из историков пишет, что «печальные явления стали происходить в самих обителях, обострились конфликты между настоятелями и братией: сыпались жалобы местным архиереям, Святейшему Синоду, Временному правительству и даже Советам рабочих, крестьянских и солдатских депутатов, во многих обителях монахи устраивали забастовки, митинги, самовольно смещали настоятелей и т. п.»⁴

Духовный кризис стал чувствоваться в российском обществе задолго на начала революционных событий. Антимонашеские идеи транслировали журналы «Церковно-общественный вестник» в 1870–1880-х гг.,

² Православные монастыри в истории, культуре и современной жизни России. М., 2009. В оцифрованном виде документ доступен здесь: <https://www.rsl.ru/ru/nauka/editions/bibliography-editions/pravoslavnyie-monastyiri-1> (дата обращения: 24.04.2021).

³ Запальский Г. М. Монашество перед вызовами революционной эпохи. В оцифрованном виде документ доступен здесь: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4800561.html> (дата обращения: 12.03.2021).

⁴ Там же.

«Беседа» в 1872 г. В 1874 г. на суде над игуменьей Митрофанией (Розен), обвинённой в мошенничестве, известный адвокат Феодор Никифорович Плевако произнёс громкую фразу, отражающую мнение весьма большой части общества: «Выше, выше стройте стены вверенных вам общин, чтобы миру не видно было дел, творимых вами под покровом рясы и обители»⁵.

Новый этап дискуссий открылся в 1902 г. На страницах журналов «Душеполезное чтение», «Богословский вестник» и некоторых других изданий последовала бурная полемика с переходом на личности. Темой стал популярный в то время спор о том, призваны ли монастыри к «служению Марии» или к «служению Марфы».

Социальное служение — основная задача монастырей, так считали в том числе и преподаватели Московской духовной академии А. А. Спасский, Н. Ф. Каптерев и др. Радикальный переход к «служению Марфы» предложил Союз ревнителей церковного обновления в своём «Проекте церковных реформ» (1905): «Монастыри, освободившись от бесконтрольного господства настоятелей, организуются в свободные общины или братства, главным образом для благотворительных целей»⁶.

Церковное руководство пыталось привести монастыри в более правильный вид и ослабить нарекания на иноческий чин. 25 сентября 1901 г. Синод выпустил циркулярный указ, которым предписывалось провести в епархиях инспекции мужских монастырей. В 1902–1903 гг. составленные по материалам инспекций отчёты архиереев, приходившие в Синод, подтверждали общий упадок иноческого духа, снижение влияния обителей на местное население. В мае 1917 г., когда Святейший Синод постановил провести Всероссийский съезд представителей от монастырей, речь уже открыто шла о «коренной реформе этого института»⁷.

Общая идея преобразований исходила из представления о кризисе современной монашеской жизни, об измене аскетическим идеалам и заключалась в требовании укрепить дисциплину монашествующих за счёт распространения общежительного устава и других мер, усугубить ответственность за нарушение различных правил вплоть

⁵ Кони А. Ф. Записки и воспоминания. М. : Юрайт, 2018. С. 19.

⁶ Цит. по: Бокарева Л. С. Проекты церковных реформ в России в 1913–1917 гг. СПб., 2017. С. 106.

⁷ Собрание определений и постановлений Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. : в 4 вып. Репринт изд. 1918 г. М., 1994. Вып. 2. С. 15.

до снятия монашества, побудить иноков к научной деятельности и т. д. На этом сходились и многие архиереи, и настоятели, и многие недоброжелатели монашества.

5–13 июля 1909 г. в Троице-Сергиевой лавре состоялся первый Всероссийский съезд монашествующих. Впервые ключевые проблемы монашества обсуждались самой этой корпорацией на самом высоком уровне. В целом акцент был сделан на укреплении аскетического, созерцательного духа, общественное служение иночества одобрялось, но не объявлялось главной задачей. По мотивам съезда последовали два циркулярных указа Синода от 12 июля 1910 г., посвящённых благоустройству мужских и женских обителей.

После Февральской революции 1917 г. стали стихийно созываться всевозможные съезды, и монашествующие не отставали от общего движения. Дух времени наложил на них свой отпечаток. В первые месяцы после революции считалось хорошим тоном приветствовать свершившееся, славить свободу, равенство и братство, выражая поддержку Временному правительству⁸.

Последовавшие за октябрём 1917 г. политические перемены показали, насколько преждевременными были надежды на преодоление духовного кризиса и общественное переустройство путём революционных преобразований. Кровавое пролитие, гражданская война, изъятие церковных ценностей, насильственное вмешательство новой советской власти во внутрицерковные дела — всё это свидетельствовало о продолжении, точнее, о новом этапе процесса секуляризации в церковно-государственных отношениях.

Декрет СНК от 23 января 1918 г. «О свободе совести», более известный как «Декрет об отделении Церкви от государства и школы от Церкви» положил конец участию Русской Православной Церкви в организации образования и духовно-нравственного воспитания.

Церковь не только утратила права юридического лица, но и подверглась крайним преследованиям со стороны новой власти. Последовательно разворачивались антицерковные кампании «По вскрытию мощей», «По изъятию церковных ценностей». Антиправительственные выступления и столкновения происходили по всей России, в том

⁸ Фирсов С. Л. Русская Церковь накануне перемен (конец 1890-х — 1918 гг.). М.: Круглый стол по религиозному образованию и диаконии, 2002. С. 281.

числе в Звенигороде, в марте 1919 г., во время вскрытия мощей преподобного Саввы Сторожевского в Саввино-Сторожевском монастыре, в Троице-Сергиевой Лавре в апреле 1919 г., во время вскрытия мощей преподобного Сергия Радонежского. «В письме от 10 мая 1920 г. Председателю Совнаркома В. И. Ленину (Ульянову) Святой Патриарх Тихон настойчиво просил оставить мощи прп. Сергия Радонежского в Троице-Сергиевой Лавре и «возвратить верующим свободу почитания священных останков Преподобного Сергия...» Весной 1920 г. вскрытию подверглись мощи святых Ростова. Летом 1920 г. была национализирована Троице-Сергиева лавра»⁹.

В целом, можно сказать, что революционные события начала XX века стали закономерным следствием духовной деградации части русского общества, которая, в свою очередь, явилась следствием планомерного внутреннего и внешнего ослабления Церкви, её нравственного влияния. Однако, несмотря на колоссальные потери, которые понесла Русская Православная Церковь в результате победы атеистического режима, с высоты сегодняшнего дня едва ли можно говорить об окончательной победе секуляризации.

Существенные изменения к лучшему в церковно-государственных отношениях наметились в 1988 г. Главное событие этого года — Поместный Собор Русской Православной Церкви, посвящённый 1000-летию Крещения Руси. Как свидетельствуют очевидцы, «на Соборе 1988 г. впервые за все годы советской власти духовенство и миряне смогли откровенно обсуждать насущные церковные проблемы»¹⁰.

Следующим закономерным шагом в восстановлении полноценной иноческой жизни стало принятие нового Положения о монастырях и монашествовавших. Проект положения был разработан в рамках Межсоборного присутствия и представлен для публичного обсуждения в 2012 г., а затем, в исправленном и расширенном виде, в 2014 г. 23–24 января 2017 г. он был одобрен пленумом Межсоборного присутствия.

Если сравнить один из главных резолютивных документов Поместного Собора 1917–1918 гг. — Определение «О монастырях и монашествовавших» и современное Положение, регламентирующее внутреннюю

⁹ Козлов В. Ф. Вскрытие мощей // Православная энциклопедия.

¹⁰ Шкаровский В. И. Влияние Всероссийского Поместного Собора 1917–1918 гг. в советскую эпоху // Патриарх и Собор. Архиерейский и Поместный Соборы Русской Православной Церкви 2009 г. Сборник документов и научных материалов. М., 2010. С. 235.

и внешнюю стороны монашеской жизни, то, безусловно, можно отметить их внутреннее органическое духовное единство. Оно предопределяется верностью древним монашеским традициям и уставам святых отцов.

Как и в начале XX века, в современных условиях особое внимание уделяется проблеме соотношения духовного, социального, просветительского служения, а также экономической деятельности монастырей. В современной интерпретации, наряду с тем, что все монастыри должны регистрироваться как юридические лица, «особо оговаривается, что хозяйственная, а также социальная, духовно-просветительская деятельность монашествующих не должна противоречить их молитвенному служению»¹¹.

Главное внимание и основная надежда на возрождение духа монашеского благочестия всегда связывались и связываются с неукоснительным соблюдением богослужебного устава во всех без исключения обителях. Независимо от статуса и звания все монашествующие должны принимать полноценное участие во всех уставных богослужениях. В современной редакции Положения богослужение называется «средоточием жизни общины»¹².

Научные труды и богословские исследования — это одна из областей традиционного монашеского благочестия. Ответственность за приобретение знаний и понимания Священного Предания и Священного Писания иноками возлагается, как первоочередная обязанность, на плечи игумена обители: «Игумен должен всячески заботиться о том, чтобы их получение содействовало братии в научении христианским добродетелям и стяжании истинно христианского духа»¹³.

В заключение хотелось бы отметить, что действующее «Положение о монастырях и монашествующих» — это попытка передать современным и будущим поколениям монахов особое настроение, дух благочестия, свойственный древним инокам. По сути, это обращение, созвучное с духовным наследием Поместного Собора Русской Православной Церкви 1917–1918 гг. И сегодня для победы над «духом мира сего» нам нужно сохранение живой веры, священных традиций, развитие лучших образцов духовного опыта.

¹¹ Положение о монастырях и монашествующих. М., 2017. В оцифрованном виде документ доступен здесь: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5074472.html> (дата обращения: 24.04.2021).

¹² Там же.

¹³ Там же.

Вячеслав Ковалев¹

Духовно-образовательная деятельность священномученика Вениамина (Казанского) в годы его управления Самарской и Санкт-Петербургской духовными семинариями

В докладе рассматриваются и анализируются методы и педагогические подходы сщмч. Вениамина Казанского во время его ректорства в Самарской и Санкт-Петербургской Духовных семинариях в период революционных событий начала XX в.

Ключевые слова: *служение Церкви, педагогический опыт, секуляризационные процессы, сщмч. Вениамин (Казанский), революционные беспорядки, Самарская духовная семинария, Санкт-Петербургская Духовная семинария.*

«Простое, кроткое лицо, тихий свет прекрасных голубых глаз, тихий голос, светлая улыбка, всё освещавшая, полная таинственного веселия и вместе — постоянной грусти... Митрополит был святым... Как святой он и говорил, и действовал», — так отзывался современник о митрополите Вениамине².

Василий Казанский родился в 1873 г. в бедной семье священника Олонецкой епархии. Будущий святитель — воспитанник Олонецкой духовной семинарии, по окончании курса которой был направлен на дальнейшую учёбу в Петроградскую духовную академию. Получив в 1897 г. степень магистра, будущий святитель Вениамин в течение года состоял преподавателем Рижской духовной семинарии. Затем был назначен инспектором сначала в Холмской, затем в Петроградской семинарии, ректором Самарской и, наконец, ректором Петроградской духовной семинарии.

Он памятен нескольким поколениям питомцев петербургской семинарии как добрый воспитатель-инспектор (1899–1902 гг.), как простой, всем доступный, любящий своих воспитанников ректор (1905–1910 гг.).

¹ **Ковалев Вячеслав** — выпускник Перервинской духовной семинарии.

² Цит. по *Галкин А., Бовкало А.* «Избранник Божий и народа». Жизнеописание священномученика Вениамина, митрополита Петроградского и Гдовского. СПб. : Блокадный Храм, 2006. С. 17.

Все свои богослужения отец ректор сопровождал кротким, сердечным, содержательным словом, близким народным интересам и доступным пониманию как студентов, так и самых простых крестьян.

Среди интеллигенции будущий владыка Вениамин заслужил себе также положительную репутацию. Учебный персонал и воспитанницы женских гимназий и институтов называли его «наш владыка», ценя снисходительное отношение к ним Преосвященного на экзаменах Закона Божия и его пастырские наставления при богослужениях в институтских храмах в дни праздников и различных торжеств.

Добрый пастырь и чуткий педагог во время своего ректорства в Самарской Духовной семинарии (10.04.1902–12.10.1905), одной из самых лучших по тем временам, имел беспрекословный авторитет среди студентов. Воспитанники ценили архимандрита Вениамина за его чуткость к ним и всяческую заботу и поддержку. Архимандрит Вениамин уделял большое внимание практической стороне служения будущих пастырей. Основным педагогическим и воспитательским принципом отца ректора был следующий: «Необходимо, чтобы будущие пастыри, изучая в теории всё относящееся к их служению, видели бы применение теории в жизни здесь же, при школе»³. Во время ректорства отца Вениамина в семинарском храме стали совершаться регулярные богослужения, служилась литургия на греческом языке, ректор за свой счёт организовывал миссионерские поездки со студентами. Путешествовали студенты с ректором и пешком, что зачастую вызывало недоумение у крестьян. Но все студенты искренне благодарили ректора за его искреннее отеческое отношение.

Мятежное время, революционные беспорядки коснулись и Самарской духовной семинарии. В период ректорства архимандрита Вениамина 13 октября 1905 года занятия в семинарии прекратились. Собравшиеся в актовом зале студенты требовали реформы духовной школы. Учащиеся выступали за преобразования в сфере преподавания дисциплин, улучшение жилищных условий, пропитания⁴. К числу бунтующих студентов не примкнули, по практическим соображениям,

³ Самарские епархиальные ведомости. 1902. № 10. С. 498.

⁴ *Дамаскин (Орловский), архим.* Житие священномученика Вениамина (Казанского), митрополита Петроградского и Гловского, и иже с ним пострадавших преподобномученика Сергия (Шейна), мучеников Юрия Новицкого и Иоанна Ковшарова. Козельск: Введенский ставропигиальный мужской монастырь Оптиная пустынь, 2019. С. 52.

студенты выпускного 6 курса. В связи с этим, администрация семинарии решила прекратить занятия в семинарии на время урегулирования беспорядков и недовольства воспитанников. Все воспитанники, за исключением выпускного курса, были распущены по домам.

Архимандрит Вениамин сыграл ключевую роль в урегулировании беспорядков в Самарской духовной семинарии. Кроткий и добрый нрав отца ректора и его педагогический талант, доверительные отношения, выстроенные со всеми студентами ранее, — всё это помогло в предотвращении конфликта и налаживании учебного процесса. Сам отец Вениамин был согласен с предъявленными требованиями студентов.

Отец ректор участвовал в посвящённом вопросу урегулирования беспорядков собрании духовенства, профессоров, учителей, где ещё раз напомнил собравшимся, что обострившиеся политическая обстановка в стране никак не должна сказаться на общей подготовке пастырей.

12 октября 1905 года архимандрит Вениамин был назначен ректором Санкт-Петербургской духовной семинарии. После него ректором Самарской семинарии был назначен архимандрит Неофит (Осипов). Приезжавший в Самару с ревизией представитель Учебного Комитета писал в отчёте: «Архимандрит Неофит поступил на должность ректора Самарской семинарии после архимандрита Вениамина, последний при мягкости своего характера был очень близок с учениками; о. Неофит, напротив, с самого начала поставил себя далеко от них; классы он посещал редко, в столовую совсем не ходил, даже на молитве редко бывал»⁵.

Архимандрит Вениамин прибыл в Санкт-Петербургскую семинарию в канун беспорядков. Забастовки среди студентов 1905–1906 годов парализовали учебную деятельность большинства семинарий в стране. Семинаристы бунтовали, массово выходили на митинги, участвовали в беспорядках. Этому немало способствовало накопившиеся недовольство воспитанников семинарий учебным процессом, тиранией со стороны воспитателей, нехваткой пропитания, крайне скудным состоянием бытовых условий. В своём исследовании

⁵ Цит. по: Житие Преподобномученика Неофита (Осипова). [Электронный ресурс] : <https://azbyka.ru/days/sv-neofit-osipov> (дата последнего обращения 02.02.2022).

Т. А. Павленко отмечает, что уже с осени 1905 г. произошло усиление движения семинаристов, которые с сентября по декабрь 1905 г. организовали 22 забастовки, требуя преобразовать строй духовных учебных заведений, и неоднократно участвовали в уличных демонстрациях⁶.

Воспитанники сразу обратились с петицией к новоиспечённому ректору. Они требовали улучшить бытовые условия, внести коррективы в учебный и воспитательный процесс. Для разрешения поставленных проблем Владыка вызвал в Санкт-Петербургскую духовную семинарию родителей всех студентов, созвал родительское собрание в семинарии. С 15 по 17 декабря состоялись родительские собрания. Цель созыва родителей была проста⁷. Поскольку их дети были взволнованы духом перемен, родителям было предложено дать ответ: «Готов ли их ребёнок дальше обучаться в стенах семинарии и получать духовное образование?»

Родители должны были самостоятельно выработать ряд гарантий, которые бы регулировали учебный процесс: либо чётко сказать о возможности дальнейшего обучения ребёнка в стенах семинарии, либо самостоятельно подготовить его дома к весенней сессии.

Благодаря духовной мудрости и педагогическому опыту отца ректора, кризис духовного образования удалось преодолеть к концу зимних каникул. 13 января 1906 года возобновились занятия. Все учащиеся были предупреждены, что в случае повторений волнений в стенах семинарии, все классы будут закрыты до августа, в соответствии с решением Священного Синода. Однако 1 мая большая часть студентов отправилась на демонстрацию в поддержку пролетариата. На следующий день бастовавшие семинаристы были отчислены, они должны были покинуть стены семинарии и вернуться в свои дома.

Перед началом нового учебного года 1906–1907 годов был отслужен молебен, на котором ректор семинарии архимандрит Вениамин произнёс проповедь. Пастырь предельно чётко и ясно напомнил

⁶ Павленко Т. А. Бунты семинаристов в 1905–1907 гг.: традиционный протест в условиях революции. [Электронный ресурс] : <https://cyberleninka.ru/article/n/bunty-seminaristov-v-1905-1907-gg-traditsionnyu-protest-v-usloviyah-revolutsii/viewer> (дата обращения 02.02.2022).

⁷ Цит. по: *Дамаскин (Орловский)*, архим. Указ. соч. С. 52–53.

студентам, зачем они пришли учиться в семинарию: «...Мы собрались в учебное заведение и собрались затем, чтобы учиться... Здесь не место тому, кто не хочет учиться или, кто хочет учиться, но не тому и не в том направлении, чему и в каком направлении определено учиться в духовной семинарии. Здесь нет и не может быть места тем лицам, которые желают заниматься политическим и социалистическим переустройством нашего государства: таким лицам место в какой-нибудь Государственной Думе или Государственном совете, а не в скромном учебном заведении...»⁸

За годы ректорства архимандрита Вениамина с 1905–1910 годы семинария преобразилась. В 1907 г. было построено новое здание образцовой школы при семинарии. Летом 1907 и 1909 гг. ректор организовал поездки семинаристов по России. После учреждения епархиального миссионерского совета (13 октября 1908) принимал в нём активное участие.

Ректор хотел уже в начале учебного года пробудить у студентов голос разума и ответственность перед своей совестью и тем делом, тем призванием, которое они выбрали. Служение Церкви не допускало компромиссов. Студенты не должны были участвовать в политической жизни страны, потому что их призвание — служить Богу, на благо Церкви Христовой.

Основным педагогическим принципом священномученика Вениамина (Казанского) был практический способ реализации богословских знаний на практике при семинарии. Воспитанники участвовали в евангельских беседах, путешествовали по Родине, для того чтобы применить знания, полученные в теории, на практике.

Практические подходы к воспитанию будущих пастырей заключались в индивидуальной работе с каждым воспитанником, в выстраивании доверительных отношений между ректором и студентом, а также во внимательном отношении ректора к нуждам студентов.

Организация учебного процесса заключалась в том, что студент, получив и освоив новые знания в сфере богословия, должен был их применить на практике. Своё служение Богу и Матери-Церкви священномученик Вениамин (Казанский) подтвердил мученической

⁸ Цит. по: *Дамаскин (Орловский), архим.* Указ. соч. С. 54.

кончиной. 13 августа 1922 года на Ржевском полигоне на окраине Петрограда, в лесу он был расстрелян и погребён в неизвестной общей могиле.

Список литературы

1. *Галкин А., Бовкало А.* «Избранник Божий и народа». Жизнеописание священномученика Вениамина, митрополита Петроградского и Гдовского.— СПб. : «Блокадный Храм», 2006.— 384 с.
2. *Дамаскин (Орловский), архим.* Житие священномученика Вениамина (Казанского), митрополита Петроградского и Гловского, и иже с ним пострадавших: преподобномученика Сергия (Шеина), мучеников Юрия Новицкого и Иоанна Ковшарова.— Козельск : Введенский ставропигиальный мужской монастырь Оптиная пустынь, 2019.— 352 с.
3. *Житие* преподобномученика Неофита (Осипова). [Электронный ресурс] : <https://azbyka.ru/days/sv-neofit-osipov> (дата последнего обращения 02.02.2022).
4. *Павленко Т. А.* Бунты семинаристов в 1905–1907 гг.: традиционный протест в условиях революции. [Электронный ресурс] : <https://cyberleninka.ru/article/n/bunty-seminaristov-v-1905-1907-gg-traditsionnyy-protest-v-usloviyah-revolyutsii/viewer> (дата обращения 02.02.2022).
5. *Самарские* епархиальные ведомости. 1902. № 10. С. 597.

ВНИМАНИЮ АВТОРОВ

Журнал «Труды ППДС» публикует научно-исследовательские статьи, доклады, рецензии, обзоры литературы и материалы конференций.

Отправляемая в редакцию статья должна иметь следующую структуру:

имя автора — имя, отчество, фамилия без сокращений (для священнослужителей — сан, имя и фамилия);

сведения об авторе — все учёные степени, основные занимаемые в данный момент должности;

название статьи;

аннотация — 3–4 предложения объёмом примерно 500 знаков, в которых изложены основные идеи и важные аспекты исследования;

ключевые слова — до 10 слов, характеризующих статью, по которым она будет индексироваться в электронных базах данных.

Имя автора, сведения об авторе, название статьи, аннотация и ключевые слова направляются в редакцию на русском и английском языках.

Текст статьи — не должен превышать объёма 40 тысяч знаков (с пробелами); набор текста осуществляется шрифтом Times New Roman, 14-м кеглем с межстрочным интервалом 1,5; сноски оформляются тем же шрифтом и интервалом, но 12-м кеглем;

источники и литература — список использованной литературы, оформленный в алфавитном порядке;

список иллюстраций — приводится в случае необходимости; каждая иллюстрация подписывается, и отдельным списком иллюстрации отправляются в формате jpg.

Материалы и иллюстрации отправляются по электронной почте на адрес **trudy@ppds.ru** (в копию добавить адрес **ppds@ppds.ru**). После получения файла с текстом статьи редакция высылает подтверждение. Рассмотрение материалов занимает около 1 месяца, после чего автору отправляется решение редколлегии.

Статьи, не имеющие указанной структуры, дублирующие, а также материалы, в которых будет обнаружен плагиат, к публикации не принимаются. Авторам, чьи статьи приняты редколлегией для публикации, выплачивается жалование.

**Труды Перервинской православной
духовной семинарии**

Научно-богословский журнал

№ 24/2022

Издание одобрено к распространению в церковных магазинах
Синодальным информационным отделом Русской Православной Церкви.

Свидетельство № 171 от 06 октября 2011 г.

Журнал включён в РИНЦ (контракт № 406-12/2011R)

Редактор, корректор

Г. И. Семёнова

Переводчик

иерей Сергей Заплатников

Вёрстка

А. А. Полещук

РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ
ПЕРЕРВИНСКАЯ ДУХОВНАЯ СЕМИНАРИЯ

109383, г. Москва, ул. Шоссейная, д. 82

Тел. +7 (495) 354-15-83

Эл. почта: trudy@ppds.ru, ppds@ppds.ru

Подписано в печать: 25.12.2022 г.

Формат 70x100/16

Объём журнала: 8,5 п. л.

Тираж: 100 экз.

Отпечатано в типографии ООО «Буки Веди»

105066, г. Москва, ул. Новорязанская, д. 38, стр. 1, пом. IV

Тел.: (495) 926-63-96, www.bukivedi.com, info@bukivedi.com

ISSN 2220-9530

Проблемы церковно-государственных и межрелигиозных отношений, социального сотрудничества и среди них — секуляризации — по-прежнему остаются актуальными для отечественной истории и современности. Секуляризация, как процесс во многом противоположный евангелизации, может приобретать и эсхатологический характер, особенно в контексте глобальных общественных событий.

Представленные в сборнике статьи, затрагивая актуальные для современного православного сознания вопросы в контексте отечественной и мировой истории, христианской нравственности, с различных авторских позиций подводят к осмыслению многоплановых проблем церковно-государственных отношений, миссии Церкви в современном мире. Полагаю, что нашим читателям будет небезынтересно обратить своё научно-богословское внимание на обсуждение указанных вопросов, что, безусловно, поможет лучше разобраться в истории, найти верный вектор духовного развития, обрести необходимые нравственные ориентиры в будущем.

*иеромонах Аполлинарий (Танин),
ректор Перервинской духовной семинарии*



ПЕРЕРВИНСКАЯ ДУХОВНАЯ СЕМИНАРИЯ