

BULLETIN
STAVROPOL
THEOLOGICAL
SEMINARY

ВЕСТНИК
СТАВРОПОЛЬСКОЙ
ДУХОВНОЙ
СЕМИНАРИИ

СТАВРОПОЛЬСКАЯ
ДУХОВНАЯ СЕМИНАРИЯ

ВЕСТНИК СТАВРОПОЛЬСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

№2

2015 ГОД



СТАВРОПОЛЬ
2015

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Главный редактор:

митрополит Ставропольский и Невинномысский Кирилл

Научный редактор:

священник Евгений Шишкин,
секретарь ученого совета
Ставропольской духовной семинарии (СтДС)

Члены редколлегии:

канд. богословия протоиерей Павел Самойленко,
первый проректор СтДС;
канд. филос. наук, доцент игумен Алексей (Смирнов),
проректор по учебной работе СтДС;
протоиерей Михаил Моздор;
священник Иоанн Васильев;
священник Алексей Подколзин;
канд. ист. наук священник Александр Пантюхин
(ответственный секретарь);
канд. ист. наук Н.С. Струполева

Рецензенты:

д-р филос. наук, профессор С.В. Гусаренко;
канд. биол. наук, д-р техн. наук, профессор С.А. Емельянов;
д-р филос. наук, профессор А.А. Лагунов;
ст. преп. кафедры богословия СтДС протоиерей Владислав Левченко;
д-р ист. наук, профессор Т.А. Невская;
д-р пед. наук, профессор В.К. Шаповалов

ISBN 978-5-906137-76-0

© Авторы, 2015

© Ставропольская Духовная Семинария, 2015

STAVROPOL
THEOLOGICAL SEMINARY

BULLETIN
STAVROPOL
THEOLOGICAL
SEMINARY

№2

2015



STAVROPOL
2015

EDITORIAL BOARD

Editor-in-chief:

Metropolitan of Stavropol and Nevinnomyssk Kirill

Managing editor:

Priest Evgeniy Shishkin, Secretary of the Academic Council
of the Stavropol Theological Seminary (StTS)

Members of the board:

Archpriest Pavel Samoilenko, Candidate of theology,
First prorector Stavropol Theological Seminary;
Candidate of philosophy, Associate professor
Hegumenos Aleksiy (Smirnov), Prorektor for Akademik Affairs StTS;
Archpriest Mikhail Mozdor;
Priest Ioann Vasil'ev;
Priest Aleksey Podkolzin;
Candidate of history Priest Aleksandr Pantyukhin (*Executive secretary*);
Candidate of history Natal'ya S. Strupoleva

Reviewers:

Doctor of philology, Professor Sergey V. Gusarenko;
Candidate of biology and Doctor of technical sciences,
Professor Sergey A. Emel'yanov;
Doctor of philosophy, Professor Aleksey A. Lagunov;
Senior lecturer of the Theology Department StTS
Archpriest Vladislav Levchenko;
Doctor of history, Professor Tat'yana A. Nevskaya;
Doctor of pedagogics, Professor Valeriy K. Shapovalov

ISBN 978-5-906137-76-0

© Authors, 2015

© Stavropol Theological Seminary, 2015

СОДЕРЖАНИЕ

РАЗДЕЛ I. БИБЛЕИСТИКА

Священник Евгений Гомзяк

Адам и Ева: характер отношений12

РАЗДЕЛ II. БОГОСЛОВИЕ

Игумен Алексей (Смирнов)

Богословие анафор антиохийско-византийского типа ... 26

РАЗДЕЛ III.

ЦЕРКОВНО-ПРАКТИЧЕСКИЕ ДИСЦИПЛИНЫ

Моздор Н.В.

Психология и богословие – к диалогу наук52

Подгребельная Н.И.

**Психолого-педагогические условия формирования
мотивационно-смысловой интенции профессиональной
педагогической деятельности**59

РАЗДЕЛ IV. ЦЕРКОВНАЯ ИСТОРИЯ

Лисюченко И.В.

**Титулатура правителей Руси и хазарское влияние:
между христианством и язычеством
(князь, каган или король)**72

Священник Александр Пантюхин

**Некоторые особенности церковной жизни
Северо-Восточного Кавказа к началу XX века** 90

Монахиня Анастасия (Ченикалова)

**Возникновение монастырей
афонской традиции на Кавказе
и их восстановление в XXI веке** 107

РАЗДЕЛ V. ФИЛОЛОГИЯ

Силантьев А.Н.

**К вопросу семантической связи платоновских терминов
«εἶδος» и «ἰδέα»: новые возможности**

в традиционном контексте. 124

Воропаев В.А.

Оптинский адресат Н.В. Гоголя 133

РАЗДЕЛ VI. РЕЦЕНЗИИ

Малахов С.Н.

Рецензия на книгу «Белецкий Д.В., Виноградов А.Ю.

Нижний Архыз и Сенты: древнейшие храмы России.

Проблемы христианского искусства Алании и Кавказа.

М.: Индрик, 2011. 392 с., илл.» 142

CONTENTS

SECTION I. BIBLICAL STUDIES

Priest Eugene Gomzyak

Adam and Eve: the nature of the relationship12

SECTION II. THEOLOGY

Hegumenos Alexiy (Smirnov)

The theology of anaphor of Antioch-Byzantine type26

SECTION III. CHURCH PRACTICE DISCIPLINES

Natalya V. Mozdor

Psychology and theology – to the dialogue of Sciences52

Natalya I. Podgrebelnaya

Psycho-pedagogical conditions of formation of motivation-semantic intentions of professional pedagogical activity59

SECTION IV. CHURCH HISTORY

Igor V. Lisuchenko

The titles of the rulers of Russia and the Khazar influence: between Christianity and paganism (the Prince, Hagan or King)72

Priest Alexandr Pantyukhin

Some features of the North-Eastern Caucasus church life by the early XX century90

Nun Anastasia (Chenikalova)

The emergence of the monasteries of mount Athos tradition in the Caucasus and their restoration in the XXI century 107

SECTION V. PHILOLOGY

Arkadiy N. Silant'ev

- On the question of the semantic context
of Plato's terms «εἶδος» and «ἰδέα»:
new opportunities in a traditional context** 124
- Vladimir A. Voropaev*
- Optina addressee of N.V. Gogol** 133

SECTION VI. REVIEWS

Sergey N. Malakhov

- Book review of «Beletsky D.V., Vinogradov A.Y.
Nizhnij Arhyz i Senty: drevnejshie hramy Rossii.
Problemy hristianskogo iskusstva Alanii i Kavkaza
[Nizhniy Arkhyz and Senta: the oldest churches in Russia.
Problems of Christian art of Alanya and the Caucasus].
Moscow: Indrik, 2011. 392 p., ill.»** 142

РАЗДЕЛ I.
БИБЛЕИСТИКА

Адам и Ева: характер отношений

УДК 26-23

ББК 86.37-21.042

Рассматривается проблема взаимоотношений первой человеческой супружеской пары – Адама и Евы. Краткость библейского описания сотворения и жизни Адама и Евы породила возможность широты подхода и свободы мысли в богословских рассуждениях на эту тему. Важным является вопрос дружбы первых людей. В западном богословии, несмотря на преобладающее понимание брака как союза для деторождения, была сформулирована и идея «святой дружбы». В православном богословии и философии сложилось понимание места женщины в браке как «второго я». С самого начала брак предстает как некая иерархия двух людей, но не равноправие. В то же время мужчина и женщина обладают одинаковой природой.

Ключевые слова: брак; восполняющий; дружба; жена; женщина; заповедь; иерархия; мужчина; помощник; творение.

Сущность человека как поиск диалога с себе подобным всегда выступает в виде некой «данности». *Alter ego*, к которому стремится человек, выражает глубинные, большей частью неосознаваемые свойства его собственного «Я». Человек обретает собственную сущность, только вбирая в себя Всечеловеческое (Кого-то Другого), соотнося себя с другими людьми. Касаясь истоков человеческих отношений, будет уместным взглянуть на отношения первой человеческой четы на земле – Адама и Евы.

Немногословность первых глав Писания относительно характера отношений, которые связывали воедино первых людей, делает оправданными в какой-то мере широту подхода и свободу мысли в богословских рассуждениях на эту тему. Бытописатель не акцентирует вопрос о дружбе. В связи с этим, начиная поднятую тему, будет уместной попытка рассмотреть отношения первых людей в раю с точки зрения дружеского союза, то есть в

ключе дружбы. Столь необычный, казалось бы, подход к самому излюбленному в сфере толкований месту Библии, на первый взгляд, может показаться странным и недостаточно обоснованным. Кто-то может вполне уместно задать вопрос: а не является ли это своего рода натяжкой и преувеличением? Не является ли это данью моде и духу времени? На все эти вопросы постараемся дать ответ и прояснить некоторые важнейшие моменты.

На первых страницах Библии мы не найдем таких часто употребляемых в человеческом обиходе слов, как «друг», «дружба», – они там попросту отсутствуют. Священное Писание говорит нам о создании Творцом первого человека и помещении его в саду Эдемском с целью возделывания и охраны сада. Речь идет также о заповеди, которая дается людям. И далее мы слышим слова Бога: «И сказал Господь Бог: не хорошо быть человеку одному; сотворим ему помощника, соответственного ему» (Быт. 2, 18).

Эти слова Бога Творца без преувеличения можно расценивать как Божественный замысел и желание наделить первого обитателя земли другом, подобным ему. Дружба предполагает наличие другого человека. Попросту говоря, дружить можно с кем-то, для дружбы нужен кто-то еще. И в этой связи речение «не хорошо быть человеку одному» (Быт. 2, 18), как ничто другое, ярко выражает желание Бога наделить человека другом, а также способностью через дружбу возрастать на пути богосозерцания. Сразу необходимо прояснить вторую половину изречения, а именно: «сотворим ему помощника, соответственного ему» (Быт. 2, 18). Наименование «помощник» не вполне подходит для описания дружеского союза, неотъемлемой чертой которого является равное положение друзей по отношению друг к другу. Поэтому обратимся к подлиннику. Понятие подчиненности не входит в смысл слова *'ezer* – «помощник» (Быт. 2, 18-20), как это явствует из того факта, что оно нередко обозначает отношение Бога к человеку (например, Исх. 18, 4; Втор. 33, 7; Пс. 18, 19; 32, 20; 69, 6; 113, 17; 145, 5)¹. Как

¹ Гиберт Р.Д.В. Ева // Евангельский словарь библейского богословия / Под ред. У. Элуэлла. СПб., 2000. С. 296.

видим, «слово помощник, так же как и соответствующие слова в переводе Семидесяти (βοηθοί) и в Вульгате, не передает точного глубокого смысла еврейского подлинника. Более точный перевод был бы: «сотворим ему *восполняющего*, который был бы перед ним. Таким образом, здесь говорится не о восполнении в труде, а о восполнении в самом бытии, так что помощь в труде может мыслиться лишь как последствие восполнения в бытии. Жена, прежде всего, нужна мужу как его “alter ego”»¹. Итак, Другое «Я», Друг – это то, что непосредственно входит в Божественный замысел о человеке. Как удачно замечает профессор С. Троицкий, «Библия не говорит: «не хорошо человеку трудиться одному», а говорит: «не хорошо человеку быть одному»; не говорит: «который трудился бы с ним», а говорит: «который был бы перед ним». Еврейское слово *nehed* означает «то, что впереди, налицо» (Быт. 31, 32; Исх. 19, 2; 34, 10; Числ. 2, 2; 25, 4; Неем. 19, 9; Дан. 6, 10). Древние переводчики передают это слово ὡςχάτεναυτί αὐτοῦ (Акила; ср. Мк. 11, 12) αὐτίχρηξάουτου (Симмах; ср. Деян. 20, 15). Английский ученый Вардеворт переводит *against him, before him* и сравнивает отношение отпечатка печати с самой печатью². Итак, без сомнения, желание Бога сотворить человеку «помощника, соответственного ему» – это желание наделить его alter ego (Другим Я), то есть другом. И далее мы узнаем о том, как Бог приводит к человеку – венцу творения – всех животных, «чтобы видеть, как он назовет их, и чтобы, как наречет человек всякую душу живую, так и было имя ей» (Быт. 2, 19); «но для человека, – говорит Бытописатель, – не нашлось помощника (восполнителя), подобного ему» (Быт. 2, 20).

Как известно, «в рамках древнейших представлений дать чему-то имя одновременно означает получить над ним власть. (Вспомним, как приведенные к царю сыны Иудины получили другие имена – Дан. 1, 7)»³. Египтяне, например, и не они одни,

¹ Троицкий С. Христианская философия брака. М., 1995. С. 82.

² The Holy Bible. Genesis and Exodus. London, 1864. P. 18. Цит. по: Троицкий С. Христианская философия брака. М., 1995. С. 83.

³ Фергюсон П. Адам // Евангельский словарь библейского богословия / Под ред. У. Элуэл-

верили, что знание имени дает власть над его носителем. Уместно будет вспомнить, в частности, как богиня Исида¹ выведывает имя у смертельно ужаленного змеей и умирающего бога Ра². Так вот, Адам нарекает имена всем зверям и птицам, то есть познает смысл, сокровенный логос каждого живого существа. Ибо что такое имя? Это больше, чем просто символ или условное обозначение того или иного существа. «Имя – как максимальное напряжение осмысленного бытия вообще – есть основание, сила, цель, творчество и подвиг... всей жизни... Имя – стихия разумного общения живых существ в свете смысла и умной гармонии, откровение таинственных ликов и светлое познание живых энергий бытия... Имя носит на себе каждое живое существо»³. Давая человеку право нарекать имена всей твари, Бог как бы вводит его в самую сердцевину Своего творческого процесса, призывает к со-творчеству, со-трудничеству. Первый человек не находит себе друга среди животного мира. Это и объяснимо, поскольку «человек имеет также власть над животными; она основывается на различии их природы, которое в контексте выводится из подобия Богу»⁴. По словам святого Василия Селевкийского, «Адаму надо было узреть неизреченное устройство, носимое в себе каждым животным. И все они подходили к Адаму, признавая этим свое рабское состояние... Бог говорит Адаму: будь творцом имен, коль скоро ты не можешь быть творцом самих тварей... Мы делим с тобой славу твор-

ла. СПб., 2000. С. 36.

¹ Редер Д.Г. Исида // Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. 1 / Под ред. С.А. Токарева. М., 1987. С. 568-569: «Исида... в египетской мифологии богиня плодородия, воды и ветра, символ женственности, семейной верности, богиня мореплавания... В мифе о Ра и змее Исида выступает как злая волшебница. Она создает и насылает на верховного бога Ра ядовитую змею. Ужаленный бог молит «великую чарами» Исиду об исцелении, и она спасает его только после того, как он открывает ей свое настоящее имя. Затем Исида получает магическую власть над царем богом». Подробнее см.: Море А. Мистерии Изиды. Цари и боги Египта / Пер. с фр. Е.Ю. Григорович. М., 1914. С. 171-225.

² Рубинштейн Р.И. Ра // Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. 2. М., 1988. С. 358: «Ра, Ре(г^т), в египетской мифологии – бог солнца. Центр его культа – город Гелиополь. Как и другие божества, воплощался в образе сокола (иногда даже в образе огромного кота), избражался человеком с головой сокола, увенчанной солнечным диском».

³ Лосев А. Философия имени. М., 1990. С. 166.

⁴ Гальбиати Э., Пьяцца А. Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. М., 1995. С. 89.

ческой премудрости... Давай имена тем, кому Я дал бытие»¹. Таким образом, Бог создает человеку животных для служебных целей. Человек дает имена животным и, следовательно, является их владыкой, он проникает умом в их сущность, и этим утверждается превосходство человека. Затем человек видит, что их ему недостаточно, что они не стали для него «кем-то»². «Человек в этом акте сомопознания ощутил и собственную свою неполноту и незавершенность: в нем (то есть в Адаме. – Е.Г.), – удачно замечает о. Сергей Булгаков, – явилось сознание одиночества, жажда *подруги*»³. Таким образом, в третий раз подчеркивается разница между человеком и животными и вводится эпизод с сотворением женщины⁴. «Для человека Бог создает женщину, но уже не из земли: она второе человеческое существо – Второе Я, а не что-то постороннее. Она взята от человека»⁵. Они стали одной плотью (Быт. 2, 18-24). Примечательно, что этот сюжет разительно отличается от сексуальных походов Энки⁶ («владыки земли») в шумерском предании о рае. Женщина изображена как равная мужчине, а подчиненность на основании происхождения не есть подвластность. Последняя явится позже как следствие грехопадения (Быт. 3, 16)⁷. Власть над кем-то автоматически исключает всякое дружество, имеется в виду дружество в его самом высоком смысле. Неподвластность и равноправие оправдываются также тем фактом, что Ева была сотворена только после того, как Бог сказал, что «не хорошо быть человеку одному» (Быт. 3, 16). Кроме того,

¹ Василий Селевкийский. PG, t. 85, col. 40С-41А. Цит. по: Иларион (Алфеев), игум. Таинство веры. Введение в православное догматическое богословие. Клин, 2000. С. 87-88.

² Гальбиати Э., Пьяцца А. Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. М., 1995. С. 92.

³ Булгаков С.Г. Свет невечерний. М., 1994. С. 270.

⁴ Гальбиати Э., Пьяцца А. Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. М., 1995. С. 92.

⁵ Гальбиати Э., Пьяцца А. Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. М., 1995. С. 92.

⁶ В.А. Энки // Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. 2. М., 1988. С. 662: «Энки... одно из главных божеств шумеро-аккадского пантеона... Энки – создатель людей (миф «Энки и Нинмах»), создатель скота и зерна (миф «Лахар и Ашнон»), хранитель основ цивилизации, божественных сил *ме* (миф о похищении *ме* у Энки богиней Инаной). В мифе «Энки и Шумер» Энки выступает как устроитель мирового порядка на земле. Он отправляется в путешествие по земле, *оплодотворяя* ее, и «определяет судьбу» городам и странам; поднимаясь вверх по течению Тигра и Евфрата, Энки приносит земле благоденствие».

⁷ Гальбиати Э., Пьяцца А. Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. М., 1995. С. 92.

контекст всего Священного Писания заставляет вспомнить, что Адам – не только человек, но и Всечеловек, в котором содержится все человечество. Женщина становится матерью всего живущего на земле, но она сама – от Адама. Можно предположить, что Ева является только лишь средством для рождения потомства от Адама. Блаженный Августин также считал, что женщина является хорошим помощником только в рождении детей¹. В других же случаях лучшим помощником может быть друг – мужчина². Неправомерность таких выводов состоит в том, что человеку Бог ищет помощника среди животного мира вряд ли для того, чтобы найти способ распространения рода человеческого по земле. Но тот же блаженный Августин, когда будет рассуждать о происхождении душ рождающихся детей, найдет для этого очень красивый образ. Он выскажется в том смысле, что душа ребенка рождается от душ родителей, как пламя рождается от пламени. По всей вероятности, это было навеяно Платоном, который выражает важность продолжения рода посредством такого же, как и у блаженного Августина, образа – факела жизни, передаваемого из рук в руки от одного поколения к другому. Но суть заключается в том, что рождение

¹ Августин, блж. Толкование на Книгу Бытия. X, 3-9. С. 144-152: «Для чего нужна эта помощь, – спрашивает он в толковании и отвечает: *«Кажется, всего вероятнее, что для рождения детей»*. Напечатанные курсивом слова показывают, что блаженный Августин далеко не был убежден в справедливости этого учения. Действительно, у него встречается и совершенно другое учение о целях брака. Например, в творении *«De bono conjugali»* (гл. 3 и 18) он указывает на *«святую дружбу»* как главную цель брака» (см. также: *Contra Jul. Pel.* 5, 12, 46, 62; *De nupt. Et concup.* I, 10-12; *Sermo* 51, 21; *De consensu ev.* 2, 11; *Contra Faust.* 23, 8». Однако позднейшее схоластическое западное богословие за немногими исключениями стало на точку зрения первой теории. Ее развивает... Фома Аквинат. *«Proles est essentialissimum in matrinomio»* («Наиболее существенно в браке – потомство», – пишет он). Правда, он знает и другие цели брака – взаимную помощь супругов и избавление от страстности, но эти две цели второстепенны и объединяются с первой». Цит. по: Гальбиати Э., Пьяцца А. Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. М., 1995.

² «В Священном Писании, – рассуждает Фома Аквинат, – говорится, что жена должна была явиться в помощь мужу. Но здесь, разумеется, помощь не в другом каком деле, как утверждают некоторые, так как во всяком другом деле муж мог бы получить более сильную помощь от другого мужчины, чем от жены, а помощь в рождении детей». *Summa Theologiae, Supplem.* I. q. 92, a 1. Здесь Аквинат повторяет «Толкование...» блж. Августина (IX, 3-5, Мл. 34, 396; рус. пер. Изд. 2-е. Ч. 7. С. 144-147). Цит. по: Гальбиати Э., Пьяцца А. Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. М., 1995.

происходит без умаления рождающего по отношению к рожденному. Ева – не столько рождающая часть Адама, сколько удвоенная его суть, разгоревшаяся жизнь. Кроме того, слова Священного Писания «сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их» (Быт. 1, 27) выражают **равное** достоинство мужчины и женщины перед Богом. Отсюда можно заключить, что хотя женщина создается действительно для того, чтобы быть участницей осуществления Божественных обетований по распространению человеческого рода на земле, это не является единственным и исчерпывающим для нее предназначением. Вместе с Адамом она должна наполнять землю, обладать ею и владычествовать над всеми рыбами, птицами и животными. При этом библейское описание предназначения человека на земле очень отличается от известного шумеро-вавилонского мифа, согласно которому человек сотворен из крови убитого бога, для того чтобы кормить богов и служить им¹. В противовес же этому Бог Израиля предлагает человеку стать участником Его Божественной жизни, и для этого сохранение единства человеческого рода является основополагающим принципом.

Таким образом, дружеские отношения между первыми двумя людьми в раю до их грехопадения – «это модель, в которой обобщены все формы человеческого сосуществования, призванные удовлетворить эту исконную потребность в общении»².

Далее рассказ о сотворении женщины из ребра мужчины (Быт. 2, 21-22) олицетворяет совершенно особую слитность и единство мужчины и женщины, которая невозможна в отно-

¹ См.: Тюменев А. О предназначении людей по мифам Древнего Двуречья // Вестник древней истории. М.–Л., 1948. №4. С. 16: «В отличие от других сохранившихся в шумерской записи текстов, согласно которым люди создаются из глины, в данном случае они создаются из глины, смешанной с кровью специально для этого убиваемых богов, – черта, отличающая позднейшие вавилонские мифы о сотворении людей... Люди с самого своего появления на свет предназначены исключительно для того, чтобы нести различные службы и производить работы (dullu) для богов, которые благодаря этому могут пребывать в своих жилищах в покое и в радости сердца».

² Гиберт Р.Д.В. Ева // Евангельский словарь библейского богословия / Под ред. У. Элуэлла. СПб., 2000. С. 296.

шениях человека с другими существами. Это выражается в радостном отклике человека, когда Бог приводит к нему женщину: «вот, это кость от костей моих и плоть от плоти моей; она будет называться женою, ибо взята от мужа» (Быт. 2, 23).

Некоторые ученые усматривают в повествовании о событиях до грехопадения свидетельства главенства мужчины (например, сотворение мужчины первым, происхождение женщины от мужчины, то, что мужчина назвал ее женой, его очевидная инициатива в установлении брачных отношений (Быт. 2, 7; 21, 24)). Другие полагают, что идея подчинения женщины мужчине появляется только после грехопадения, когда Бог описывает разнообразие унижений, вражды, страданий и трудностей, ставших уделом человека в результате восстания против Творца (Быт. 3, 14-19)¹. В этой связи будет интересно вспомнить существующее иудейское предание о Лилит, согласно которому «Лилит была первой женой Адама: Бог сотворил Адама, сделал ему из глины жену и назвал ее Лилит. У Адама и Лилит сразу же возник спор. Лилит утверждала, что они равны, так как оба сделаны из глины; не сумев убедить Адама, она улетела. В красном море ее настигли три ангела, посланные Богом. Лилит отказалась вернуться и заявила, что создана, чтобы вредить новорожденным»². Именно поэтому Ева уже творится не из глины, как Лилит, но из Адама, как бы из его жизни. Уже само существование этого иудейского предания показывает актуальность данной проблемы с глубокой древности. Данный рассказ выражает мысль о невозможности абсолютного равенства между двумя полами. Необходима все же какая-то иерархия, которая, впрочем, достаточно просматривается в библейском повествовании. Но эта иерархия, если можно

¹ Гиберт Р.Д.В. Ева // Евангельский словарь библейского богословия / Под ред. У. Элуэлла. СПб., 2000. С. 296.

² Папазян А.А. Лилит // Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. 2. М., 1988. С. 55: «Лилит (евр. lilith), народная этимология связывает с евр. lyl, «ночь», злой дух, обычно женского пола в иудейской демонологии. В Библии упоминается однажды (Ис. 34, 14; греч. ὄνοκε ὕταυρος, лат. Lamia, ср. Ламия)... В иудейском быту Лилит особенно известна как вредительница деторождения. Считалось, что Лилит не только наводит порчу на младенцев и изводит их, но похищает и подменяет их; ей также приписывались порча роже-ниц и бесплодие женщин».

так выразиться, одной ступени и одного призвания. Если внимательно вчитываться в рассказ Бытописателя, нетрудно заметить, что единственным преимуществом Адама перед Евой является данная ему возможность первому высказаться относительно своей дружеской любви: «вот, это кость от костей моих и плоть от плоти моей; она будет называться женою, ибо взята от мужа (своего)» (Быт. 2, 23).

Возвращаясь к повествованию о сотворении Евы из ребра Адама, отметим тот факт, что многие также склонны считать создание женщины из ребра мужчины неким литературным приемом, аллегорией: «Описывая процесс создания женщины из ребра Адама, священный писатель явно использовал антропоморфизмы, но этот процесс как бы вполне пригоден для того, чтобы придать конкретную форму учению, которое преподает нам автор: женщина имеет ту же природу, что и мужчина, и ей назначено соединиться с ним в браке»¹. Мы не будем останавливаться на этом подробно, отметим только, что «нет ни одного конкретного факта, который бы послужил основанием для учения, что ребро – это факт, относящийся к области выразительных средств, то есть он является аллегорией или чем-то в этом роде»².

Помимо этого «ввиду того, что ребро – одна из самых близких к сердцу костей, а библейская антропология учит, что в человеке есть две области, можно предположить следующее: центром одной является сердце, центром другой – чрево. Первая – это область сознания и свободы, вторая есть область бессознательной, инстинктивной, растительной и животной жизни»³. Поскольку из Адама берется ребро, расположенное ближе остальных частей тела к области сердца, то, вполне вероятно, этим показывается передача и наделение его спутницы, его *alter ego*, свободой, самосознанием и качествами самого Адама. Кроме того, употребленное здесь еврейское слово «села», близкое по значению к вавилонскому «силу», шумерскому «ти», имеет довольно широкое значение: ребро, суть,

¹ Гальбиати Э., Пьяцца А. Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. М., 1995. С. 98.

² Гальбиати Э., Пьяцца А. Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. М., 1995. С. 99.

³ Троицкий С. Христианская философия брака. М., 1995. С. 81.

жизнь. Известный американский шумеролог С.Н. Крамер считает, что «в основе библейской легенды о рае лежит литературная традиция шумерской поэмы о Дильмуне. Богиня, созданная для того, чтобы исцелить боль в ребре Энки, носила имя Нин-ти, то есть «госпожа ребра». Но шумерское слово «ти» означает также «давать жизнь». Таким образом, в шумерской литературе «госпожа ребра» благодаря своего рода игре слов превратилась в «госпожу, дающую жизнь». Это была одна из первых литературных ошибок, которая укоренилась на века благодаря библейской легенде о рае, хотя здесь уже никакой игры слов не осталось, потому что на древнееврейском языке «ребро» и «дающая жизнь» звучат по-разному»¹. Вполне вероятно, что библейский автор мог использовать этот миф как для подтверждения слов Адама: «И нарек Адам имя жене своей: Ева, ибо она стала матерью всех живущих» (Быт. 3, 20), так и для того, чтобы подчеркнуть рождение самой Евы от Адама. То есть жизнь от жизни, а значит от Бога, Который этой жизнью одарил Адама через дыхание (*nefech*). Помимо этого душа и кровь в Библии – понятия родственные. Здесь тоже прослеживается приближение к шумерскому мифу о творении человека из крови убитого бога. Близость мужа и жены так велика, что превышает близость родителей и детей.

Так или иначе, но уже «в самом творческом акте создания Адама, как он описан в Священном Писании, раскрывается эта постоянная интенция к единению в любви»². Итак, установившаяся между первой женщиной и первым мужчиной связь, благодаря которой брачный союз предстоит как единение, то есть дружба, – это возвращение к первоначальному единству двух тел, а единство природы двух полов получает обоснование в самом физическом составе тела первой женщины³. И наконец, любовь-дружба – это в высшей степени предельное выражение человеческих отношений, при которых «двое, не теряя каждый своих личностных свойств, приобретают как бы качества единой «суперличности»: «и будут

¹ Крамер С. Н. История начинается в Шумере. М., 1991. С. 152.

² Свешников В., прот. Очерки христианской этики. М., 2000. С. 481.

³ Гальбиати Э., Пьяцца А. Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. М., 1995. С. 99.

два одна плоть». Вместе с тем это, разумеется, не какое-то андрогинное двуполое существо, рассказ о котором мы встречаем на страницах платоновского диалога «Пир», но высшее, в райских условиях, возможное единство любви»¹.

«И были оба наги, Адам и жена его, и не стыдились» (Быт. 2, 25). Дружеский союз, которому присуща внутренняя близость, интимность, устойчивость, исключает всякий стыд и стеснение. «Разумеется, это чистое детское нестыдение, – замечает один из современных богословов, – не только не имеет ничего общего, но прямо противоположно тому современному индифферентизму к нравственной жизни, которое еще хуже психопатического эксгибиционизма. **Ты мой друг**, и моя сестра, и моя вторая половина, и во мне нет никаких притязаний на тебя, как бы говорит это нестыдение»². Итак, Адам и Ева составляют полное целое человеческое существо, реализуемое через **дружеский** союз с Богом и в Боге. «И потому что они едины, как говорит Шопенгауэр, «одна личность в двух лицах», они не видят друг друга нагими, потому что именно не видят друг друга как *другого*, по контрасту с собой. Есть место в писаниях одного богослова ранних веков, которое очень выразительно в латинском переводе; там говорится: прежде падения каждый из них смотрит на другого и говорит: это – мой alter ego, другой *я сам*; после падения, потому что случилось что-то, что разбило их единство... каждый из них смотрит на другого и говорит: я – это я, а тот – другой... И в тот момент, когда они говорят: «я – это я», в отличие, по контрасту: я – не другой, не другая, они видят себя нагими», – замечает митрополит Антоний Сурожский³. Все это еще раз доказывает дружеский характер союза первых людей, который был «словно отражение **дружеской**, близкой связи с Богом, благодаря которой человек до грехопадения пребывал в состоянии упорядоченности и уравновешенности по отно-

¹ Свешников В., прот. Очерки христианской этики. М., 2000. С. 482.

² Свешников В., прот. Очерки христианской этики. М., 2000. С. 482.

³ Антоний (Блум), митр. «...Мужчину и женщину сотворил их» // Альфа и Омега. №2(32). М., 2002. С. 8.

шению к собственному внутреннему миру и внешней среде»¹. Помимо этого прародители, как повествует библейский рассказ, «обладали запасом сведений, касающихся тех отношений, которые связывали их с Богом. Эти сведения необходимы для сознательного участия в сверхъестественном состоянии, до которого они были возвышены»². По словам преподобного Макария Египетского, «Адам имел на лице «сияющую славу», он был **другом Божиим**, пребывал в чистоте, царствовал над своими помыслами и блаженствовал»³.

Безусловно, грехопадение собственно и состояло в разрушении дружбы, прежде всего дружбы с Богом. А поскольку «грехопадение разорвало **дружескую связь** с Богом, рухнуло все то, что было как бы его соединительным украшением, – свобода от смерти и от власти инстинктов. Поэтому в символическом видении обновленного человечества (Откр. 22, 2) появляется снова «дерево жизни» в связи с вновь завоеванной святостью: «Блаженны те, которые соблюдают заповеди Его, чтобы иметь им право на древо жизни» (Откр. 22, 14)»⁴. Желая выразить неравноправное, подчиненное положение женщины, которое явилось результатом греха, священный Бытописатель говорит: «И нарек Адам имя жене своей: Ева (что значит жизнь), ибо она стала матерью всех живущих» (Быт. 3, 20). Так библейский автор хочет сказать о том, что неравноправное, подчиненное положение женщины явилось результатом нарушения заповеди, что и привело к нарушению гармонического единства во взаимных отношениях.

Библиографический список

1. Антоний (Блум), митр. «...Мужчину и женщину сотворил их» // Альфа и Омега. №2 (32). М., 2002.
2. Булгаков С.Г. Свет невечерний. М., 1994.
3. Энки В.А. // Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. 2. М., 1988.
4. Гальбиати Э., Пьяцца А. Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. М., 1995.

¹ Гальбиати Э., Пьяцца А. Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. М., 1995. С. 106.

² Гальбиати Э., Пьяцца А. Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. М., 1995. С. 106-107.

³ Bibliothek von helleon pateron. Athenai. 42, 202. Цит. по: Иларион (Алфеев), игум. Таинство веры. Введение в православное догматическое богословие. Клион, 2000. С. 87.

⁴ Гальбиати Э., Пьяцца А. Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. М., 1995. С. 107.

5. Гиберт Р.Д.В. Ева // Евангельский словарь библейского богословия / Под ред. У. Элуэлла. СПб., 2000.
6. Иларион (Алфеев), игум. Таинство веры. Введение в православное догматическое богословие. Клин, 2000.
7. Крамер С.Н. История начинается в Шумере. М., 1991.
8. Лосев А. Философия имени. М., 1990.
9. Море А. Мистерии Изиды. Цари и боги Египта / Пер. с фр. Е.Ю. Григорович. М., 1914.
10. Папаян А.А. Лилит // Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. 2. М., 1988.
11. Редер Д.Г. Исида // Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. 1 / Под ред. С.А. Токарева. М., 1987.
12. Рубинштейн Р.И. Ра // Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. 2. М., 1988.
13. Свешиников В., прот. Очерки христианской этики. М., 2000.
14. Троицкий С. Христианская философия брака. М., 1995.
15. Тюменев А. О предназначении людей по мифам Древнего Двуречья // Вестник древней истории. М.-Л., 1948. №4.
16. Фергюсон П. Адам // Евангельский словарь библейского богословия / Под ред. У. Элуэлла. СПб., 2000.
17. The Holy Bible. Genesis and Exodus. London, 1864.

Сведения об авторе

СВЯЩЕННИК ЕВГЕНИЙ ГОМЗЯК – старший преподаватель кафедры библеистики Ставропольской духовной семинарии,
e-mail: evgomzak@mail.ru

Adam and Eve: the nature of the relationship

Priest Eugene Gomzyak

Senior lecturer of the Bible Department

Stavropol Theological Seminary,

e-mail: evgomzak@mail.ru

The problem of the of the first human couplere relationship is considered: Adam and eve. The brevity of the biblical description of the creation and life of Adam and Eve gave rise to the possibility of the breadth of vision as well as freedom of thought in theological speculation on this problem. The question of first peoplefriendship is Important. In Western theology, despite the prevailing understanding of marriage as a union for procreation, and the idea of «Holy friendship» was formulated. In the Orthodox theology and philosophy the place of women in marriage is understood as the «second I». From the beginning, marriage is presented as a kind of hierarchy between two people, but not equality. At the same time a man and a woman have the same nature.

Keywords: *marriage; complementary; friendship; wife; woman; commandment; hierarchy; man; helpmate; creation.*

РАЗДЕЛ II.
Б О Г О С Л О В И Е

Игумен Алексей (Смирнов)

Богословие анафор антиохийско-византийского типа

УДК 27-1
ББК 86.24

Рассматривается одно из основных таинств христианской Церкви – Евхаристия. Литургическая жизнь Православной Церкви зиждется на основе богословского восприятия Жертвы Христа, которая соединяет грешного человека и Всемогущего Бога во единое новое Человечество.

Ключевые слова: анафора; антиохийско-византийский тип; богословие; Божественная литургия; духовный рост; Евхаристия; единство во многообразии; спасение; таинство; Церковь.

«Сие творите в Мое воспоминание»
(Лк. 22, 19)

Святая Евхаристия – величайшее таинство христианской Церкви, основной залог спасения каждого православного христианина. Только во время участия в Евхаристии, которая «как могущественное средство спасения, как лестница Иакова (Быт. 28), соединяет землю с небом, обеспечивается возможность «деятельного восхождения» к Богу всех желающих к Нему приближаться, то есть переживать процесс спасения»¹. Вот поэтому осознать величайшее значение Евхаристии является важнейшей задачей для каждого члена Церкви.

Во все времена человек стремился соединиться с Божеством посредством своего духовного роста. Такое стремление к уподоблению Богу посредством теснейшего единения с Ним через вкушение «божественной» пищи находит свое начало еще в Ветхом Завете. Но это стремление вылилось в греховное жела-

¹ Михаил (Мудьюгин), архиеп. Церковь и Евхаристия в православном сопоставлении // БТ. №25. М., 1984. С. 154.

ние стать «как боги, знающие добро и зло» (Быт. 3, 5), привело к грехопадению людей в лице прародителей. Однако, несмотря на это, человечество, обезображенное грехом, стремится преодолеть дефицит своего общения с духовным, хотя не может найти путь к Истинному Единому Богу и погрязает в ложном и суетном идолопоклонстве. Но все же и здесь оно сохраняет потребность в видимом единении с духовной реальностью, оставшуюся в недрах общечеловеческой памяти, которая выражается посредством вкушения «священной пищи», предлагаемой сначала «божеству», в знак того, что оно как бы входит незримо в круг своих поклонников¹.

Эта потребность в видимом единении с Богом не могла быть преодолена и в лице богоизбранного израильского народа. Вот почему подобная тенденция единения присутствует и в жреческом культе ветхозаветного Израиля – ее можно проследить в священническом кодексе Пятикнижия. Но она отличается от идолопоклонства тем, что была заповедана Самим Единым Творцом мира (Исх. 12, 1-14). Жертвоприношение в Иерусалимском храме имело два аспекта – утверждение целостности народа Божия и веру пребывания с ним Господа².

Господь наш Иисус Христос, придя на землю «нас ради человек и нашего ради спасения», открывает нам великую и славную тайну, освященную истинным светом богопознания: человек может стать единым Богу. Это единение совершается не только трансцендентно, посредством молитвы и духовного обращения к Творцу, но и видимым, реальным образом, посредством причащения Плоти и Крови Господа Иисуса. Таким образом, Иисус Христос по-новому подходит к вопросу о вкушении «божественной» пищи. Он говорит, что нужно причащаться не богоустановленной ветхозаветной жертвы, но Самого Бога. Это четко прослеживается в речи Спасителя в Капернаумской синагоге. «Хлеб Божий есть тот, который сходит с небес и дает жизнь миру... Я есмь хлеб жизни; приходящий

¹ Мень А., прот. Православное богослужение. Таинство, слово и образ. М., 1991. С. 31.

² Мень А., прот. Православное богослужение. Таинство, слово и образ. М., 1991. С. 32.

ко Мне не будет алкать, и верующий в Меня не будет жаждать никогда... Отцы ваши ели манну в пустыне и умерли; хлеб же, сходящий с небес, таков, что ядущий его не умрет. Я хлеб живой, сшедший с небес; ядущий хлеб сей будет жить вовек; хлеб же, который Я дам, есть Плоть Моя, которую Я отдам за жизнь мира... истинно, истинно говорю вам: если не будете есть Плоти Сына Человеческого и пить Крови Его, то не будете иметь в себе жизни. Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь имеет жизнь вечную, и Я воскрешу его в последний день. Ибо Плоть Моя истинно есть пища, и Кровь Моя истинно есть питье. Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь пребывает во Мне, и Я в нем. Как послал Меня живой Отец, и Я живу Отцом, так и ядущий Меня жить будет Мною. Сей-то есть хлеб, сшедший с небес. Не так, как отцы ваши ели манну и умерли: ядущий хлеб сей жить будет вовек» (Ин. 6, 33-58). Кульминацией же, самым моментом установления Таинства Евхаристии явилась Тайная вечеря, совершенная Богочеловеком Иисусом Христом (Мф. 26, 26-29; Мк. 14, 22-25; Лк. 22, 19-20).

Эта вера в мистическое и одновременно реальное приобщение Божеству проходит красной нитью через всю новозаветную историю. Особенно ярко она выражается в учении Церкви Христовой о святой Евхаристии. Литургическая жизнь Церкви поражает своим разнообразием, не только внешним и количественным, но и богословским. «Евхаристия уже во II веке была предметом вероучительной проповеди и апологии христианства. Отцы Церкви IV-V столетий, в частности Иоанн Златоуст, создали евхаристическое богословие, изъясняющее жертвенный смысл Евхаристии и спасительное значение причащения Тела и Крови Христовых»¹. Рассмотреть основные аспекты литургического богословия кульминационного момента Евхаристии и составляет задачу данной статьи.

Святая Церковь с самого начала своего существования выполняла заповедь своего Божественного Основателя (Лк. 22,

¹ Успенский Н.Д. Анафора (Опыт историко-литургического анализа) // БТ. №13. М., 1975. С. 41.

19) о совершении великого таинства приобщения Плоти и Крови Христовых (Деян. 2, 42). Почти моментально появляются чинопоследования совершения Евхаристии. Начиная с апостола Павла и его описания самой ранней литургии в Первом послании к Коринфянам (1 Кор. 10, 16-17; 11, 23-29), мы можем обнаружить поражающее воображение количество евхаристических памятников. Это не только литургии по «Дидахи», апологии Иустина Философа, книг «Апостольских Постановлений» и «Завещаний Господних», но и многие другие литургические памятники, описанные в раннехристианской литературе и засвидетельствованные в творениях святых отцов и учителей Церкви, которые неоднократно подчеркивали реальность Евхаристии¹.

Для нас же самое важное место занимают те несколько видов литургий, совершаемых в настоящее время Православной Церковью. Не принимая во внимание литургию Преждеосвященных Даров, которая не содержит момента приношения Святых Даров, остановимся на рассмотрении анафор литургий антиохийско-византийского типа, то есть литургий, авторство которых относится к святителям Иоанну Златоусту и Василию Великому.

Но прежде всего следует определить для себя несколько основных понятий, необходимых для уяснения поставленной темы. Во-первых, это понятие анафоры и того смысла, который заключен в данном термине. Анафора – это святое возношение², благодарение Богу от лица созданий за Его превечную любовь к сотворенному миру. Интересно определение, которое дает понятию «анафора» архимандрит Киприан (Керн). «Главная часть евхаристического богослужения, сохранившаяся в своем плане и общем содержании молитв от древнейших времен, называется евхаристическим каноном, евхаристической молитвой в узком смысле этого слова, или анафорой, потому

¹ См.: Иринеи Лионский, сщмч. Творения. Обличения и опровержения лжеименного знания. Кн. 5. Гл. 2. СПб., 1900. С. 449.

² Анафора // Полный православный богословский энциклопедический словарь. Т. 1. М., 1992. С. 155.

что в ее центральном моменте совершается возношение Св. Даров»¹. Архимандрит Киприан выделяет шесть основных частей в каноне святой анафоры. Начинаясь после слов апостола Павла из Второго послания к Коринфянам (2 Кор. 13, 13): «Благодать Господа нашего Иисуса Христа, и любовь Бога и Отца», «он состоит из следующих молитв:

1. Praefatio – (благодарение за творение мира и благодеяния Божия к нам), кончающаяся ангельским славословием «Свят, свят, свят Господь Бог Саваоф...»;

2. Sanctus – переходящий к искупительным подвигам Господа нашего Иисуса Христа, описанию Тайной вечери с установительными словами как воспоминанию заповеди Господа;

3. Anamnesis – в которой вспоминаются претерпленные Спасителем крест, погребение, воскресение, вознесение, седение одесную Отца;

4. Epiclesis – призывание Св. Духа ради освящения Даров, их преложения и ради освящения верных, причащающихся от этих Даров;

5. Intercessio – ходатайственные молитвы о Церкви небесной и земной, епископате, клире, властях мирских, о живых и мертвых...

6. Oratio Domini – «Отче наш...»².

Такое же шестичастное деление евхаристического канона дает и Иван Дмитриевский в своем «Историческом, догматическом и таинственном изъяснении Божественной литургии», правда, без включения в него молитвы Господней. «Сим народным исповеданием поклонения Св. Троицы: **ДОСТОЙНО И ПРАВЕДНО ЖИТЬ**» и проч. начинается самый Канон Евхаристии, который есть главный предмет, средоточие Литургии. Он, начинаясь сим восклицанием народа: **ДОСТОЙНО И ПРАВЕДНО ЖИТЬ**, продолжается непрерывно до окончательного его возглашения: **И ДАЖДА НАМЪ ЕДИНЪМН ОУСТЬ** и проч., содержит в себе следующие части: 1) Воспоминание о Божиих совершенствах и о

¹ Киприан (Керн), архим. Евхаристия. Париж, 1947. С. 209-210.

² Киприан (Керн), архим. Евхаристия. Париж, 1947. С. 88-89.

Его благодеяниях; 2) Серафимскую песнь; 3) Возношение Даров в Жертву Евхаристии; 4) Таинство освящения Даров в Тело и Кровь Господню; 5) Благодарственное воспоминание о Святых и моление о живых и умерших; 6) Окончание Евхаристии»¹.

Вторым вопросом, необходимым для уяснения рассматриваемой темы, являются принципы классификации анафор. Все разнообразие литургического наследия древней Церкви, особенно евхаристических молитв, подразделяется по времени и месту их возникновения и принадлежности их той или иной богословской традиции. В ранней Церкви, еще проникнутой духом пророчества, наряду с попыткой унификации евхаристического канона существовало и харизматическое возношение². Постепенно его место занимает единая формула, но различная для каждой Поместной Церкви. В связи с этим возникают различные традиции, получившие впоследствии свое дальнейшее развитие. Вот что пишет по этому поводу тонкий знаток ортодоксальной литургии Михаил Арранц, который выделяет на православном Востоке две основные литургические традиции – антиохийскую и александрийскую, к первой из которых можно отнести литургии святителей Иоанна Златоуста и Василия Великого. «Если принять во внимание самый древний элемент богослужения каждой Церкви, а именно – евхаристическую молитву или евхаристический канон, можно определить на Востоке две традиции: антиохийскую и александрийскую, к которым относятся все остальные восточные традиции. На Западе наблюдается тоже две главных традиции: римская и галло-испанская... Антиохию, наследницу Иерусалимской Церкви, можно справедливо назвать «Матерью многочисленных Церквей»: ее литургические традиции будут распространяться, делом ее миссионеров, по всему древнему миру: от Китая до Испании и от Кавказа до Эфиопии»³. Одно-

¹ Дмитриевский И. Историческое, догматическое и таинственное изъяснение Божественной литургии. М., 1993. С. 280-281.

² См.: Учение двенадцати апостолов. Гл. 9-10. М., 1996. С. 68-70.

³ Арранц М. Око церковное. Переработка опыта ЛДА 1978 г. История Типикона. М., 1999. С. 7.

временно с таким определением Михаил Арранц приводит и определенную схему литургических традиций или обрядов, в которой разбираемые виды литургий относит к антиохийской традиции малоазийскому виду¹. Аналогичное отношение к литургиям святых Василия Великого и Иоанна Златоуста можно встретить и в «Собрании древних литургий». В этом сборнике они относятся к иерусалимско-антиохийскому типу².

Теперь же необходимо перейти к непосредственному рассмотрению богословского наследия анафор антиохийско-византийского типа. Однако при этом справедливо признать тот факт, что расхожее мнение о якобы заимствовании и сокращении Иоанном Златоустом анафоры Василия Великого является ложным. «Трудно допустить, чтобы он (Златоуст) стал сокращать евхаристические молитвы в угоду нерадивым и любящим праздность... И если бы Златоуст позволил себе это, то его враги на суде над ним «при Дубе» не преминули бы выдвинуть против него еще новое обвинение»³. Это две самостоятельные анафоры, не зависимые друг от друга, но созданные на основе других анафор, более ранних. «Василий Великий, как организатор и лидер православного «младо-никейского» догматического движения против арианства, взял на себя задачу изложить православное учение об Ипостасях Святой Троицы и участии всех трех Ипостасей в создании человека и домостроительстве его спасения»⁴. Это и нашло отражение в его евхаристической молитве, которую он составил на основе ранее существовавшей анафоры Каппадокийской Церкви. Иоанн Златоуст же, в свою очередь если Василий Великий – самостоятельный автор, является только редактором. «Он придал разделенным тирадам «Анафоры двенадцати апостолов» хорошую, слажен-

¹ Арранц М. Око церковное. Переработка опыта ЛДА 1978 г. История Типикона. М., 1999. С. 7-8.

² Собрание древних литургий восточных и западных в переводе на русский язык. Т. 3. М., 1998. С. 45-80, 109-132.

³ Успенский Н.Д. Анафора (Опыт историко-литургического анализа) // БТ. №13. М., 1975. С. 84.

⁴ Успенский Н.Д. Анафора (Опыт историко-литургического анализа) // БТ. №13. М., 1975. С. 92.

ную литературную форму с рациональным дедуктивным развитием мысли. В этой редакционной работе было сохранено исповедание истин древней анафоры, но это было сделано в духе посленикейского богословия и литературной эстетики греческого происхождения»¹.

Если придерживаться той условной схемы разделения евхаристического канона на шесть частей, то первая часть его начинается непосредственно после приглашения диаконом всех верующих к внимательному и благоговейному участию в принесении бескровной жертвы, «милости мира, жертвы хваления». После формулы благословения из 2 Кор. 13, 13 и возгласа священника: «Бл̑годарѣмъ гд̑а» начинается самая евхаристическая, то есть благодарственная, молитва. «Священник обращается к Богу с благодарением за все благодеяния и, в особенности, за творение мира, за промышление о нем, за милосердие к роду человеческому, за искупительный подвиг Его Сына и вообще за все явленные и неявленные блага, дарованные Богом через Его Единородного Сына страдающему роду человеческому»².

Достѣнно ѿ пр̑авѣдно ѣсть, поклонѣтисѧ оубо, ѿ
сн̑ъ, ѿ ст̑омъ дх̑ъ, тр̑цѣ едн̑овѣщнѣй ѿ нераздѣль-
нѣй³.

Иоанн Златоуст далее говорит о свойствах Божиих. Во-первых, о непостижимости Бога, о Его присном существовании, о присном сосуществовании с Отцом Его Единородного Сына и Святого Духа:

ты бо еси бг̑х неизреченѣх, недовѣдомъ, небѣ-
димъ, непостижимъ, присно сын, такожде сын, ты ѿ
едн̑орѣдн̑ый твоей сн̑ъ, ѿ дх̑ъ твоей ст̑ый.

¹ Успенский Н.Д. Анафора (Опыт историко-литургического анализа) // БТ. №13. М., 1975. С. 98.

² Киприан (Керн), архим. Евхаристия. Париж, 1947. С. 213.

³ Здесь и далее богослужебные тексты приводятся по изданию: Служебник. Изд. Моск. Патриархии. М., 2009.

Во-вторых, Златоуст говорит и благодарит Бога за Его неизреченный Промысл о Своем творении, о желании вечного его спасения, даровании ему будущего обетованного Царства. Он говорит о творении из небытия. «В начале сотворил Бог небо и землю» (Быт. 1, 1). Глагол $\Sigma\tau\eta$ («бара») – глагол творения, подчеркивает то, что весь видимый и невидимый мир был сотворен Богом из ничего¹. За это и благодарит Иоанн Златоуст, и свое благодарение он приносит всей Троице. Он благодарит за благодеяния, которые мы знаем и которые были сокрыты от нас:

ты ѿ небытіѧ възстѧвилѧ єси пакн, и не ѿстѧвилѧ єси всѧ твоеѧ, дондеже нѧсѧ на нѣо возвелѧ єси, и цр҃тво твоє даровѧлѧ єси вѣдѣще. ѡ сн҃хъ вѣѣхъ благодарѣмъ тѧ, и єдинороднаго твоего сн҃а, и д҃ха твоего ст҃аго, ѡ вѣѣхъ, и҃же вѣѣмы, и и҃же не вѣѣмы, явленнѣхъ и не явленнѣхъ бл҃годѣлнѣихъ бывшихъ на нѧсѧ.

Далее Златоуст благоговейно благодарит за то, что Неизреченный Бог принимает нашу молитву, несмотря на то что Он постоянно получает славословие от сил небесных: архангелов, ангелов, херувимов и серафимов. Святитель на основании Священного Писания строит свою ангелологию. Он описывает серафимов и херувимов по книге пророков Исаии и Иезекииля. «Вокруг Него стояли Серафимы; у каждого из них по шести крыл: двумя закрывал каждый лице свое, и двумя закрывал ноги свои, и двумя летал» (Ис. 6, 2). «А ноги их – ноги прямые, и ступни ног их – как ступня ноги у тельца, и сверкали, как блестящая медь, [и крылья их легкие]. А ободья их – высоки и страшны были они; ободья их у всех четырех вокруг полны были глаз. Когда шли те, шли и они; и когда те стояли, стояли и они; и когда те поднимались от земли, тогда наравне с ними поднимались и колеса, ибо дух животных был в колесах» (Иез.

¹ Макарий (Булгаков), архиеп. Православно-догматическое богословие. Т. 1. СПб., 1883. С. 356.

1, 7; 18; 21). Это ангелология Апокалипсиса Иоанна Богослова. «И каждое из четырех животных имело по шести крыл вокруг, а внутри они исполнены очей; и ни днем, ни ночью не имеют покоя, взывая: свят, свят, свят Господь Бог Вседержитель, Который был, есть и грядет» (Апок. 4, 8).

бл҃годарѣмъ тѣ ѿ сла́вѣ еѣ, ꙗже ѿ рѣкъ
на́шихъ прѣлѣти ѡзвѣлаѣ еѣ. ѿце ѿ прѣдсто́лѣ твѣѣ
ты́сѣщы архѣг҃ловъ, ѿ тмы́ аг҃ловъ, херу́вими, ѿ
се́рафѣми шестокрыла́тѣи, многоо́читѣи возвыша́щїи сѧ
перна́тѣи.

Василий Великий в этой части евхаристического канона строит свое богословие гораздо тоньше. Он начинает свою молитву с призывания непронизносимого в Ветхом Завете имени Божия – Яхве, Сущего Отца всего мира, Господа Вседержителя. Он также благодарит Бога за эту службу, которую мы можем совершать только потому, что Он Сам даровал нам познание Своей Истины.

Сѣи бл҃го, г҃ди бже́ ѿче́ вседержи́телю покланѣемый,
достѡ́йно ѡ́къ воистиннѣ, ѿ прѣ́но ѿ ле́по великолѣ́пїю
сѣ́и твоеѣ, тебе́ хвалѣти, тебе́ ꙗ́вити, тебе́
бл҃гословѣти, тебе́ клѧ́ти сѧ, тебе́ бл҃годарѣти,
тебе́ сла́вити е́динаго воистиннѣ́ сѣщаго б҃га, ѿ тебе́
приносѣти рѣ́цемъ сокрѣ́шеннымъ, ѿ дх҃омъ смирѣ́нїѧ
словѣ́нїю сѣю́ сла́жеѣ на́шѣ: ѡ́къ ты еѣи́ дарова́вый
на́мъ познѧ́нїе твоеѣ́ истинны.

Святитель Василий задается вопросом: кто сможет принести это благодарение Богу за все Его чудеса и благодеяния? И, отвечая на него, каппадокийский святитель перечисляет свойства Бога – Отца и Сына и Святого Духа. Отец невидим, непостижим, безначален, неизменен. Он Отец Господа и Бога нашего

Иисуса Христа. Свои размышления о божестве Иисуса Христа Василий Великий строит на полемике с арианами. Христос – истинный *логос*, превечная премудрость, жизнь, сила, свет, являющий миру Святого Духа. Среди перечисляемых святителем Василием свойств Святого Духа – Дух истины, усыновления, обручение будущего наследия, начало вечных благ, он особенно выделяет тот момент, что именно Святым Духом укрепляется все творение в своем славословии Бога.

и ктò доволѣнх возглаболати силы твоѡ, слышаны
сотворѣти всѡ хвалы твоѡ, илн повѣдатн всѡ чюдеса
твоѡ во всѡко время вѡко; вѡко встѣхх, гдн нбсѣ и
землн, и всеѡ твѡрн, вндимыя же и невндимыя: стѣдѡи
на прѣтолѣ славы, и призирѡи бѣзды, безначальне,
невндиме, непостижиме, неописанне, неизмѣнене ѿче
гдѡ нашегѡ ииса хрѣта великагѡ бга и спсѣтелѡ,
оупобѡилѡ нашегѡ, иже єсть ѡбразъ твоєѡ бгостн:
печатъ равнообразнаѡ, въ себѣ показѡ тѡ ѡца,
слово живое, бгъ истинный, превѣчнаѡ премудростъ,
животъ, ѡщѣненіе, сила, свѣтъ истинный, иже дхъ
стѣи иавнса: дхъ истинны, сноположеніѡ дарованіе,
ѡбръченіе вдовцагѡ наследіѡ, начѡтокъ вѣчныхъ благъ,
животворѡщаѡ сила, истѡчникъ ѡщѣнѡ, ѡ негѡже
всѡ твѡрѡ словеснаѡ же и оумнаѡ оукрѣплѡема тебѣ
слъжитъ, и тебѣ приносѡщное возсылаетъ славословіе,
иакѡ всѡчесаѡ равѡтна тебѣ.

В этом месте Василий Великий переходит к отображению своей ангелологии, которая строится на принципе, что мы находим в Священном Писании (Ис. 6, 2). Но он значительно расширяет свое перечисление ангельских чинов: Престолы, Господства, Начала, Власти, Силы. Эти наименования святитель

Василий заимствует непосредственно из апостольских посланий. «Ибо Им создано все, что на небесах и что на земле, видимое и невидимое: престолы ли, господства ли, начальства ли, власти ли, – все Им и для Него создано» (Кол. 1, 16). «Который, восшед на небо, пребывает одесную Бога и Которому покорились Ангелы и Власти и Силы» (1 Пет. 3, 22).

тѣкѣ бо хвалѣтъ ѿгг҃ли, ѿрхагг҃ли, прѣто́ли, гдѣствѣа,
начѣла, бла҃стн, си́лы ѿ многочи́тн херу́вими: тѣкѣ
предстоѣтъ ѿкрѣтъ ерафѣми, шѣсть крѣлѣ ѣдѣномѣ,
ѿ шѣсть крѣлѣ ѣдѣномѣ: ѿ двѣма оубо покрываю́тъ
лица своѣа, двѣма же но́ги, ѿ двѣма летѣюще,
зываютъ ѣдѣнх ко дрѣво́мѣ, непрѣстѣнными оубо,
немѣлѣнными славословѣньми.

В обеих литургиях, как, впрочем, и во всех восточных анафорах, эта часть евхаристического канона заканчивается ангельской песнью. Священник возглашает: «Повѣдѣнѣю пѣнь». На что певцы или сам народ, предстоящий в храме, отвечают словами ангельского славословия: «Сг҃ъ, сг҃ъ, сг҃ъ гдѣ славѣдѣх».

Епископ Виссарион (Нечаев) в своем «Толковании на Божественную литургию» так характеризует второй этап евхаристической молитвы: «Продолжая молитву Евхаристии, священнодействующий вместе с ангелами, поющими победную песнь, и в соответствие с пением лика, исповедует святость Божию и потом прославляет бесконечную любовь к нам Бога Отца, по которой Он, Сам будучи бесконечно свят, но не возгнушался нас грешных и послал для нашего спасения Единородного Сына Своего, и по которой Сын Божий, для усвоения нам плодов искупления, на конце поприща искупления совершил и завещал в воспоминание Его совершать Таинство Тела и Крови Его»¹.

Иоанн Златоуст продолжает свою молитву, подчеркивая снова и снова святость Божию. Ту святость Божию, которая так

¹ Виссарион (Нечаев), еп. Толкование на Божественную литургию по чину св. Иоанна Златоустого и св. Василия Великого. СПб., 1895. С. 216.

возлюбила этот мир, что решила отдать Своего Единородного Сына для спасения мира через веру в Него. «Бог, – пишет архиепископ Макарий (Булгаков), – нашел для восстановления человека такое средство, в котором **ДѢТЬ** и **ИСТИНА** Его **СРЪТЪОУТЪСЯ**, **ПРАВДА** и **МИРЪ** **ОБЛОУЫЗЪТЪСЯ** (Пс. 84, 11), в котором проявились Его совершенства в высшей степени и в полном согласии. Средство это состоит в следующем. Второе лицо Пресвятой Троицы, единородный Сын Божий, добровольно восхотел соделаться человеком, принять на Себя все грехи человеческие, претерпеть за них все, что определила праведная воля Божия, и таким образом удовлетворить за нас вечной правде, изгладить наши грехи, уничтожить сами последствия их и в природе внешней, то есть воссоздать мир»¹. И как средство к освящению рода человеческого Спаситель мира предлагает величайшее таинство – таинство Своей Плоти и Крови. Момент воспоминания действий и слов Спасителя, произнесенных Им на Тайной вечери (Мф. 26, 26-27; Мк. 14, 22-24; Лк. 22, 19-20), присутствует обязательно в каждой литургии. Вот поэтому Златоуст молится:

Съ сѣми и мѣ блаженными силами, вѣко человеколюбче, вопіемъ и глаголемъ: сѣхъ ѣси и пресѣхъ, ты и единородный твоѣ сѣхъ, и дѣхъ твоѣ сѣхъ. сѣхъ ѣси и пресѣхъ, и великолѣпна слава твоѣ, иже миръ твоѣ такъ возлюбилъ ѣси, якоже сѣа твоегò единороднаго дати: да всѣхъ вѣрѣхъ въ него не погинехъ, но имать живѣтъ вѣчныи, иже пришедъ, и всѣ ѣже о насъ смотрѣніе исполнихъ, въ нощь въ нѣже предадъшеся, плече же самъ себе предадъше, за мѣрскіи живѣтъ, пріемъ хлѣбъ во сѣхъ твоѣ и пречистыхъ и непорочныхъ рѣки, вѣгодаривъхъ и вѣгословивъхъ, оублачивъхъ, преломивъхъ, даде сѣхъ твоѣхъ своимъ оублачивомъ и апломъхъ, рѣхъ:

¹ Макарий (Булгаков), архиеп. Православно-догматическое богословие. Т. 2. СПб., 1883. С. 13.

Прїимїте, їдїте, сїе ѣсть тѣло моє ѣже за вы
ломїмоє во ѡставленїе грѣхѡвъ.

Подобнѣ и чашѣ по вечерн, глагола:

Пїйте ѿ неѣ вси, сїѣ ѣсть кровь моѣ нѡбѣгш
завѣта, їже за вы и за многїѣ ѡздравѣла, во
ѡставленїе грѣхѡвъ.

Василий Великий также начинает вторую часть своей молитвы с воспоминания святости Божией, раскрывая великую тайну спасения человека. Все Троиственный Творец исполняет по Своей правде и суду.

Съ сїми бл҃женными силами, влѣко чл҃вѣколюбче, и
мы грѣшнїи копїемъ, и глаголемъ: ст҃х ѣсї їѡкв ко-
нїтннѣ и пресѣтх, и нѣсть мѣры великолѣпїю ст҃ынн
твоеѣ, и прїбѣнх во вѣчх дѣлѣхх твоїхх, їѡкв
правдою и свѣдомъ истиннымъ всѣмъ навѣлх ѣсї на ны:

Святитель Василий говорит о тайне творения человека для блаженного пребывания в вечной радости о Боге. Но человек преслушанием заповеди Божией был осужден и изгнан из рая.

создавъ бо человека персѣ въземъ ѿ земли, и
ѡбразомъ твоїмъ вѣе почѣтх, положїлх ѣсї въ рай
пїщн, беземѣртїе жїзнн и наслажденїе вѣчныхъ бл҃гх,
въ соблюденїе заповѣдей твоїхх ѡбѣщавъ емѣ: но
преувѣшавша тебе истиннаго вѣа, создавшаго егѡ, и
прелестїю смїевою привлѣкшася, оумерщвлена же свої-
ми прегрѣшенїи, и згналх ѣсї егѡ праведными тво-
їмъ свѣдомъ вѣе, ѿ рая въ мїръ сїи, и ѡвратїлх ѣсї
въ землю, ѿ неѣже възѣтх бысть:

Но Бог не забывает Своего творения. Василий Великий излагает всю историю домостроения человеческого спасения. В Ветхом Завете Бог руководствует людей посредством пророков, закона и невидимым устроением охранения человека ангельским миром. Все это для того, чтобы предвозвестить грядущее спасение.

оустроа́а е́мъ пакнытїа́ спасенїе, въ само́мъ
хрїстѣ́ тво́емъ. не бо ѿврати́ла е́си создáнїа тво́егѡ
въ конѣ́цъ, е́же сотвори́ла е́си б́же: ниже́ забыва́ла е́си
дѣла́ рѣкы́ тво́и́хъ, но погнѣ́тила е́си многоо́бразнѣ́,
ра́ди мно́госрдїа́ мл̑ти тво́ея́. прр̑окнѣ́ посла́ла е́си: со-
твори́ла е́си сїлы́ стѣ́мн тво́имнѣ́, въ ко́емждо́ родѣ́
бл̑гобгѡдїкшннѣ́ твѣ́хѣ́. глаго́лала е́си нáмъ оусты́ рѣкы́
тво́и́хъ прр̑окѡвѣ́, предвозвѣ́ща́ла нáмъ хотáщее́ бы́ти
спасенїе́: законъ дáла е́си въ по́мошь, я́ггы послáвляла
е́си храни́тели.

«Божественная Литургия есть, в некотором смысле, вечное повторение великого подвига любви, для нас совершившегося»¹. Эти слова Николая Васильевича Гоголя как нельзя лучше отображают то величие воспоминания великой жертвы Христовой, совершенной ради человека и мира. Святитель Василий четко прослеживает всю историю этой великой жертвы, отображая ее в своей христологии данной молитвы. Если внимательно всмотреться в это повествование, то его можно сравнить по содержанию с Символом веры. «И́ бо е́динаго ѓда и́а хрїста́, сїа б́жїа́, е́динороднаго, и́же ѿ о́ца рождѣ́ннаго прѣ́жде всѣ́хъ вѣ́кы: свѣ́та ѿ свѣ́та, б́га и́стинна ѿ б́га и́стинна, рождѣ́нна, не сотвори́нна, е́диносѣ́щна о́цѣ́, и́мже всá бы́ша». Это же практически исповедует и Василий Великий. Строя свое богословие на полемике с арианами, он исповедует Сына Божия Сущим Богом, во всем равным Своему Отцу.

¹ Гоголь Н.В. Размышления о Божественной Литургии. М., 1990. С. 6.

ѸГДА́ ЖЕ ПРІ́ИДЕ И́СПОЛНѢНІЕ ВРЕМѢ́НЪ, ГЛАГО́ЛАХ Ѹ́СН
НА́МЪ САМѢ́МЪ СНО́МЪ ТВО́ИМЪ, И́МЖЕ И́ ВѢ́КН СОТВО́РИ́АХ
Ѹ́СН: И́ЖЕ СЫ́И СІ́А́НІЕ СЛА́ВЫ ТВОЕ́А, И́ НАЧЕРТ́А́НІЕ У́ПОСТ́А́СН
ТВОЕ́А, НО́СЯ́ ЖЕ ВСѦ́ ГЛАГО́ЛОМЪ СІ́ЛЫ СВОЕ́А, НЕ ХИЩЕ́НІЕ
НЕПЩЕ́ВѦ́ Ѹ́ЖЕ ВѢ́ГН РА́ВЕНЪ ТВЕ́БѢ́ ВѢ́Ъ И́ О́ЦѦ́, НО́ ГѢ́Х СЫ́И
ПРЕВѢ́ЧНЫИ, НА ЗЕМЛѢ́ ІА́ВІ́А, И́ ЧЛѢ́КОМЪ СПОЖНѢ́:

И если далее следовать Символу веры, опять же можно заметить схожие моменты. «Нáсѣ рáдн челоѵѣкѣѣ, и́ нáшегѵ рáдн спáсєніá, сшѣдшáго сѣ нѣсѣѣ, и́ коплотнѣшáго сѣ ѿ́ дѣ́хá сѣтá и́ мрї́н дѣ́ѵ, и́ кочелоѵѣчшáсѣ». Но только святитель Василий подробным образом рассуждает о грехопадении человека, через которого в мир вошел грех. И этот грех тоже должен быть побежден человеком, но этим человеком становится Сам Бог. Он жил в этом мире, помог человеку избавиться от суетного идолослужения, привел всех к Богу Отцу, сделав Своих последователей царственным священством, народом святым (1 Пет. 2, 9).

И ѿ́ дѣ́ѵ сѣт́ѵа коплóщсѣ, и́стощн сѣѵ, зрáкѣ рáѵá
пріѣ́мѣѣ, сообрáзєнѣѣ вѣѵѣѣ тѣ́лѵ́ смирѣніá нáшегѵ, дá
нáсѣ сообрáзны сотворн́тѣѣ Ѹ́брáзѵ́ слáѵы своѣ́А. понѣ́ѣ
ко челоѵѣ́кѣѣмъ грѣ́хѣѣ внн́де вѣ мн́рѣѣ, и́ грѣ́хѣѣмъ смѣ́ртѣѣ,
вл́гоѵолн́ ѣ́дннорóдннѣѣ тѵ́ѵн снѣѣ, снѣѣ вѣ нѣ́дрѣ́хѣѣ тѵ́ѵѣ
вѣ́А и́ О́цѦ́, вѣѵѣѣ ѿ́ жєнѣ́ сѣт́ѵа вѣѵѣѣ и́ прнснодѣ́ѵ
мрї́н, вѣѵѣѣ под́ зàкóнѣѣмъ, ѵ́сѣдн́тн грѣ́хѣѣ плóтню́
сѵѣѣю, дá ко áдáмѣ́ѣ о́умнрáющє, ѵ́жнѵотворáтсѣѣ вѣ
самóмъ хр́стѣ́ѣ тѵ́ѵѣѣмъ, и́ по́жнѣѣѣ вѣ мн́рѣ́ѣ сѣмъ, дáѵѣѣ
повелѣ́ннѣ́á спáсн́тєльнáя, ѵ́сѣтáѵѣѣѣ нáсѣѣ прѣ́лєстн
ї́дѵльскн́я, прнѵѣдѣ́ѣ вѣ познáннѣ́ѣ тѵ́ѵѣѣ и́стнннáгѵѣѣ вѣ́А и́
О́цѦ́, сѣтáжáѵѣѣ нáсѣѣ сѣѵѣ́ѣ лóдн и́зѣрáнннѣѣ, цр́́кѣѣ сщн́єннѣ́ѣ,
и́зѵ́кѣѣ сѣ́ѣ:

Далее Василий Великий продолжает описание спасительного подвига Господа Иисуса Христа. Опять допустимо сопоставление с Символом веры. «Раислѣаго же за ны при понтиїстѣмъ пїлатѣ, ѡ страдавша, ѡ погребѣнна. Ѣ воскресшаго въ третїй дѣнь по писанїемъ. Ѣ возшедшаго на нѣбѣ, ѡ седѣдша воденю оца. Ѣ пакы градѣщаго со славою, седѣти живымъ ѡ мертымъ, егѡже црѣвїю не вѣдетъ концѣ». И хотя на первый взгляд кажется, что это сравниваемый отрывок скорее относится к другой части анафоры – anamnesis'у, но при более внимательном рассмотрении оказывается, что это не так. Сходство этой части молитвы поразительно. Но, как и раньше, святитель Василий значительно расширяет повествование. Он говорит о том, что Христос должен был явиться «начатком», «первенцем из мертвых» (Кол. 1, 18), чтобы пройти весь тот путь, который проходит умирающее человечество, и этим приготовить его к воскресению. И только исполнив это, Господь восходит к Своему Отцу, чтобы снова вернуться для Своего праведного суда (Рим. 2, 6).

ѡ ѡчїстнѣхъ водою, ѡ ѡсѣтнѣхъ дхѡмъ сѣмъ, даде себѣ ѡзмѣнѣ смѣртн, въ нейже держїмн вѣхѡмъ, прѡдани подѣ грѣхѡмъ, ѡ сошедѣ крѣгомъ во адѣ, да ѡполнитъ собою всѣ, разрѣшїи колѣзнн смѣртныѣ, ѡ воскресѣ въ третїй дѣнь, ѡ пѣть сотворнѣхъ всѣакой плѡтн, еже ѡз мѣртвыхъ воскресенїемъ, ѡакъ не бѣше мѡчно держїмѣ бѣтн тлѣнїемъ начѣльннѣ жїзнн, бѣстѣ начатѡкъ оумѣршнхъ, перворождѣнъ ѡз мѣртвыхъ, да вѣдетъ сѣмъ всѣ, во всѣхъ первенствѣаї: ѡ возшедѣ на нѣбѣ, сѣде воденю величествѣа твоегѡ на высокихъ, ѡже ѡ прїидетъ вездѣти комѣждѡ по дѣломъ егѡ.

Потом Василий Великий переходит к описанию Тайной вечери по Евангелию от Марка (Мк. 15, 22) и Первому посланию святого апостола Павла к Коринфянам (1 Кор. 11, 23-24):

ѡСТАВИ ЖЕ НАМЪ ВОСПОМИНАНІА СПАСИТЕЛЬНАГО СВОЕГО
СТРАДАНІА СІА, ІАЖЕ ПРЕДОЖИХОМЪ ПО ЕГО ЗАПОВѢДЕМЪ.
ХОТІА БО ИЗЫТИ НА БОЛЬНЮЮ И ПРИНОПАМАТНЮЮ,
И ЖИВОТВОРАЩЮЮ СВОЮ СМЕРТЬ, ВЪ НОЩЬ, ВЪ НЮЖЕ
ПРЕДАЛЪШЕ СЕБѢ ЗА ЖИВОТЪ МІРА, ПРИЕМЪ ХЛѢБЪ НА СТѢЛ
СВОА И ПРЕЧТЫА РЪКИ, ПОКАЗАВЪ ТЕБѢ БГО И ОЦЯ,
БЛАГОДАРІВЪ, БЛОГОСЛОВІВЪ, ѡСТІВЪ, ПРЕЛОМІВЪ,

ДАДЕ СТѢМЪ СВОИМЪ ОУЧЕНИКОМЪ И АПОЛОМЪ, РЕКЪ:
ПРИИМИТЕ, ІАДИТЕ, СІЕ ѢСТЬ ТѢЛО МОЕ, ѢЖЕ ЗА ВЪ ЛО-
МИМОЕ БО ѡСТАВЛЕНІЕ ГРЕХѠВЪ.

ПОДОБНѢ И ЧАШУ ѡ ПЛОДА ЛѢЗНАГО ПРИЕМЪ, РАСТВО-
РИВЪ, БЛАГОДАРІВЪ, БЛОГОСЛОВІВЪ, ѡСТІВЪ,

ДАДЕ СТѢМЪ СВОИМЪ ОУЧЕНИКОМЪ И АПОЛОМЪ, РЕКЪ:
ПИИТЕ ѡ НЕА КСИ, СІА ѢСТЬ КРѠВЬ МОА НОВАГО ЗАВѢТА,
ІАЖЕ ЗА ВЪ И ЗА МНОГА ИЗАНВѢМАА, БО ѡСТАВЛЕНІЕ
ГРЕХѠВЪ.

Анамнезис Иоанна Златоуста краток, но, как всегда, вырази-
телен:

Помниающе оубо спасительную сию заповѣдь, и
всѣ іаже ѡ насъ бывшаа: крѣтъ, грѠвъ, тридневное
воскресѣніе, на небса возхожденіе, ѡдеснью седѣніе, вто-
рѠе и славное пакн пришествіе.

Твоѣ ѡ твоихъ, тебѣ приносяще, ѡ всѣхъ и за
всѣ.

Этими словами Златоуст выражает величие победы любви
Христа над грехом и смертью – победы, которой Он явил Свое
Царство в этом мире. «Ибо во Христе, который Своей самоот-
дачей явил на Тайной Вечери Свое Царство и славу его, в ночь

«мира сего» выходит *само это Царство*. После Тайной Вечери Христу тоже *некуда больше идти*, как только на эту встречу, на смертельный поединок с Грехом и Смертью... Таким образом, самой Тайной Вечерею, явлением на ней Царства любви, *обрекает* Себя Христос на Крест. Крестом Царство Божие, тайно явленное на Вечери, входит в «мир сей», и входом этим само себя претворяет в борьбу и победу»¹.

Святитель Василий выражает тот же самый смысл. Но он использует слова Первого послания апостола Павла к Коринфянам «ибо всякий раз, когда вы едите хлеб сей и пьете чашу сию, смерть Господню возвещаете» (1 Кор. 11, 26), чтобы еще ярче подчеркнуть значимость переживаемого в данный момент.

СѢ ТВОРИТЕ ВЪ МОЕ ВОСПОМНАНІЕ: ЕЛИЖДЫ ВО
ѦЩЕ ѦСТЕ ХЛѢБЪ СЕИ, И ЧАШУ СІЮ ПІЕТЕ, МОЮ СМЕРТЬ
ВОЗВѢЩАЕТЕ, МОЕ ВОСКРѢНІЕ ИСПОВѢДАЕТЕ. ПОМНИАЮЩЕ
ОУБО, ВЛКО, И МЫ СПАСИТЕЛНАА ЕГѠ СТРАДАНА,
ЖИВОТВОРАЩІЙ КРѢТЪ, ТРИДНЕВНОЕ ПОГРЕБЕНІЕ, ЕЖЕ ИЗ
МЕРТВЫХЪ ВОСКРѢНІЕ, ЕЖЕ НА НЕБѦ ВОЗШЕЕТВІЕ, ЕЖЕ
ѠДЕСНВУ ТВѢ БѦ И ѠЦѦ СЪДѢНІЕ, И СЛАВНОЕ И СТРАШНОЕ
ЕГѠ ВТОРОЕ ПРИШЕЕТВІЕ,

ТВОѦ Ѡ ТВОИХЪ ТВѢѢ ПРИНОСАЩЕ, Ѡ ВСѢХЪ И ЗА
ВЛѦ,

После возгласа «ТвоѦ Ѡ твоиѣхъ твѣѣ приносѣще, Ѡ всѣхъ и за влѣ» начинается самая важная и таинственная часть анафоры – призывание Святого Духа для преложения Даров. Это необходимо потому, что «как благ Сын, так благ и Св. Дух; Он – струя благодати Существа Божия, Самоблагий Источник благодости; Он – свет и Податель света, Совершитель обожения верующих, всемогущая и всех просвещающая Держава, Жизнь и Животворящий»². И только Святой Дух, посланный от Отца

¹ Шмеман А., прот. Евхаристия. Таинство Царства. М., 1992. С. 254.

² Вениамин (Милов), еп. Чтения по литургическому богословию. Брюссель, 1977. С. 76.

по ходатайству Сына, может совершить это великое таинство. Вот почему Иоанн Златоуст молится:

ЕЩЕ ПРИНОСИМЪ ТН СЛОВЕЧНЮ СЮ И БЕЗКРОВНЮ
СЛЪЖЕВЪ, И ПРОСИМЪ, И МОЛИМЪ, И МИЛИ СЯ ДѢЕМЪ,
НИЗПОСЛА ДХА ТВОЕГО СГЪГО НА НЫ, И НА ПРЕДЛЕЖАЩУЯ
ДАРЫ СЯ.

И СОТВОРИ ОУКЪ ХЛѢБЪ СЕЙ ЧЕСТИНОЕ ТѢЛО ХРІТА
ТВОЕГО.

И ЕЖЕ ВЪ ЧАШН СЕЙ, ЧИТНЮ КРОВЬ ХРІТА ТВОЕГО.

ПРЕЛОЖИВЪ ДХОМЪ ТВОИМЪ СГЪМЪ.

Свое призывание Животворящего Духа Златоуст заканчивает ходатайством за тех, кто приступит к причащению Тела и Крови Господней и через это – к приобщению к Святому Духу.

ИКОЖЕ БЫТИ ПРИЧАЩАЮЩУСЯ ВО ТРЕЗВѢНІЕ ДЪШН,
ВО ѠСТАВЛЕНІЕ ГРЕХѠВЪ, ВЪ ПРІВѢЩЕНІЕ СГЪГѠ ТВОЕГО
ДХА, ВО ИСПОЛНЕНІЕ ЦРІТВІА НБНАГО, ВЪ ДЕРЗНОВЕНІЕ ЕЖЕ
КЪ ТБѢ, НЕ ВЪ СЪДЪ, ИЛИ ВО ѠСЪЖДЕНІЕ.

Василий Великий непрестанно исповедует недостойнство предстоящих перед жертвенником, которые совершают это таинство, и только по великой милости Божией они просят о ни-спослании на предлежащие Дары под видом хлеба и вина Духа Святого, Которым и совершается это великое таинство.

Сего ради, влеко прегрѣшій, и мы грѣшніи и
недостойніи рави твои, сподобльшиися слъжити стѣмъ
твоимъ жертьвенникъ, не ради правды нашихъ, не во
сотворихомъ что благо на земли, но ради мліти твоеа
и щедрѣти твоихъ, иже изліла еси богатнѡ на ны,
дерзанице приближаема стѣмъ твоимъ жертьвенникъ:

и предложше вмѣстообразнаа сѣаго тѣла и крове
хрѣта твоего, тебе молимся, и тебе призываемъ,
се сѣихъ: благоволинемъ твоеа благости, принти дхъ
твоему сѣому на ны, и на предлежащыхъ дари сѣа, и
бл҃говѣсти а, и ѡсѣити, и показати

Хлѣбъ оубо ей, аамоу чиноу тѣло гда и бга и спса
нашего ина хрѣта,

Чаши же сѣо, ааму чиню кровъ гда и бга и спса
нашего ина хрѣта, излѣнню за мѣрскѣи животъ.

Преложѣвъ дхомъ твоимъ сѣимъ.

Таинство совершено. Перед предстоящими людьми предлежит Сам Господь Иисус Христос. Это великое таинство своей благодатью пронизывает, как молния, все времена, являя всем поколениям христиан великую милость Бога, спасающего этот мир. Но молитва на этом моменте не может остановиться. Перед лицом Самого истинного Бога предстоятель дерзает ходатайствовать за всех людей, как умерших, так и живущих по всему лицу земли.

Сразу после предложения Святых Даров перед лицом Самого Иисуса Христа священник ходатайствует за всю Церковь, небесную и наипаче же земную. «Святые воспоминаются при бескровной жертве потому, что она есть хвалебная и благодарственная. Православная Церковь через нее прославляет и благодарит Бога за то, что они по милости Его не только сами блаженствуют в общении с Ним, но и по близости своей к Богу могут ходатайствовать за нас перед Ним своими молитвами»¹. Это присуще обоим анафорам. Иоанн Златоуст молится:

еще приносимъ ти словеснню сѣо службѣ, ѡ иже
въ вѣрѣ почившихъ, праоцѣхъ, оцѣхъ, патриарсѣхъ,

¹ Виссарион (Нечаев), еп. Толкование на Божественную литургию по чину св. Иоанна Златоустого и св. Василия Великого. СПб., 1895. С. 226.

пророцѣхъ, апостолѣхъ, проповѣдницѣхъ, еѵлиѳтѣхъ,
мѹченицѣхъ, исповѣдницѣхъ, воздѣржницѣхъ, и ѿ
всѣакомъ дѣлѣ праведнѣмъ въ вѣрѣ скончавшемся.

Святитель Василий говорит об этом почти одинаково со Златоустом:

Насъ же всѣхъ, ѿ единаго хлѣба и чаши
причащавшихся, соедини дръвѣ ко дръвѣ, во единаго
дѣла стѣго причастіе: и неединаго насъ въ сѣдѣ или
во ѿсѣжденіе сотвори причастити. стѣго тѣла и
крѣпе хрѣта твоего: но да ѿбращаемъ мѣтъ и вѣтъ
со всѣми стѣми, ѿ всѣа тѣхъ елѣгоднѣшнихъ,
прѣсоѵбы, ѿѵбы, патріархи, прѣроки, апостолы, проповѣдники,
елѣговѣстники, мѣники, исповѣдники, оучители, и
со всѣми дѣомъ правды въ вѣрѣ скончавшимся.

Приводя на память тех святых, которые уже предстоят перед Престолом Божиим, обе анафоры во главу этого воспоминания ставят имя Богородицы:

Израданъ ѿ прѣстѣи, прѣчѣи, прѣелѣгословѣннѣи,
славнѣи вѣщѣ насѣи вѣѣ и принодѣѣ мѣи.

Это воспоминание Церкви небесной как Иоанн Златоуст, так и Василий Великий заканчивают прошением о том, чтобы Господь их молитвами помиловал Церковь небесную.

(Златоуст) Ѿ стѣмъ иѿаннѣ пророцѣ, предѣчн и
крѣтитѣлн, ѿ стѣхъ славныхъ и всехвалныхъ апостолѣхъ,
стѣго, ѿ стѣмъ иѣикъ, егѿже и пѣмѣтъ совершѣемъ,
и ѿ всѣхъ стѣхъ твоихъ, иже молитвами посѣти
насъ, вѣе.

(Василий Великий) Ἐπίταφον Ἰωάννα πρῶτου, πρεσβυτέρου
 καὶ κρησίου: ἁγίων καὶ ἐκκλησιαστικῶν ἀποστόλων: ἁγίων,
 ἡμεῶν, ἐγώων καὶ μνήμη ἐκτελέσωμεν, καὶ ἐκτελέσωμεν ἁγίων
 τῶν: ἡμεῶν ἐκτελέσωμεν τῶν ἐκτελέσωμεν.

Далее идет воспоминание Церкви земной в лице ее представителей. Оно начинается со всех умерших ее членов, потом переходит к воспоминанию предстоятелей, правителей, того места, где совершается литургия. Заканчивается воспоминание «плавающих, пьющих, не пьющих, страдающих, плавающих <...> плодоносящих, и добротворящих во святых твоих церквях, и помнящих оубо», всеми православными христианами.

«Благодарение и жертвоприношение о всем мире иерей включает славословием, прося Бога даровать всем единодушные к прославлению великого и достопоклоняемого имени Его: и даждь нам едиными усты и единым сердцем славить и воспевать...»¹. Также этими словами литургия плавно переходит к своей завершающей стадии – прославлению Единого Бога и Отца всех словами молитвы Господней.

В заключение необходимо отметить, что величие бескровной жертвы, приносимой за литургией, совершаемой во имя спасения мира и человека, невозможно выразить до конца. Вместе с тем величие богословской мысли евхаристических молитв, в том числе и анафоры, сокрыто от большей части членов Церкви, являясь достоянием только предстоящих в алтаре. А ведь сегодня, когда Церковь опять окружена секулярным миром, христианам как никогда необходима наивысшая концентрация в Евхаристии. Ведь она, по слову профессора Н.Д. Успенского, «несет милость и мир секуляризованным, являясь своего рода противоядием эгоизму, гнездящемуся под покровом высоких гуманисти-

¹ Дмитриевский И. Историческое, догматическое и таинственное изъяснение Божественной литургии. М., 1993. С. 321.

ческих идей»¹. Стоит надеяться, что осознанное участие в принесении Бескровной Жертвы всего «царственного священства» (1 Пет. 2, 9) – всех присутствующих за ее совершением христиан – станет насущной потребностью Православной Церкви.

Библиографический список

1. Арранц М. Око церковное. Переработка опыта ЛДА 1978 г. История Типикона. М., 1999.
2. Библия. М.: Изд. Моск. Патриархии, 1992.
3. Вениамин (Милов), еп. Чтения по литургическому богословию. Брюссель, 1977.
4. Виссарион (Нечаев), еп. Толкование на Божественную литургию по чину св. Иоанна Златоустого и св. Василия Великого. СПб., 1895.
5. Гоголь Н.В. Размышления о Божественной Литургии. М., 1990.
6. Дмитриевский И. Историческое, догматическое и таинственное изъяснение Божественной литургии. М., 1993.
7. Ириной Лионский, сщмч. Творения. Обличения и опровержения лжеименного знания. Кн. 5. Гл. 2. СПб., 1900.
8. Киприан (Керн), архим. Евхаристия. Париж, 1947.
9. Макарий (Булгаков), архиеп. Православно-догматическое богословие. Т. 1-2. СПб., 1883.
10. Мень А., прот. Православное богослужение. Таинство, слово и образ. М., 1991.
11. Михаил (Мудьюгин), архиеп. Церковь и Евхаристия в православном сопоставлении // БТ. №25. М.: Изд. Моск. Патриархии, 1984.
12. Полный православный богословский энциклопедический словарь. Т. 1. М., 1992.
13. Служебник. Изд. Моск. Патриархии. М., 2009.
14. Собрание древних литургий восточных и западных в переводе на русский язык. Т. 3. М., 1998.
15. Успенский Н.Д. Анафора (Опыт историко-литургического анализа) // БТ. №13. М., 1975.
16. Учение двенадцати апостолов. Гл. 9-10. М., 1996.
17. Шмеман А., прот. Евхаристия. Таинство Царства. М., 1992.

Сведения об авторе

ИГУМЕН АЛЕКСИЙ (СМИРНОВ АНДРЕЙ ЮРЬЕВИЧ) – кандидат философских наук, доцент, проректор по учебной работе Ставропольской духовной семинарии,
e-mail: asmirnoff_26@bk.ru

¹ Успенский Н.Д. Анафора (Опыт историко-литургического анализа) // БТ. №13. М., 1975. С. 147.

The theology of anaphor of Antioch-Byzantine type

Hegumenos Alexiy (Smirnov)

Candidate of philosophy, Associate professor,

Prorektor for Akademik Affairs Stavropol Theological Seminary,

e-mail: asmirnoff_26@bk.ru

One of the main sacraments of the Christian Church – the Eucharist is considered. The liturgical life of the Orthodox Church is based on the theological reception of Christ's Sacrifice, which unites asinful man and the God Almighty in a new integrated Humanity.

Keywords: *Anaphora; Antioch-Byzantine style; theology; Liturgy; spiritual growth; the Eucharist; unity in diversity; salvation; Sacrament; Church.*

РАЗДЕЛ III.
ЦЕРКОВНО -
ПРАКТИЧЕСКИЕ
ДИСЦИПЛИНЫ

Психология и богословие – к диалогу наук

УДК 615.851
ББК 88+86.24

Рассматривается актуальная проблема взаимодействия науки и религии. Кризис психологии как науки о душе, а также кризис современной семьи. Богословие рассматривает понятие души как одно из основополагающих. Возможность обогащения понятий в диалоге наук.

***Ключевые слова:** богословие; брачные отношения; диалог наук; душа; душепопечение; кризис института семьи; православное пастырство; психология; семейные ценности; сознание.*

Отношение православных богословов, пастырей Церкви к психологии как к науке и тем более как к практике на протяжении времени претерпевало изменения. В некоторых церковных кругах до настоящего времени весьма твердо мнение о категорической невозможности применения психологии в пастырском служении. Те, кто стоит на иной позиции – возможности использования знаний психологии в православном пастырстве, – отмечают, что противоположная точка зрения по данному вопросу фактически основана на отношении к психологии как к науке, изобилующей «советскими стереотипами», в которой «до сих пор сильны атеистические моменты», сложившиеся в советский период¹.

Очевидно, что обе точки зрения достаточно аргументированны и имеют право на существование. Не вдаваясь в подробное рассмотрение этих позиций, можно лишь отметить, что категоричные суждения по данному вопросу будут грешить своей крайностью, поэтому, как нам кажется, наиболее уместна

¹ Маклашова С.М. Психология в пастырском душепопечении // Московский психологический журнал. №7.

средняя точка зрения, которую замечательно выразил игумен Евмений (Перистый): «Психологическими знаниями можно воспользоваться и в пастырском делании, но непременно преломив их через призму православной антропологии, то есть учитывая существование духовного уровня, находящегося в тесном взаимодействии с душевным, но в недостижимости светской психологии и психотерапии»¹.

С конца XIX века в психологии понятие «душа» подменяется на понятие «сознание». Начинает измеряться человеческий интеллект, появляются первые тесты и т.д. Постепенно кризис «науки о душе», «потерявшей» в научных исследованиях самое главное свое понятие, усугублялся; все больше осмыслялась необходимость формирования нового понятийного аппарата для понимания человека, его души.

Безусловно, психология за свой исторический период существования как научного метода набрала богатый эмпирический материал. Например, человеческая память хорошо просчитана, выделены единицы измерения и виды внимания, мышления. Но здесь вновь встает в своей актуальности вопрос: имеет ли это отношение к душе? Наше сознание – это не эквивалент души. Да, человек достаточно измерен в отношении его сознания. Но дают ли самому человеку все эти знания и подсчеты хоть что-то в ощущении им счастья?

Дореволюционный опыт развития психологии в России показывает попытки соприкосновения науки о душе с христианским учением о человеке, богословием. К сожалению, революция надолго прервала этот диалог наук. И встает закономерный вопрос: возможен ли он сегодня?

Для ответа на этот вопрос достаточно проанализировать точки зрения психологии и богословия на процессы, характеризующие современную жизнь общества, например на отношение к браку.

¹ Евмений, иг. Пастырская помощь душевнобольным // Свет православия. 1999. С. 7. Режим доступа: <http://dusha-orthodox.ru/biblioteka/evmeniy-peristyiy-igumen.-pastyirskaya-pomosch-dushevnobolnyim.html>.

Сегодня многими специалистами разных областей отмечается кризис семьи, который неблагоприятно сказывается как на развитии личности молодых людей, так и на стабильности брака. Современная психологическая наука широко исследует семью, и как общественный институт в целом, и как узкоспецифические кризисы и явления в частности. Реальные изменения отношения людей друг к другу, ценностей семьи и брака ставят ряд задач, для решения которых современному богословию понадобится не только святоотеческое наследие прошлого.

Современная идеология семьи и семейных ценностей ставит перед богословской мыслью ряд вопросов. Является ли традиционная моногамная семья – пожизненный союз мужчины и женщины – единственным приемлемым союзом? Возможно ли изменение понятия семьи с веками, как меняется мода, одежда, язык народов и их обычаи? Каково отношение к вопросам рождения детей с точки зрения христианской антропологии? И что такое семья в ее христианском понимании?

Именно исследование этих вопросов может быть сферой объединения наук психологии и богословия, поскольку результаты психологических исследований семьи, брачных отношений удивительно подтверждают христианские критерии семейных ценностей.

Психология семьи отмечает, что большинство кризисных явлений можно наблюдать уже на этапе добрачных отношений будущих супругов. Влияние добрачных отношений на будущий брак отмечается и в святоотеческом наследии и богословии. Хотя заметны и расхождения во взглядах на определенные аспекты добрачных отношений. Так, в психологии, несмотря на указание отрицательного влияния сексуальных отношений в добрачный период, они отмечаются как этап раннего опыта становления семьи. В святоотеческой традиции близкие интимные отношения до брака не допускаются. В христианском взгляде на брак обязательным условием при планировании создания крепкой семьи является чистота добрачных отношений. Она подразумевает хранение целомудрия в течение всей

жизни, а не только в отрезке жизни от знакомства до брака. Целомудрие является одной из главных христианских добродетелей.

Психология семьи также отмечает, что в специфике добрачного периода важным является накопление совместных впечатлений и переживаний, поскольку на этом этапе создается своеобразный эмоциональный потенциал будущей семейной жизни, запас чувств, которые позволяют более успешно и менее болезненно адаптироваться к ней. Этот момент, как правило, не рассматривается будущими супругами или не осознается ими. Быстрый переход от одного этапа построения близких отношений к другому, более интимному, может, по результатам психологических исследований, негативно сказаться на дальнейшем развитии супружеских отношений в целом.

Таким образом, современные исследования психологии семьи отражают взаимосвязь между целомудренностью молодых людей и стабильностью современной семьи, хотя понятия «целомудрие» и нет в современной психологии. Следует отметить также, что сегодня молодые люди нечасто используют психологические знания для решения своих семейных проблем. Возможно, если они не будут воспринимать себя членами церковной общины, для них богословские взгляды на христианскую семью, брак также не станут определяющими и важными.

Неслучайно профессор А.И. Осипов не раз отмечал в своих лекциях, что современным христианам, как, впрочем, и христианам прошлого, из того, чем занимается богословие как наука, необходимо знать совсем немного. Известно, что многие спасались и даже достигали вершин святости, не зная никаких богословских наук.

Но, возможно, знать, как соотносится богословие и семья, христианам именно сегодня очень важно. «Сделай твой дом церковью: ты ведь отвечаешь за спасение и детей, и домочадцев», – говорит святитель Иоанн Златоуст. Семья христианская, оказывается, есть малая, домашняя церковь, основной задачей которой является создание у себя такой атмосферы,

которая бы наиболее благоприятствовала приобретению каждым членом семьи спасительных устоев жизни. В подобной семье открывается во всей силе значение деятельного богословия, научающего человека жизни во Христе – в мире и любви. Многие смешивают естественную любовь, присущую каждому человеку от природы, с любовью христианской. Естественная любовь возникает легко, сама собой, но так же быстро и исчезает, часто от первого прикосновения чужого эгоизма. Христианская любовь, напротив, приобретается трудом и потому бывает твердой, непоколебимой. А как она приобретается? Если сказать кратко – понуждением себя к жизни по Евангелию, борьбой со своим ветхим человеком (Кол. 3, 9). В семье, которая хочет жить по-христиански, это достигается при соблюдении, прежде всего, незаметного на первый взгляд, но очень важного по своему значению в реальной жизни условия: «Верный в малом и во многом верен, а неверный в малом неверен и во многом» (Лк. 16, 10). Под верностью в малом понимается то небольшое доброе, что мы еще способны сделать, о чем сказал Господь: «Во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними» (Мф. 7, 12). В данном случае подразумеваются простые и очевидные истины: снисхождение к недостаткам другого, терпение, если в данный момент нет возможности достичь взаимопонимания, понуждение себя к различным делам без гнева и претензий, сохранение в любом случае благожелательства. Эта «верность в малом» постепенно искореняет эгоизм, укрепляет дух и таким образом воспитывает в членах семьи христианское смирение – то главное свойство, которое одно способно быть надежным источником истинной любви, основы человеческого бытия.

Без смирения христианская любовь невозможна. А где нет любви, там нет истины, нет правды, нет счастья, там будет господствовать лишь «переодетый» эгоизм. Именно по мере сознательного, мужественного (а не рабского) умаления себя ради сохранения мира Богом невидимо, но ощутимо подается

и мера любви в семье. Таков главный принцип богословия семьи и основной закон ее земного благоденствия¹.

Психологи, практикующие в сфере семейных отношений, при оценивании наличия кризиса в семье в первую очередь рекомендуют проявлять терпение, избегать опрометчивых решений и поступков. Фактически используют главный принцип богословия семьи.

Проблема еще и в том, что в ряде случаев психологи, которые считают себя материалистами, сами не осознают этих связей между христианскими принципами и благополучием семьи. Психологи, которым очевидна подобная закономерная связь, пытаются искать пути сотрудничества с богословами.

Взаимное недоверие богословов, пастырей и психологов сегодня постепенно преодолевается. И, возможно, в дальнейшем эти две отрасли знаний о душе найдут больше возможностей для диалога.

Библиографический список

1. *Евмений, иг.* Пастырская помощь душевнобольным // Свет православия. 1999. С. 7. Режим доступа: <http://dusha-orthodox.ru/biblioteka/evmeniy-peristiy-igumen-pastyirskaya-pomosch-dushevnobolnyim.html>.
2. *Маклашова С.М.* Психология в пастырском душепопечении // Московский психологический журнал. №7.
3. Материалы Службы коммуникации ОВЦС МП.

Сведения об авторе

МОЗДОР НАТАЛЬЯ ВАСИЛЬЕВНА –
кандидат психологических наук, старший преподаватель
кафедры церковно-практических дисциплин
Ставропольской духовной семинарии,
e-mail: natalya-mozdor@yandex.ru

¹ Осипов А.И. Любовь, брак, семья. Разговор со взрослыми // Материалы Службы коммуникации ОВЦС МП.

Psychology and theology – to the dialogue of Sciences

Natalya V. Mozdor

Candidate of psychology, Senior lecturer

of the Department of Church practice disciplines

Stavropol Theological Seminary,

e-mail: natalya-mozdor@yandex.ru

An important problem of the interaction of science and religion is analysed. The crisis of psychology as a science of the soul, and the crisis of modern family. Theology examines the concept of the soul as a fundamental one. The possibility of the concepts enrichment in the dialogue of sciences.

Keywords: *theology; marriage; dialogue of science; soul; family counseling; family crisis; Orthodox pastoral care; psychology; family values; consciousness.*

Психолого-педагогические условия формирования мотивационно-смысловой интенции профессиональной педагогической деятельности

УДК 159.9

ББК 88.6

Проблема профессиональной педагогической деятельности и условия формирования ее мотивационно-смысловой интенции. Об интенциях говорят как о мотивационных тенденциях, бессознательных и сознательных ресурсных установках человека, направленности сознания. Важное место в мотивационно-смысловом образовании занимает анализ истинной направленности личности во всех ее проявлениях, в том числе и недеятельных. Одно из центральных мест в психологии профессиональной деятельности занимает проблема профессиональной социализации. Для эффективной профессиональной деятельности важное значение имеет осознанный выбор профессии, сформированное самосознание, осознание своей профессиональной пригодности, а также умение на основе рефлексии развивать необходимые личностные и профессиональные качества.

***Ключевые слова:** активность личности; духовно-нравственные отношения; интенциональность; интенция; личностное становление; мотивационно-смысловое образование; педагогическая деятельность; профессиональный выбор; саморазвитие; сознание.*

Термины «интенциональность» и «интенция» (от лат. *intentio* – стремление, намерение, цель, направление или направленность сознания, воли, отчасти также и чувства на какой-либо предмет) активно используются в последнее время в философской и психолого-педагогической литературе для обозначения различных областей, имеющих разную степень значимости для личности. Об интенциях говорят как о мотивационных тенденциях, бессознательных и сознательных

ресурсных установках человека, направленности сознания. В целом интенции, наряду с мнениями, желаниями, представлениями, стремлениями, эмоциями и т.п., относят к сфере ментальных состояний, которые являются причиной действий. В исследовании Г.З. Сураевой¹ интенция рассматривается как мотивационно-смысловое образование. Автор утверждает, что анализ истинной направленности личности во всех ее проявлениях, в том числе и недействительных, возможен только посредством «мотивационно-смыслового описания». Целеобразная активность личности сопровождается и поддерживается как мотивационными, так и смысловыми процессами, составляющими содержание смысловой сферы личности, при этом мотивы и смыслы, находясь в единстве, не становятся тождественными друг другу.

Можно говорить о том, что сформированная смысловая сфера позволяет человеку реализовать мотивационно-значимое отношение к действительности. Это отношение, как отмечают многие авторы, охватывает не только область его актуальной активной деятельности, но и сферу потенциального ее приложения². По Г.З. Сураевой, мотивационно-смысловая интенция – это системное мотивационно-смысловое образование, определяющее область «значимого» личности и задающее ориентиры как ближайшего ее поведения и развития (на ближайшем интервале жизненного пути), так и дальнего будущего (на более отдаленных отрезках жизни). Актуальные мотивы реализуются в конкретных ситуациях настоящего личности, а мотивационно-смысловая интенция относится к целым классам ситуаций, которые могут наступить в будущем. Таким образом, происходит осознанное мотивационное предвосхищение будущих ситуаций и подготовка к ним. Так как в форме интенции реализуется отношение человека к тем или иным аспектам его жизнедеятельности, а сущностью интенции яв-

¹ Сураева Г.З. Психологические особенности мотивационно-смысловой интенции личности (социокультурный аспект): Автореф. дис. ... канд. психол. наук. М., 2002. 20 с.

² Ильин И.А. Собр. соч.: В 10 тт. М., 1994. Т. 1.

ляется акт «придания значения», то мотивационно-смысловая интенция обладает свойством побуждать и направлять активность личности на определенных интервалах жизненного пути. Наиболее актуальным это становится в период взрослости и связано с включенностью человека в профессиональную среду и его профессиональной социализацией.

Проблема профессиональной социализации занимает одно из центральных мест в психологии профессиональной деятельности. Широко рассматриваются вопросы о свойствах личности в профессиональной деятельности в работах К.А. Абульхановой-Славской, А.В. Брушлинского, Е.А. Климова, В.Д. Шадрикова, Л.Г. Дикой и др. Согласно С.Л. Рубинштейну, человеческий труд является одним из важнейших средств развития личности. В процессе становления профессионализма деятельности личность обязательно развивается, причем как минимум в четырех направлениях: личностно-профессиональном, профессионально-квалификационном, профессионально-должностном и нравственном.

Профессионализм личности – качественная характеристика субъекта труда, отражающая высокий уровень развития профессионально важных и личностно-деловых качеств, адекватный уровень притязаний, мотивационную сферу и ценностные ориентации, направленные на прогрессивное саморазвитие специалиста. Одним из подходов, позволяющих выделить значимые характеристики субъекта в профессиональной деятельности, является созданная Л.М. Поповым¹ модель системно-структурного представления психологической организации человека как субъекта саморазвития.

Основная идея проблемы профессионального саморазвития – это идея детерминации развития личности деятельностью, поэтому человек изучается с позиций его соответствия профессии и успешности деятельности в ней. Становление профессионала возможно лишь в результате единства как раз-

¹ Сураева Г.З. Психологические особенности мотивационно-смысловой интенции личности (социокультурный аспект): Автореф. дис. ... канд. психол. наук. М., 2002. 20 с.

вития профессионализма, так и личностного развития. Изучение человека в течение его жизненного пути показывает, что образование и проявление в нем качеств активного субъекта деятельности длится до тех пор, пока эта деятельность продолжается.

Особенности структуры и закономерности профессионального и личностного становления диктуют необходимость учета специфики формирования профессионального и личностного самоопределения уже в процессе обучения в вузе. Идея свободного творческого развития личности студента как субъекта образовательной деятельности, формирования профессиональной пригодности получает все большее распространение в системе образования.

Известно, что для эффективной профессиональной деятельности важное значение имеет осознанный выбор профессии, сформированное самосознание, осознание своей профессиональной пригодности, а также умение на основе рефлексии развивать необходимые личностные и профессиональные качества. Существует огромная потребность в высокопрофессиональных, социально активных людях, обладающих инициативой, ответственностью, организованностью и творческим потенциалом. В этой связи актуализируются запросы, связанные с проведением научно-практических исследований личностных аспектов возможностей, способов развития и достижения вершин профессионализма в процессе овладения личностью пространства профессионально-творческого образования, становления, саморазвития и самореализации.

Исследования Н.М. Борытко, Н.К. Сергеева, О.С. Газмана, Б.З. Вульфова, В.Д. Иванова позволили сделать вывод о том, что саморазвитие педагога – обязательная составляющая современного образования, показатель субъектности учителя на всех этапах его непрерывного педагогического образования. Сопоставив характеристики, полученные на основе анализа имеющихся исследований по саморазвитию, мы пришли к выводу, что саморазвитие – это внутренний процесс самоизме-

нения системы под воздействием собственных противоречий, высший уровень самодвижения; при этом саморазвивающаяся система должна быть открытой, поскольку внутренние ресурсы не смогут обеспечить длительное существование системы.

Процесс становления профессионально-личностного саморазвития будущего учителя – это «разворачивающаяся во времени последовательность различных его состояний, обусловленных внутренней структурой и теми возможными переходами (превращениями, преобразованиями), которые содержатся в этой структуре как ее интенции» (Н.М. Борытко).

Мы полагаем, что профессионально-личностное саморазвитие педагога – это процесс качественного, целенаправленного сознательного изменения его личностной сферы, профессиональных свойств, профессиональной деятельности, обеспечивающий саморазвитие ученика и являющийся неотъемлемым условием становления субъектности обоих участников педагогического взаимодействия.

Субъектность студента высшей школы – одно из проявлений способности к преобразованию и совершенствованию себя в учебной деятельности и последующей профессиональной деятельности, в том числе и педагогической. Объективной предпосылкой проявления, развития и формирования профессионально значимых личностных качеств (ПЗЛК) специалиста являются закономерные изменения в профессиональном развитии студента и постепенная смена учебно-академической деятельности на учебно-профессиональную. Овладение профессиональной деятельностью реализуется и проявляется посредством таких ПЗЛК, как профессиональная направленность, рефлексия, профессиональная этика. В современных условиях важное значение приобретает проведение индивидуальной учебно-воспитательной работы, способствующей интенции саморазвития будущего специалиста. Особого внимания во всех формах индивидуальной работы заслуживают мотивы поведения и организации деятельности студентов. Не меньшее значение имеет индивидуальное воздействие на деятельность

индивида, так как именно в процессе деятельности он овладевает знаниями, навыками, умениями, у него совершенствуются и приобретаются нужные качества и черты личности.

Основным качеством будущего учителя в современных условиях является активная социальная позиция, а психолого-педагогической базой для ее формирования выступает организация духовно-нравственных отношений студентов, большая просветительская работа среди учителей, утверждение духовно-нравственных ценностей в школах и вузах. Создание в студенческих коллективах духовно-нравственных отношений обеспечивает наиболее благоприятные условия для решения стоящих перед образовательным учреждением воспитательных задач. В общем комплексе проблем, посвященных изучению психолого-педагогических условий формирования личности будущего учителя, требуют дальнейшего рассмотрения вопросы, связанные с познанием личностного развития студентов, обладающих духовно-нравственным потенциалом. В психологических исследованиях установлено, что, если студент включен в духовно-нравственные отношения в процессе учебной или другой общественно значимой деятельности, то возможность влияния на развитие личности будущего учителя сильно возрастает.

В настоящее время термин «духовно-нравственные отношения» довольно активно стал применяться в психолого-педагогической литературе. Чаще всего в исследованиях используется понятие «нравственные отношения» (Б.Б. Айсмонтас, В. Момов, Л.И. Рувинский, И.Ф. Харламов, В.А. Яковлев и др.). В. Момов определяет нравственные отношения как общественную форму проявления и регулирования индивидуальных поступков. По мнению Л.И. Рувинского, нравственные отношения представляют собой такое образование, в котором налицо слияние мыслей (суждений и оценок явлений), чувств (переживаний определенного характера по их поводу) и волеустремлений (побуждений к действию) в результате возникшего отношения.

Термин «духовные отношения» встречается в основном в философских теоретических исследованиях (В.Г. Горбачев, А.К. Уледов и др.). Так, В.Г. Горбачев определяет духовные отношения через связи, которые складываются между людьми в ходе их совместной духовной деятельности.

Проблема духовности и нравственности имеет в научной мысли богатую историю. Она привлекала к себе внимание еще с античных времен (Пифагор, Платон, Аристотель, Сократ, А. Августин и др.). Позднее к ней обращались Н.А. Бердяев, В.С. Соловьев, П.А. Флоренский, В.В. Зеньковский, П.П. Блонский, А.С. Макаренко, Б.С. Братусь, В.И. Слободчиков и др.

В последнее десятилетие в отечественной психологии и педагогике актуализируется необходимость духовного воспитания подрастающего поколения (К.А. Абульханова, В.В. Занков, Н.А. Коваль, В.А. Сластенин, В.Д. Шадриков и др.). При этом педагоги обращают свое внимание на сущность духовного воспитания учащейся молодежи. Психологи акцентируют свое внимание на раскрытии понятия духовности и его значимой роли в жизни человека. Так, К.А. Абульханова духовность определяет через способ личностной психической организации, отвечающий принципам человечности, возвышенности, гармонии. В.В. Занков считает, что духовную сферу личности нельзя рассматривать только через призму интеллектуальной, умственной деятельности. По его мнению, духовность субъекта можно понять только в контексте культуры и мироздания.

Современное состояние действительности диктует необходимость внесения в содержание образовательного процесса святоотеческого наследия, возрождения духовно-нравственных начал в психологии и педагогике. В творениях святых отцов Православной Церкви накоплен богатейший опыт, в котором заключено решение многих проблем, связанных с процессом формирования и развития в человеке высоких личностных начал.

Несмотря на привлечение внимания многих исследователей к проблеме духовности, полностью не раскрыты условия фор-

мирования и развития духовно-нравственных качеств личности. Следует обратить внимание на наличие противоречий в духовно-нравственных отношениях молодежи, среди которых отметим то, что в российском обществе существует потребность в учителе, обладающем духовно-нравственными качествами, а современное гуманитарное образование не может в полной мере оказывать влияние на духовно-нравственное развитие будущих учителей. Очевидно, что понятие «духовность» не только шире, но и «выше», чем понятие «нравственность». Если развитие личности рассматривать как восхождение, то к духовной ступени можно подойти только через нравственную ступень. Нравственное развитие есть движение по горизонтали (путь служения людям), а духовность – путь вертикального самосозидания человека (в том числе путь восхождения к Богу у верующих людей). В жизни наблюдается встреча горизонтальных и вертикальных движений, поэтому правомерно говорить о духовно-нравственном развитии, которое наиболее эффективно и осуществляется в системе духовно-нравственных отношений.

Психологической сущностью духовно-нравственных отношений является включенность индивида в мироотношение, развернутость во времени и пространстве, а также интегративная целостность сфер духовности и нравственности.

Духовно-нравственное образование – это процесс содействия восхождению студентов к нравственному идеалу через развитие у них нравственных ценностей (добро, долг, верность, честность, благодарность, отзывчивость, милосердие); пробуждение и развитие нравственных чувств (стыд, сострадание, долг, любовь и вера); становление нравственной воли (способность к служению добру и противостоянию злу, терпение и терпимость, готовность к преодолению жизненных испытаний и противостоянию соблазнам, стремление к духовному совершенствованию); побуждение к нравственному поведению (послушание, служение Отечеству, соучастие и содействие доброго).

Философ И.А. Ильин говорил, что главным в воспитании является будить духовное начало в детском инстинкте. Под инстинктом И.А. Ильин понимал развивающиеся природные силы ребенка, а точнее сам природный источник развития. «Кто желает воспитать ребенка, – писал он, – тот должен пробудить и укрепить в нем духовность его инстинкта. Если дух в глубине бессознательного будет пробужден и если инстинкт будет обрадован и счастлив этим пробуждением, то в жизни ребенка совершится важнейшее событие и дитя справится со всеми затруднениями и соблазнами предстоящей жизни: ибо «ангел» будет бодрствовать в его душе и человек никогда не станет «волком»¹.

Методологическую основу духовно-нравственного воспитания составляют традиции отечественной культуры и педагогики, представленные в аксиологическом и культурологическом подходах.

Аксиологический подход является воплощением ценностей духовно-нравственной жизни общества, составляющим основу образовательной стратегии.

Культурологический подход подразумевает, что процесс образования происходит через социальный опыт, который находит свое отражение в культуре.

Обратимся к С.Ю. Дивногорцевой, которая подчеркивает, что методология духовно-нравственного воспитания требует четкого понимания того, что есть воспитание духовное и что есть воспитание нравственное.

Духовное воспитание, по мнению автора, традиционно определяют как воссоздание общей жизни человека с Богом-Троицей, происходящее при целительном воздействии Святого Духа. Нравственное воспитание – это содействие процессам самоопределения человека в Боге и формирования целостной иерархической структуры его личности, которое постепенно преобразует прежнее внутреннее устройство, внешний облик

¹ Ильин И.А. Собр. соч.: В 10 тт. М., 1994. Т. 1.

человека и приводит его к обновленному духовному состоянию¹. И как итог: духовно-нравственное воспитание формирует ядро личности, а потому благотворно влияет на все стороны и формы взаимоотношений человека с миром, на его этическое развитие, формирование мировоззрения, гражданской позиции, патриотическую и семейную ориентацию, интеллектуальный потенциал, эмоциональное состояние, общее физическое и психическое развитие.

Среди выдающихся российских педагогов XIX в. особое место занимает Александр Григорьевич Ободовский (1796-1852). Отмечая необходимость приготовления к званию Педагога, он говорил: «Различие теорий, господствовавших в разные времена, о лучших методах воспитания и обучения доказывает, что изучение Педагогике не без затруднений, и потому требует тщательнейшей обдуманности и приготовления. Всякий находит такое приготовление нужным к должности законоучителя, правоведа, врача. Несмотря на то, многие, желая по окончании Университетского курса сделаться воспитателями и учителями, совсем не думают о приготовлении; но таковые едва ли знают объем и трудности обязанностей, ими на себя принимаемых»². Ободовский говорит также, что «для человека нет высшей цели, кроме нравственности. Всякая человеческая сила или совершенство имеет истинное достоинство только под тем условием, что споспешествует или служит оной. Следовательно, высшее правило всякого воспитания состоит в том, чтобы все силы человека развить и образовать так, чтобы он через то совершеннейшим образом мог достигнуть своего конечного назначения, то есть соделаться существом в полном смысле нравственным»³.

¹ Климов Е.А. О структуре профессионального самосознания, профессионализма и профессионала // Психология работы с персоналом в трудах отечественных специалистов / Сост. и общ. ред. Л.В. Винокурова. СПб.: Питер, 2001. С. 512-514.

² Ободовский А.Г. Руководство к педагогике, или науке воспитания. [Б. м.]: Adamant Media Corporation, 2001. С. 11.

³ Ободовский А.Г. Руководство к педагогике, или науке воспитания. [Б. м.]: Adamant Media Corporation, 2001. С. 16.

Педагогическую профессию из ряда других выделяют, как правило, по образу мыслей ее представителей, повышенному чувству долга и ответственности.

Особо отметим необходимость формирования направленности будущих педагогов на развитие чувства личной ответственности, которое зависит от степени интериоризации индивидом общественных требований и ценностно-мировоззренческих установок, уровня объективизации субъективных потребностей и устремлении личности к ответственному поведению в микро- и макросреде.

Библиографический список

1. Акмеология: Учебник / Под общ. ред. А.А. Деркача. М.: Изд-во РАГС, 2002. 681 с.
2. Деркач А.А., Селезнева Е.В. Акмеологическая культура личности: содержание, закономерности, механизмы развития. М.: Изд-во Моск. психолого-социального ин-та; Воронеж: Изд-во НПО «МОДЭК», 2006. 496 с.
3. Дивногорцева С.Ю. Теоретическая педагогика: Учебное пособие. М.: Изд-во ПСТГУ, 2004. 195 с.
4. Ильин И.А. Собр. соч.: В 10 тт. М., 1994. Т. 1.
5. Климов Е.А. О структуре профессионального самосознания, профессионализма и профессионала // Психология работы с персоналом в трудах отечественных специалистов / Сост. и общ. ред. Л.В. Винокурова. СПб.: Питер, 2001. С. 512-514.
6. Леонтьев Д.А. Психология смысла: строение и динамика смысловой реальности. М.: Смысл, 1999. 487 с.
7. Ободовский А.Г. Руководство к педагогике, или науке воспитания. [Б. м.]: Adamant Media Corporation, 2001. 127 с.
8. Сураева Г.З. Психологические особенности мотивационно-смысловой интенции личности (социокультурный аспект): Автореф. дис. ... канд. психол. наук. М., 2002. 20 с.

Сведения об авторе

ПОДГРЕБЕЛЬНАЯ НАТАЛЬЯ ИВАНОВНА – кандидат педагогических наук, доцент кафедры педагогики и психологии профессионального образования Северо-Кавказского федерального университета, e-mail: vvalna@yandex.ru

Psycho-pedagogical conditions of formation of motivation-semantic intentions of professional pedagogical activity

Natalya I. Podgrebnaya

*Candidate of pedagogy, Associate professor
of the Department of Pedagogy and Psychology
of Professional Education North Caucasian
Federal University,
e-mail: vvalna@yandex.ru*

The problem of professional pedagogical activity and the conditions of formation of its motivation-semantic intention. The intentions are spoken of as motivational tendencies, unconscious and conscious resource directions of a person, orientation of consciousness. An important place in the motivational-semantic education is the analysis of the real orientation of the personality in all its manifestations, including mediacluster. One of the Central places in the psychology of professional activity is the problem of professional socialization. For effective professional activity a conscious choice of profession is important, generated consciousness, the awareness of personal usefulness as well as the ability to develop necessary personal and professional qualities on the basis of reflection.

Keywords: *activity of the individual; moral attitudes; intentionality; intention; personal development; motivational-semantic education; teaching activities; professional choice; self-development; consciousness.*

РАЗДЕЛ IV.
ЦЕРКОВНАЯ ИСТОРИЯ

Титулатура правителей Руси и хазарское влияние: между христианством и язычеством (князь, каган или король)

УДК 27-72
ББК 86.26

Рассматривается проблема хазарского влияния на развитие системы титулования правителей Русского государства. Восточнославянские князья не нуждались в идеологическом обосновании своей власти. Первым государем восточных славян был хазарский каган, именно поэтому позднее и ранние русские князья приняли на себя этот титул. В то же время некоторые исследователи отмечают, что «хакан» не равен по уровню правителю, а – правителю правителей, то есть великому князю в более поздней русской титулатуре. Титул кагана стал символом не просто власти, а господства в регионе. Титул князя в XI в. воспринимался как высший, равный византийскому василевсу. Именно поэтому он и был постепенно воспринят древнерусскими правителями.

Ключевые слова: василевс; Византия; Древняя Русь; каган; князь; король; правитель; титул; Хазарский каганат; хан.

В домонгольское время на Руси, несмотря на колоссальные военные и дипломатические успехи, князья, похоже, вообще не нуждались в какой-либо идеологической поддержке своей власти и авторитета извне. В глазах народа авторитет любого лица княжеского достоинства и так был очень высок. Именно данная причина, а не имперское высокомерие и не слишком большая разница между византийскими древнерусскими реалиями, как у В.В. Долгова, привела к тому, что идеологическая система Руси была глубоко оригинальной¹.

¹ Долгов В.В. Древняя Русь: мозаика эпохи. Очерки социальной антропологии общественных отношений XI-XVI вв. Ижевск: ИД «Удмуртский университет», 2004. С. 20-23; Долгов В.В. Быт и нравы Древней Руси. М.: Яуза, Эксмо, 2007. С. 154, 335-336.

Как показывают примеры из истории иных обществ, именно ослабление государства приводит к необходимости искать особое идеологическое обоснование своей власти. Так, в условиях упадка Орды ханы стали ссылаться на волшебное могущество своего предка – Чингисхана¹. У восточнославянских же князей такой потребности, по нашему мнению, не было. Однако Г.В. Вернадский и В.Я. Петрухин полагали, что об усилении княжеской власти на Руси сигнализировало принятие титула *каганъ*. «Хазарский каган был первым государем у славян Приднепровья, – еще раньше писал М.К. Любавский. – Вот почему именем «каган» впоследствии пользовались для обозначения уже русского государя: первый митрополит из русских Иларион составил «похвалу» кагану Владимиру»². Если это так, все вышесказанное требует как минимум определенного пересмотра. О принятии данного титула сообщают «Annales Bertiniani» под 839 г. и, насколько можно понять, письмо императора Людовика II Василию I Македонянину, датированное 871 г. и сохранившееся в составе Салернской хроники первой половины X в.³ У А.П. Новосельцева на первый план выходит иное обстоятельство: у тюрков хахан – это правитель, под которым находятся иные правители, хотя он не отрицает и внешнеполитических причин его принятия русами. Дело в том, что у ал-Хваризми «хахан» – не синоним титула «хан», а «хан ханов». Потому хаханом называли китайского императора, а у ал-Балазури хака-

¹ Кривошеев Ю.В. Ярлык и басма. Мифы и реальность во взаимоотношениях Руси и Большой Орды // Власть, общество, индивид в средневековой Европе / Отв. ред. Н.А. Хачатурян; сост. О.С. Воскобойников. М.: Наука, 2008. С. 358.

² Vernadsky G.V. Kievan Russia. New Haven; London: Yale univ. press, 1976. P. 174; Петрухин В.Я. Князь Олег, Хелгу Кембриджского документа и русский княжеский род // Древнейшие государства на территории СССР. Материалы и исследования. 1998 г. / Отв. ред. Т.М. Калинина. М.: Восточ. лит., 2000. С. 225; Любавский М.К. Лекции по древней русской истории до конца XVI века. СПб.: Лань, 2002. С. 85; Коновалова И.Г. О возможных источниках заимствования титула «каган» в Древней Руси // Славяне и их соседи. Вып. 10. Славяне и кочевой мир / Отв. ред. Б.Н. Флоря. М.: Наука, 2001. С. 108-135.

³ Annales Bertiniani // Monumenta Germaniae Historica. Scriptorum. T. I / Ed. G.H. Pertz. Leipzig: Verlag Karl W. Hiersemann, 1925. P. 434; Успенский Ф.И. История Византийской империи. Т. 3. М.: Астрель; АСТ, 2002. С. 201; Назаренко А.В. Русь и Германия в IX-X вв. // Древнейшие государства Восточной Европы. Материалы и исследования. 1991 г. / Отв. ред. А.П. Новосельцев. М.: Наука, 1994. С. 12-13.

ном гор называется сахиб ас-Сарир. Следовательно, по мысли ученого, принятие данного титула правителем русов отражало претензии «на главенство среди других князей и правителей, ибо он изначально подразумевал такой смысл»¹. Однако одно дело – логика восточных авторов-мусульман, и совсем другое – логика язычников. Причина заимствования данного титула русами явно была иной: русы боролись против хазар, а это был высший титул священного владыки, к которому в Степи относились очень серьезно.

Отрицать сакральный характер каганской власти у исторических тюрков не имеет смысла. Почитание кагана у хазар вплоть до деталей ритуала, как показал еще С.П. Толстов, было сколком ситуации в Тюркютском каганате². По Ибн Хаукалю, само появление кагана хазар заставляло врагов покоряться и успокаивало междоусобицы³. Отметим особо: ни Аттила, ни Таншихай нигде не упоминались с этим титулом, ибо, насколько можно понять, они не имели на него права! Все, что известно о присвоении псевдоаварами своему лидеру титула «каган», свидетельствует о том, что перед нами – откровенная узурпация⁴, которая не могла не возмутить любого знатока и блюстителя древних степных традиций. Наличие или же отсутствие реальной власти у хазарского кагана – фактор важный, но не

¹ Древнетюркский словарь / Ред. В.М. Надеяева, Д.М. Насилов, Э.Р. Тенишев, А.М. Шербаков. Л.: Наука, Ленингр. отд-ние, 1969. С. 405; Новосельцев А.П. К вопросу об одном из древнейших титулов русского князя // Древнейшие государства на территории СССР. Материалы и исследования. 1998 г. / Отв. ред. Т.М. Калинина. М.: Восточ. лит., 2000. С. 369, 376; Новосельцев А.П. Образование Древнерусского государства и первый его правитель // Древнейшие государства на территории СССР. Материалы и исследования. 1998 г. / Отв. ред. Т.М. Калинина. М.: Восточ. лит., 2000. С. 464.

² См., напр.: Плетнева С.А. От кочевий к городам. М.: Наука, 1967. С. 178-179; Гадло А.В. Отражение социальной борьбы внутри хазарского племенного объединения VII в. в памятниках «еврейско-хазарской переписки» // Генезис и развитие феодализма в России. Проблемы социальной и классовой борьбы / Под ред. И.Я. Фроянова. Л.: Изд-во ЛГУ, 1985. С. 26; Кляшторный С.Г. «Народ Аспаруха», гунны Кавказа и древнетюркский Олимп // Древнейшие государства на территории СССР. Материалы и исследования. 1998 г. / Отв. ред. Т.М. Калинина. М.: Восточ. лит., 2000. С. 124-125; Толстов С.П. Древний Хорезм. М.: Изд-во МГУ, 1948. С. 319.

³ Ibn Haukal Abu 'l Kásim. Descriptio ditionis moslemicae // Bibliotheca Geographorum Arabicorum. T. II / Ed. M.J. de Goeje. Lugdani Batavorum: Apud E.J. Brill, 1873. XXI.

⁴ Артамонов М.И. История хазар. СПб.: Филологич. факультет СПбГУ, 2002. С. 125-126.

имеющий, вопреки А.П. Новосельцеву, решающего значения для язычников – тюрков, алан, славян, а посольство к кагану со стороны шаханшаха Ирана – вовсе не решающий аргумент в пользу того, что каган реально правит¹. Вспомним, что западноевропейские латиноязычные памятники вообще не знают джигу – фактического владыку мадьяр, ибо главой последних считался кенде и все дипломатические послания шли на его имя. По словам же А.П. Новосельцева, «в начале X в. правитель Руси вряд ли стал бы принимать титул *хакан*, поскольку у хазар он в ту пору имел лишь символическое значение верховного властителя»². Великий князь действительно принял его гораздо раньше, но не потому, что в начале или первой четверти IX в. хазарский сакральный владыка еще обладал всей полнотой власти, а потому, что именно тогда один из властелинов восточных славян, скорее всего правитель Киева, счел себя настолько сильным, чтобы в глазах тюрков претендовать на статус господствующего в регионе владыки, сама личность которого «излучала» сверхъестественную мощь, неотделимую, разумеется, от военно-политического могущества, ибо военная сила в глазах человека того времени – лишь одно из необходимых проявлений этой мощи. Едва ли восточные славяне сами были ослеплены этой древней мощью священных владык Великой Степи, как то фактически получается у В.В. Долгова. По словам последнего, «стараясь придать киевскому князю большую значительность и величие, на Руси стали использовать отнюдь не греческую титулатуру («василевс», «деспот» и прочие), а титул «каган», имевший тюркское происхождение. Образ хазарского владыки (а до него и аварского), носившего этот титул, надо полагать, был воплощением мировой власти и мощи для славян на протяжении нескольких столетий еще до прихода Рюрика.

¹ Новосельцев А.П. К вопросу об одном из древнейших титулов русского князя // Древнейшие государства на территории СССР. Материалы и исследования. 1998 г. / Отв. ред. Т.М. Калинина. М.: Восточ. лит., 2000. С. 372-373.

² Новосельцев А.П. К вопросу об одном из древнейших титулов русского князя // Древнейшие государства на территории СССР. Материалы и исследования. 1998 г. / Отв. ред. Т.М. Калинина. М.: Восточ. лит., 2000. С. 371.

Оказалось, что древняя традиция предпочтительней»¹. Скорее данный титул существовал, по крайней мере, в первую очередь, для «внешнего употребления» и сохранялся, судя по «Слову о полку Игореве», после гибели Хазарии лишь там, где он был нужен, исходя из тех же соображений внешнеполитического престижа². Как мы полагаем, принятие данного титула нельзя назвать узурпацией³.

Потому, по всей видимости, автор «Худуд ал-Алам», писавший, как известно, на среднеперсидском языке, и называет правителя (хакана) русов падшахом, что тождественно шаханшаху, царю царей Ирана⁴. Сам титул *кагань* (*гагган* богомильских памятников) некогда означал «вождь-первосвященник». Его имели уже правители жужаней, хотя возводить данный титул именно к ним, к чему с некоторыми колебаниями склонялся А.П. Новосельцев, нельзя. Дело в том, что этот титул старше и тюрков, и даже народов алтайской языковой семьи как таковых, ибо встречается у сиу-дакотских племен. Контакты предков последних с прахуннами продолжались примерно до начала н.э., пока эскимосы не захватили берега Берингова пролива. Ранее же имело место иное. Так, черты алгонкинского антропологического типа прослеживаются у динлинов. Захоронение человека индейского типа было найдено и на Южном

¹ Долгов В.В. Быт и нравы Древней Руси. М.: Яуза, Эксмо, 2007.

² Грушевський М. Історія України-Руси. Т. I. Київ: 3 Друкарні Першої Спілки, 1913. С. 396; Ключевский В.О. Соч.: В 9 тт. Т. I. М.: Мысль, 1987. С. 145; Новосельцев А.П. К вопросу об одном из древнейших титулов русского князя // Древнейшие государства на территории СССР. Материалы и исследования. 1998 г. / Отв. ред. Т.М. Калинина. М.: Восточ. лит., 2000. С. 379; Коновалова И.Г. О возможных источниках заимствования титула «каган» в Древней Руси // Славяне и их соседи. Вып. 10. Славяне и кочевой мир / Отв. ред. Б.Н. Флоря. М.: Наука, 2001. С. 108-135; Слово о Законе и Благодати // Обнорский С.П., Бархударов С.Г. Хрестоматия по истории русского языка. Ч. 1. М.: Гос. учеб.-педагог. изд-во, 1952. С. 179; Ироическая песнь о походе на половцов удельного князя Новагорода-Северскаго Игоря Святославича. М.: В Сенатской Типографии, 1800. С. 44.

³ Пашуто В.Т. Особенности структуры Древнерусского государства // Новосельцев А.П. и др. Древнерусское государство и его международное значение. М.: Наука, 1965. С. 87.

⁴ Худуд ал-Алам. Рукопись Туманского / Введ. и указ. В. Бартольда. Л.: Изд-во АН СССР, 1930. Л. 376-38а; Новосельцев А.П. Восточные источники о восточных славянах и Руси VI-IX вв. // Древнейшие государства на территории СССР. Материалы и исследования. 1998 г. / Отв. ред. Т.М. Калинина. М.: Восточ. лит., 2000. С. 310-311.

Урале. Выведение же титула *каганъ* из иудейского «коген», как у А.В. Карташева, таким образом, ничем не обосновано¹. Что же касается сохранения титула каган не только тмутараканскими, но и киевскими князьями первой половины XI в., то, возможно, перед нами – не просто дань традиции, хотя и данный фактор нельзя автоматически отбрасывать, но и подчеркнутое отражение независимости Руси от Византии, как полагал А.П. Новосельцев².

Итак, серьезного значения подобного рода «импорт сакральности» на Руси не имел. Особо обратим внимание еще на обстоятельство, которое не привлекло к себе должного внимания. Русские князья, даже приняв христианство, вовсе не признавали, вопреки М.К. Любавскому, сакральный авторитет василевсов. Совсем по-иному вел себя йылтывар волжских булгар Алмуш. Этот правитель прекрасно понимал, что ни багдадский халиф аль-Муктадир, ни подчиненный ему эмир Хорасана не смогут подчинить его державу военной силой, но при всем при том страшно боялся проклятия заместителя пророка и домогался от него денег, полученных из разрешенных религией источников, чтобы счастье ислама перешло в построенную на эти средства против хазар крепость. Обо всем этом Алмуш говорит Ахмеду Ибн-Фадлану прямо, и толковать его стремление получить деньги от арабов по-иному, рационалистически, как это делал Б.Д. Греков, нет никаких оснований³, как нет оснований подозревать йылтывара в неискренности. Согласно же исследе-

¹ Иванов Й. Богомилски книги и легенди. София: Наука и искусство, 1970. С. 286; Каримуллин А.Г. К вопросу о генетическом родстве отдельных языков индейцев Америки с тюркскими // Вопросы географии США. С. 114-122; Гумилев Л.Н. Дакоты и хунны (к статье А.Г. Каримуллина) // Вопросы географии США (Сб. ст.) / Отв. ред. С.В. Кочубей. Л.: Географич. о-во СССР, 1976. С. 123-125; Новосельцев А.П. К вопросу об одном из древнейших титулов русского князя // Древнейшие государства на территории СССР. Материалы и исследования. 1998 г. / Отв. ред. Т.М. Калинина. М.: Восточ. лит., 2000. С. 368; Карташев А.В. Собр. соч.: В 2 т. Т. 1. Очерки по истории Русской Церкви. М.: Терра, 1992. С. 61.

² Новосельцев А.П. К вопросу об одном из древнейших титулов русского князя // Древнейшие государства на территории СССР. Материалы и исследования. 1998 г. / Отв. ред. Т.М. Калинина. М.: Восточ. лит., 2000. С. 379.

³ Ахмед Ибн-Фадлан. Рисалэ // Ковалевский А.П. Книга Ахмеда Ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921-922 гг. Харьков: Изд-во Харьк. ун-та, 1956. 205а 46, 209б 92. С. 234, примеч. 674; ср.: Греков Б.Д. Избр. тр. Т. II. М.: Изд-во АН СССР, 1959. С. 540.

дованиям И.Л. Измайлова, анализировавшего в данной связи различные источники, булгары стремились получить «легитимацию от двух «царственных» народов – арабов и хазар»¹. Обращаясь к северокавказским данным, необходимо отметить, что определенное значение сыграла и легенда о переносе в горный Дагестан золотого трона из сасанидского Ирана. По названию трона (*ас-сарир*) правитель данной страны стал называться сахиб *ас-Сарир*, а сама страна – тоже *ас-Сарир*. Однако данная легенда имела в складывании здесь ранней («варварской») государственности значение разве что для местных мусульман, тогда как сам сахиб *ас-Сарир* был христианином (либо монофизитом, либо несторианином). Таково мнение В.М. Бейлиса². Учитывая огромный авторитет иранских шаханшахов и иранской государственности вообще, его все же можно оспорить.

Данному выводу, на первый взгляд, противоречит идея о Третьем Риме и преемственности верховной власти от Рима до Москвы³. Но определенная идейная зависимость русской традиции от византийской и ордынской политико-правовой традиции⁴ – явление на Руси достаточно позднее, едва ли ранее середины XV в., когда великий владимирский и московский князь стал восприниматься как вероблюстител⁵, а возможно, и позже. Типологически его можно сравнить с влиянием на за-

¹ Измайлов И.Л. «Начала истории» Волжской Булгарии в предании и исторической традиции // Древнейшие государства на территории СССР. Материалы и исследования. 1998 г. / Отв. ред. Т.М. Калинина. М.: Восточ. лит., 2000. С. 103.

² Коновалова И.Г. Ал-Идриси о странах и народах Восточной Европы: текст, пер., коммент. М.: Восточ. лит., 2006. С. 78; Hudūd al-`Ālam. `The Regions of the world`. A Persian geography 372 A.H. – 982 A.D. / Translated and explained by V. Minorsky. With the preface by V.V. Bartold translated from the Russian. Illustrated by twelve maps. London: Printed at the University Press, Oxford, for the Trustees of the `E.J.W. Gibb Memorial` and Published by Messrs. Luzac & Co, 1937. P. 447; Заходер Б.Н. Каспийский свод сведений о Восточной Европе. Горган и Поволжье в IX-X вв. М.: Изд-во восточ. лит., 1962. С. 123-125; Бейлис В.М. Из истории Дагестана VI-XI вв. (Сарир) // Исторические записки. Т. 73 / Отв. ред. А.Л. Сидоров. М.: Изд-во АН СССР, 1963. С. 258-259.

³ Уколова В.И. Империя как «смысл» исторического пространства // Власть, общество, индивид в средневековой Европе. С. 33.

⁴ Любавский М.К. Лекции по древней русской истории до конца XVI века. СПб.: Лань, 2002. С. 277, 358-359.

⁵ Насонов А.Н. История русского летописания XI – начала XVIII века. Очерки и исследования. М.: Наука, 1969. С. 251-252.

паднославянскую элиту идеи всемирной имперской власти, что было связано со взаимоотношениями со Священной Римской империей¹ и с событиями второй половины XVIII в., когда была составлена легенда о передаче халифата турецкому султану при завоевании Египта Портой². Из других примеров можно указать пример I Болгарского царства³. Возможно, что некоторое значение имело и утверждение правителей из любимого, то есть, видимо, жупанского, рода Василием I Македонянином у сербов и хорватов⁴. В науке недостаточно разработан вопрос, насколько подобные идеи у восточных славян были распространены на низовом уровне. Рискнем предположить, что в глазах народа русские правители не особенно нуждались в таком обосновании своей власти даже в XV-XVI вв. Действительно, в старших исторических песнях русские выносят царскую порфиру из Царьграда. Так, грозный царь Иван Васильевич говорит: *«Есть и мне, царю, теперь похвастати: / Я повынес-то царень из Царя-града, / Царскую порфиру на себя надел, / Царский костыль я себе в руки взял...»*. В другом тексте царскую порфиру выносят из Казани. Захват регалий степных владык в старших исторических песнях – не просто деяние, достойное великой похвалы. Владение данными инсигниями, судя по контексту, – обстоятельство, укрепляющее право царя на власть, но не имеющее, с другой стороны, решающего значения, как то фактически получается у А.Г. Горина. Еще дальше, чем последний, идет В.В. Долгов: «Войдя в роль «белого падишаха» в общении с восточными соседями, русский царь не мог полностью отвлекаться от нее и во внутренних делах... Образ князя окончательно утратил древние черты, которые были свойственны родовым военным вождям догосударственной эпохи, и «на-

¹ Павинский А. Полабские славяне в борьбе с немцами VIII-XII ст. СПб.: Тип. Сущинского, 1871. С. 43-46, 48; Успенский Ф.И. Первые славянские монархии на северо-западе. СПб.: В типографии Ф.С. Суицинского, 1872. С. 192-194, 255-256.

² Крачковский И.Ю. Избр. соч. Т. V. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1958. С. 350.

³ Гильфердинг А.Ф. Собр. соч. Т. I. СПб.: Печатня В. Головина, 1868. II. С. 32.

⁴ Константин Багрянородный. Об управлении империей / Под ред. А.П. Новосельцева и Г.Г. Литаврина. М.: Наука, 1989. С. 114; Гильфердинг А.Ф. Собр. соч. Т. I. СПб.: Печатня В. Головина, 1868. II. С. 60-61.

питался соками» великих империй (греческой и татарской), в орбиту влияния которых Русь оказалась вовлечена...». Однако прямо в фольклорных источниках обычно нигде не отражено, что Иван – царь только потому, что он смог захватить регалии ханской власти¹. Исключение мы видим только в песне, записанной в Шенкурском уезде Архангельской губернии А. Харитоновым и переправленной П.В. Киреевскому В.И. Далем. Здесь царь изрекает следующее: «*Казанское царство мимоходом взял, / Царя Семиона под мир склонил, / Снял я с царя порфиру царскую, / Привез порфиру в каменну Москву, / Крестил я порфиру в каменной Москве, / Эту порфиру на себя наложил, / После этого стал Грозный царь!*»². Но даже в фольклоре такое восприятие источника верховной власти, который, кстати сказать, и в данном тексте предварительно оказалось необходимым крестить, то есть «вводить в христианский мир», не стало сколько-нибудь определяющим. В действительности же подобное не известно вообще. Иное мы видим на заре истории II Болгарского царства³, но не в истории Руси. Можно согласиться с Р. Пиккио в том, что только в XV в. московские князья именно «сниходят до желания иметь «римских» родоначальников». Даже А.Г. Горин, полагавший, что «в восприятии киевских правителей и их идеологов» хазарские «образцы властвования» имели определенную притягательность, отмечал, что «Киевская Русь не восприняла римские политические достижения – конкретные имперские формы и имперскую идеологию, ядром которой была идея всемирной христианской империи»⁴. Интересно, что и

¹ Гильфердинг А.Ф. Онежские былины, записанные летом 1871 года. Т. II. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1938. №№ 153, 90а; 129; Исторические песни XIII-XVI веков / Изд. подг. Б.Н. Путилов; Б.М. Добровольский. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1960. №№ 208, 211, 215, 232-233, 54, 256; ср.: Горин А.Г. Об имперском государственном устройстве Древней Руси X-XI вв. // Вопросы истории (ВИ). 2011. №9. С. 114; Долгов В.В. Быт и нравы Древней Руси. М.: Язуз, Эксмо, 2007. С. 202, 288.

² Исторические песни XIII-XVI веков / Изд. подг. Б.Н. Путилов; Б.М. Добровольский. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1960. №236.

³ Успенский Ф.И. История Византийской империи. Т. 4. М.: Астрель; АСТ, 2005. С. 389.

⁴ Пиккио Р. История древнерусской литературы. М.: Кругъ, 2002. С. 148; Горин А.Г. Об имперском государственном устройстве Древней Руси X-XI вв. // Вопросы истории (ВИ). 2011. №9. С. 114.

шапка Мономаха была изготовлена в традиционной для Руси форме круглой шапки с меховой опушкой¹.

Исключение в русской средневековой литературе есть, но это, вопреки В.В. Долгову, именно исключение, оно связано с деятельностью митрополита-грека, писавшего о Владимире Мономахе следующее: «...его же Богъ издалеча пророзуме предполеве, егоже изъ оутробы освяти и помазавъ, от царское и княжское крови смесивъ» и обращается к нему соответствующим образом: «благородный княже»². Необходимо отметить, что даже во второй половине XIII в. русские князья явно не боролись за титулы, которые обычно считаются в науке более престижными, чем сам титул *князь*. Сами они эти титулы, похоже, вовсе не оценивали так. Так, согласно Ипатьевской летописи, накладывая на берестьян «ловчее», Мстислав Данилович давал понять, что считает королевский титул личным приобретением своего отца, получившего его, как показал А.В. Майоров, первоначально от Фридриха II Гогенштауфена около 1237 г., и не стремится называться королем: «Се азъ князь Мьстиславъ, сынъ королевъ, вноукъ Романовъ, оуставляю ловчее на Берестьяны...». То же самое пишет и сам летописец: «Князь же Мьстиславъ не притяже на погребенье тела брата своего Володимеря... и плакася надъ гробомъ его плачемъ великимъ зело, аки по отцю своемъ по короле». Для самого Даниила этот факт, впрочем, как и утверждение его власти Бату-ханом, означал прекращение формальной зависимости от Белы IV³. О последней позволяет говорить сообщение «*Chonici Hungarici compositio saeculi XIV*» о том, что во время коронационных торжеств в Секешвехерваре осенью 1235 г. старший из Романовичей вел

¹ Долгов В.В. Древняя Русь: мозаика эпохи. Очерки социальной антропологии общественных отношений XI-XVI вв. Ижевск: ИД «Удмуртский университет», 2004. С. 36, 159.

² Послание Никифора, митрополита Киевского, к великому князю Владимиру Всеволодовичу // Русские достопамятности / Изд. Обществом истории и древности российских. Ч. 1. М.: В Университетской типографии, 1815. С. 63, 64; ср.: Долгов В.В. Быт и нравы Древней Руси. М.: Яуза, Эксмо, 2007. С. 146-147, 151, 154.

³ Полное собрание русских летописей. Т. II. М.: Изд-во восточ. лит., 1962. Стб. 932, 928; 807-809; Майоров А.В. Даниил Галицкий и Фридрих Воинственный: русско-австрийские отношения в середине XIII в. // Вопросы истории. 2011. №7. С. 40, 42, 47.

под уздцы коня венгерского короля, тогда как Кальман нес его меч. Данное сообщение, жестко отвергавшееся в свое время Д.И. Зубрицким, относительно недавно аргументированно «восстановлено в правах» А.В. Майоровым. Оказавшись в отчаянном положении, Даниил, как мы видим, признал себя подчиненным Беле правителем¹.

Что же касается поведения Мстислава Даниловича, то нельзя свести все только к неприятию связей с Римом, также даровавшим его отцу королевскую корону. Действительно, курия, как известно, организовав коронацию, не помогла последнему в борьбе с Ордой. Сам Даниил Романович, видимо, наученный горьким опытом (Бела тоже оказал ему в 1235 г., по всей видимости, лишь незначительную помощь²), принял данный титул с величайшей неохотой, после уговоров со стороны поляков, обещавших взамен свои войска³. Русские князья не стремились официально присвоить себе те пышные титулы, которые порой встречаются на страницах русских источников – не только в поздних рукописях и былинах, где мы можем подозревать подновление языка, но и в наиболее ранних. К.А. Соловьев полагает, что обозначение того или иного конкретного князя царем – литературный прием, который отражает санкцию на власть, даруемую Церковью, но данное мнение как минимум нуждается в дополнительном строгом обосновании. По резонному мнению В.О. Ключевского, слово *самодержец* в Древней Руси просто было почетным наименованием, но не

¹ Майоров А.В. Галицко-Волынская Русь. Очерки социально-политических отношений в домонгольский период. Князь, бояре и городская община. СПб.: Университетская книга, 2001. С. 585-589; Майоров А.В. Даниил Галицкий и Фридрих Воинственный: русско-австрийские отношения в середине XIII в. // Вопросы истории. 2011. №7. С. 39; ср.: Зубрицкий Д. История древнего Галицко-Русского княжества. Ч. III. Львов: Ин-т Станропигианский, 1855. С. 124-125.

² Майоров А.В. Галицко-Волынская Русь. Очерки социально-политических отношений в домонгольский период. Князь, бояре и городская община. СПб.: Университетская книга, 2001. С. 589.

³ Полное собрание русских летописей. Т. II. М.: Изд-во восточ. лит., 1962. Стб. 826-827; Державин Н.С. Происхождение русского народа. Минск: БПЦ, 2009. С. 127; Богданов А.П. Александр Невский. М.: Вече, 2009. С. 245, 274-275; Долгов В.В. Быт и нравы Древней Руси. М.: Яуза, Эксмо, 2007. С. 180-181, 288-289.

более того, добавим мы. То же самое следует сказать и относительно титула *цесарь*. Считать его новым титулом, который был получен Ярославом Владимировичем, как полагал Б.А. Рыбаков¹, оснований нет. Отметим также, что зарубежные авторы задолго до середины XIII в. называли русских князей *rex*, а их государства – королевствами². Ситуацию на Руси в домонгольское время В.Т. Пашуто, в частности, обрисовывал так: «Политические деятели и идеологи Древней Руси не сомневались в значении созданного ими государства, включавшего более двух десятков разноязычных народов. Подчеркивая равноправное положение Древнерусского государства среди таких империй, как Византийская, Германская и другие, они усвоили ее государственному главе – «самовластцу» или «самодержцу» – титул царь (цезарь), кир или каган. Этот титул носили и князья – соправители Руси. Использовались и римская, и греческая, и восточная традиции»³. Примерно в том же русле рассуждают и современные исследователи В.В. Долгов и А.Г. Горин⁴. С В.Т. Пашуто в целом следует согласиться, но с необходимыми уточнениями: все восточнославянские князья были не феодальными государями, а вечевыми правителями, и все их пышные титулы предназначались скорее для «внешнего употребления».

¹ Полное собрание русских летописей. Т. I. М.: Изд-во восточ. лит., 1962. Стб. 150, 357. Т. II. Стб. 352, 380, 439, 469, 617, 808, 711; Киево-Печерский патерик // Памятники литературы Древней Руси. XII век / Общ. ред. Л.А. Дмитриева и Д.С. Лихачева. М.: Художеств. лит., 1980. С. 432; Соловьев К.А. Культ святых Бориса и Глеба во властных отношениях Древней Руси XI – начала XII века // Вопросы истории. 2002. №5. С. 17; Ключевский В.О. Соч.: В 9 тт. Т. I. М.: Мысль, 1987. 430 с.; Т. VI. М.: Мысль, 1989. С. 102-103; Пашуто В.Т. Особенности структуры Древнерусского государства // Новосельцев А.П. и др. Древнерусское государство и его международное значение. М.: Наука, 1965. С. 82; ср.: Рыбаков Б.А. Петр Бориславич: Поиск автора «Слова о полку Игореве». М.: Молодая гвардия, 1991. С. 44.

² Шушарин В.П. Древнерусское государство в западно- и восточноевропейских средневековых памятниках // Новосельцев А.П. Древнерусское государство и его международное значение. С. 424-426, 430, 448.

³ Пашуто В.Т. Особенности структуры Древнерусского государства // Новосельцев А.П. и др. Древнерусское государство и его международное значение. М.: Наука, 1965. С. 81-82.

⁴ Долгов В.В. Древняя Русь: мозаика эпохи. Очерки социальной антропологии общественных отношений XI-XVI вв. Ижевск: ИД «Удмуртский университет», 2004. С. 19-20; Горин А.Г. Об имперском государственном устройстве Древней Руси X-XI вв. // Вопросы истории (ВИ). 2011. №9. С. 114.

Сам же титул *князь*, судя по Изборнику 1076 г., воспринимался в окружении Святослава Ярославича как наивысший из возможных, ибо в данном памятнике этим словом чаще всего переводили не *Ἀρχοντας*, что соответствовало бы собственно византийской традиции, а *βασιλεύς*, что отметила С.В. Завадская, но не сделала из собственных наблюдений надлежащих выводов¹. Называть же василевсом иноземного правителя было, прямо скажем, не в обычае для византийцев, весьма чувствительных в вопросах титулатуры. Пожалуй, только в «Хронографии» Феофана так говорится о правителе Индии, под которым подразумевается царь Аксума². Следовательно, данный языковой факт Изборника 1076 г. относится уже к восточнославянской традиции. Отношение же самих князей к этим титулам, как можно сделать вывод из приведенных выше фактов, было связано с тем, что положение князей как правителей никем не оспаривалось, хотя за этим, вопреки В. Дьячану и П.В. Голубовскому, не скрывалось никаких монархических поползновений. Впрочем, и сам П.В. Голубовский писал о том, что монархические идеи не пользовались популярностью в домонгольской Руси. За них стояло почти исключительно духовенство, порой, как отмечал Н.И. Костомаров, обласканное теми или иными князьями³, и то, надо думать, далеко не все. Может быть, автор прав и в том, что православные священнослужители защищали идеи о единодержавии в византийском смысле еще и потому, что видели преимущества единства Руси в условиях изнури-

¹ Завадская С.В. Термин *болярин* в Изборниках 1073 и 1076 годов // Восточная Европа в исторической ретроспективе / Под ред. Т.Н. Джаксон, Е.А. Мельниковой. М.: Языки русской культуры, 1999. С. 81.

² Кривов М.В. «Индийское» посольство в Византии // Византийский временник. Т. 51 / Отв. ред. Г.Г. Литаврин. М.: Наука, 1991. С. 211.

³ Голубовский П.В. История Северной земли до половины XIV столетия. Киев: В университетской типографии (И.И. Завадского), 1881. С. 84, 104; Голубовский П.В. Печенеги, торки и половцы до нашествия татар. История южнорусских степей IX-XIII вв. Киев: В университетской типографии (И.И. Завадского), 1884. С. 174-175, 177, 179; Дьячан В. Участие народа в верховной власти в славянских государствах до изменений их государственного устройства в XIV и XV веках. Варшава: В типографии Носковского, 1882. С. 8-11, 52, 80, 173; Костомаров Н.И. Исторические монографии и исследования. Т. I. СПб.: Тип. А. Тратиело, 1872. С. 218-219.

тельных междоусобиц и войн. Но последний тезис Н.И. Костомарова, принятый и М.К. Любавским¹, доказать практически невозможно. Воспевание единства Руси известно не только в среде духовенства: вспомним «Слово о полку Игореве», о котором в данном ключе пишет и сам М.К. Любавский², но оно нигде не содержит призывов как-то ограничить prerogatives веча, и это самое главное. Иное мы видим уже за пределами домонгольского периода, как о том писал Н.С. Трубецкой³. Что же касается идеи Н.И. Костомарова, согласно которой призыв к единению страны, звучащий в самом «Слове о полку Игореве», имеет своим истоком деятельность православного духовенства⁴, то ее едва ли возможно принять, ибо данный памятник вовсе не христианский по своему духу⁵.

Все вышесказанное как минимум позволяет нам со значительной долей сомнения относиться к весьма распространенному в науке мнению, согласно которому основные черты княжеской власти на Руси имеют своим истоком христианские и/или византийские черты и, таким образом, почти всегда складываются на глазах историка. Правители восточных славян домонгольской эпохи вовсе не стремились к тем титулам, которые обычно считаются более престижными, чем *князь*, не домогались коронации и миропомазания, благословения вселенского патриарха и ромейского василевса. Нет данных, свидетельствовавших бы о том, что именно христианская проповедь смирения или же, напротив, военная помощь со стороны Византии помогла военным предводителям, дружинным конунгам, каковыми порой считаются древнерусские князья, стать «настоящими» монархами. Итак, похоже, что ответы на

¹ Любавский М.К. Лекции по древней русской истории до конца XVI века. СПб.: Лань, 2002. С. 214.

² Ироическая песнь о походе на половцов удельного князя Новагорода-Северскаго Игоря Святославича. М.: В Сенатской Типографии, 1800. С. 14-37; Любавский М.К. Лекции по древней русской истории до конца XVI века. СПб.: Лань, 2002. С. 234.

³ Трубецкой Н.С. Наследие Чингисхана. М.: Эксмо, 2007. С. 313.

⁴ Костомаров Н.И. Исторические монографии и исследования. Т. I. СПб.: Тип. А. Тратиело, 1872. С. 255-257.

⁵ Vernadsky G.V. Kievan Russia. New Haven; London: Yale univ. press, 1976. P. 275.

многие вопросы, связанные с княжеской властью, необходимо искать не в конце X – XIII вв., а в глубокой древности.

Библиографический список

1. Артамонов М.И. История хазар. СПб.: Филологич. факультет СПбГУ, 2002. 560 с.
2. Ахмед Ибн-Фадлан. Рисалэ // Ковалевский А.П. Книга Ахмеда Ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921-922 гг. Харьков: Изд-во Харьк. ун-та, 1956. С. 313-336.
3. Бейлис В.М. Из истории Дагестана VI-XI вв. (Сарир) // Исторические записки. Т. 73 / Отв. ред. А.Л. Сидоров. М.: Изд-во АН СССР, 1963. С. 249-266.
4. Богданов А.П. Александр Невский. М.: Вече, 2009. 320 с.
5. Гадло А.В. Отражение социальной борьбы внутри хазарского племенного объединения VII в. в памятниках «еврейско-хазарской переписки» // Генезис и развитие феодализма в России. Проблемы социальной и классовой борьбы / Под ред. И.Я. Фроянова. Л.: Изд-во ЛГУ, 1985. С. 18-27.
6. Гильфердинг А.Ф. Онежские былины, записанные летом 1871 года. Т. II. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1938. 711 с.
7. Гильфердинг А.Ф. Собр. соч. Т. I. СПб.: Печатня В. Головина, 1868. 440, II с.
8. Голубовский П.В. История Северной земли до половины XIV столетия. Киев: В университетской типографии (И.И. Завадзкого), 1881. 201 с.
9. Голубовский П.В. Печенеги, торки и половцы до нашествия татар. История южнорусских степей IX-XIII вв. Киев: В университетской типографии (И.И. Завадзкого), 1884. 254 с.
10. Горин А.Г. Об имперском государственном устройстве Древней Руси X-XI вв. // Вопросы истории (ВИ). 2011. №9. С. 110-116.
11. Греков Б.Д. Избр. тр. Т. II. М.: Изд-во АН СССР, 1959. 623 с.
12. Грушевський М. Історія України-Руси. Т. I. Київ: З Друкарні Першої Спілки, 1913. 648 с.
13. Гумилев Л.Н. Дакоты и хунны (к статье А.Г. Каримуллиной) // Вопросы географии США (Сб. ст.) / Отв. ред. С.В. Кочубей. Л.: Географич. о-во СССР, 1976. С. 123-125.
14. Державин Н.С. Происхождение русского народа. Минск: БПЦ, 2009. 432 с.
15. Долгов В.В. Быт и нравы Древней Руси. М.: Яуза, Эксмо, 2007. 512 с.
16. Долгов В.В. Древняя Русь: мозаика эпохи. Очерки социальной антропологии общественных отношений XI-XVI вв. Ижевск: ИД «Удмуртский университет», 2004. 218 с.
17. Древнетюркский словарь / Ред. В.М. Надеяева, Д.М. Насилов, Э.Р. Тенишев, А.М. Щербак. Л.: Наука, Ленингр. отд-ние, 1969. XXXVIII, 676 с.
18. Дьячан В. Участие народа в верховной власти в славянских государствах до изменений их государственного устройства в XIV и XV веках. Варшава: В типографии Носковского, 1882. VIII, 192 с.
19. Завадская С.В. Термин *болярин* в Изборниках 1073 и 1076 годов // Восточная Европа в исторической ретроспективе / Под ред. Т.Н. Джаксон, Е.А. Мельниковой. М.: Языки русской культуры, 1999. С. 79-83.
20. Захoder Б.Н. Каспийский свод сведений о Восточной Европе. Горган и Поволжье в IX-X вв. М.: Изд-во восточ. лит., 1962. 279 с.
21. Зубрицкий Д. История древнего Галичско-Русского княжества. Ч. III. Львов: Ин-т Ставропигианский, 1855. 314 с.

22. *Иванов Й.* Богомилски книги и легенди. София: Наука и изкуство, 1970. 400 с.
23. *Измайлов И.Л.* «Начала истории» Волжской Булгарии в предании и исторической традиции // Древнейшие государства на территории СССР. Материалы и исследования. 1998 г. / Отв. ред. Т.М. Калинина. М.: Восточ. лит., 2000. С. 99-1055.
24. Ироическая песнь о походе на половцов удельного князя Новгорода-Северского Игоря Святославича. М.: В Сенатской Типографии, 1800. VIII, 47, 1 с.
25. Исторические песни XIII-XVI веков / Изд. подг. Б.Н. Путилов; Б.М. Добровольский. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1960. 696 с.
26. *Каримуллин А.Г.* К вопросу о генетическом родстве отдельных языков индейцев Америки с тюркскими // Вопросы географии США. С. 114-122.
27. *Карташев А.В.* Собр. соч.: В 2 тт. Т. 1. Очерки по истории Русской Церкви. М.: Терра, 1992. 686 с.
28. Киево-Печерский патерик // Памятники литературы Древней Руси. XII век / Общ. ред. Л.А. Дмитриева и Д.С. Лихачева. М.: Художеств. лит., 1980. С. 412-623.
29. *Ключевский В.О.* Соч.: В 9 тт. Т. I. М.: Мысль, 1987. 430 с.; Т. VI. М.: Мысль, 1989. 476 с.
30. *Кляшторный С.Г.* «Народ Аспаруха», гунны Кавказа и древнетюркский Олимп // Древнейшие государства на территории СССР. Материалы и исследования. 1998 г. / Отв. ред. Т.М. Калинина. М.: Восточ. лит., 2000. С. 120-125.
31. *Коновалова И.Г.* Ал-Идриси о странах и народах Восточной Европы: текст, пер., коммент. М.: Восточ. лит., 2006. 328 с.
32. *Коновалова И.Г.* О возможных источниках заимствования титула «каган» в Древней Руси // Славяне и их соседи. Вып. 10. Славяне и кочевой мир / Отв. ред. Б.Н. Флоря. М.: Наука, 2001. С. 108-135.
33. *Константин Багрянородный.* Об управлении империей / Под ред. А.П. Новосельцева и Г.Г. Литаврина. М.: Наука, 1989. 496 с.
34. *Костомаров Н.И.* Исторические монографии и исследования. Т. I. СПб.: Тип. А. Тратиело, 1872. 453, 52 с.
35. *Крачковский И.Ю.* Избр. соч. Т. V. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1958. 526 с.
36. *Кривов М.В.* «Индийское» посольство в Византии // Византийский временник. Т. 51 / Отв. ред. Г.Г. Литаврин. М.: Наука, 1991. С. 211-212.
37. *Кривошеев Ю.В.* Ярлык и басма. Мифы и реальность во взаимоотношениях Руси и Большой Орды // Власть, общество, индивид в средневековой Европе / Отв. ред. Н.А. Хачатурян; сост. О.С. Воскобойников. М.: Наука, 2008. С. 354-359.
38. *Любавский М.К.* Лекции по древней русской истории до конца XVI века. СПб.: Лань, 2002. 480 с.
39. *Майоров А.В.* Галицко-Волынская Русь. Очерки социально-политических отношений в домонгольский период. Князь, бояре и городская община. СПб.: Университетская книга, 2001. 640 с.
40. *Майоров А.В.* Даниил Галицкий и Фридрих Воинственный: русско-австрийские отношения в середине XIII в. // Вопросы истории. 2011. №7. С. 32-52.
41. *Назаренко А.В.* Русь и Германия в IX-X вв. // Древнейшие государства Восточной Европы. Материалы и исследования. 1991 г. / Отв. ред. А.П. Новосельцев. М.: Наука, 1994. С. 5-138.
42. *Насонов А.Н.* История русского летописания XI – начала XVIII века. Очерки и исследования. М.: Наука, 1969. 555 с.
43. *Новосельцев А.П.* Восточные источники о восточных славянах и Руси VI-IX вв. // Древнейшие государства на территории СССР. Материалы и исследования. 1998 г. / Отв. ред. Т.М. Калинина. М.: Восточ. лит., 2000. С. 264-323.

44. *Новосельцев А.П.* К вопросу об одном из древнейших титулов русского князя // Древнейшие государства на территории СССР. Материалы и исследования. 1998 г. / Отв. ред. Т.М. Калинина. М.: Восточ. лит., 2000. С. 366-379.
45. *Новосельцев А.П.* Образование Древнерусского государства и первый его правитель // Древнейшие государства на территории СССР. Материалы и исследования. 1998 г. / Отв. ред. Т.М. Калинина. М.: Восточ. лит., 2000. С. 454-477.
46. *Павинский А.* Полабские славяне в борьбе с немцами VIII-XII ст. СПб.: Тип. Суэцинского, 1871. II, III, 170 с.
47. *Пауто В.Т.* Особенности структуры Древнерусского государства // Новосельцев А.П. и др. Древнерусское государство и его международное значение. М.: Наука, 1965. С. 77-128.
48. *Петрухин В.Я.* Князь Олег, Хелгу Кембриджского документа и русский княжеский род // Древнейшие государства на территории СССР. Материалы и исследования. 1998 г. / Отв. ред. Т.М. Калинина. М.: Восточ. лит., 2000. С. 222-229.
49. *Пиккио Р.* История древнерусской литературы. М.: Круг, 2002. 352 с.
50. *Плетнева С.А.* От кочевий к городам. М.: Наука, 1967. 198 с.
51. Полное собрание русских летописей. Т. I-II. М.: Изд-во восточ. лит., 1962. 493 с.; 1022 с.; Т. 38. Л.: Наука, Ленингр. отд-ние, 1989. 176 с.
52. Послание Никифора, митрополита Киевского, к великому князю Владимиру Всеволодовичу // Русские достопамятности / Изд. Обществом истории и древностей российских. Ч. 1. М.: В Университетской типографии, 1815. С. 59-75.
53. *Рыбаков Б.А.* Петр Бориславич: Поиск автора «Слова о полку Игореве». М.: Молодая гвардия, 1991. 286 с.
54. Слово о Законе и Благодати // Обнорский С.П., Бархударов С.Г. Хрестоматия по истории русского языка. Ч. 1. М.: Гос. учеб.-педагог. изд-во, 1952. С. 179-189.
55. *Соловьев К.А.* Культ святых Бориса и Глеба во властных отношениях Древней Руси XI – начала XII века // Вопросы истории. 2002. №5. С. 14-33.
56. *Толстов С.П.* Древний Хорезм. М.: Изд-во МГУ, 1948. 354 с., 87 ил.
57. *Трубецкой Н.С.* Наследие Чингисхана. М.: Эксмо, 2007. 736 с.
58. *Уколова В.И.* Империя как «смысл» исторического пространства // Власть, общество, индивид в средневековой Европе. С. 20-33.
59. *Успенский Ф.И.* История Византийской империи. Т. 3. М.: Астрель; АСТ, 2002. 800 с.; Т. 4. М.: Астрель; АСТ, 2005. 496 с.
60. *Успенский Ф.И.* Первые славянские монархии на северо-западе. СПб.: В типографии Ф.С. Суэцинского, 1872. II, 266, XII с.
61. *Худуд ал-Алем.* Рукопись Туманского / Введ. и указ. В. Бартольда. Л.: Изд-во АН СССР, 1930. 45, 78 с.
62. *Шушарин В.П.* Древнерусское государство в западно- и восточноевропейских средневековых памятниках // Новосельцев А.П. Древнерусское государство и его международное значение. С. 420-452.
63. *Annales Bertiniani* // Monumenta Germaniae Historica. Scriptorum. T. I / Ed. G.H. Pertz. Leipzig: Verlag Karl W. Hiersemann, 1925. P. 419-515.
64. *Ibn Haukal Abu 'l Kásim.* Descriptio ditonis moslemicae // Bibliotheca Geographorum Arabicorum. T. II / Ed. M.J. de Goeje. Lugdani Batavorum: Apud E.J. Brill, 1873. XXI.
65. *Hudūd al-`Ālam.* `The Regions of the world`. A Persian geography 372 A.H. – 982 A.D. / Translated and explained by V. Minorsky. With the preface by V.V. Bartold translated from the Russian. Illustrated by twelve maps. London: Printed at the University Press, Ox-

ford, for the Trustees of the 'E.J.W. Gibb Memorial' and Published by Messr. Luzac & Co, 1937. XXI, 493 p.

66. Vernadsky G.V. Kievan Russia. New Haven; London: Yale univ. press, 1976. XIV, 412 p.

Сведения об авторе

ЛИСЮЧЕНКО ИГОРЬ ВАСИЛЬЕВИЧ – доктор исторических наук, доцент кафедры государственно-правовых, общегуманитарных и социальных дисциплин Ставропольского филиала Московского государственного гуманитарного университета имени М.А. Шолохова, e-mail: tigerris@yandex.ru

The titles of the rulers of Russia and the Khazar influence: between Christianity and paganism (the Prince, Hagan or King)

Igor V. Lisuchenko

Doctor of history, Associate professor,

Department of State-legal, Humanities and Social disciplines of Sholokhov Moscow State University

for Humanities (Stavropol branch),

e-mail: tigerris@yandex.ru

The problem of the Khazar influence on the development of the system of address by title of the rulers of the Russian state is considered, East Slavic princes did not need ideological justification of their power. The first Emperor of the Eastern Slavs was KhazarKhagan, that is why, later the first Russian princes took over this title. At the same time, some researchers state that «Hakan» is not equal in its level to the ruler, and the ruler of rulers, i.e. the Grand Duke in the later Russian titles. The title of Kagan became not just a symbol of power but domination in the region. The title of Prince in the XI century was perceived as the highest, equal to Byzantine Basileus. That is why it was gradually perceived by ancient rulers.

Keywords: *Basileus; Byzantine; ancient Rus; Kagan; Prince; king; ruler; title; Khazar khanate; Khan.*

Некоторые особенности церковной жизни Северо-Восточного Кавказа к началу XX века

УДК 27-72

ББК 86.29 (2Р37)

К началу XX в. достиг апогея процесс секуляризации и политизации религиозного сознания, выразившийся не только во взаимопроникновении их основных идей, но и в формировании на их основе новых общественно-религиозных и религиозно-философских идеологических конструктов, направленных на реформирование русской церковной жизни. Развитие местной церковной периодической печати, с одной стороны, позволило активизировать внеприходскую и миссионерскую деятельность духовенства, но, с другой стороны, она стала трибуной выражения мнений по вопросам церковно-общественной жизни.

Важным фактором либерализации церковной жизни стал процесс политизации духовенства Ставрополя и Терека в начале XX в. Священнослужители и семинаристы в силу своего социального положения тяготели к программным положениям партий социалистического толка. Поддержка левых политических сил была обусловлена также массовым увлечением марксизмом и распространением идеи решения церковных проблем революционным путем. Со своей стороны социалистические политические партии вырабатывали приемлемую для многих священнослужителей модель государственно-церковных отношений и положения Православной Церкви в обществе.

Ключевые слова: *духовенство; либерализация; община; православие; реформаторское начало; Северный Кавказ; Ставрополье; Терек; храм; Церковь.*

К началу революционных событий 1905 г. на территории Ставрополя и Терека действовало две епархии: Ставропольская и Кубанская, объединившая территории Ставропольской губернии и Кубанской области; Владикавказская и Моздокская, включавшая в себя Терскую область (в том числе территорию Кавказских Минеральных Вод) и Дагестан. Ставропольскую епархию, в которой к 1905 г. насчитывалось более 500 храмов

и около 2000 священнослужителей¹, возглавлял архиепископ Агафодор (Преображенский), Владикавказскую – епископ Гедеон (Покровский).

Возглавлявший Ставропольскую и Кубанскую епархию с 1893 по 1919 гг. владыка Агафодор с самого начала своего служения на Ставрополье занимался расширением миссионерской деятельности. Благодаря хорошо налаженной здесь миссионерской, религиозно- и нравственно-просветительской работе, а также отдаленности Северного Кавказа от научно-богословских центров, в епархии практически не была представлена обновленческая богословская мысль, получившая широкое распространение в крупных городах и духовных академиях Российской империи.

К этому времени в Ставропольской и Владикавказской епархиях отмечались некоторые тенденции, направленные на либерализацию церковной жизни², к числу которых можно отнести, во-первых, особенности церковной жизни региона, связанные с социально разнородным и полиэтничным составом духовенства, большим количеством иноверного и сектантского населения. Духовенство казачьего и горского происхождения нередко привносило в приходскую практику многочисленные этнокультурные элементы. В то же время священнослужители из переселенцев стремились к сохранению литургических особенностей той местности, из которой они прибыли на Северный Кавказ. Все это в совокупности составляло определенные различия в приходской жизни разных населенных пунктов Ставрополья и Терека, нередко побуждая духовенство к элементам литургического творчества.

Ставропольская епархия занимала особое положение в сравнении с другими регионами России, так как на ее территории было большое число неправославного населения. К 1893 г. (год вступления на кафедру епископа Агафодора) в состав Став-

¹ Самойленко П., прот. История Ставропольской епархии (1843-1918). СПб., 1999. С. 47.

² Гедеон (Докукин), митр. История христианства на Северном Кавказе до и после присоединения его к России. М.-Пятигорск, 1992. С. 155; Самойленко П., прот. История Ставропольской епархии (1843-1918). СПб., 1999. С. 47.

ропольской губернии, на территории которой проживало 875 тысяч жителей, помимо православных христиан входили римо-католики, армяно-григориане, лютеране и протестанты других толков, мусульмане, буддисты-ламаисты, старообрядцы и представители различных сект. Нередко миссионерская деятельность иноверного населения, особенно духовенства и религиозных активистов, была направлена не против других толков, составляющих конкуренцию во влиянии на умы населения, а именно против православных верующих.

Духовенство региона отличалось довольно низким уровнем образованности и культуры. Многие священнослужители отправляли детей в духовные учебные заведения, стремясь к созданию династий. Нередко слой духовенства пополнялся выходцами из других епархий, часто безграмотными или находящимися в той или иной степени канонического прещения (вплоть до запрещенных в священнослужении), а также обратившимися из раскола. Они принимались в епархию из-за большого числа вакантных священнических мест, которые долгое время было нечем восполнить. До 70-х гг. XIX в. Кавказское епархиальное руководство было вынуждено публиковать по всей Российской империи вызовы диаконов с обещанием иерейской хиротонии и предоставления места на приходе¹. Благодаря этому в значительной степени пополнялся слой северокавказского духовенства, но каждый из таких священников привносил в церковную жизнь литургическую практику и порядки своей прежней епархии. Приходы Северной Осетии окормлялись преимущественно грузинским духовенством, слабо разбиравшимся в осетинских традициях и нередко полагавшим, что священнослужение – это заработок, а также немногочисленными священниками-осетинами². Практически с самого начала образования Кавказской епархии ее архипастыри пытались

¹ Гедон (Докукин), митр. История христианства на Северном Кавказе до и после присоединения его к России. М.-Пятигорск, 1992. С. 155.

² Гатуев А.Г., свящ. Христианство в Осетии. Владикавказ: Типолигитр. В. Просвирнина, 1901. С. 25, 49.

повысить культурный уровень духовенства и верующих и снизить их подверженность прозелитизму со стороны других конфессий.

Во-вторых, к концу XIX в. широкое распространение получила миссионерская деятельность в форме создания религиозно-просветительских и благотворительных братств. Наиболее крупными стали Андреевско-Владимирское братство в г. Ставрополе и Михаило-Архангельское братство в г. Владикавказе, объединившие в своем составе духовенство и мирян, занимающих наиболее значимые должности в системе церковного управления северокавказских епархий и духовного образования¹. Естественно, что приходское духовенство стремилось к созданию подобных организаций на приходах, воспринимая это как признак своего рода «элитарности». Например, в 1915 г. в с. Киевском священник П. Федоровский организовал кружок ревнителей православия, который он ассоциировал с армией борцов за чистоту православия². Особое внимание вызывает термин «чистота православия», позволяющий увидеть в мировоззрении П. Федоровского определенную степень увлеченности идеями церковных реформ.

По мнению ставропольского исследователя Е.Ю. Любушкиной, причиной появления братств стала попытка епархиального руководства решить проблемы не только духовного образования и миссионерской работы, но и деятельности епархиальных учреждений и материального обеспечения приходов³. То есть впервые в «синодальную» эпоху к решению церковных про-

¹ Отчет о деятельности Ставропольского Андреевско-Владимирского братства за 1896 г. Ставрополь, 1897. С. 6; Отчет о деятельности Михаило-Архангельского Владикавказского братства за 1894/5 год // Владикавказские епархиальные ведомости. 1895, 1 ноября; Прощение благочинного церковью 5 округа священника Алексия Никольского Его Преосвященству, Преосвященнейшему Гедеону, Епископу Владикавказскому и Моздокскому. 25 ноября 1904 г. // ЦГА РСФСР-А ОДФ. Ф. 143. Оп. 2. Д. 158. Л. 1.

² Рапорт священника Петра Федоровского Димитриевской церкви, села Киевского, Ставропольской губернии Его Высокопреосвященству, Высокопреосвященнейшему Агафодору, Архиепископу Ставропольскому и Екатеринодарскому. 1 февраля 1915 г. // ГАСК. Ф. 135. Оп. 73. Д. 517. Л. 1.

³ Любушкина Е.Ю. Общественные организации Ставропольской губернии и Кубанской области в период с 1860-х гг. по октябрь 1917 г. Ставрополь, 2004. С. 233.

блем привлекалось белое духовенство и миряне, что не могло не сформировать тенденций к либерализации церковной жизни и новых поведенческих установок северокавказского духовенства и верующих.

В состав Андреевско-Владимирского братства входили представители местной элиты: руководство города и губернии, архиерей и духовенство, занимающее высшие посты в епархии, интеллигенция, купцы и буржуазия. В 1896 г. в братстве числилось 88 представителей белого и черного духовенства, из которых наиболее выделялись архиепископ Агафодор (председатель братства), ректор Ставропольской духовной семинарии протоирей П.И. Смирнов, ключарь Казанского кафедрального собора священник Д.И. Успенский, преподаватель семинарии священник К.В. Кутепов, секретарь Ставропольской духовной консистории А.А. Вишницкий, епархиальные миссионеры священник С. Никольский и А.Е. Шашин, инспектор Ставропольской духовной семинарии священник Н.П. Малиновский, инспектор женского епархиального училища священник А.И. Ленский¹.

Владикавказское православное братство во имя святого Архистратига Михаила (Михаило-Архангельское) занималось миссионерской работой в епархии. В его состав также входило элитарное духовенство Северной Осетии и Терской области: правящий архиерей, смотритель духовного училища Д.С. Луговенко, ключарь кафедрального собора священник А. Цветков, законоучитель женской гимназии протоирей А. Малиновский, протоирей Иоанн Завитаев и др.² Также действовали Моздокское общество ревнителей православия во главе с благочинным V округа А. Никольским³, Общество трезвости для борьбы

¹ Отчет о деятельности Ставропольского Андреевско-Владимирского братства за 1896 г. Ставрополь, 1897. С. 6.

² Отчет о деятельности Михаило-Архангельского Владикавказского братства за 1894/5 год // Владикавказские епархиальные ведомости. 1895, 1 ноября.

³ Прошение благочинного церкви 5 округа священника Алексия Никольского Его Преосвященству, Преосвященнейшему Гедону, Епископу Владикавказскому и Моздокскому. 25 ноября 1904 г. // ЦГА РСФСР-А ОДФ. Ф. 143. Оп. 2. Д. 158. Л. 1.

с пьянством и сквернословием, Общество вспомоществования учащим и учившим в церковных школах Северной Осетии, Владикавказское епархиальное попечительство о бедных духовного звания, Эмеритальная и взаимного вспомоществования касса духовенства Владикавказской епархии, а также около 50 попечительств.

В-третьих, не оторвавшись от крестьянства, мещанства и казачества социально, духовенство к началу XX в. стало значительно образованнее и стремилось к созданию своего рода слоя новой интеллигенции. По мнению Н.С. Струполевой, на церковно-общественную мысль Ставрополя и Терека существенное влияние оказывали получившие к концу XIX – началу XX вв. идеи позитивистов о всеобщем прогрессе, а также зарождающиеся глобалистские и социалистические тенденции¹. Многие священники при произнесении проповедей перед прихожанами давали будущему только положительные оценки. В VI благочинническом округе Ставропольской губернии были распространены заявления о скором объединении всех христиан в одно государство всеобщего благоденствия во главе с Иисусом Христом². Себе духовенство в этом процессе отводило руководящие роли.

На появление подобных идей в среде священнослужителей существенное влияние оказал широко распространившийся на Северном Кавказе хилиазм, то есть вера в тысячелетнее Царство Христа на земле, ставшая одной из фундаментальных предпосылок христианского социализма. Хилиазм был перенесен на церковную почву как из левых сект протестантского толка, так и из правых старообрядческих беспоповских и неохлыстовских сект. Особый вклад в развитие хилиастских идей на

¹ Струполева Н.С. Православные приходы Ставрополя и Кубани в 40-е гг. XIX – начале XX вв.: социальные функции и духовная жизнь: Дис. ... канд. ист. наук. Ставрополь, 2007. С. 164.

² Покорнейшее прошение трезвенников VI благочиннического округа Ставропольской губернии Его Высокопреосвященству, Высокопреосвященнейшему Агафодору, Архиепископу Ставропольскому и Екатеринодарскому. 1 ноября 1913 г. // ГАСК. Ф. 135. Оп. 71. Д. 1019. Л. 5.

Северном Кавказе внесли имяславцы и близкие к ним право-раскольничьи группы¹. На этом фоне деятельность братств и церковных обществ могла пониматься как вклад в построение нового общества.

Вся церковная история в среде части верующих и духовенства начала восприниматься как деградация христианства, а начало XX в. мыслилось как точка бифуркации – выбор между историческим коллапсом христианства и церковным возрождением в результате реформ, возвращающих Церковь в первобытное состояние применительно к современным историческим реалиям. Особенностью Северного Кавказа в данном процессе стало распространение церковно-общественной мысли по вопросам церковных реформ преимущественно в форме приходской проповеди, гораздо реже – в епархиальных средствах массовой информации.

Реформирование церковной жизни в духе первых христианских общин, по мнению ставропольского духовенства рубежа XIX-XX вв., должно было начинаться с повышения духовного и культурного уровня священнослужителей, с желания приносить пользу народу. Священник с. Александровского Полянский считал, что религиозные деятели ничего не делают для народа, но причт их храма хочет «хотя малым послужить народу»². Идеал пастыря – вести народ к лучшей жизни, «направить общее развитие непременно к Церкви». Н.С. Струполева отмечает формирование к началу XX в. высокого пастырского идеала, несущего «крест» по руководству нравственной жизнью народа³.

¹ Иларион (Домрачев), схим. На горах Кавказа. Баталпашинск, 1907. Гл. 42-43; Половинкин С.М. Имяславцы Кавказа // Восточнохристианская цивилизация и проблемы межрегионального взаимодействия. М., 2004. С. 325; Иларион (Алфеев), митр. Священная тайна Церкви. Введение в историю и проблематику имяславских споров // Режим доступа: <http://hilarion.ru/works/bookpage/russian/imyaslav> (дата обращения: 12.04.2012).

² Прощение причта Николаевской церкви села Сысоево-Александровского Медвеженского уезда Его Преосвященству, Преосвященнейшему Агафодору, Епископу Ставропольскому и Екатеринодарскому. 21 марта 1913 г. // ГАСК. Ф. 135. Оп. 64. Д. 883. Л. 1.

³ Струполева Н.С. Православные приходы Ставрополя и Кубани в 40-е гг. XIX – начале XX вв.: социальные функции и духовная жизнь: Дис. ... канд. ист. наук. Ставрополь, 2007. С. 167.

В-четвертых, распространение получила политизация взглядов духовенства и формирование революционного движения православных духовных учебных заведений. Политизированность духовенства Северного Кавказа, наиболее ярко проявившаяся в начале XX в., была обусловлена социальными процессами, происходившими на Ставрополье и Тереке в 1905-1917 гг. Священнослужители и семинаристы, социально близкие крестьянству и мещанству, поддерживали, в отличие от столичного духовенства, левые партии. Наибольшей популярностью пользовалась партия социалистов-революционеров¹. Общее падение нравственности и бедность белого духовенства и семинаристов детерминировали распространение в их среде социалистических идей, в значительной степени влиявших на поведение как приходского духовенства, так и, особенно, студентов духовных семинарий.

На рубеже XIX-XX вв. из религиозного сознания духовенства Ставрополья и Терека практически выпал образ императора как защитника русского православия. В 1905 г. российский государь перестал упоминаться духовным сословием Ставропольской губернии как покровитель и неперемное условие благополучия, а еще в 1900 г. священник Н. Михайлов упоминал как значимые силы общественного развития только Отечество, народ, духовенство и интеллигенцию, а царя – как недейтельный символ. Священник К. Ковалев заявил, что «духовенству самому необходимо позаботиться о себе»².

Важной составляющей церковной жизни Ставрополья и Терека стала широкая миссионерская работа, включающая в себя и предложения либерально-модернистски настроенного духовенства, при условии, если они не противоречили каноническим нормам. Примерами таких предложений могут считаться идеи североосетинского священника А.Г. Гатуева, вы-

¹ Забелин В.М. Политические партии на Ставрополье и Кубани в 1905-1907 гг. Ставрополь, 1996. С. 14.

² Доклад священника Михаило-Архангельской церкви села Рогудей Николая Михайлова Его Преосвященству, Преосвященнейшему Агафодору, Епископу Ставропольскому и Екатеринодарскому. 12 сентября 1900 г. // ГАСК. Ф. 135. Оп. 58. Д. 898. Л. 2-4.

ступившего за некоторое реформирование церковной жизни в североосетинских приходах. Он полагал, что укрепить веру в осетинском народе могут помочь формирование осетинской церковной интеллигенции, миссионерская работа среди мусульман, борьба с языческими пережитками, активное развитие образовательной деятельности, рост экономического положения Церкви, материальная поддержка духовенства, перевод богослужения на осетинский язык¹.

Проникли в Ставропольскую епархию и некоторые другие черты демократизации церковного управления, в частности проведение епархиальных съездов духовенства, на которых решались насущные проблемы епархии. Теперь голос приходского священника, изнутри знавшего о проблемах религиозной жизни, а нередко и пути их решения, мог быть услышан, что несколько оздоровило сильно бюрократизированную систему управления Церкви. Например, на съезде духовенства Ставропольской епархии, состоявшемся в мае 1906 г., было установлено равноправие священнослужителей и низшего клира в решении церковно-приходских проблем (кроме дел, касающихся непосредственно пастырского служения) и при выборах административных должностных лиц: благочинных, следователей². Вводились приходские советы, а также было решено привлечь мирян к заведованию приходским хозяйством.

В епархии пытались решить и вопрос финансирования приходов и духовенства. Взимание приходскими священниками оплаты за все требы было единственным способом выживания духовенства в условиях высоких цен на продукты питания и товары первой необходимости. Государственное финансирование было крайне скудным³. Благочинный XII (горского) округа Владикавказской епархии священник Х. Сохийев отмечал недо-

¹ Татуев А.Г., свящ. Христианство в Осетии. Владикавказ: Типолитогр. В. Просвирнина, 1901. С. 3-5, 7-9, 15-16, 20-21, 27, 30, 59-61, 70, 84-85, 105.

² Протокол съезда духовенства ставропольской епархии. Май 1906 г. // ГАСК. Ф. 135. Оп. 63. Д. 264. Л. 137.

³ Иванов В., свящ. К вопросу о способах обеспечения духовенства // Ставропольские епархиальные ведомости. 1916. №46, 20 ноября. С. 1255.

статочность средств существования духовенства округа из-за неурегулированности вопроса оплаты треб¹.

Сложившаяся ситуация приводила к формированию в сознании верующих образа священника-наемника. Это не устраивало как миссионеров, желавших увеличения авторитета духовенства, так и самих приходских священников. Также нерешенным остался вопрос снятия со священников надзорно-полицейских обязанностей², подрывающих авторитет духовенства.

Все же десакрализацию священнослужителей в глазах народа и падение авторитета Церкви не удалось остановить мерами, предпринятыми архиепископом Агафодором в предреволюционные годы, но можно наблюдать частичное оздоровление религиозной жизни. Интересно отметить, что десакрализация духовенства имела и гендерную обусловленность. Часто на поведение священников влияли их жены, в частности отношение матушек к религии и служению мужа. В 1914 г. священник Л. Бутырев выделял пять типов жен священников («дородные», скромные хозяйки, легкомысленные кокетки, начитанные, «спутницы»), из которых только один («спутницы») действительно соответствовал идеалам матушки³. Этот тип женщины поддерживает мужа в его священнослужении, помогая ему соответствовать идеалам белого священства, тогда как другие отвлекают мужей от священнических обязанностей, а нередко и мешают добросовестно выполнять свое служение. По мнению Л. Бутырева, несмотря на существование всех пяти типов матушек в разное время, ранее преобладал пятый тип, который к началу XX в. стал очень редким.

Ставропольское епархиальное руководство в 1905-1916 гг. с легкостью шло на уступки либерально-обновленческим требо-

¹ Отчет о состоянии XII (горского) округа в 1910 году // ЦГА РСФСР-А. Ф. 143. Оп. 2. Д. 229. Л. 94об.-95.

² Резолюция съезда духовенства 4-го благочиннического округа Кубанской области в Ставропольскую духовную консисторию о проектируемой реформе. 5 июля 1916 г. // Православная Церковь на Кубани (конец XVIII – начало XX в.). Сб. документов. Краснодар, 2001. С. 136-137.

³ Бутырев Л., свящ. Наши сотрудницы // Ставропольские епархиальные ведомости. 1914. №31, 3 августа. С. 882-885.

ваниям священнослужителей, адекватно и своевременно реагируя на все запросы времени. Причиной этого стало массовое распространение сектантства на Северном Кавказе после издания закона о веротерпимости. Владыка Агафодор должен был сделать церковную жизнь соответствующей духу времени (начала XX в.), не нарушая канонических норм¹. Именно поэтому и проводились только приемлемые для православного вероучения преобразования.

В епархии существовала специальная структура, отвечавшая за миссионерскую работу, которую возглавлял епархиальный миссионер. В Ставропольской епархии эту должность занимал протоиерей С. Никольский. Ему подчинялись окружные миссионеры по благочиниям. Приходские священники отчитывались перед окружными миссионерами о своей миссионерской деятельности². В годы Первой мировой войны во многих храмах была введена должность псаломщика-миссионера, отвечавшего за антисектантскую деятельность прихода³. Эту должность мог занять только человек, имеющий семинарское образование. Миссионерская деятельность заключалась не только в противодействии сектам, но и в постепенном возвращении авторитета Церкви и священнослужителей. Работа велась преимущественно в области религиозного просвещения прихожан. Интересно отметить, что псаломщики-миссионеры на местах должны были создавать свои сетевые структуры. При приходах они обязаны были открывать народно-миссионерские курсы, на которых подготавливались помощники миссионера из грамотных мирян. На курсах изучалась конфессиональная обстановка на административной территории прихода, основы катехизиса и методы антисектантской работы⁴.

¹ Геден (Докукин), митр. Расцвет христианства на Северном Кавказе // Родная Кубань. 2000. №1. С. 29.

² Никольский С., прот. Сведения о состоянии миссии в Ставропольской епархии в 1907 году. Ставрополь губернский, 1908. С. 29.

³ Боголюбов Д. Проект инструкции псаломщикам-миссионерам в приходах Ставропольской епархии // Миссионерские известия по Ставропольской епархии. Приложение к Ставропольским епархиальным ведомостям. 1914. №27, 6 июля. С. 185.

⁴ Боголюбов Д. Программа преподавания псаломщиками-миссионерами на народно-

На приходах стали появляться братства, ведущие благотворительную работу и религиозно-нравственное просвещение. Помимо этого была частично реализована идея сближения священства с народом, для чего были организованы собеседования с прихожанами на приходах. Собеседования проходили по вечерам в воскресные и праздничные дни. На них совершались совместные молитвы священников и прихожан, пелись акафисты, читались лекции на наиболее острые темы в области церковной, общественной и политической жизни¹. Во время богослужений наиболее распространенные молитвы полагалось петь всенародно, но это делалось редко, вызывая противостояние священников и псаломщиков². Часто на приходах устраивались концерты духовной музыки.

Важно отметить, что помимо собеседований с народом на приходах существовала еще и такая форма религиозного просвещения народных масс, как народные чтения, проводившиеся в церковно-приходских школах. Проводились беседы религиозного, исторического, религиозно-бытового, медицинского и сельскохозяйственного характера³. Нередко к проведению чтений привлекали интеллигенцию.

К началу XX в. в церковной среде получили распространение философские идеи Ф.А. Голубинского и Н.В. Карпова, а затем и В.С. Соловьева, попытавшихся соединить в своих работах религию с философским идеализмом. На основе идей В.С. Соловьева и его последователей о «христианской политике», про-

миссионерских курсах // Миссионерские известия по Ставропольской епархии. Приложение к Ставропольским епархиальным ведомостям. 1914. №27, 6 июля. С. 187-189.

¹ Отчет о внебогослужебных собеседованиях в приходах 13 благочиния Куб. обл. за 1905 год // ГАСК. Ф. 439. Оп. 1. Д. 7. Л. 4-6об.; Отчет о внебогослужебных собеседованиях, учиненных причтами церквей 22-го благочин. округа Кубанской области в 1905 году // ГАСК. Ф. 439. Оп. 1. Д. 7. Л. 8-9об.; Отчет о внебогослужебных собеседованиях в приходах 7 благочиннического округа Куб. обл. за 1905 год // ГАСК. Ф. 439. Оп. 1. Д. 7. Л. 4-6об., 8-9об., 11-14об.

² Кудрявцев А., прот. Отклики настоятеля приходской церкви // Миссионерские известия по Ставропольской епархии. Приложение к Ставропольским епархиальным ведомостям. 1916. №20, 25 сентября. С. 149.

³ Отчет епархиального наблюдателя о состоянии в учебно-воспитательном отношении церковно-приходских школ Ставропольской епархии за 1908-1909 учебный год. Ставрополь-Кавказский, 1910. С. 28.

являющейся в самоотверженном служении Церкви и народу и освобождении Церкви от государственного вмешательства¹, сформировалась так называемая философия «нового религиозного сознания». Она получила организационное оформление на «религиозно-философских собраниях», проводившихся в 1901-1903 гг. В собраниях принимали участие Д.С. Мережковский, Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, Л.И. Янышев, С.А. Соллертинский, П.И. Лепорский, иеромонах Михаил (Семенов), епископ Антонин (Грановский), председательствовал епископ Сергей (Страгородский). Основную задачу философии «церковного обновления» сформулировал В.А. Тернавцев, полагавший, что Церковь в начале XX в. должна возвестить народу правду о христианском государстве: главной задачей светской власти является «общественное спасение во Христе»².

Важное место в формировании философии «церковного обновления» занял изданный в 1909 г. сборник «Вехи», призывавший интеллигенцию к умеренно-реформационному консерватизму и возврату к духовным ценностям христианства³. Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков и некоторые другие философы Серебряного века в своих трудах развили «веховские» идеи.

В рамках философии «нового религиозного сознания» в дореволюционной России распространение получила философия «русского христианского социализма». Христианско-социалистическая философия выросла из революционного движения православного духовенства. Одними из первых пропагандистов русского «христианского социализма» стали петербургские священник Г. Петров (член «группы 32-х») и архимандрит Михаил (Семенов) (профессор СПбДА), считавшие проблему социального переустройства очень острой.

¹ Взыскующие града (Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках). М., 1997. С. 44; Шапошников Л.Е. Православный модернизм о движущих силах социального процесса // Научный атеизм. М., 1988. №1. С. 45; Соловьев В.С. Как пробудить наши церковные силы? Открытое письмо к С.А. Рачинскому. 1885 // Собр. соч. СПб., 1904. Т. 4. С. 203.

² Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Ч. 2. На пути к катастрофе (кризис церковной культуры) / Под ред. еп. Александра (Милланта). Буэнос-Айрес, 2003. С. 188.

³ Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции. М., 1909. С. 297-298.

Среди же приходского духовенства стала распространяться идея Иисуса Христа – «первого социалиста», всегда стоявшего за угнетенных. Отмечались призывы совмещения служения Богу со «служением революции». Обновленчески настроенный епископ Антонин (Грановский) считал, что самодержавие и православие несовместимы, называя самодержавную монархию сатанизмом¹. А епископ Сергей (Страгородский), будущий Патриарх, благословлял гапоновские союзы, возглавляемые «христианами-социалистами».

На основе философских разработок начала XX в. на Ставрополье и Терекке появились высказывания отдельных священнослужителей о необходимости «церковного обновления», о «чистоте православия». Священник Николай Веселов высказывался, что «безотлагательно нужны реформы, которые вдохнули бы в истерзанный и поруганный организм отечественной церкви «дух животворящий»². Причиной распространения подобных идей в регионе стала нерешенность многих церковных проблем в рамках синодальной системы церковного управления. По мнению расколоведа Н.М. Михайловой, на развитие каждой религиозной группы влияет ее политическая принадлежность³, то есть прореволюционная направленность некоторых священнослужителей порождала идеи «церковного обновления» в соответствии с требованиями, выдвигаемыми обществом во время роста революционного движения.

Таким образом, к началу XX в. часть духовенства, выражавшая недовольство религиозной политикой Российской империи, стала проводником либерально-реформаторских идей, которые легли в основу обновленческого движения. Эта эпоха в

¹ Поспеловский Д.В. Русская Православная Церковь: испытания начала XX века // Вопросы истории. 1993. №1. С. 45.

² Веселов Н., священник. Отчет о состоянии 13-го благочиннического округа Кубанской области за 1907 год // ГАСК. Ф. 135. Оп. 66. Д. 624. Л. 80; Рапорт священника Петра Федоровского Димитриевской церкви, села Киевского, Ставропольской губернии Его Высокопреосвященству, Высокопреосвященнейшему Агафодору, Архиепископу Ставропольскому и Екатеринодарскому. 1 февраля 1915 г. // ГАСК. Ф. 135. Оп. 73. Д. 517. Л. 1.

³ Михайлова Н.М. Розыск о расколах древних, старых и новых. Историко-канонические очерки. М., 2000. С. 91.

церковной жизни Ставрополя и Терека характеризовалась переплетением обмирщения церковной жизни и реформистских устремлений либерально настроенного духовенства, часть из которых были своевременно воплощены в жизнь архиепископом Агафодором и епархиальным руководством. Процесс постепенного преодоления обмирщения сопровождался ростом умеренного либерализма. Умеренное реформаторство и продуманная внутриепархиальная политика архиепископа Агафодора поставили этого выдающегося архиерея в один ряд с такими иерархами начала XX в., как митрополит Антоний (Вадковский) и архиепископ Сергей (Страгородский). Именно благодаря его трудам в Ставропольской епархии часть обновленческих тенденций была направлена в миссионерское русло, а либерально-модернистские идеи использовались для упорядочения церковно-приходской жизни.

Библиографический список

1. Боголюбов Д. Программа преподавания псаломщиками-миссионерами на народно-миссионерских курсах // Миссионерские известия по Ставропольской епархии. Приложение к Ставропольским епархиальным ведомостям. 1914. №27, 6 июля.
2. Боголюбов Д. Проект инструкции псаломщикам-миссионерам в приходах Ставропольской епархии // Миссионерские известия по Ставропольской епархии. Приложение к Ставропольским епархиальным ведомостям. 1914. №27, 6 июля.
3. Бутырев Л., *свящ.* Наши сотрудницы // Ставропольские епархиальные ведомости. 1914. №31, 3 августа.
4. Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции. М., 1909.
5. Взыскующие града (Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках). М., 1997.
6. Гатуев А.Г., *свящ.* Христианство в Осетии. Владикавказ: Типолитограф. В. Провсирнина, 1901.
7. Гедеон (Докукин), *митр.* История христианства на Северном Кавказе до и после присоединения его к России. М.-Пятигорск, 1992.
8. Гедеон (Докукин), *митр.* Расцвет христианства на Северном Кавказе // Родная Кубань. 2000. №1.
9. Государственный архив Ставропольского края (ГАСК). Ф. 135. Оп. 58. Д. 898; Оп. 63. Д. 264; Оп. 64. Д. 883; Оп. 66. Д. 624; Оп. 71. Д. 1019; Оп. 73. Д. 517.; Ф. 439. Оп. 1. Д. 7.
10. Забелин В.М. Политические партии на Ставрополье и Кубани в 1905-1907 гг. Ставрополь, 1996.
11. Иванов В., *свящ.* К вопросу о способах обеспечения духовенства // Ставропольские епархиальные ведомости. 1916. №46, 20 ноября.

12. *Иларион (Алфеев), митр.* Священная тайна Церкви. Введение в историю и проблематику имяславских споров. Режим доступа: <http://hilarion.ru/works/bookpage/russian/imyaslav>.
13. *Иларион (Домрачев), схим.* На горах Кавказа. Баталпашинск, 1907.
14. *Кудряцев А., прот.* Отклики настоятеля приходской церкви // Миссионерские известия по Ставропольской епархии. Приложение к Ставропольским епархиальным ведомостям. 1916. №20, 25 сентября.
15. *Любушкина Е.Ю.* Общественные организации Ставропольской губернии и Кубанской области в период с 1860-х гг. по октябрь 1917 г. Ставрополь, 2004.
16. *Михайлова Н.М.* Розыск о расколах древних, старых и новых. Историко-канонические очерки. М., 2000.
17. *Никольский С., прот.* Сведения о состоянии миссии в Ставропольской епархии в 1907 году. Ставрополь губернский, 1908.
18. Отчет епархиального наблюдателя о состоянии в учебно-воспитательном отношении церковно-приходских школ Ставропольской епархии за 1908-1909 учебный год. Ставрополь-Кавказский, 1910.
19. Отчет о деятельности Михаило-Архангельского Владикавказского братства за 1894/5 год // Владикавказские епархиальные ведомости. 1895, 1 ноября.
20. Отчет о деятельности Ставропольского Андреевско-Владимирского братства за 1896 г. Ставрополь, 1897.
21. *Половинкин С.М.* Имяславцы Кавказа // Восточнохристианская цивилизация и проблемы межрегионального взаимодействия. М., 2004.
22. *Поспеловский Д.В.* Русская Православная Церковь: испытания начала XX века // Вопросы истории. 1993. №1.
23. Резолюция съезда духовенства 4-го благочиннического округа Кубанской области в Ставропольскую духовную консисторию о проектируемой реформе. 5 июля 1916 г. // Православная Церковь на Кубани (конец XVIII – начало XX в.). Сб. документов. Краснодар, 2001.
24. *Самойленко П., прот.* История Ставропольской епархии (1843-1918). СПб., 1999.
25. *Соловьев В.С.* Как пробудить наши церковные силы? Открытое письмо к С.А. Рачинскому. 1885 // Собр. соч. СПб., 1904. Т. 4.
26. *Струполева Н.С.* Православные приходы Ставрополя и Кубани в 40-е гг. XIX – начале XX вв.: социальные функции и духовная жизнь: Дис. ... канд. ист. наук. Ставрополь, 2007.
27. *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. Ч. 2. На пути к катастрофе (кризис церковной культуры) / Под ред. еп. Александра (Милеанта). Буэнос-Айрес, 2003.
28. Центральный государственный архив Республики Северная Осетия – Алания (ЦГА РСО-А). Ф. 143. Оп. 2. Д. 158, 229.
29. *Шапошиников Л.Е.* Православный модернизм о движущих силах социального процесса // Научный атеизм. М., 1988. №1.

Сведения об авторе

СВЯЩЕННИК АЛЕКСАНДР ПАНТЮХИН –
кандидат исторических наук, старший преподаватель
кафедры церковной истории
Ставропольской духовной семинарии,
e-mail: pantjuhin@bk.ru

Some features of the North-Eastern Caucasus church life by the early XX century

Priest Alexandr Pantyukhin

Candidate of history, Senior lecturer of the Church history

Department Stavropol Theological Seminary,

e-mail: pantjuhin@bk.ru

By the early twentieth century the process of secularization and the politicization of religious consciousness reached its culmination, which was manifested not only in the interpenetration of their basic ideas, but also in the formation on their basis of new socio-religious and religious-philosophical ideological constructs aimed at reforming Russian Church life. The development of the local Church periodicals allowed, on the one hand, to intensify non-parochial and missionary activity of the clergy, but on the other hand, it became a platform of opinionexpression on the matters of Church and public life.

An important factor in the liberalization of the Church's life became a process of politicization of the clergy of Stavropol and Terek in the early twentieth century. The Clergy and seminarians because of their social status, tended to programmatic positions of parties of the socialist trend. The support of the political left forces was due to the mass interest in Marxism and the spread of ideas on how to solve Church problems in a revolutionary way. For their part, the socialist political parties developed an acceptable for many clerics model of Church-state relations and the position of the Orthodox Church in society.

Keywords: *clergy; liberalization; community; Orthodox; reformed the beginning; North Caucasus; Stavropol region; Terek; temple; Church; applicant.*

Возникновение монастырей афонской традиции на Кавказе и их восстановление в XXI веке

УДК 27-282.5

ББК 86.3-64

После окончания Кавказской войны, длившейся в общей сложности около 60 лет, а также образования Кавказской и Черноморской епархии, на территории Кавказского края остро стоял вопрос повторной христианизации его населения. В этом было заинтересовано правительство России. Одновременно многие русские монахи Святой Горы Афон, зная о древнем, еще в апостольские времена, зарождении христианства на Кавказе, движимые патриотическими чувствами помочь освоению Кавказа, образуют здесь четыре монастыря Афонского уклада и традиций: Ново-Афонский Симоно-Кананитский монастырь в Абхазии, Свято-Михайло-Афонскую Закубанскую пустынь на территории современной Адыгеи, Свято-Александро-Афонский монастырь на берегу р. Зеленчук в Карачаево-Черкесии и Второ-Афонский Свято-Успенский монастырь на горе Бештау, под Пятигорском. Обители существовали до революции, неся населению Кавказа просвещение, грамотность, достижения сельскохозяйственной науки, а самое главное – слово Евангелия, благочестие и нравственное воспитание. В наше время все эти монастыри восстанавливаются и продолжают выполнять свою миссию.

Ключевые слова: Афон; афонская традиция; второ-афонские монастыри; Кавказ; Кавказская и Черноморская епархия; монастыри; монашество; обитель; проповедь православия; христианское самосознание.

В течение последней четверти века мы являемся свидетелями возрождения русского православного монашества и монастырей. Процесс бурного образования новых монашеских обителей и восстановления разрушенных в советский период свидетельствует о востребованности современным российским обществом института монашества. Однако монашество наших дней сталкивается со множеством внешних и внутренних проблем.

Отечественные историки все чаще обращают внимание на жизнедеятельность Русской Православной Церкви в предреволюционные и последующие годы. Не только ради публикации ранее замалчивавшихся фактов, но ради извлечения уроков из опыта жизни и деятельности Церкви в условиях как благополучия, так и беспримерных гонений.

Монастыри всегда были центрами духовной и патриотической жизни российского общества, хранителями традиций милосердия и служения народу. Их возникновение и развитие, особенно в условиях Северного Кавказа после окончания Кавказской войны в середине XIX – начале XX вв., – особая страница и явление в церковной истории России.

Монашество в православии – искони передовой отряд христианской проповеди и защиты идеалов христианской веры. Православное монашество России, возносящее молитву за Отечество и соотечественников, порой и непосредственно участвовало в освободительных сражениях, первым осваивало новые земли, создавало предпосылки христианизации народов и территорий. Так это происходило и на Кавказе.

Толчком к возникновению в этом регионе четырех обителей, живших по уставу Святой Горы Афон и несших свет православной веры русскому и туземному населению после окончания Кавказской войны, послужило стечение нескольких обстоятельств.

На Афоне русские иноки хорошо знали о состоянии духовной жизни в России. Страна входила в духовный кризис, проявившийся в секуляризации церковной жизни, подмене духовности множества людей лишь формальным исповеданием веры. Ширились антиправительственные и антицерковные настроения во всех слоях населения. К этому добавлялась активизация антиправославных и антироссийских политических сил, стремившихся к своему влиянию на Кавказе.

История Кавказской и Черноморской епархии в начальный период ее учреждения (1843 г.) еще недостаточно освещена. Интерес к этой теме обусловлен рядом причин, одна из кото-

рых – важное государственное значение создания новой епархии, охватывающей население Северного Кавказа, Предкавказья и Причерноморья.

Северный Кавказ издревле входил в зону влияния великих цивилизаций Востока, в частности Византийской империи. Предки адыгов имели свою богатую культуру, что позволило им достаточно легко воспринять веру христианскую, проповеданную апостолами¹.

В эпоху византийского императора Юстиниана (483-565 гг.), ставившего целью восстановить Римскую империю в ее прежних границах, позиции Византии на Северном Кавказе особенно усилились. Этому способствовало и то, что по степям и ущельям Северного Кавказа к Черному морю проходила оживленная артерия Великого шелкового пути, связывавшего торговыми и культурными связями Китай и Среднюю Азию с Малой Азией и Европой. Известный исследователь истории северокавказских народов Шора Ногмов так оценивал обращение адыгов в христианство: «Под влиянием союза с Юстинианом черкесское духовенство, проникшее в Кавказские горы, привнесло к нам миролюбивые занятия искусствами и просвещение. Христианская вера процветала на Кавказских горах, будучи поддерживаема греческим духовенством... От них произошли многие дворянские роды»².

В истории распространения христианства на Кавказе можно выделить несколько периодов. Это апостольский период (I-IV вв. н.э.), за ним – Грузино-Византийский (V-XIV вв.). Согласно легендам и народным сказаниям, большинство нартов были христианами. По церковному преданию, апостол Андрей Первозванный в 40-м г. от Рождества Христова проповедовал христианство среди горских народов: алан, абазгов и зихов. Здесь же проповедовал и апостол Симон Кананит, могила которого

¹ Пантелеимон (Кутовой), епископ Майкопский и Адыгейский, Шевченко Н., Гузь А. Христианская вера процветала на горах Кавказа // Южнороссийское обозрение. Православие в исторических судьбах юга России: Сб. науч. ст. Вып. 16. Ростов н/Д: Изд-во СКНЦ ВШ, 2003. С. 13-27.

² Ногмов Ш. История адыгейского народа. Тифлис, 1861.

находится недалеко от Сухуми. В начале I в. они проповедовали в Мингрелии и на территории Кубани у причерноморских зиков и босфоритян.

С XIV по XVIII вв. христианство было вытеснено язычеством татаро-монгольских завоевателей, а позже исламом. Светильники христианских храмов, возжженные апостолами и поддержанные Византией, угасли на несколько столетий. После падения Тмутараканского княжества и покорения Северного Кавказа половецкими ордами в XII в. его степи становятся частью Дикого поля¹.

Следующий период христианизации Кавказа можно обозначить как российский, продолжавшийся с 1745 г. до Октябрьской революции.

Свидетелями возрождения монастырей и храмов Кавказа и Предкавказья, как и всей территории СНГ, являемся мы. Конец XX – начало XXI вв. – период не только восстановления христианского самосознания российского народа, но и общедоступной проповеди православия на всем пространстве бывшего Советского Союза.

Россия и Кавказ имеют давние исторические связи. Еще в 1552 г. в Москву прибыло посольство от черкесов просить помощи в борьбе против турок и крымских татар. Черкесы при этом отдавали себя в подданство России. В 1556 г. черкесы при помощи русских отняли у турок Темрюк и Тамань, после этого черкесский князь Темрюк сделался даже тестем Иоанна IV (Грозного), выдав за него свою дочь, в крещении Марию².

В 1559 г. кабардинские князья просили Россию защищать их от притеснений со стороны дагестанских магометанских племен, а также прислать к ним священников, чтобы крестить народ. Иван Грозный снова послал в Кабарду астраханского воеводу Дементия Ивановича Черемисинова с войском, с ним же «отпустил и попы христианские крестити кабардинских

¹ Платонов С.Ф. Полный курс лекций по русской истории. СПб., 1997. С. 189.

² Михайлов Н.Т. Исторический обзор Терека, Ставрополя и Кубани. М.: Изд. Надыршин, 2008. С. 307.

Черкас»¹. Впоследствии и другие русские воины помогали кабардинским князьям, защищая их от притеснения соседними народами. И хотя Россия в те годы не могла принимать существенное участие в делах Кавказа, но русское население здесь уже присутствовало с середины XVI столетия. В восточной части Северного Кавказа тогда образовались поселения так называемых терских и гребенских казаков².

Профессор П.В. Знаменский (1996), говоря о причинах Кавказской войны, писал: «С 1834 г. мюридизм успел объединить всю восточную группу кавказских племен и повел длинную и упорную борьбу с русскими под начальством знаменитого имама Шамиля. Она закончилась в восточной части Кавказа в 1859 г. взятием Шамиля в плен, а в западной уже в 1864 г.»³.

В начале XIX в. территория Кавказа в результате военных действий регулярной русской армии и казачьих войск была освобождена от турецкого и персидского владычества. Это было закреплено решениями Гюлистанского мира 1814 г. между Россией и Персией, Туркманчайского и Адрианопольского мирных договоров, завершивших русско-иранскую войну 1828-1829 гг. На юге Российской империи образуется новая административная единица – Кавказский край.

Кавказским краем официально именовалась обширная территория на Кавказе, находившаяся под суверенитетом Российской империи как одна из ее окраин. С 1844 по 1882 гг. во главе Кавказского края стоял наместник императора; в 1882-1905 гг. – главноначальствующий гражданской частью на Кавказе, одновременно занимавший должности командующего войсками Кавказского военного округа и наказного атамана Кубанского и Терского казачьих войск; в 1905-1917 гг. – снова наместник

¹ Владимир (Петров), еп. Историческая записка о христианстве на Северном Кавказе // Ставроп. епарх. ведомости. 1888 г. №18.

² Зудин А.И. На Кубани староверят и за старую веру не гонят (пахомовцы и некрасовцы) // Дело мира и любви. Очерки истории и культуры православия на Кубани. Краснодар, 2009. 304 с.

³ Знаменский П.В. История Русской Церкви. М.: Крутицкое патриаршее подворье. Сер. Материалы по истории Церкви. Кн. 10. 1996. 474 с.

государя. Административным центром края считался город Тифлис¹.

Утверждение православного вероисповедания как государственной религии на территории Кавказского края в этой обстановке для поддержания гражданского мира и духовного объединения населения становилось необходимым. В то же время для создания на данной территории прочных церковных устоев требовался большой труд.

После долгих лет вхождения Кавказа и Предкавказья в Астраханскую, а затем Донскую епархию была наконец открыта новая страница в церковной истории Северного Кавказа: 4 апреля 1842 г. царь Николай I утвердил доклад Святейшего Синода об учреждении с 1 января 1843 г. новой Кавказской и Черноморской епархии². Согласно предложению обер-прокурора Синода графа Протасова, на Кавказе образовалась новая епархия – Кавказская и Черноморская.

По рекомендации митрополита Киевского и Галицкого Филарета первым правящим архиереем епархии стал бывший викарый Киевской митрополии епископ Чигиринский Иеремия (Соловьев), отличавшийся высокой образованностью и подвижнической жизнью. Владыка Филарет характеризовал Кавказскую епархию как еще невозделанную ниву Господню, что делало служение архипастыря крестоносным и апостольским³. Новому епископу были выделены средства на обзаведение ризницей, содержание архиерейского дома (под строительство его и здания консистории в Ставрополе должна была быть выделена земля). Определен был и секретарь консистории⁴.

¹ Кавказский край // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. СПб., 1894. Т. 13А. С. 818-884.

² РГИА. Ф. 796. Оп. 123. Д. 170. Об учреждении Кавказской епархии: По предложению гр. Протасова об утверждении по Высочайшему повелению на Кавказе новой епархии – с наименованием архиерея ее Кавказским и Черноморским, а архиерея Новочеркасской епархии – Донским и Новочеркасским. (циркулярный Указ 17 июня 1842 г.); О наименовании Высочайшим повелением епископа Чигиринского Иеремии епископом Кавказским и Черноморским (циркулярный Указ 19 янв. 1843 г.).

³ Гедеон, митрополит Ставропольский и Бакинский. История христианства на Северном Кавказе до и после его присоединения к России. М., 1992. 192 с.

⁴ РГИА. Ф. 796. Оп. 123. Д. 173. По предложению гр. Протасова о назначении секретарями

Для православного просвещения края требовались хорошо образованные священники. В первый же год владыка Иеремия открывает в Ставрополе Духовную семинарию, в которую пожертвовал свои сбережения и библиотеку. Дети кавказских народов и калмыков бесплатно принимались в семинарию, им выплачивалась государственная стипендия. Приветствовалось воспитание горских и калмыцких детей в семьях священников. Сам правящий архиерей оплачивал содержание в семинарии одного юноши-калмыка.

В 1867 г. Святейший Синод возвращает войсковые церкви в состав Кавказской епархии. Церковь начинает активно бороться с раскольниками и сектантами. Предстояла большая миссионерская работа среди русскоязычного старообрядческого и иноплеменного населения епархии. Это сочеталось с решением задач культурного сближения народов Кавказа. Святейшим Синодом было разрешено проводить церковную службу на языках народов Кавказа, что способствовало возникновению и развитию их письменности.

В этот же период все большее значение в религиозно-нравственной жизни населения региона приобретают монастыри. К этому периоду по сравнению с Центральной Россией, Украиной, Белоруссией, Молдавией на Северном Кавказе, в Предкавказье и Причерноморье монастырей было чрезвычайно мало, и нужда в них была значительной. Православные монастыри были очагами благочестия для всего окрестного населения. Богомольцы встречали в них дух братской любви, смирения и послушания, который помогает жить в согласии с законами духовной и светской власти.

Благочестивый образ жизни прививали монастыри населению разными сторонами своей деятельности. В первую очередь – через опыт молитвенного общения с братией и священниками многочисленных паломников, приходивших в монастыри на богомолье и для оказания помощи обителям.

консисторий: Кавказской – Василия Смирнова, Новочеркасской – Попова, Саратовской – Тихона Григорьевского и Тамбовской – Ивана Кашкарова.

Странноприимные дома для паломников, богадельни и больницы для кавказских воинов-инвалидов, обучение детей и взрослых Закону Божию и грамоте, современным методам ведения сельского хозяйства и различным ремеслам – вот что давали обители населению. Длительное проживание в монастырях большого числа наемных рабочих, лиц на испытании, желавших поступить в монастыри, также позволяло распространять знания и культуру среди населения. Участие тысяч паломников в православных праздниках и крестных ходах с чудотворными иконами из монастырей прививало и распространяло в народе любовь к обителям.

До открытия в 1843 г. Кавказской епархии на территории Северного Кавказа было только два мужских монастыря. Их появление объяснялось особыми задачами, стоявшими перед ними.

Екатерино-Лебяжская Николаевская пустынь, расположенная в западной части Кубани, обязана своим открытием в 1796 г. религиозным потребностям казаков Черноморского войска (будущего Кубанского), лишенного после своего переселения за Кубань монастыря и храмов.

На востоке епархии, на землях Терского казачьего войска, с 1736 г. действовал Кизлярский Крестовоздвиженский монастырь, выполнявший задачи распространения христианства среди русских переселенцев и принимавших православие горцев.

Во второй половине XIX в., особенно после русско-турецкой войны (1877-1878 гг.), на Северном Кавказе начинается активное строительство новых монастырей.

В период стабилизации жизни региона, в 1870-1890 гг., только в Кубанской области были основаны пять монастырей, один скит, два крупных подворья, не считая небольших, которых у каждого монастыря было по два-три¹.

Всего со второй половины XIX в. до 1917 г. на территории Кавказской и Черноморской епархии было построено 9 мо-

¹ Бороденко В.Е. Монастыри и монашество // Дело мира и любви. Очерки истории и культуры православия на Кубани. Краснодар, 2009. 304 с.

настырей: в 1877 г. недалеко от г. Майкопа – Свято-Михайло-Афонская Закубанская общежительная пустынь; в 1882 г. рядом с г. Святой Крест (ныне г. Буденновск Ставропольского края) – Мамай-Маджарский Воскресенский монастырь; в 1885 г. в г. Моздоке – Георгиевский монастырь; в 1889 г. в ущелье р. Зеленчук – Свято-Александро-Афонская Зеленчукская пустынь; в 1893 г. – Владикавказский Покровский монастырь; в 1894 г. в ст. Кавказской – Николаевский миссионерский монастырь; в 1899 г. в ст. Динской – Покровский монастырь; в 1902 г. в г. Туапсе – Свято-Троицкий монастырь; самым молодым стал Второ-Афонский Свято-Успенский монастырь в г. Пятигорске, открытый в 1904 г.¹

Афонские богослужebные и общежительные традиции принесли в епархию основатели и первые насельники четырех монастырей, основанных на Северном и Северо-Западном Кавказе и на абхазском побережье Черного моря в 80-х гг. XIX – начале XX вв. русскими монахами, возвращавшимися в Россию с Афона.

Святая Гора Афон – «крупнейшее в мире средоточие православного монашества, расположенное в Греции на полуострове Айон-Орос (Св. Гора, Афонский п-ов). Находится под церковной юрисдикцией Константинопольского Патриархата. На Святой Горе, пребывающей под покровительством Божией Матери и называющейся уделом Пресвятой Богородицы, уже более тысячи лет непрерывно возносятся к Богу молитвы иноков (в настоящее время число монашествующих превышает 1700). <...> В древности порядок монашеской жизни на Афоне определяли как неписанные обычаи, так и письменные монастырские и общеафонские уставы (типиконы), а также указы и постановления византийских императоров, турецких султанов и Константинопольских Патриархов. <...> В 1912 г. Афон стал частью Греческого государства и в 1924 г. получил в этом

¹ Раздольский С.А. Монастыри Кавказской епархии и их роль в культурном развитии Северного Кавказа // Южнороссийское обозрение. Вып. 33 / Науч. ред. Г.В. Драч. Ростов н/Д: Изд-во СКНЦ ВШ, 2006. 166 с.

качестве окончательное международное признание. Согласно Уставу, Святая Гора состоит из 20 Священных Царских Патриарших ставропигиальных монастырей... <...> Только эти 20 монастырей имеют права собственности на Афоне. Все прочие зависимые монашеские учреждения – скиты, келлии, каливы, исихастирии, кафизмы – с их территориями и пристройками являются неотчуждаемой собственностью какой-либо из перечисленных обителей. Изменять количество монастырей и их отношение к зависимым учреждениям не разрешается. Превращение скитов в монастыри, или келлий в скиты, или калив в келлии категорически запрещается... <...> Все монастыри Святой Горы находятся под духовной юрисдикцией Константинопольского Патриархата, и в них «не разрешается поминование никого другого, кроме имени Вселенского [Константинопольского] Патриарха»... Все живущие на Святой Горе монахи, какой бы они ни были национальности, «считаются приобретшими греческое гражданство...»¹.

Процесс заселения славянами Афона как центра средневековой духовной жизни юго-востока и востока Европы начался в X–XII вв. Проникая в афонские монастыри в качестве трудников и насельников, славяне заимствовали необходимый опыт монашеской жизни и создали свои первые монастыри-кельи: Охридской братии, Зограф, Ксилургу – предшественник русского Свято-Пантелеимонова монастыря². Так протекала длительная история развития взаимообогащения России и Афона как хранителей восточного православного вероисповедания. После начала замирения Кавказа часть русских монахов-афонитов, довольно длительное время проживших на Афоне в разных монастырях, загорелись идеей перенесения афонской традиции на Кавказ. Ими были почти одновременно основаны Ново-Афонский Симоно-Кананитский монастырь в Абхазии, Свято-Михайло-Афонская общежительная Закубанская

¹ Мухин В.С., Турилов А.А. Афон – крупнейшее в мире средоточие православного монашества // Православная энциклопедия. Т. 4. С. 103–181.

² Марченко А.Н. Становление и эволюция славянских монастырей на Святой Горе Афон в X–XII вв.: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Пермь, 1999. 22 с.

пустынь, Свято-Александро-Невская Зеленчукская пустынь в современной Карачаево-Черкесии, Второ-Афонский Бештаугорский монастырь в окрестностях г. Пятигорска.

Говоря об афонских монастырях Кавказа, имевших общим признаком твердое соблюдение афонского устава и традиций, следует упомянуть и об их различиях. Цели создания каждого из монастырей отличались, причем иногда значительно.

Ново-Афонский Симоно-Кананитский монастырь возник, в первую очередь, как отрасль афонского русского Свято-Пантелеимонова монастыря, как его филиал и запасная обитель на случай переселения русских иноков с Афона.

Свято-Михайло-Афонская общежительная Закубанская пустынь строилась как памятник жертвам Кавказской войны и прибежище для казаков-инвалидов. Это был исходно казачий монастырь, которому закубанскими станицами выделялась земля и постоянно оказывалась разнообразная помощь.

Свято-Александро-Невская Зеленчукская пустынь строилась с целью восстановления древних зеленчукских византийских храмов, ее миссией было возрождение православия на Кавказе.

Второ-Афонский Бештаугорский монастырь строился главным образом для окормления населения и гостей Кавказских Минеральных Вод, миссионерской деятельности среди жителей этого региона, подвергавшихся большому влиянию разнообразных сект и старообрядчества.

Вклад монастырей в культуру и просвещение регионов также был разновеликим вследствие неравенства возможностей обитателей. Отличалась и степень развития сельскохозяйственных занятий и ремесел при монастырях. Состав насельников этих обителей различался, хотя и несущественно.

Между всеми афонскими монастырями Кавказа существовали тесные коммуникации. В первое время они принадлежали к единой епархии, но и в дальнейшем наблюдались частые перемещения насельников из одного монастыря в другой с последующим возвращением в родную обитель, что отражено в

формулярных списках братии этих монастырей¹. Известно, что при разорении обителей в годы советской власти их насельники в большом количестве уходили по горным тропам в высокогорья Абхазии, где основали несколько больших скитов².

Общим у этих четырех монастырей было точное следование афонскому богослужебному уставу. Строителей афонских кавказских монастырей отличали органично воспринятые ими на Афоне глубокая молитвенность и неутомимое трудолюбие, беззаветный патриотизм. Это были истинные воины Христовы, жертвенно служившие Родине и православию на кавказской земле. Молитвы их не оставались неуслышанными: постоянно при строительстве и обустройстве всех афонских монастырей явственно проявлялась чудесная Божия помощь.

Объединяющей афонские кавказские монастыри особенностью было и то, что все четыре обители создавались на намоленных христианами местах, где уже в древности были храмы или монастыри.

Так, на месте проповеди апостолов Андрея Первозванного и Симона Кананита в 1875 г. был заложен Симоно-Кананитский Ново-Афонский монастырь (поблизости от храма, где похоронен апостол Симон, на абхазском побережье Черного моря)³.

На руинах, как полагают, древней Аланской столицы, рядом с сохранившимися с той поры тремя величественными византийскими храмами, в скалистом и диком ущелье стремительной горной реки Большой Зеленчук в 1886 г. образована Свято-Александро-Афонская Зеленчукская пустынь.

На горном плато, под которым располагалась древнехристианская катакомбная монашеская обитель, в предгорьях Центрального Кавказского хребта, в Адыгее, в 1878 г. основана

¹ ГАСК. Ф. 135. Оп. 54. Д. 354. Формулярные списки монашествующих за 1896 г.; Оп. 62. Д. 463; Оп. 65. Д. 1868; Оп. 68. Д. 235; Оп. 65. Д. 504.

² О жизни схархимандрита Виталия. Воспоминания духовных чад. Письма. Поучения. М.: Новоспасский монастырь, 2005. 175 с.

³ Доброхотов В.П. Черноморское побережье Кавказа / Под ред. Н.Н. Воробьева. Краснодар: Традиция, 2009. 524 с.

Свято-Михайло-Афонская Закубанская общежительная пустынь.

И наконец, последним по времени возникновения – в 1904 г. – стал Второ-Афонский Бештаугорский Успенский монастырь, место расположения которого благословил, отметив крестом на привезенных ему монахами фотоснимках, святой праведный Иоанн Кронштадтский. Это место оказалось на юго-западном склоне горы Бештау под г. Пятигорском, где, по преданию, некогда существовал греческий христианский монастырь. Руины его сохранялись до начала XX в.¹

Несмотря на различия афонских монастырей на Кавказе, в XIX-XX вв. они становились центрами православной культуры и образования народов Северного Кавказа и Предкавказья.

Наблюдая восстановление афонских обителей в наши дни, мы видим, что на этом пути стоят большие и разноплановые проблемы. Наиболее успешно восстановлена при активной помощи кубанского казачества Свято-Михайло-Афонская пустынь в Адыгее. Медленно, но неуклонно идет восстановление Второ-Афонского Бештаугорского монастыря под Пятигорском. Затеплились монашеские свечи и на территории бывшего Зеленчукского монастыря, где построен и освящен новый храм. Возрождается и Ново-Афонский монастырь, хотя в настоящий момент он оказался оторванным от церковного общения в результате учиненного в нем раскола.

«Монашество есть жизнь необычная, исключительная, к которой призваны немногие; жизнь, всецело и без остатка отдаваемая Богу»². Поэтому воссоздание обителей еще не служит признаком восстановления былой внутренней сущности русского иночества в душах современных насельников. Необходим кропотливый труд по воссозданию братией монастырей иноческого мировосприятия. Знакомство с историей монастырей дореволюционной России должно помочь нам, сегодняшним,

¹ Гедеон, митрополит Ставропольский и Бакинский. История христианства на Северном Кавказе до и после его присоединения к России. М., 1992. 192 с.

² Иларион (Алфеев), епископ Венский. Во что верят православные христиане? Катехизические беседы. Клин: Христианская жизнь, 2008. 175 с.

осмыслить пути их возрождения, и не только материального, но, что гораздо важнее, – духовного. Наш современник, настоятель возрождаемого грузинского монастыря Бетания (Ви-фания) архимандрит Лазарь (Абашидзе), пишет о воссоздании монастырей следующее: «Надо помнить и о том, что монастырь всегда устраивался не внешней мудростью, не одной только доброй волей его основателей, но молитвами, подвигами, многими скорбями, через долгую упорную борьбу с врагом, чрез претерпевание мучительных искушений – внутренних и внешних. Каждая пядь земли, каждый камень стеной кладки, каждое посаженное здесь дерево должны быть политы потом и слезами, освящены верой и молитвой, чтоб обитель стояла прочно и была крепким прибежищем для спасающихся»¹.

Библиографический список

1. *Бороденко В.Е.* Монастыри и монашество // Дело мира и любви. Очерки истории и культуры православия на Кубани. Краснодар, 2009. 304 с.
2. *Владимир (Петров), еп.* Историческая записка о христианстве на Северном Кавказе // Ставроп. епарх. ведомости. 1888 г. №18.
3. *Гедеон, митрополит Ставропольский и Бакинский.* История христианства на Северном Кавказе до и после его присоединения к России. М., 1992. 192 с.
4. Государственный архив Ставропольского края (ГАСК). Ф. 135. Оп. 54. Д. 354; Оп. 62. Д. 463; Оп. 65. Д. 504, 1868; Оп. 68. Д. 235.
5. *Доброхотов В.П.* Черноморское побережье Кавказа / Под ред. Н.Н. Воробьева. Краснодар: Традиция, 2009. 524 с.
6. *Знаменский П.В.* История Русской Церкви. М.: Крутицкое патриаршее подворье. Сер. Материалы по истории Церкви. Кн. 10. 1996. 474 с.
7. *Зудин А.И.* На Кубани староверят и за старую веру не гонят (пахомовцы и некра-совцы) // Дело мира и любви. Очерки истории и культуры православия на Кубани. Краснодар, 2009. 304 с.
8. *Иларион (Алфеев), епископ Венский.* Во что верят православные христиане? Кате-хизические беседы. Клин: Христианская жизнь, 2008. 175 с.
9. Кавказский край // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. СПб., 1894. Т. 13А. С. 818-884.
10. *Лазарь (Абашидзе), архим.* Бетания – «Дом бедности». М.: Изд-во Моск. подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1998. 108 с.
11. *Марченко А.Н.* Становление и эволюция славянских монастырей на Святой Горе Афон в X-XII вв.: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Пермь, 1999. 22 с.

¹ Лазарь (Абашидзе), архим. Бетания – «Дом бедности». М.: Изд-во Моск. подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1998. 108 с.

12. Михайлов Н.Т. Исторический обзор Терека, Ставрополья и Кубани. М.: Изд. Надыршин, 2008.
13. Мухин В.С., Турилов А.А. Афон – крупнейшее в мире средоточие православного монашества // Православная энциклопедия. Т. 4. С. 103-181.
14. Ногмов Ш. История адыгейского народа. Тифлис, 1861.
15. О жизни схиархимандрита Виталия. Воспоминания духовных чад. Письма. Поучения. М.: Новоспаский монастырь, 2005. 175 с.
16. Пантелеимон (Кутовой), епископ Майкопский и Адыгейский, Шевченко Н., Гузь А. Христианская вера процветала на горах Кавказа // Южнороссийское обозрение. Православие в исторических судьбах юга России: Сб. науч. ст. Вып. 16. Ростов н/Д: Изд-во СКНЦ ВШ, 2003. 253 с.
17. Платонов С.Ф. Полный курс лекций по русской истории. СПб., 1997.
18. Раздольский С.А. Монастыри Кавказской епархии и их роль в культурном развитии Северного Кавказа // Южнороссийское обозрение. Вып. 33 / Науч. ред. Г.В. Драч. Ростов н/Д: Изд-во СКНЦ ВШ, 2006. 166 с.
19. Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 796. Оп. 123. Д. 170, 173.

Сведения об авторе

МОНАХИНЯ АНАСТАСИЯ (ЧЕНИКАЛОВА

ЕЛЕНА ВЛАДИМИРОВНА) – доктор биологических наук, профессор кафедры защиты растений Ставропольского государственного аграрного университета, соискатель Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, e-mail: entomolsgau@mail.ru

The emergence of the monasteries of mount Athos tradition in the Caucasus and their restoration in the XXI century

Nun Anastasia (Chenikalova)

Doctor of biology, Professor, Plant Protection

Department of Stavropol State Agrarian University,

postgraduate student of Postgraduate Course

of Equal-to-the-Apostles St. Kirill and Mephody,

e-mail: entomolsgau@mail.ru

After the end of the Caucasian war, which lasted a total of about 60 years, as well as the formation of the Caucasus and the Black sea eparchy, in the Caucasian region the question of re-Christianization of the population was urgent. This was the issue that Russian government was concerned. At the same time many Russian monks on mount Athos, knowing about ancient, since the Apostolic times, the birth of Christianity in the Caucasus, impelled by patriotic feelings to help the development of the Caucasus, formed four monasteries of mount Athos structure and traditions – the new Athos monastery of St. Simon the Canaanite in Abkhazia, St. Michael's Cathedral, Athos Kuban desert on the territory of Adygea, St. Alexander Athos monastery on the banks of the river Zelenchuk in Karachay-Cherkessia and the Second Athos Holy Dormition monastery on mount Beshtau near Pyatigorsk. Monasteries existed before the revolution, bringing education to the population of the Caucasus, literacy, achievement in the science of agriculture, and the most important – the Word of the Gospel, godliness and moral education. Nowadays all these monasteries are restored and continue to carry out their mission.

Keywords: *Athos; Athos tradition; second-Athos monasteries; Caucasus; Caucasus and the Black Sea eparchy; monasticism; monasteries; cloister; preaching Orthodoxy; Christian identity.*

РАЗДЕЛ V.
Ф И Л О Л О Г И Я

К вопросу семантической связи платоновских терминов «εἶδος» и «ἰδέα»: НОВЫЕ ВОЗМОЖНОСТИ В традиционном контексте

УДК 82.02
ББК 81.053

Описан подход к задаче, поставленной еще в 1928 году А.Ф. Лосевым, который возможен теперь ввиду наличия новых технических средств работы с текстом. В результате чисто семантическая трактовка оппозиции терминов «эйдос» – «идея» может быть дополнена синтаксическим параметром, характеризующим распределение в контексте каждого термина.

Ключевые слова: идея; кластерная структура; контекстный поиск; контрастный анализ; лексико-грамматическое обеспечение; обработка данных; работа с текстом; стилометрические методики; термин; типологическое сопоставление.

Практические занятия по курсам, связанным с обработкой и анализом текста на естественном языке, организация которых опирается на хорошо известные постановки задач, решаемых в свое время средствами традиционной лингвистики, не только становятся содержательными в конкретно-методическом отношении, но и являются источником новых гипотез и концепций, обеспечивающих актуализацию интерпретации результатов обработки данных. В согласии с высказыванием Б. Мандельброта в его получившей широкую известность книге, популяризирующей некоторые основные идеи прикладной теории фракталов: «Для языкового инженера самым многообещающим материалом является не грам-

матика, но статистические свойства языка»¹, уже простейшие процедуры статистической обработки текста с установкой на стилометрические методики дают результаты, существенные при работе с корпусом текстов, семантическая структура которого не полностью определена. Следует отметить благоприятную ситуацию локальных условий высшей школы Ставрополя, где активно ведется разработка когнитивистской и лингво-философской проблематики².

В качестве модельной задачи для такого рода проектов мы обратились к предложенной А.Ф. Лосевым идее повторного анализа диалогов Платона вслед за его собственным основополагающим анализом, проведенным в первой трети XX столетия, в котором прослеживается взаимосвязь ключевых терминов «эйдос» и «идея»: «...необходимо, чтобы Платона пересмотрел еще раз кто-нибудь из исследователей, чтобы Платон, со всеми своими многочисленными текстами, содержащими указанные два термина, еще раз прошел через чей-нибудь исследовательский ум, который был бы свободен и от гипноза Риттера, и от гипноза моего»³. Требуемая А.Ф. Лосевым объективность обеспечена тем «инженерным» подходом, о котором говорит Б. Мандельброт.

Диалоги Платона сегодня доступны в Сети с самым детальным лексико-грамматическим обеспечением в оперативном режиме запросов к базе данных. Так работает, например, проект «Perseus under PhiloLogic» на сайте Чикагского университета (<http://perseus.uchicago.edu/index.html>). Поэтому исходный материал для узкого с точки зрения грамматики задания легко собирается в режиме разового индивидуального задания, а последующая обработка набором модулей прикладной статистики с успехом может быть проведена именно в режиме иллюстрации их методики и возможностей.

¹ Мандельброт Б. Фракталы, случай и финансы. М.-Ижевск: R&C Dynamics, 2004. С. 213.

² Бредихин С.Н. Прологомены к общей теории смысла философского дискурса. Введение в иерархическую нозматику смысловых структур. Ставрополь, 2012; Манаенко Г.Н. Лингвистические координаты понятия «дискурс» // Вопросы когнитивной лингвистики. 2011. №4.

³ Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993. С. 138.

Результаты первичного сбора статистик по корпусу текстов Платона, в которых встречаются термины пары «эйдос – идея» («*εἶδος* – *ιδέα*») – всего 16 названий (как и у Лосева) – были сведены в локальную базу данных (см. табл. 1), содержащую следующие значения для каждого диалога:

- 1) Op – название диалога
- 2) W – общее количество слов в тексте
- 3) U – количество различных словоформ в тексте
- 4) gfl – количество разных грамматических форм термина *ιδέα* в тексте
- 5) LosI – общее количество термина *ιδέα* в тексте, согласно А.Ф. Лосеву
- 6) prI – общее количество термина *ιδέα* в тексте по редакции Perseus
- 7) prqI – частота термина *ιδέα* в тексте на 10000 слов (Perseus)
- 8) nIo – общее количество вхождений термина *ιδέα* в предложения с оптативом
- 9) prqIo – частота вхождений термина *ιδέα* в предложения с оптативом (на 10000 слов)
- 10) nIs – общее количество вхождений термина *ιδέα* в предложения с субъюнктивом
- 11) prqIs – частота вхождений термина *ιδέα* в предложения с субъюнктивом (на 10000 слов)
- 12) sIos – суммарное количество вхождений термина *ιδέα* в предложения с оптативом или субъюнктивом
- 13) prqsIos – суммарная частота вхождений термина *ιδέα* в предложения с оптативом или субъюнктивом (на 10000 слов).

Другая половина базы данных содержит значения подобных переменных для термина *εἶδος*; названия их аналогичны вышеприведенным, с заменой литеры «I» на «E» соответственно.

В процедурах обработки использовались вторичные переменные, локально порождаемые из основных посредством: а) стандартизации значений наблюдаемых; б) факторного пред-

ставления; в) кластеризации и расчета матрицы расстояний по различным методикам и т.п.

Во всех группировках оказывается достаточно устойчивой кластерная структура, в целом «расплывчато» соответствующая принятой в наши дни группировке диалогов по совокупности количественных параметров¹. Это подтверждает репрезентативность динамики связи пары «эйдос – идея» для всей системы стилометрических характеристик. Обращает на себя внимание комплекс Timaeus – Sophist – Parmenides – Statesman («Тимей» – «Софист» – «Парменид» – «Политик»), почти всюду остающийся связным. Здесь можно предположить по крайней мере некоторое **функциональное** соответствие в общей тематической структуре корпуса диалогов отсутствующего «Философа» и «Парменида», что помогает предложить некоторые варианты ответов на известные вопросы, связанные со статусом этого последнего.

Результирующее распределение текстов оказывается следующим универсальному виду закона Ципфа-Мандельброта:

$$\text{freq}(W_i) = A * \text{Exp}(-B * \text{Log}(R_i)),$$

где $\text{freq}(W_i)$ – частота класса слов (индексированных значением указателя I) в тексте, R_i – его ранг, то есть номер, получаемый при последовательной нумерации групп слов с одинаковой частотой в порядке ее убывания. Согласно подсчетам, в описываемом корпусе $A = 0,7695$ и $B = -0,0936$.

Так возникает возможность рассматривать отдельный текст (диалог) как **ранговое множество** с вполне определенной (имплицитно) и специфической нагрузкой его составляющих – лексем. Такая интерпретация позиции «Парменида» относительно диалогов, рассматривающих проблемы специфики определенной области профессиональной специализации, подкрепляет сделанное предположение о том, что по крайней мере имплицитно и *de facto* этот текст иллюстрирует узус терминов

¹ Thesleff H., Loimaranta K. Applying cluster analysis to the platonic question / Actes du Congres international informatique et sciences humaines 1961 – L.A.S.L.A. Universite de Liege. S. 5.

Таблица 1. Основные статистики корпуса 16 диалогов
по отношению к паре терминов «είδος – ιδέα»

<i>Текст</i>	<i>W</i>	<i>U</i>	<i>gfl</i>	<i>Losl</i>	<i>prl</i>	<i>prql</i>	<i>nlo</i>	<i>prqlo</i>	<i>nls</i>	<i>prqls</i>	<i>slos</i>	<i>prqslos</i>
Charmides	0,85	0,21	4	3	3	3,54	0	0	1	1,18	1	1,18
Cratylus	1,85	0,40	3	3	3	1,61	2	1,07	2	1,07	4	2,14
Euthyphro	0,53	0,15	3	3	3	5,7	0	0	5	9,5	5	9,5
HippMaj	0,86	0,22	2	1	1	1,16	1	1,16	0	0	1	1,16
Laws	10,43	1,75	2	2	2	0,19	1	0,09	0	0	1	0,09
Parmenides	1,55	0,20	5	7	7	4,52	2	1,29	0	0	2	1,29
Phaedo	2,27	0,49	3	8	8	3,52	2	0,88	4	1,76	6	2,64
Phaedrus	1,69	0,51	5	7	7	4,13	2	1,18	7	4,13	9	5,31
Philebus	1,79	0,41	4	7	7	3,91	6	3,35	7	3,91	13	7,26
Protagoras	1,80	0,42	1	1	1	0,55	0	0	0	0	0	0
Republic	8,94	1,52	6	21	21	2,34	2	0,22	6	0,67	8	0,89
Sophist	1,62	0,39	4	4	4	2,46	0	0	0	0	0	0
Statesman	1,72	0,47	4	6	6	3,49	1	0,58	2	1,16	3	1,74
Symposium	1,77	0,47	2	2	2	1,13	0	0	0	0	0	0
Theaetetus	2,28	0,52	3	6	7	3,06	1	0,43	2	0,87	3	1,3
Timaeus	2,40	0,64	4	14	14	5,82	16	6,66	7	2,91	23	9,57
<i>Текст</i>	<i>W</i>	<i>U</i>	<i>gE</i>	<i>LosE</i>	<i>prE</i>	<i>prqE</i>	<i>nEo</i>	<i>prqEo</i>	<i>nEs</i>	<i>prqEs</i>	<i>sEos</i>	<i>prqsEos</i>
Charmides	0,85	0,21	2	2	2	2,36	1	1,18	0	0	1	1,18
Cratylus	1,85	0,40	3	14	14	7,54	9	4,85	8	4,31	17	9,16
Euthyphro	0,53	0,15	1	1	1	1,9	0	0	0	0	0	0
HippMaj	0,86	0,22	1	2	2	2,32	0	0	1	1,16	1	1,16
Laws	10,43	1,75	4	30	30	2,87	6	0,57	12	1,15	18	1,72
Parmenides	1,55	0,20	6	55	56	36,22	30	19,4	23	14,87	53	34,3
Phaedo	2,27	0,49	4	16	17	7,49	4	1,76	8	3,52	12	5,28
Phaedrus	1,69	0,51	6	26	26	15,37	3	1,77	20	11,82	23	13,6
Philebus	1,79	0,41	5	15	15	8,38	3	1,67	7	3,91	10	5,58
Protagoras	1,80	0,42	2	2	2	1,11	1	0,55	3	1,67	4	2,22
Republic	8,94	1,52	7	73	75	8,38	32	3,57	25	2,79	57	6,36
Sophist	1,62	0,39	7	49	48	29,6	9	5,55	13	8,01	22	13,6
Statesman	1,72	0,47	6	29	29	16,9	10	5,82	19	11,07	29	16,9
Symposium	1,77	0,47	2	7	7	3,95	2	1,13	8	4,52	10	5,65
Theaetetus	2,28	0,52	4	15	14	6,12	3	1,31	7	3,06	10	4,37
Timaeus	2,40	0,64	7	60	59	24,56	15	6,24	22	9,16	37	15,4

«*εἶδος* – *ιδέα*» в их взаимной динамике с большей отчетливостью, чем прочие диалоги сопоставимого размера – то есть все, кроме «Республики».

Вопрос об основном принципе этой динамики был рассмотрен А.Ф. Лосевым в его обследовании текстов Платона в плане рецептивной феноменологии, методом конкретно-субъективной (экспертной) семантизации с редукцией к бинарному инварианту «дифференциальный аспект (*εἶδος*) – интегральный аспект (*ιδέα*)» предмета речи, объекта высказывания. Как специалист-философ, Лосев настаивает на принятии интенционально-содержательного локального значения термина за исходную единицу соответствующей редукции, поскольку известные ему в те годы чисто лингвистические («грамматические») категоризации (учение Ф. де Соссюра, структурализм) в конечном итоге оказываются вполне «бессодержательными» и даже прямо видят свою основную задачу в достижении полной формализации («схоластичности») описания своего предмета. При издании своего труда Лосев делает примечание, что «времена изменились и здесь» и на смену филологии, на которую он «нападает», пришли учения К. Фосслера, О. Вальцеля и других, от которых он мог ожидать большего внимания к значению; некоторая несогласованность их методов и наличного инструментария привели, однако, к тому, что господствующей идеологией они были отнесены к формализму же, но не позитивистскому, а идеалистическому. Сегодня, располагая новейшими методиками содержательного анализа дискурса, с одной стороны, и адекватными средствами его детального описания – с другой, можно вернуться к поиску именно формально-лингвистического дифференциального признака, действенного в заданном контексте. Подготовительными работами по отношению к корпусу диалогов как раз и были проверки гипотез о встречаемости каждого из пары терминов в некоторых формально-грамматических контекстах, связанных, однако, с конкретными семантическими моделями содержания пары с моментом контраста.

Как обычно, сравнительный и сопоставительный материал других языков полезен в такого рода *лингвистическом* моделировании; в нашем случае таковыми оказались примеры из языка абазинского фольклора, любезно предоставленные профессором П.К. Чекаловым. Там сохраняется форма имени, маркируемая окончанием -С, употребляющаяся как средство передачи целевого и результативного значений:

- **Атажви алыгажви гарас гIазлырхуаш гIаргырныс... абна йцатI** (Старик и старуха пошли в лес за материалом для колыбели)¹;
- **XIapa гIвзас угIахIылал** (Стань нам товарищем)²;
- **Зажва кIынхIару айгвас дуымкIын** (Не заводи родство с тем, у кого слово дырявое (лживое))³;
- **Абага ду ачва бжа лпа... хьылпаста йгъызынамхъатI** (Половины шкуры огромной лисы не хватило для шапки ее сына)⁴.

С точки зрения праиндоевропейской грамматики структура лексемы среднего рода (третьего склонения на -ос) «*εἶδος*» вполне может быть таким целевым/результативным образованием от корня **id* по типу аориста, с которым это имя связывают сразу два показателя – префикс **ε*- и суффикс -**ς*. А тогда образованное от того же корня с помощью праиндоевропейского форманта собирательных имен -**α* (ср. абазинское -гIа в *нартырIа* «нарты») существительное *idéα* передает, в согласии с конструкцией А.Ф. Лосева, цельность и интегральность, но в первую очередь потенциальную, совокупность *виртуальных* реализаций в контрасте с имевшим место *фактом* (аорист) или четко намеченным в будущем *состоянием* (суффикс -**ς* как формант будущего времени в индоевропейских языках).

¹ Абаза турыхква / ИлазцIакваз: К.С. Щакърыл, Т.З. Тобыль. (Абазинские сказки / Сост. К.С. Шакрыл, Т.З. Табулов). Черкесск: Черкесское кн. изд-во, 1955. С. 19.

² Абаза турыхква / ИлазцIакваз: К.С. Щакърыл, Т.З. Тобыль. (Абазинские сказки / Сост. К.С. Шакрыл, Т.З. Табулов). Черкесск: Черкесское кн. изд-во, 1955. С. 76.

³ Абаза турыхква / ИлазцIакваз: К.С. Щакърыл, Т.З. Тобыль. (Абазинские сказки / Сост. К.С. Шакрыл, Т.З. Табулов). Черкесск: Черкесское кн. изд-во, 1955. С. 97.

⁴ Абаза турыхква / ИлазцIакваз: К.С. Щакърыл, Т.З. Тобыль. (Абазинские сказки / Сост. К.С. Шакрыл, Т.З. Табулов). Черкесск: Черкесское кн. изд-во, 1955. С. 98.

И естественно ожидать превалирование не-индикативных конструкций в ближайшем синтаксическом окружении такого термина. Эти соображения поясняют описанный выше состав базовых наблюдаемых.

В подсчете суммарных величин оказывается, что 96 вхождений форм лексемы *ιδέα* имеют в непосредственном окружении предложения 79 форм субъюнктива и опатива, а для лексемы *είδος* эти значения соответственно равны 397 и 304. Если обозвать *отношение*, показывающее то, что можно назвать **коэффициентом индукции не-индикативного модуса**, то оно выше для первой лексемы:

$$79/98 = 0,814433 \text{ (ιδέα), но}$$
$$304/397 = 0,765743 \text{ (είδος).}$$

Это наблюдение и образует основной с точки зрения традиционной лингвистики итог проведенных запросов: гипотеза о различимости в корпусе текстов членов пары лексем средствами внешнего наблюдения, то есть формально-лингвистическими, подтверждена количественно.

С точки зрения современных концепций языка, текста и дискурса как динамических систем в наших наблюдениях есть только указание на возможности дальнейшего развития объекта наблюдения. Действительно, различие выборок точечных значений введенного отношения статистически не оказывается значимым при проверке по t-критерию. Поддержка дифференцирующего потенциала с закреплением терминологического статуса членов пары либо нивелирование его с образованием относительных синонимов в реальной истории – это предмет для дальнейших исследований; они, надо полагать, потребуют и дальнейшего расширения аппарата описания.

Библиографический список

1. Мандельброт Б. Фракталы, случай и финансы. М.-Ижевск: R&C Dynamics, 2004.
2. Бредихин С.Н. Прологомены к общей теории смысла философского дискурса. Введение в иерархическую ноэматику смысловых структур. Ставрополь, 2012.
3. Манаенко Г.Н. Лингвистические координаты понятия «дискурс» // Вопросы когнитивной лингвистики. 2011. №4.
4. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993.
5. Thesleff H., Loimaranta K. Applying cluster analysis to the platonic question / Actes du Congres international informatique et sciences humaines 1961 – L.A.S.L.A. Universite de Liege.
6. База турыхква / Йалазцлакваз: К.С. Шакърыл, Т.З. Тобыль. (Абазинские сказки / Сост. К.С. Шакрыл, Т.З. Табулов). Черкесск: Черкесское кн. изд-во, 1955. 155 с.

Сведения об авторе

СИЛАНТЪЕВ АРКАДИЙ НИКОЛАЕВИЧ –
кандидат филологических наук, старший преподаватель
кафедры филологии Ставропольской духовной семинарии,
e-mail: ylanovik@rambler.ru

On the question of the semantic context of Plato's terms «εἶδος» and «ἰδέα»: new opportunities in a traditional context

Arkady N. Silant'ev

*Candidate of philology, Senior lecturer of Philology Department
Stavropol Theological Seminary,
e-mail: ylanovik@rambler.ru*

The approach to the problem posed in 1928 by A.F. Losev, which is possible now due to the availability of new technical means of the text analysis is described. As a result of purely semantic interpretation of the opposition of the terms «Eidos» – «idea» can be complemented by syntactic parameter characterizing the distribution of each term in the context.

Keywords: *idea; cluster structure; context search; contrast analysis; lexical and grammatical provision; data processing; working with text; stylometric techniques; the term; typological comparison.*

Оптинский адресат Н.В. Гоголя

УДК 821.161.1

ББК 83.3(2=411.2)52-8

Поездки в Оптину пустынь и знакомство с насельниками монастыря оставили глубокий след в душе Гоголя: «Нигде я не видал таких монахов. С каждым из них, мне казалось, беседует все небесное» (из письма к графу А.П. Толстому от 10 июля 1850 г.). В статье речь идет об иеромонахе Филарете (в схиме Феодот; Кольцов, 1804-1873), оптинском старце, духовнике братии Гефсиманского скита при Свято-Троицкой Сергиевой Лавре, – адресате письма Гоголя в Оптину (село Долбино, 20 июня 1850 г.): «Ради Самого Христа, молитесь обо мне, отец Филарет...». Это письмо Гоголя и его суждения об обители стали хрестоматийными. В 1916 г. С.Н. Дурылин процитировал гоголевские строки и заметил, обобщая духовный опыт многих людей: «Гоголь сказал то, что сказали бы все, оживотворенные оптинской любовью и властью, все – от Киреевского до плачущей бабы».

Ключевые слова: *Гефсиманский скит; иеросхимонах Феодот (Кольцов); Н.В. Гоголь; Оптина пустынь; переписка; писатель; преподобные отцы; святой Филарет Московский; старцы; эпистолярное наследие.*

В Оптиной пустыни Гоголь бывал трижды: в июне 1850 г., в июне и сентябре 1851 г. Эти поездки и знакомство с оптинскими иноками оставили глубокий след в душе писателя. Спустя три недели после первого посещения монастыря он писал графу Александру Петровичу Толстому из Васильевки: «Я заезжал на дороге в Оптинскую Пустынь и навсегда унес о ней воспоминание. Я думаю, на самой Афонской горе не лучше. Благодать видимо там присутствует. Это слышится в самом наружном служении, хотя и не можем объяснить себе, почему. Нигде я не видал таких монахов. С каждым из них, мне казалось, беседует все небесное» (из письма от 10 июля 1850 г.)¹.

¹ Гоголь Н.В. Полн. собр. соч. и писем: В 17 т. Т. 15: Переписка 1848-1852 / Сост., подгот. текстов и коммент. И.А. Виноградова, В.А. Воропаева. М.; Киев, 2009. С. 337-338.

В самом деле, прославленные ныне в лике святых четырнадцать преподобных отцов и старцев Оптинских – это лишь малая толика того святого братства, которое подвизалось в благодатной обители. Под руководством мудрых пастырей спасались десятки, сотни монашествующих и мирян. Чьи-то имена нам известны, но большинство из них ведомы теперь одному Богу.

Речь пойдет об одном из таких подвижников христианского благочестия – иеросхимонахе Феодоте (Кольцове), оптинском старце, духовнике братии Гефсиманского скита при Свято-Троицкой Сергиевой Лавре. Гоголь познакомился с отцом Феодотом, в ту пору иеромонахом Филаретом, во время своего первого посещения Оптиной пустыни летом 1850 г. 19 июня Гоголь и его спутник Михаил Максимович выехали из обители в имение Ивана Васильевича Киреевского Болдино, находившееся в сорока верстах от монастыря. Отсюда Гоголь на следующий день написал письмо иеромонаху Филарету: «Ради Самого Христа, молитесь обо мне, отец Филарет. Просите вашего достойного настоятеля, просите всю братию, просите всех, кто у вас усерднее молится и любит молиться, просите молитв обо мне. Путь мой труден; дело мое такого рода, что без ежеминутной, без ежечасной и без явной помощи Божией не может двинуться мое перо, и силы мои не только ничтожны, но их нет без освеженья свыше. Говорю вам об этом неложно. Ради Христа, обо мне молитесь. Покажите эту записочку мою отцу игумену и умоляйте его вознести свои мольбы обо мне грешном, чтобы удостоил Бог меня недостойного поведать славу имени Его, не посмотрев на то, что я всех грешнейший и недостойнейший. Он силен, Милосердый, сделать все и меня, черного, как уголь, убелить и возвести до той чистоты, до которой должен достигнуть писатель, дерзающий говорить о святом и прекрасном. Ради Самого Христа, молитесь. Мне нужно ежеминутно, говорю вам, быть мыслями выше житейского дрязгу и на всяком месте своего странствия быть в Оптинской Пустыне.

Бог да воздаст вам всем сторицею за ваше доброе дело. Ваш всею душою Николай Гоголь»¹.

В эпистолярном наследии Гоголя трудно найти другое письмо, в котором бы так проникновенно было выражено его христианское мирозозерцание, молитвенное устройство души. Долгое время адресат этого письма оставался неизвестным или указывался неверно. На самом деле им был иеромонах Филарет (в схиме Феодот; Кольцов, 1804-1873). Препятствием для правильной атрибуции стала смена имени при пострижении в схиму. Скажем несколько слов об этом великом монахе-аскете, прозорливом духовнике и молитвеннике.

Феодот Захарович Кольцов происходил из государственных крестьян Тульской губернии. В Оптину пустынь поступил в 1834 г. тридцати лет. Находился под духовным окормлением сначала преподобного Льва (Наголкина), потом преподобного Макария (Иванова). В декабре 1842 г. пострижен в монахи с именем Филарет, в июне 1846 г. рукоположен во иеродиакона, в декабре 1849 г. – во иеромонаха. Послушание проходил на мельнице, в разных посылках, клиросным.

На протяжении многих лет отец Филарет исполнял обязанности сборщика (собирал деньги на обитель и записывал дарителей в особую тетрадь); при этом нисколько не изменилось его внутреннее монашеское устройство, что бывает далеко не всегда. Тем не менее, опасаясь вреда душевного, могущего произойти от общения с миром, он в апреле 1851 г. перешел в Спасо-Преображенский монастырь Казанской епархии, а в августе того же года – в Гефсиманский скит при Свято-Троицкой Сергиевой Лавре. В декабре 1851 г. отец Филарет был назначен духовником братии. 23 декабря 1854 г. по благословению святителя Филарета, митрополита Московского, он принял схиму с именем Феодот.

¹ Гоголь Н.В. Полн. собр. соч. и писем: В 17 т. Т. 15: Переписка 1848-1852 / Сост., подгот. текстов и коммент. И.А. Виноградова, В.А. Воропаева. М.; Киев, 2009. С. 332-333.

Схима – высшая степень монашества, соединенная со строгими обетами самоотвержения. Монах, принявший схиму, иначе – великий ангельский образ, дает обет отречения от мира и всего мирского. Перед пострижением в схиму отец Филарет советовался со своим духовным отцом, преподобным Макарием. Вот что отвечал ему старец в июне 1854 г.: «В письме своем от 5 мая ты, уведомляя меня о своей болезни и о том, что лекарственные пособия не приносят тебе ощутительной пользы, между прочим говоришь, что советуют тебе просить схимы. Ты же, склоняясь на предложение сие сердечным желанием, с другой стороны, колеблешься мыслию, видя, что по телесной немощи своей не в состоянии будешь исполнять схимнического правила и на таковые твои недоумения просишь моего совета»¹.

И далее, приведя суждения святых отцов по поводу принятия схимнического образа и о правиле для немощных, старец заключает письмо следующим рассуждением: «...если желаешь оставить духовничество и принять схиму, прежде всего должен обратиться с молением к Богу, прося Его помощи, да совершится на тебе воля Его святая; и потом, отвергая свою волю и разум, предложить сие намерение свое на рассуждение начальников и поступить во всем согласно их решению, без сомнения принимая оное за определение о тебе воли Божией»².

После семилетнего пребывания в Гефсиманском скиту при Свято-Троицкой Сергиевой Лавре отец Феодот пожелал совершенного безмолвия и уединения. По благословению наместника лавры архимандрита Антония (Медведева) он удалился с двумя иеросхимонахами в глубину леса, за пять верст от скита. Здесь схимники построили себе кельи на расстоянии друг от друга в вержéние камня (мера длины, определяемая полетом камня средней величины) и предались безмолвию и иноче-

¹ Собрание писем преподобного Макария Оптинского к монахам. Т. 2 / Сост. С.О. Захарченко; коммент. С.О. Захарченко, Т.В. Панюковой. Петрозаводск, 2014. С. 383.

² Собрание писем преподобного Макария Оптинского к монахам. Т. 2 / Сост. С.О. Захарченко; коммент. С.О. Захарченко, Т.В. Панюковой. Петрозаводск, 2014. С. 384.

ским трудам. В 1858 г. на этом месте была основана Паракли-това пустынь, начальником которой назначили иеросхимонаха Феодота. После пятилетнего пребывания здесь он пожелал возвратиться в Оптину, дабы найти последнее упокоение рядом с могилами святых старцев-схимников – преподобных Льва и Макария.

В апреле 1863 г. отец Феодот вернулся в родную обитель и принят был с любовью оптинским настоятелем и братией. Двери его кельи никогда не закрывались для нуждавшихся в его молитвенной помощи и совете. До конца своих дней он подавал монастырской братии пример усердием к молитве и церковному богослужению, а также смирением, простотой и нестяжательностью¹.

Отец Феодот почил мирной христианской кончиной 8 марта 1873 г. Погребен между Казанским и Введенским соборами. Как сказано в его жизнеописании, «любовь некоторых духовных чад его и расположенных к нему особ воздвигла ему памятник, внутри которого день и ночь теплится лампада пред образом Спасителя»².

По всей видимости, Гоголь больше не встречался с отцом Филаретом. Во время его посещений Оптиной пустыни в 1851 г. того уже не было в обители. Но нет сомнений, что молитвенное общение между ними продолжалось. В письме к монаху Порфирию (Григорову) из Одессы от 6 марта 1851 г. Гоголь передает душевный поклон «настоятелю, отцу Филарету и всей братии»³.

¹ <Леонид (Кавелин)> Историческое описание Козельской Введенской Оптиной пустыни. Изд. 3-е, доп. Репринт. Свято-Введенской Оптиной пустыни, <1995>. С. 242-244; Запальский Г.М. Оптина пустынь и ее воспитанники в 1825-1917 годах. М., 2009. С. 365; Летопись скита во имя святого Иоанна Предтечи и Крестителя Господня, находящегося при Козельской Введенской Оптиной пустыни: В 2 т. Т. 1 / Сост. монах Марк (Хомич). М., 2008. С. 270, 686-687; Подвижники благочестия Оптиной пустыни XIX – начала XX века. Жизнеописания. Очерки. Документы. Введенский ставропигиальный мужской монастырь Оптина пустынь, 2012. С. 139-141.

² <Леонид (Кавелин)> Историческое описание Козельской Введенской Оптиной пустыни. Изд. 3-е, доп. Репринт. Свято-Введенской Оптиной пустыни, <1995>. С. 244.

³ Гоголь Н.В. Полн. собр. соч. и писем: В 17 т. Т. 15: Переписка 1848-1852 / Сост., подгот. текстов и коммент. И.А. Виноградова, В.А. Воропаева. М.; Киев, 2009. С. 401.

Письмо Гоголя к оптинскому иеромонаху Филарету и его суждения об обители стали хрестоматийными. В 1916 г. Сергей Николаевич Дурылин в очерке «Начальник тишины» процитировал гоголевские строки и распространил мысль, обобщая духовный опыт многих людей: «Да, быть в Оптиной – быть в ней всегда, когда пишешь, учишься, работаешь, страдаешь, умираешь далеко от нее – и быть все же в Оптиной... Гоголь сказал то, что сказали бы все, оживотворенные оптинской любовью и властью, все – от Киреевского до плачущей бабы»¹.

Сравните отмеченное А.Б. Гольдевейзером 14 августа 1909 г. негативное отношение к гоголевскому письму Толстого: «Льву Николаевичу очень не понравилось письмо Гоголя в Оптин монастырь с просьбой, чтобы о нем молились. «Очень нехорошее письмо, – сказал Лев Николаевич. – Жалкое какое-то самоунижение и в то же время – преувеличенное значение своих писаний»².

Весной 1853 г. к Троицкой родительской субботе (приходилась в этом году на 6 июня) Мария Ивановна Гоголь послала в Оптину деньги на помин души старшего сына Николая. Игумен Моисей отвечал ей 30 мая из монастыря: «Почтеннейшее Ваше письмо от 19-го сего мая и при оном пятьдесят рублей серебром от усердия Вашего имел честь получить, согласно христианскому желанию Вашему на приношение в обители нашей при Божественной Литургии выниманием частей о упокоении незабвенного и достойного памяти сына Вашего Николая Васильевича. Благочестивые его посещения обители нашей носим в памяти неизгладимо. По получении нами из Москвы печального известия о кончине Николая Васильевича, с февраля прошлого года исполняется по душе его поминовение в обители нашей на службах Божиих и навсегда продолжаемо будет с общебратственным усердием нашим и молением премилосердного Господа; да упокоит душу раба Своего Николая во Царствии Небесном со святыми, а Вам да ниспослет свыше

¹ Дурылин С.Н. Русь прикровенная. М., 2000. С. 317.

² Гольдевейзер А.Б. Вблизи Толстого. Б.м., 1959. С. 293.

благословение, здравие и небесное утешение в огорчительном лишении единственного сына»¹.

В наши дни поминовение Николая Гоголя на оптинских службах восстановлено.

Библиографический список

1. <Леонид (Кавелин)> Историческое описание Козельской Введенской Оптиной пустыни. Изд. 3-е, доп. Репринт. Свято-Введенской Оптиной пустыни, <1995>.
2. *Гоголь Н.В.* Полн. собр. соч. и писем: В 17 т. Т. 15: Переписка 1848-1852 / Сост., подгот. текстов и коммент. И.А. Виноградова, В.А. Воропаева. М.; Киев, 2009.
3. Гоголь в воспоминаниях, дневниках, переписке современников. Полный систематический свод документальных свидетельств. Научно-критическое издание: В 3 т. / Изд. подгот. И.А. Виноградов. Т. 1. М., 2011.
4. *Гольдвейзер А.Б.* Вблизи Толстого. Б.м., 1959.
5. *Дурылин С.Н.* Русь прикровенная. М., 2000.
6. *Запальский Г.М.* Оптина пустынь и ее воспитанники в 1825-1917 годах. М., 2009.
7. Летопись скита во имя святого Иоанна Предтечи и Крестителя Господня, находящегося при Козельской Введенской Оптиной пустыни: В 2 т. Т. 1 / Сост. монах Марк (Хомич). М., 2008.
8. Подвижники благочестия Оптиной пустыни XIX – начала XX века. Жизнеописание. Очерки. Документы. Введенский ставропигиальный мужской монастырь Оптиной пустынь, 2012.
9. Собрание писем преподобного Макария Оптинского к монахам. Т. 2 / Сост. С.О. Захарченко; коммент. С.О. Захарченко, Т.В. Панюковой. Петрозаводск, 2014.

Сведения об авторе

ВОРОПАЕВ ВЛАДИМИР АЛЕКСЕЕВИЧ –
доктор филологических наук, профессор кафедры истории
русской литературы Московского государственного
университета имени М.В. Ломоносова,
член Союза писателей России,
e-mail: voropaevvl@bk.ru

¹ Гоголь в воспоминаниях, дневниках, переписке современников. Полный систематический свод документальных свидетельств. Научно-критическое издание: В 3 т. / Изд. подгот. И.А. Виноградов. Т. 1. М., 2011. С. 120.

Optina addressee of N.V. Gogol

Vladimir A. Voropaev

Doctor of philology, Professor of the History

of Russian literature Department,

Lomonosov Moscow State University,

member of the Writers' Union of Russia,

e-mail: voropaevvl@bk.ru

The Trip to Optina monastery and making acquaintance with the residents of the monastery left a deep mark on the soul of Gogol: «Nowhere have I seen such monks. I had a feeling, that the heaven is talking with each of them» (from a letter to Count A.P. Tolstoy, in July 10, 1850). In the article we are talking about hieromonk Philaret (in schema Theodotus; Koltsov, 1804-1873), the Optina elder, a spiritual father of Gethsemane hermitage at the Holy Trinity St. Sergius Lavra, the addressee of Gogol's letter to Optina (village of Dolbino, June 20, 1850): «For The Sake of Christ, pray for me, Father Filaret...». This letter to Gogol and his judgments about the monastery became a textbook. In 1916 S.N. Durilin quoted Gogol's lines and noticed, summarizing the spiritual experience of many people: «Gogol said something that would be said by all those who revived by the Optina love and power, all from Kireevsky to the weeping woman».

Keywords: *Gethsemane hermitage; Hieroschemamonk Theodotus (Koltsov); N.V. Gogol; Optina monastery; correspondence; writer; Reverend fathers; Saint Filaret of Moscow; elders; epistolary heritage.*

РАЗДЕЛ VI.
РЕЦЕНЗИИ

Рецензия на книгу

«Белецкий Д.В., Виноградов А.Ю. Нижний Архыз и Сенты: древнейшие храмы России. Проблемы христианского искусства Алании и Кавказа. М.: Индрик, 2011. 392 с., илл.»

Монография Д.В. Белецкого и А.Ю. Виноградова подводит своеобразный итог изучению в XX веке проблем истории христианства в Алании, ее церковной архитектуры и остатков фресковых росписей. Хотя книга имеет подзаголовок «Проблемы христианского искусства Алании и Северо-западного Кавказа», затронутая проблематика касается не всего спектра христианского искусства Алании, и тем более Северо-Западного Кавказа, поскольку не сохранились «аланские» иконы, иллюминированные рукописи, а произведения мелкой пластики единичны и имеют преимущественно привозной характер.

В первой главе на основании письменных источников рассматривается история христианства в Алании X-XII вв., во второй и третьей главах соответственно дается историко-архитектурный анализ, итоги изучения фресок наиболее главных и важных в источниковедческом отношении храмов Алании – Среднего Зеленчукского и Сентинского. Особую ценность представляет исследование фресок и надписей Сентинского храма. Четвертая глава посвящена характеристике искусства христианской Алании на материале зальных (однонефных), базиликальных, крестообразных храмов и храмов типа компактно вписанного креста, а также сохранившихся фрагментов изобразительного искусства.

Работу завершает заключение, приложение, список использованных архивных материалов и подробная библиография изданных источников и научных работ. В таблицах приводится имеющий особую ценность иллюстративный материал¹. Это акварельные зарисовки Д.М. Струкова (росписи Среднего Зеленчукского храма) и И.А. Владимирова (фрески Сентинского храма), извлеченные из архива ИИМК РАН и ранее не воспроизводившиеся в таком объеме и качестве в исследовательской литературе. В тексте монографии представлено более 130 черно-белых фотографий архитектурных деталей, чертежей, рисунков, планов, разрезов, прорисовок граффити и надписей.

Следует отметить, что последними в ряду крупных исследований, посвященных изучению влияния христианства на архитектуру Северного Кавказа, были труды В.А. Кузнецова «Зодчество феодальной Алании» (1977), «История христианства на Северном Кавказе до XV века» (2002), М.Б. Мужухоева «Средневековые культовые памятники Центрального Кавказа» (1989) и В.В. Пищулиной «Христианское храмовое зодчество Северного Кавказа периода средневековья» (2006), с которыми в определенной мере авторы вступают в полемику при анализе некоторых положений, обосновании своей точки зрения и выдвижении собственных гипотез.

Д.В. Белецкий и А.Ю. Виноградов приурочили свой труд к грядущему 1100-летию юбилею Аланской Церкви (914-2014), избрав отправной точкой «официального» крещения 914 год. Однако юбилей, кажется, прошел незамеченным, поскольку на этой дате, вероятно, не было акцентировано внимание ни церковной, ни светской общественности. Возможно, тезис о «древнейших православных храмах» на территории

¹ Белецкий Д.В., Виноградов А.Ю. Нижний Архыз и Сенты: древнейшие храмы России. Проблемы христианского искусства Алании и Кавказа. М.: Индрик, 2011. 392 с., илл. С. 353-391.

России и «древнейшей Церкви» был воспринят как не совсем корректный.

Основной объем книги – более половины – занимает исследование о Среднем Зеленчукском храме в Нижнем Архызе, который, по мнению авторов, является самым ранним в Алании, а также о Сентинском храме, который не только имеет дату освящения – 965 г., но в нем сохранилось четыре слоя уникальных фресок, также самых древних в России¹. В предисловии к книге подчеркивается, что авторы следуют архитектурно-археологическому методу, стремятся дать объективный научный материал о храмовом строительстве Алании, учитывая то обстоятельство, что Алания находилась на периферии восточнохристианского мира и «взаимодействовала с несколькими локальными архитектурными школами: западно- и восточногрузинской, «тао-кларджетской» и абхазской, причем последней, как пуповиной, она была связана и с Византией»².

В первой главе, написанной А.Ю. Виноградовым, рассматриваются на основании письменных и археологических источников вопросы распространения христианства среди алан до X в., и особенно в X-XII вв. Эта тема имеет довольно обширную историографию. Автор вполне обоснованно обходит стороной вопрос об этнической принадлежности алан, о чем и предупреждает читателя. Глава представляет собой дополненный и переработанный вариант статьи, опубликованной в 2006 г.³

Основные этапы истории аланского христианства в изложении А.Ю. Виноградова выглядят следующим образом.

¹ Белецкий Д.В., Виноградов А.Ю. Нижний Архыз и Сенты: древнейшие храмы России... С. 9.

² Белецкий Д.В., Виноградов А.Ю. Нижний Архыз и Сенты: древнейшие храмы России... С. 13.

³ Виноградов А.Ю. Очерк истории аланского христианства в X-XII вв. / KANIKION. Юбилейный сборник в честь 60-летия профессора Игоря Сергеевича Чичурова. М., 2006. С. 102-155.

Письменные источники до X в. не дают бесспорных указаний на хотя бы частичную христианизацию Алании. Можно говорить о принятии православия отдельными группами алан, оказавшимися вне пределов Алании (например, крещение алан-рабов в IX в., согласно «Житию Феодора Эдесского»). Археологические находки с христианской символикой на территории исторической Алании, относящиеся к VII-IX вв., требуют дополнительного системного исследования. Автором территория Алании определяется в рамках фиксированных границ аланской археологической культуры на Северном Кавказе, при этом «духовный и политический центр этой державы находился на западе этого региона, в верховьях Кубани и ее притоков»¹.

Единственным письменным источником о христианизации алан и крещении аланского правителя являются письма Константинопольского Патриарха Николая Мистика (901-907, 912-925). В датировании «аланских» писем патриарха А.Ю. Виноградов опирается на хронологию внутренних связей посланий Николая Мистика, разработанную его издателями Р. Дженкинсоном и Л. Вестеринком, критически разбирает некоторые версии о ходе христианизации, предложенные другими исследователями, и делает вывод, что монах Евфимий был первым крестителем алан и мог быть послан в Аланию уже в первое патриаршество Николая Мистика. Организация архиепископии, ставшая итогом миссии Евфимия, была задумана еще в 912 г., но первым архиепископом Алании был Петр, отправившийся в Аланию из Константинополя в начале 914 г. На основании письма 51 автор склонен считать², что аланский князь был крещен архиепископом Петром при поддержке правителя Авагии Константина III. Повторный приезд Евфимия в Аланию состоялся после 917 г.

¹ Белецкий Д.В., Виноградов А.Ю. Нижний Архыз и Сенты: древнейшие храмы России... С. 19.

² Белецкий Д.В., Виноградов А.Ю. Нижний Архыз и Сенты: древнейшие храмы России... С. 46.

Принятие христианства аланами рассматривается в широком контексте международных отношений Византии и сопредельных государств, прежде всего, устойчивых (на тот период) союзнических отношений с Хазарией. Учреждение аланской архиепископии (около 912 г.) и крещение аланского правителя нарушило «геополитическое равновесие в пользу Византии – она получила важного союзника на Кавказе»¹. Изгнание сторонников христианства из Алании после 932 г. рассматривается как результат обострения византийско-хазарских отношений и ответная мера, осуществленная аланским правителем в интересах Хазарии, на гонения иудеев, начатые в Византии императором Романом Лакапином. Временный алано-хазарский союз этого периода привел, по предположению автора, к походу «сарматского (аланского?) князя» Бера (в конце 930-х – начале 940-х гг.) в Армению и участию алан на стороне хазар в походе на Бердаа в 944/5 г. Но к концу 940-х гг. ситуация меняется – Алания вновь в орбите Византийской империи, что подтверждается ценными сведениями о статусе аланского экскусиократора в сочинениях Константина Багрянородного. Восстановление позиций христианства в Алании уже могло произойти в начале 950-х гг. Надпись 965 г. на стене Сентинского храма, введенная в научный оборот Белецким и Виноградовым², сообщает, что храм в честь Пресвятой Богородицы обновлен и освящен в правление императора Никифора II Фоки (963-969), экскусиократора Давида и его супруги Марии Феодором, митрополитом Алании; это первое датированное свидетельство о возрождении Аланской кафедры³. Косвенно восстановлению христианства в Алании способствовал поход князя Святос-

¹ Белецкий Д.В., Виноградов А.Ю. Нижний Архыз и Сенты: древнейшие храмы России... С. 34.

² См.: Белецкий Д.В., Виноградов А.Ю. Фрески Сентинского храма и проблемы истории аланского христианства в X в. // Российская археология. 2005. №1.

³ Белецкий Д.В., Виноградов А.Ю. Нижний Архыз и Сенты: древнейшие храмы России... С. 44.

лава 965 г., приведший к ослаблению военной мощи Хазарского каганата.

Автором тщательно систематизируются и анализируются разнообразные письменные и материальные свидетельства о военно-политических и церковных связях Алании в XI-XII вв. Алания для Абхазии и Византии превращается в полноправного международного партнера, заключаются алано-византийские династические браки, но конкретных фактов для оценки церковной жизни Алании в XI в. гораздо меньше, чем это было в X в. В то же время этот век становится периодом расцвета художественной культуры Алании: фресками украшаются стены Сентинского, Среднего и Северного Зеленчукских храмов. Военные походы в Закавказье аланских правителей, союзническая помощь Византии и Грузии, обретение Аланской Церковью статуса митрополии, династические связи способствовали накоплению материальных ресурсов, которые использовались в церковном строительстве и для оплаты мастерам из Византии и Грузии.

Скудость письменных сведений о политической истории Алании в XII в. автором рассматривается как «объективное отражение картины предполагаемого упадка Алании» этого периода¹. На основании грузинских источников: «Распорядок царского двора» (XIV в.), «История царя царей Давида» и других – делается предположение, что в XII в. в Алании было уже две аланские династии – Худдана и Атона, находившиеся в родстве с грузинскими царями. При этом обе династии могли восходить к общему предку-экусуиократору. Начало расщепления авторитета единого правителя начинается после смерти севаста Росмика, после 1107/8 г. Слабеющие алано-византийские контакты замещаются усилением алано-грузинских связей. В противовес высказанному мнению о при-

¹ Белецкий Д.В., Виноградов А.Ю. Нижний Архыз и Сенты: древнейшие храмы России... С. 58.

чинах перенесения кафедрального центра Алании из Нижнего Архыза в Сотириуполь между 1084 и 1105 гг.¹ А.Ю. Виноградов считает присоединение периферийной Сотириупольской кафедры к Аланской митрополии подтверждением прочного положения Аланской митрополии в структуре Константинопольского Патриархата, а не ее упадка, что «было обусловлено традиционной связью аланских иерархов с этим регионом, через который они путешествовали в Константинополь»². Кафедра в Сотириуполе представляла своеобразный метохий для аланских владык в трапезундском регионе. Приводятся также дополнительные аргументы, что Сотириуполь находился именно около Трапезунда и его не следует связывать с Севастополем или Пицундой.

Со второй четверти XIII в., после нападения монголов, начинаются массовые переселения алан вглубь горных ущелий, но церковная жизнь еще теплилась в некоторых местах, судя по захоронениям вокруг Северного Зеленчукского храма, вплоть до XV в. Глава I «История христианской Алании» завершается тремя таблицами: табл. 1. Хронология «аланского досье» Николая Мистика, табл. 2. Аланские иерархи X-XII веков. и табл. 3. Реконструкция генеалогии аланских правителей IX-XII веков. Последняя имеет самостоятельное значение и может стать основой для новых изысканий по восстановлению генеалогии династии правителей Алании.

Глава II «Средний Зеленчукский храм» представляет дополненный и переработанный вариант ранее опубликованной статьи³. По мнению авторов, Среднему Зеленчукскому храму принадлежит «ключевая роль» в истории аланского христи-

¹ Малахов С.Н. К вопросу о локализации епархиального центра Алании в XI-XIV вв. // Аланы: Западная Европа и Византия / Отв. ред. В.Х. Тменов. Владикавказ, 1992. С. 149-170.

² Белецкий Д.В., Виноградов А.Ю. Нижний Архыз и Сенты: древнейшие храмы России... С. 63.

³ Белецкий Д.В., Виноградов А.Ю. Средний Зеленчукский храм и его архитектура // Архитектурное наследие. Вып. 50. 2009. С. 17-35.

анского искусства. Они отвергают ранее высказанную В.А. Кузнецовым версию о том, что кафедральным храмом Аланской митрополии был Северный Зеленчукский храм. В главе подробно излагается строительная история Среднего храма, имеющего форму так называемого *croix libre* («свободного креста») с восточной апсидой; с северо-востока и юго-востока к нему примыкают два компартамента (позднейшие пристройки), что придает зданию форму «полусвободного креста». Длина храма с апсидой – ок. 17,55 м, ширина – ок. 13,55 м, высота с куполом – ок. 15,55 м. Восьмиоконный цилиндрический барабан храма диаметром ок. 3,9 м – самый большой в Алании. Средний храм не имел выраженного цоколя, как это фиксируется в Северном Зеленчукском храме. Во второй половине XIX в. еще существовал престол. Ступень внутри апсиды, возможно, является остатками синтрона¹; прослеживается ступень вимы, но остатков алтарной преграды исследователями не отмечено. Указанные особенности позволили еще епископу Владимиру (Петрову) утверждать в 1880-е гг., что храм был кафедральной архиерейской церковью. Техника кладки Сентинского и Зеленчукских храмов в основном идентичная; возможно, храмы имели внешнюю обмазку; швы между квадратами были затерты; использовалась строительная керамика (черепица, плинфа, голосники, специальные «трубы» для более быстрой просушки стен и вентиляции). Авторы отмечают изменение первоначального плана строительства Среднего храма, объясняя это тем, что сменился заказчик храма, которым был, вероятно, предстоятель Аланской Церкви. Строительство также могло быть на некоторое время прервано в связи с событиями около 932 г.

Средний Зеленчукский храм, по мнению авторов, был слишком масштабен, чтобы его начали возводить сразу по-

¹ Белецкий Д.В., Виноградов А.Ю. Нижний Архыз и Сенты: древнейшие храмы России... С. 70, 99.

сле 914 г. Но если строительство все-таки было начато, для этого существовали веские причины¹. Отсутствие декора на фасадах, крещатых столпов указывает на провинциальный опыт строителей и, вероятно, стесненные материальные средства заказчика. Ближайшую аналогию, очень близкую по плану Среднему Зеленчукскому храму, авторы видят в Каппадокии (пещерная церковь Токалы (950-960 гг.)), но большинство конструктивных приемов и пространственных решений, используемых при возведении храма, представлено все же в архитектурных памятниках Абхазии и Трапезунда. Опираясь на анализ формы столпов и планов аланских храмов, авторы предлагают следующую их хронологическую родословную: крестообразный Сентинский храм датируется до 965 г., но вероятнее – первой половиной X в. Средний Зеленчукский храм – кафедральный собор Аланской епархии, он был возведен одним из первых; Северный храм построен до 1012/3 г., по крайней мере он уже существовал к 1067 г. Церковные сооружения возводили мастера из Абхазии или северо-востока Малой Азии; на их обращение к крестообразному плану могло повлиять отсутствие необходимого строительного материала или архитектурного опыта. Не исключено, что сооружение больших притворов было вызвано необходимостью использовать дополнительные помещения для вовлечения в богослужение еще не крещенных людей. Вопрос о родине строителей аланских храмов решается в пользу их абхазского происхождения, в подтверждение этому приводится много архитектурных параллелей, и в частности отмечается, что Пицундский собор мог повлиять на архитектуру не только Алании, но и объединенной Грузии, а позднее – Трапезунда².

¹ Белецкий Д.В., Виноградов А.Ю. Нижний Архыз и Сенты: древнейшие храмы России... С. 118-119.

² Белецкий Д.В., Виноградов А.Ю. Нижний Архыз и Сенты: древнейшие храмы России... С. 145-151.

Авторы предполагают, что Средний Зеленчукский храм был задуман изначально как погребально-поминальная церковь аланских правителей с одним поминальным приделом, а позднее был превращен в здание формы «полусвободного креста»¹. В главе впервые в исследовательской литературе приводится реконструкция и анализ росписей храма. В частности, отмечается фреска святых Константина и Елены, держащих крест. Эта композиция присутствует в каппадокийских храмовых декорациях X-XI вв. Считать росписи Среднего храма восходящими к «грузинским» прототипам, по мнению авторов, нет достаточных оснований.

В решении вопроса о функциональной предназначенности Среднего Зеленчукского храма авторы придерживаются мнения, еще бытовавшего в XIX в., что он был кафедральным храмом Аланской митрополии, но приводят также собственную развернутую аргументацию. Время закладки сооружения приходится на 920-е гг., хотя достроен храм был в 950-960-е гг. Первоначально именно он был и кафедральным храмом, и усыпальницей аланских князей и епископов. Однако Северный храм с конца X в. перенимает функции не только усыпальницы для знати, но и центра общегородского некрополя. В заключение главы, оспаривая мнение В.А. Кузнецова о том, что Северный храм был кафедральным², выдвигается ряд гипотез о соотношении функций и предназначенности трех нижнеархызских храмов, однако нерешенность вопросов о характере соотношения синтрона с местом пребывания иерархов, предназначенности «крещальни» в нартексе Северного храма и ряда других проблем не позволяет говорить, что полемика близка к завершению. Авторы не совсем точны – жизнь на Нижнеархызском городище не

¹ Белецкий Д.В., Виноградов А.Ю. Нижний Архыз и Сенты: древнейшие храмы России... С. 126, 151.

² Кузнецов В.А. Алания в X-XIII вв. Орджоникидзе, 1971. С. 164-168; Кузнецов В.А. Зодчество феодальной Алании. Орджоникидзе, 1977. С. 28-29.

закончилась с началом XIII в., а продолжалась и столетие спустя.

В главе III «Сентинский храм»¹ рассматриваются архитектура, фрески и надписи Сентинского (Тебердинского) храма. В кавказоведческой литературе храм известен со второй половины XVIII в. Возведенный на скальном уступе однокупольный крестообразный в плане храм был сооружен из тесаных плит песчаника с использованием плоских каменных плиток и плинфы; его ширина (без притворов) – 8,2 м, длина – 10,6 м, высота – ок. 12,5 м. Простота конструкции, отсутствие внешнего декора, основные детали (за небольшим исключением) мало чем выделяют этот храм из ряда других аланских памятников Верхней Кубани. Авторы на основании письменных источников, используя обмерные чертежи 1976 г. и личные наблюдения, дают описание храма до монашеского ремонта 1897 г. Историко-архитектурному анализу подвергнуты план и конструкция, проемы и притворы, декорация и литургические устройства, объемно-пространственная композиция храма. Полученные данные позволяют констатировать, что в планировке здания использован тип *croix libre*, широко распространенный в византийской архитектуре; отсутствие наружного декора, внешне выраженная апсида не подтверждают закавказского влияния, а наличие ступенчатых подпружных арок, ступенчатого цоколя у апсиды четко указывает на строительные приемы, которые характерны для аланского храмовоздания середины X в. Все это, с учетом археологических данных и обнаруженной строительной надписи, позволяет авторам резюмировать: Сентинский храм был «возобновлен» в 965 г. на месте более старой церкви, построенной после 915 г. и разрушенной около 932 г.; остатки ктиторской фрески указывают на то, что заказчиком мог вы-

¹ Белецкий Д.В., Виноградов А.Ю. Нижний Архыз и Сенты: древнейшие храмы России... С. 179-254.

ступать сам правитель алан; как культовый центр Сентинский храм функционировал до конца XIV в.¹

В монографии впервые в исследовательской литературе приводится подробное описание фрагментов настенной живописи Сентинского храма на основе использования копий и рисунков дореволюционных исследователей (А.Н. Дьячкова-Тарасова, И.А. Владимирова), а также авторских изысканий. В ходе изучения росписей удалось выделить четыре этапа декорации и частично восстановить иконографическую программу. Самая ранняя настенная декорация была создана около 965 г., второй и третий этапы росписи укладываются в период с 950 по 1050 гг., последний (четвертый) этап живописи по историческим и иконографическим соображениям авторы датируют 1050-1070 гг.

Среди греческих надписей на фресках Сентинского храма наиболее информативной является строительная надпись, относимая авторами к 965 г. и содержащая имена эксусиократора Алании Давида, его жены Марии, а также митрополита Алании Феодора. Надпись подтверждает посвящение Сентинского храма Пресвятой Богородице. В отдельных надписях охрой, красно-серой краской, в форме граффити сохранились имена, расширяющие христианский ономастикон, бытовавший в Алании, а также содержатся нетрадиционные лигатуры и сокращения. Исполненные в большей части минускулом, они указывают на грамотность и твердые навыки письма у их исполнителей – пресвитеров, монахов и прихожан, в том числе, возможно, и женщин. На четвертом слое росписи в апсиде выявлено любопытное этнофорное прозвище некоего Димитрия Лаза, то есть родом из Лазики².

¹ Белецкий Д.В., Виноградов А.Ю. Нижний Архыз и Сенты: древнейшие храмы России... С. 210-211.

² Белецкий Д.В., Виноградов А.Ю. Нижний Архыз и Сенты: древнейшие храмы России... С. 248.

Авторы отрицают гипотетическую связь сентинских мастеров с «грузинской школой», как и наличие в живописи неких аланских реалий, и констатируют, что росписи всех четырех периодов соответствуют восточновизантийским (трапезундским) традициям. Подтверждается это наблюдение и эпиграфическими данными – вновь выявленными греческими надписями. При этом в монографии обоснованно подчеркивается, что сентинские фрески «следует рассматривать более широко – в рамках искусства восточной византийской провинции от коптского Египта, Ближнего Востока и Кипра до Закавказья и Крыма, и, несомненно, связывать с греческим присутствием в Абхазии»¹.

В главе IV «Искусство христианской Алании» подводятся некоторые итоги предшествующим главам и дается обзорная характеристика тех памятников церковной архитектуры, которые специально не рассматривались во второй и третьей главах, но относятся к территории исторической Алании. К первым церковным постройкам после принятия христианства аланами (между 914 и 932 гг.) авторы предлагают отнести храм №6 на Ильичевском городище, первый этап строительства Среднего Зеленчукского храма и, возможно, храмик под Сентинским мавзолеем. Со второй половины X в. в Алании получают распространение зальные (однефные) храмы, трехнефные базилики и крестовокупольные храмы. Зальные храмы с полукруглой апсидой, выраженной снаружи, характерны для территории Западной Алании, хотя встречаются и в Балкарии, и в Северной Осетии (Дзивгис). Церковь в Дзивгисе представляет собой «промежуточное явление» восточнохристианского (в закавказском «изводе») и горского зодчества. Церкви Верхнего Джулата (№№ 2, 3, 4) XIII-XIV вв. также были бескупольными, однефными, и в них не про-

¹ Белецкий Д.В., Виноградов А.Ю. Нижний Архыз и Сенты: древнейшие храмы России... С. 240.

слеживается никакого католического влияния. Сохранившиеся зальные храмы с полукруглой апсидой, не выраженной снаружи, представлены единичными экземплярами на западных границах Алании и несколькими примерами в Северной Осетии (Зругский храм, храм в с. Тли) и Ингушетии (Алби-Ерды, Тхаба-Ерды и Таргимский храм). Авторы не отрицают, что памятники этого типа «несомненно, принадлежат к грузинской архитектурной школе», и связывают их с контактными зонами (перевальными путями), которые проходили через эти места в Грузию. Однако для Западной Алании они считают «частью аланского зодчества» данный храмовый подтип, сформировавшийся в XI-XIII вв. и продвинувшийся на восток после ослабления Алании¹, хотя контакты с Грузией (Абхазией) прослеживаются на Ильичевском городище по археологическим данным.

Зальные храмы с прямоугольной внутри и снаружи алтарной частью², широко распространенные в современной Балкарии, горной части Северной Осетии и Ингушетии, представляют собой самобытную горскую традицию, развивавшуюся в XIV-XVI вв. и далекую от традиций восточнохристианской архитектуры.

Базилики известны пока только в Западной Алании, на Ильичевском городище (№№ 3 и 6) и в Курджиново, все они расположены в верхнем течении Урупа, к истокам которого уходят перевальные пути в Абхазию, и могли быть возведены между 914 и 932 гг. В этот период, наряду с базиликами, конструкции которых были просты и легки для воплощения, появляются и первые образцы купольной архитектуры – крестообразные храмы (Средний Зеленчукский и Сентинский). Более сложные сооружения, храмы типа компактно вписан-

¹ Белецкий Д.В., Виноградов А.Ю. Нижний Архыз и Сенты: древнейшие храмы России... С. 271-272.

² Белецкий Д.В., Виноградов А.Ю. Нижний Архыз и Сенты: древнейшие храмы России... С. 272-283.

ного креста – Северный и Южный Зеленчукские и Шоанинский – начинают возводить с последней трети X – начала XI вв. Определяя архитектурную «родословную» Северного Зеленчукского храма, авторы предполагают, что он представляет упрощенную копию абхазской крестовокупольной церкви типа Лыхны и был построен до 1013 г. не самой лучшей артелью из Абхазии при помощи аланских мастеров спустя одно-два поколения после возведения Среднего храма. Шоанинский храм был построен после Северного Зеленчукского храма, или в подражание ему, или той же группой мастеров во второй половине X – начале XI вв. Наименее изученный из Зеленчукских храмов – Южный, по наблюдениям авторов, был возведен в XI – начале XII вв. как домовая церковь по заказу знатного лица, но местными мастерами.

Концентрация храмов сложных форм (базиликальных, крестообразных, крестовокупольных) на относительно небольшой территории Западной Алании указывает на присутствие в этом регионе высшей государственной и церковной власти. Для отдаленных областей были характерны культовые здания простых форм. «После гибели Аланского государства, – как полагают авторы, – храмовая архитектура еще более упрощается, теряя свой ключевой элемент – апсиду, и храмы постепенно превращаются в чисто родовые святилища и усыпальницы, не предназначенные, возможно, для евхаристического богослужения, но воспроизводящие некоторые элементы древнего церковного зодчества»¹.

Завершает эту главу параграф об изобразительном искусстве Алании, которое, как подчеркивают авторы, нам «известно весьма мало»: остатки фресковой живописи (в Среднем и Северном Зеленчукских, Сентинском и Шоанинском храмах) доступны для изучения только по зарисовкам XIX в. В целом

¹ Белецкий Д.В., Виноградов А.Ю. Нижний Архыз и Сенты: древнейшие храмы России... С. 307.

фресковая живопись этих памятников относится ко второй половине X – началу XII столетия. На начальном этапе, как показывают росписи в Сентинском храме, доминируют примитивные декоративные мотивы, связанные с изображением креста, около середины XI в. наблюдается переход к фигуративной декорации. Изображения отличаются скупой цветовой гаммой, невыразительными композициями, что дает основание также говорить о провинциальном происхождении мастеров, приглашенных, вероятно, из восточных областей византийской Малой Азии. Памятники центральной и восточной областей исторической Алании, напротив, принадлежат иной традиции, пришедшей из Грузии.

Вместо заключения (основные выводы сделаны в главах) Д.В. Белецкий и А.Ю. Виноградов вновь поднимают вопрос о сохранении и специальном изучении аланских (и вообще северокавказских) средневековых памятников архитектуры. Современные методы реставрации христианских средневековых памятников практически приводят к невозможности осуществить историко-архитектурное исследование памятника. Между тем «информация, заложенная в древних северокавказских храмах, уникальна, она указывает на культурные связи этого региона и вводит его в общий контекст средневековой истории»¹.

Монография Д.В. Белецкого и А.Ю. Виноградова является важным и позитивным шагом в дальнейших источниковедческих и концептуальных разработках проблем истории утверждения христианства на Северном Кавказе, а ряд высказанных авторами гипотез и положений, несомненно, заслуживает отдельной дискуссии.

¹ Белецкий Д.В., Виноградов А.Ю. Нижний Архыз и Сенты: древнейшие храмы России... С. 327-328.

Сведения об авторе

МАЛАХОВ СЕРГЕЙ НИКОЛАЕВИЧ –
кандидат исторических наук, доцент кафедры всеобщей
и отечественной истории Армавирской государственной
педагогической академии,
e-mail: malakhoffserg@mail.ru

**Book review of «Beletsky D.V., Vinogradov A.Y.
Nizhnij Arhyz i Senty: drevnejshie hramy Rossii.
Problemy hristianskogo iskusstva Alanii i Kavkaza
[Nizhniy Arkhyz and Senta: the oldest churches in Russia.
Problems of Christian art of Alanya and the Caucasus].
Moscow: Indrik, 2011. 392 p., ill.»**

Sergey N. Malakhov

*Candidate of history, Associate professor,
Department of General and Russian history,
Armavir State Pedagogical Academy,
e-mail: malakhoffserg@mail.ru*

Вестник

Ставропольской духовной семинарии. –
Ставрополь: Издательский центр СтДС, Дизайн-студия Б,
2016. – Вып. 2 (2). – 160 с.

Подписано в печать 20.01.2016 г. Формат 60x84/16.
Бумага офсетная. Гарнитура Minion Pro. Печать офсетная. Усл. печ. л. 9,3.
Тираж 150 экз.

Религиозная организация –
духовная образовательная организация высшего образования
«Ставропольская духовная семинария
Ставропольской и Невинномысской епархии
Русской Православной Церкви»

Издательский центр
355017, г. Ставрополь, ул. Дзержинского, 155
stpds@yandex.ru
www.stpds.ru
Издательская лицензия ЛР № 065840 от 23.04.1998 г.

Дизайн: А.К. Колбасников, Л.В. Галкина

Отпечатано в типографии ИП Бочков В.Б.
355000, г. Ставрополь, ул. М. Жукова, 46
Тел./факс: +7 (8652) 33-31-31
Сайт: www.studio-b.ru