



Религиозная организация —
духовная образовательная организация высшего образования
«Саратовская православная духовная семинария
Саратовской Епархии Русской Православной Церкви»

Журнал выходит 4 раза в год

Основан в 2007 году

Труды

Саратовской православной духовной семинарии

№2(21) | 2023

Теология. Философия. История

Саратов | 2023

По благословению митрополита Саратовского и Вольского Игнатия

Рекомендовано к публикации

Издательским советом Русской Православной Церкви

ИС Р23-311-0288

**К публикации принимаются научные работы,
содержание которых соответствует следующим научным
специальностям:**

5.11 Теология

- 5.11.1. Теоретическая теология
(по исследовательскому направлению «Православие»);
- 5.11.2. Историческая теология
(по исследовательскому направлению «Православие»);
- 5.11.3. Практическая теология
(по исследовательскому направлению «Православие»).

5.7 Философские науки

- 5.7.1. Онтология и теория познания;
- 5.7.2. История философии;
- 5.7.3. Эстетика;
- 5.7.4. Этика;
- 5.7.5. Логика;
- 5.7.7. Социальная и политическая философия;
- 5.7.8. Философская антропология, философия культуры;
- 5.7.9. Философия религии и религиоведение.

5.6 Исторические науки

- 5.6.1. Отечественная история;
- 5.6.2. Всеобщая история;
- 5.6.3. Археология;
- 5.6.5. Историография, источниковедение,
методы исторического исследования;
- 5.6.8. Документалистика, документоведение, архивоведение.



ISSN 2782-5884 (Print)
ISSN 2782-4772 (Online)

Все материалы журнала доступны по лицензии
Creative Commons «Attribution-NonCommercial» 4.0
Электронная версия журнала размещена по адресу:
<http://sarpsds.tmweb.ru/zhurnal-trudy-spds/arkhiv-vypuskov/>

© Издательство Саратовской
православной духовной семинарии, 2023



Religious organization,
faith-based educational organization of higher education
"Saratov Orthodox Theological Seminary in Saratov diocese
of the Russian Orthodox Church"

The journal is published 4 times a year

Founded in 2007

Proceedings

of the Saratov Orthodox Theological Seminary

No.2(21) | 2023

Theology. Philosophy. History

Saratov | 2023

With the blessing of Metropolitan of Saratov and Volsk Ignatij

Recommended for publication

Publishing Council of the Russian Orthodox Church

HC P23-311-0288

**Scientific papers are accepted for publication, the content of the papers
corresponds
to the following scientific specialties:**

5.11 Theology

- 5.11.1. Theoretical theology
(in the research direction "Orthodoxy");
- 5.11.2. Historical theology
(in the research direction "Orthodoxy");
- 5.11.3. Practical theology
(in the research direction "Orthodoxy").

5.7 Philosophical sciences

- 5.7.1. Ontology and theory of knowledge;
- 5.7.2. History of philosophy;
- 5.7.3. Aesthetics;
- 5.7.4. Ethics;
- 5.7.5. Logic;
- 5.7.7. Social and political philosophy;
- 5.7.8. Philosophical anthropology, philosophy of culture;
- 5.7.9. Philosophy of religion and religious studies.

5.6 Historical sciences

- 5.6.1. Domestic history;
- 5.6.2. General history;
- 5.6.3. Archeology;
- 5.6.5. Historiography, source studies, methods of historical research;
- 5.6.8. Documentation, documentation science, archival science.



ISSN 2782-5884 (Print)
ISSN 2782-4772 (Online)

Journal content is licensed under a Creative Commons
Attribution-NonCommercial 4.0 International License
Site: <http://sarpsds.tnweb.ru/zhurnal-trudy-spds/arkhiv-vypuskov/>

© Publishing house
of the Saratov Orthodox Theological Seminary, 2023

ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР:

протоиерей Сергей Штурбабин, кандидат богословия, ректор Саратовской православной духовной семинарии (Россия, Саратов).

НАУЧНЫЙ РЕДАКТОР, ПРЕДСЕДАТЕЛЬ РЕДАКЦИОННОЙ КОЛЛЕГИИ:

протоиерей Дмитрий Полохов, кандидат богословия, доцент, проректор по научно-богословской работе, заведующий кафедрой богословия Саратовской православной духовной семинарии (Россия, Саратов).

ЧЛЕНЫ РЕДАКЦИОННОЙ КОЛЛЕГИИ:

епископ Балаковский и Николаевский Варфоломей (Денисов Александр Анатольевич), кандидат богословия, доцент, заведующий кафедрой церковно-практических дисциплин Саратовской православной духовной семинарии (Россия, Саратов);

протоиерей Кирилл Краснощеков, кандидат богословия, доцент, заведующий кафедрой церковной истории Саратовской православной духовной семинарии (Россия, Саратов);

протоиерей Олег Агапов, доктор богословия, кандидат филологических наук, доцент, и.о. заведующего кафедрой «Теология» Самарского государственного университета путей сообщения (Россия, Самара);

протоиерей Владимир Хулап, кандидат богословия, ThD, доцент, проректор по учебной работе, заведующий кафедрой церковно-практических дисциплин Санкт-Петербургской духовной академии (Россия, Санкт-Петербург);

иеромонах Мефодий (Зинковский Станислав Анатольевич), доктор богословия, кандидат технических наук, ректор Николо-Угрешской православной духовной семинарии (Россия, Московская область, Дзержинский);

Кашкин Алексей Сергеевич, кандидат богословия, доцент, заведующий кафедрой библистики Саратовской православной духовной семинарии (Россия, Саратов);

Орлов Михаил Олегович, доктор философских наук, доцент, декан философского факультета, заведующий кафедрой теологии и религиоведения Саратовского национального исследовательского государственного университета имени Н.Г. Чернышевского (Россия, Саратов);

Гурин Станислав Петрович, доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии и методологии науки Саратовского национального исследовательского государственного университета имени Н.Г. Чернышевского (Россия, Саратов);

Анкин Даниил Александрович, кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры теории и истории политики Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова (Россия, Москва);

Парфенов Виктор Николаевич, доктор исторических наук, профессор, профессор кафедры церковной истории Саратовской православной духовной семинарии (Россия, Саратов);

Лобачева Галина Викторовна, доктор исторических наук, профессор, заведующий кафедрой «История и политология» Саратовского государственного технического университета имени Ю.А. Гагарина (Россия, Саратов);

Перевезенцев Сергей Вячеславович, доктор исторических наук, профессор кафедры истории социально-политических учений Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова (Россия, Москва);

Шамин Степан Михайлович, доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Института российской истории Российской академии наук (Россия, Москва).

ОТВЕТСТВЕННЫЙ СЕКРЕТАРЬ:

Петрова Кристина Юрьевна, младший научный сотрудник Саратовской православной духовной семинарии (Россия, Саратов).

EDITOR-IN-CHIEF:

Archpriest Sergiy Shturbabin, Candidate of Theology, Rector of the Saratov Orthodox Theological Seminary (Russia, Saratov).

SCIENTIFIC EDITOR, CHAIRMAN OF THE EDITORIAL BOARD:

Archpriest Dimitry Polokhov, Candidate of Theology, Associate Professor, Vice-Rector for Scientific and Theological Work, Head of the Department of Theology of the Saratov Orthodox Theological Seminary (Russia, Saratov).

EDITORIAL BOARD:

Bishop of Balakovo and Nikolaevsk Bartholomew (Alexander Denisov), Candidate of Theology, Associate Professor, Head of the Department of Church and Practical Disciplines of the Saratov Orthodox Theological Seminary (Russia, Saratov);

Archpriest Kirill Krasnoshchekov, Candidate of Theology, Associate Professor, Head of the Department of Church History of the Saratov Orthodox Theological Seminary (Russia, Saratov);

Archpriest Oleg Agapov, Doctor of Theology, Candidate of Philology, Associate Professor, Acting Head of the Theology Department, Samara State University of Communications (Russia, Samara);

Archpriest Vladimir Hulap, Candidate of Theology, ThD, Associate Professor, Vice-Rector for Academic Affairs, Head of the Department of Church and Practical Disciplines of the St. Petersburg Theological Academy (Russia, St. Petersburg);

Hieromonk Methodius (Stanislav Zinkovsky), Doctor of Theology, Candidate of Technical Sciences, Rector of the Nikolo-Ugresh Orthodox Theological Seminary (Russia, Moscow Region, Dzerzhinsky);

Aleksey Kashkin, Candidate of Theology, Associate Professor, Head of the Department of Biblical Studies of the Saratov Orthodox Theological Seminary (Russia, Saratov);

Mikhail Orlov, Doctor of Sciences in Philosophy, Associate Professor, Dean of the Faculty of Philosophy, Head of the Department of Theology and Religious Studies, Saratov National Research State University named after N.G. Chernyshevsky (Russia, Saratov);

Stanislav Gurin, Doctor of Sciences in Philosophy, Professor, Professor of the Department of Philosophy and Methodology of Science, Saratov National Research State University named after N.G. Chernyshevsky (Russia, Saratov);

Daniil Anikin, Candidate of Sciences in Philosophy, Associate Professor, Associate Professor of the Department of Theory and History of Politics, Moscow State University named after M.V. Lomonosov (Russia, Moscow);

Viktor Parfenov, Doctor of Sciences in History, Professor, Professor of the Department of Church History of the Saratov Orthodox Theological Seminary (Russia, Saratov);

Galina Lobacheva, Doctor of Sciences in History, Professor, Head of the Department of History and Political Science, Saratov State Technical University named after Yu.A. Gagarin (Russia, Saratov);

Sergey Perevezentsev, Doctor of Sciences in History, Professor of the Department of the History of Socio-Political Doctrines, Moscow State University named after M.V. Lomonosov (Russia, Moscow);

Stepan Shamin, Doctor of Sciences in History, Leading Researcher at the Institute of Russian History of the Russian Academy of Sciences (Russia, Moscow).

EXECUTIVE SECRETARY OF THE JOURNAL:

Kristina Petrova, junior research fellow of the Saratov Orthodox Theological Seminary (Russia, Saratov).

СОДЕРЖАНИЕ

Раздел I. ТЕОЛОГИЯ

- Протоиерей Дмитрий Николаевич Полохов** 9
Анализ текста Корана в свете данных истории
- Епископ Балаковский и Николаевский Варфоломей (Денисов Александр Анатольевич), протоиерей Владимир Владимирович Пархоменко** 30
Рецепция устава святителя Василия Великого в Восточной и Западной Церквях
- Самойлов Николай Владимирович** 55
Тринитарные аналогии в «Кассициакских диалогах»: философско-богословский анализ

Раздел II. ФИЛОСОФИЯ

- Ручин Владимир Алексеевич** 71
Региональное развитие в постсекулярную эпоху: духовно-нравственный аспект

Раздел III. ИСТОРИЯ

- Протоиерей Кирилл Евгеньевич Краснощеков, Долин Антон Александрович** 87
Обновленческий Поместный Собор 1925 года (на материале журнала «Вестник Священного синода Православной российской церкви»)

ПУБЛИКАЦИИ

- Священник Николай Викторович Солодов** 103
Биография схиеромонаха Феодосия (Харитонова): детство, обучение в духовных школах

РЕЦЕНЗИИ

- Ковшов Михаил Всеволодович** 147
Структурный, тематический и экзегетический комментарий на Послание к Римлянам: опыт православно-богословского анализа. Рецензия на книгу: Sherwood Aaron. Romans: A Structural, Thematic, and Exegetical Commentary. Bellingham: Lexham Press, 2020. xv+949 pp

CONTENTS

I. THEOLOGY

- Archpriest Dmitry Polokhov** 9
Analysis of the text of the Qur'an in the light of historical data
- Bishop of Balakovo and Nicholas Bartholomew
(Alexander Denisov), archpriest Vladimir Parkhomenko** 30
Reception of the charter of St. Basil the Great in the Eastern
and Western Churches
- Nikolay Samoilov** 55
Trinitarian analogies in "Cassiciacum Dialogues":
philosophical and theological analysis

II. PHILOSOPHY

- Vladimir Ruchin** 71
Regional development in the post-secular era: spiritual
and moral aspect

III. HISTORY

- Archpriest Kirill Krasnoshchekov, Anton Dolin** 87
The Renovatianist Local Council of 1925 (based
on the material of the journal "Bulletin of the Holy Synod
of Russian Orthodox Church")

PUBLICATIONS

- Priest Nikolay Solodov** 103
Biography of Schieeromonk Theodosius (Kharitonov).
Childhood. Education in theological schools

BOOK REVIEWS

- Mikhail Kovshov** 147
Structural, thematic and exegetical commentary on the Epistle
to the Romans: an experience of Orthodox theological analysis.
Book review by: Sherwood Aaron. Romans: A Structural, Thematic,
and Exegetical Commentary. Bellingham: Lexham Press, 2020.
xv+949 pp.

Раздел I. ТЕОЛОГИЯ

Научная статья

УДК 28-23

Для цитирования:

Полохов Д.Н., прот. Анализ текста Корана в свете данных истории // Труды Саратовской православной духовной семинарии. 2023. № 2 (21). С. 9–29.

DOI: 10.56621/27825884_2023_21_9

Протоиерей Дмитрий Николаевич Полохов,

кандидат богословия, доцент,

заведующий кафедрой богословия,

проректор по научно-богословской работе

Саратовской православной духовной семинарии,

Российская Федерация,

410028, г. Саратов,

ул. им. Мичурина И.В., 92

polokhov@mail.ru

ORCID: 0000-0001-6605-3461

Анализ текста Корана в свете данных истории

Протоиерей Д.Н. ПОЛОХОВ

Аннотация: Обращаясь к предположению некоторых исламских авторов о научно-исторической значимости Корана, автор принимает в настоящей статье попытку анализа ряда эпизодов Корана, претендующих на достоверное изложение исторических событий. В качестве примеров избраны описание использования казни через распятие в Египте во времена Иосифа, а также описание присутствия самаритянина в эпизоде исхода евреев из Египта.

В тексте представлены научная (преимущественно историко-культурная и текстологическая) критика, а также факты, опровергающие соответствие названных коранических эпизодов исторической реальности. Одновременно с тем кораническая картина мира противопоставляется библейской, представляющей в аналогичных эпизодах более логичной и соответствующей историческому контексту. Анализируются также позиции исламских исследователей, стремящихся тем или иным способом нивелировать противоречия текста Корана исторической реальности.

Ключевые слова: ислам, Коран, текстология, распятие, самаряне, историко-критический метод.

В предыдущей нашей статье рассматривался вклад историко-критической школы исламоведения в исследование исторического контекста формирования текста Корана. Были отмечены как положительные, так и отрицательные стороны этого научного направления. Была обозначена дальнейшая перспектива исследования текста исламского первоисточника, которая должна состоять в анализе текста Корана в соотнесении с данными современной исторической науки¹.

Предложенное направление исследований имеет определенное значение в свете диалога с исламом и выявления проблемных мест в том, что понимается под Божественным откровением в мусульманском вероучении. В частности, для некоторых мусульманских авторов характерны попытки обоснования сверхъестественного происхождения текста Корана посредством поиска так называемых научных чудес. В качестве примера можно указать такого автора, как Харун Яхья (Аднан Октап), который настаивает на том, что в Коране содержатся «научные открытия», в том числе и исторического характера². На достоверности коранических рассказов в историческом плане настаивает исламовед и переводчик Корана Э.Р. Кулиев³.

Данные истории как многоотраслевой науки позволяют, на наш взгляд, выявить отдельные значимые для понимания Корана и исламского предания исторические сведения, которые содержатся в священном для мусульман тексте. Также это будет способствовать объективной оценке притязаний современных исламских авторов на непогрешимость, «чуждость», а следовательно, научную точность содержащихся в Коране сведений.

Не претендуя на анализ всех возможных мест Корана, имеющих отношение к историческим событиям, выберем несколько наиболее заметных и хорошо идентифицируемых отрывков для проверки содержания текста на историческую точность и достоверность.

Казнь через распятие в Египте

Рассмотрим вначале достаточно известное место в Коране, которое однозначно претендует на отражение исторических событий

¹ См.: Полохов Д.Н., прот. О некоторых вопросах историчности Корана // Труды Саратовской православной духовной семинарии. 2022. № 2 (17). С. 16.

² Рассмотрению некоторых из заявленных «научных чудес», в основном естественно-научного характера, посвящена статья: Полохов Д.Н., прот., Пархоменко В.В., прот. О «научных» чудесах Корана // Труды Саратовской православной духовной семинарии. 2015. Вып. 9. С. 4–64.

³ См.: Кулиев Э.Р. Коранические рассказы: правда или вымысел? // Корановедение: Учебное пособие. М., 2010. С. 198–201.

и фактов. Священная для мусульман книга утверждает, что во время исхода Израиля из египетского рабства там существовала смертная казнь через некий вариант распятия.

Если верить суре «Йусуф» («Иосиф»), то распятие практиковалось в Египте даже до переселения евреев в эту страну: «О товарищи по темнице! Один из вас будет поить своего господина вином, а второй будет распят (فَيْصَلِبُ — *фа-йуслабу*), и птицы будут есть у него с головы. Решено дело, о котором вы спрашиваете!» (К. 12:41; *Крачковский*). В данном случае это параллельное место к Книге Бытия — истории пребывания Иосифа в Египте (см.: Быт. 40:5–22).

О казни через распятие в Египте в период исхода евреев из плена говорят еще три суры в Коране. Это сура «Аль-Араф» («Преграды»), в которой передаются слова фараона, обращенные к египетским волхвам, уверовавшим по Корану в Аллаха: «Я отрублю вам руки и ноги *накрест* (خِلَافٍ — *хилāфин* — «напротив друг друга»)⁴, потом *распну вас всех!*» (К. 7:123–124; *Крачковский*). В тексте стоит выражение *ла'усалибаннакум* — дословно «подлинно подвергну распятию вас»⁵.

С небольшими вариациями, что странно для прямой речи Аллаха⁶, подобная история передается в сурах «Та Ха» (см.: К. 20:71) и «Аш-Шуара» («Поэты») (см.: К. 26:49), в которых также используется то же самое выражение.

Однозначно можно утверждать, что смертная казнь через распятие во времена патриарха Иосифа и во время исхода евреев из Египта не могла еще существовать. Современные исследователи датируют события Исхода временем около 1450 года до н. э.⁷. Также известно, что способ смертной казни через распятие впервые начал применяться персами примерно с VI века до н. э. Например, персидский царь Дарий I в 519 году до н. э. распял три тысячи своих политических противников в Вавилоне. Затем казнь через распятие стали применять в империи Селевкидов, потом ее переняли

⁴ Или «поочередно». См.: Гиргас В.Ф. Арабско-русский словарь к Корану и хадисам. СПб., 2006. С. 230.

⁵ От арабского صَلِبٌ — *салаба* — «распял». (См.: Гиргас В.Ф. Указ. соч. С. 446).

⁶ Так понимается Коран в исламской традиции, см., напр.: Тахави, имам. Акыда (Символ веры). Казань, 2000. С. 6–7.

⁷ См.: Юревич Д., свящ. Проблема хронологии исхода в свете археологических данных // Христианское чтение. 2009. № 7–8. С. 114–116.

карфагеняне и римляне⁸. О практике смертной казни через распятие у персов пишет древнегреческий историк Геродот. В частности, о ней он говорит, когда описывает смерть самосского тирана Поликрата (около 522 года до н. э.) и Гистиэя, вождя Ионийского восстания против персов (493 год до н. э.)⁹. Более поздних, то есть близких ко времени XV века до н. э. свидетельств казни распятием у других народов, в том числе у египтян, исторической науке не известно¹⁰.

Иногда мусульманские авторы, стремясь обойти эту проблему, пытаются отождествить слово תָּלַח (*talah* — «быть повешенным») из Быт. 40:19, 22; Втор. 21:23; Есф. 7:9 и других мест Писания с ἀνεσταυρόω (дословно «поднимать на крест»), то есть с тем, как называет распятие Геродот. Но это неверно, поскольку в ветхозаветных библейских текстах говорится о другом способе лишения жизни с последующей демонстрацией умершего тела преступника обществу¹¹. В иврите распятие передается другим словом — צליבה

⁸ See: Crucifixion // Encyclopaedia Britannica. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.britannica.com/topic/crucifixion-capital-punishment> (дата обращения: 29.03.2021). Загл. с экрана См.: Введение в православное богословие: Учеб.-метод. пособие / сост. еп. Артемий (Кищенко) // Азбука веры. [Электронный ресурс]. URL: <https://azbyka.ru/otechnik/bogoslovie/vvedenie-v-pravoslavnoe-bogoslovie-kishenko/4> (дата обращения: 16.08.2021). Загл. с экрана.

⁹ См.: Геродот. История в девяти книгах. Л., 1972. (Hdt. III. 124–125 и VI. 30.1.). В оригинале употребляется слово ἀνεσταυρόωε — «поднять на крест» (см.: Дворецкий И.Х. Древнегреческо-русский словарь: В 2 т. Т. 2. М., 1958. С. 1500).

¹⁰ См., напр.: Вся власть в руках фараона: как наказывали за преступления в Древнем Египте // BBC. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.bbc.com/russian/features-48886773> (дата обращения: 21.08.2021). Загл. с экрана.

¹¹ Всего в еврейском тексте Ветхого Завета слово *talah* встречается 27 раз. В переводе LXX (II век до н. э.) תָּלַח (*talah*) передается как κρεμάσθητε (от κρεμάννυμι) (см., напр.: Втор. 21:22) — «повесить», кроме одного случая. Это исключение встречается в более поздней Книге Есфирь, где *talah* употребляется девять раз (если не брать во внимание неканоническую вставку в Есф. 8:12). Из них в восьми случаях תָּלַח (*talah*) передается разными формами глагола κρεμάσθητε — «повесить» и лишь один раз — посредством глагола σταυρόω — «распять» в Есф. 7:9: *И сказал Харбона, один из евнухов при царе: вот и дерево, которое приготовил Аман для Мардохея, говорившего доброе для царя, стоит у дома Амана, вышиною в пятьдесят локтей. И сказал царь: повесьте его на нем* (σταυρωθήτω ἐπ' αὐτοῦ). Однако в следующем стихе, который говорит об уже совершившейся казни, употреблен обычный перевод *talah* как «повесили», а не «распяли»: *И повесили (ἐκρεμάσθη) Амана на дереве, которое он приготовил для Мардохея. И гнев царя утих* (Есф. 7:10). События, описываемые в Книге Есфирь, происходят в Персии, и, соответственно, о распятии там в это время уже не только знали, но и применяли его. Верхней границей периода возникновения текста некоторые исследователи считают время правления Ксеркса I (около 486–465 годов до н. э.) (см.: Лявданский А.К., Барский Е.В. Есфири книга // Православная энциклопедия. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.pravenc.ru/text/190265.html> (дата обращения: 21.03.2022). Загл. с экрана). Тем не менее контекст 7-й главы Книги Есфирь не позволяет однозначно увидеть здесь именно распятие как вид казни. Более

(*цлива* — «распятие, казнь на кресте»)¹². О применении в еврейском обществе смертной казни через распятие, тем более до персов и в период Исхода, ничего не известно. Как пишут исследователи, преступника могли лишь повесить на дереве после его смерти¹³. Казнь через распятие у евреев появилась только в период I века до н. э. — I века н. э. и была чрезвычайным и осуждаемым самими евреями способом умерщвления¹⁴. Поэтому о распятии ни в период до переселения в Египет, ни во время исхода из Египта в Ветхом Завете нигде не говорится. Тем более ничего подобного о существовании смертной казни через распятие или каких-либо ее вариантов не сообщают нам египетские источники и данные современной археологии.

Иногда мусульманские апологеты пытаются представить дело так, что казнь, о которой говорит Коран, в Египте совсем не соответствует более известному с античных времен способу умерщвления на кресте. По их мнению, глагол *салаба* (صلب) означает «быть твердым, крепким, жестким» и лишь второе его значение — «распять»¹⁵. Однако в тексте Корана везде (шесть раз) данный глагол употребляется в значении «распять», то есть предать смертной казни (см.: К. 4:157; 5:33; 7:124; 12:41; 20:71; 26:49)¹⁶.

О том, что в К. 20:71 речь идет именно о распятии, говорит в своем тафсире Ибн Касир. Он передает соответствующий хадис со ссылкой на основателя традиции толкования Корана Абдуллаха ибн Аббаса, который утверждает, что фараон был первым, кто применил такую

того, всего одно исключение из общего числа двадцати семи случаев перевода *талах* не может служить аргументом в пользу предлагаемого мусульманами объяснения ветхозаветных текстов.

¹² См.: Харах М. **צלב** // Общесемитский корневой словарь. [Электронный ресурс]. URL: <https://slovar-axaz.org/component/content/article/7-gnezda/257-qlav.html> (дата обращения: 17.08.2021). Загл. с экрана.

¹³ См.: Введение в православное богословие: Учеб.-метод. пособие / сост. еп. Артемий (Кищенко) // Азбука веры. [Электронный ресурс]. URL: <https://azbyka.ru/otechnik/bogoslovie/vvedenie-v-pravoslavnoe-bogoslovie-kishenko/4> (дата обращения: 16.08.2021). Загл. с экрана.

¹⁴ См. об этом у Иосифа Флавия (Древности. XIII, 14:2; Иудейская война. I, 4:6). См. также: Табак Ю. Распятие в еврейской традиции // Лехаим. [Электронный ресурс]. URL: https://lechim.ru/ARHIV/228/tabak.htm#_ftnref12 (дата обращения: 16.08.2021). Загл. с экрана.

¹⁵ **صلب** — «он был, стал твердым, крепким, жестким, тугим»; «он распял его». См.: Гиргас В.Ф. Указ. соч. С. 446. В словаре Х.К. Баранова даются следующие значения слова *салаба*: 1) распинать; 2) подпирать... (Баранов Х.К. Большой арабско-русский словарь: В 2 т. Т. 1. М., 2008. С. 442).

¹⁶ См. информацию о поиске в Коране по глаголу **صلب** на Quranic Arabic Corpus. (Quran Search // Quranic Arabic Corpus. [Электронный ресурс]. URL: <https://corpus.quran.com/search.jsp?q=pos%3Av+root%3ASlb> (дата обращения: 20.03.2023). Загл. с экрана.)

казнь: «Ибн Аббас сказал: “Таким образом, он был первым человеком, который когда-либо делал это (публичная казнь, распятие)”. Об этом сообщил Ибн Аби Хатим»¹⁷.

Современные исламские толкователи подтверждают, что в этом случае речь идет именно о распятии на пальмовых деревьях в Египте. Ас-Саади в своем тафсире пишет следующее: «Фараон сделал его и пообещал чародеям отрезать у них кисти на правых руках и стопы на левых ногах и с позором распять их на пальмовых стволах»¹⁸. Попытка представить ситуацию нереальной, поскольку распятие на пальмах, по мнению мусульман, выглядит проблематичным, не устраняет проблему. По этому поводу можно лишь добавить, что здесь скрыта еще одна историческая ошибка — можно сказать, технического характера, попавшая в толкования к тексту Корана.

Таким образом, можно однозначно говорить об очевидной исторической ошибке в Коране, которая говорит о недостаточности исторических знаний его автора. На наш взгляд, в данном случае автор текста Корана, по всей видимости, находился под влиянием общесемитской языковой среды¹⁹ и некритично воспринял и переработал устные предания иудейских и христианских общин Аравийского полуострова.

История с самарянином

Используя применительно к тексту Корана исторический анализ, рассмотрим еще один сюжет, который можно соотнести с данными исторической науки. Это достаточно известная история с появлением в пустыне во время событий исхода евреев из Египта персонажа, которого в большинстве переводов обозначают как «самарянина» или «самаритянина».

В библейском тексте, в Книге Исход, говорится о том, что во время отсутствия Моисея, когда он получал на Синае *скрижали откровения* (Исх. 31:18), народ израильский впал в идолопоклонство и сделал себе золотого тельца (см.: Исх. 32:1—35). В коранической версии

¹⁷ Tafsir Ibn Kathir. A compilation of the abridged. In the English language with arabic verses. Vols. 1—10. Darussalam, 1979. P. 3128. (Surah-Ta-Ha).

¹⁸ Ас-Саади Абд ар-Рахман бин Насир. Толкование Священного Корана: В 3 т. Т. 2. М., 2014. С. 386.

¹⁹ Общесемитская корневая основа корня צלב *цлв* в иврите (*цлива* — «распятие») и صلب *слб* в арабском (*салаба* — «распял») совпадают и имеют близкое смысловое значение (см.: Харах М. צלב // Общесемитский корневой словарь).

этого события, при всех имеющихся отличиях в некоторых деталях, утверждается, что золотого тельца евреям сделал некий самарянин (см.: К. 20:83—95). В переводе Э. Кулиева читаем: «Он (Аллах) сказал: “Мы подвергли твой народ искушению после того, как ты оставил их, и самаритянин ввел их в заблуждение”» (К. 20:85). В кораническом тексте и толкованиях к нему говорится, что когда народ бросил в огонь украшения, кознями и старанием самарянина, который «был многобожником и поклонялся коровам», получился телец²⁰. «Он (*самарянин*. — *Прим. авт.*) изготовил для них изваяние тельца, который мычал, и сказал: “Вот ваш бог и бог Мусы (Моисея), но он забыл его”» (К. 20:88).

Завершается эта история диалогом коранического Мусы (Моисея) с самарянином, после которого последний изгоняется из общества, а телец уничтожается (см.: К. 20:95—97). В этом отрывке, в трех аятах Корана (см.: К. 20:85, 87, 95) встречается слово **السَّامِرِيُّ** (*ас-сáмириййу*), которое переводчики арабского текста (Э. Кулиев, М.-Н. Османов, Т. Шумовский) и русскоязычные переводы — тафсиры (толкования) Ас-Саади, Абу Аделя, Аль-Мунтахаб — передают как «самарянин»²¹. Единственным исключением здесь является перевод И. Крачковского, который дает это слово без перевода — «самирит». С англоязычными переводами примерно такая же ситуация: А. Арберри и Т. Б. Ирвинг переводят упомянутое слово как «самарянин», другие переводчики — как, например, Э. Палмер и Мухаммад Али — оставляют «ас-Самири» без перевода.

Причина подобных отличий в переводе объясняется явным анахронизмом, присутствующим в тексте Корана. Дело в том, что самаряне как народ появились лишь спустя примерно 700 лет после исхода евреев из Египта²². Сам город Самария (в переводе с еврейского — «сторожевая крепость») как столица израильского Северного царства был основан около 880 года до н. э. (см.: 3 Цар. 16:24). Предположительно можно говорить лишь о том, что на этом месте после захвата

²⁰ См.: Сура 20. Та Ха, 87-й аят // Коран онлайн. [Электронный ресурс]. URL: <https://quran-online.ru/20:87> (дата обращения: 20.03.2023). Загл. с экрана.

²¹ См.: Аляутдинов Ш. Моисей и самаритянин // Umma.ru [Электронный ресурс]. URL: <https://umma.ru/moisej-i-samaritjanin> (дата обращения: 20.03.2023). Загл. с экрана.

²² Самаряне — это народ, который возник в результате этнического смешения остатков десяти колен Израиля, населявших Северное царство, с переселенцами из других областей Ассирийской империи (см.: 4 Цар. 17:24; Езд. 4:9—10) после 721 года до н. э. (см.: Библейская энциклопедия Брокгауза. М., 1999. С. 854—855).

евреями земли обетованной могло существовать какое-либо селение (см.: Суд. 10:1). Результаты археологических раскопок на холме, где находилась древняя Самария, проводившихся в 1908—1910 годах, в 1931—1935 годах, в 1965 и 1968 годах, датируют найденные артефакты периодом 876—722 до н. э.²³

Несмотря на то что переселение представителей языческих народов в Самарию, по-видимому, не носило масштабного характера (не более 10% от всего населения)²⁴, можно говорить о заметном культурном влиянии Месопотамии в этом регионе после ассирийского завоевания — в период с 721 по 600 год до н. э. Данные археологии позволяют нам говорить о появлении нового населения северо-восточной части Северного царства, в том числе в районе Сихем — Самария — Телль-эль-Фарах (Север), что сказалось на формировании самарянского этноса²⁵.

Налицо очевидная историческая ошибка автора текста Корана. В своих комментариях к 20-й суре «Та Ха» британский востоковед и корановед Ричард Белл отмечает, что этот таинственный персонаж ас-Самири «вероятно, является предполагаемым основателем самаритянской общины, поскольку Мухаммед перепутал эпизод с Золотым тельцом с установлением поклонения тельцу в Самарии Иероваомом»²⁶ (см.: 3 Цар. 12:28—32).

Получается, что разница в переводах интересующего нас слова есть следствие либо попыток буквальной транслитерации арабского текста, либо влияния на переводчиков определенной части мусульманской традиции толкований этого места, в которых предпринята попытка избежать обвинения в явной ошибке, существующей в священной для мусульман книге. Для более точного выяснения того, как следует переводить *ас-сāмириййу*, рассмотрим и оценим основные аргументы мусульманских авторов, настаивающих на отсутствии здесь какой-либо неточности.

²³ См.: Зиновкин А. Самария. Столица Израильского царства // Библейская археология. Кафедра библистики СПбДА, 2014. [Электронный ресурс]. URL: <http://biblical-archaeology.ru/01-israel/data/samaria/html/info.html> (дата обращения: 14.03.2023). Загл. с экрана.

²⁴ See: Zertal A. The Wedge-Shaped Decorated Bowl and the Origin of the Samaritans // Bulletin of the American Schools of Oriental Research. No. 276 (Nov., 1989). P. 83.

²⁵ See: Ibid. P. 77, 80, 82.

²⁶ Richard B. The Qur'ān. Translated, with a critical re-arrangement of the Surahs. Vol. 1. Edinburgh, 1937. P. 293.

В своей аргументации мусульманские авторы пытаются использовать несколько способов объяснения находящегося в Коране слова *ас-самириййу*. Наиболее часто можно встретить попытки отождествить интересующего нас персонажа с жителем каких-либо селений Ближнего Востока (кроме Палестины). В частности, приводится толкование Абдуллаха ибн Аббаса, который утверждал, что «Самирий этот был человеком из Баджармы. Это был народ, который поклонялся коровам» (см.: «Адауа аль-баян» 4/85, «Тафсир ибн Касир» 5/95)²⁷. Сами же мусульмане утверждают, что Баджарма является деревней, рядом с сирийским городом Ракка (см.: «Му'джам аль-бульдан» 1/323)²⁸.

Если принять эту версию мусульман о происхождении ас-Самири, то получается, что для того, чтобы встретиться с евреями во время событий Исхода, этому человеку необходимо было преодолеть со многими опасностями около 1200 километров, в том числе мимо Палестины, в пустынной местности Синайского полуострова найти беглецов и соединиться с ними. Не менее фантастичным представляется процесс получения в столь отдаленной местности информации о событиях, происходящих в Египте. Как вообще интересующий нас персонаж об этом узнал, если новости распространялись в древности со скоростью торгового каравана²⁹? Кроме этого, версия мусульман не учитывает закрытость для представителей чужой культуры древних этносов (см., напр.: Быт. 43:32).

Примерно такие же проблемы остаются с версией о том, что *ас-самириййу* «был из числа жителей Кермана (город в Иране)» (см.: «Адауа аль-баян» 4/85, «Тафсир аль-Багъауи» 1/52)³⁰. В последнем случае коранический персонаж должен был преодолеть уже около 3000 километров до предполагаемого места встречи с евреями у горы

²⁷ См.: О самаритянине, упомянутом в Коране. Ответ критикам Ислама // Социальная сеть «ВКонтакте». [Электронный ресурс]. URL: https://vk.com/wall-66005158_123 (дата обращения: 14.03.2023). Загл. с экрана.

²⁸ См.: Там же.

²⁹ Насколько это было медленно, можно оценить по сведениям, доступным нам с XIII века уже н.э. Скорость составляла в среднем около 50 км в час, и то не каждый день (см.: Долбе В. О скорости и маршруте передвижения путешественников середины XIII века на пути из Сарая-Бату в Каракорум и обратно. Рига, 2012. [Электронный ресурс]. URL: <http://annales.info/step/dolbe/2karakorun.htm> (дата обращения: 20.03.2023). Загл. с экрана.)

³⁰ См.: О самаритянине, упомянутом в Коране... Примерно такая же ситуация с версией о том, что «ас-Самири» был родом «из одного из сел Самарры» (см.: Сура 20. Та Ха, 95-й аят // Коран онлайн).

Синай. В случае же присоединения «ас-Саамири» к евреям в Египте расстояние должно быть еще больше. Таким образом, объяснения подобного рода со стороны мусульман требуют слишком многих допущений, трудновыполнимых условий для реализации и не учитывают культурно-исторических реалий того времени.

Следующий способ объяснения истории появления *ас-сāмириййу* в Коране мусульманами основывается на признании существования предков самарян в Палестине, задолго до фактического появления там евреев. Якобы в Палестине уже существовала деревня под названием Самария — в районе Наблуса, а жители ее, по мнению имама аш-Шахристани, работали в Египте и признали пророчество Мусы (Моисея). Некоторые авторы предполагают, что селение Самария в это время было и в самом Египте³¹.

С точки зрения науки, это ничем не обоснованные утверждения, о чем свидетельствуют археологические исследования в районе древней Самарии³². Также ученым ничего не известно о поселении Самария в Египте.

Озвученные выше проблемы применимы и к этой исламской версии. Нереальным выглядит быстрое получение жителем Палестины информации о событиях в Египте. Непонятно, как житель предполагаемого селения Самария узнал о событиях Исхода, а затем нашел в пустыне евреев и присоединился к ним, пройдя путь от Палестины как минимум до Синайского полуострова (около 600 км). Это выглядит нереалистично, учитывая историю с гаваонитянами, жителями Гаваона, которые являлись частью народа ереев и хитростью заключили союз с израильтянами при Иисусе Навине (см.: Нав. 9:3–27). Для гаваонитян это стало возможным только после входа евреев в Землю обетованную, разрушения Иерихона и Гая и ввиду непосредственной угрозы их городам (см.: Нав. 9:3).

До прихода евреев в Землю обетованную в ней жили языческие народы, мера беззаконий которых уже переполнила чашу терпения Божиего (см.: Быт. 15:16). Образ греховной жизни этих народов Священное Писание называет мерзостью, из-за которой они должны были подвергнуться наказанию и закланию (см., напр.: Лев.

³¹ См.: О самаритянах, упомянутых в Коране...

³² См.: Зиновкин А. Указ. соч.

18:27–30; Втор. 18:9–14; 20:16–18). Поэтому невозможно представить себе присоединение одного из представителей этих народов к евреям во время их исхода из Египта.

В противоположность явно выдуманному и очень нереалистичным версиям мусульман библейский текст и данные археологии предлагают нам вполне понятное объяснение, когда и по какой причине возникли город Самария и народ самаряне.

Очередная версия мусульман, пытающихся обойти явную историческую ошибку в Коране, связана с предположением, что *ас-сāмириййу* — это слово семитского происхождения, то есть носитель его был израильтянином. Далее исламские авторы предполагают, что это было личным именем человека, и соответственно, название города Самария и народа самарян происходят уже от этого коранического лица³³.

Однако предполагать, что название самаритян возникло по имени некоего персонажа, присутствующего в кораническом повествовании, который, по Корану, был отлучен от народа еврейского (см. К. 20:97), очень странно. В такой версии невозможно логически связать возникновение названий города и народа с явно неудачной миссией «ас-Самири». Если принять во внимание такое объяснение мусульман, то непонятно, зачем в дальнейшем представителям десяти колен Израиля, составившим впоследствии Северное царство, называть свою столицу в честь инородца-язычника, да еще и неудачника.

Относительно мнения мусульман, что в рассматриваемых случаях присутствует личное имя человека³⁴, также имеются проблемы. Дело в том, что в Коране данное слово дважды употребляется с определенным артиклем — *ас-сāмириййу* (см.: К. 20:85, 87) и один раз — со звательной частицей *йā* (يَا) (см.: К. 20:95), что также ставит слово в определенное состояние³⁵. Определенный артикль в данном случае означает, что это не личное имя человека *аль-исму* (الاسم),

³³ См.: Абу Ясин. Как Самаритянин мог жить во время Мусы (Моисея)? // Why Islam? Почему ислам? [Электронный ресурс]. URL: <https://www.whyislam.to/forum/viewtopic.php?t=1839> (дата обращения: 20.03.2023). Загл. с экрана.

³⁴ См.: Там же.

³⁵ В 95-м аяте рассматриваемой 20-й суры пророк Моисей (коранический Муса) обращается к самаритянину: *йā сāмириййу*, используя звательную частицу *йā*: «Он (Муса) спросил: “А что ты скажешь, о (йā) самаритянин?”» (К. 20:95).

а определенный, то есть известный человек из существующих на тот момент представителей Самарии³⁶.

Здесь используется собственное имя, в арабском языке известное как аль-лақабу (اللقب), которое выражает похвалу или порицание, а также обозначает человека по названию какой-либо местности, племени или роду — «и он известен в народе под этим названием»³⁷. Примеров употребления таких собственных имен в арабском языке достаточно много; например, известный мусульманский богослов и составитель авторитетного сборника хадисов «Сахих аль-Бухари» Мухаммад ибн Исмаил аль-Джуфи (умер в 870 году) носил именно такое имя: аль-Бухари (البخاري). Соответственно, оно означало, что носитель его был родом из древнего узбекского города Бухара.

В этих стихах Корана мы сталкиваемся именно с таким случаем употребления собственного имени. Следовательно, коранический «ас-Самирий» должен был быть человеком из соответствующей местности или народа, а не египтянином или охранником, как пытаются предположить некоторые исламские апологеты³⁸. Все попытки объяснить это слово альтернативными способами выглядят неубедительными с точки зрения арабского текста Корана и некоторых авторитетных арабских тол-

³⁶ В.Ф. Гиргас в своем словаре к Корану переводит *sāmiriyyūn* как имя относительное — самаритский, самаритянин, т.е. относящийся к Самарии (السامرة), происходящий из нее (см.: Гиргас В.Ф. Указ. соч. С. 377). Признаком имени относительного является замена некоренной части окончания у существительного удвоенной буквой *йя* (ي) (см.: Юшманов Н.В. Грамматика литературного арабского языка. СПб., 1999. С. 67; Хайбуллин И.Н. Краткое изложение грамматики арабского языка. Уфа, 2007. С. 420).

³⁷ Собственные имена // Dirasa.ru [Электронный ресурс]. URL: <https://dirasa.ru/grammatika/sobstvennye-imena/> (дата обращения: 01.03.2023). Загл. с экрана.

³⁸ См.: Использование слова «самаритянин» в Коране // Платформа Telegra.PH [Электронный ресурс]. URL: <https://telegra.ph/Ispolzovanie-slova-Samarityanin-v-Korane-12-05> (дата обращения: 12.03.2023). Загл. с экрана. Примерно такую же ценность имеют попытки объяснить *ас-сāмириййу* как происходящее от слова *sāmirun* — «беседующий ночью», «ночной собеседник» (см.: Гиргас В.Ф. Указ. соч. С. 377). Действительно, в Коране (см.: К. 23:67) встречается однокоренное слово **سَامِرًا** — *sāmiran*, которое также означает «беседовать ночью», «ночной собеседник» (см.: Гиргас В.Ф. Указ. соч. С. 377), но оно по контексту и по толкованиям относится не к народу Моисея, а к жителям Мекки, которые не принимали проповедь Мухаммада, распространяя в ночных беседах слухи о нем (см.: Сура 23. «Верующие», 67-й аят // Коран онлайн). В данном случае это не имя собственное, а существительное в неопределенной форме мужского рода в винительном падеже. Представить это слово в виде имени *аль-лақабу*, которое выражает похвалу или порицание, очень сложно.

кователей, которые толковали *ас-сāмириййу* через соотнесение с каким-либо созвучным селением³⁹.

Наконец, последняя попытка объяснить появление слова «ас-Самири» основана на предположении о влиянии библейского текста на Коран. В данном случае мусульмане ссылаются на исследование профессора Тель-Авивского университета Ури Рубина⁴⁰. Но делают они это в обычной для исламской полемической литературы манере: берут то, что кажется подходящим для оправдания ошибок Корана, одновременно умалчивая о неудобных для них выводах.

По этой версии коранический «Самири» является библейским Зимри⁴¹, сыном Салу, начальником поколения Симеонова (см.: Чис. 25:6–8, 14), который совершил блудодеяние с мадианитянкой и был поражен Финеесом, сыном Елеазара, сына Аарона (см.: Чис. 25:7–8, 11). Этот эпизод библейской истории связан с поклонением Ваал-Фегору в Ситтими (см.: Чис. 25:1).

По мнению профессора У. Рубина, этот эпизод стоит за сценой из Корана, которая является введением к изготовлению золотого тельца (см.: К. 7:138)⁴². Также он ссылается на мнение, высказанное очень много лет назад немецким востоковедом Генрихом Шпейером; он утверждал, что «форма аль-Самири берет свое начало от имени Зимри»⁴³.

³⁹ См. выше. Например, известный муфассир (толкователь Корана) Катада ибн Ди'ама считал, что *ас-сāмириййу* происходил из иракского города Самарра. Заметим, что это более 1300 км от горы Синай (см.: Tafsir Ibn Kathir... P. 3145).

⁴⁰ See: Rubin U. Traditions in transformation. The Ark of the Covenant and the Golden Calf in Biblical and Islamic Historiography // Oriens. 2001. Vol. 36. pp. 196–214.

⁴¹ См.: Об упоминании самаритянина в Коране. ANTI-SHUBONAT // Социальная сеть «ВКонтакте». [Электронный ресурс]. URL: https://vk.com/wall-54715143_3290 (дата обращения: 12.03.2023). Загл. с экрана.

⁴² История изготовления золотого тельца и поклонения ему описана в тексте Корана в двух параллельных версиях. Первая версия излагается в суре «Аль-Араф» («Ограды») (см.: К. 7:138–142, 148–153), и там «ас-Самири» в тексте Корана не упоминается. «Самири» появляется только в толкованиях (see: Tafsir Ibn Kathir... P. 1834). Вторая версия — в суре «Та Ха» (см.: К. 20:83–97), в ней «ас-Самири» уже есть. Это достаточно странная ситуация, если признавать исламскую версию о Коране как «диктанта Аллаха». Отличия в нарративе и появление дополнительных обстоятельств и персонажей — характерный признак человеческого происхождения текста, поскольку идею развития, признаком которого является последующее расширение повествования, трудно применить к такому совершенному существу, как Бог. В текстологии более краткое повествование признаётся более древним (см.: Мейгер Б.М., Эрман Б.Д. Текстология Нового Завета. Рукописная традиция, возникновение искажений и реконструкция оригинала. М., 2013. С. 327).

⁴³ Rubin U. Op. cit. P. 202.

Однако мусульмане умалчивают о том, что израильский профессор не исключает и общепринятого понимания «Самири» как «самаритянина», поскольку, по его мнению, данный персонаж олицетворяет нарушение ритуального единства Израиля и «уклонение в чужеземные обряды»⁴⁴. Имеется в виду история Иеровоама и двух золотых тельцов, которые были объявлены нечестивым царем богами, выведшими Израиль из Египта (см.: 3 Цар. 12:28). Фактически У. Рубин пытается показать, что текст Корана в этом эпизоде с поклонением золотому тельцу смешивает две разные библейские истории, не заботясь о хронологической точности. Для автора Корана «Самири» был нужен для объяснения причин возникшего религиозного разделения⁴⁵.

Получается, что У. Рубин тем самым констатирует наличие хронологической ошибки в Коране, который смешивает в одну историю два разных события⁴⁶. Если следовать библейской хронологии и предположить, что «Самири» — это библейский Зимри (см.: Чис. 25:6—8, 14), то представляется невозможным соединить вместе историю его греха с мадианитянкой и поклонением Ваал-Фегору в Ситтине (см.: Чис. 25:1) с поклонением золотому тельцу возле горы Синай в 32-й главе Книги Исход. Ведь события возле Синай были раньше, чем история с убитым в Ситтине за свое нечестие Зимри⁴⁷. По версии Корана, «Самири», которого мусульмане отождествляют с Зимри, должен был быть к этому времени проклят кораническим Мусой и окончательно изгнан из народа еврейского (см.: К. 20:97). Следовательно, он никак не мог быть участником более позднего поклонения Ваал-Фегору в Ситтине. С другой стороны, библейский Зимри не мог быть изгнан пророком Моисеем у горы Синай, если принять кораническую версию, поскольку его позднее убивает Финеес, сын Елеазара (см.: Чис. 25:7—8).

Теперь рассмотрим гипотезу о том, что арабское имя «Самири» является производным от еврейского имени Зимри. С точки

⁴⁴ Rubin U. Op. cit. P. 203.

⁴⁵ See: Ibid. P. 202.

⁴⁶ See: Ibid. P. 198, 202.

⁴⁷ См.: Ситтим // Библейская энциклопедия Брокгауза. С. 903.

зрения освоения грамматических и фонетических заимствований, такой метаморфозы с еврейским именем Зимри в арабском языке быть не могло. Если обратиться к «Общесемитскому корневому словарю» Марка Хараха, то можно увидеть, что в арабском языке корню слова «**سمر**» (*смер*) соответствует в иврите корень «**סמר**» (*смер*)⁴⁸, то есть в имени Зимри (**זִמְרִי**) (см.: Чис. 25:14) первая буква имени *заин* (**ז**) не могла стать арабской буквой *син* (**س**)⁴⁹. Если только не допускать, что при написании текста Корана была совершена ошибка.

К сожалению, подобные разборы версий мусульманских авторов занимают значительно больше времени, чем следовало бы этому уделять. Достаточно было бы просто сослаться на светскую арабскую энциклопедию, в которой имеется статья о самаритянах (**السَّامِرِيُّونَ**). Согласно этому изданию, вопреки фантазиям современных исламских апологетов, утверждается, что слово, употребляемое в Коране, имеет отношение к народу самаритян, который появился в период ассирийского плена — в VIII веке до н. э.⁵⁰

Таким образом, можно отметить наличие в тексте Корана определенных противоречий у текста Корана с данными современной исторической науки. Понимание этой проблемы заметно по многочисленным попыткам толкователей Корана тем или иным образом ее нивелировать, что особенно заметно на примере последней из рассмотренных в данной статье коранических историй. Очевидно, что автор историй, вошедших в текст Корана первоначально, не ставил себе задачи добиться научной точности в его изложении. По характеру это больше напоминает поучительные истории фольклорного характера на библейские

⁴⁸ См.: Харах М. **סמר סמר המר תמר סמר** // *Общесемитский корневой словарь*. [Электронный ресурс]. URL: <https://slovar-axaz.org/component/content/article/7-gnezda/1783-masmer.html> (дата обращения: 22.03.2023). Загл. с экрана.

⁴⁹ Названия города Самария (**זִמְרִי שׁ שׁוֹמְרוֹן** — «сторожевая крепость»; см.: 3 Цар. 16:24) и жителей этой местности — самаритян — в арабском языке в соответствии с общесемитской корневой основой следует обозначать именно таким словом, которое находим в Коране — **سَامِرِي** (см.: К. 20:85; 87; 95). (См.: Харах М. **سمر שמר** // *Общесемитский корневой словарь*. [Электронный ресурс]. URL: <https://slovar-axaz.org/component/content/article/7-gnezda/2884-shomer.html> (дата обращения: 22.03.2023). Загл. с экрана).

⁵⁰ Самир'Амад. Ас-самāрийун / Arab Encyclopedia. [Электронный ресурс]. URL: <https://arab-ency.com.sy/ency/overview/6660/10> (дата обращения: 01.01.2022). Загл. с экрана. Яз. араб.

сюжеты, приспособленные для понимания нетребовательных слушателей и не предполагающие точности изложения.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Абу Ясин. Как Самаритянин мог жить во время Мусы (Моисея)? // Why Islam? Почему ислам? [Электронный ресурс]. URL: <https://www.whyclam.to/forum/viewtopic.php?t=1839> (дата обращения: 20.03.2023). Загл. с экрана. Яз. рус.
2. Аляутдинов Ш. Моисей и самаритянин // Umma.ru [Электронный ресурс]. URL: <https://umma.ru/moisej-i-samarityanin> (дата обращения: 20.03.2023). Загл. с экрана. Яз. рус.
3. Ас-Саади Абд ар-Рахман бин Насир. Толкование Священного Корана: В 3 т. Т. 2 / пер. Э. Р. Кулиев. М.: Эксмо, 2014. 784 с.
4. Баранов Х. К. Большой арабско-русский словарь: В 2 т. Т. 1. М.: Живой язык, 2008. 643 с.
5. Библейская энциклопедия Брокгауза / сост. Ринекер Ф., Майер Г. М.: Российское библейское общество, 1999. 1120 с.
6. Введение в православное богословие: Учеб.-метод. пособие / сост. еп. Артемий (Кищенко) // Азбука веры. [Электронный ресурс]. URL: <https://azbyka.ru/otechnik/bogoslovie/vvedenie-v-pravoslavnoe-bogoslovie-kishenko/4> (дата обращения: 16.08.2021). Загл. с экрана. Яз. рус.
7. Вся власть в руках фараона: как наказывали за преступления в Древнем Египте // BBC. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.bbc.com/russian/features-48886773> (дата обращения: 21.08.2021). Загл. с экрана. Яз. рус.
8. Геродот. История в девяти книгах / пер. и прим. Г. А. Стратановского, общ. ред. С. Л. Утченко. Л.: Наука, 1972. 600 с.
9. Гиргас В. Ф. Арабско-русский словарь к Корану и хадисам. СПб.: Диля, 2006. 928 с.
10. Дворецкий И. Х. Древнегреческо-русский словарь: В 2 т. Т. 2. М.: ГИИНС, 1958. 1960 с.
11. Долбе В. О скорости и маршруте передвижения путешественников середины XIII века на пути из Сарая-Бату в Каракорум и обратно // Библиотека Annales [Электронный ресурс]. URL: <http://annales.info/step/dolbe/2karakorum.htm> (дата обращения: 20.03.2023). Загл. с экрана. Яз. рус.
12. Зиновкин А. Самария. Столица Израильского царства // Библейская археология. [Электронный ресурс]. URL: <http://biblical-archaeology.ru/01-israel/data/samaria/html/info.html> (дата обращения: 14.03.2023). Загл. с экрана. Яз. рус.

13. Использование слова «самаритянин» в Коране // Платформа Telegra.PH [Электронный ресурс]. URL: <https://telegra.ph/Ispolzovanie-slova-Samarityanin-v-Korane-12-05> (дата обращения: 12.03.2023). Загл. с экрана. Яз. рус.
14. Коран онлайн. [Электронный ресурс]. URL: <https://quran-online.ru/20:87> (дата обращения: 20.03.2023). Загл. с экрана. Яз. рус.
15. Кулиев Э. Р., Муртазин М. Ф. Корановедение: Учебное пособие. М.: Изд-во МИУ, 2010. 370 с.
16. Лявданский А. К., Барский Е. В. Есфири книга // Православная энциклопедия [Электронный ресурс]. URL: <https://www.pravenc.ru/text/190265.html> (дата обращения: 21.03.2022). Загл. с экрана. Яз. рус.
17. Мецгер Б. М., Эрман Б. Д. Текстология Нового Завета. Рукописная традиция, возникновение искажений и реконструкция оригинала / пер. с англ., 2-е изд., перераб. и доп. М.: ББИ, 2013. 405 с.
18. Осамаритянин, упомянут в Коране. Ответ критикам ислама // Социальная сеть «ВКонтакте». [Электронный ресурс]. URL: https://vk.com/wall-66005158_123 (дата обращения: 14.03.2023). Загл. с экрана. Яз. рус.
19. Об упоминании самаритянина в Коране. ANTI-SHUBONAT // Социальная сеть «ВКонтакте». [Электронный ресурс]. URL: https://vk.com/wall-54715143_3290 (дата обращения: 12.03.2023). Загл. с экрана. Яз. рус.
20. Полохов Д. Н., прот. О некоторых вопросах историчности Корана // Труды Саратовской православной духовной семинарии. 2022. № 2 (17). С. 7–19. DOI: 10.56621/27825884_2022_17_7
21. Полохов Д. Н., прот., Пархоменко В. В., прот. О «научных» чудесах Корана // Труды Саратовской православной духовной семинарии. 2015. Вып. 9. С. 4–64.
22. Собственные имена // Dirasa.ru [Электронный ресурс]. URL: <https://dirasa.ru/grammatika/sobstvennyye-imena/> (дата обращения: 01.03.2023). Загл. с экрана. Яз. рус.
23. Табак Ю. Распятие в еврейской традиции // Лехаим. [Электронный ресурс]. URL: https://lechaim.ru/ARHIV/228/tabak.htm#_ftnref12 (дата обращения: 16.08.2021). Загл. с экрана. Яз. рус.
24. Тахави, имам. Акыда Символ Веры. Казань: Иман, 2000. 39 с.
25. Хайбуллин И. Н. Краткое изложение грамматики арабского языка. Уфа: Саям, 2007. 516 с.
26. Харах М. Общесемитский корневой словарь. [Электронный ресурс]. URL: <https://slovar-axaz.org/component/content/>

- article/7-gnezda/257-qlav.html (дата обращения: 17.08.2021). Загл. с экрана. Яз. рус.
27. Юревич Д., свящ. Проблема хронологии исхода в свете археологических данных // Христианское чтение. 2009. № 7–8. С. 93–117.
 28. Юшманов Н. В. Грамматика литературного арабского языка / под ред. И. Ю. Крачковского. СПб.: Юридический центр Пресс, 1999. 160 с.
 29. Crucifixion // Encyclopaedia Britannica. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.britannica.com/topic/crucifixion-capital-punishment> (дата обращения: 29.03.2021). Загл. с экрана. Яз. англ.
 30. Quran Search // Quranic Arabic Corpus. [Электронный ресурс]. URL: <https://corpus.quran.com/search.jsp?q=pos%3Av+root%3ASlb> (дата обращения: 20.03.2023). Загл. с экрана. Яз. араб.
 31. Richard B. The Qur'n. Translated, with a critical re-arrangement of the Surahs. Vol. 1. Edinburgh: T.&T. Clark, 1937. 710 p.
 32. Rubin U. Traditions in transformation. The Ark of the Covenant and the Golden Calf in Biblical and Islamic Historiography // Oriens. 2001. Vol. 36. pp. 196–214.
 33. Tafsir Ibn Kathir. A compilation of the abridged. In the English language with arabic verses. Volumes 1–10. Darussalam: Indian Printed, 1979. 5698 p.
 34. Zertal A. The Wedge-Shaped Decorated Bowl and the Origin of the Samaritans // Bulletin of the American Schools of Oriental Research. No. 276 (Nov., 1989). pp. 77–84.
 35. Самир'Амад. Ас-самāрийун / Arab Encyclopedia. [Электронный ресурс]. URL: <https://arab-ency.com.sy/ency/overview/6660/10> (дата обращения: 01.01.2022). Загл. с экрана. Яз. араб.

*Статья поступила в редакцию 4.04.2023,
одобрена после рецензирования 25.04.2023,
принята к публикации 15.05.2023.*

Article

UDC 28-23

For citation:

Polokhov D., archpriest. Analiz teksta Korana v svete dannykh istorii [Analysis of the text of the Qur'an in the light of historical data] // Trudy Saratovskoi pravoslavnoi dukhovnoi seminarii. [Proceedings of the Saratov Orthodox Theological Seminary]. 2023. No 2 (21). pp. 9–29.

DOI: 10.56621/27825884_2023_21_9

Archpriest Dmitry Polokhov,

Candidate of Theology, Associate Professor,

Head of the Department of Theology,

Vice-Rector for Scientific and Theological Work,

Saratov Orthodox Theological Seminary,

92 Michurina str., Saratov,

410028, Russian Federation

polokhov@mail.ru

ORCID: 0000-0001-6605-3461

Analysis of the text of the Qur'an in the light of historical data

Archpriest D. POLOKHOV

Abstract: Referring to the assumption of some Islamic authors about the scientific and historical significance of the Quran, this article analyzes the episodes of the Quran that claim to be a reliable presentation of historical events. As an example, a description of the use of execution by crucifixion in Egypt in the time of Joseph was chosen, as well as a description of the presence of a Samaritan in the episode of the exodus of the Jews from Egypt.

The text presents scientific (historical, cultural and textual) criticism, as well as facts that refute the correspondence of the named Qur'anic episodes to historical reality. At the same time, the Koranic image of the world is opposed to the biblical one. The biblical narrative in these episodes is more logical and fits the historical context. The positions of Islamic scholars are also analyzed, who in various ways seek to level the contradictions of the text of the Koran with historical reality.

Keywords: Islam, Koran (Quran), textual criticism, crucifixion, Samaritans, historical-critical method.

REFERENCES

1. Artemy (Kishchenko) (comp.) (2011) "Vvedeniye v pravoslavnoye bogosloviye: uchebno-metodicheskoye posobiye" [Introduction to Orthodox theology: teaching aid] // "Azbyka very" [ABC of faith]. Available at: <https://azbyka.ru/otechnik/bogoslovie/vvedenie-v-pravoslavnoe-bogoslovie-kishenko/4> (08/16/2021). (in Russian).

2. Baranov Kh.K. (2008) "Bol'shoy arabsko-russkiy slovar' v 2 tomakh" [Large Arabic-Russian dictionary in 2 volumes]. Vol. 1. Moscow. (in Russian).
3. Dolbe V. (2012) "O skorosti i marshrute peredvizheniya puteshestvennikov serediny XIII veka na puti iz Saraya-Batu v Karakorum i obratno" [About the speed and route of movement of travelers of the middle of the XIII century on the way from Saray-Batu to Karakorum and back]. Available at: <http://Annales.info/step/dolbe/2karakorum.htm> (03/20/2023). Riga. (in Russian).
4. Dvoretzky I.Kh. (1958) "Drevnegrechesko-russkiy slovar'" [Ancient Greek-Russian Dictionary]. In 2 vols. Vol. 2. Moscow. (in Russian).
5. Girgas V.F. (2006) "Arabsko-russkiy slovar' k Koranu i khadisam" [Arabic-Russian Dictionary for the Koran and Hadith]. Saint Petersburg. (in Russian).
6. Khaibullin I.N. (2007) "Kratkoye izlozheniye grammatiki arabskogo yazyka" [Summary of Arabic Grammar]. Ufa. (in Russian).
7. Kuliev E.R., Murtazin M.F. (2010) "Koranovedeniye: Uchebnoye posobiye" [Quran Studies: Textbook]. Moscow. (in Russian).
8. Lyavdansky A.K., Barsky E.V. "Yesfiri kniga" [Book of Esther] // "Pravoslavnaya entsiklopediya" [Orthodox Encyclopedia]. Vol. 18, pp. 718–736. Available at: <https://www.pravenc.ru/text/190265.html> (03/21/2022). (in Russian).
9. Metzger B.M., Erman B.D. (2013) "Tekstologiya Novogo Zaveta. Rukopisnaya traditsiya, vzniknoveniye iskazheniy i rekonstruktsiya originala" [Textology of the New Testament. Manuscript tradition, occurrence of distortions and reconstruction of the original]. Moscow. (in Russian).
10. Polokhov D.N. (2022) "O nekotorykh voprosakh istorichnosti Korana" [On some questions of the historicity of the Koran] // "Trudy Saratovskoy pravoslavnoy dukhovnoy seminarii" [Proceedings of the Saratov Orthodox Theological Seminary]. No. 2 (17). pp. 7–19. (in Russian).
11. Polokhov D.N., Parkhomenko V.V. (2015) "O «nauchnykh» chudesakh Korana" [About the "scientific" miracles of the Koran] // "Trudy Saratovskoy pravoslavnoy dukhovnoy seminarii" [Proceedings of the Saratov Orthodox Theological Seminary]. No. 9. pp. 4–64. (in Russian).
12. Richard B. (1937) The Qur'n. Translated, with a critical re-arrangement of the Surahs. Vol. 1. Edinburgh. (in English).
13. Rineker F, Mayer G (comp.) (1999) "Bibleyskaya entsiklopediya Brokgauza" [Brockhaus Bible Encyclopedia]. Moscow. (in Russian).

14. Rubin U. (2001) Traditions in transformation. The Ark of the Covenant and the Golden Calf in Biblical and Islamic Historiography // *Oriens*. Vol. 36. pp. 196–214. (in English).
15. Samir A. "Alsaamiriun" [Samaritans] // Arab Encyclopedia. Available at: <https://arab-ency.com.sy/ency/overview/6660/10> (01/01/2022). (in Arabic).
16. Tabak Y. "Raspyatiye v yevreyskoy traditsii" [Crucifixion in the Jewish tradition] // "Lekhaim" [Lechaim]. Available at: https://lechaim.ru/ARHIV/228/tabak.htm#_ftnref12 (08/16/2021). (in Russian).
17. Yurevich D. (2009) "Problema khronologii iskhoda v svete arkheologicheskikh dannikh" [The problem of the chronology of the exodus in the light of archaeological data] // "Khristianskoye chteniye" [Christian reading]. No. 7–8. pp. 93–117. (in Russian).
18. Yushmanov N.V. (1999) "Grammatika literaturnogo arabskogo yazyka" [Grammar of Literary Arabic]. Saint Petersburg. (in Russian).
19. Zertal A. (1989) The Wedge-Shaped Decorated Bowl and the Origin of the Samaritans // *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*. No. 276 (Nov.). pp. 77–84. (in English).
20. Zinovkin A. "Samariya. Stolitsa Izrail'skogo tsarstva" [Samaria. Capital of the Kingdom of Israel] // "Bibleyskaya arkheologiya. Kafedra bibleistiki SPbDA" [Biblical archeology. Department of Biblical Studies, St. Petersburg Academy of Sciences]. Available at: <http://biblical-archaeology.ru/01-israel/data/samaria/html/info.html> (03/14/2023). (in Russian).

*The article was submitted 4.04.2023,
approved after reviewing 25.04.2023,
accepted for publication 15.05.2023.*

Научная статья

УДК 27.788+929

Для цитирования:

Варфоломей (Денисов А.А.), еп., Пархоменко В.В., прот. Рецепция устава святителя Василия Великого в Восточной и Западной Церквах // Труды Саратовской православной духовной семинарии. 2023. № 2 (21). С. 30–54.

DOI: 10.56621/27825884_2023_21_30

**Епископ Балаковский
и Николаевский Варфоломей**

(Денисов Александр Анатольевич),

кандидат богословия, доцент,

заведующий кафедрой

церковно-практических дисциплин

Саратовской православной духовной семинарии,

Российская Федерация, 410028, г. Саратов,

ул. им. Мичурина И.В., 92

daleksan@mail.ru

Протоиерей

Владимир Владимирович Пархоменко,

старший преподаватель кафедры богословия

Саратовской православной духовной семинарии,

Российская Федерация, 410028, г. Саратов,

ул. им. Мичурина И.В., 92

protvpr@list.ru

Рецепция устава святителя Василия Великого в Восточной и Западной Церквах

**Епископ ВАРФОЛОМЕЙ (ДЕНИСОВ А.А.),
протоиерей В.В. ПАРХОМЕНКО**

Аннотация: В статье представлена краткая история основных форм иноческой жизни. Показано, как под воздействием различных социальных и духовных причин преобладающим способом организации подвижничества стала киновия, или общежитие. Принципы существования киновии были впервые сформулированы преподобным Пахомием Великим и развиты святителем Василием Великим. Правила святителя Василия были положены в основание уставов общежительных православных монастырей и оказали значительное воздействие на формирование западного монашества.

Ключевые слова: аскетизм, история монашества, отшельничество, общежитие, монашеский устав, преподобный Пахомий Великий, святитель Василий Великий.

Христианское монашество — это аскетическое движение и форма организации жизни христиан, объединяющихся для поста и молитвы

ради победы над страстями и спасения души. Как целостный двуединый — религиозный и социальный — феномен монашество является собой воплощение христианского идеала, предполагающего всецелое посвящение Богу.

Монашеское движение зародилось во II—III веках по Р.Х. в форме отшельничества (монахов иначе называли анахоретами, от греч. ἀναχωρέω — «отступить, отходить, уходить, удаляться»). Часть исследователей объясняет бегство христиан на окраины Римской империи массовыми жестокими гонениями императоров-язычников. Другие историки отмечают, что по мере распространения христианства его первоначальные строгие нравственные нормы начинали размываться. Подвижники желали вернуться к идеалам первых христиан и потому избирали особую жизнь. Монах Диодор (Ларионов) полагает, что «монашество развивалось постепенно и естественным путем из ядра первоначальной апостольской христианской общины»¹, у него были иудейские прототипы (ессеи, эбиониты)².

Уходившие в пустынные места аскеты накладывали на себя испытания в соответствии с собственным пониманием христианского идеала, поскольку монашеские правила еще не были сформулированы. Редкими были совместные службы и причастие, отшельники часто перемещались с места на место, питались чем и как придется. Описывая первых монахов, историки используют термины «монадизм», «антикультура», подчеркивая неорганизованный, спонтанный, даже «экстремистский» характер раннего монашества³.

Следующей ступенью развития монашества стало келлиотство (греческое слово «келья» происходит от латинского cella — «клетка; хижина»), или жизнь скитская. Поселения иноков состояли из хижин, разбросанных на большой площади в окрестностях храма. Монахи жили в отдельных строениях, иногда по двое-трое, каждый индивидуально постился, молился, трудился для собственного пропитания. Объединяло подвижников участие в богослужении по воскресным

¹ Диодор (Ларионов), мон. «Собранный воедино»: происхождение и изначальное содержание понятия «монах» на Востоке по памятникам II—IV вв. Ч. I: Свидетельства греческих и коптских источников // Богословский вестник. 2016. № 20—21. С. 223.

² См.: Там же.

³ См.: Усков Н.Ф. Христианство и монашество в Западной Европе раннего Средневековья. СПб., 2001. С. 64.

и праздничным дням. Образ жизни скитских монахов, таким образом, был полуобщезжительным⁴.

«Скитский путь подвижничества многие святые отцы считали “золотым”, наиболее удобным»⁵ для тех, кто ценил как возможность уединения, так и наличие духовного руководства и совместных форм аскетического делания. У скитской формы организации монашества были и свои недостатки. Каждый монах сам заботился о себе, на свои средства содержал келью, что могло привести к взаимному отчуждению, чрезмерной самодостаточности, разжечь страсти зависти и любостыжания. При скитской форме проживания были затруднены постоянное духовное руководство, послушание, ежедневное открытие помыслов.

Отшельничество и скитский образ жизни взрастили многих святых — таких, например, как преподобный Антоний Великий (251–356) или преподобный Симеон Столпник (390–459), однако в дальнейшем преобладающей формой организации монашества стала киновия (буквально «общезжительство» — от греч. κοινός — «общий» и βίος — «жизнь»). Переход от отшельничества к общежительному монашеству был вызван несколькими причинами. Во-первых, с ростом численности подвижников происходило изменение их совместного образа жизни. Ищущие спасения послушники селились вокруг известных своих аскетизмом старцев, дабы получать наставления на пути духовного делания. Постепенно спонтанные поселения начали приобретать характер постоянных. В относительно крупных монастырях в богослужebную и хозяйственную деятельность вовлекались не только монахи, но и паломники, различные слуги, монастырские дети (сироты или помещенные по обету), крестьяне. Во-вторых, общежитие предполагало другой путь аскетического делания. Существование замкнутой общины единомышленников, постоянно находящихся друг с другом в тесном контакте, создавало благоприятную среду для духовного научения. Главными целями общежительства были взаимное духовное возрастание, борьба со страстями и пороками, а также воспитание и обучение вновь поступивших послушников, желающих принять постриг. «Строгий распорядок дня,

⁴ См.: Казанский П.С. История православного монашества на Востоке: В 2 ч. Ч. II. М., 2000. С. 31.

⁵ Романенко Е.В. Нил Сорский и традиции русского монашества. М., 2003. С. 130.

чередование общей молитвы, труда и назидательных чтений призваны были сообщить монаху способность не только к сосредоточенности и личной дисциплине, но и к ответственности и чуткости в отношениях с каждым членом монашеской общины»⁶.

Для таких общин и были введены уставы. В широком смысле это сборники кодифицированных норм монашеского поведения (то есть норм, возведенных в ранг закона, обязательного для всех, проживающих в монастыре). В более узком смысле «устав или типикон (иначе тактикон, букв. "око церковное", греч. — "тип, образ, порядок") — церковно-богослужебная книга, излагающая в систематическом виде порядок, образец совершения служб и основные правила монашеского жития для общежительных монастырей»⁷.

Главное назначение уставов состояло в установлении распорядка духовной жизни, очередности совершения богослужений, правил соблюдения поста, а также церковной и монашеской дисциплины. Создателям иноческих уставов удалось включить монашеский идеал в основное русло церковной жизни, в то же время признавая и закрепляя особое служение иноков.

Принципы отшельнической или скитской жизни не подходили для киновий. Правила общежителства впервые ввел преподобный Пахомий Великий (около 296—346), основавший мужские и женские общежительные монастыри в местечке Табеннеси (Верхний Египет, на территории современного Судана). Свод иноческих положений не был написан преподобным Пахомием одновременно, но создавался по мере возникновения вопросов у братии, дописывался его преемниками преподобным Орсисием (около 300—386) и преподобным Феодором Освященным (316—368), возможно, и другими учениками. Устав преподобного Пахомия сохранился благодаря переводу на латинский язык блаженного Иеронима Стридонского (около 347—419/20).

Правила отражали те условия, в которых проживали преподобный Пахомий и его ученики. Монастыри преподобного Пахомия возникли не в пустыне, а недалеко от поселений, на плодородных землях,

⁶ Монастыри и монашество: традиции и современность. Международная богословская научно-практическая конференция в Свято-Троицкой Сергиевой лавре: Сборник материалов. М., 2013. С. 16.

⁷ Харин Е.С., свящ. Быт и нравы древнерусского монашества XI—XIII вв. Ижевск, 2015. С. 27.

где монахи насадили сады и устроили огороды. Иноки также занимались ремеслами: выделывали шкуры, ткали, плели корзины, делали обувь. Близость к Нилу давала возможность участвовать в торговле и обмене продуктами производства с мирянами. Для различных хозяйственных нужд существовали отдельные постройки; были возведены храм, трапезная, гостиница и больница. Перемещения монахов внутри обители соответствовали четкому распорядку дня: от молитвы они переходили к физической работе, изредка подкрепляя себя пищей, ни минуты не пребывая в праздности. Помимо участия в богослужении, иноков питали духовно — чтением назидательной литературы и беседами, которые проводили старцы. Грамотные могли взять книги и читать самостоятельно.

Монастыри преподобного Пахомия, как и тысячи христианских обителей, построенных впоследствии, были обнесены стеной. Высокая ограда выполняла несколько функций: защищала (от случайных людей, песка, приносимого ветром из Сахары, грабителей), создавала сакральное пространство, не позволяла монахам самовольно покидать общину. Наличие стен вокруг монастыря становится с того времени их архитектурной особенностью. Преподобный Пахомий ввел также обязательное ношение особой монашеской одежды, состоящей из левитона, пояса, нарамника, кукуллия, милоти, мантийца, сандалий; каждая деталь одеяния была призвана смирать плоть и гордыню инока, а также имела символическое значение. Например, посох, как вариация креста, напоминал инокам, «что они никогда не должны ходить без оружия среди стольких псов страстей, лающих вокруг, и среди стольких невидимых зверей — духов нечистых»⁸.

В своих правилах преподобный Пахомий стремился дать конкретные рекомендации, касающиеся повседневных аспектов иноческой жизни. Эти советы были призваны утвердить три столпа монашества: нестяжание, целомудрие и послушание. За соблюдением порядка следили поставленные старцы. Иерархия иноков

⁸ Древние иноческие уставы пр. Пахомия Великого, св. Василия Великого, пр. Иоанна Кассиана и пр. Венедикта, собранные епископом Феофаном. М., 1892 // Азбука веры. [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Feofan_Zatvornik/drevnie-inocheskie-ustavy/ (дата обращения: 24.03.2023). Загл. с экрана.

строилась на основании степени духовной зрелости и воспринималась как подобие небесной иерархии. Новоначальный становился на первую ступень лестницы совершенствования и пребывал под руководством зрелого подвижника. От монахов ожидалось беспрекословное повиновение. Послушанию придавался духовный смысл: потеряв рай вследствие непослушания, человек может вернуть его, отвергнув свою волю. Провинившихся строго наказывали, градации поступков соответствовали различные виды наказаний, смысл которых заключался в том, чтобы исцелить душу брата от господствующих в ней страстей. Иноков, упорствующих в дурных наклонностях, извергали из числа братии⁹.

Монастыри преподобного Пахомия явили новый тип организации монашества, предполагавший не только молитву и изнурение тела, но и совместное проживание, труд, духовное делание под руководством многоопытных старцев. Положенные в основу правила исключали спонтанность, анархию, устанавливали определенный социальный порядок. Как указывал историк, философ Лев Платонович Карсавин (1882–1952), «вступая в монастырь прп. Пахомия, инок признавал известный идеал жизни и, подчиняя ему свою волю, мог проявлять свое воодушевление только в рамках устава. Может быть, благодаря этому ограничивался религиозный порыв. Зато традиционная форма жизни, устраняя возможные индивидуальные отклонения, влияла на среднюю массу вступающих, воспитывала их и не позволяла отступать назад. Спасение души на собственный страх заменилось спасением ее в определенных формах монастырской жизни, созданных сознательно и обдуманно»¹⁰.

Вскоре после кончины преподобного Пахомия его монастыри пришли в упадок. Но еще при жизни основателя общины в Табеннеси получили широкую известность, многие христиане посещали их, чтобы примкнуть к числу братии или перенять опыт организации жизни. Подвижники в Египте, Палестине и Малой Азии начали руководствоваться принципами общежития, данными преподобным Пахомием. Во время своего путешествия

⁹ См.: Хосроев А.Л. Пахомий Великий: из ранней истории общежительного монашества в Египте. СПб., 2004. С. 80–118.

¹⁰ Карсавин Л.П. Монашество в Средние века. М., 2012. С. 15–16.

по христианскому Востоку в той или иной форме с ними познакомился и святитель Василий Великий (329/330—379).

О жизни и деятельности святителя Василия хорошо известно из нескольких источников, принадлежащих его современникам: это «Надгробное слово Василию, архиепископу Кесарии Каппадокийской» святителя Григория Богослова¹¹, а также свидетельства родного брата святителя Василия — святителя Григория Нисского «Послание о жизни преподобной Макрины»¹², «Слово на день памяти Василия Великого»¹³. Родился будущий архиепископ в благочестивой семье в Восточной Ромейской империи — Византии, в городе Кесарии (современная территория Турции, город Кайсери) в 329 или 330 году. В семье было десять детей, пятеро из которых причтены к лику святых. В возрасте около тридцати лет, после получения классического античного образования и совершения длительного паломничества, святитель Василий начал вести подвижническую жизнь. Его духовным наставником был Евстафий, впоследствии епископ Севастийский (около 300 — после 377). Особенности духовной практики Евстафия были строгий аскетизм и наличие в общине социального служения. Святитель Василий глубоко воспринял оба эти элемента, что отразилось в созданных им правилах монашеской жизни и направило впоследствии развитие монастырей святителя Василия в определенное русло. Святой Василий Великий не только руководил монастырями, но и был епископом, принимал участие в богословских диспутах, выступал против ариан, сформулировал многие положения православного богословия. Почил этот великий подвижник в 379 году.

Поставленный управлять последователями аввы Евстафия, святитель Василий столкнулся с необходимостью дать им руко-

¹¹ См.: Григорий Богослов, свт. Слова. Слово 43 // Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, архиепископа Константинопольского: В 2 т. Т. 1. СПб., 1912 // Азбука веры. [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Grigoriy_Bogoslov/slovo/43 (дата обращения: 07.03.2023). Загл. с экрана.

¹² См.: Григорий Нисский, свт. Творения: В 8 ч. Ч. 8. Послание о жизни преподобной Макрины // Азбука веры. [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Grigoriy_Nisskij/poslanie-o-zhizni-prepodobnoj-makriny/ (дата обращения: 07.03.2023). Загл. с экрана.

¹³ См.: Григорий Нисский, свт. Творения: В 8 ч. Ч. 8. Слово на день памяти Василия Великого, родного брата // Азбука веры. [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Grigoriy_Nisskij/slovo-na-den-pamjati-vasilija-velikogo-rodного-brata/ (дата обращения: 07.03.2023). Загл. с экрана.

водство для монашеского делания. Правила, написанные им, состоят из двух частей и выражены в форме вопросов-ответов. Первая часть — «Правила, пространно изложенные» (*Regulae fusius tractatae*, 55 пунктов), вторая — «Правила, кратко изложенные» (*Regulae brevius tractatae*, 313 пунктов). Последние касаются вопросов нравственности, греха, искренности покаяния, постоянства в благом намерении и могут быть обращены к любому христианину. Возможно, в основу «Правил» были положены переписка святителя Василия с подвижниками или устные беседы с ними. Предполагается, что свод многократно дополнялся и редактировался святителем, а также его учениками. Известная ныне редакция была создана после 370 года. Первоначальные греческие рукописи не сохранились, но «Правила» хорошо известны по многочисленным более поздним спискам и переводам. К ним близок трактат «Подвижнические уставы подвижающимся в общежитии и отшельничестве», но авторство святителя Василия в данном случае подвергается сомнению¹⁴.

В «Правилах» отображены тот опыт и те знания, которые их автор получил, путешествуя по монастырям Ближнего Востока и Северной Африки. Предполагается, что «свт. Василий Великий при составлении своего устава пользовался или непосредственно уставом прп. Пахомия, или другим каким-нибудь, сходным с этим, уставом, вследствие чего и замечается существенное сходство в устройстве внешней и внутренней жизни Тавеннских монастырей и Понтийской общины»¹⁵. Есть, бесспорно, между правилами преподобного Пахомия и вопросами-ответами святителя Василия и различия, но касаются они, главным образом, стилистики и методики изложения. Так, святитель Василий постоянно обращался к Священному Писанию, каждая мысль его устава обоснована библейской цитатой, тогда как преподобный Пахомий писал непосредственно, никого не цитируя. В глазах «великого каппадокийца» Библия является основой всего монашеского законодательства, истинным Уставом. Кроме того,

¹⁴ См.: Дионисий (Шленов А.В.), игум. Аскетика свт. Василия Великого // Азбука веры. [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Dionisij_Shlenov/vasilij-velikij-asketika/ (дата обращения: 07.03.2023). Загл. с экрана.

¹⁵ Примогонов Н. Устав иноческой жизни Василия Великого и сравнение его с уставом святого Пахомия // Азбука веры. [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Velikij/svjatitel-vasilij-velikij/7 (дата обращения: 09.03.2023). Загл. с экрана.

святитель Василий, в отличие от своего предшественника, более касается духовного состояния монахов, чем регламентации их быта. Он более мягок в отношении провинившихся иноков. «В этом проявляется и характер самого святителя, и устройство его обителей, где вместо деятельного “военного” режима монастырей прп. Пахомия присутствовала забота о духовном возрастании через внимание к Священному Писанию»¹⁶.

«Правила, пространно изложенные» начинаются с увещания к монахам — о том, что необходимо исполнять все заповеди Господни. Отмечается, что если подвижник небрежно отнесется к какому-либо нравственному закону, могут погибнуть плоды его длительного предшествующего труда. Духовное состояние святитель сравнивает со здоровьем тела. Как маленькая болезнь причиняет страдания всему телу, так и незначительный грех губит дело спасения. Он указывает, что на пути обожения нет мелочей или неважных правил. Все предписания, в свою очередь, являются вариациями двух важнейших заповедей — о любви к Богу и любви к ближнему. В каждом человеке, отмечает святитель, заложена способность следовать дорогой добра, зажжена искра любви к Богу, но нужно приложить усилие, чтобы она разгорелась в пламя. Грех же есть неправильное использование того, что вложено в человеческую природу для доброй цели; греховные поступки человек совершает тогда, когда в нем ослабевает любовь к Богу и ближним. Таким образом, оскудение любви — условие для проникновения зла в нашу жизнь.

Монашество, согласно «Правилам», лучший способ преуспеть в любви как к Богу, так и к другим людям. Но среди типов монашества наиболее предпочтительно общежитие. Святитель Василий ощущал потребность в апологетике киновийного монашества. Несмотря на то что общежитие естественным образом развилось из предшествующих форм аскетизма, многие подвижники полагали, что оно противоречит первоначальному замыслу монашества, поскольку предполагает тесную связь с миром. Ведь само слово «монах», указывали они, означает «один» и предполагает уединение, полное отделение от общества людей. При взаимодействии же с миром открываются как возможности благотворного воздействия иночества на мир, преобразования его в соответствии с христианскими идеалами, так

¹⁶ Примогенов Н. Указ. соч.

и опасность нарастания конфликта между аскетическими идеалами и чрезмерной погруженностью в служение с его неизбежными искушениями, связанными с тем, что инокам приходится соприкасаться с миром и его суетой. Преимущества общежития перед отшельничеством святитель Василий Великий обосновывает отсылкой к врожденным качествам человека. Он пишет: «Кто не знает, что человек есть существо кроткое и общительное, а не уединенное и дикое? Ничто так не свойственно нашей природе, как иметь общение друг с другом и нужду друг в друге и любить соплеменных»¹⁷.

Соборное взаимодействие, по мысли святителя, плодотворнее, чем одиночная аскеза. Отшельничество не дает возможности проявить любовь к ближним; предоставленный сам себе анахорет только о себе и заботится. У него также нет возможности узнать самого себя, ибо характер человека проявляется только во взаимодействии с другими людьми. Никто с кротостью не сможет указать на недостатки отшельника, и он будет пребывать в неведении относительно своих скрытых пороков. Наличие свидетелей в лице братии может удерживать монаха от греха; он будет знать, что его неправые поступки будут обличены. Отшельник же остается наедине со своей совестью, которая может быть поражена грехом. В полном уединении невозможно проявлять такие важнейшие качества христианина, как сострадание, забота, смирение и терпение¹⁸.

Забота о нуждающихся братьях и сестрах прямо проистекает из заповеди о любви к Богу. Господь наш Иисус Христос говорит: *ибо алкал Я, и вы дали Мне есть; жаждал, и вы напоили Меня; был странником, и вы приняли Меня; был наг, и вы одели Меня; был болен, и вы посетили Меня; в темнице был, и вы пришли ко Мне* (Мф. 25:35, 36). В обителях, основанных святителем Василием Великим, монахи, помимо духовных упражнений, брали на себя обязательства по помощи страждущим и бедствующим людям, воспитанию сирот, распространению книг и просвещению. Начиная с эпохи святителя, «воздействие на мир становится необходимым элементом монашеской жизни, и аскеза сочетается с миссией, напоминающей апостольскую»¹⁹.

¹⁷ Василий Великий, свт. Правила, пространно изложенные в вопросах и ответах // Творения: В 2 т. Т. 2: Аскетические творения. Письма. М., 2009. С. 160.

¹⁸ См.: Там же. С. 166.

¹⁹ Карсавин Л.П. Указ. соч. С. 17.

После обоснования преимуществ общежительства автор «Правил» переходит к более конкретным темам: каким должен быть настоятель обители, как уходящему в монастырь человеку распорядиться имуществом и общаться с родственниками, как быстро принимать послушника в число братии, как поступать с детьми, попадающими в монастырь. Он отмечает, что вся повседневная деятельность монахов должна быть сосредоточена на достижении одной цели — угодить Богу. Предписания святителя касательно отречения от мирских привязанностей, отказа от собственности, умеренности в пище, питии и сне связываются со стремлением христианина непрестанно созерцать Божественную красоту. Важно удалить от себя все, что может вводить в искушение, «раздражать на грех»²⁰.

На вопросе воспитания в стенах монастырях детей святитель Василий останавливается достаточно подробно. Дети должны быть помещены в отдельное от взрослых иноков строение; им необходимо давать образование, основанное на изучении Священного Писания; не следует принуждать их давать обеты в юном возрасте, нужно дожидаться совершеннолетия и сознательного принятия обязательств. Те из воспитанников, кто не готов вести девственную жизнь, должны быть отпущены в мир. Те, кто дал обеты, а затем решил отказаться от них, повинны в грехе святотатства, то есть прокляты, обречены на вечную погибель²¹. Именно с данными положениями «Правил» святителя Василия Великого можно связать закрепление практики приносить обеты. Святитель указывает, как они должны произноситься: «по собственному расположению и рассуждению, при совершенной зрелости разума... В свидетели же расположения должно брать предстоятелей Церкви, чтобы чрез них и совершаемо было освящение тела, как некоего приношения Богу, и получило твердость совершенное при свидетельстве. Таким образом и ревность братий не подвергнется хуле, и тем, которые посвятили себя Богу, а потом намереваются уничтожить обет, не останется предлога к бесстыдству»²².

Святой Василий также касается таких аспектов повседневной иноческой жизни, как состав продуктов на трапезе и объем съедаемой пищи, одежда монахов, возможность свидания с родственниками, го-

²⁰ Василий Великий, свт. Указ. соч. С. 165.

²¹ См.: Там же. С. 176–178.

²² Там же. С. 176, 178.

ворит о соотношении физического труда и молитвы. Согласно принципам общежительства, инок не должен иметь никакой собственности, это касается даже мельчайших вещей. В кельях не должно было быть ничего лишнего, одежды и обуви — по две пары, для работы и выхода в храм. Питаться можно было только за общей трапезой, приготовление и употребление пищи в кельях запрещалось. Отречение от владения чем-либо способствовало отречению от собственной воли. Святитель Василий рекомендует инокам заниматься ремеслами, которые не отвлекают от молитвы, не нарушают душевного покоя, не требуют дорогого сырья. Можно изготавливать вещи, которые удовлетворяют естественные потребности, но не предметы роскоши. Не следовало отлучаться надолго из обители, чтобы продать изделия²³.

Никаким, даже самым полезным и богоугодным, делом иноку нельзя заниматься по собственной воле. Он должен быть направлен на это дело старшим, более опытным монахом. Без благословения игумена монахам не разрешалось ни начинать работу, ни брать ничего принадлежащего монастырю. Нельзя было также без разрешения настоятеля покидать пределы обители, общаться с кем-либо из внешнего мира. Настоятель же, по мысли святителя, должен быть кротким и любящим отцом для всех иноков. Его авторитет основан на духовной зрелости. В силу того, что новые постриженники приходили в монастырь из мира и приносили с собой далекие от иноческих идеалов привычки, первоочередной задачей игумена провозглашается установление дисциплины. Вопросы 47, 50–53 посвящены проблеме наказания тех, кто не принимает распоряжений настоятеля либо грешит каким-то другим образом. Таковые должны быть обличены сначала наедине, затем при свидетелях. Также назначались епитимьи — не для того, чтобы унижить провинившегося, но для того, чтобы способствовать его выздоровлению. Для излечения святитель Василий советует назначить согрешившему брату противоположное его страсти испытание. Например: ленивому — труд, празднословному — молчание, чревоугоднику — строгий пост. При упорном сопротивлении воле игумена нерадивого монаха нужно изгнать из общины²⁴.

Автор «Правил» разрешает инокам принимать лекарства, использовать все достижения медицины. «Самый переход плоти

²³ См.: Василий Великий, свт. Указ. соч. С. 206.

²⁴ См.: Там же. С. 215.

из болезненного состояния в здоровое да служит для нас утешением... также и душа из греховного состояния может чрез покаяние возвратиться в свойственное ей совершенство»²⁵.

По оценке протопресвитера Иоанна Мейендорфа (1926—1992), святитель Василий сыграл «огромную роль в “приручении” монашеского движения. Убедившись на собственном опыте, что чрезмерное монашеское рвение может привести к разрыву с Церковью, и в то же время сознавая важность монашеского движения для церковной жизни, он всеми силами старался предотвратить уход монахов из Церкви... Основной идеей “Правил” было избавиться от индивидуалистического понимания монашества. Если человек решил уйти в монастырь, то он уже не может делать все, что хочет... “Правила” чужды всякого формализма и отличаются здравомыслием и человеческой чуткостью»²⁶.

Отметим, что «Правила» святителя Василия достаточно общие, они скорее намечают образ иноческой жизни, чем направляют ее в строго определенное русло. «Великий каппадокиец» предоставил игуменам свободу самостоятельно регламентировать отдельные аспекты существования своих общин в соответствии с условиями жизни и задачами. В результате возникло множество вариаций монашеских уставов. Но, как бы ни были отличны друг от друга эти уставы в частности, в главном они едины. Все они полагают в основе принцип всецелой любви к Богу и ближним и отречения от себя.

Известная гибкость позволила последующим поколениям монахов использовать «Правила» святителя Василия на протяжении более чем полутора тысячелетий. Рецепция устава святителя Василия Великого происходила двумя путями: 1) через организацию в Восточных Православных Церквях общежительных монастырей, прямо использующих его правила; 2) через переводы и частичное усвоение правил святителя Василия основателями монашеских орденов Римско-Католической Церкви.

«Правила» святителя Василия легли в основу монашеских уставов: Иерусалимского — святителя Саввы Освященного (439—532), Студийского — преподобного Феодора Студита (759—826), Афон-

²⁵ Василий Великий, свт. Указ. соч. С. 218—222.

²⁶ Мейендорф И., прот. Введение в святоотеческое богословие. Клин, 2001. С. 174—176.

ского — святителя Афанасия Великого (920 — около 1000). Русское монашество наследовало иноческие традиции Византии, наибольшее распространение на Руси получили редакции Студийского устава.

В Западной Европе «Правила» святителя Василия стали известны благодаря переводу на латинский язык, сделанному Руфином, пресвитером Аквилейским (345—410). Предполагается, что «Руфин мог получить текст правил от Евагрия Понтийского (около 345 — около 399), который был чтецом свт. Василия в Кесарии Каппадокийской, после его смерти был рукоположен в диаконы свт. Григорием Богословом в Константинополе, а позже принял монашество в монастыре Руфина в Палестине около 382 г... Перевод “Правил” святителя Василия был сделан по просьбе Урзация, настоятеля монастыря Пинеты, который желал “узнать о благочестии восточных монахов”»²⁷.

Руфин объединил «Правила, пространно написанные» и «Правила, кратко написанные» в один трактат под названием «*Instituta monachorum*», т. е. установления, правила, таким образом, придавая им силу и авторитет. Кроме того, он изменил порядок вопросов-ответов и расположил их систематически, по темам. Сознвая важность устава святителя Василия, в предисловии к своему труду Руфин просит игумена Урзация «доставить латинский перевод “Правил” в другие монастыри, чтобы все жили по одинаковым установлениям и наставлениям»²⁸.

Вероятно, латинский перевод «Правил» святителя Василия действительно получил широкое распространение, поскольку знакомство с ними обнаруживается в ряде уставов западных отцов Церкви. Так, преподобный Иоанн Кассиан Римлянин (360—453), положивший начало общежительному монашеству в Галлии (современная Франция), в предисловии к своему уставу киновитян ссылаясь на «Правила» святителя Василия²⁹.

Святой Бенедикт Нурсийский (480—547, Италия), названный отцом западного монашества, также опирался на «Правила» святителя Василия Великого и более ранних восточных отцов. Святой Бенедикт

²⁷ Кулькова Н.А. Переводческая деятельность Руфина Аквилейского в контексте предшествующей традиции // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 3: Филология. 2007. № 8. С. 67, 50.

²⁸ Там же. С. 67.

²⁹ См.: Там же. С. 65.

начинает с того, что киновия — наиболее предпочтительный путь иночества. В числе добрых дел он, как и святитель Василий, первым делом указывает на исполнение двух заповедей — возлюбить Бога от всего сердца и возлюбить ближнего как самого себя. Подобно святителю Василию, святой Бенедикт постоянно цитирует Священное Писание, видя в нем основание иноческого образа жизни. В общей сложности *Regula Benedicti* содержит 22 скрытые ссылки на правила святителя Василия Великого³⁰.

Устав святого Бенедикта был переведен на многие европейские языки, включая старочешский, и сыграл значительную роль в развитии западного монашества. Влияние устава святого Бенедикта, а опосредованно и «Правил» святителя Василия, отмечается в монашеских правилах преподобного Колумбана (около 540–615), основавшего общежительные монастыри в Галлии. К IX веку свод *Regula Benedicti*, содержащий значительный компонент «Правил» святителя Василия, был «принят всей совокупностью западных монастырей»³¹.

Распространению устава святителя Василия способствовали также грекоязычные монашеские общины, находящиеся в Западной Европе. Возникновению этих очагов православия содействовали процессы миграции греков из Византии. Монастыри возникали во всех крупных греческих диаспорах; такие общины латиняне называли василианскими. Крупнейшей и наиболее известной василианской общиной является ныне действующий монастырь во имя Пресвятой Богородицы Гроттаферратской (Южная Италия, область Лацио). Обитель была основана греками во главе со святым Нилом Россанским (910–1004). Свод правил, близкий к Студийскому уставу, создал и принял третий игумен монастыря преподобный Варфоломей Младший (около 980–1050). Монастырь знаменит своими скрипторием и уникальной библиотекой, в которой хранятся многие древнейшие рукописи. После раскола Церквей в 1054 году греческие монастыри в Западной Европе находились в общении с папским престолом, сохраняя православный обряд, но постепенно большинство из них перестали существовать. Кардинал Виссарион Никейский

³⁰ См.: Августин (Никитин), архим. Преподобный Венедикт Нурсийский // Азбука веры. [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Avgustin_Nikitin/prepodobnyj-venedikt-nursijskij/5 (дата обращения: 24.03.2023). Загл. с экрана.

³¹ Вогуе А. Святой Бенедикт. Человек Божий. Париж, 1995. С. 111.

(1403–1472), сторонник унии, стремясь возродить восточный обряд, составил краткое изложение устава святителя Василия Великого, которое было издано и переведено на латинский, итальянский, испанский языки. Практика использования устава святителя Василия Великого в Римско-Католической Церкви была официально закреплена в 1579 году Папой Пием IV (1499–1565). Эта дата считается годом учреждения Ордена святого Василия Великого (*Ordo Sancti Basilii Magni*). В 1631 году была учреждена Коллегия святого Василия. В настоящее время в Италии сохранилось два василианских монастыря, священников для служения по восточному обряду обучают в семинарии при обители Гроттаферрата³².

В Ливане, Палестине, Египте и Сирии существуют общины василиан *Ordo Basilianus Sanctissimi Salvatoris Melkitarum*, основанного в 1684 году. Другой ветвью является Василианский орден мелькитов святого Иоанна Крестителя, начавший деятельность в 1697 году. От этого ордена в 829 году отделился Василианский орден мелькитов из Алеппо. Все они руководствуются уставом святителя Василия Великого, находятся в общении с Римско-Католической Церковью, получили официальное признание со стороны Ватикана³³.

Василианские общины в Западной Европе стали образцом для организации монашества в греко-католических Церквях, возникших после заключения Брестской унии на территории современных Польши, Украины, Литвы, Белоруссии, Молдавии. Униатское монашество было немногочисленным и слабо организованным. Деятели унии решили преобразовать его, сделав движущей силой униатской миссии. С этой целью в 1607 году иерархи униатской церкви Иосафат (Кунцевич) (1580–1623) и Иосиф Вельямин Руцкий (1574–1637) учредили василианскую общину в монастыре Пресвятой Троицы в Вильнюсе. Впоследствии община получила название Василианский орден святого Иосафата (*Ordo Basilianus Sancti Josaphat*), в честь епископа Иосафата (Кунцевича). В 1631 году был созван первый василианский капитул, решения которого признал Папа Урбан VIII (1568–1644). В течение последующих веков, вплоть до ликвидации унии в 1839 году,

³² См.: Калиниченко Е.В. Василиане. Орден святого Василия Великого // Православная энциклопедия. Т. 7 [Электронный ресурс]. URL: <https://www.pravenc.ru/text/150475.html> (дата обращения: 26.03.2023). Загл. с экрана.

³³ См.: Там же.

вазилианские общины были достаточно процветающими, при них открывались учебные заведения и больницы. К концу XVIII века в ордене насчитывалось 147 монастырей, 1258 монахов, 3 семинарии, 21 школа и пансион³⁴.

В 1791 году в типографии Почаевского монастыря были изданы «Конституции ордена святого Василия Великого». В документе сохранились ссылки как на различные аскетические творения святителя Василия, так и на акты Римской курии. Святитель Василий назван в нем «Великим Основателем нашим и Законодателем». «Правила», положенные в основу «Конституции», были изменены и дополнены соответственно реалиям времени. Например, был введен четвертый монашеский обет, заключавшийся в том, что иноки обещали не добиваться высоких должностей в ордене, а монашествующие из простого народа не должны были становиться священниками. Этот обет должен был препятствовать таким негативным явлениям, как расслоение первоначально равноправных членов общины, карьеризм, симония, злоупотребление властью, предотвращать конфликты между братией и настоятелями. Возникновение различных должностей и служений порождало в иноках зависть и разделения. Введение данного обета не противоречило практикам древних монахов, которые добровольно отказывались от принятия священства, однако раньше это не закреплялось в виде обета. В католических орденах существует практика произнесения дополнительных обетов в соответствии со спецификой ордена. Например, в ордене бенедиктинцев был принят дополнительный обет постоянного пребывания в монастыре, у картезианцев — молчания и уединения. К числу нововведений относилось то, что, согласно «Конституции», вазилианам разрешалось использовать собранные ими пожертвования и полученные от ремесел доходы на покупку нужных им вещей, поскольку монастырь не мог обеспечить их всем необходимым. В случае возникновения разногласий между игуменом и рядовым монахом к разрешению спора мог быть привлечен визитатор. Кроме того, была введена традиция обновления обетов. Ежегодно 14 (1) января, в день памяти святителя Василия Великого, члены ордена торжественно повторяли данные ими ранее обеты. В целом во многих положениях «Конституции» ощущается влияние

³⁴ См.: Калининченко Е.В. Указ. соч.

практик католического монашества, в частности, ордена иезуитов, с которыми василиане тесно контактировали³⁵.

Дальнейшее развитие уставной деятельности василиан связано с именем протоигумена Иоанникия Юрая Базиловича. В 1797 году он написал «Правила монашеской жизни» на церковнославянском языке. «Сочинение Базиловича в первую очередь содержит отсылки к латинским и греческим отцам, однако чаще других Базилович ссылается на труды святого Василия и не просто выделяет его личность, но в первую очередь декларирует возвращение к исходной идее киновитского монашества»³⁶.

Сложная геополитическая обстановка сказалась на истории ордена *Basilianus Sancti Josaphat* в Речи Посполитой. Богатства униатских монастырей привлекали знатных католиков, они охотно принимали монашество у униатов, и из таких монахов псевдоуниатов затем рукополагались епископы. Создалась ситуация раскола внутри самой униатской Церкви — между приходским и черным духовенством. Приходские священники были ближе к основной массе населения, тяготели к православию, а монашество, достаточно состоятельное материально, было заинтересовано в укреплении власти Римско-Католической Церкви. В период антироссийских волнений в Польше многие униаты поддержали восставших. В 30-е годы XIX века василианские монастыри, проявившие нелояльность русскому правительству, начали повсеместно закрывать. Монахи-василиане оказались в числе противников воссоединения униатов с Православной Церковью в 1839 году. В результате многие эмигрировали и перенесли свою деятельность в Европу и Америку. В настоящее время общины Василианского ордена святого Иосафата существуют на Украине, в Словакии, Румынии, Венгрии, США, Канаде, Аргентине и Бразилии³⁷.

Таким образом, глубокое усвоение правил святителя Василия Великого способствовало формированию единой монашеской традиции на Западе и Востоке. Святитель Василий не являлся творцом общежительного

³⁵ См.: Гулевич А.Н. Монашеские обеты базилиан по Кодексу Конституций ордена святого Василия Великого 1791 г. // Труды Минской духовной академии. 2015. № 12. С. 134 и далее.

³⁶ Вильшинска Л. Монашеская жизнь на рубеже латинского и византийского славянства в перспективе его традиционных ценностей на примере литературного творчества Юрая Иоанникия Базиловича (Орден Святого Василия Великого) (1742–1821) // Взгляд на славянскую аксиологию. М., 2019. С. 122.

³⁷ См.: Калиниченко Е.В. Указ. соч.

монашества, удачные в различной мере попытки устройства иноческой жизни были и до него. Заслуга святителя Василия заключалась в том, что он мудро и с любовью объединил в своем своде правил принципы, составляющие самую суть монашеской аскезы. Под воздействием его правил в монастырях начала формироваться четкая структура, каждое звено которой соответствовало конкретному служению и делало возможным существование целого. В память своего святого патрона монахи, придерживающиеся устава святителя Василия, стремились к получению образования, просвещали народ и несли другие служения. Их обители становились центрами молитвенной, богослужебной и практически-деятельной жизни окружавшего их общества. Социальной заботе способствовали приток материальных благ от жертвователей, а также сама организация обителей. Организация общежительных монастырей по принципу коммуны гарантировала каждому члену такого общества по крайней мере минимум материальных благ. В условиях экономической нестабильности Средневековья, отсутствия социальных гарантий со стороны государства для многих простых людей это означало, что в обители они могут найти спасение от голода и нищеты. Монастыри, основанные на принципах святителя Василия, принимали на воспитание сирот, заботились о вдовых и больных. Одной из важных составляющих аскетической практики, внедренной святителем Василием Великим, был труд. Работа сочеталась с непрестанной молитвой и в то же время приносила обители доходы. Стремление подвижников к аскетическим подвигам сопровождалось их изумительным трудолюбием и энергичной работой по организации и укреплению обителей. Монашеские общины начали функционировать как хозяйственные единицы, что в эпоху Средневековья и Нового времени привело к некоторым отступлениям от первоначальных идеалов иночества и ослаблению аскетического духа. Наличие общины, внутри которой четко распределены все права и обязанности, способствовало снижению значения личной инициативы и ответственности. Тем не менее, несмотря на некоторые неизбежные для любой земной организации недостатки, именно общежительный монастырь, основанный на принципах святителя Василия, наилучшим образом учил смирение, послушанию, трезвению, нестяжанию, любви.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

Источники:

1. Василий Великий, свт. Правила, пространно изложенные в вопросах и ответах // Творения: В 2 т. Т. 2: Аскетические творения. Письма. М.: Сибирская Благовозвонница, 2009. С. 155–222.
2. Григорий Богослов, свт. Слова. Слово 43 // Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, архиепископа Константинопольского: В 2 т. Т. 1. СПб.: Изд. П.П. Сойкин, 1912. 680 с. // Азбука веры. [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Grigoriij_Bogoslov/slovo/43 (дата обращения: 07.03.2023). Загл. с экрана. Яз. рус.
3. Григорий Нисский, свт. Послание о жизни преподобной Макрины // Азбука веры. [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Grigoriij_Nisskij/poslanie-o-zhizni-prepodobnoj-makriny/ (дата обращения: 07.03.2023). Загл. с экрана. Яз. рус.
4. Григорий Нисский, свт. Слово на день памяти Василия Великого, родного брата // Азбука веры. [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Grigoriij_Nisskij/slovo-na-den-pamjati-vasilija-velikogo-rodного-brata/ (дата обращения: 07.03.2023). Загл. с экрана. Яз. рус.
5. Древние иноческие уставы пр. Пахомия Великого, св. Василия Великого, пр. Иоанна Кассиана и пр. Венедикта, собранные епископом Феофаном. М.: Типо-литография И. Ефимова, 1892. 654 с. // Азбука веры. [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Feofan_Zatvornik/drevnie-inocheskie-ustavy/ (дата обращения: 24.03.2023). Загл. с экрана. Яз. рус.

Литература

6. Августин (Никитин), архим. Преподобный Венедикт Нурсийский // Азбука веры. [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Avgustin_Nikitin/prepodobnyj-venedikt-nursijskij/5 (дата обращения: 24.03.2023). Загл. с экрана. Яз. рус.
7. Вогюе А. Святой Бенедикт. Человек Божий. Париж, 1995. 151 с.
8. Вильшинска Л. Монашеская жизнь на рубеже латинского и византийского славянства в перспективе его традиционных ценностей на примере литературного творчества Юрая Иоанникия Базилевича (Орден Святого Василия Великого) (1742–1821) // Взгляд на славянскую аксиологию. М.: Институт славяноведения РАН, 2019. С. 122–140.

9. Гулевич А. Н. Монашеские обеты базилиан по Кодексу Конституций ордена святого Василия Великого 1791 г. // Труды Минской духовной академии. 2015. № 12. С. 134–160.
10. Дионисий (Шленов А.В.), игум. Аскетика свт. Василия Великого // Азбука веры. [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Dionisij_Shlenov/vasilij-velikij-asketika/ (дата обращения: 07.03.2023). Загл. с экрана. Яз. рус.
11. Диодор (Ларионов), мон. «Собранный воедино»: происхождение и изначальное содержание понятия «монах» на Востоке по памятникам II–IV вв. Ч. I: Свидетельства греческих и коптских источников // Богословский вестник. 2016. № 20–21. С. 221–248.
12. Казанский П. С. История православного монашества на Востоке: В 2 ч. М.: Паломникъ, 2000. Ч. 1. 462 с.; Ч. 2. 461 с.
13. Калиниченко Е. В. Василиане. Орден святого Василия Великого // Православная энциклопедия. Т. 7. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.pravenc.ru/text/150475.html> (дата обращения: 26.03.2023). Загл. с экрана. Яз. рус.
14. Карсавин Л. П. Монашество в Средние века. М.: Ломоносовъ, 2012. 192 с.
15. Кулькова Н. А. Переводческая деятельность Руфина Аквилейского в контексте предшествующей традиции // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 3: Филология. 2007. № 8. С. 32–98.
16. Мейендорф И., прот. Введение в святоотеческое богословие. Клин: Христианская жизнь, 2001. 384 с.
17. Монастыри и монашество: традиции и современность. Международная богословская научно-практическая конференция в Свято-Троицкой Сергиевой лавре. М.: Синодальный отдел по монастырям и монашеству Русской Православной Церкви, 2013. 138 с.
18. Примогенов Н. Устав иноческой жизни Василия Великого и сравнение его с уставом святого Пахомия // Азбука веры. [Электронный ресурс]. URL: <https://azbyka.ru/ustav-inocheskoj-zhizni-vasiliya-velikogo-i-sravnienie-ego-s-ustavom-svyatogo-rahomiya> (дата обращения: 09.03.2023). Загл. с экрана. Яз. рус.
19. Романенко Е. В. Нил Сорский и традиции русского монашества. М.: Памятники исторической мысли, 2003. 255 с.
20. Усков Н. Ф. Христианство и монашество в Западной Европе раннего Средневековья. СПб.: Алетейя, 2001. 506 с.
21. Харин Е. С., свящ. Быт и нравы древнерусского монашества XI–XIII вв. Ижевск: Удмуртский университет, 2015. 248 с.

22. Хосроев А.Л. Пахомий Великий: из ранней истории общежительного монашества в Египте. СПб.: Нестор-История, 2004. 508 с.

*Статья поступила в редакцию 30.03.2023,
одобрена после рецензирования 21.04.2023,
принята к публикации 15.05.2023.*

Article

UDC 27.788+929

For citation:

Bishop Bartholomew (Denisov A.), archpriest Parkhomenko V. Retseptsiya ustava svyatitelya Vasiliya Velikogo v vostochnoy i zapadnoy tserkvakh [Reception of the charter of St. Basil the Great in the Eastern and Western Churches] // Trudy Saratovskoi pravoslavnoi dukhovnoi seminarii. [Proceedings of the Saratov Orthodox Theological Seminary]. 2023.

No 2 (21). pp. 30–54.

DOI: 10.56621/27825884_2023_21_30

Bishop of Balakovo and Nikolayevsk Bartholomew (Alexander Denisov),

Candidate of Theology, Associate Professor,
Head of the Department of Church-Practical Disciplines,
Saratov Orthodox Theological Seminary,
92 Michurina str., Saratov, 410028, Russian Federation
daleksan@mail.ru

Archpriest Vladimir Parkhomenko,

Senior Lecturer,
Department of Theology,
Saratov Orthodox Theological Seminary,
92 Michurina str., Saratov, 410028, Russian Federation
protvp@list.ru

Reception of the charter of St. Basil the Great in the Eastern and Western Churches

**Bishop BARTHOLOMEW (A. DENISOV),
archpriest V. PARKHOMENKO**

Abstract: The article presents a brief history of the main forms of monastic life. It is shown how, under the influence of various social and spiritual reasons, coenobia or community living became the prevailing way of organizing asceticism. The principles of the existence of kinovia were first formulated by St. Pachomius and developed by St. Basil the Great. The rules of St. Basil were laid at the foundation of the statutes of cenobitic Orthodox monasteries and had a significant impact on the formation of Western monasticism.

Keywords: asceticism, history of monasticism, hermitage, cohabitation, monastic charter, St. Pachomius, St. Basil the Great.

REFERENCES

1. Augustine (Nikitin). "Prepodobnyy Venedikt Nursiyskiy" [Venerable Benedict of Nursia]. Available at: https://azbyka.ru/otechnik/Avgustin_Nikitin/prepodobnyj-venedikt-nursijskij/5 (03/24/2023). (in Russian).
2. Gulevich A.N. (2015) "Monasheskiye obety bazilian po Kodeksu Konstitutsiy ordena svyatogo Vasiliya Velikogo 1791 g." [Basilian

- monastic vows according to the Code of Constitutions of the Order of St. Basil the Great of 1791] // "Trudy Minskoy dukhovnoy akademii" [Proceedings of the Minsk Theological Academy]. No. 12, pp. 134–160. (in Russian).
3. Dionysius (Shlenov). "Asketika svt. Vasiliya Velikogo" [Asceticism of St. Basil the Great]. Available at: https://azbyka.ru/otechnik/Dionisij_Shlenov/vasilij-velikij-asketika/ (03/07/2023). (in Russian).
 4. Diodor (Larionov). (2016) "«Sobrannyi voyedino»: proiskhozhdeniye i iznachal'noye sodержaniye ponyatiya «monakh» na Vostoke po pamyatnikam II–IV vv. Chast' I: Svidetel'stva grecheskikh i koptskikh istochnikov" ["Brought together": the origin and original content of the concept of "monk" in the East according to the monuments of the II–IV centuries. Part I: Evidence from Greek and Coptic sources] // "Bogoslovskiy vestnik" [Theological Bulletin]. Nos. 20–21. pp. 221–248. (in Russian).
 5. Kalinichenko E.V. "Vasiliane. Orden svyatogo Vasiliya Velikogo" [Basilians. Order of St. Basil the Great] // "Pravoslavnaya entsiklopediya" [Orthodox Encyclopedia]. Vol. 7. Available at: <https://www.pravenc.ru/text/150475.html> (03/26/2023). (in Russian).
 6. Karsavin L.P. (2012) "Monashestvo v sredniye veka" [Monasticism in the Middle Ages]. Moscow. (in Russian).
 7. Kazansky P.S. (2000) "Istoriya pravoslavnogo monashestva na Vostoke" [History of Orthodox Monasticism in the East]. In 2 parts. Moscow. (in Russian).
 8. Kharin E.S. (2015) "Byt i nravy drevnerusskogo monashestva XI–XIII vv." [Life and customs of ancient Russian monasticism in the 11th–13th centuries]. Izhevsk. (in Russian).
 9. Khosroev A.L. (2004) "Pakhomiy Velikiy: iz ranney istorii obshchezhitel'nogo monashestva v Yegipte" [Pachomius the Great: from the early history of cenobitic monasticism in Egypt]. Saint Petersburg. (in Russian).
 - Kulkova N.A. (2007) "Perevodcheskaya deyatel'nost' Rufina Akvileyskogo v kontekste predshestvuyushchey traditsii" [Translation activities of Rufinus of Aquileia in the context of the previous tradition] // "Vestnik Pravoslavnogo Svyato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta. Seriya 3: Filologiya" [Bulletin of the Orthodox St. Tikhon University for the Humanities. Series 3: Philology]. No. 8, pp. 32–98. (in Russian).
 10. Meyendorff I. (2001) "Vvedeniye v svyatootecheskoye bogosloviye" [An Introduction to Patristic Theology]. Klin. (in Russian).
 11. Primogenov N. "Ustav inocheskoy zhizni Vasiliya Velikogo i sravneniye yego s ustavom svyatogo Pakhomiya" [The charter of the monastic

- life of Basil the Great and its comparison with the charter of St. Pachomius]. Available at: <https://azbyka.ru/ustav-inocheskoj-zhizni-vasiliya-velikogo-i-sravnenie-ego-s-ustavom-svyatogo-pahomiya> (03/09/2023). (in Russian).
12. Romanenko E.V. (2003) "Nil Sorskiy i traditsii russkogo monashestva" [Nil Sorsky and the traditions of Russian monasticism]. Moscow. (in Russian).
 13. Uskov N.F. (2001) "Khrisianstvo i monashestvo v Zapadnoy Yevrope rannego Srednevekov'ya" [Christianity and Monasticism in Western Europe in the Early Middle Ages]. Saint Petersburg. (in Russian).
 14. Vogue A. (1995) "Svyatoy Benedikt. Chelovek Bozhiy" [Saint Benedict. Man of God]. Paris. (in Russian).
 15. Vilshinska L. (2019) "Monasheskaya zhizn' na rubezhe latinskogo i vizantiyskogo slavyanstva v perspektive yego traditsionnykh tsennostey na primere literaturnogo tvorchestva Yuraya Ioannikiya Bazilovicha (Orden Svyatogo Vasiliya Velikogo) (1742–1821)" [Monastic life at the turn of the Latin and Byzantine Slavs in the perspective of its traditional values on the example of the literary work of Juraj Ioanniky Bazilovich (Order of St. Basil the Great) (1742–1821)] // "Vzglyad na slavyanskuyu aksiologiyu" [A look at Slavic axiology]. Moscow. pp. 122–140. (in Russian).

*The article was submitted 30.03.2023,
approved after reviewing 21.04.2023,
accepted for publication 15.05.2023.*

Научная статья

УДК 27-144.89+141.131+1(44+450)+929

Для цитирования:

Самойлов Н.В. Тринитарные аналогии в «Кассициакских диалогах»: философско-богословский анализ // Труды Саратовской православной духовной семинарии. 2023. № 2 (21). С. 55–70.
DOI: 10.56621/27825884_2023_21_55

Самойлов Николай Владимирович,

магистрант

Саратовского национального исследовательского государственного университета имени Н.Г. Чернышевского,

Российская Федерация, 410028, г. Саратов, ул. Вольская, 10 А

leviafan101218@yandex.ru

Тринитарные аналогии в «Кассициакских диалогах»: философско-богословский анализ

Н.В. САМОЙЛОВ

Аннотация: В статье представлен анализ положений итальянского профессора Папского института патристических исследований «Augustinianum» Нелло Чиприани, описанных в его работе под названием «Христианские источники учения о Троице в первых диалогах Блаженного Августина». Автором указанной статьи предпринята попытка богословско-философского анализа степени влияния на христианизированное мышление Аврелия Августина античной философской традиции в лице неоплатонизма. В связи с этим особую ценность представляет часть трудов раннего периода творчества Блаженного Августина, названных по месту его пребывания «Кассициакскими диалогами». Под этим названием объединены три его произведения: «О порядке», «О блаженной жизни» и «Против академиков». В настоящей работе показана принципиальная позиция Нелло Чиприани: отрицание какого-либо влияния античной философии на понимание Августином христианской тринитарной доктрины. Данное положение является антитетической позицией по отношению к трудам французского ученого Оливье дю Руа. Раскрывая ее, Чиприани прибегает к попытке доказать неточность в интерпретации текстов Блаженного Августина, использованных дю Руа для поддержки выдвинутых им положений о превалирующем влиянии на личность Августина

языческого мира. Тезис д-ра Руа не выдерживает критики в контексте употребления Августином тринитарных аналогий в «Кассициакских диалогах» и использования в них христианских источников знания. Таким образом, рассмотренная в статье идея итальянского профессора Нелло Чиприани принимает черты правдивого исторического факта.

Ключевые слова: Аврелий Августин, Нелло Чиприани, Оливье д-р Руа, «Кассициакские диалоги», Святая Троица, христианство, неоплатонизм, Платинова Триада.

Отвечая на весьма неоднозначный вопрос о степени влияния античной философии на личность Аврелия Августина, епископа Иппонийского, нельзя обойти вниманием мнение знаменитого ученого, профессора Папского института патристических исследований «Augustinianum» Нелло Чиприани. Рассматривая пласт ранних философских трактатов, к которому можно обратиться в контексте поиска ответа на поставленный вопрос о влиянии на мировоззрение Блаженного Августина неоплатонической традиции, следует обратиться к сборнику «Кассициакские диалоги»¹. Прежде чем приступить к его философско-богословскому анализу, стоит уточнить, что входит в корпус рассматриваемого труда. Данный труд Аврелия Августина образован циклом философских диалогов, состоящим из трех произведений — «О порядке», «О блаженной жизни» и «Против академиков», объединенных общей идеей — доказать скептику возможность рационального знания и объяснить, каким образом в соответствии с ним можно достигнуть счастливой жизни.

Рассуждения, связанные с философско-богословским анализом, стоит начать с того, что все дальнейшие работы, относящиеся к наследию Августина, продолжали следовать по классическому направлению в изучении вопросов, связанных с влиянием на Аврелия Августина языческих философов. При этом достигались

¹ «Кассициакские диалоги» являются частью трудов раннего периода творчества Блаженного Августина, наименование «кассициакские» они получили по названию местечка неподалеку от Медиолана (это место в нынешней Италии называется Casciago). Именно туда Августин вместе с блаженной Моникой, Адеодатом, братом, обоими двоюродными братьями, другом Алипием и двумя учениками удалился на несколько месяцев на виллу одного из друзей. По образцу цинцероновских «Тускуланских бесед» Августин составил несколько философских диалогов, над которыми работал в период с 386 по 388 год. На Пасху 387 года он вместе с Адеодатом и Алипием был крещен епископом Амвросием в Медиолане.

определенные ценные результаты в определении новых текстуальных соответствий, но имело место тяжелое искажение тем, обладающих принципиальным значением — например, вопроса о троичном богословии. В частности, можно обратиться к тезису, выдвинутому французским ученым Оливье дю Руа в монографии под названием «Постижение веры в Троицу, согласно святому Августину»², которая была принята научным сообществом весьма некритично и лишь у немногих вызвала смущение³. Согласно этому автору, Августин, хотя и был уже убежденным христианином, в «Кассициакских диалогах» впал в заблуждение, будто бы точное христианское исповедование Святой Троицы можно обнаружить у Плотина — вплоть до того, что смешивал Духа Святого с Мировой Душой или, более конкретно — с Умом, из которого она якобы изливается (эманирует)⁴, и, следовательно, его разум был просвещен верой лишь отчасти⁵.

В контексте рассматриваемого вопроса представляет особую ценность исследование Пьера Курселя (Courcell), исчерпывающе проанализировавшего психологическую эволюцию Августина, но не давшего детального раскрытия проблемы формирования его интеллектуальных взглядов в период, предшествующий удалению в Кассициак. Соответственно, это исследование может оказать лишь ограниченную помощь в понимании его первых диалогов. Так, например, в нем содержится призыв принять во внимание то влияние, которое на новообращенного Августина могли оказать проповеди епископа Амвросия или частные беседы с Симплицианом и Теодором, но ничего не говорится о том, что

² See: Du Roy O. L'intelligence de la foi en la Trinité selon Saint Augustin. Génèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391. Paris, 1966.

³ Наиболее критической реакцией (по крайней мере, в том, что касается метода, которому следовал тезис, выдвинутый дю Руа) была реакция Дж. О'Меара, который в своей рецензии писал так: «Другой вопрос касается насилия над фактами. Как я полагаю, это особенно сильно заметно — и в то же время не вызывает удивления — в том разделе, где “Ум” отождествляется с Третьим Лицом Троицы» (see: O'Meara J.J. Studies preparatory to an understanding of the mysticism of St. Augustine and his doctrine on the Trinity. Paris, 1970. pp. 263–276.). Серьезные сомнения в толковании отдельных текстов были высказаны также Г. Мадеком (see: Madec G. À propos d'une traduction de De ordine II, V, 16 // Revue des Études Augustiniennes (далее — REA). 1970. Vol. 16/2. pp. 179–186; Madec G.A. Notes sur l'intelligence augustinienne de la foi // REA. 1971. Vol. 17. pp. 119–142).

⁴ See: Du Roy O. Op. cit. P.148.

⁵ See: Ibid. P. 456.

он, возможно, читал различные произведения, написанные христи-анскими авторами⁶.

Согласно мнению профессора Нелло Чиприани, более чем вероят-ным, напротив, является то, «...что Августин с самого начала своего обра-щения, с целью углубления своей христианской веры, не удовлетворялся лишь тем, что посещал выступления авторитетных деятелей, но также обращался, помимо книг Священного Писания, в первую очередь апо-стола Павла, к некоторым произведениям патристической литературы»⁷. В отношении вопроса о Троице он полагал, что новообращенный Авгу-стин вовсе не впадал в наивное и упрощенное отождествление христиан-ской Троицы с Платиновой Тριάдой или Духа Святого с Умом, но всегда держал в уме те сведения, которые мог почерпнуть из таких произве-дений епископа Амвросия, как «De fide» и «De Spiritu Sancto», а так-же трактатов о Троице, написанных Марием Викторином. Согласно его мнению, в «Кассициакских диалогах» Августина присутствуют более чем очевидные отсылки к этим книгам, как в области лексики, так и в области вероучения. Но прежде чем приступить к доказательству своего тезиса и указать на эти самые отсылки, Чиприани видит необходимым сделать несколько критических замечаний в отношении тезиса дю Руа, указав на совершенную несостоятельность предпосылок его умозаключений⁸.

Первое, с чего начинает Н. Чиприани, — это использование О. дю Руа *неточных интерпретаций*. Относительно этого уже Г. Мадеком были выдвинуты предположения о некоторых недопусти-мых натяжках в интерпретациях, сделанных дю Руа в отношении тек-стов Августина с целью поддержать выдвинутый тезис о доминантном влиянии на него языческого мира⁹.

⁶ Пьер Курсель (Courcelle) подчеркивает важность того, что Августин слушал те самые речи, из которых святитель Амвросий впоследствии сделал такие произведения, как «De Isaac et anima», «De voto mortis» и другие; он даже выдвигает гипотезу, будто во время своего пребы-вания в Милане Августин также прочитал и «De philosophia» (see: Courcelle P. Recherches sur les Confessions de saint Augustin. Paris, 1968). В противовес прочим исследователям он полагает неправдоподобным, что в «De ordine» 2, 14, 26 Августин дает скрытую ссылку на епископа Ам-вросия и, следовательно, на пассаж из его произведения «De officiis» (See: Ibid. P. 207).

⁷ Cipriani N. Le fonti cristiane della dottrina trinitaria nei primi Dialoghi di S. Agostino // Augustinianum. Vol. 34/2. 1994. pp. 253–312. В «Монологах» 2, 14, 26 Августин сам упоми-нает людей, quorum nec scripta latere non possunt (чьи произведения общеизвестны), указывая, в частности, двух из них, которых Курсель отождествил с Зеновием и Маллием Теодором.

⁸ See: Ibid.

⁹ See: Madec G. À propos d'une traduction de De ordine. II, V, 16. P. 182–183.

О. дю Руа, по весьма верному замечанию Г. Мадека, «мошеннически» исключает всякое различие между группами христиан и неоплатоников, чтобы рассматривать в них обеих разом языческих философов, которые, конечно же, говорили-де о Троице, однако без той ясности и смирения, которые присущи христианской вере¹⁰.

В действительности здесь был оставлен ценный намек, проливающий свет на знакомство Августина с церковной дискуссией относительно тайны Троицы и содержащий в себе осуждение двух противоположных по характеру ересей: с одной стороны — смешения Лиц у Савеллия, с другой стороны — субординационизма арианства¹¹.

Между тем вышеупомянутый автор, а именно дю Руа, по мнению Нелло Чиприани, «...совершил еще одну серьезную натяжку в своем анализе седьмой книги “Исповеди”». Здесь Августин, сообщив нам об открытии, сделанном благодаря неоплатоническим книгам о пути в духовной жизни, которое позволило ему прийти к некоей интуиции относительно трансцендентной истины, подводит своего рода итог относительно учения неоплатонических книг и учения христианских Писаний о Слове Божиим (“там прочел... там не прочел...”) и делает заключение, что языческие философы имели смутное представление о блаженном отечестве (Боге), но не знали о пути, ведущем туда (о Христе)¹². Стоит отметить, что ценного Августин нашел в тех книгах о Боге. Дю Руа, манипулируя многозначностью, в одном случае вполне справедливо пишет, что Августин «отождествил Ум неоплатоников со Словом, Сыном Божиим»¹³; в другом случае он говорит об открытии божественной трансценденции, за которой лишь много позже последовало открытие Воплощения¹⁴. В еще в одном случае, и это как раз тот самый тезис, который был выдвинут в этом исследовании, он утверждает, что Августин открыл у Плотина саму христианскую Троицу и что именно «это предшествование познания Бога-Троицы познанию

¹⁰ See: Madec G. Op. cit. P. 182.

¹¹ See: Ibid. P. 184. В произведениях, написанных вскоре после крещения, Августин продолжает опровергать эти два заблуждения относительно Бога: первое, смешивающее то, что следует разделять (савеллианский модализм), и второе, разделяющее и отделяющее то, что едино (арианский субординационизм). See: De quant. an. 34, 77 (О количестве души); De mor. Eccl. Cath. 30, 62 (здесь и далее произведения Августина приведены по изданию: Блаженный Августин. Творения. Т. 1. СПб., 2000).

¹² Cipriani N. Op. cit. pp. 253–312.

¹³ See: Du Roy O. Op. cit. P. 66.

¹⁴ See: Ibid. P. 105.

Воплощенного Христа образует принципиальную структуру богословия Августина»¹⁵. Между тем Н. Чиприани такой вывод представляется несправедливым и чрезмерным. В действительности Августин ни в одном месте не утверждает, что обнаружил в неоплатонических книгах всю Троицу в целом и Духа Святого в частности. Он пишет, что в этих книгах, «пусть и не в тех же словах, утверждается на основании многочисленных и разнообразных доводов то же самое», о чем говорится в Прологе Евангелия от Иоанна относительно Слова Божия, — а именно то, что Словоечно, что Оно рождено Отцом и единосущно Ему, что посредством Него пришли в бытие все вещи, что Оно является светом, просвещающим всякого человека, и что от Его полноты все души обретают познание и блаженство¹⁶. Становится очевидным тот факт, что у Августина отсутствует всякого рода гностическая трансляция знания об Истине — бесспорно, личность Августина обладает онтологической глубиной христианского доктринального понимания.

Вне всякого сомнения, речь идет об учениях, имеющих особое значение для рационального познания Бога, но, как способен удостовериться любой человек, они имеют отношение только к Отцу и Сыну, но при этом совершенно ничего не говорят о Святом Духе, на что недвусмысленно указывается теми истинами, о которых ничего не сказано в этих неоплатонических книгах. «Не было в тех страницах облика этого благочестия, слез исповедания... залога Духа Святого»¹⁷.

Действительно, Августин не нашел в этих (неоплатонических) книгах никакого учения о Духе Святом и, следовательно, не мог отождествить христианскую Троицу с Платиновой Тριάдой, что прежде всего подтверждается рассказом о встрече со священником Симплицианом. Когда Августин сказал ему, что прочитал некоторые книги платоников, старый священник обрадовался, что тот столкнулся именно с теми философами, у которых «многочисленными способами указывается на Бога и Его Слово»¹⁸. Если бы Августин, пишет Нелло Чиприани, там обнаружил также и учение, касающееся Духа Святого, то контраст с мыслями Симплициана был бы вопиющим, и Августин не смог бы обойти его молчанием¹⁹.

¹⁵ Du Roy O. Op. cit. P. 97.

¹⁶ See: Cipriani N. Op. cit.

¹⁷ Августин Блаженный. Исповедь (далее — Conf.). 7, 21, 27.

¹⁸ Conf. 8, 2, 3

¹⁹ See: Cipriani N. Op. cit.

Наконец, «натянутость» этой интерпретации, согласно мнению Н. Чиприани, подтверждается также и 10-й книгой трактата «О граде Божиим», а именно фрагментом, где Августин ведет речь о Порфириевой Триаде и Триаде Плотина. Он пишет, что Порфирий «говорит о Боге Отце и Боге Сыне, Который на греческом языке называется Умом (греч. νοῦς), или Мыслью (греч. ἰδέα), Отца, но не говорит ничего или почти ничего о Духе Святом²⁰. Продолжая свое рассуждение, Чиприани отмечает: «Если бы он, в самом деле, предполагал, что третья ипостась является природой души, как то делает Плотин, рассуждая о трех изначальных ипостасях, то он не стал бы, конечно, утверждать, что она находится посередине между этими двумя, то есть между Отцом и Сыном. Ведь Плотин как раз располагает Душу ниже Ума Отца, Порфирий же, напротив, утверждая, что она располагается посередине, располагает ее не ниже, а между первой и второй ипостасью. И, несомненно, он говорил, как мог и как хотел, о Том, Кого мы называем Духом Святым, Духом не только Отца или только Сына, но Духом Обоих»²¹. Таким образом, в этих наблюдениях присутствуют объяснения в «отношении молчания», соблюденного в 7-й книге «Исповеди» касательно обнаружения Духа Святого в неоплатонических книгах: относительно третьего начала (Духа Святого) Порфирий не сказал ничего или, по крайней мере, не сказал ничего определенного, в то время как для Плотина третья ипостась являлась именно Мировой Душой, которая попросту в силу своей изменчивости никоим образом не может рассматриваться как Божественная сущность и отождествляться с третьей ипостасью христианской Троицы²². Следовательно, говорить, подобно дню Руа,

²⁰ See: Cipriani N. Op. cit.

²¹ Cipriani N. Op. cit. P. 5. См. также: Блаженный Августин. Творения. Т. 3–4. О граде Божиим. СПб., 1998 (далее – *De civ. Dei*), 10, 23, 2.

²² Кроме того, Августин приписывает Плотину идею Мировой Души, сотворенной Богом и обладающей низшей, по сравнению с Ним, природой (see: *De civ. Dei*, 10, 2). Неизвестно, была ли эта христианизированная интерпретация Плотина, говорившего, напротив, не о творении из ничего, а об **эманации**, обязана появлением самому Августину или же скорее прочитанному им переводу. Со своей стороны, Э. Гилсон полагает, что «ничто не позволяет нам утверждать, что Августин видел, какая дистанция разделяет его и Плотина» (Gilson E. *Introduzione allo studio di S. Agostino. Casale Monferrato, 1983. P. 131*). Впрочем, вполне возможно, что он был склонен приписывать Плотину эту идею относительно Мировой Души на основании недвусмысленных утверждений философа об изменчивости этой самой Души (see: *Plot. Enn. V, 2, 17–19*). Если она подвержена изменениям, мог утверждать Августин, то ее, несомненно, следует рассматривать как творение, низшее по сравнению с Богом, так как божественная природа совер-

о неоплатоническом влиянии на философско-богословское мировоззрение Августина, которое находилось в рамках христианского рефлексирования Истины, представляется неуместным. К тому же, гипотеза о том, что Августин отождествлял христианскую Троицу с Тριάдой Плотина, выдвинутая О. дю Руа на основе анализа 7-й книги «Исповеди» и 10-й книги «О граде Божием», со всей очевидностью твердо не обоснована — она является результатом произвольной интерпретации текстов.

Следующее, на что в своей критике взглядов дю Руа обращает внимание Чиприани, — это использование Августином *христианских источников знания*. Исследователь говорит, что подобным образом следует дать истолкование той ценной информации, которой, как показывает Августин в пассаже из трактата «О порядке» (2, 15, 16), он обладал в отношении церковной дискуссии о тайне Троицы. Приводя мнение Г. Мадека, который, как выше выяснено, видит там (в трактате «О порядке») намек на заблуждения савеллианства и арианства, профессор Папского института выделяет то, что, когда заходит речь об источниках этой информации, Мадек выказывает значительную осмотрительность. И для истолкования использования наречий *confuse* («смешанно») и *contumeliose* («нечестиво») в отношении этих двух ошибок в области учения о Троице он цитирует тексты из трактатов Амвросия Медиоланского «О вере» и «О Святом Духе», впрочем, тщательно избегая утверждать прямую литературную зависимость и ограничиваясь утверждением, что Августин по крайней мере мог знать (очевидно, из проповедей и бесед), что против арианской ереси выдвигалось обвинение в нечестии против Бога (*contumelia*) и что савеллианство упрекали в конфузионизме — смешивании²³. Действительно, сама по себе такая интерпретация понимания вопроса вполне допустима: Августин мог быть осведомлен о критических преследованиях католиками савеллиан и ариан, даже не читая никаких трактатов, специально посвященных тринитарному вопросу, — только слушая проповеди Амвросия и беседа с Симплицианом или кем-то другим.

шенно не подвержена изменениям. Как признаёт в том числе и П. Адо, «Плотин не признает за божественной неизменностью той принципиальной роли, какую придает ей Августин» (Hadot P. Marius Victorinus. Paris, 1971).

²³ See: Madec G. Une lecture de Confessions VII, IX, 13–XXI, 27. Notes critiques à propos d'une thèse de R.-J. O'Connell // REA. 1970. Vol. 16. P. 84.

Здесь возникает вопрос, который видится Чиприани решающим, а именно: зачем сходу исключать тот вариант, что Августин мог быть знаком с суждениями относительно этих двух ересей (савеллианства и арианства) благодаря чтению специально посвященных этой теме сочинений? Иными словами, что могло помешать Августину в этот период, столь важный для его интеллектуального становления, прочитать такие произведения, как «О вере» и «О Духе Святом» Амвросия Медиоланского или тринитарные произведения Мариа Викторина, о которых он прекрасно знал²⁴? Епископ Амвросий был с ним знаком лично, Августин слушал его проповеди со все возрастающим интересом и был готов принять от него крещение. Почему же он не мог прочесть его уже опубликованные произведения, посвященные основополагающим темам христианской веры²⁵? У Викторина он мог прочитать переводы книг неоплатоников, а также услышать волнительный рассказ о его обращении в личном изложении Симплициана, который, со своей стороны, был не только большим другом и поклонником обращенного философа, но также его учеником и последователем в приверженности неоплатонизму²⁶. Можно предположить, что у Августина не было доступа к их сочинениям. Однако в Милане у него не могло возникнуть сложностей с тем, чтобы найти произведения святителя Амвросия и трактаты Викторина²⁷. В таком случае возникает весьма закономерный вопрос: было ли у Августина достаточно времени на их чтение? На основании тщательной реконструкции событий

²⁴ See: Cipriani N. Op. cit. P. 7.

²⁵ О. дю Руа предполагает, что Августин читал «О Духе Святом», начиная с трактата «О нравах Вселенской Церкви», так как там Дух Святой отождествлен с Любовью (see: Du Roy O. Op. cit. P. 227). Но все же в одном из примечаний он вынужден признать, пусть даже в качестве гипотезы, что такое отождествление присутствует уже в «Монологах» (see: Du Roy O. Op. cit. P. 202, p. 10).

²⁶ Дж. Диньон писал, что «богословское учение, оказавшее наибольшее влияние на Августина в Милане, принадлежало священнику Симплициану и было проникнуто произведениями Викторина» (Doignon J. Points litigieux dans la tradition du texte du «De ordine» (Livre II) de saint Augustin // REA. 1979. Vol. 25. P. 243).

²⁷ Также и такой значительный специалист, как Пьер Адо (P. Hadot), придерживается мнения, что в Милане ходили философские и богословские сочинения Викторина. Более того, он даже приходит к тому, чтобы признать наличие доктринальных сходжений между 3-й книгой трактата «О вере» Амвросия Медиоланского и 2-й книгой «Против Ария» Викторина, хотя затем и уточняет, что не видит никаких доказательств буквального использования одного в другом (see: Marius Victorinus. Traités théologiques sur la Trinité, Introduction. Sources Chrétiennes. 1960. Vol. 68. P. 85).

целого года, проведенного им на вилле в Кассициаке, которая была произведена А. Солиньяком²⁸, можно сделать вывод, что в этом периоде у Августина имелся довольно большой промежуток свободного времени для того, чтобы посвятить себя изучению проблем, которые особенно сильно его интересовали²⁹.

В действительности не существует конкретных доводов, чтобы объективно полагать невозможной гипотезу о том, что уже в ранний период христианского становления Августина произошло его литературное знакомство с трудами вышеозначенных авторов. Напротив, все исторические обстоятельства тому благоприятствовали. Единственным настоящим затруднением является отсутствие данных. Ни в «Исповеди», ни в других трактатах нет ни малейшего признака того, что такое знакомство имело место. Более того, в «Кассициакских диалогах» также не обнаруживается никаких текстуальных цитат, прямых или косвенных, которые неоспоримо подтверждали бы факт знакомства с такого рода произведениями, и Пьер Адо (P. Hadot), следуя в этом заданному Пьером Генри (P. Henry) направлению, утверждает, что «не существует достоверной литературной зависимости, кроме как при наличии дословной цитаты»³⁰. Как полагает Н. Чиприани, это единственная причина, по которой столь значительные ученые, уже процитированные и многие другие, даже при наличии очевидных доктринальных совпадений не решились говорить о литературной зависимости Августина от епископа Амвросия и Мария Викторина, даже в период, предшествующий крещению³¹. Между тем само это

²⁸ See: Solignae A. Introduction aux Confessions. Bibliotheque augustinienne. 1959. Vol. 13. P. 205–206. По крайней мере, начиная с «праздника сбора винограда» (vindemiales, 22–23 августа) вплоть до конца октября, когда он вернулся на виллу в Кассициаке, Августин полностью располагал свободным временем для углубления христианской веры посредством подходящего для этого чтения.

²⁹ See: Cipriani N. Op. cit. P. 7.

³⁰ Hadot P. Marius Victorinus. P. 209.

³¹ Например, П. Генри признавал возможность того, что в трактате «О количестве души» (30, 61) Августин вдохновлялся Викториним (see: Adv. Ar. I, 32), однако затем высказывает суждение, что вопрос о литературной зависимости является неразрешимым (see: Henry P. Plotin et l'Occident: Firmicus Maternus, Marius Victorinus, Saint Augustine and Macrobe. Louvain, 1934. P. 74). Весьма похожий подход демонстрирует и П. Адо. Он признаёт, что у Августина (see: Conf. 7, 9, 13 и Civ. Dei 10, 2) человеческая душа отождествляется с Иоанном Крестителем из Ин. 1:8–9 совсем как у Викторина (see: Adv. Ar. I, 56, 4–5), но все же пишет, что «невозможно утверждать с уверенностью, что он позаимствовал это у Викторина» (Sources chrétiennes (далее – Sch.) № 69. P. 867). Также в другом месте, наряду с многочисленными отличиями, он обнаруживает различные сходства в доктрине между двумя этими африканскими авторами, однако он заявляет о практической невозможности утверждать, что Августин читал произведения Викторина (see: Hadot P. L'image de la Trinité dans l'âme chez Victorinus et chez saint Augustin // Studia Patristica. Vol. VI. Paris, 1962. P. 433); более того, ино-

«молчание» и отсутствие дословных цитат не могут разрешить этот вопрос. П. Адо в указанной статье признаёт, что у Августина «весьма сильно развито искусство синтеза и систематизации. Он весьма сильно усваивает и приспосабливает свои источники»³². Кроме того, согласно мнению Н. Чиприани, «...весьма убедительным доказательством того, что молчание или отсутствие текстуальных цитат не могут заранее предрешить вопрос о литературном влиянии одного автора на другого, мы обладаем как раз в случае двух неоплатонических философов»³³. В «Кассициакских диалогах», как отмечал П. Генри, нельзя прочесть «ни текстуальных цитат из Порфирия, ни из Плотина»; более того, первый не упоминается даже по имени³⁴. Продолжая свое рассуждение, Чиприани полагает, что никто не может сомневаться в том, что Августин весной 386 года прочитал как некоторые трактаты Плотина, так и трактат «De regressu animae» («О возвращении души») Порфирия, несмотря на то что вплоть до составления трактата «О граде Божиим» о чтении этих трактатов хранится «полное молчание». Тем не менее определенные сближения в доктрине и определенные совпадения в лексике, необъяснимые иным образом, стали считаться достаточными для уверенности в том, что Августин в своих первых произведениях испытал литературное влияние со стороны как первого философа, так и второго³⁵.

Н. Чиприани полагает, что те же методологические критерии можно и нужно применять и к выдвинутой гипотезе. Проверка гипотезы о том, что Августин читал произведения христианских авторов еще до удаления в Кассициак, может базироваться лишь на косвенных признаках, основанных на схождениях в доктрине и лексике, для которых, впрочем, следует определить их доказательную силу в соответствии с их количеством и очевидностью. Значительная серия

гда он предпочитает предполагать наличие общего источника вместо непосредственного влияния (see: SCh. № 69. P. 1074, 1083). Тот же самый П. Адо в предисловии к своей книге «Porphyre et Victorinus» делает обзор предшествующих исследований относительно влияния Викторина на Августина, отмечая совершенную правоту Р. Шмида (R. Schmid), который в конце XIX века отрицал наличие каких-либо следов влияния первого на второго (see: Hadot P. Porphyre et Victorinus. 2 vols. Vol. 1. Paris. 1968. P. 15). Также и Мадек, как уже было отмечено, выделяет различные пункты, в которых тринитарное и христологическое учения раннего Августина обнаруживают соответствия в произведениях свт. Амвросия, однако не выдвигает никакой гипотезы о прямом литературном влиянии.

³² Hadot P. Citations de Porphyre chez Augustin // REA. 1960. № 6/2. P. 241

³³ Cipriani N. Op. cit. P. 8.

³⁴ See: Henry P. Op. cit. P. 77.

³⁵ See: Cipriani N. Op. cit. P. 9.

совпадений в идеях и лексике двух авторов, особенно если они присутствуют в одном и том же концептуальном контексте, образует достаточное доказательство для обоснованного допущения литературной зависимости одного автора от другого. Далеко не всегда здесь получается укрыться за гипотезой общего источника, как временами, согласно мнению Чиприани, поступает Адо, чтобы хоть как-то объяснить доктринальные схождения между Викторинном и Августином, а также сослаться на некое общее святоотеческое звучание, таким образом избегая всякого углубления в тему, как иногда поступает дю Руа, а также сослаться на проповеди Амвросия Медиоланского и беседы с Симплицианом или Маллием Теодором, как поступают практически все, чтобы обосновать некоторые высказывания, противоречащие неоплатоническому учению. В некоторых случаях, продолжая свое рассуждение, говорит Н. Чиприани, такого рода объяснения вполне допустимы, но далеко не всегда и не тогда, когда существует такое количество значительных совпадений в доктрине и в лексике в двух литературных сочинениях, какое мы видим на примере первых диалогов Августина и вышеупомянутых произведений епископа Амвросия и Викторина в отношении вопроса о Троице³⁶.

Выдвигая такого рода методологические критерии, следует уточнить, что рамки настоящего исследования ограничиваются лишь «Кассициакскими диалогами». При этом указания на знакомство Августина с некоторыми произведениями вышеупомянутых авторов, вне всякого сомнения, были бы более многочисленными и убедительными, если бы анализ был расширен на все произведения Августина. Как бы то ни было, ограниченность ранними диалогами не уменьшает достоверности выдвинутой гипотезы.

Таким образом, согласно рассмотренным положениям профессора Нелло Чиприани, влияние античного мировоззрения в контексте неоплатонизма на христианизированное сознание Аврелия Августина маловероятно. Если оно и было, то, скорее всего, может рассматриваться только в рамках его мировоззренческого перехода от манихейства к философии неоплатонизма.

³⁶ See: Cipriani N. Op. cit. P. 9.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Cipriani N. Le fonti cristiane della dottrina trinitaria nei primi Dialoghi di S. Agostino // *Augustinianum*, Vol. 34/2. 1994. pp. 253–312.
2. Courcelle P. Recherches sur les Confessions de saint Augustin. Paris: E. de Boccard, 1968. 616 p.
3. Doignon J. Points litigieux dans la tradition du texte du «De ordine» (Livre II) de saint Augustin // *Revue des Études Augustiniennes*. 1979. Vol. 25. pp. 230–244.
4. Du Roy O. L'intelligence de la foi en la Trinité selon Saint Augustin. Génèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391. Paris: Etudes augustiniennes, 1966. 544 p.
5. Gilson E. Introduzione allo studio di S. Agostino / tr. V. Venanzi. Casale Monferrato: Marietti, 1983. 317 p.
6. Hadot P. Citations de Porphyre chez Augustin // *Revue des Études Augustiniennes*. 1960. Vol. 6/2. pp. 205–244.
7. Hadot P. L'image de la Trinité dans l'âme chez Victorinus et chez saint Augustin // *Studia Patristica*. Vol. VI. Paris, 1962. pp. 409–442.
8. Hadot P. Marius Victorinus. Paris: Etudes augustiniennes, 1971. 422 p.
9. Hadot P. Porphyre et Victorinus. 2 vols. Vol. 1. Paris: Études Augustiniennes. 1968. pp. 503 + 174.
10. Henry P. Plotin et l'Occident: Firmicus Maternus, Marius Victorinus, Saint Augustine and Macrobie. Louvain: Spicilegium Sacrum Lovaniense, 1934. 294 p.
11. Madec G. Une lecture de Confessions VII, IX, 13–XXI, 27. Notes critiques à propos d'une thèse de R.-J. O'Connell // *Revue des Études Augustiniennes*. 1970. Vol. 16. pp. 79–137.
12. Madec G. A. Notes sur l'intelligence augustinienne de la foi // *Revue des Études Augustiniennes*. 1971. Vol. 17. pp. 119–142.
13. Madec G. À propos d'une traduction de De ordine II, V, 16. // *Revue des Études Augustiniennes*. 1970. Vol. 16/2. pp. 179–186.
14. Marius Victorinus. Traités théologiques sur la Trinité, Introduction/Introduction, traduction et notes par Pierre Hadot. Sources Chrétiennes. 1960. Vol. 68. 653 p.
15. O'Meara J. J. Studies preparatory to an understanding of the mysticism of St. Augustine and his doctrine on the Trinity. Paris: *Augustinian Studies*, 1970. pp. 263–276.

16. Solignae A. Introduction aux Confessions. Bibliotheque augustinienne [= BA]. 1959. Vol. 13. 270 p.

*Статья поступила в редакцию 7.02.2023,
одобрена после рецензирования 25.04.2023,
принята к публикации 15.05.2023.*

Article

UDC 27-144.89+141.131+1(44+450)+929

For citation:

Samoilov N. Trinitarnyye analogii v «Kassitsiakskikh dialogakh»: filosofsko-bogoslovskiy analiz [Trinitarian Analogies in the "Cassiac Dialogues": Philosophical and Theological Analysis] // Trudy Saratovskoi pravoslavnoi dukhovnoi seminarii. [Proceedings of the Saratov Orthodox Theological Seminary]. 2023. No 2 (21). pp. 55–70.

DOI: 10.56621/27825884_2023_21_55

Nikolay Samoilov,

Student of Master's course,

Saratov State University,

10A Volskaya str., Saratov,

410028, Russian Federation

leviafan101218@yandex.ru

Trinitarian analogies in “Cassiacum Dialogues”: philosophical and theological analysis

N. SAMOILOV

Abstract: The article deals with the problem devoted to the analysis of the provisions of the Italian professor of the Pontifical Institute of Patristic Studies "Augustinianum" Nello Cipriani, described in his work entitled "Christian sources of the doctrine of the Trinity in the first dialogues of Blessed Augustine". The author makes an attempt of theological and philosophical analysis of the degree the ancient philosophical tradition represented by Neoplatonism influenced the Christianized thinking of Aurelius Augustine. In this regard, a part of Blessed Augustine's earlier writings is of particular value. These works are named after St. Augustine's place of residence in Cassiac, and therefore called the "Cassiacum Dialogues", the corpus of which includes three of his work: "On Order", "On the Blessed Life" and "Against the Academicians". Also in this paper, the principled position of Nello Cipriani on the rejection of any influence of ancient philosophy on Augustine's understanding of the Christian Trinitarian doctrine is shown. This kind of position is the antithetical position of the French scientist

Olivier Du Roy. Solving this problem, Cipriani tries to prove inaccuracy in the interpretation of Blessed Augustine's texts, artificially created and used by du Roy to support the provisions he put forward about the prevailing influence of the pagan world on Augustine's personality. In addition, the failure of du Roy's thesis does not stand up to criticism regarding Augustine's use of Trinitarian analogies in the "Cassiciacum Dialogues" and the use of Christian sources of knowledge in them. Thus, the idea of the Italian professor Nello Cipriani considered in the article takes on the features of a true, historical fact.

Keywords: Aurelius Augustine, Nello Cipriani, Olivier du Roy, Cassiciacum Dialogues, Holy Trinity, Christianity, Neoplatonism, Plotinus Triad.

REFERENCES

1. Cipriani N. (1994) Le fonti cristiane della dottrina trinitaria nei primi Dialoghi di S. Agostino [The Christian sources of the Trinitarian doctrine in the first Dialogues of St. Augustine] // Augustinianum [Augustinianum]. Vol. 34/2. pp. 253–312. (in Italian).
2. Courcelle P. (1968) Recherches sur les Confessions de saint Augustin [Research on the Confessions of Saint Augustine]. Paris. (in French).
3. Doignon J. (1979) Points litigieux dans la tradition du texte du «De ordine» (Livre II) de saint Augustin [Contentious points in the tradition of the text of Saint Augustine's "De ordine" (Book II)] // Revue des Études Augustiniennes [Journal of Augustinian Studies]. Vol. 25. pp. 230–244. (in French).
4. Du Roy O. (1966) L'intelligence de la foi en la Trinité selon Saint Augustin. Génèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391. [The intelligence of faith in the Trinity according to Saint Augustine. Genesis of his Trinitarian theology until 391] Paris. (in French).
5. Gilson E. (1983) Introduzione allo studio di S. Agostino [Introduction to the study of St. Augustine]. Casale Monferrato. (in Italian).
6. Hadot P. (1960) Citations de Porphyre chez Augustin [Quotations from Porphyry in Augustine] // Revue des Études Augustiniennes [Journal of Augustinian Studies]. Vol. 6. pp. 205–244. (in French).
7. Hadot P. (1962) L'image de la Trinite dans l'ame chez Victorinus et chez saint Augustin [The image of the Trinity in the soul in Victorinus and in Saint Augustine] // Studia Patristica [Patristic Studies]. Vol. VI. pp. 409–442. (in French).
8. Hadot P. (1968) Porphyre et Victorinus [Porphyry and Victorinus]. 2 vols. Paris. (in French).

9. Hadot P. (1971) Marius Victorinus [Marius Victorinus]. Paris. (in French).
10. Hadot P. (tr.) (1960) Marius Victorinus. Traités théologiques sur la Trinité, Introduction [Marius Victorinus. Theological Treatises on the Trinity, Introduction]. Sources Chrétiennes [Christian Sources]. Vol. 68. (in French).
11. Henry P. (1934) Plotin et l'Occident: Firmicus Maternus, Marius Victorinus, Saint Augustin et Macrobe [Plotinus and the West: Firmicus Maternus, Marius Victorinus, Saint Augustine and Macrobius]. Louvain. (in French).
12. Madec G. (1970) Une lecture de Confessions VII, IX, 13–XXI, 27. Notes critiques à propos d'une thèse de R.-J. O'Connell [A reading of Confessions VII, IX, 13–XXI, 27. Critical notes on a thesis by R.-J. O'Connell] // Revue des Études Augustiniennes [Journal of Augustinian Studies]. Vol. 16. pp. 79–137. (in French).
13. Madec G.A. (1971) Notes sur l'intelligence augustinienne de la foi [Notes on the Augustinian Intelligence of the Faith] // Revue des Études Augustiniennes [Journal of Augustinian Studies]. Vol. 17. pp. 119–142. (in French).
14. Madec G. (1970) À propos d'une traduction de De ordine II, V, 16 [From a translation of De ordine II, V, 16] // Revue des Études Augustiniennes [Journal of Augustinian Studies]. Vol. 16. pp. 179–186. (in French).
15. O'Meara J.J. (1970) Studies preparatory to an understanding of the mysticism of St. Augustine and his doctrine on the Trinity. Paris. pp. 263–276. (in English).
16. Solignac A. (1959) Introduction aux Confessions [Introduction to Confessions]. Bibliothèque augustinienne (= BA). [Augustinian Library]. Vol. 13. 270 p. (in French).

*The article was submitted 7.02.2023,
approved after reviewing 25.04.2023,
accepted for publication 15.05.2023.*

Раздел II. ФИЛОСОФИЯ

Научная статья

УДК [316.7+130.2](470+571)

Для цитирования:

Ручин В.А. Региональное развитие в постсекулярную эпоху: духовно-нравственный аспект // Труды Саратовской православной духовной семинарии. 2023. № 2 (21). С. 71–86.

DOI: 10.56621/27825884_2023_21_71

Ручин Владимир Алексеевич,

кандидат философских наук,

доцент кафедры философии культуры и культурологии

Саратовского национального исследовательского

государственного университета имени Н.Г. Чернышевского,

Российская Федерация, 410028, г. Саратов,

ул. Вольская, 10 А

r-vl@yandex.ru

ORCID: 0000-0003-2638-3057

Региональное развитие в постсекулярную эпоху: духовно-нравственный аспект

В.А. РУЧИН

Аннотация: В статье рассматривается процесс социализации в рамках локальных сообществ. Делается попытка выявить и минимизировать основные риски модели социализации. Для нашей страны механизм культурного сбоя начала XX века сегодня, в постсекулярную эпоху, по-прежнему вызывает болезненные симптомы выздоровления общественного сознания, а потому анамнез возникающих мировоззренческих расстройств имеет экзистенциальное значение. Это особенно важно в условиях, при которых прозападная религиозность небывало широкого спектра превращается в мощную силу и политический инструмент, деформирующий ценностные установки подрастающего поколения. Исследование осуществлено с учетом этнорелигиозной мозаичности и нацелено на анализ фактора социальной сплоченности как условия регионального развития. Автор посредством философского и социологического анализа приходит к выводу об особом значении духовно-нравственной сферы для развития российского общества.

Ключевые слова: постсекулярный мир, социализация, ценностная интервенция, духовная культура.

Благодарности: Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20-311-70023 «Религиозная социализация в постсекулярном мире: дискурсивные практики и социокультурные риски».

В глобальном мире на фоне сохраняющейся социальной неопределенности религиозный контекст становится одним из ведущих для понимания господствующих смыслов общественного сознания и раскрытия специфики изменения политических тенденций — например, движения от модерна к постмодерну, от секулярного к постсекулярному. Религия как основа духовной жизни наряду с другими формами культуры приобретает всё новые оттенки содержания, и в целом мы наблюдаем возрастание роли духовно-нравственного аспекта социальной жизни. Этот аспект особенно заметен там, где реализуются стратегически важные для нашей страны направления, а также в стратегически важных регионах — например, восточных. Регионы Дальнего Востока, нацеленные на активное развитие, начинают страдать от таких проблем, как отток населения. Это происходит на фоне глобальных изменений, в том числе в Азиатско-Тихоокеанском регионе. Граждане России становятся свидетелями одного из важнейших «периодов мировой истории, основным содержанием которого стало начало перемещения драйвера не только экономического, но и вообще мирового развития с Запада на Восток»¹.

Как было отмечено В.В. Путиным, в Дальневосточном регионе для сохранения и развития человеческих ресурсов, сплочения регионального сообщества «делается много, но пока все-таки недостаточно, если мы до сих пор наблюдаем отток населения»². Статистика подтверждает экономические достижения наших восточных регионов, однако научные центры — такие, как Институт истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН — регистрируют социальные проблемы, разрешение которых требует, с одной стороны, усилий экспертного сообщества из смежных областей знаний³,

¹ Десятилетие обманутых ожиданий: Тихоокеанская Азия и Тихоокеанская Россия между двумя глобальными кризисами. Владивосток, 2022. С. 7.

² Путин В.В. Совещание по вопросам социально-экономического развития Дальневосточного федерального округа // Официальный сайт Президента РФ. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.kremlin.ru/> (дата обращения: 23.02.2023). Загл. с экрана.

³ См.: Ларин В.Л. Востоковедение в институте истории: конструирование своего пути // Труды ИИАЭ ДВО РАН. 2021. Т. 30. № 1. С. 60.

а с другой — четких и продуманных решений местной власти. Среди набора проблем выделим основную — проблему сплоченности регионального социума. Предлагаем проанализировать ее с позиций так называемого процесса социализации молодого поколения и становления молодого человека как отдельной личности.

При углубленном погружении в социально-экономические вопросы обращает на себя внимание одно обстоятельство, связанное с принятием управленческих решений на региональном уровне. Эти решения, как правило, опираются на прагматический подход, в методологическом арсенале управленцев приоритет отдается внешним сторонам повседневных практик, комплексная же стратегия и ее важнейший элемент — духовная сторона общественной жизни — остается в тени. По существу, приглушается роль Церкви в жизнедеятельности и региона, и обычного человека. Но именно Церковь улавливает психологическое состояние людей. На этом основании можно сделать вывод, что по каким-то причинам сказанное не укладывается в сознание или отодвигается на задний план.

Мы знаем, что управленческая деятельность постоянно усложняется изменчивостью обстоятельств. Такая изменчивость, особенно для приграничных регионов, предстает в виде сверхдинамики трендов социально-экономического развития, их хаотического пересечения, особенно в радиусе ближайшего цивилизационного окружения. И в этом состоит главная трудность: многообразие хозяйственной деятельности заслоняет вопрос социальной сплоченности. Наличие финансирования, средние заработные платы — вот что представляет порой основной предмет анализа как основу принятия решений. Внутренний мир человека, его устремления, субъективная оценка действительности, а также бесконечно обновляющееся внутреннее бытие остаются без достаточного внимания⁴. В итоге духовная сфера исчезает из поля зрения и едва брезжит на фоне ярко горящих в информационном пространстве экономических показателей. Вот почему социальная действительность в ее целостном восприятии часто предстает перед наблюдателем искаженно.

Феноменологический и дискурсивный подход к проблеме ценностной сплоченности социума, то есть понимание состояния региона

⁴ См.: Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия // Вопросы философии. 1986. № 3. С. 105.

через концептуализацию субъективной иррациональной стороны посредством философских категорий — путь, который, на наш взгляд, может оказаться верным. Здесь иррациональность понимается как окрашенная эмоциями позиция выживания, с точки зрения опрошенных нами региональных экспертов. Систематизация взглядов очевидцев позволяет нарисовать более полную картину внутренней жизни региона. В каком-то смысле — победу Добра над Злом в ходе смутных времен. Однако региональная экспертная оценка есть частное в условиях активной и, можно сказать, агрессивной информационной среды. Она понимается лучше, если подходить к ней через поиск особенностей общего, заключенного в подходах к проблемам жизненных приоритетов идеологов глобального социума. Так, мнения носителей постмодернизма представляют собой как бы брошенную на мировой политический ландшафт полупрозрачную ткань универсального многообразия. Рисунки ткани пестрят картинами потребительского благополучия, радостного наслаждения возможностями глобального мира. Таким образом, идея благополучия обернулась для нас идеей выживания. И сегодня, когда острые углы традиционных цивилизаций способствуют усилению борьбы за идентичность и готовности к столкновению, происходит разрыв красочного флёра, и становится очевидна реальная картина не состоявшегося глобального благополучия. Вначале мы стали свидетелями ссор вокруг климатических, экономических вопросов, а сегодня — военных столкновений.

Однако важно отметить, что любые формы современных столкновений цивилизаций таинственно облачаются в нравственно-этическую оболочку. И причину этого не трудно понять, ведь «ядром процессов глобализации выступает человек, его отношение к себе, природе и миру»⁵, а с человеком можно говорить только на его языке — языке ценностей. Запад и его идеологи, вначале преследуя коммерческую выгоду, а сегодня — ведя откровенно вероломную борьбу за мировое господство, демагогично продолжают говорить на языке нравственности. И этим подтверждается то, что в споре цивилизаций духовные противоречия всегда имеют ключевое значение, а все споры перерастают в глобальные социальные потрясения. Именно это

⁵ Орлов М.О. Управление процессами социализации в условиях глобализации. Саратов, 2011. С. 6.

и происходило и в наших регионах, и в душах людей, проживающих в них.

Социальные потрясения смутных времен порождают в душе индивида мощные переживания и фрустрацию, нарушая гармонию мира внутреннего бытия. Без гармонии этот целостный мир человека сужается, и он начинает искать для восстановления терапевтические пути — духовные практики. Хорошо если человек находит такие практики у близких ему в культурном отношении этнических групп со знакомой картиной цельного мира. Очевидно, что «повседневная жизнь представляет собой реальность, которая интерпретируется людьми и имеет для них субъективную значимость в качестве цельного мира... Это мир, создающийся в их мыслях и действиях, который переживается ими в качестве реальности»⁶. Стремление восстановления целостности мировоззрения есть своего рода зов бытия, который сопряжен и с процессом дивинации, и с процессом ожидания встречи с чудом. Как итог — бесконечные перемены, которые продолжались в нашей стране уже десятилетия, наполнили нестабильную, тревожную жизнь отдельного человека чувствами разочарования и ожидания, а вместе с ними активизировали поиск пути к Богу.

И сегодня на фоне преодоления разочарования в современном общественном сознании происходит переоценка понятий «индивидуализм» и «коллективизм», где последний — неперемное условие гармонизации внутреннего бытия. Однако процесс переоценки продолжается. В масштабе региональных сообществ происходит переоценка и понятий «глобальное» — «региональное», «однополярное» — «многополярное». Все это обозначает новый этап и специфические культурные особенности эпохи — и «взаимодействие культур, вероятно, не ограничится стремлением к взаимопониманию и взаимоуважению, а будет порождать со временем новые системы отношений. Возможно, именно в процессе взаимной адаптации разных культурных миров возникнет основа для принципиально нового цикла развития цивилизации»⁷. То есть новый цикл взаимодействия цивилизаций, формирования новых идеалов начинается с России, пережившей в очередной раз сладостный обман западных магов.

⁶ Бергер П., Лукман Т. Конструирование социальной реальности: Трактат по социологии знания. М., 1995. С. 40.

⁷ Степин В.С. Новые ориентиры цивилизации // Экология и жизнь, 2000. № 4. С. 4—8.

Отметим, что идеалы символического европейца, сконцентрированные на индивидуализме и эгоизме, по существу, и есть кризис европейского человечества⁸, распространенный на пространство Евразии. Мы отчетливо видим и понимаем, что сегодня эти идеалы отвергаются, в том числе и российской цивилизацией, которая традиционно на генетическом уровне ориентирована на национальную самобытность в духе Логоса русской культуры⁹. Сегодня цивилизации Хартленда протестуют и не принимают навязываемую прозападную неокOLONиалистскую концепцию квазидемократических утопий. Этно-религиозные механизмы Евразии, исторически собранные из архетипических элементов, снова после наркоза англосаксонской магии возвращаются в лоно своих культур, восстанавливая состояние динамического равновесия.

Почему же этого возвращения не случилось в наших восточных регионах ранее? Как известно, православная традиция до революции была недостаточно укоренена на просторах российского Дальнего Востока, а в постперестроечные времена, при переходе от коммунизма к традиционным основаниям, она не смогла быстро и твердо встать на ноги. Тогда был промежуточный этап — господствовавшая идеологическая модель стихийно превратилась в модель конфессионального калейдоскопа. Это для людей пассионарного края послужило толчком к складыванию новых форм жизни, отражающих комбинацию прозападных, традиционно протестантских и сектантских моделей. Произошло соединение буржуазно-демократических идеалов, главным из которых стал отказ от церковной идеологии вкупе с пропагандой мирского образа жизни, с идеалами постнеклассического типа философствования, а также идеалами коммунизма, атеизма и идеалами открытого религиозного экстремизма. То есть на смену генеральной идее материального прогресса во имя общества пришли идеи выживания и личного обогащения.

По итогам тридцатилетия смутных времен мы видим, что среди дальневосточников на какое-то время утвердился идеологический микс: гражданская позиция, личная выгода, коммунистические аллюзии в сочетании с многообразием религиозности, криминальности,

⁸ См.: Гуссерль Э. Указ. соч. С. 104.

⁹ См.: Поповкин А.В. Логос русской культуры на берегах Тихого океана // Ойкумена. 2017. № 2. С. 116–122.

идеализма. В реальности — растворилась старая система упорядочения жизни, а на смену ей пришли политическая система народных трибунов, корпоративных групп и перманентный хаос. Если посмотреть на ситуацию объективно, то под декларирование краха метанарративов¹⁰ делалась попытка примирить иррациональное и рациональное, подсознательное и сознательное, но если копнуть глубже, то фактически мы увидим борьбу за финансовые потоки, влияние на ресурсы при поддержке внешних игроков.

Завершающим этапом смутных времен стало укрепление государственности, наступление периода формирования православного образования и возрождения религиозной жизни¹¹. Однако христианский идеал, сменивший коммунистический гуманизм, пока не затронул в полном объеме социальную организацию общества: эта организация существует пока в форме духовно-нравственных деклараций, прикрывающих корпоративное единство. Социалистические ценности пока не трансформированы в религиозные, но религиозное, хотя и в суррогатном виде, сегодня уже играет компенсаторную роль. Отметим, что бюрократические конструкции, как показывает практика, возродились наравне с другими институтами, но индивидуалистический характер социального все еще продолжает конфликтовать с идеалами коммунистическими и христианскими.

Важной стороной современного процесса развития социальной сплоченности, прямо влияющей на процесс социализации, является конфессиональное «суперразнообразие» и социальная многослойность, то есть противоречивое соотношение «гражданской и этнической идентичности, так как оно будет определять вектор будущего развития общества»¹². Для конкретного молодого человека открыто стоит вопрос: какого характера сплоченности он будет придерживаться в сложных жизненных ситуациях — этнической или в широком смысле социальной? При каком выборе он будет чувствовать себя более безопасно? Иначе говоря, сможет ли региональное

¹⁰ См.: Бубнов Е.С. Когнитивная эмпатия и рациональные реконструкции истории науки // Вопросы философии. 2019. № 7. С. 143–149.

¹¹ См.: Поповкина Г.С. Религиозное образование на юге Дальнего Востока России в постсоветский период // Образование и наука. Т. 19. № 9. 2017. С. 144–163.

¹² Черепанова М.И., Неваева Д.А., Шеглова Д.К., Сарыглар С.А. Этнокультурная идентичность населения Алтайского края // Социология в современном мире: наука, образование, творчество. 2016. № 8–1. С. 117–121.

сообщество стать приоритетным по отношению к этническим группам и как сложившиеся различия можно гармонизировать. В этой связи следует обратить внимание на автономию социализированного индивида, обладающего своим жизненным миром и действующего достаточно самостоятельно, а также учесть и автономию группы, независимой в рамках диалогового процесса¹³. И индивид, и группа ориентированы на достижение взаимопонимания по жизненно важным проблемам, и одновременно, учитывая антропологическую потребность индивидов, они ориентированы на взаимовлияние друг на друга. Это говорит о том, что процесс формирования устойчивого равновесия в социальной сфере продолжается.

Отметим еще одну антропологическую потребность индивида — потребность в ценностных идеалах, которые в цивилизационном смысле устойчивы. Оказываясь в хаотичном мировоззренческом пространстве, индивид теряет свои защитные свойства, и проникновение в его ценностный мир посредством агрессивного воздействия становится более доступным. В этой ситуации социальные группы также доступны ценностным интервенциям. Таким образом, следует признать, что всё разнообразие социальных групп реализует свои цели в узких коридорах заданного дискурса, связанного с «внешними по отношению к нему факторами, наличествующими в социальной динамике»¹⁴. Стремительный поток социальных изменений в рамках группы регулируется духовно-нравственными диспозициями, что увеличивает спектр временных характеристик социального мира. Социальная динамика оказывает прямое воздействие на каждую личность и социальную группу, а также на процедуру выработки решений, а значит, в условиях нестабильности создается риск дезинтеграции регионального сообщества и изменения поведенческих стратегий молодежи.

В недалеком прошлом тонкостям процесса интеграции общества уделялось соответствующее внимание, и сплоченность достигалась множеством путей, например, посредством общегосударственных праздников и мероприятий, то есть общезначимыми для всего наро-

¹³ См.: Тетюев Л.И. Идея коммуникативного разума в социальной философии Юргена Хабермаса // Поволжский торгово-экономический журнал. 2010. № 3. С. 70–76.

¹⁴ Орлов М.О. Этика дискурса как основа стратегий социализации в глобализирующемся мире // Известия Саратовского университета. 2012. Т. 12. Серия «Философия. Психология. Педагогика». Вып. 2. С. 55.

да событиями. Сегодня мы переживаем момент истины: Специальная военная операция стала переломным историческим событием по отношению к перечисленным выше атавизмам 90-х годов. Реально СВО разделила российское общество на «до» и «после» и на деле приглушила прежние подходы к жизни. В общественном сознании происходят грандиозные перемены, сметающие такие явления, как либерализм, анархизм, консьюмеризм, разновекторность политики. Экзистенциальная угроза отбросила сформированные под влиянием Запада негативные явления. В то же время само это событие породило во многих головах культурный шок, противостояние, подогреваемое различными дискурсивными практиками.

Дискурс — это речевая деятельность по производству социально значимых и эмоционально окрашенных смыслов, в рамках которой координируются и направляются посредством коммуникации установки социальных групп, то есть дискурс есть соподчинение ценностных позиций через диалог. Понятие «дискурсивное управление» шире и предполагает целенаправленное стремление к консенсусу; но сегодня происходит активное давление через информационную среду на общественное сознание, в нашем случае — региональных сообществ. Очевидно, дискурсивное управление стало политическим инструментом трансформации общества и политических укладов. В этой связи процедура масштабного подчинения как «основа всякого коммуникативного взаимопонимания, в определенной мере сродни непринужденной, объединяющей, рождающей консенсус силе аргументирующей речи»¹⁵ стала еще и религиозным по стилю и агрессивным по содержанию давлением на личность и социальные группы.

Неоколониализм как крайняя форма информационного давления трансформировал глобальные СМИ в оружие господства посредством масштабных информационных акций. Заветное для Запада слово «гегемония» стало сакральным, а через многообразие воздействия приобрело по своему содержанию гипертрофированный характер. Неоколониальные атавизмы прошлого, до времени скрытые под фальшпанелями «демократия» и «свобода слова», ярко проявляются в условиях СВО. Правила игры постоянно меняются, наращиваются

¹⁵ Habermas J. Der Philosophische Diskurs der Moderne. B. Suhrkamp Verlag, 1985. S. 191–195, 234–242.

объем и качество вооружения. По мнению многих политологов, можно констатировать, что безобидный постмодернизм и либерализм перерастают в Третью мировую войну. На практике идет ожесточенная война за культурно-образовательное пространство регионов. Возможность достичь консенсуса¹⁶ даже на словах сокращается с каждым днем. Социология стала инструментом манипулирования массами.

Основатель социологии Огюст Конт так же, как Юрген Хабермас с его концепцией публичной сферы, в свое время предполагал, что высокие идеи социальной гармонии будут реализованы через ответственных граждан. Он считал таких граждан способными регулировать интересы в обществе, а массы ориентировать на идею позитивного развития социума и гармонию социального развития. Цель таких ответственных людей — облагораживание действительности, где частное и общественное сольются воедино¹⁷. Однако ученые-идеалисты не могли предположить, что благими пожеланиями будет выстелена дорога в ад, а жажда власти транснациональных компаний будет делать немыслимое — культивировать через PR-технологии негативные нравы и разрушительные тенденции. Более того, мировые религии испытывают небывалое давление со стороны организаторов корпорации крупнейших западных компаний, насаждающих идеологию сатанизма.

Действуя через социальные сети, разработчики контента информационных технологий организуют общение по правилам навязанного консенсуса, нарушая посредством манипулирования суверенитет отдельной личности. В дело вступают дискурсивные технологии, представляющие собой конституирование повседневных практик, где правила и нормы приобретают характер негативных ориентиров. Злоупотребление сакральностью общения покрывается эвфемизмами, построенными на основе синтеза религиозного и образовательного. Этим приемом разрушается граница реальности, привлекая молодого человека в пространство виртуального дурмана.

Для контроля ситуации в киберпространстве, как известно, требуются экспресс-анализ актуальных дискурсов и механизмов изло-

¹⁶ См.: Тетюев Л.И. Трансцендентальная философия: современный проект. Саратов, 2001. С. 78–106.

¹⁷ См.: Конт О. Курс позитивной философии // Антология мировой философии: В 4 т. Т. 3. М., 1971. С. 554.

жения информации, дешифровка иносказательных моделей, контент-анализ языковой коммуникации. Это связано с тем, что ориентир на стратегические задачи развития региона в постсекулярную эпоху связан с идеологическим и духовно-нравственным противостоянием. В основе духовно-нравственного противостояния всегда находятся противоречия управленческих элит, действующих по направлениям близких им теологических смыслов и постигающих мир в духе сакрально-когнитивных комплексов¹⁸. Такой поворот в управлении говорит о придании политике религиозного смысла, а религии — политического. Сегодня, в ситуации нравственного выбора, трудно принять правильное решение в духе согласия со средой, и выбор становится по существу экзистенциальным не только для этнической или религиозной группы, но и для общества в целом. Устойчивое в цифровую эпоху развитие региона диктует новый стиль работы с молодежью.

Таким образом, духовно-нравственная основа развития регионов все более тесно увязывается с традициями национальной культуры, сфокусированными на поддержании архетипического фундамента российского социума. Реальная угроза культурным кодам, будущему развитию региона как части российской цивилизации требует подчеркнутого внимания к новым формам сближения этнических и религиозных групп и выстраивания качественно нового социокультурного пространства, базирующегося на традиционных ценностях и технологических реалиях сегодняшнего мира.

Сциллой и Харибдой сегодняшнего дня является преодоление ряда противоречивых обстоятельств. К ним относятся потребности российских регионов в интенсивном социально-экономическом развитии и духовно-нравственные проблемы строительства новой социокультурной реальности, последствия тридцатилетнего периода противоречивых реформ и выстраивание гуманитарных оснований нового общества — общества перехода от секулярного к постсекулярному миру, массивная ценностная интервенция в региональный социум и сохранение открытости страны в эпоху цифровизации.

Российское общество нуждается в укреплении социального иммунитета и предотвращении трансформации регионов в полигоны

¹⁸ См.: Огурцов А.П. Дисциплинарная структура науки. М., 1988.

религиозно-культурного противостояния. Это особенно заметно на примере приграничных регионов, развивающихся в сложном окружении иных цивилизаций. Важно достичь нового уровня социальной сплоченности, а следовательно, и нового качества процесса социализации. В целом необходимы качественно новые управленческие решения, построенные на комплексном подходе, в котором духовно-нравственный аспект становится ведущим. Важно понимать, что, говоря о ценностной оболочке личности, мы должны помнить о временных параметрах изменения ее природы, изменить которую невозможно моментально. Православная цивилизация, а вместе с ней и православная культура в результате радикальных перемен начала XX века все еще находятся в состоянии поиска нового состояния динамического равновесия.

Выделим, что в интересах социальной сплоченности важнейшей управленческой задачей дальневосточных регионов, требующей безотлагательного решения, является задача социальной мобильности. Сегодняшнее же состояние говорит об отсутствии индивидуального подхода, а значит, и отсутствии глубокого изучения содержательной части процесса социализации, так как «современное общество характеризуется не только увеличением конфессионального многообразия, но и его трансформацией. Скорость распространения религиозных ценностей значительно увеличилась благодаря миграционным процессам»¹⁹. Эффективная модель социальной сплоченности призвана укреплять идентичность, исключать односторонний прагматический стиль управления. Нельзя не упомянуть в этой связи и о необходимости системного мониторинга киберпространства, а также повышении религиозоведческой квалификации управленческих кадров.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Бергер П., Лукман Т. Конструирование социальной реальности: Трактат по социологии знания. М., 1995. 40 с.
2. Бубнов Е. С. Когнитивная эмпатия и рациональные реконструкции истории науки // Вопросы философии, 2019. № 7. С. 143–149.

¹⁹ Федирко О.П., Владимирова В.А. Религиозное неравенство на Дальнем Востоке России через призму судебной практики (2016–2019) // Международный научно-исследовательский журнал. 2021. № 7–4 (109). С. 192–197.

3. Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия // Вопросы философии. 1986. № 3. С. 101–116.
4. Десятилетие обманутых ожиданий: Тихоокеанская Азия и Тихоокеанская Россия между двумя глобальными кризисами. Владивосток: ИП Шульга В. Б., 2022. 456 с.
5. Конт О. Курс позитивной философии // Антология мировой философии: В 4 т. Т. 3. М., 1971. С. 553–580.
6. Ларин В. Л. Востоковедение в институте истории: конструирование своего пути // Труды Института истории, археологии и этнографии Дальневосточного отделения Российской академии наук. 2021. Т. 30. № 1. С. 38–95.
7. Огурцов А. П. Дисциплинарная структура науки. Ее генезис и обоснование. М.: Наука, 1988. 256 с.
8. Орлов М. О. Управление процессами социализации в условиях глобализации / М. О. Орлов, А. А. Дьяков, Д. М. Соколова; под ред. д-ра филос. наук, проф. М. О. Орлова. Саратов: Изд-во Саратов. ун-та, 2011. 272 с.
9. Орлов М. О. Этика дискурса как основа стратегий социализации в глобализирующемся мире // Известия Саратовского университета. 2012. Т. 12. Серия «Философия. Психология. Педагогика». Вып. 2. С. 55–59.
10. Поповкин А. В. Логос русской культуры на берегах Тихого океана // Ойкумена. 2017. № 2. С. 116–122.
11. Поповкина Г. С. Религиозное образование на юге Дальнего Востока России в постсоветский период // Образование и наука. Т. 19. № 9. 2017. С. 144–163.
12. Путин В. В. Совещание по вопросам социально-экономического развития Дальневосточного федерального округа // Официальный сайт Президента РФ. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.kremlin.ru/> (дата обращения: 23.02.2023). Загл. с экрана. Яз. рус.
13. Степин В. С. Новые ориентиры цивилизации // Экология и жизнь. 2000. № 4. С. 4–8.
14. Тетюев Л. И., Тетюев Л. И. Идея коммуникативного разума в социальной философии Юргена Хабермаса // Поволжский торгово-экономический журнал. 2010. № 3. С. 70–76.
15. Тетюев Л. И. Трансцендентальная философия: современный проект. Саратов: Изд-во Саратовского ун-та, 2001. С. 78–106.
16. Федирко О. П., Владимирова В. А. Религиозное неравенство на Дальнем Востоке России через призму судебной практики (2016–2019) // Международный научно-исследовательский журнал. 2021. № 7–4 (109). С. 192–197.

17. Черепанова М. И., Неваева Д. А., Щеглова Д. К., Сарыглар С. А. Этнокультурная идентичность населения Алтайского края // Социология в современном мире: наука, образование, творчество. 2016. № 8–1. С. 117–121.
18. Habermas J. Der Philosophische Diskurs der Moderne. В.: Suhrkamp Verlag, 1985. 449 s.

*Статья поступила в редакцию 25.01.2023,
одобрена после рецензирования 21.02.2023,
принята к публикации 15.05.2023.*

Article

UDC [316.7+130.2](470+571)

For citation:

Ruchin V. Regionalnoye razvitiye v postsekulyarnuyu epokhu: dukhovno-nravstvennyy aspekt [Regional development in the post-secular era: spiritual and moral aspect] // Trudy Saratovskoi pravoslavnoi dukhovnoi seminarii. [Proceedings of the Saratov Orthodox Theological Seminary]. 2023. No 2 (21). pp. 71–86.
DOI: 10.56621/27825884_2023_21_71

Vladimir Ruchin,

Candidate of Sciences in Philosophy, Associate Professor,
Department of Philosophy of Culture and Culturology,
Saratov State University,
10A Volskaya str., Saratov,
410028, Russian Federation
r-vl@yandex.ru
ORCID: 0000-0003-2638-3057

Regional development in the post-secular era: spiritual and moral aspect

V. RUCHIN

Abstract: The article deals with the process of socialization within local communities. An attempt is made to identify and minimize the main risks of the socialization model. For our country, the mechanism of the cultural failure of the beginning of the 20th century still causes painful symptoms of the recovery of public consciousness in the present-day post-secular era; therefore, the anamnesis of emerging worldview disorders has the existential significance. This is especially important in conditions when pro-Western religiosity of an unprecedentedly wide spectrum is turning into a powerful force and a political tool that deforms values of the younger generation. The study is carried out taking into account the ethno-religious mosaic and is aimed at finding social cohesion as a condition for regional development. The author, through philosophical and sociological analysis, concludes that the

spiritual and moral sphere has special significance for the development of the Russian society.

Keywords: post-secular world, socialization, value intervention, spiritual culture.

Acknowledgments: The reported study was funded by Russian Foundation for Basic Research according to the research project № 20-311-70023 "Religious socialization in the post-secular world: discursive practices and sociocultural risks".

REFERENCES

1. Berger P., Lukman T. (1995) "Konstruirovaniye sotsial'noy real'nosti: Traktat po sotsiologii znaniya" [The Construction of Social Reality: A Treatise on the Sociology of Knowledge]. Moscow. (in Russian).
2. Bubnov E.S. (2019) "Kognitivnaya empatiya i ratsional'nyye rekonstruktsii istorii nauki" [Cognitive empathy and rational reconstructions of the history of science] // "Voprosy filosofii" [Questions of Philosophy]. No. 7. pp. 143–149. (in Russian).
3. Cherepanova M.I., Nevaeva D.A., Shcheglova D.K., Saryglar S.A. (2016) "Etnokul'turnaya identichnost' naseleniya Altayskogo kraya" [Ethnocultural identity of the population of the Altai Territory] // "Sotsiologiya v sovremennom mire: nauka, obrazovaniye, tvorchestvo" [Sociology in the modern world: science, education, creativity]. No 8–1. pp. 117–121. (in Russian).
4. Comte O. (1971) "Kurs pozitivnoy filosofii" [A Course in Positive Philosophy] // "Antologiya mirovoy filosofii" [Anthology of World Philosophy]. In 4 volumes. Vol. 3. Moscow. pp. 553–580. (in Russian).
5. Fedirko O.P., Vladimirova V.A. (2021) "Religioznoye neravenstvo na Dal'nem Vostoke Rossii cherez prizmu sudebnoy praktiki (2016–2019)" [Religious inequality in the Russian Far East through the prism of judicial practice (2016–2019)] // "Mezhdunarodnyy nauchno-issledovatel'skiy zhurnal" [International Scientific Research Journal]. No. 7–4 (109). pp. 192–197. (in Russian).
6. Habermas J. (1985) Der Philosophische Diskurs der Moderne [The philosophical discourse of modernity]. Berlin. (in German).
7. Husserl E. (1986) "Krizis yevropeyskogo chelovechestva i filosofiya" [The Crisis of European Mankind and Philosophy] // "Voprosy filosofii" [Questions of Philosophy]. No. 3. pp. 101–116. (in Russian).
8. Larin V.L. (2021) "Vostokovedeniye v institute istorii: konstruirovaniye svoego puti" [Oriental Studies at the Institute of History: Designing

- Your Way] // "Trudy Instituta istorii, arkhologii i etnografii Dal'nevostochnogo otdeleniya Rossiyskoy akademii nauk" [Proceedings of the Institute of History, Archeology and Ethnography of the Far Eastern Branch of the Russian Academy of Sciences]. Vol. 30. No. 1. pp. 38–95. (in Russian).
9. Ogurtsov A.P. (1988) "Distsiplinarnaya struktura nauki. Yeye genesis i obosnovaniye" [Disciplinary structure of science. Its genesis and justification]. Moscow. (in Russian).
 10. Orlov M.O. (2011) "Upravleniye protsessami sotsializatsii v usloviyakh globalizatsii" [Management of socialization processes in the context of globalization], Saratov. (in Russian).
 11. Orlov M.O. (2012) "Etika diskursa kak osnova strategiy sotsializatsii v globaliziruyushchemsya mire" [Ethics of discourse as a basis for socialization strategies in a globalizing world] // "Izvestiya Saratovskogo universiteta" [Bulletin of the Saratov University]. Vol. 12. Series Philosophy. Psychology. Pedagogy. Iss. 2. pp. 55–59. (in Russian).
 12. Popovkin A.V. (2017) "Logos russkoy kul'tury na beregakh Tikhogo okeana" [Logos of Russian culture on the shores of the Pacific Ocean] // "Oykumena" [Oikumena]. No. 2. pp. 116–122. (in Russian).
 13. Popovkina G.S. (2017) "Religioznoye obrazovaniye na yuge Dal'nego Vostoka Rossii v postsovetSKIY period" [Religious Education in the South of the Russian Far East in the Post-Soviet Period] // "Obrazovaniye i nauka" [Education and Science]. Vol. 19. No. 9. pp. 144–163. (in Russian).
 14. Stepin V.S. (2000) "Novyye oriyentiry tsivilizatsii" [New Landmarks of Civilization] // "Ekologiya i zhizn'" [Ecology and Life]. No. 4. pp. 4–8. (in Russian).
 15. Tetyuev L.I. (2010) "Ideya kommunikativnogo razuma v sotsial'noy filosofii Yurgena Khabermasa" [The idea of communicative reason in the social philosophy of Jürgen Habermas] // "Povolzhskiy torgovo-ekonomicheskij zhurnal" [Volga trade and economic journal]. No. 3. pp. 70–76. (in Russian).
 16. Tetyuev L.I. (2001) "Transtsendental'naya filosofiya: sovremennyy proyekt" [Transcendental Philosophy: A Contemporary Project]. Saratov. pp. 78–106. (in Russian).

*The article was submitted 25.01.2023,
approved after reviewing 21.02.2023,
accepted for publication 15.05.2023.*

Раздел III. ИСТОРИЯ

Научная статья

УДК [271.2:070](47+57)(09)

Для цитирования:

Краснощеков К.Е., прот., Долин А.А. Обновленческий Поместный Собор 1925 года (на материале журнала «Вестник Священного синода Православной российской церкви» // Труды Саратовской православной духовной семинарии. 2023. № 2 (21). С. 87–102.

DOI: 10.56621/27825884_2023_21_87

Протоиерей Кирилл Евгеньевич Краснощеков,

кандидат богословия, доцент,
заведующий кафедрой церковной истории
Саратовской православной духовной семинарии,
Российская Федерация, 410028, г. Саратов,
ул. им. Мичурина И.В., 92;
доцент кафедры философии и методологии науки
Саратовского национального исследовательского
государственного университета
имени Н.Г. Чернышевского,
Российская Федерация, 410028, г. Саратов,
ул. Вольская, 10 А
o.kirill@list.ru
ORCID: 0000-0002-7046-7592

Долин Антон Александрович,

магистрант
Саратовского национального исследовательского
государственного университета
имени Н.Г. Чернышевского,
Российская Федерация, 410028, г. Саратов,
ул. Вольская, 10 А;
студент
Саратовской православной духовной семинарии,
Российская Федерация, 410028, г. Саратов,
ул. им. Мичурина И.В., 92
apelsin0003@mail.ru

Обновленческий Поместный Собор 1925 года (на материале журнала «Вестник Священного синода Православной российской церкви»)

Протоиерей К.Е. КРАСНОЩЕКОВ, А.А. ДОЛИН

Аннотация: В данной статье рассматривается проблема информационного освещения обновленческих Поместных Соборов на страницах обновленческого журнала «Вестник Священного синода православных церквей СССР» (до 1928 года — «Вестник Священного синода

Православной российской церкви»). Таким образом, статья имеет в основном источниковедческий характер. Также, однако, были рассмотрены предыстория восстановления соборного управления Русской Церковью, проблемы, связанные с определением характера Поместного Собора, его полномочий и состава. Кроме того, нами освещен вопрос рецепции института Поместного Собора в рамках обновленческого раскола, деятели которого пытались придать расколу легитимный характер посредством проведения двух Поместных Соборов — 1923 года и 1925 года. Обращение к материалам «Вестника» позволило нам сопоставить цели и задачи, которые ставились обновленческим руководством перед Третьим всероссийским (вторым обновленческим) Поместным Собором 1925 года с его фактическими результатами.

Ключевые слова: обновленческий раскол, обновленческий Священный Синод, печатный орган, журнал, Поместный Собор 1917–1918 годов, Первый обновленческий Поместный Собор 1923 года, Второй обновленческий Поместный Собор 1925 года, антирелигиозная политика советской власти.

Обращаясь к событиям церковной смуты столетней давности, необходимо ответить на извечный вопрос историка, который заключается в определении круга источников, повествующих о процессах, происходивших в изучаемый период прошлого. Очевидно, что исследователь, обращающийся в своих изысканиях к событиям XX века, не испытывает недостатка в исторических источниках. Однако стоит отдавать себе отчет в том, что данный аспект не снижает ценности каждого взятого в отдельности свидетельства, сохранившегося в дошедших до нас документах.

Отметим также, что, в связи с особенностями развития каналов социальной коммуникации, в прошлом столетии на первый план выходит периодическая печать. Это позволяет рассматривать ее в качестве важнейшего исторического источника своего времени. Данное положение объясняет, почему мы в нашей статье обратились к рассмотрению Третьего всероссийского (Второго обновленческого) Поместного Собора 1925 года именно на материале «Вестника Священного синода Православной российской церкви».

Для более подробного раскрытия предыстории вопроса обратимся к проблеме воссоздания института Поместного Собора в Русской Церкви в начале XX века. Общеизвестно, что Синодальный период истории Русской Церкви характеризовался ослаблением ее соборного начала. Предшествовал Поместному Собору 1917–1918 годов Мо-

сковский Собор 1689 года, созданный еще в патриаршество Иоакима. Кризис синодальной системы церковного управления особенно ярко проявил себя в период революции 1905—1907 годов. Причиной этому стало одно из важнейших правительственных преобразований того времени, нашедшее выражение в указе о веротерпимости 1905 года. Согласно документу, инославным исповеданиям и старообрядчеству даровались значительные права и свободы, в то время как Православная Церковь оставлялась указом в подчинении у государства¹. Зависимость Русской Православной Церкви от государства, по мнению современников, создавала проблемы в области миссионерской работы², была причиной упадка приходской жизни, препятствовала живой проповеди³ и т.д. Средствами к исправлению сложившейся ситуации, по мнению некоторых епископов, а также активных мирян (порой очень высокопоставленных — таких, как С.Ю. Витте), было восстановление самоуправления Русской Церкви, возрождение ее соборного начала, восстановление канонического порядка высшего и епархиального церковного управления⁴.

Охарактеризовав причины, вызвавшие к жизни идею созыва Поместного Собора Русской Православной Церкви, необходимо обратить внимание на то, как современники представляли себе Поместный Собор. Другими словами, нашей следующей задачей будет выяснение основных параметров, которыми, по мнению представителей православной иерархии и церковной общественности, должен был обладать Поместный Собор Русской Православной Церкви. Так, в письме о современном положении Православной Церкви императору Николаю II председатель Кабинета министров С.Ю. Витте пишет: «На поместном соборе, где нужно будет организовать представительство, как от белого духовенства, так и от мирян, и должен быть рассмотрен вопрос о тех необходимых изменениях в строе церковной жизни, которые бы дали возможность Церкви стать на надлежащую высоту и получить необходимую свободу действия»⁵. Из приведенной выше цитаты следует, во-первых, что цель созыва Поместного

¹ См.: Победоносцев К.П. Историческая переписка о судьбах Православной Церкви. М., 1912. С. 4.

² См.: Там же. С. 7.

³ См.: Там же. С. 8.

⁴ См.: Там же. С. 23—24.

⁵ Там же. С. 24—25.

Собора, по мнению Витте, состояла в проведении внутрицерковных преобразований, во-вторых, председатель Совета министров высказался на предмет состава Собора (он предполагался расширенным — иерархия и монашество (само собой), а также белое духовенство и миряне).

В мае 1905 года в Петрограде была организована так называемая «Группа 32-х священников», ставшая неформальным сообществом реформаторски настроенных священнослужителей. Вот как о ее появлении пишет будущий обновленческий первоиерарх А. Введенский: «Освободительное движение захватывает и церковь. В Петрограде организуется кружок “тридцати двух священников”. По инициативе священника Петра Кремлевского в его квартире на Суворовском проспекте нелегально объединяются эти пионеры церковно-революционного движения. В кружке работают виднейшие идейные священники Петрограда: Иоанн Федорович Егоров, Григорий Спиридонович Петров, Павел Васильевич Раевский и др. Правда, их было мало»⁶. В том же 1905 году представители этой группы издали в журнале «Церковный вестник» статью под названием «О составе Церковного собора». В статье было высказано мнение о том, что Поместный Собор должен иметь расширенный состав членов, голоса членов Собора должны быть равнозначными, самих же соборян предлагалось избирать на епархиальном уровне⁷. Таким образом, мнение членов «Группы 32-х» оказалось практически идентично позиции С. Ю. Витте и его команды.

Итак, в 1900-е годы сложилось представление о Поместном Соборе как об органе высшей церковной власти, полномочия которого касаются практически всех сторон церковной жизни. Вопрос о составе Собора решался в расширительном смысле, а именно предполагалось представительство не только архиерейства и монашества, но также белого духовенства и мирян.

Как известно, в силу определенных исторических обстоятельств заседания Поместного Собора, о необходимости созыва которого заговорили еще в 1905 году, открылись лишь после Февральской революции, а именно 15 августа 1917 года. Поместный Собор

⁶ Введенский А.И. Церковь и государство. Очерк взаимоотношений Церкви и государства в России 1918–1922 г. М., 1923. С. 24.

⁷ См.: О составе Церковного собора // Церковный вестник. 1905. № 21. С. 647–648.

1917–1918 годов готовился (с перерывами) около двенадцати лет, что дало обширный материал для плодотворной нормотворческой деятельности. Итогом работы Собора стала масса постановлений, касавшихся практически всех областей церковной жизни. Однако, без сомнения, самым крупным решением, принятым тогда, было восстановление патриаршества в Русской Церкви. Сохранение в условиях богоборческого советского государства апостольской преемственности в Русской Церкви стало следствием данного решения в совокупности с удачной епархиальной реформой. Вот какую оценку деятельности Всероссийского Поместного Собора Русской Православной Церкви 1917–1918 годов дает церковный историк протоиерей Владислав Цыпин: «Поместный Собор явился событием эпохального значения. Упразднив канонически ущербную и окончательно изжившую себя синодальную систему церковного управления и восстановив патриаршество, он провел рубеж между двумя периодами русской церковной истории»⁸.

Годы после большевистского переворота и начала Гражданской войны стали скорбными для Русской Церкви. Здесь и первые репрессии в отношении представителей Русской Православной Церкви со стороны советской власти, и временная утрата ее административно-территориального единства в связи с тем, что страна была поделена между силами из враждующих лагерей. Управление Церковью в этот период требовало огромной пастырской мудрости и выдержки, как со стороны Патриарха Тихона, так и со стороны правящих архиереев на местах.

Конец Гражданской войны не принес облегчения Русской Церкви, так как в 1922 году начался вышеупомянутый обновленческий раскол. Поскольку фокус нашего внимания сосредоточен на проблеме деятельности Поместных Соборов, следует отметить, что созыв нового Собора был важной задачей как для представителей канонической Церкви, так и для обновленцев. Первые видели в этом способ разрешения накопившихся проблем, путь восстановления церковного единства, вторые стремились таким образом утвердить свои права, заявить о себе как о законной с канонической точки зрения церковной

⁸ Цыпин В., прот. История Русской Православной Церкви: Синодальный и новейший периоды. М., 2010. С. 360.

структуре. Также Собор стал для обновленцев своеобразной трибуной для провозглашения своей политической программы. Нетрудно догадаться, что власти, препятствуя созыву Собора «староцерковников», содействовали организации обновленческого (Второго) всероссийского Поместного Собора 1923 года.

Как справедливо отмечает историк Русской Церкви М. В. Шкаровский, Поместный Собор 1923 года не смог оправдать возложенных на него верующими надежд. Более того, решения Собора не привели к преодолению разделения, а, напротив, усугубили его⁹. Особое возмущение широких масс православных христиан вызвало низложение Патриарха Тихона с лишением его не только священного сана, но и монашества¹⁰, что вообще не предусмотрено канонами Церкви. По сути своей все «реформы» обновленческого Поместного Собора были сведены к признанию возможности существования женатого (брачного) епископата и второбрачного белого духовенства¹¹, к введению в церковное употребление григорианского календаря и реорганизации монастырей по типу трудовых коммун¹². На этом все реформы окончились¹³. Наиболее важной для представителей советской власти была идейно-политическая составляющая Собора. Устами протоиереев В. Красницкого и А. Введенского была высказана идея о полной поддержке советской власти со стороны Церкви: «Заслушав доклад протоиерея А. Введенского и протоиерея Красницкого, Всероссийский Поместный Собор Православной Русской церкви свидетельствует пред лицом Церкви и всего человечества, что сейчас весь мир распался на два класса: капиталистов-эксплуататоров и пролетариат, трудом и кровью которого капиталистический мир строит свое благополучие. Во всем мире лишь Советское государство России вышло на борьбу с этим социальным злом. Христиане не могут быть равнодушными зрителями в этой борьбе. Собор объявляет капитализм смертным грехом, а борьбу с ним священной для христианина»¹⁴.

⁹ См.: Шкаровский М.В. Всероссийский Поместный Собор 1917–1918 гг.: его значение в жизни Церкви в советский период // Христианский вестник. 2017. № 6. С. 233–234.

¹⁰ См.: История Русской Православной Церкви. Новый патриарший период: В 3 т. Т. 1: 1917–1970. СПб., 1997. С. 851–852.

¹¹ См.: Там же. С. 855.

¹² См.: Шкаровский М.В. Указ. соч. С. 233–234.

¹³ См.: История Русской Православной Церкви. Новый патриарший период. С. 864–865.

¹⁴ Там же. С. 851.

В целом же решения Второго (или Первого обновленческого) Поместного Собора 1923 года не были поддержаны значительной частью православных верующих. Освобождение в июне 1923 года всенародно любимого Патриарха Тихона спровоцировало мощный отток клириков и мирян из обновленчества¹⁵. Для сохранения обновленческого движения с подачи властей была проведена его своеобразная реорганизация. Во-первых, обновленческие группы стали постепенно объединять в единую структуру, оставляя за бортом движения всех несогласных. Во-вторых, ВЦУ (высшее церковное управление) было переименовано в Священный Синод, что должно было придать ему респектабельности. В-третьих, отеснялись от управления Церковью наиболее яркие или скомпрометировавшие себя вожди обновленчества (митрополит Антонин (Грановский), протоиерей В. Красницкий). В-четвертых, обновленцы начали всячески подчеркивать свою «ортодоксальность», что подразумевало отказ от богослужебных преобразований и календарной реформы, постепенное вытеснение женатого епископата и ограничение священнического второбрачия (данная программа, как будет показано ниже, будет реализована в деятельности Собора 1925 года).

Таким образом, переходя непосредственно к проблеме Третьего (или Второго обновленческого) Поместного Собора, необходимо отметить, что его созыв был попыткой привлечь как можно больше церковных сил к преобразованному обновленческому движению. Кроме того, руководство Священного Синода стремилось найти поддержку в лице Вселенского Патриарха, тем самым приобретая для обновленческой церкви признание в православном мире.

Определившись с основными понятиями и обрисовав исторический контекст, мы можем перейти к характеристике журнала «Вестник Священного синода православных церквей в СССР» как исторического источника.

«Вестник Священного синода православных церквей в СССР» (до 1928 года — «Вестник Священного синода Православной российской церкви») представлял собой один из наиболее значимых обновленческих журналов, важнейшей чертой которого был его официальный характер. «Вестник» являлся центральным печатным

¹⁵ См.: Левитин-Краснов А., Шавров В. Очерки по истории русской церковной смуты. М., 1996. С. 305–306.

органом располагавшегося в Москве обновленческого Священного Синода. Журнал выходил в столице в 1925–1931 годах и признавался правопреемником вышедшего ранее журнала «Христианин». Всего за период существования печатного органа было выпущено 55 выпусков, некоторые номера журнала были сдвоенными. Выходил журнал небольшими тиражами — от одной до четырех тысяч штук. Данный журнал выпускался под эгидой Издательского совета обновленческого Священного Синода; совет возглавляли в разное время такие деятели, как профессор С. М. Зарин, протопресвитер П. Красотин, Т. Попов. Непосредственно редактурой журнала занимались сначала профессор Б. В. Титлинов, далее — профессор С. М. Зарин.

Надо сказать, что по своей структуре «Вестник» копировал дореволюционные епархиальные ведомости. Так, почти каждый номер «Вестника» имел два отдела: официальный и неофициальный. В первом, то есть официальном, отделе журнала публиковались разного рода циркуляры и обращения обновленческого Синода, его переписка с первоиерархами поместных Православных Церквей, а также их представителями в России (признававшими обновленцев). Кроме того, официальный отдел журнала содержал соборные постановления, результаты работы пленарных заседаний Священного Синода, бюллетени синодальных отделов, обновленческую хронику. Изредка здесь же печатались указы и постановления органов государственной власти СССР; целью данных публикаций было создание нужного властям образа якобы благоприятных церковно-государственных отношений (например, распоряжения об уплате авторского гонорара за исполнение в церкви музыкальных произведений и т. п.). Среди прочего в официальном отделе публиковались документы, имеющие чрезвычайную ценность для восстановления истории обновленческого раскола. К таким документам можно отнести, в частности, «Краткие сведения о епископах Православной церкви, состоящих в ведении Священного синода»¹⁶, «Список православных епископов, находящихся в ведении Священного синода»¹⁷, протоколы «Второго Всероссийского собора» 1923 года под редакцией митрополита Александра (Введенского; 1928)¹⁸.

¹⁶ См.: Вестник Священного синода Православной российской церкви. 1926. № 12. С. 5.

¹⁷ См.: Вестник Священного синода православных церквей в СССР. 1931. № 2. С. 7.

¹⁸ См.: Троицкий А., свящ. Вестник Священного синода православных церквей в СССР // Православная энциклопедия. Т. 8. М., 2004. С. 44–45. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.pravenc.ru/text/158266.html> (дата обращения: 25.01.2023). Загл. с экрана.

С 1926 до начала 1928 года неофициальный отдел журнала был разделен на нижеследующие подразделы: «Церковно-общественный», «Научно-богословский», «Миссионерский», «Церковной беседы», «Провинциальный». С 5–6-го номера за 1929 год дифференциация неофициального отдела несколько трансформировалась: были введены такие рубрики, как «Догматика», «Каноника» и «Хроника». В данном отделе журнала выходили статьи, посвященные апологии обновленческого раскола, очерки истории движения. Авторами исторических очерков выступали такие видные обновленцы, как профессора Б.В. Титлинов, С.М. Зарин, А.И. Покровский, архиепископ Николай (Платонов), епископы Константин (Смирнов) и Николай (Русанов), протоиереи В. Алешинцев и А. Аретинский. Дополняли исторические материалы статьи церковно-канонического характера, публикация которых также имела целью обосновать легальность движения. Кроме того, в журнале печатались статьи, касающиеся вопросов литургики, миссиологии, сектоведения, основного богословия. 1931 год стал последним годом существования «Вестника», свертывание работы издания было связано, скорее всего, с грядущим объявлением в 1932 году так называемой безбожной пятилетки. С учетом того, что другие обновленческие печатные органы закрылись ранее, 1931 год стал годом прекращения существования обновленческой периодики как таковой¹⁹.

Перейдем к изучению непосредственно содержания исторического источника. Так, нами были исследованы два номера журнала «Вестник Священного синода Православной российской церкви», один — за 1925 год (далее — ВССПРЦ № 4)²⁰, другой — за 1926 год (далее — ВССПРЦ № 6)²¹. Выбор этих номеров обусловлен тем, что они содержат в себе информационное освещение Поместного Собора 1925 года.

Третий (Второй обновленческий) Поместный Собор проходил в Москве с 1 по 10 октября 1925 года, рассматриваемый же нами номер журнала (ВССПРЦ № 4) вышел в апреле 1925 года, в этой связи он отразил подготовку к Собору, которая имела место на тот момент. Например, на первой же странице номера опубликовано «Положение

¹⁹ См.: Троицкий А., свящ. Указ. соч.

²⁰ См.: Вестник Священного синода Православной российской церкви. 1925. № 4. С. 32.

²¹ См.: Вестник Священного синода Православной российской церкви. 1926. № 6. С. 32.

о созыве собора», в котором обозначены его (Собора) цели — благоустройство Церкви и подготовка к намечавшемуся тогда Вселенскому Собору, состав Собора — священнослужители и миряне. Для достижения цели «внутреннего благоустройства Церкви» были поставлены следующие задачи: преодолеть раскол в Русской Церкви, который «связан с личностью бывшего патриарха Тихона», упорядочить строй жизни Церкви в условиях современной действительности и провести в жизнь неотложные церковные реформы²².

По вопросу состава участников Собора было постановлено, что Поместный Собор 1925 года будет созван из священнослужителей и мирян (по должности, по выборам соответствующих избирательных собраний и по приглашению Синода)²³. Необходимо остановиться на том, что, согласно Положению, на Собор приглашались также старообрядцы (поповцы), сторонники украинской автокефалии и даже сектанты²⁴.

Согласно программе Поместного Собора²⁵, планировалось рассмотреть очень широкий круг вопросов, касающихся всех сторон церковной жизни; связано это было, видимо, с перспективой созыва Вселенского Собора, на который обновленцы планировали выйти с четко сформулированной программой. Кроме того, согласно циркуляру, направленному Священным Синодом епархиальным управлениям (от 13 июня 1925 года), был взят курс на привлечение «староцерковников» к работе Собора в качестве полноправных участников²⁶. Однако эти надежды синодального руководства в основном не оправдались.

Также в рассматриваемом нами номере журнала (ВССПРЦ № 4) было опубликовано письмо Священного Синода Вселенскому Патриарху Василию III. Сразу стоит отметить чрезвычайно льстивый тон письма, который объясняется тяжелым положением обновленчества, искавшего опору и поддержку у Константинопольского Патриарха. Безусловно, данные устрем-

²² См.: Вестник Священного синода Православной российской церкви. 1925. № 4. С. 1.

²³ См.: Там же.

²⁴ См.: Там же. С. 2.

²⁵ См.: Там же.

²⁶ См.: Там же.

ления обновленцев аналогичны устремлениям (и деятельности) современных украинских раскольников. Так, синодальные деятели просят Патриарха Василия III напрямую вмешаться в дела Русской Церкви посредством участия в работе Поместного Собора на правах председателя: «Священный синод Российской Православной Церкви уже принял зависящие от него меры к беспрепятственному въезду Вашего Всесвятейшества в столицу СССР. Все мысли и сердца многомиллионного верующего русского народа обращены на Ваше Всесвятейшество, как на единственного Спасителя и Отца нашей Матери Церкви. Верим и уповаем, что Отец Отцов не оставит мольбы своих детей не услышанной»²⁷. Однако Патриарх Василий III не прибыл на Собор, хотя и был объявлен его заочным председателем.

Номер журнала за июнь 1926 года (ВССПРЦ № 6) целиком посвящен деяниям Поместного Собора. Так, на его страницах содержится ценнейшая информация, довольно полно характеризующая работу Собора: программа и порядок заседаний²⁸, устав Собора²⁹, состав всех участников³⁰, приветствия к Собору³¹, стенограммы докладов и прений, соборные постановления. Согласно материалам выпуска, среди докладчиков, выступавших на Соборе, были такие видные обновленческие деятели, как митрополит А. Введенский, протопресвитер П. Красотин, митрополит Серафим (Руженцов), протоиереи Н. Попов и Н. Платонов, архиепископ Георгий (Жук), профессора С. М. Зарин и Б. В. Титлинов.

Среди решений Собора имели место следующие постановления: признание провала союза со «староцерковниками» — «тихоновщина» объявлялась не церковным, а прежде всего реакционным политическим направлением³², подтверждение решений Собора 1923 года, признание равночестности монашеского и брачного епископата, призыв к ограничению практики второбрачия священства³³, фактическая приостановка календарной

²⁷ См.: Вестник Священного синода Православной российской церкви. 1925. № 4. С. 4.

²⁸ См.: Вестник Священного синода Православной российской церкви. 1926. № 6. С. 1.

²⁹ См.: Там же. С. 2–3.

³⁰ См.: Там же. С. 3–6.

³¹ См.: Там же. С. 7–9.

³² См.: Там же. С. 13–14.

³³ См.: Там же. С. 18.

реформы. Что касается высшего церковного управления, была подтверждена коллегиальная его форма: высшей властной инстанцией Русской Церкви признавался Поместный Собор³⁴. На Поместном Соборе 1925 года была признана автокефалия украинских самосвятов³⁵, также прозвучал призыв к усилению церковной дисциплины³⁶. По вопросам богословского просвещения было вынесено решение о поддержке такового на приходском и епархиальном уровнях посредством тарелочного сбора, для поддержки издания «Вестника Священного синода» приходам и членам причта вменялось в обязанность приобретение данного издания³⁷.

Итак, подводя итоги, можно сказать следующее. Во-первых, обращаясь к истории вопроса, следует отметить, что в начале XX века особой актуальностью обладала проблема восстановления самостоятельности Русской Церкви, воссоздания каноничных институтов управления ею. Важнейшим средством, содействующим достижению этой цели, виделось возобновления практики проведения Поместных церковных Соборов. Удачным примером реализации этой идеи стал Всероссийский Поместный Собор 1917–1918 годов.

Во-вторых, к 1917 году утвердилось представление о том, что состав участников Поместного Собора должен был быть расширенным, то есть включающим в себя на общих основаниях не только архиереев, но также и делегатов от белого духовенства, монастырей и мирян. При выдвижении делегатов Собора предполагалось, что значительная их часть будет выборной. Фактическое нарушение обновленцами при созыве своих Соборов вышеописанных принципов явилось аргументом против их (Соборов) легитимности.

В-третьих, высокий авторитет Поместного Собора как органа высшей церковной власти косвенно был подтвержден тем, что для церковной легитимации обновленческого раскола его вожди вынуждены были прибегнуть к созыву целых двух Поместных Со-

³⁴ См.: Вестник Священного синода Православной российской церкви. 1926. № 6. С. 24.

³⁵ См.: Там же. С. 26.

³⁶ См.: Там же. С. 30.

³⁷ См.: Там же. С. 31.

боров, 1923 и 1925 годов (решения которых, безусловно, не обладают сегодня никакой канонической силой). Всестороннее изучение обновленческих Поместных Соборов небезынтересно как с точки зрения истории самого обновленчества, так и с точки зрения изучения истории Русской Церкви в целом.

В-четвертых, значимым (хотя и весьма тенденциозным) источником, проливающим свет на историю вопроса, является обновленческий журнал «Вестник Священного синода Православных церквей в СССР», на материале которого и была подготовлена данная статья.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

Источники:

1. Введенский А. И. Церковь и государство. Очерк взаимоотношений Церкви и государства в России 1918–1922 гг. М.: Мосполиграф; Красный пролетарий, 1923. 258 с.
2. Вестник Священного синода Православной российской церкви. 1925. № 4.
3. Вестник Священного синода Православной российской церкви. 1926. № 6.
4. Вестник Священного синода Православной российской церкви. 1926. № 12.
5. Вестник Священного синода православных церквей в СССР. 1931. № 2.
6. История Русской Православной Церкви. Новый патриарший период: В 3 т. Т. 1: 1917–1970 / под ред. М. Б. Данилушкина. СПб.: Воскресение, 1997. 1020 с.
7. О составе Церковного собора // Церковный вестник. 1905. № 21. С. 641–648.
8. Победоносцев К. П. Историческая переписка о судьбах Православной Церкви. М.: Типография Т-ва И. Д. Сытина, 1912. 63 с.

Литература:

9. Левитин-Краснов А., Шавров В. Очерки по истории русской церковной смуты. М.: Крутицкое патриаршее подворье, 1996. 670 с.
10. Троицкий А., свящ. Вестник Священного синода Православных церквей в СССР // Православная энциклопедия. Т. 8. М.: ЦНЦ Православная энциклопедия, 2004. С. 44–45. [Электронный

ресурс]. URL: <https://www.pravenc.ru/text/158266.html> (дата обращения: 25.01.2023). Загл. с экрана. Яз. рус.

11. Цыпин В., прот. История Русской Православной Церкви: Синодальный и новейший периоды / 4-е изд. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2010. 816 с.
12. Шкаровский М. В. Всероссийский Поместный Собор 1917–1918 гг.: его значение в жизни Церкви в советский период // Христианский вестник. 2017. № 6. С. 228–241.

*Статья поступила в редакцию 27.01.2023,
одобрена после рецензирования 27.04.2023,
принята к публикации 15.05.2023.*

Article

UDC [271.2:070](47+57)(09)

For citation:

Krasnoshchekov K., archpriest, Dolin A.

Obnovlencheskiy pomestnyy sobor 1925 goda (na materiale zhurnala «Vestnik Svyashchennogo sinoda Pravoslavnoy rossiy-skoj tserkvi») [The Renovationist Local Council of 1925 (based on the material of the journal "Bulletin of the Holy Synod of Russian Orthodox Church")] // Trudy Saratovskoi pravoslavnoi dukhovnoi seminarii. [Proceedings of the Saratov Orthodox Theological Seminary]. 2023. No 2 (21). pp. 87 – 102.
DOI: 10.56621/27825884_2023_21_87

Archpriest Kirill Krasnoshchekov,

Candidate of Theology, Associate Professor,

Head of the Department of Church History,

Saratov Orthodox Theological Seminary,

92 Michurina str., Saratov, 410028, Russian Federation;

Associate Professor of the Department of Philosophy and

Methodology of Science,

Saratov State University,

10A Volskaya str., Saratov, 410028, Russian Federation

o.kirill@list.ru

ORCID: 0000-0002-7046-7592

Anton Dolin,

Student of Master's course,

Saratov State University,

10A Volskaya str., Saratov, 410028, Russian Federation;

Student,

Saratov Orthodox Theological Seminary,

92 Michurina str., Saratov, 410028, Russian Federation

apelsin0003@mail.ru

The Renovationist Local Council of 1925 (based on the material of the journal "Bulletin of the Holy Synod of Russian Orthodox Church")

Archpriest K. KRASNOSHCHEKOV, A. DOLIN

Abstract: This article deals with the problem of information coverage of the Renovationist Local Councils on the pages of the (Renovationist) journal "Bulletin of the Holy Synod of Orthodox Churches of the USSR". Thus, the article is mainly of a source-based nature. However, the background of the restoration of the conciliar administration of the Russian Church, the problems associated with determining the nature of the local council, i.e., its powers and composition were also considered. In addition, we have highlighted the issue of reception of the institution of a local council within the framework of the Renovationist schism, whose leaders tried to give the schism a legitimate character by holding two local councils in 1923 and 1925. The appeal to the materials of the "Bulletin" allowed us to compare the goals and objectives set by the Renovationist leadership before the Third All-Russian (second Renovationist) Local Council of 1925 and its actual results.

Keywords: the Renovatianist schism, the Renovatianist Holy Synod, the press, the magazine, the Local Council of 1917–1918, the First Renovatianist Local Council of 1923, the Second Renovatianist Local Council of 1925, the anti-religious policy of the Soviet government.

REFERENCES

1. Levitin-Krasnov A., Shavrov V. (1996) "Ocherki po istorii russkoy tserkovnoy smuty" [Essays on the history of Russian church turmoil]. Moscow. (in Russian).
2. Shkarovsky M.V. (2017) "Vserossiyskiy Pomestnyy Sobor 1917–1918 gg.: yego znachenkiye v zhizni Tserkvi v sovetskiy period" [All-Russian Local Council of 1917–1918: its significance in the life of the Church in the Soviet period] // "Khristianskiy vestnik" [Christian Bulletin]. No. 6. pp. 228–241. (in Russian).
3. Troitsky A. (2004) "Vestnik Svyashchennogo sinoda Pravoslavnykh tserkvey v SSSR" [Bulletin of the Holy Synod of Orthodox Churches in the USSR] // "Pravoslavnaya entsiklopediya" [Orthodox Encyclopedia]. Vol. 8. Moscow. pp. 44–45. Available at: <https://www.pravenc.ru/text/158266.html> (01/25/2023). (in Russian).
4. Tsy-pin V. (2010) "Istoriya Russkoy Pravoslavnoy Tserkvi: Sinodal'nyy i noveyshiy periody" [History of the Russian Orthodox Church: Synodal and modern periods]. Moscow. (in Russian).

*The article was submitted 27.01.2023,
approved after reviewing 27.04.2023,
accepted for publication 15.05.2023.*

ПУБЛИКАЦИИ

УДК [271.2-726.3:27.472](470.44)(09)+929

Для цитирования:

Солодов Н.В., свящ. Биография схиеромонаха Феодосия (Харитонова): детство, обучение в духовных школах // Труды Саратовской православной духовной семинарии. 2023. № 2 (21). С. 103–146.

DOI: 10.56621/27825884_2023_21_103

Священник Николай Викторович Солодов,

кандидат физико-математических наук,

старший преподаватель кафедры богословия

Московской духовной академии,

Российская Федерация, 141300, Московская область,

г. Сергиев Посад, Лавра

nsolodov@gmail.com

Биография схиеромонаха Феодосия (Харитонова): детство, обучение в духовных школах

Священник Н.В. СОЛОДОВ

Аннотация: В предыдущем выпуске «Трудов Саратовской православной духовной семинарии» была опубликована статья, посвященная уточнению обстоятельств саратовского периода жизни замечательного афонского подвижника — схиеромонаха Феодосия (Харитонова; 1869—1937)¹. В настоящей публикации мы проводим более развернутое и детализированное исследование детских лет и времени обучения в духовных школах будущего духовника насельников Карули, уделяя большое внимание обстоятельствам и людям, окружавшим Василия Харитонова с первых лет его жизни. Изучение жизненного контекста, в котором формировался будущий подвижник, делает его образ более объемным и понятным, даже если прямое влияние открывающихся взаимосвязей на формирование личности Василия не может быть установлено явно.

Ключевые слова: иеросхимонах Феодосий (Харитонов), Карульский, биография, Афон, Балашовское духовное училище, Саратовская духовная семинария, протоиерей Иоанн Кедров, Павел Петрович Охотский, протоиерей Павел Извеков, протоиерей Павел Бобров, духовенство Саратовской епархии.

© Солодов Н.В. свящ., 2023.

¹ См.: Солодов Н.В., свящ. Иеросхимонах Феодосий (Харитонов) и его обучение в духовных школах Саратовской епархии 1880-х годов // Труды Саратовской православной духовной семинарии. 2023. № 1 (20). С. 95–117.

Василий Васильевич Харитонов, будущий схиеромонах Феодосий, родился 4 апреля 1869 года в семье крестьянина села Бобылёвка (в старых записях упоминается также прежнее название села — Рязанов Брод) Балашовского уезда² Саратовской губернии Василия Матвеевича Харитонова. Подтверждается это документами, сохранившимися в Саратовском архиве: при отправлении Василия в Казанскую духовную академию Саратовская семинария запрашивала документы из Саратовской духовной консистории:

«Правление Саратовской духовной семинарии покорнейше просит Саратовскую духовную консисторию прислать ему метрические свидетельства о рождении отправляемых ныне в Казанскую духовную академию студентов семинарии <...> Василия Харитонова, сына крестьянина села Рязанова Брода Балашовского уезда Василия Харитонова, родившегося 4 апреля 1869 г.»³.

Из консистории был получен ответ:

«...Василия Харитонова в 1-й части метрической книги за 1869 год села Рязанова брода Балашовского уезда записанным не значится»⁴.

Интересно, что при поступлении в Казанскую академию метрическое свидетельство о рождении и крещении за номером 11593 представлено все же было⁵. Бобылёвское происхождение Василия подтверждается и другими документами⁶.

В биографических сведениях, собранных архимандритом Германом (Подмошенским) со слов ученика отца Феодосия — схимонаха Никодима (Мушкарина), говорится, что семья Василия была бла-

² Ныне Романовского района Саратовской области.

³ Черновик отношения в Саратовскую духовную консисторию от 24 июля 1890 г. // Государственный архив Саратовской области (далее — ГАСО). Ф. 12. Оп. 1. Д. 5994. Л. 8.

⁴ Отношение в Правление Саратовской духовной семинарии от 31 июля 1890 г. // ГАСО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 5994. Л. 10.

⁵ См.: Протокол № 19 от 20 августа 1890 г. // Протоколы заседаний совета Казанской духовной академии (далее — ПЗСКДА). 1890. С. 190.

⁶ См.: Отпускной билет от 27 июня 1890 года // ГАСО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 5994. Л. 4; Протокол № 19 от 20 августа 1890 г. // ПЗСКДА. 1890. С. 192; Протокол № 20 от 31 августа 1890 г. // ПЗСКДА. 1890. С. 219; Протокол № 23 от 11 июня 1894 г. // ПЗСКДА. 1894. С. 228.

гочестивой и зажиточной. *«Они имели свою ветряную мельницу 8-поставную»*⁷.

Действительно, в 1868 году хозяином одной из ветряных мельниц в Бобылёвке значится Василий Матвеевич Харитонов. Другая мельница — в собственности у Никиты Матвеевича Харитонова, вероятно, старшего (перечисляется первым) брата Василия Матвеевича⁸. *«В 1893 г. ветряные мельницы имели крестьяне-собственники: Харитонов Дмитрий Васильевич — две, Харитонов Дмитрий Никитич...»*⁹. Таким образом, если нет ошибки в документе, Дмитрий — брат отца Феодосия. Харитоновы сохраняли за собой мельницу до 1922 года. В этом году ее владельцем записан Г.Д. Харитонов¹⁰.

Отец старца, Василий Матвеевич Харитонов, по сведениям схимонаха Никодима, характера был строгого, хороший хозяин. Он, хотя и был неграмотным, много лет состоял волостным старшиною и церковным старостой.

*«Мать Гликерия Авдеевна характера более мягкого, дети с ней жили свободнее. Она и перед отцом часто заступалась за них, говоря: “Что ты все их грызешь, как тебе не жалко их, ведь они наши дети”»*¹¹.

Про Василия Матвеевича Харитонова имеется запись в дневнике Василия, сделанная, вероятно, в день смерти отца — 29 февраля 1892 года:

«Со святыми упокой, Христе, душу усопшего раба Твоего Василия (покойного родителя). В обращении с нами родитель не был слаб, но более строг, поэтому мы больше слушались его, а любили “исподтишка”, если так можно выразиться, не обнаруживая ему так детские ласки, как матери. Но вот он иногда начинал всячески ласкать нас, а мы, стоя перед ним или сидя рядом с ним (не помню, чтобы он брал кого-нибудь из нас на колени), почему-то не смели

⁷ Старец Феодосий Карульский Святогорец // Русский паломник. 2001. № 23. С. 15.

⁸ См.: Грабенко В.И. Романовский район и его история: региональная энциклопедия: В 2 ч. Ч. 1. Саратов, 2014. С. 314–315.

⁹ Там же. С. 315.

¹⁰ См.: Там же. С. 328.

¹¹ Старец Феодосий Карульский Святогорец. С. 15.

смотреть на него прямыми детскими глазами, а все как будто старались скрыть свое лицо, как птичка свою гонимку под крылышко. Тогда он, бывало, вздохнет и скажет грустно: “удивительно, что это они не льнут ко мне, дивы, уж я их не люблю!” Тогда я не понимал всей грусти, неудовлетворенности родительского любящего сердца, не получавшего себе ответа»¹².

Предсмертное наставление Василия Матвеевича своим детям было: *«Живите тихо, живите смиренно, чужого не берите, свое берегите и Бога помните!»¹³.*

По воспоминаниям учеников отца Феодосия, кроме будущего старца в семье было два сына, Степан и Андрей, и две дочери, Дарья и Матрона. Василий был младшим ребенком. *«Хозяйством по дому управлял старший сын Степан, а Андрей на мельнице всегда с работниками»¹⁴.* Эти данные нелегко согласовать с именем владельца мельницы в 1893 году, коим назван Дмитрий Васильевич Харитонов (см. выше), и следует предполагать ошибку.

«Сестра старцева р.Б. Матрона, постриженная в монахини, но во время натиска коммунистов потеряла веру, сбросила с себя рясу и монашество, вышла замуж. Старец сделал большой выговор ей и умолял ее, чтоб она развелась с мужем, но она еще больше рассердилась, и так долго жила блудно и перестала отвечать и писать брату-старцу. <...> И уже за год до своей смерти получил письмо от сестры с раскаянием, она указывала причину, зачем она бросила монашество... В покаянии надела опять на себя монашескую одежду и живет у своих братьев, молится Богу и читает Псалтырь по “покойникам”»¹⁵.

¹² Здесь и далее дневник В. Харитонova «На пути в объятия Отчи» (далее — Дневник), публиковавшийся по частям в журнале «Церковное слово» в 1907–1908 гг. цит. по: Солодов Н.В., свящ. «На пути в объятия Отчи» — дневник Феодосия Карульского // Богослов.ru [Электронный ресурс]. URL: <https://bogoslov.ru/article/6172271> (часть 1); URL: <https://bogoslov.ru/article/6172322> (часть 2) (дата обращения: 20.01.2023). Загл. с экрана.

¹³ Дневник. Запись от 11 марта 1895 г.

¹⁴ Старец Феодосий Карульский Святогорец. С. 15.

¹⁵ Там же. С. 21.

В дневнике Василия 7 апреля 1892 года записано:

«Случайно услышал фортепианные звуки малороссийской песни. В душе ожили старинные детские, давно знакомые чувства. Припомнилась покойная сестра, подобным же образом, бывало, услаждавшая мое детское впечатлительное сердце. О! если бы она опять ожила и разогрела свою песню оледенелое от возраста мое сердце! Снова бы возвратилась молодость и любезному и несчастному Прокофию (мужу её)»¹⁶:

Возможно, речь идет о Дарье Васильевне. Также рано умерла жена старшего брата Степана, оставив детей¹⁷.

Интересно, что и до наших дней село Бобылёвка славится песенными традициями¹⁸. Музыкальность самого В. Харитонов также отмечена в воспоминаниях отца Николая Коноплёва¹⁹. Известно, что Василий играл на скрипке²⁰. Летом 1894 года в Бобылёвку приезжал погостить к своей ученице Е. Ю. Крейцер композитор С. В. Рахманинов. Летом следующего 1895 года в селе планировался благотворительный концерт с его участием. Но Рахманинов заболел и не приехал; концерт состоялся без него и прошел с большим успехом²¹.

Начальное обучение

В Бобылёвке было две церкви: каменная — Троицкая, теплая — и деревянная приписная кладбищенская — Казанская, холодная. Служил в селе с 1852 по 1906 год священник Иван Павлович Кедров. Он же был законоучителем в Бобылёвской школе, основанной в 1876 году²². Василий был в одном из первых ее наборов; проучившись, по сведениям отца Никодима, в сельской школе три года²³ (следовательно,

¹⁶ Дневник. Запись от 7 апреля 1892 г.

¹⁷ См.: Дневник. Запись от 1 марта 1894 г.

¹⁸ См.: Шабогина И.Ю. Музыкально-стилевые особенности духовных стихов села Бобылёвка Романовского района Саратовской области. Саратов, 2017; Козлова Е.Ю., Юмашева О.А. Поэтические особенности песен села Бобылёвка Романовского района Саратовской области, записанных от Е.М. Щербаковой // Актуальные проблемы преподавания в начальной школе. Киришские чтения. Саратов, 2017. С. 150–157.

¹⁹ См.: Солодов Н.В., свящ. Иеросхимонах Феодосий (Харитонов) в воспоминаниях свящ. Николая Коноплёва // Богослов.ру [Электронный ресурс]. URL: <https://bogoslov.ru/article/6172977> (дата обращения: 20.01.2023). Загл. с экрана.

²⁰ См.: Дневник. Запись от 2 февраля 1891 года.

²¹ См.: Грабенко В.И. Указ. соч. С. 317.

²² См.: Там же. С. 445.

²³ См.: Старец Феодосий Карульский Святогорец. С. 16.

приблизительно с 1877 по 1880 год), он был принят в духовное училище «за смышленность и хорошее поведение».

«Прямым поводом к поступлению Старца в духовное училище была заинтересованность их священника: ему тут была выгода. Ему хотелось, чтобы его сына Василий Матвеевич Харитонов, отец Васи, возил вместе со своим сыном в школу бесплатно, потому и много раз упрашивал его послать своего сына Васю учиться в духовное училище»²⁴.

Действительно, Николай Кедров — предположительно, тот сын протоиерея Иоанна Кедрова, о котором упоминается выше, учился вместе с Василием Харитоновым, начиная с третьего класса, в Балашовском училище и закончил его по первому разряду. До этого он учился на год старше, но учился неважно (второй разряд) и был оставлен на второй год.

Отец Иоанн охарактеризован в воспоминаниях, передаваемых отцом Никодимом, не очень положительно. Утверждается даже, что он впоследствии писал донесения начальству, чтобы Василия Харитонова, как сына зажиточных родителей, сняли с казенного обеспечения в духовном училище, будто бы по зависти. В этих воспоминаниях, возможно, отчасти справедливых, угадывается и определенная сословная подозрительность.

Едва ли личная заинтересованность отца Иоанна была единственной причиной ходатайства о поступлении Василия Харитонова в духовное училище. Как преподаватель Закона Божия в школе и как человек вдумчивый и внимательный, отец Иоанн Кедров не мог не увидеть благочестия и способностей Василия к учебе. Это подтверждается воспоминаниями отца Макария (Коцюбинского). *«Он <Василий> дружил с сыном священника своего села, бывая в его доме. Священник любил его за серьезность и желание учиться, помог поступить ему в семинарию»²⁵.* Приведем некоторые сохранившиеся сведения об этом первом учителе и наставнике Василия.

Протоиерей Иоанн Кедров

Бобылёвский священник Иван Павлович Кедров (1829—14.07.1906) *«служил торжественно и благолепно... своды Бобы-*

²⁴ Старец Феодосий Карульский Святогорец. С. 16.

²⁵ Отец Феодосий в воспоминаниях современников // Русский паломник. 2001. № 24. С. 83.

левского храма — благолепного и довольно обширного оглашались стройным пением хора, отчетливым и неторопливым чтением, внятным произношением эктений и возгласов о. диакона и настоятеля; покойный имел прекрасный голос...»²⁶.

Отец Иоанн оставил воспоминания об архиерейском хоре времен епископа Афанасия (Дроздова; 1847—1856); они публиковались в Саратовских епархиальных ведомостях²⁷.

Очевидно, это был активный священнослужитель: служил катехизатором²⁸, членом уездного отделения училищного Совета, помощником благочинного²⁹. В 1872 году начальство выразило ему *«признательность за полезную деятельность во время действовавшей в июне, июле, августе и сентябре холеры»*³⁰. С 1881 года отец Иоанн — окружной благочинный³¹.

*«Благочинным он был прекрасным, тактичным, распорядительным, любил порядок; к тому же он призывал и подведомое духовенство. Но, как человек умный, он не мог не видеть, что обязанности благочинного последнее время как-то сузились и свелись к одной почти цели — собиранию всевозможных денежных взносов и сборов, и поэтому с добродушным юмором покойный называл себя “мытарем, сидящим на мытнице 5-го округа”»*³².

Протоиерей Иоанн был удостоен многих наград и в 1905 году даже награжден палицей, *«наградой очень и очень редкой для сельских батюшек и в наших селах почти неизвестной. Прихожане <...> недоумевали <...>: какую и почему их батюшка получил награду “по полиции”»*³³. В ноябре 1905 года *«бобылевские крестьяне, смущенные примером других сел, решили разгромить усадьбу г. Львова,*

²⁶ С.С.С. Памяти покойного о. протоиерея И.П. Кедрова // Саратовский духовный вестник (далее — СДВ). 1906. № 41—42. С. 6.

²⁷ См.: Кедров И., прот. Отзыв на газетную статью о церковном пении и архиерейских хорах // Саратовские епархиальные ведомости (далее — СЕВ). 1899. № 13. С. 624—630; № 14. С. 683—688.

²⁸ См.: СЕВ. 1876. № 10. С. 432—434.

²⁹ См.: СЕВ. 1868. № 13. С. 207.

³⁰ СЕВ. 1872. № 2. С. 16.

³¹ См.: СЕВ. 1881. № 45. С. 362.

³² С.С.С. Памяти покойного о. протоиерея И.П. Кедрова... С. 6.

³³ Там же. С. 7.

о. Кедров вышел к мятежной толпе, уговорил ее разойтись и разгром не состоялся...»³⁴.

Позволим себе привести еще одну выписку из некролога:

«Трудоспособность покойного была удивительная. Он священствовал в приходе, имеющем более 700 дворов православного населения, разбросанном по деревням и хуторам, и вместе с тем был окружным благочинным, несколько лет наблюдателем церковных школ округа, следователем, депутатом, законоучителем в нескольких школах и прочее... Жизнь в бедной семье и суровая духовная школа закаляли его натуру, выработали в нем способности к упорной борьбе, к тяжелому труду — и он трудился, трудился как вол и пал на борозде... Но если вам приходилось когда-либо в будний зимний день ночевать в доме покойного о. Иоанна Павловича, то секрет открывался очень просто — до 12 час. ночи, бывало, покойный сидит с вами в приятной беседе, а потом, уложив вас спать, сам отправляется к себе в кабинет на чтение правила и покой, утром же, вы еще спите, еще утренний робкий свет едва пробивается в окна дома, а о. протоиерей уже кушает с матушкой чай — оказывается, он «утру глубоку» совершил и утреню и литургию, исполнил все требы в храме — и вновь готов на дело и на делание даже до вечера»³⁵.

Некролог подписан «С.С.С.». Исходя из анализа содержания статей в Саратовском духовном вестнике с 1906 по 1909 год, подписанных этими же инициалами³⁶, можно предположить, что автором их мог быть священник Стефан Тимофеевич Софинский (1866—1917), наблюдатель за церковно-приходскими школами Балашовского уезда, служивший священником в городе Балашове до 1909 года³⁷.

³⁴ С.С.С. Памяти покойного о. протоиерея И.П. Кедрова... С. 7.

³⁵ Там же. С. 8.

³⁶ См.: С.С.С. Партия мирного обновления // СДВ. 1906. № 37—38. С. 3—4; С.С.С. Тяжелое материальное положение учащихся церковных школ // СДВ. 1906. № 44. С. 5—7; С.С.С. Памяти К.П. Победоносцева // СДВ. 1907. № 11. С. 7—9; С.С.С. Преосвященный Павел, бывший епископ Пензенский и Саранский (некролог) // СДВ. 1908. № 28. С. 4—7.

³⁷ Отец Стефан был женат на Людмиле Александровне Образцовой, дочери помощника смотрителя Балашовского духовного училища А.К. Образцова. См.: Лежнина И.И. Биографический

Делая поправку на панегирический жанр, мы все же видим за приведенными характеристиками глубокого и добросовестного служащего. Вполне вероятно, выросший в бедности отец Иоанн мог много внимания уделять финансовым вопросам, но сводить его интересы лишь к поиску выгоды будет очевидной несправедливостью.

Таким образом, мы можем отметить, что с самого раннего детства Василий рос в атмосфере строгого и трудолюбивого «кулачества», с благолепным храмом и чинными службами, богатой песенной культурой. Он был мальчиком тихим, впечатлительным, благочестивым и трудолюбивым. Побаивался отца и был нежно привязан к матери. В церковно-приходской школе учился успешно, выделяясь среди сверстников способностями к учению.

Духовное училище (1880–1884 годы)

Снова дадим слово отцу Никодиму (Мушкарину):

«Старец рассказывал, что когда пришел отец с ним в духовное училище просить принять его для учения, то директор сначала вступил в разговор с отцом и много расспрашивал, а потом сказал: “Мужик кафтан сер, а ума не съел. Да крестьяне вообще бедные. Хотя и не из духовного звания, но я соглашаюсь принять твоего сына”»³⁸.

Смотрителем Балашовского духовного училища в 1880 году, когда происходила описанная сцена, был Павел Петрович Охотский, выпускник Пензенской семинарии и Московской академии (1875). Ему было 32 года. Как это нередко случалось в конце XIX века с духовно-административными служащими, ему пришлось сменить немало мест работы. С 10.03.1883 года он — смотритель Вольского духовного училища. Полтора года, с 09.01.1888 по 21.09.1889, Охотский — инспектор Саратовской семинарии; в это время Василий Харитонов учился в ней на третьем и четвертом курсе. Павел Петрович, несомненно, узнал своего бывшего подопечного, но едва ли между ними были какие-то неформальные отношения — Василий с детства

очерк священников фамилий от А до Я Саратовской, Самарской, Астраханской епархий XVIII–XX вв. // Архивный материал о священнослужителях Саратовской епархии. [Электронный ресурс]. URL: <https://lezhnina.webnode.ru> (дата обращения: 20.01.2023). Загл. с экрана.

³⁸ Старец Феодосий Карульский Святогорец. С. 16.

отличался стеснительностью, а смотритель Охотский в основном наблюдал за порядком и одергивал провинившихся. Следующие десять лет, по 17.11.1900, он — смотритель 1-го Тамбовского духовного училища, далее — инспектор Екатеринославской семинарии, а с 07.02.1903 — смотритель Екатеринославского духовного училища. В 1911 году Павел Петрович принял священный сан и далее служил священником в Воскресенской кладбищенской церкви Екатеринослава. Упоминается в епархиальных ведомостях за 1916 год³⁹.

Чередовавшиеся назначения инспектором и смотрителем семинарии не следует считать отчетливыми повышениями или понижениями, но явно более продолжительные отрезки службы в училищах показывают, что работа с подростками Павлу Петровичу подходила больше. Рукоположение в конце жизни и место служения — кладбищенская церковь — наводят на мысль о прагматических мотивах принятия священного сана, тем более что в особом идеализме Охотский замечен не был.

Примечательно, что именно П. П. Охотский принял в Тамбовское училище Ивана Федченкова, будущего митрополита Вениамина, также крестьянского мальчика, который не знал о вступительном экзамене по церковнославянскому и, не подготовив его, не проходил по официальным требованиям. Митрополит Вениамин уделяет ему в воспоминаниях несколько слов: полный, «жиденькая бородка, узкие глазки»⁴⁰.

Охотский описан в автобиографической повести А. К. Воронского «Бурса», соответствующий персонаж — смотритель Коростылев «Халдей»:

«Огромные, оттянутые уши, очень тонкие, даже просвечивают, с тонкими жилками, похожими на длинноногих пауков, круглые оловянные глаза, лишенные жизни. Переносицы почти нету; вместо носа — некая шишка с широкими, вывороченными наружу дырками. Низкий лоб без бров. Волосы неопределенного, скорей мышинного цвета, коротко подстрижены, торчат. Толстые, отвислые губы. Помесь летучей мыши и бульдога»⁴¹.

³⁹ См.: Личный состав служащих в духовно-учебных заведениях Екатеринославской епархии на 1906/7 учебный год. Екатеринослав, 1906. С. 7 (приплетено к Екатеринославским епархиальным ведомостям за 1906 г. № 24); Наличный состав служащих при 1-м Тамбовском духовном училище // Тамбовские епархиальные ведомости. 1900. № 36. С. 561, 546; 1911. № 30. С. 611.

⁴⁰ Вениамин (Федченков), митр. На рубеже двух эпох. М., 1994. С. 87.

⁴¹ Воронский А. К. Бурса. М., 1933. С. 85.

«Во всей деятельности Халдея холодная тупость, равнодушие, бессмысленная боязнь, посредственность, уездная ограниченность. <...> Халдей был одинок, ни с кем близко не сходил, не дружил. Дети его, сын и две дочери, росли заморышами, а его жена⁴², больная и старообразная не по летам женщина, редко показывалась не только в городе, но даже и на бурсацком дворе. Халдей был человек совершенно невежественный. В его квартире, мрачной, холодной, на письменном столе лежали кондуитная книга, журналы с отметками, штрафные списки, ученические тетради, “Епархиальные ведомости”, несколько казенных учебников»⁴³.

Насколько Воронский сохранил портретную точность, сказать сложно, но остальные проверяемые обстоятельства, касающиеся обучения в Тамбовском духовном училище, у него достоверны. Впрочем, по контрасту с митрополитом Вениамином (Федченковым), Воронский описывает весь быт духовной школы исключительно темными красками и едва ли в этом объективен. Относительно П. П. Охотского мы можем заключить, что как педагог он не проявил себя сколько-нибудь ярко или талантливо, но был исполнительным и мирным администратором.

Очень вдумчивый и основательный синодальный ревизор С. В. Керский записал о нем в 1881 году: *«г. Охотский строг к себе, точен и добросовестен в исполнении своего дела, рачителен о благе заведения, о поддержании добрых порядков и законности <...>, распорядителен»⁴⁴.*

Сменил Охотского на последнем году обучения Василия в Балашовском училище Петр Федорович Беллавин, сын священника Псковской епархии. П. Беллавино было тогда 29 лет. Выпускник Казанской

⁴² С 1875 года П. П. Охотский был женат на Екатерине Григорьевне Ключевской, дочери диакона села Сухая Терешка Саратовской губернии, которой было в 1875 году 25 лет. См.: Дело студента МДА Павла Петровича Охотского // Центральный исторический архив Москвы. Ф. 229. Оп. 4. Д. 2893. Л. 10.

⁴³ Воронский А. К. Указ. соч. С. 108–109.

⁴⁴ Российский государственный исторический архив (далее — РГИА). Ф. 802. Оп. 17. Д. 145. Л. 53. Отчет о ревизии Саратовской духовной семинарии и училищ.

академии (1877), он был преподавателем греческого языка в Самарской семинарии, затем долгое время — смотрителем в Балашовском училище, с 24 октября 1901 года — инспектором Орловской семинарии и с 23.06.1904 до своей кончины, последовавшей 01.06.1907, служил смотрителем Тверского духовного училища.

Как говорили его сослуживцы, *«расцвет его учебно-административной деятельности относится ко времени прохождения им должности смотрителя Балашовского духовного училища»*⁴⁵. Впрочем, главным образом отмечаются «училищное хозяйство» и «училищная экономия»⁴⁶. В Балашовском училище он осуществил строительные работы — как писал об этом в отчете синодальный ревизор Григорьевский, *«хозяйственным образом, что потребовало со стороны смотрителя и его помощника крайнего напряжения сил»*⁴⁷, за что ревизор считает справедливым представить их к награде. Из достоинств смотрителя в отчете отмечается также особое усердие к церковному пению.

Об остальных сотрудниках училища известно меньше. Помощником смотрителя Балашовского училища был Александр Капитонович Образцов (1842 года рождения). В этой должности он служил тридцать пять лет (1866—1901), преподавал в училище катехизис, устав, русский язык, арифметику и Священную историю Ветхого и Нового Завета. В 1891 году принял священство, а с оставлением службы в училище стал настоятелем и благочинным⁴⁸, сначала в Сердобске, а затем в Саратове — в этой должности он находился по крайней мере до 1917 года. Критики называли его *«одним из самых деятельных охранников времен еп. Гермогена»*⁴⁹ (Долганёва); вероятно, имея в виду, что он разделял общую линию епископа Гермогена.

Два года (1881—1883) русский и церковнославянский язык преподавал в Балашовском училище кандидат богословия (МДА; 1881)

⁴⁵ Покровский С.И., священник. 30-летие учебно-административной службы смотрителя Тверского духовного училища П.Ф. Беллавина // Тверские епархиальные ведомости. 1908. № 43. С. 894.

⁴⁶ См.: Список лиц, служащих в Тверском духовном училище // Тверские епархиальные ведомости. 1907. № 2. С. 11; Покровский С.И., священник. 30-летие учебно-административной службы смотрителя Тверского духовного училища П.Ф. Беллавина // Тверские епархиальные ведомости. 1908. № 43. С. 893-895; Тверские епархиальные ведомости. 1909. № 21. С. 245.

⁴⁷ По отчетам д.с.с. Григорьевского о произведенных им ревизиях духовно-учебных заведений епархий Саратовской и Рязанской // РГИА. Ф. 797. Оп. 69. 2 ст. 1 отд. Д. 12. Л. 30.

⁴⁸ См.: Лежнина И.И. Биографический очерк священников...

⁴⁹ Ващезеров П., священник. Письмо в редакцию // СЕВ. 1917. № 17—18. С. 624.

Иосиф Семенович Павловский, затем служивший в Астраханской семинарии, с 1896 года — в Пинском училище, а с 1902 по 1906 год — в Рославльском училище (в октябре 1906 года уволен по болезни)⁵⁰.

До 1881 года учителем русского языка был Василий Казанский, в 1881 году он вышел священником в село. Греческий язык вел Василий Захарович Агринский (преподаватель училища с 1852 по 1885 год). Латинский язык — священник Андрей Беневольский и Григорий Орлов; арифметику и географию — Петр Степанович Полянский (преподавал с 1877 по 1885 год); пение — священник Андрей Розанов (до 1881) и Федор Казанский. Учителем подготовительных классов был Григорий Элпидифорович Мирандов (с 1873 по 1885 год), надзирателями за учениками — Михаил Альбанов (с 1881 года), Михаил Иоакимфиевич Беляев (приблизительно с 1883 по 1885 год), Василий Прохорович Беневольский (до 1886 года)⁵¹.

В духовных училищах было четыре класса и один подготовительный. Василий поступил сразу в первый класс. Требования к поступающим известны из стандартного текста объявления о приеме учеников в Балашовское училище:

«В 1-й класс принимаются дети в возрасте от 9 1/2 до 12 1/2 лет, обученные читать и писать по-русски, ознакомленные с понятиями о предложении, главными частями речи и их простейшими изменениями в склонениях и спряжениях, умеющие читать по-славянски, знающие общеупотребительные молитвы, главные события из священной истории ветхого и нового завета в объеме программы приготовительного класса и первые два действия арифметики с таблицей умножения»⁵².

Василию было одиннадцать с половиной лет, и знания его удовлетворяли выписанным требованиям. Обучение для него, как уже упоминалось, было бесплатным, но за право обучения «инословным» надо

⁵⁰ См.: Список лиц, служащих в Смоленской духовной семинарии в начале 1906—1907 г. // Смоленские епархиальные ведомости. 1906. № 18. С. 1083.

⁵¹ См.: Отчет о приходе, расходе и остатке сумм, по содержанию Балашовского духовного училища за 1881 год // СЕВ. 1882. № 19. С. 110—117; Лежнина И.И. Биографический очерк священников...

⁵² СЕВ. 1884. № 14. С. 285.

было платить 2 рубля в год⁵³. По епархиальным ведомостям можно проследить перевод из класса в класс, причем ученики ранжировались по успеваемости. В первом классе Василий Харитонов — второй⁵⁴, во втором — третий⁵⁵, в третьем — четвертый⁵⁶, в четвертом — пятый⁵⁷.

В целом обучение в духовных школах детей крестьянского происхождения воспринималось как более или менее терпимое исключение. Митрополит Вениамин (Федченков) вспоминал: *«Бывало, говоришь, а самому стыдно, что ты из крестьян: черная кость, низшее сословие, мужики...»*⁵⁸.

Жизнь и устремления семинариста из крестьян ярко обрисованы в рассказе С. Галинского «Влас Рогачёв»⁵⁹: чужеродность и в духовной школе, и в деревне, где братья уже поделили имение, а вокруг царят пьянство и нужда. Внешняя сторона жизни главного героя, учившегося в Харьковской семинарии, как будто срисована с обстоятельств Василия Харитонова:

*«В духовную школу поступил я случайно, благодаря лишь тому, что покойный отец несколько трехлетний кряду ходил в должности церковного старосты, да благодаря доброму батюшке. “Он прекрасно учится в сельской школе. Со временем, может, будет большой работник на Божьей ниве”»*⁶⁰.

Саратовская семинария (1884–1890 годы)

По окончании духовного училища В. Харитонов был переведен в Саратовскую духовную семинарию, которую окончил первым учеником, и затем продолжил свое образование в Казанской духовной академии.

В нашем распоряжении имеются следующие архивные документы этого периода.

1. Отпускной билет, по которому Василий Харитонов отправлялся домой к родителям с 27 июня 1890 года по 4 августа того же года⁶¹.

⁵³ См.: СЕВ. 1881. № 42. С. 208.

⁵⁴ См.: СЕВ. 1881. № 29. С. 145.

⁵⁵ См.: СЕВ. 1882. № 28. С. 151.

⁵⁶ См.: СЕВ. 1883. № 25. С. 165.

⁵⁷ См.: СЕВ. 1884. № 15. С. 302–303.

⁵⁸ Вениамин (Федченков), митр. Указ. соч. С. 81.

⁵⁹ См.: Галинский С. Влас Рогачёв // Звонарь. 1907. Июль. С. 123–136.

⁶⁰ Там же. С. 129–130.

⁶¹ См.: ГАСО Ф. 12. Оп. 1. Д. 5994. Л. 4.

2. Черновик сопроводительного письма от Правления Саратовской духовной семинарии в Совет Казанской духовной академии с перечнем документов В. Харитонова⁶².

3. Черновик отношения Правления Саратовской духовной семинарии в Саратовскую духовную консисторию от 24 июля 1890 года с просьбой о предоставлении документов В. Харитонова в связи с его поступлением в Казанскую академию⁶³.

4. Ответ Саратовской духовной консистории от 31 июля, получен 2 августа 1890 года⁶⁴.

К 1890 году следует отнести следующий разговор, переданный отцом Никодимом:

«Когда Вася сказал родителям, что ему дается право еще бесплатно учиться (в Казанской академии. — Прим. авт.), то на это отец сказал ему: “Довольно, сынок, вот теперь ты будешь попом, а я научу тебя хозяйству”. Но Вася просил благословение учиться дальше, и родители согласились»⁶⁵.

В начале учебы Василия (в 1885 году) Саратовская семинария переехала в новое здание. Впрочем, и одного года пребывания в старом помещении было достаточно, чтобы прочувствовать контраст, который выпускник 1888 года С. А. Ильменский описывал такими словами:

«После душных и тесных помещений старой семинарии просторные, светлые и чистые помещения нового здания ее показали нам настоящими чертогами и царскими палатами. Но особенно приятно было нам видеть в нем величественный храм»⁶⁶.

Ректором в Саратовской семинарии в первый год обучения в ней Василия (до ноября 1885 года) был знаменитый протоиерей Валериан Лаврский (1835—1918), соученик и товарищ по Нижегородской семинарии Н. А. Добролюбова, известный своим либерализмом, но при этом либерализмом

⁶² См.: ГАСО Ф. 12. Оп. 1. Д. 5994. Л. 7об.

⁶³ См.: Там же. Л. 8—8об.

⁶⁴ См.: Там же. Л. 10.

⁶⁵ Старец Феодосий Карульский Святогорец. С. 16.

⁶⁶ Ильменский С.П. Речь, произнесенная о. законоучителем Саратовского Александро-Марининского реального училища, священником С.П. Ильменским // СЕВ. 1904. № 15. С. 883.

«традиционным». С. В. Керский делает в своем отчете такую зарисовку о преподавании отца Валериана в Саратовской семинарии: «Лаврский <...> берет в руки учебник, читает по нему новый урок и, читая, объясняет его. Своим мягким задушевым тоном объяснения напоминает дружескую беседу в кругу близких людей»⁶⁷. И в Саратове, и потом в Самаре отца Валериана вспоминали как душевного и заботливого начальника.

Затем около двух лет, до осени 1887 года, ректором был протоиерей Александр Заборовский, освобожденный от должности по расстройству здоровья⁶⁸; вскоре он скончался.

С ноября 1887 года до 1903 года ректором семинарии был протоиерей Павел Григорьевич Извеков (1848–1914) — он возглавлял Саратовскую семинарию и во время обучения В. Харитонова на старших курсах, и во время его службы в Саратове надзирателем. Протоиерей Павел Извеков был сыном диакона из Калужской губернии, окончил Калужскую духовную семинарию (1870), Московскую духовную академию (1874), служил смотрителем Вольского духовного училища, а с 1878 года — Камышинского духовного училища. В январе 1886 года был рукоположен в священника. С апреля 1886 года он был инспектором, а с ноября 1887 года — ректором Саратовской семинарии. По окончании службы в семинарии, с марта 1903-го по 1909 год, служил настоятелем московского Архангельского собора, затем настоятелем Благовещенского собора, а с мая 1910 года — настоятелем Верхоспасского собора и благочинным Московских придворных соборов и церквей. Умер 12 февраля 1914 года⁶⁹.

Строгость режима при ректоре Изекове, особенно в начальный период его службы, подтверждают и епископ Саратовский и Царицынский Гермоген (Долганёв), и ревизор семинарии М. Н. Савваитский⁷⁰; но многие подтверждали и хорошее отношение к ректору со стороны воспитанников⁷¹.

⁶⁷ Отчет о ревизии Саратовской духовной семинарии и училищ // РГИА. Ф. 802. Оп. 17. Д. 145. Л. 4.

⁶⁸ См.: СЕВ. 1887. № 22. С. 616.

⁶⁹ См.: Извеков И. Н., Извеков А. И., Баранов С. Ю. 500 лет на службе России: дворянский род Извековых от вяземских вотчинников до наших дней. СПб., 2002. С. 281–282; Список лиц, служащих в духовно-учебных заведениях Саратовской епархии // СЕВ. 1902. № 19. С. 1; Вся Москва. Адресная и справочная книга на 1914 г. М., 1914. С. 277.

⁷⁰ См.: Мраморнов А. И. Духовная семинария в России в начале XX века. Саратов, 2007. С. 63.

⁷¹ См. подробнее в нашей статье: Солодов Н. В., свящ. Иеросхимонах Феодосий (Харитонов) и его обучение в духовных школах Саратовской епархии 1880-х годов.

Одной из важных инициатив отца Павла Извекова, которой он запомнился многим современникам, была организация в 1899 году «Общества вспомоществования недостаточным воспитанникам Саратовской духовной семинарии». Ревность ректора в попечении о неимущих воспитанниках даже дала повод к обвинению в устроительстве «коррупционной схемы»:

«Некоторым священникам в переходе (на лучший приход. — Прим. авт.) помогал бывший ректор семинарии, любимец архиереев. Стоило только попросить его записаться в пожизненные члены общества вспомоществования недостаточным семинаристам, внести сто рублей, — как просимое место получено»⁷².

Нельзя сказать, чтобы веяния времени никак не колебали семинарский строй: «Прогрессивный дух Саратовской семинарии заставлял начальство принимать суровые “предупредительные” меры, и семинаристы очень чувствовали на себе воздействие “ежовых рукавиц” духовных властей»⁷³, — вспоминал учившийся с 1883 по 1886 год в Саратовском духовном училище Н. Н. Боголюбов (1870—1951). В 1893 году начальством были обнаружены в семинарии нелегально издававшиеся журналы «вредного» содержания, а в 1895 году один из семинаристов был уволен за стрельбу из револьвера в классе. Основным и, по сути, единственным средством, применяемым администрацией для борьбы с возникавшими эксцессами, было ужесточение контроля за учащимися⁷⁴.

Одной из немногих отдушин для семинаристов было занятие пением:

«Ученики пели, конечно, партесы <...> это было некоторою усадой для семинаристов, позволявшей им без особого утомления выстаивать необычайно длинные в то время церковные службы. <...> Семинаристы того времени чрезвычайно интересовались пением в своей семинарской церкви и всем к нему относящимся, как то вопросами о регенте семинарского хора, составе

⁷² Сельский священник. Темное и светлое в духовенстве // Луч света. 1908. № 1. С. 13. (Текст полностью: № 1. С. 10—14; № 2. С. 46—49; № 3. С. 71—77). Анонимный автор не указывает полного названия «С-й» епархии, но совпадение различных обстоятельств не оставляет сомнения, что речь идет о Саратовской епархии.

⁷³ Боголюбов Н. Н. Шестьдесят лет в оперном театре: воспоминания режиссера. М., 1967. С. 3.

⁷⁴ См.: По отчетам д.с.с. Григоревского...

певчих и солистах в нем, исполняемых номерах пения и пр.»⁷⁵.

Так вспоминает о конце 1880-х в Саратовской семинарии А. И. Казанский. С приходом инспектора Успенского «партесы» стали притесняться, что вызывало «расхождения» учащихся с инспектором. Хорошие навыки церковного пения и, вероятно, музыкальные предпочтения Василия Харитоновна должны были сложиться по большей части во время обучения в семинарии.

Перечислим имена педагогов Саратовской семинарии этого периода.

Инспекторы: протоиерей А. Заборовский (1870 — ноябрь 1885), протоиерей П. Извеков (17.04.1886—02.11.1887), П. П. Охотский (09.01.1888—21.09.1889), протоиерей В. М. Успенский (21.09.1889—21.08.1893)⁷⁶, Н. Н. Ливанов (21.08.1893—16.01.1896).

Помощники инспектора и надзиратели: Степан Николаевич Виноградов (помощник инспектора до 1888 года), Василий Каменнов (помощник инспектора до 1891 года), Александр Петрович Серебрянников (помощник инспектора с 1888 года), Николай Евгеньевич Соколов⁷⁷ (надзиратель с октября 1888 года, помощник инспектора с января 1889 года по январь 1892 года), Семен Андреевич Покровский⁷⁸ (надзиратель с 1889-го по 1891 год), Сергей Тимофеевич Скалигеров (надзиратель с февраля 1889 года по ноябрь 1890 года), Петр Семенович Никольский (надзиратель с 18 февраля 1887 года по 25 апрель 1889 года).

Преподаватели: архимандрит Евсевий (Лещинский; годы жизни: 1835—1889 гг.; гомилетика), Николай Павлович Бриллиантов (Свя-

⁷⁵ К[азанск]ий А.И. 40-летний юбилей служебной деятельности протоиерея Владимира Михайловича Успенского // СЕВ. 1916. № 23. С. 896.

⁷⁶ Владимир Михайлович Успенский окончил Тамбовскую семинарию и Казанскую академию (1876). Состоял преподавателем гомилетики в Калужской семинарии, смотрителем 1-го Тамбовского духовного училища до 1889 года (на этой должности его сменил П. П. Потоцкий). Затем, до 1893 года — инспектор Саратовской семинарии, инспектор Пензенской семинарии, с 1895 года — ректор Симбирской семинарии и с 1897 года — Могилевской семинарии, с 1902 года он — кафедральный протоиерей в Минске, с 1910 года — сакелларий московского Благовещенского собора (на этой должности он сменил прот. П. Извекова; логично предполагать, что назначение состоялось по рекомендации о. Павла). См.: Сорокалетие педагогической и церковно-общественной деятельности прот. В. М. Успенского // Симбирские епархиальные ведомости. 1916. № 17. С. 469—471; Сорокин В. У., прот. Исповедник. Церковно-просветительская деятельность митрополита Григория (Чукова). СПб., 2005. С. 698.

⁷⁷ Выпускник Саратовской духовной семинарии, Казанской духовной академии 1887 года.

⁷⁸ Впоследствии был инспектором Астраханской духовной семинарии.

щенное Писание), Николай Афанасьевич Дубровский (нравственное богословие), священник Геннадий Иванович Махровский (церковная история и история Русской Церкви), Александр Яковлевич Лебедев (учение о русском расколе и обличительное богословие), Николай Сергеевич Малов (философия и педагогика), Сергей Иванович Кедров (гражданская история), Василий Васильевич Мудролюбов (словесность и логика), Иван Николаевич Ковалевский (греческий язык), Владимир Михайлович Покровский (греческий язык), Алексей Федорович Тимофеев (латинский язык), Степан Арсеньевич Торопов (математика и французский язык), Василий Дорофеевич Сергеев (с 1888 года — греческий язык, а затем — Священное Писание и еврейский язык), Павел Степанович Соколов (с 1888 года и во всяком случае до 1893 года преподавал греческий язык), Степан Семенович Краснодубровский (преподавал с 1887 по 1891 год), Петр Дмитриевич Соловьев (с 1885 года — латинский язык, с 1887 года — русская словесность и история литературы)⁷⁹.

Мы не имеем данных об особенно близком общении Василия Харитоновича с кем-либо из преподавателей или сотрудников семинарии. Отметим лишь Василия Васильевича Мудролюбова⁸⁰.

Несомненно влияние на Василия Харитоновича со стороны духовника семинарии протоиерея Павла Антоновича Боброва⁸¹ (1829–07.08.1914). Образование он получил в Камышинском и Саратовском духовных училищах и в Саратовской семинарии, в 5-м классе был переведен в Астраханскую семинарию (село, в котором служил отец, перешло в Астраханскую губернию), которую окончил в 1852 году. Служил священником в Астраханской епархии. С 21.03.1886 по 23.08.1912 протоиерей Павел — духовник Саратовской семинарии.

Отец Павел был замечательно талантливым и работоспособным священником. Видя безукоризненное состояние приходских дел,

⁷⁹ См.: Мраморнов А.И. Указ. соч. С. 400–422; Шиманский Ф.С. Адрес-календарь на 1891 год. Саратов, 1891; Адрес-календарь Саратовской губернии на 1884 г. Саратов, 1883. С. 120.

⁸⁰ См. о нем подробнее в нашей статье: Солодов Н.В., свящ. Иеросхимонах Феодосий (Харитонов) и его обучение в духовных школах Саратовской епархии 1880-х годов.

⁸¹ См.: Список лиц, служащих в духовно-учебных заведениях Саратовской епархии на 1 января 1909 года // Саратовский духовный вестник. 1909. № 1. С. 12; Соколов С.Д. Саратовцы писатели и ученые // Труды Саратовской ученой архивной комиссии. 1913. № 30. С. 300–302; Прот. П. А. Бобров (некролог) // СЕВ. 1914. № 17. С. 44–45; Ласточкин Д., прот. К юбилею пятидесятилетнего служения в священном сане протоиерея г. Саратова Павла Антоновича Боброва, 15 декабря 1903 г. // Астраханские епархиальные ведомости. 1903. № 23. С. 1191–1195.

епархиальное начальство специально направляло его на приходы с большим процентом неправославного населения (прежде всего, молокан).

Много энергии отдавал отец Павел Бобров литературным трудам. Кроме статей в «Епархиальных ведомостях» и светских газетах он написал несколько раз переиздававшиеся «Поучения сельского пастыря»⁸², записки о своей паломнической поездке в 1890 году на Афон и в Иерусалим⁸³, учебники по Закону Божию⁸⁴, «Беседы о Божественной литургии»⁸⁵, автобиографические заметки⁸⁶.

В семинарии отец Павел имел огромный авторитет. *«Простой, искренний, задушевный, чисто отеческий тон в речах и в общении его»*⁸⁷ сразу расположил к нему воспитанников. *«Благолепное служение его в храме, искренние, задушевные беседы, которые он любил вести в часы досуга в классах или во время прогулки по семинарскому саду»*⁸⁸ имели большое влияние. Пример такой беседы-напутствия выпускникам 1890 года, среди которых был и поступавший в академию В. Харитонов, мы находим в «Саратовских епархиальных ведомостях»⁸⁹.

Насколько мы можем представить себе духовный настрой Василия Харитонова во время обучения в семинарии, духовник отец Павел Бобров должен был иметь значительное влияние на благочестивого и впечатлительного юношу из крестьян. Став инспектором Вологодской семинарии, отец Феофан (Харитонов) во многом следовал его примеру. Он также не упускал возможности непринужденно побеседовать с учащимися, отвечая на их вопросы о духовной жизни.

Очень вероятно, что именно под влиянием протоиерея Павла Василия увлекся живописью и в Вологде писал иконы для семинарского

⁸² См.: Бобров П.А., прот. Поучения сельского пастыря. М., 1873.

⁸³ См.: Бобров П.А., прот. Письма паломника. М., 1894.

⁸⁴ См.: Бобров П.А., прот. Закон Божий. Краткое изложение православного христианского учения, согласно по руководству пространного христианского катехизиса. Саратов, 1895 (и другие издания).

⁸⁵ См.: Бобров П.А., прот. Беседы о Божественной литургии. Новгород, 1897.

⁸⁶ См.: Бобров П.А., прот. Из памятки приходского пастыря // СЕВ. 1903. № 22. С. 1116–1126; № 23. С. 1205–1215; № 24. С. 1313–1320; Из прошлого. Памятка семинариста 1835–1852 гг. // Волга. 1913. № 52, 58, 64, 69, 75, 81, 88, 92, 97, 102.

⁸⁷ Ильменский С.П. Речь, произнесенная о. законоучителем Саратовского Александро-Марининского реального училища, священником С.П. Ильменским // СЕВ. 1904. № 15. С. 883.

⁸⁸ Там же.

⁸⁹ См.: Бобров П.А., прот. Поучение воспитанникам духовной семинарии при окончании учебного года // СЕВ. №. 11. С. 472–475.

храма, как это делал его семинарский духовник. Сам отец Павел говорил об этом: *«Сложив руки не могу сидеть; так им нашел работу, начал учиться живописи (любимой мною в детстве). Учителем моим был сын N, бравший уроки у хороших художников. Большой частью копировал я с местных икон своей семинарской церкви»*⁹⁰. По данным потомков отца Павла, у него было два сына: Флавиан и Николай. Известно, что сын Флавиана Павел хорошо рисовал, а внук Борис Павлович был профессиональным художником. Можно предположить, что в цитированном отрывке речь идет о Флавиане Павловиче.

Детская община

К самому концу обучения в семинарии или, скорее, к началу обучения в академии следует отнести наставничество Василия Харитоновича в «общине малышей» — во всяком случае, так получается, если принять отождествление Исаия Харитоновича (см. далее), которому было 11 лет при поступлении в Вологодское училище в 1897 году, с одним из его подопечных.

Приведем воспоминания в изложении отца Никодима: *«Своею детскою простотою он (Василий. — Прим. авт.) умел говорить с детьми по-детски, чем привлекал к себе детей брата и по соседству других, и родных поблизости, и составил из них маленькое общежитие наподобие монастырских»*⁹¹. Малышам было от четырех до восьми лет, и в свои каникулярные приезды Василий играл с ними и наставлял в благочестии. *«Вместе с ним дети шли в церковь, впереди него попарно, прыгая и толкая друг друга. Среди них особенно потешны были Исаичка, сыночек тети старцевой, которая, овдовев, по бедности своей жила в их семье, и Егорочка, пузатый, много смешной»*⁹².

Замечательно, что Исаия Харитонович — по всей видимости, тот самый Исаичка — поступил в Вологодское духовное училище в 1897 году, когда в Вологодской семинарии инспектором служил иеромонах Феофан (Харитонов). В списках поступивших значится: *«Исаия Харитонов, сын крестьянина Саратовской епархии»*, 11 лет, знание молитв и чтение по-славянски — 3, русский язык — 4,

⁹⁰ Бобров П.А., прот. Из памятки приходского пастыря // СЕВ. 1903. № 24. С. 1319.

⁹¹ Старец Феодосий Карульский Святогорец. С. 16.

⁹² Там же.

арифметика — 3, чистописание — 4⁹³. В 1898 году он присутствует в списках учащихся училища: переведен во второй класс по второму разряду⁹⁴. В 1898 же году он переводится в Балашовское духовное училище. Вот документ от 24 августа 1898 года:

«Слушали: Отношение Правления Балашовского духовного училища от 25 июля сего года за № 294 о том, не имеется ли препятствий со стороны Правления к переводу в означенное училище учеников Вологодского духовного училища 2 класса: Исайи Харитонов и Александра Златорунского. Постановили: Учеников <...> 2 класса Исайю Харитонову и Александра Златорунского уволить из Вологодского духовного училища»⁹⁵.

В 1899 году Исайя Харитонов учится в Балашовском духовном училище, переведен в третий класс по второму разряду, допущен к переэкзаменовке по арифметике⁹⁶, в 1900 году — переведен в четвертый класс, последний по второму разряду⁹⁷, а в 1901 году заканчивает это училище — также среди отстающих, допущен к переэкзаменовке по арифметике⁹⁸. Его товарищ Александр Златорунский и вовсе остался во втором классе на второй год, затем его имя встречается в Камышинском училище и в Саратовской семинарии. В 1912 году Александр Алексеевич Златорунский (22 года) — псаломщик Покровской церкви города Царицына⁹⁹.

Таким образом, учитывая совпадение редкого имени, а также географических указаний, можно с уверенностью реконструировать ситуацию следующим образом: став в 1897 году инспектором Воло-

⁹³ См.: Журнал правления Вологодского духовного училища № 3 за 1897 год // Государственный архив Вологодской области (далее — ГАВО). Ф. 497. Оп. 1. Д. 304. Л. 64.

⁹⁴ См.: Вологодские епархиальные ведомости. 1898. № 14. С. 180.

⁹⁵ Журнал правления Вологодского духовного училища № 14 за 1898 год // ГАВО. Ф. 497. Оп. 1. Д. 308. Л. 67.

⁹⁶ См.: СЕВ. 1899. № 14. С. 283.

⁹⁷ См.: СЕВ. 1900. № 14. С. 252.

⁹⁸ См.: СЕВ. 1901. № 14. С. 354.

⁹⁹ См.: Справочная книга Саратовской епархии. Саратов, 1912. С. 660. Похоже, что это тот же Златорунский Александр Александрович, на самом деле Алексеевич, который упоминается в Книге памяти Ставропольского края (см.: База данных «Жертвы политического террора в СССР» // Мемориал [Электронный ресурс]. URL: <https://lists.memo.ru/> (дата обращения: 20.01.2023). Загл. с экрана. Местом рождения указан г. Аткарск (1889), а там служил священник Алексей Златорунский.

годской семинарии, отец Феофан устроил своего любимого Исаичку в Вологодское училище, но, по слабости его к обучению, а может быть, и по другим причинам, решил перевести поближе к дому — в Балашовское училище, которое тот с трудом, но окончил.

Казанская академия

Обучение в Казанской духовной академии — значительная веха в жизни Василия Харитонов, о которой упоминается во многих биографических источниках. Вступительные экзамены по догматическому богословию, гражданской и церковной истории, русскому, иностранному и древним языкам проходили с 21 по 28 августа 1890 года и были сданы Василием в общем неплохо: со средним баллом 4,37 он был пятнадцатым из сорока поступавших¹⁰⁰.

На самом деле, поступили практически все, допущенные до экзаменов: не поступил лишь один священник, получивший две двойки и, очевидно, не готовившийся к экзаменам. Остальные, даже получившие неудовлетворительный балл, были приняты — во всяком случае, как волонтеры. Впрочем, для обычно очень небогатых абитуриентов отсутствие казенного содержания означало невозможность обучения, о чем вполне отчетливо свидетельствуют мемуаристы¹⁰¹.

Учащиеся Казанской духовной академии делились на три группы, в зависимости от изучаемых предметов.

1. Теория словесности и история иностранных литератур. Русский и церковнославянский язык (с палеографией и историей русской литературы). Еврейский язык и библейская археология.

2. История и разбор западных исповеданий. История и обличение русского раскола. Гражданская история — общая и русская.

3. Монгольский отдел и татарский отдел.

Василий Харитонов выбрал вторую группу. Из древних языков для изучения выбрал латынь, из новых — английский¹⁰².

Во время учебы он ничем особенно не отличился. Переведен на второй курс пятнадцатым из тридцати трех; на третий курс — девятым; на четвертый курс — четвертым¹⁰³.

¹⁰⁰ См.: Протоколы № 19 и № 20 // ПЗСКДА. 1890. С. 201–217.

¹⁰¹ См., напр., воспоминания выпускника Московской академии С.Н. Постникова: Постников С.Н. Воспоминания об Академии (1910–1915) // Встреча. 1997. № 2. С. 17.

¹⁰² См.: Протокол № 24 от 19 сентября 1890 г. // ПЗСКДА. 1890. С. 253–257.

¹⁰³ См.: ПЗСКДА. 1891. С. 99; ПЗСКДА. 1892. С. 136; ПЗСКДА. 1893. С. 211.

Отметим, что церковное право на 3-м и 4-м курсе вел профессор Илья Бердников, историю Русской Церкви на тех же курсах — профессор Петр Знаменский, метафизику на 3-м курсе — доцент Виктор Несмелов¹⁰⁴.

15 июня 1894 года Василию присудили степень кандидата богословия, однако для утверждения в ней нужны были бумаги о выходе из податного сословия: *«Никто из находящихся в поддатном состоянии не может быть произведен в ученую степень, или в звание действительного студента, и воспользоваться сопряженными с тем преимуществами, доколе не будет уволен из сего состояния узаконненным порядком»*¹⁰⁵, — цитируется законное основание для этого. Был сделан запрос, и ученая степень была утверждена 28 сентября 1894 года¹⁰⁶.

В списке закончивших Василий — двадцать седьмой из двадцати восьми¹⁰⁷. Предпоследнее место не является следствием «инословности» — другие учащиеся в таком же положении находились выше; по всей видимости, сказалась низкая оценка кандидатского сочинения.

По экзаменационным оценкам Харитонов, несомненно, был одним из первых на курсе. Совет академии называет следующие предметы как рекомендуемые для преподавания им в семинариях: введение в круг богословских наук, Священное Писание, догматическое и нравственное богословие, церковное право, общая церковная история, философия, общая гражданская история и русская гражданская история¹⁰⁸. У разных учеников различные списки предметов. Вероятно, ориентировались по оценкам за время обучения, так что приведенный список — пятерки по экзаменам за годы учебы. Список пятерок Харитонova — один из самых больших на курсе. Однако в нем нет языков, церковной археологии, логики, метафизики, пастырского богословия, литургики, педагогики, словесности.

Распределение сразу по окончании обучения получил только один выпускник. Всех остальных воспитанников было постановлено *«ныне же об-*

¹⁰⁴ См.: Отчет о состоянии Казанской духовной академии за 1892–93 учебный год. Казань, 1893. С. 22–23.

¹⁰⁵ Протокол № 26 от 15 июня 1894 г. // ПЗСКДА. 1894. С. 242–243.

¹⁰⁶ См.: Формулярный список Василия Харитонova // ГАСО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 6404. Л. 3–4.

¹⁰⁷ См.: Отчет о состоянии Казанской духовной академии за 1892–93 учебный год. С. 20, 44.

¹⁰⁸ См.: Протокол № 27 от 15 июня 1894 г. // ПЗСКДА. 1894. С. 259.

ратить <...> в епархии по месту их родопроисхождения, о чем и сообщить подлежащим консисториям с препровождением документов обращенных в их ведение воспитанников»¹⁰⁹.

Мы не будем подробно описывать устройство Казанской академии времен обучения в ней Василия Харитонов. Это неоправданно отвлекло бы наше внимание и увеличило объем статьи¹¹⁰.

Составить представление о духовной жизни Василия Харитонova во время его обучения в Казанской академии мы можем по трем источникам: дневник за период с 19 января 1891 года по 19 ноября 1895 года, опубликованный под названием «На пути в объятия Отчи»; переписка со святителем Феофаном Затворником с сентября по декабрь 1893 года; курсовая работа «Обзорение главных сочинений преосв. Феофана (Тамбовского) нравственно-аскетического содержания», написанная на последнем курсе академии. Анализу курсовой работы Василия Харитонova и переписке с Феофаном Затворником будут посвящены отдельные статьи¹¹¹, здесь же мы ограничимся рассмотрением дневника «На пути в объятия Отчи»: данные, содержащиеся в нем, больше соотносятся с биографической тематикой нашей статьи, тогда как переписка с Феофаном Затворником и содержание курсовой работы касаются аскетических принципов и педагогических воззрений подвижника.

Дневник «На пути в объятия Отчи»

Указание на наличие опубликованного дневника В. Харитонova имеется в записях отца Никодима (Мушкарина):

«Прибыв на Афон, о. Феофан не мог разом успокоиться и войти в ритм афонской жизни. Он начал вести дневник, даже послал его к вологодскому владыке Никону, который отпечатал его в своем журнале “Троицкое

¹⁰⁹ Протокол № 27 от 15 июня 1894 г. // ПЗСКДА. 1894. С. 260.

¹¹⁰ Ссылки на свидетельства современников об устройстве Казанской академии читатель найдет в нашей статье: Солодов Н.В., свящ. Иеросхимонах Феодосий (Харитонов) и его обучение в духовных школах Саратовской епархии 1880-х годов.

¹¹¹ См.: Солодов Н.В., свящ. Феодосий Карульский как автор первого исследования нравственного богословия святителя Феофана Затворника // Вопросы богословия. 2022. № 1. С. 53–66; Солодов Н.В., свящ. Корреспондент свт. Феофана Затворника иеросхимонах Феодосий Карульский // Богословский вестник. (Принято в печать).

Слово” под заглавием “На распутьи”. В этом его “духовном размышлении” запечатлелись его трудности найти себя, узнать волю Божию, утихомириться...»¹¹².

На примере этого свидетельства видна сложность с восстановлением фактической биографии отца Феодосия, известной по устным преданиям. Практически все факты, упомянутые в процитированном отрывке, не точны, хотя по-своему отражают реальность. Дневник велся В. Харитоновым еще до принятия монашества — в годы обучения в академии и службы в Саратовской семинарии. В редакцию или напрямую владыке Никону дневник послан не был — по всей вероятности, он был оставлен с прочими бумагами в Вологодской семинарии или у близких знакомых отца Феодана (Харитонова). По поводу согласия на его публикацию со стороны автора данных у нас нет. Заголовков при публикации был «На пути в объятия Отчи». Печатался он действительно в журнале, издаваемом архиепископом Никоном (Рождественским), только не в «Троицком слове», а в «Церковном слове», выходившем в качестве приложения к «Вологодским епархиальным ведомостям»¹¹³.

Полный текст дневника и обсуждение деталей публикации мы приводим на сайте Богослов.ru¹¹⁴. На эту публикацию мы будем ссылаться в дальнейшем.

Содержание дневника

За образец запечатления своих мыслей Василий Харитонов взял дневниковые записи отца Иоанна Кронштадтского. Первая запись и предваряется высказыванием Кронштадтского пастыря: «С целью

¹¹² Старец Феодосий Карульский Святогорец. С. 17.

¹¹³ См.: Феодосий (Харитонов), иеросхим. На пути в объятия Отчи // Церковное слово. 1907. № 25. С. 386–387; № 26. С. 403–405; № 29. С. 455–456; № 31. С. 486–488; № 32. С. 499–501; № 33. С. 515–516; № 34. С. 531–533; № 36. С. 566–567; № 40. С. 634–635; № 41. С. 646–647; № 42. С. 660–662; № 47. С. 739–740; № 51. С. 3–4; № 53. С. 35–36; № 54. С. 52–53; № 57. С. 97–99; № 59. С. 138; 1908. № 64. С. 211–212; № 65. С. 230; № 66. С. 245; № 69. С. 293–295; № 73. С. 355–357; № 76. С. 408–409; № 77. С. 419–421; № 82. С. 502–505; № 85. С. 551–552; № 86. С. 569–570; № 87. С. 579–583.

¹¹⁴ См.: Солодов Н.В., священник. «На пути в объятия Отчи» — дневник Феодосия Карульского // Богослов.ru [Электронный ресурс]. URL: <https://bogoslov.ru/article/6172271> (дата обращения: 20.01.2023). Загл. с экрана; Солодов Н.В., священник. Контекст публикации дневника «На пути в объятия Отчи» // Богослов.ru [Электронный ресурс]. URL: <https://bogoslov.ru/article/6172655> (дата обращения: 20.01.2023). Загл. с экрана.

строго следить за собою, за своею внутреннею жизнью... <...> ...я стал вести дневник, в котором записывал свою борьбу с помыслами и страстями, свои покаянные чувства, свои тайные молитвы к Господу и всегдашнюю помощь и защищение от Него, и свои благодатныя чувства ко Господу за избавление от искушений, скорбей и напастей». Соответственно образцу, почти все записи носят исключительно духовно-теоретический характер, бытовых, биографических или исторических деталей практически нет.

Первая календарная запись датируется 19 января 1891 года — это середина первого курса обучения в Казанской академии, начало совсем самостоятельной жизни вдали от дома. Последняя — 19 ноября 1895 года — окончание службы надзирателем в Саратовской семинарии. За это время Василий пережил кончину отца, принял решение о монашеском постриге, успешно окончил обучение в Казанской академии, прошел двухлетний «искус» перед принятием монашества. Во внутреннем состоянии его мы также видим значительные перемены. К концу обучения рассуждения становятся более глубокими и зрелыми. Особенно это явственно в период надзирательства, по окончании академии.

Наиболее частые темы дневника — чередование благодатного, светлого настроения души верующей и стесненного, мрачного, унылого состояния души, отпадающей от добродетелей и погружающейся в сомнения. Много места занимают переживания при приготовлении к исповеди и Причастию, описания принятия таинств и духовной жизни в первые дни после Причастия. Остановимся на некоторых аспектах более подробно.

Говение

В первые годы обучения в академии Василий говел раз в год, как это было принято и привычно в то время: на первой неделе Великого поста (так было в 1891 году). В последующие годы обучения и после окончания академии говения бывали в год несколько раз. Уже в 1892 году отмечено говение в конце Рождественского поста, в 1893 году — на первой неделе Рождественского поста, в 1894 году Василий причащался 11 февраля, в Неделю о мытаре и фарисее. В качестве руководства он, вероятно, принимал указание святителя Феофана Затворника, процитированное им в кандидатском сочинении: *«Хотя православною*

Церковью для говения назначено определенное время — 4 поста — «мера скромная, средняя и, как испытано, очень спасительная, но дух говетельный должно возвести до непрерывно действующего»¹¹⁵. Святитель Феофан добавляет: «Можно, впрочем, в пост Великий и Рождественский говеть по дважды — в начале и в конце»¹¹⁶. Вероятно, этого указания и придерживался к окончанию обучения в академии В. Харитонов.

Детское богословие

Детство было для Василия образом рая: «Тогда испытываешь чувство ребенка на лоне улыбающейся матери, а все люди представляются братьями и сестрами, рассыпающими тебе детские ласки. И сама неодоушевленная природа тогда, кажется, сорадуется тебе»¹¹⁷.

Особенно блаженно детство рядом с матерью — мы уже видели разницу семейных ролей родителей Василия — такое солнечное восприятие матери не может вызвать удивления.

«Отец небесный, как смущается душа моя, когда облаго сомнения застилает Тебя от ее сердечного ока! <...> И как забьется от радости сердце, какая детская улыбка показывается на устах, когда выплывает из бездны сомнения душа и мыслью и сердцем опять утверждает в Тебе. Тогда, согретая любовью и блаженная, она созерцает Тебя, как дитя на лоне своей матери»¹¹⁸.

Религиозный опыт детства был для Василия не только опытом блаженства рядом с матерью. По собственному свидетельству отца Феодосия, благодатная любовь, дарованная во Святом Крещении, была испытана им «в сердце в первые годы сознательного детства, но потом постепенно незаметно была потеряна»¹¹⁹.

¹¹⁵ Харитонов В. Обзорение главных сочинений преосвященного Феофана (Тамбовского) нравственно-аскетического содержания. Кандидатское сочинение // Государственный архив Республики Татарстан. Ф. 10. Оп. 2. Д. 313.

¹¹⁶ Феофан (Говоров), еп. Путь ко спасению. М., 1899. С. 259.

¹¹⁷ Дневник. Запись от 20 января 1891 г.

¹¹⁸ Дневник. Запись от 8 февраля 1892 г.

¹¹⁹ Духовный дневник иеросхимонаха Феодосия Карульского // Русский паломник. 2001. № 23. С. 43.

В воспоминаниях отца Никодима эти обстоятельства пре-
ломились так: *«Сладость молитвы Иисусовой памятна
Старцу еще от детства его, когда молился он ею не-
престанно, но потерял ее за обидчивость свою на то-
варища по семинарии, шалуна, часто досаждавшего
ему»*¹²⁰. Знакомство Василия с практикой Иисусовой молит-
вы в детстве весьма маловероятно.

Педагогика

Размышления в дневнике касаются также и духовного воспита-
ния детей, а отчасти и педагогических подходов, и психологических
наблюдений.

*«Видел трогательный и глубокопоучительный пример
материнского воспитания детей в религиозном духе.
<...> Божий храм с его благоговейным Богослужением,
с священной обстановкой, с усердномолящимися верую-
щими, — самая благотворная и могущественная мера
воспитания детской души: молитвенное настроение
окружающих, и прежде всего матери, сообщается и де-
тям, склонным к подражанию; святые иконы поддержи-
вают молитвенное настроение, а священные песнопения
возгревают его»*¹²¹.

*«...Как важно развивать в детстве заложенные Самим
Творцом семена истины, красоты и любви! Пустив корни
в детстве, они не дадут иссохнуть в сомнениях душе, а
оживят ее, когда она обратится внутрь себя к ним»*¹²².

Тема воспитания детей всерьез занимала Василия в этот период.
Развивая импульс от воспитательных инициатив в детской бобылёв-
ской общине, он продолжил практическую педагогическую деятель-
ность в образцовой школе при Таврической семинарии, а теоретическое
осмысление — в статьях, вышедших в Саратове и Симферополе¹²³.

¹²⁰ Духовный дневник иеросхимонаха Феодосия Карульского. С. 25.

¹²¹ Дневник. Запись от 3 апреля 1891 г.

¹²² Дневник. Запись от 9 февраля 1892 г.

¹²³ См.: Х[аритонов] В. Мысли преосвященного Феофана тамбовского о христианском воспита-
нии детей // СЕВ. 1896. № 3. С. 131—138; Феофан, иером. Важное значение законоучитель-

Вместе с тем, особенно в семинарской среде, воспитательная деятельность — «однообразная, скучная и бесплодная»¹²⁴ — приносила большие разочарования.

Путь в объятия Отчи

Другая сторона «детских» образов — путь в объятия Отчи — та тема, которая вынесена в заголовок дневника. Так или иначе многократно обсуждаются притча о блудном сыне, сыновнее, а не наемническое отношение к Богу, детская простота молитвы. И как наиболее полное развитие этой темы — решимость жить в монашестве. «Объятия Отча отверсти ми потщися...»¹²⁵ — неоднократно упоминающийся в дневнике гимн монашества.

*«Хочет благостнейший Господь поставить нас к Себе в самое близкое — сыновнее отношение. Он как бы так говорит: что ты, человеце, чуждаешься Меня, всячески удаляешься от Моего милостивого взора? Иди в Мои Отческие объятия, поверь Мне все твои мысли, и чувства, и желания. Что тебе нужно, сказывай Мне с детской простотой...»*¹²⁶.

Искусство

Как мы видим из записей В. Харитонова, искусство и эстетический взгляд на мир и на духовную жизнь были близки ему еще с молодых лет. «Искусство также действует успокоительно, — занимался я немного рисованьем и попил на скрипке, и грусть чрез это как будто прошла»¹²⁷.

Когда Василий обучался игре на скрипке и рисованию, нам не известно. Как мы уже отмечали выше, возможно, в этом проявлялось влияние духовника — протоиерея В. Боброва. Рисование и иконописание будут важны и в дальнейшей судьбе отца Феофана: из воспоминаний Н. Коноплёва¹²⁸ мы

ской деятельности священника в церковно-приходской школе // Таврические епархиальные ведомости. 1896. № 43. С. 1140–1149.

¹²⁴ Дневник. Запись от 11 марта 1895 г.

¹²⁵ Седален богослужения Недели о блудном сыне.

¹²⁶ Дневник. Запись от 27 сентября 1893 г.

¹²⁷ Дневник. Запись от 2 февраля 1891 г.

¹²⁸ Коноплёв Н., прот]. Отец Феофан (воспоминания) // Церковное слово. 1909. № 126. С. 415. См. текст воспоминаний и обсуждение: Солодов Н.В., священник. Иеросхи-монах Феодосий (Харитонов) в воспоминаниях священника Николая Коноплёва // Богослов.ру

узнаём, что, будучи инспектором, он воодушевлял семинаристов заниматься иконописанием, и сам тоже писал иконы. И позже, на Афоне, мы видим его в послушании у известного в Пантелеимоновом монастыре иконописца.

Развитию же музыкальности, вероятно, способствовало музыкально просвещенное окружение в детстве — имеются свидетельства о проходивших с успехом в Бобылёвке концертах учеников С. Рахманинова¹²⁹, а также песенная культура родных мест Василия (об этом мы упоминали ранее) и особенное увлечение хоровыми песнопениями в Саратовской семинарии (см. выше).

«Случайно услышал фортепианные звуки малороссийской песни. В душе ожили старинные детские, давно знакомые чувства. Припомнилась покойная сестра, подобным же образом, бывало, услаждавшая мое детское впечатлительное сердце... Что это за чувство, пробужденное музыкальными звуками? Не знаю, но оно святое. <...> Благодарение Тебе, Святая Троица, за чудную гармонию звуков и возвышающих и ободряющих нас!»¹³⁰.

Не остается Василий в стороне и от современной литературы:

«Не мало за эту неделю я останавливал свои мысли и на волнуящем в наше время уме Л.Н. Толстом (в это время я читал его сочинение “Анна Каренина”). Прочитанные выдержки из его “Исповеди” (по сочинению А.Ф. Гусева¹³¹) вероятно сильно повлияли на меня: вот, уж 3-й, 5-й день я не перестаю не только днем, но и ночью во сне и во время отдыха размышлять о Толстом и по поводу его. Когда я представляю его обольщенным в своем разуме (может быть для него самого не заметно),

[Электронный ресурс]. URL: <https://bogoslav.ru/article/6172977> (дата обращения: 20.01.2023). Загл. с экрана.

¹²⁹ См.: Грабенко В.И. Указ. соч. С. 317.

¹³⁰ Дневник. Запись от 7 апреля 1892 г.

¹³¹ Речь идет об Александре Федоровиче Гусеве (1845–1904), в 1892 г. — экстраординарном профессоре кафедры введения в круг богословских наук Казанской духовной академии. Имеется в виду, вероятно, сочинение А.Ф. Гусева «Гр. Л. Н. Толстой, его “Исповедь” и мнимо-новая вера» (М., 1890) или его журнальный вариант.

и отыскивающим всю жизнь свою истину, но все-таки не нашедшим ее, то мне кажется, что он и теперь не спокоен душой, не чувствует того счастья в своих добрых делах, которое он испытал бы, будучи истинным христианином. И вот доселе не оставляет меня мысль написать ему (Толстому) письмо, излить пред ним свою любовь (за что не знаю, вероятно за его “русский характер”, проглядывающий в его сочинениях), обратиться его ко Христу, открыть ему дар небесный, блаженство веры Христовой, которого сам иногда сподобляешься. Господи! обрати его на путь покаяния!»¹³².

Примечательно, что порыв написать письмо Льву Толстому и «обратить его ко Христу» был не единичным в среде духовенства. Так, Толстому писал отец Стефан Козубовский, статьи которого также печатались в «Церковном слове» архиепископа Никона (Рождественского). Разумеется, несмотря на добродушный ответ, обращения писателя к истинной вере не последовало, но отец Стефан написал еще одно, на этот раз открыто опубликованное письмо, сопроводив его художественной зарисовкой на тему воображаемой беседы Льва Толстого с преподобным Серафимом Саровским¹³³.

Встречается в дневнике В. Харитонова и цитата из Лермонтова — правда, выглядит она как-то неловко: семинарист из крестьян все же чувствует себя тут не на своем поле: *«в таком настроении одного желаешь “забыться и заснуть”, как говорит поэт (Лермонтов)»*¹³⁴.

Молитва

Доминантой внутренней жизни Василия, как во время обучения в академии, так и в дальнейшем, были молитва и богослужение. Наибольшее возмущение в его душе вызывало неблагоговение во вре-

¹³² Дневник. Запись от 18 февраля 1892 г. Вторник 1-й недели Великого поста.

¹³³ См.: Козубовский С., свящ. Ответ православного пастыря на письмо графа Льва Николаевича Толстого // Отдых христианина. 1909. № 5. С. 37–61; К[озубовск]ий С., свящ. Преподобный Серафим и Лев Толстой. (В ответ на письмо гр. Л.Н. Толстого) // Отдых христианина. 1909. № 5. С. 67–85.

¹³⁴ Дневник. Запись от 2 февраля 1891 г.

мя богослужения, а наибольшую печаль ему приносили собственные внутренняя холодность и равнодушие. Отчасти понять аскетический строй жизни Василия в этот период можно исходя из его духовно-литературных ориентиров: он очень хорошо знаком со Священным Писанием Нового Завета, включая Апостольские послания; прослеживается значительное влияние отца Иоанна Кронштадтского, а к концу обучения все в большей степени — святителя Феофана Затворника.

Каких-либо географических, исторических или личностных привязок в дневнике практически нет. Вряд ли конкретные указания вычеркивались при публикации: отправившийся на Афон отец Феофан воспринимался в Вологде как житель другой галактики, до которой информация не доходит. Вероятнее предположить, что сам Василий записывал только события «внутренней» биографии, да и то лишь те, которые не задевали ничьих интересов. Характерно, что в дневниковых записях он вовсе не упоминает о переписке со святителем Феофаном Затворником и написании кандидатской работы, а о принятии решения о постриге упоминает лишь кратко, «задним числом».

Духовное пробуждение

Особенно следует выделить время с весны до осени 1892 года. В октябре 1892 года Василий пишет:

«Давно уж я оставил запись своих чувств и мыслей (предыдущая запись — 7 апреля. — Прим. авт.). Но это не значит, чтобы во мне замерли они. Нет, за прошедшее до сих пор время я много, даже более пережил, чем во все прошлое. Только жизнь эта была особенного, отличного от прежнего характера — тихая, и была постепенным приближением, вкушением того, чего так сильно я желал, к чему стремился, о чем страдал»¹³⁵.

Непосредственным поводом к духовному пробуждению стало общение В. Харитонов с баптистами:

«Знакомство мое с неправомыслящими сектантами (баптистами), их живая (а может быть и лицемерная) вера в Искупителя воспламенили мои религиозные

¹³⁵ Дневник. Запись от 18 октября 1892 г.

стремления и утвердили мою веру... И вот око мое оставилось теперь на том, что оно отыскивало: баптисты как бы резцом начертали на моем сердце мысль о спасительной вере в Искупителя. От прикосновения их резца к моему сердцу я направил свои мысли и чувства к этой мысли. И вот все в доме Божиим мне становится ясно. Господи! возвеселился я, придя в дом Твой. Ты дал мне возлюбить благолепие дома Твоего»¹³⁶.

Так встреча с неправославно, но более осознанно верующими баптистами заставила Василия более ясно дать отчет в своей вере, отделить в ней главное и основное от второстепенного и лишь традиционного.

Благодатные посещения

О благодатных состояниях, прежде всего после исповеди и Причастия, говорится в дневнике много и на всем его протяжении. Но к концу обучения появляются записи, несколько более определенно говорящие о духовном утешении.

Так, в записи, датированной сентябрем 1893 года, мы читаем:

«Горе вкусившему дара небесного, сподобившемуся сладостных благодатных посещений, если он при искушениях и тем более по произволению, нерадению, будет малодушествовать, унывать, отчаиваться в помощи Божией, — отпадать неверием от Благого, Премудрого и Всемогущего Господа!.. Благодатные посещения да не будут поводом к тайной духовной гордости, а напротив да будут к большому смирению, люблению Бога, а в Нем и ближнего, как чада Божия, кто бы он ни был»¹³⁷.

Иночество

Важнейшим событием жизни В. Харитонова периода обучения в академии является его решение о принятии монашества 19 ноября 1893 года. Характерно, что среди ближайших дневниковых записей

¹³⁶ Дневник. Запись от 18 октября 1892 г.

¹³⁷ Дневник. Запись от сентября 1893 г.

об этом никак не упоминается, как не говорится и о переписке со святителем Феофаном Затворником, имевшей место в это время. Лишь через два года Василий делает запись: *«Прошло ровно два года, как я дал пред духовником обет Господу посвятить Ему свою жизнь в иноческом чину, и около года с тех пор, как я объявил о своем намерении Преосвященному»*^{138»}¹³⁹.

Это решение как бы подводит итог предшествовавшему развитию, которое можно условно резюмировать в виде следующих факторов.

1. Благоговейное следование церковным установлениям, тщательное приготовление (говение) к Причастию, которое становится все более частым (в период жизни в Вологде — практически ежедневным).

2. Усердное чтение Священного Писания и духовных писателей, прежде всего, святого праведного Иоанна Кронштадтского и святителя Феофана Затворника (сначала в целях духовного развития, а потом и для написания курсовой работы).

3. Расширение кругозора через обучение в академии, чтение церковной периодики (упоминается статья Гусева о Толстом), общение с преподавателями.

4. Взгляд на церковную традицию «со стороны» посредством знакомства с баптистами.

Но одновременно это было и чудо, и действие благодати Божией. Об этом событии, кульминационном пункте юношества Василия Харитоновича, более подробно говорится в нашей статье «Корреспондент Феофана Затворника Феодосий Карульский»¹⁴⁰.

Заключение

О раннем периоде жизни иеросхимонаха Феодосия (Харитоновича) имеется очень мало документальных свидетельств, а воспоминания, переданные через посредство учеников подвижника, имеют, как мы это установили, весьма приблизительный характер. При восстановлении более точной биографии нам остается пользоваться двумя способами. Во-первых, уточнением известных обстоятельств жизни

¹³⁸ Епископу Саратовскому Николаю (Налимову).

¹³⁹ Дневник. Запись от 19 ноября 1895 г.

¹⁴⁰ См.: Солодов Н.В., свящ. Корреспондент Феофана Затворника Феодосий Карульский // Богословский вестник (принято в печать).

Василия по документальным источникам — таким образом, удалось установить точную дату и место рождения, а также проверить некоторые сведения о семье и граничные даты обучения в духовных школах. И, во-вторых, восстановлением жизненного контекста: реконструкцией биографий людей, предположительно имевших влияние на юношу, а также обстановки, среды, в которой довелось находиться Василию — в селе, в духовном училище и семинарии.

Если логика первого способа проста и результаты предсказуемы, хотя в данном случае очень скудны, то эффективность второго способа никак не может быть обоснована заранее. Даже восстановив окружение человека, круг общения и обстановку служебной (в данном случае учебной) деятельности, мы не имеем никаких гарантий, что это окружение оказало существенное влияние на личность, а если и оказало, то никогда не будет вполне установлено, каким именно образом.

Тем не менее — и мы надеемся, что данная статья послужит иллюстрацией к этому утверждению — восстановление жизненного контекста дает очень много для понимания жизненного пути. Именно поэтому мы уделили столько внимания биографиям учителей В. Харитонова: протоиерея Иоанна Кедрова, П.П. Охотского, П.Ф. Беллавина, протоиерея Павла Извекова, протоиерея Павла Боброва и других, а также, насколько позволили обнаруженные нами свидетельства, обстановке в Балашовском духовном училище и Саратовской семинарии.

Со времени обучения Василия в Казанской академии сохранились и личные письменные документы: дневник «На пути в объятия Отчи», опубликованный уже после отъезда к тому времени иеромонаха Феофана (Харитонова) на Афон, переписка со святителем Феофаном Затворником и кандидатское сочинение «Обозрение главных сочинений преосв. Феофана (Тамбовского) нравственно-аскетического содержания».

Проанализировав дневник В. Харитонова, написанный в годы обучения в академии и во время надзирательства в Саратовской семинарии, мы видим, что уже интересовавшие Василия педагогические темы получили развитие при знакомстве с академическими курсами, а также с сочинениями святителя Феофана Затворника по нравственному богословию. Серьезно расширился и общий кругозор: упомина-

ются не только специально церковные и аскетические произведения, но и художественная литература.

Также прослеживается более зрелый подход в духовных вопросах. Молитва и церковное благочестие, и ранее занимавшие основное место в жизни Василия, получают более осознанное выражение. Этому способствуют и знакомство с неправославной традицией веры, и углубленное изучение святоотеческого богословия, особенно того, что было сформулировано в сочинениях святителя Феофана.

Таким образом, принятие решения о монашеском постриге, а также последовавший за этим испытательный срок (около двух лет) вполне органично вытекают из предыдущего опыта жизни Василия Харитоновна и из руководственных наставлений Преосвященного Феофана.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. [Коноплёв Н., прот.]. Отец Феофан (воспоминания) // Церковное слово. 1909. № 126. С. 412–416.
2. База данных «Жертвы политического террора в СССР» // Мемориал [Электронный ресурс]. URL: <https://lists.memo.ru/> (дата обращения: 20.01.2023). Яз. рус.
3. Бобров П., прот. Беседы о Божественной литургии. Новгород, 1897.
4. Бобров П., прот. Закон Божий. Краткое изложение православного христианского учения, согласно руководству пространного христианского катехизиса. Саратов, 1895.
5. Бобров П., прот. Из памятки приходского пастыря // Саратовские епархиальные ведомости. 1903. № 22. С. 1116–1126; № 23. С. 1205–1215; № 24. С. 1313–1320.
6. Бобров П., прот. Из прошлого. Памятка семинариста 1835–1852 гг. // Волга. 1913. № 52; 58; 64; 69; 75; 81; 88; 92; 97; 102.
7. Бобров П., прот. Письма паломника. М., 1894.
8. Бобров П., прот. Поучение воспитанникам духовной семинарии при окончании учебного года // Саратовские епархиальные ведомости. № 11. С. 472–475.
9. Бобров П., прот. Поучения сельского пастыря. М., 1873.
10. Боголюбов Н.Н. Шестьдесят лет в оперном театре: воспоминания режиссера. М.: Всероссийское театральное общество, 1967. 302 с.
11. Ващезеров П., свящ. Письмо в редакцию // Саратовские епархиальные ведомости. 1917. № 17–18. С. 624.
12. Вениамин (Федченков), митр. На рубеже двух эпох. М.: Отчий дом, 1994. 446 с.

13. Вологодские епархиальные ведомости. 1898. № 14.
14. Воронский А.К. Бурса. М.: Советская литература, 1933. 336 с.
15. Вся Москва. Адресная и справочная книга на 1914 г. М., 1914.
16. Галинский С. Влас Рогачёв // Звонарь. 1907. Июль. С. 123—136.
17. Грабенко В.И. Романовской район и его история: региональная энциклопедия: В 2 ч. Ч. 1. Саратов: Буква, 2014. 615 с.
18. Дело студента МДА Павла Петровича Охотского // Центральный исторический архив Москвы. Ф. 229. Оп. 4. Д. 2893. Л. 10.
19. Духовный дневник иеросхимонаха Феодосия Карульского // Русский паломник. 2001. № 23. С. 25—43.
20. Журнал правления Вологодского духовного училища № 3 за 1897 год // Государственный архив Вологодской области. Ф. 497. Оп. 1. Д. 304.
21. Извеков И.Н., Извеков А.И., Баранов С.Ю. 500 лет на службе России: дворянский род Извековых от вяземских вотчинников до наших дней. СПб.: Наука, 2002. 599 с.
22. Ильменский С.П. Речь, произнесенная о. законоучителем Саратовского Александро-Маринского реального училища, священником С.П. Ильменским // Саратовские епархиальные ведомости. 1904. № 15. С. 883—884.
23. К[азанск]ий А.И. 40-летний юбилей служебной деятельности протоиерея Владимира Михайловича Успенского // Саратовские епархиальные ведомости. 1916. № 23. С. 896.
24. К[озубовск]ий С., свящ. Преподобный Серафим и Лев Толстой. (В ответ на письмо гр. Л.Н. Толстого) // Отдых христианина. 1909. № 5. С. 67—85.
25. Кедров И., прот. Отзыв на газетную статью о церковном пении и архиерейских хорах // Саратовские епархиальные ведомости. 1899. № 13. С. 624—630; № 14. С. 683—688.
26. Козлова Е.Ю., Юмашева О.А. Поэтические особенности песен села Бобылёвка Романовского района Саратовской области, записанных от Е.М. Щербаковой // Актуальные проблемы преподавания в начальной школе. Кирюшкинские чтения. Саратов, 2017. С. 150—157.
27. Козубовский С., свящ. Ответ православного пастыря на письмо графа Льва Николаевича Толстого // Отдых христианина. 1909. № 5. С. 37—61.
28. Ласточкин Д., прот. К юбилею пятидесятилетнего служения в священном сане протоиерея г. Саратова Павла Антоновича Боброва, 15 декабря 1903 г. // Астраханские епархиальные ведомости. 1903. № 23. С. 1191—1195.

29. Лезнина И.И. Биографический очерк священников фамилий от А до Я Саратовской, Самарской, Астраханской епархий XVIII—XX вв. // Архивный материал о священнослужителях Саратовской епархии. [Электронный ресурс]. URL: <https://lezhnina.webnode.ru> (дата обращения: 20.01.2023). Загл. с экрана. Яз. рус.
30. Личный состав служащих в духовно-учебных заведениях Екатеринославской епархии на 1906/7 учебный год // Екатеринославские епархиальные ведомости. 1906. № 24.
31. Мраморнов А.И. Духовная семинария в России в начале XX века. Саратов: Научная книга, 2007. 436 с.
32. Наличный состав служащих при 1-м Тамбовском духовном училище // Тамбовские епархиальные ведомости. 1900. № 36. С. 561—567; 1911. № 30.
33. Отец Феодосий в воспоминаниях современников // Русский паломник. 2001. № 24. С. 83.
34. Отношение в Правление Саратовской духовной семинарии от 31 июля 1890 г. // Государственный архив Саратовской области. Ф. 12. Оп. 1. Д. 5994. Л. 10.
35. Отпускной билет от 27 июня 1890 года // Государственный архив Саратовской области. Ф. 12. Оп. 1. Д. 5994. Л. 4.
36. Отчет о приходе, расходе и остатке сумм, по содержанию Балашовского духовного училища за 1881 год // Саратовские епархиальные ведомости. 1882. № 19. С. 110—117.
37. Отчет о ревизии Саратовской духовной семинарии и училищ // Российский государственный исторический архив. Ф. 802. Оп. 17. Д. 145.
38. Отчет о состоянии Казанской духовной академии за 1892—93 учебный год. Казань. 1893.
39. По отчетам д.с.с. Григоревского о произведенных им ревизиях духовно-учебных заведений епархий Саратовской и Рязанской // Российский государственный исторический архив. Ф. 797. Оп. 69. 2 ст. 1 отд. Д. 12. Л. 30.
40. Покровский С.И., свящ. 30-тилетие учебно-административной службы смотрителя Тверского духовного училища П.Ф. Беллавина // Тверские епархиальные ведомости. 1908. № 43. С. 893—894.
41. Постников С.Н. Воспоминания об Академии (1910—1915) // Встреча. 1997. № 2.
42. Прот. П. А. Бобров (некролог) // Саратовские епархиальные ведомости. 1914. № 17. С. 44—45.
43. Протоколы заседаний совета Казанской духовной академии. 1890—1894. Протокол № 19 от 20 августа 1890 г.; Протокол № 20

- от 31 августа 1890 г.; Протокол № 24 от 19 сентября 1890 г.; Протокол № 23 от 11 июня 1894 г.; Протокол № 27 от 15 июня 1894 г.
44. С.С.С. Памяти К.П. Победоносцева // Саратовский духовный вестник. 1907. № 11. С. 7–9.
 45. С.С.С. Памяти покойного о. протоиерея И.П. Кедрова // Саратовский духовный вестник. 1906. № 39–40. С. 8.; № 41–42. С. 6–7.
 46. С.С.С. Партия мирного обновления // Саратовский духовный вестник. 1906. № 37–38. С. 3–4.
 47. С.С.С. Преосвященный Павел, бывший епископ Пензенский и Саранский (некролог) // Саратовский духовный вестник. 1908. № 28. С. 4–7.
 48. С.С.С. Тяжелое материальное положение учащихся церковных школ // Саратовский духовный вестник. 1906. № 44. С. 5–7.
 49. Саратовские епархиальные ведомости. 1868–1901. 1868. № 13; 1872. № 2; 1876. № 10; 1881. № 29; № 42; № 45; 1882. № 28; 1883. № 25; 1884. № 14; 15; 1887. № 22; 1899. № 14; 1900. № 14; 1901. № 14.
 50. Сельский священник. Темное и светлое в духовенстве // Луч света. 1908. № 1. С. 10–14; № 2. С. 46–49; № 3. С. 71–77.
 51. Соколов С.Д. Саратовцы писатели и ученые // Труды Саратовской ученой архивной комиссии. 1913. № 30. С. 300–302.
 52. Солодов Н.В., свящ. Иеросхимонах Феодосий (Харитонов) в воспоминаниях свящ. Николая Коноплева // Богослов.ru [Электронный ресурс]. URL: <https://bogoslov.ru/article/6172977> (дата обращения: 20.01.2023). Загл. с экрана. Яз. рус.
 53. Солодов Н.В., свящ. Иеросхимонах Феодосий (Харитонов) и его обучение в духовных школах Саратовской епархии 1880-х годов // Труды Саратовской православной духовной семинарии. 2023. № 1(20). С. 95–117.
 54. Солодов Н.В., свящ. Контекст публикации дневника «На пути в объятия Отчи» // Богослов.ru [Электронный ресурс]. URL: <https://bogoslov.ru/article/6172655> (дата обращения: 20.01.2023). Загл. с экрана. Яз. рус.
 55. Солодов Н.В., свящ. Корреспондент Феофана Затворника Феодосий Карульский // Богословский вестник. (Принято в печать).
 56. Солодов Н.В., свящ. «На пути в объятия Отчи» — дневник Феодосия Карульского. Часть 1 // Богослов.ru [Электронный ресурс]. URL: <https://bogoslov.ru/article/6172271> Загл. с экрана. Яз. рус.
 57. Солодов Н.В., свящ. «На пути в объятия Отчи» — дневник Феодосия Карульского. Часть 2 // Богослов.ru [Электронный ресурс]. URL: <https://bogoslov.ru/article/6172322> Загл. с экрана. Яз. рус.

58. Солодов Н.В., свящ. Феодосий Карульский как автор первого исследования нравственного богословия святителя Феофана Затворника // Вопросы богословия. 2022. № 1. С. 53–66.
59. Сорокалетие педагогической и церковно-общественной деятельности прот. В.М. Успенского // Симбирские епархиальные ведомости. 1916. № 17. С. 469–471.
60. Сорокин В.У., прот. Исповедник. Церковно-просветительская деятельность митрополита Григория (Чукова). СПб.: Князь-Владимирский собор, 2005. 734 с.
61. Список лиц, служащих в духовно-учебных заведениях Саратовской епархии // Саратовские епархиальные ведомости. 1902. № 19.
62. Список лиц, служащих в духовно-учебных заведениях Саратовской епархии на 1 января 1909 года // Саратовский духовной вестник. 1909. № 1.
63. Список лиц, служащих в Смоленской духовной семинарии в начале 1906–1907 г. // Смоленские епархиальные ведомости. 1906. № 18.
64. Список лиц, служащих в Тверском духовном училище // Тверские епархиальные ведомости. 1907. № 2. С. 11–15.
65. Справочная книга Саратовской епархии. Саратов, 1912.
66. Старец Феодосий Карульский Святогорец // Русский паломник. 2001. № 23.
67. Феодосий (Харитонов), иеросхим. На пути в объятия Отчи // Церковное слово. 1907. № 25. С. 386–387; № 26. С. 403–405; № 29. С. 455–456; № 31. С. 486–488; № 32. С. 499–501; № 33. С. 515–516; № 34. С. 531–533; № 36. С. 566–567; № 40. С. 634–635; № 41. С. 646–647; № 42. С. 660–662; № 47. С. 739–740; № 51. С. 3–4; № 53. С. 35–36; № 54. С. 52–53; № 57. С. 97–99; № 59. С. 138; 1908. № 64. С. 211–212; № 65. С. 230; № 66. С. 245; № 69. С. 293–295; № 73. С. 355–357; № 76. С. 408–409; № 77. С. 419–421; № 82. С. 502–505; № 85. С. 551–552; № 86. С. 569–570; № 87. С. 579–583.
68. Феофан (Говоров), еп. Путь ко спасению. М., 1899.
69. Феофан, иером. Важное значение законоучительской деятельности священника в церковно-приходской школе // Таврические епархиальные ведомости. 1896. № 43. С. 1140–1149.
70. Формулярный список Василия Харитонова // Государственный архив Саратовской области. Ф. 12. Оп. 1. Д. 6404. Л. 3–4.
71. Х[аритонов] В. Мысли преосвященного Феофана тамбовского о христианском воспитании детей // Саратовские епархиальные ведомости. 1896. № 3. С. 131–138.
72. Харитонов В. Обзорение главных сочинений преосвященного Феофана (Тамбовского) нравственно-аскетического содержания.

Кандидатское сочинение // Государственный архив Республики Татарстан. Ф. 10. Оп. 2. Д. 313.

73. Черновик отношения в Саратовскую духовную консисторию от 24 июля 1890 г. // Государственный архив Саратовской области. Ф. 12. Оп. 1. Д. 5994. Л. 8.
74. Шабогина И.Ю. Музыкально-стилевые особенности духовных стихов села Бобылёвка Романовского района Саратовской области. ВКР. Саратов: Саратовская государственная консерватория им. Л.В. Собинова, 2017.
75. Шиманский Ф.С. Адрес-календарь на 1891 год. Саратов, 1891; Адрес-календарь Саратовской губернии на 1884 г. Саратов, 1883.

*Поступила в редакцию 25.01.2023,
принята к публикации 15.05.2023.*

UDC [271.2-726.3:27.472](470.44)(09)+929

For citation:

Solodov N., priest. Biografiya skhiiyeromonakha Feodosiya (Kharitonova). Detstvo. Obucheniye v dukhovnykh shkolakh [Biography of Schieeromonk Theodosius (Kharitonov). Childhood. Education in theological schools] // Trudy Saratovskoi pravoslavnoi dukhovnoi seminarii. [Proceedings of the Saratov Orthodox Theological Seminary]. 2023. No 2 (21). pp. 103–146.
DOI: 10.56621/27825884_2023_21_103

Priest Nikolay Solodov,

Candidate of Physical and Mathematical Sciences,
Senior Lecturer, Department of Theology,
Moscow Theological Academy,
Lavra, Sergiev posad, 141300,
Russian Federation
nsolodov@gmail.com

Biography of Schieeromonk Theodosius (Kharitonov). Childhood. Education in theological schools

Priest N. SOLODOV

Abstract: A recently published article in the Proceedings of the Saratov Orthodox Theological Seminary is devoted to clarifying the circumstances of the Saratov period in the life of the remarkable Athos ascetic Schieeromonk Theodosius (Kharitonov; 1869–1937). In this publication, we conduct a more detailed study of the childhood years and the time of study in the theological schools of the future confessor of the inhabitants of Karuli, paying great attention to the circumstances and people who surrounded Vasily Kharitonov from the first years of his life. The study of

the life context in which the future ascetic was formed makes his image more voluminous and understandable, even if the direct influence of the revealed relationships on the formation of Vasily's personality cannot be established explicitly.

Keywords: Hieroschemamonk Theodosius (Kharitonov), Karulsky, biography, Athos, Balashov Theological School, Saratov Theological Seminary, Archpriest John Kedrov, Pavel Petrovich Okhotsky, Archpriest Pavel Izvekov, Archpriest Pavel Bobrov, clergy of the Saratov diocese.

REFERENCES

1. Grabenko V.I. (2014) "Romanovskoy rayon i yego istoriya: regional'naya entsiklopediya" [Romanovsky district and its history: regional encyclopedia]. In 2 parts. P.1. Saratov. (in Russian).
2. Izvekov I.N., Izvekov A.I., Baranov S.Yu. (2002) "500 let na sluzhbe Rossii: dvoryanskiy rod Izvekovykh ot vyazemskikh votchinnikov do nashikh dney" [500 years in the service of Russia: the noble family of the Izvekovs from the Vyazma estates to the present day]. Saint Petersburg. (in Russian).
3. Kozlova E.Yu., Yumasheva O.A. (2017) "Poeticheskiye osobennosti pesen sela Bobylevka Romanovskogo rayona Saratovskoy oblasti, zapisannykh ot Ye.M. Shcherbakovoy" [Poetic features of the songs of Bobylevka village, Romanovsky district, Saratov region, recorded from E.M. Shcherbakova] // "Aktual'nyye problemy prepodavaniya v nachal'noy shkole. Kiryushkinskiye chteniya" [Actual problems of teaching in elementary school. Kiryushkin readings]. Saratov, 2017, pp. 150–157. (in Russian).
4. Mramornov A.I. (2007) "Dukhovnaya seminariya v Rossii v nachale XX veka" [Theological seminary in Russia at the beginning of the 20th century]. Saratov. (in Russian).
5. Solodov N.V. "«Na puti v ob'yatiya Otchi» — dnevnik Feodosiya Karul'skogo" ["On the way to the arms of the Father" — diary of Theodosius Karulsky]. P. 1. Available at: <https://bogoslov.ru/article/6172271> (01/20/2023). (in Russian).
6. Solodov N.V. "«Na puti v ob'yatiya Otchi» — dnevnik Feodosiya Karul'skogo" ["On the way to the arms of the Father" — diary of Theodosius Karulsky]. P. 2. Available at: <https://bogoslov.ru/article/6172322> (01/20/2023). (in Russian).
7. Solodov N.V. "Iyeroskhimonakh Feodosiy (Kharitonov) v vospominaniyakh svyashch. Nikolaya Konoplova" [Hieroschemamonk

- Theodosius (Kharitonov) in the Memoirs of St. Nikolai Konoplev]. Available at: <https://bogoslav.ru/article/6172977> (20.01.2023). (in Russian).
8. Solodov N.V. "Iyeroskhimonakh Feodosiy (Kharitonov) v vospominaniyakh svyashch. Nikolaya Konoplova" [Hieroschemamonk Theodosius (Kharitonov) in the Memoirs of St. Nikolai Konoplev]. Available at: <https://bogoslav.ru/article/6172977> (20.01.2023). (in Russian).
 9. Solodov N.V. "Kontekst publikatsii dnevnika «Na puti v ob'yatiya Otchi»" [The context of the publication of the diary "On the way to the arms of Father"]. Available at: <https://bogoslav.ru/article/6172655> (01/20/2023). (in Russian).
 10. Solodov N.V. (2022) "Feodosiy Karul'skiy kak avtor pervogo issledovaniya nravstvennogo bogosloviya svyatitelya Feofana Zatvornika" [Theodosius of Karulsky as the author of the first study of the moral theology of St. Theophan the Recluse] // "Voprosy bogosloviya" [Questions of Theology]. No 1. pp. 53–66. (in Russian).
 11. Solodov N.V. "Korrespondent Feofana Zatvornika Feodosiy Karul'skiy" [Correspondent of Theophan the Recluse Theodosius of Karulsky] // "Bogoslavskiy vestnik" [Theological Bulletin]. (in Russian). (Accepted for publication).
 12. Solodov N.V. (2023) "Iyeroskhimonakh Feodosiy (Kharitonov) i yego obucheniye v dukhovnykh shkolakh Saratovskoy yeparkhii 1880-kh" [Hieroschemamonk Theodosius (Kharitonov) and his education in the theological schools of the Saratov diocese in the 1880s] // "Trudy Saratovskoi pravoslavnoi dukhovnoi seminarii" [Proceedings of the Saratov Orthodox Theological Seminary]. No 1 (20). pp. 95–117. (in Russian)
 13. Sorokin V.U. (2005) "Ispovednik. Tserkovno-prosvetitel'skaya deyatel'nost' mitropolita Grigoriya (Chukova)" [Confessor. Church and educational activities of Metropolitan Gregory (Chukov)]. Saint Petersburg. (in Russian).

*Was submitted 25.01.2023,
accepted for publication 15.05.2023.*

РЕЦЕНЗИИ

Рецензия

УДК 27-248.3-275(049.32)

Для цитирования:

Ковшов М.В. Структурный, тематический и экзегетический комментарий на Послание к Римлянам: опыт православно-богословского анализа. Рец. на кн.: Sherwood A. Romans: A Structural, Thematic, and Exegetical Commentary. Bellingham: Lexham Press, 2020. xv+949 pp. // Труды Саратовской православной духовной семинарии. 2023. № 2 (21). С. 147–155.

DOI: 10.56621/27825884_2023_21_147

Ковшов Михаил Всеволодович,

кандидат богословия, доцент,

доцент кафедры библеистики

Московской духовной академии,

Российская Федерация, 141300, Московская область,

г. Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра;

доцент кафедры библеистики

Перервинской духовной семинарии,

Российская Федерация, 109383, г. Москва,

ул. Шоссейная, 82

paul.quest@nextmail.ru

ORCID: 0000-0003-0656-1135

Структурный, тематический и экзегетический комментарий на Послание к Римлянам: опыт православно-богословского анализа

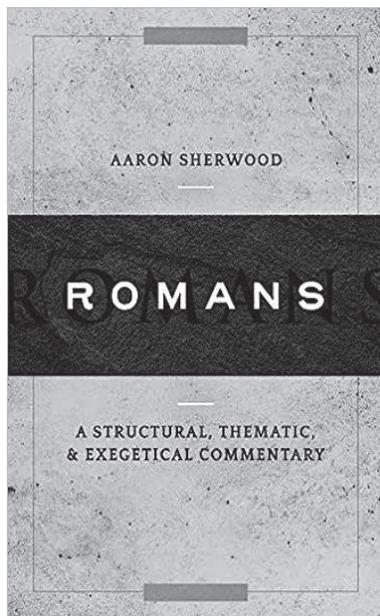
**Рецензия на книгу: Sherwood Aaron.
Romans: A Structural, Thematic, and Exegetical
Commentary.
Bellingham: Lexham Press, 2020. xv+949 pp.**

Величественное Послание святого Павла к Римлянам оказало без преувеличения огромное влияние на все христианское богословие. В то же время нельзя не заметить, что как отдельные стихи, так и целые доктрины, содержащиеся в этом важнейшем письме апостола язычников, зачастую вырываются из контекста, либо в толкование привносятся изначально отсутствующие в тексте смыслы. Действительно ли мы следуем смыслу, заложенному в письмо самим апостолом язычников? Что если мы попробуем перечитать Послание к Римлянам в его собственном контексте, с учетом его первоначальной логики и структуры? Эти и другие подобные им вопросы ставит

в рассматриваемом комментарии его автор Аарон Шервуд.

Во введении автор заявляет, что его целью является доступное толкование, свободное от «атомистических подходов». Иными словами, такое, которое «отмечает деревья, но фокусируется на лесе...» (с. 1). «В исследовании особое внимание уделяется тому, как Павел использует структуру письма, чтобы донести свое послание. Такой подход позволяет Павлу устанавливать богословские приоритеты Послания к Римлянам, гарантируя, что современные читатели извлекают собственный смысл и богословие Павла из его рассуждений» (с. 1). Как видим, Шервуд ставит перед собой весьма амбициозную задачу. Постараемся проследить, насколько он с ней справляется.

В 91-страничном введении к книге основное внимание уделяется общей форме и основным исагогическим проблемам, связанным с Посланием к Римлянам. Ученые часто задаются вопросом, почему апостол язычников написал такой подробный богословский трактат для церкви, которую он никогда до этого не посещал. Шервуд приводит три основные причины, по которым святой Павел написал Послание к Римлянам. Во-первых, апостол язычников хотел установить теплые отношения со своей аудиторией (см.: Рим. 1:1–15; 15:14–33). Второй причиной стала пастырская забота святого Павла о его будущей аудитории, то есть римских христианах (см.: Рим. 12:1–15:13). Наконец, в-третьих, апостол язычников хотел защитить себя от клеветы, которую везде возводили на него оппоненты, в том числе и в Римской Церкви. Таким образом, согласно Шервуду, Рим. 1:16–11:36 — это апология Евангелия святого Павла. Цель апостола язычников в этом большом разделе письма —



убедиться, что ничто не мешает его пастырскому попечению быть эффективным и не воспрепятствует его миссии в Испании. Необычным в рассматриваемом комментарии является мнение автора о том, что главная часть письма — это отрывок 12:1–15:13, а не первые одиннадцать глав послания.

Шервуд отмечает, что современные ученые в целом согласны по большинству важнейших вводных вопросов Послания к Римлянам. Святой Павел написал письмо из Коринфа зимой 56–57 годов н. э. Аудитория имела смешанный характер, включая в себя христиан как из евреев, так и из неевреев. Святой Павел, по мнению автора, писал многочисленным домашним церквям, которые в целом были привержены здравому учению, хотя и сталкивались с некоторыми трудностями. Ученые столь же единодушны в том, что диаконисса Фива отнесла послание в Рим, став таким образом его первым читателем (с. 778).

Относительно богословия Послания к Римлянам Шервуд утверждает, что главным его смыслом являются Евангелие и Христос — события, положившие начало Царству Божьему на земле. Израиль находится в Иисусе, поэтому те, кто верит в Него, и есть истинный Израиль (с. 42). Все верующие являются Божьим «человечеством Израиля», поэтому они должны жить в соответствии со своими отношениями со Христом и своей идентичностью учеников Иисуса (включая этику и пастырскую заботу). Целью Бога во Христе является эсхатологическое восстановление человечества.

Что касается христологии, автор обнаруживает в Послании к Римлянам (прото)тринитаризм. Иисус — это Божий Мессия, но Отец, Сын и Святой Дух разделяют уникальную Божественную идентичность Бога Израиля. Аргументы Шервуда относительно присутствия учения о Пресвятой Троице в Послании к Римлянам могут быть востребованы и для православных исследователей.

Послание к Римлянам пропитано сотериологией, наиболее важным термином которой является «праведность», более или менее эквивалентная распространенному теологическому понятию «оправдание». Верующие, указывает Шервуд, становятся

праведными, вступая в доверительные отношения с Богом во Христе. В Послании к Римлянам «процесс праведности (или оправдания), по-видимому, следует определенному алгоритму.

- Верующие верят в сообщение о событии Христа.
- В то же время верующие доверяют Божьему заявлению о том, Кто Такой Христос и что Он совершил, а также о том, что Бог совершил через Него.
- В то же время верующие находятся в доверительных личных отношениях с Иисусом и с Богом в Иисусе.
- Затем, с учетом вышеперечисленных трех элементов, Бог дарует верующим избавление от греха и вины перед самим собой.
- Бог также дарует им трансформацию их личности, благодаря которой их характер подражает собственному Божественному характеру Бога» (с. 60).

Шервуд отмечает, что сотериология относительно далека от центра богословия святого Павла в Послании к Римлянам. «Это глубоко, но менее существенно, чем обычно предполагается» (с. 62). Например, ограниченные ссылки апостола язычников на сотериологию в Послании к Римлянам, по мнению Шервуда, не показывают никакой идеи вмененной праведности. Вместо вмененной праведности — «праведность преобразует» (с. 61). Отказ от концепции вмененной праведности связан с «новым взглядом на Павла»¹, хотя Шервуд и не является представителем этой точки зрения. Он считает, что новая перспектива вносит две полезные поправки в традиционный протестантский взгляд на апостола язычников. Во-первых, Послание к Римлянам не акцентирует внимание на противоречии между благодатью и делами (или законом), а во-вторых, иудаизм Второго храма не был законнической религией. В то же время Шервуд полагает, что новая перспектива сводит теологию Павла к ее социологическому измерению, что он называет «необоснованным методологическим акцентом» (с. 67). Безусловно, концепция Шервуда заслуживает обоснованной кри-

¹ Об этом направлении см., напр., в нашей статье: Ковшов М.В. «Новые взгляды на Павла»: критический анализ современных западных подходов к исследованию посланий апостола язычников // Христианское чтение. 2011. № 6. С. 134–159.

тики. Вряд ли православный исследователь согласится с ним в том, что учение о спасении не является центром богословия святого Павла в Послании к Римлянам. Вероятно, не менее дискуссионными будут и другие высказывания автора, однако для их подробного рассмотрения и анализа в православной богословской перспективе необходимо отдельное самостоятельное исследование, которое невозможно предпринять в жанре рецензии.

Шервуд воспринимает «дела закона» (ἔργων νόμου) в Послании к Римлянам 3:20 скорее как весь закон, вместо того чтобы ограничивать понимание фразы обрезанием, пищевыми запретами, субботой и тому подобное. Фактически Шервуд переводит ἔργων νόμου как «Тора», а не «дела закона» в узком смысле. Он говорит, что эта фраза означает «обычное для евреев соблюдение Торы в смысле наличия образа жизни, идентичности и преданности праведности, которые характеризуются привычкой жить в верности Торе» (с. 227). Он включает в текст комментария пространное отступление об использовании словосочетания «деяния закона» в 4QММТ («Галахическое письмо», одна из Кумранских рукописей). Автор делает вывод о сходстве между Посланием к Римлянам 3:20 и 4QММТ, которое в то же время, по его словам, является «довольно случайным», так что 4QММТ «не должно отвлекать от правильного понимания послания Павла» (с. 234). Это утверждение несколько разочарует внимательного исследователя, поскольку основным источником, который он цитирует в данном разделе, является устаревшая статья Мартина Абега в журнале *Biblical Archaeology Review* 1994 года, а не более новые и важные исследования о святом Павле и 4QММТ Джеймса Данна или Николаса Томаса Райта.

Шервуд посвящает достаточно большой раздел своего введения использованию апостолом язычников Священного Писания Ветхого Завета. Иногда использование святым Павлом ветхозаветного текста описывается автором как мидраш. Он указывает, что святой Павел уже имеет свое толкование библейского текста и поэтому при написании послания использует цитируемый им Ветхий Завет в «верном, контекстуально

обусловленном значении этого Священного Писания таким образом, чтобы оно служило его коммуникативной стратегией» (с. 74). Автор предполагает, что святой Павел использует ссылки на Священное Писание аналогичным современному академическому способам. «Использование Павлом Священного Писания требует толкования, исходящего из изучения Ветхого Завета» — подытоживает Шервуд (с. 77). Введение завершается полезным десятистраничным глоссарием ключевых терминов.

В самом тексте комментария отдельные его разделы начинаются с собственного авторского перевода Послания к Римлянам. За переводом следует абзац, подчеркивающий ключевую идею перикопы, с основными тезисами, выделенными жирным шрифтом. Затем Шервуд обрисовывает в общих чертах структуру отрывка с помощью синтаксического отображения его текста, избегая при этом технических риторических терминов.

Одним из недостатков комментария может стать то, что в нем практически отсутствует греческий текст послания. Последний встречается в сносках, однако это происходит достаточно редко. В некоторых случаях Шервуд ссылается на проблемные вопросы текстологии в подстрочных ссылках, однако это, к сожалению, не является одним из важных предметов комментария. В сносках присутствуют отсылки к современным научным дискуссиям, но в основном тексте автор дает более доступный для не имеющего специальной подготовки читателя комментарий к ключевым идеям апостола язычников. Как Шервуд подчеркивает во введении, его комментарий носит выборочный и неполный характер. Каждый раздел завершается кратким изложением основных тезисов и богословскими размышлениями.

В дополнение к комментарию Шервуд приводит несколько коротких отступлений, в которых рассматриваются такие спорные вопросы, как, например, вмененная праведность (с. 269–271) или взгляд святого Павла на империю (с. 673–676). В комментарии также содержатся более подробные экскурсы по спорным богословским темам Послания к Римлянам — такие, как:

- естественное богословие в Послании к Римлянам 1:18–32;
- взаимосвязь между Посланием к Римлянам 3:27–8:17 и Посланием к Галатам 3:1–4:7;
- спасение, искупление и избавление в Послании к Римлянам;
- Божественное предвидение и предопределение в Послании к Римлянам 8:28–30;
- спасение «всего Израиля» в Послании к Римлянам 11:25–27;
- Проблемы 16-й главы Послания к Римлянам.

Данные экскурсы достаточно содержательны и занимают более пятидесяти страниц. Шервуд отделяет их от основного текста с целью сделать комментарий более доступным для неподготовленного к обсуждению сложных вопросов читателя. К примеру, автор совершенно справедливо полагает, что средний читатель не готов к длительному обсуждению вопроса, о ком именно повествуется в 7-й главе Послания к Римлянам. Шервуд утверждает, что человек, от лица которого идет речь в этой главе, является «представительным евреем, который одновременно убежден в своей обязанности в совершенстве соблюдать Тору и в то же время потрясен своей неспособностью это делать» (с. 629). Что касается предопределения и избрания в Послании к Римлянам 8:28–30, Шервуд, по его словам, избегает как реформатской, так и арминианской позиций, заявляя, что его толкование совместимо с любой из них. Последнее, вероятно, не обрадует ни одну из указанных сторон, а тем паче православных исследователей. Относительно оригинальности 16-й главы Послания к Римлянам автор четко заявляет: «Учитывая все обстоятельства, нет никаких убедительных, веских причин для сомнений в оригинальности Послания к Римлянам 16:1–23» (с. 851).

Шервуд полагает, что «весь Израиль» в Послании к Римлянам 11:25–27 не относится к будущему спасению неверующих евреев (с. 841). По его мнению, лучшее прочтение этого отрывка заключается в том, что святой Павел делает позитивное заявление о Божьем процессе восстановления своего народа, что бы ни случилось. Следовательно, «весь Израиль»

«относится к Божьему коллективному христоцентричному народу» (с. 846), в то время как чтение Послания к Римлянам 11:25–32 «с ожиданием спасения этнических евреев было бы ошибкой» (с. 847).

Подводя итог настоящей рецензии, необходимо отметить, что, несмотря на заявленные автором во введении простоту и краткость, рассмотренный комментарий нельзя рекомендовать к прочтению неподготовленному читателю, включая студентов духовных вузов (за исключением обучающихся на уровнях магистратуры и аспирантуры библейских отделений духовных академий, семинарий и институтов). Скорее, его целевой аудиторией могут стать исследователи, работающие как с научно-богословским толкованием Послания к Римлянам, так и с широким спектром теологических проблем, связанных с наследием апостола язычников. Вполне вероятно, что взаимодействовать с комментарием православным ученым придется во многом в полемическом ключе, поскольку профессиональная принадлежность автора² в нем просматривается с достаточной очевидностью.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Ковшов М. В. «Новые взгляды на Павла»: критический анализ современных западных подходов к исследованию посланий апостола язычников // Христианское чтение. 2011. № 6. С. 134–159.
2. Aaron Sherwood // LibraryThing. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.librarything.com/author/sherwoodaaron> (дата обращения: 4.05.2023). Загл. с экрана. Яз. англ.
3. Sherwood A. Romans: A Structural, Thematic, and Exegetical Commentary. Bellingham: Lexham Press, 2020. xv+949 pp.

*Поступила в редакцию 5.05.2023,
принята к публикации 15.05.2023.*

² Аарон Шервуд — доктор философии Даремского университета, доцент, преподаватель Нового Завета в евангелической Семинарии Альянса, колледж Наяк (see: Aaron Sherwood // LibraryThing. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.librarything.com/author/sherwoodaaron> (дата обращения: 4.05.2023). Загл. с экрана).

Book review

UDC 27-248.3-275(049.32)

For citation:

Kovshov M. Strukturnyy, tematicheskiy i ekzegeticheskiy kommentariy na poslaniye k Rimlyanam: opyt pravoslavno-bogoslovskogo analiza [Structural, thematic and exegetical commentary on the Epistle to the Romans: an experience of Orthodox theological analysis]. Book review: Sherwood A. Romans: A Structural, Thematic, and Exegetical Commentary. Bellingham: Lexham Press, 2020. xv+949 pp. // Trudy Saratovskoi pravoslavnoi dukhovnoi seminarii. [Proceedings of the Saratov Orthodox Theological Seminary]. 2023. No 2 (21). pp. 147–155. DOI: 10.56621/27825884_2023_21_147

Mikhail Kovshov,

Candidate of Theology, Associate Professor,
Associate Professor of the Department of Biblical Studies,
Moscow Theological Academy,
Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad, 141300,
Russian Federation;
Associate Professor of the Department of Biblical Studies,
Perervinskaya Orthodox Theological Seminary,
82 Highway str., Moscow, 109383, Russian Federation
paul.quest@nextmail.ru
ORCID: 0000-0003-0656-1135

Structural, thematic and exegetical commentary on the Epistle to the Romans: an experience of Orthodox theological analysis

**Book review: Sherwood Aaron.
Romans: A Structural, Thematic, and Exegetical
Commentary.
Bellingham: Lexham Press, 2020. xv+949 pp.**

REFERENCES

1. Kovshov M.V. (2011) "«Novyye vzglyady na Pavla»: kriticheskiy analiz sovremennykh zapadnykh podkhodov k issledovaniyu poslaniy apostola yazychnikov" ["New Perspectives on Paul": A Critical Analysis of Modern Western Approaches to the Study of the Epistles of the Apostle to the Gentiles] // "Khristianskoye chteniye" [Christian Reading]. No. 6. pp. 134–159. (in Russian).
2. Aaron Sherwood // LibraryThing. Available at: <https://www.librarything.com/author/sherwoodaaron> (05/04/2023). (in English).
3. Sherwood A. (2020) Romans: A Structural, Thematic, and Exegetical Commentary. Bellingham. (in English).

*Was submitted 5.05.2023,
accepted for publication 15.05.2023.*

Периодическое издание
Журнал «Труды СПДС»
2023 г. № 2 (21)

Зарегистрировано в Федеральной службе
по надзору в сфере связи, информационных технологий
и массовых коммуникаций (Роскомнадзор).

Запись о регистрации СМИ:

СМИ: ПИ № ФС77-82711 от 27 января 2022 г.

Подписку на печатное издание можно оформить в Интернет-каталоге «Почта России».

(<https://podpiska.pochta.ru/>)

Подписной индекс издания — ПС332.

Цена свободная.

Главный редактор

прот. Сергей Штурбабин (Штурбабин С. А.)

Научный редактор

прот. Дмитрий Полохов (Полохов Д. Н.)

Литературный редактор

Сапаева Елена

Выпускающий редактор, корректор

Новакова Марина

Ответственный секретарь

Петрова Кристина

Корректор английского текста

Севостьянова Елена

Оформление обложки

Кузнецова Лариса

Верстка

Ежова Елена

Дата выхода в свет: 13.07.2023. Формат 60x90/16. Печать офсетная.

Объем: 9,75 у.п.л. Тираж 300 экз.

Адрес учредителя, издателя и редакции:

410028, Россия, Саратов, ул. им. Мичурина И. В., д. 92. Тел.: (8452) 49–17–95, (8452) 49–18–44

Email: trudi-spds@yandex.ru

<http://сарпдс.пф/>

Отпечатано:

Типография «Амирит», 410004, Россия, Саратов, ул. Чернышевского, д. 88, литер У.

Тел.: 8 (8452) 24-86-33, 8-800-700-86-33