



---

---

Т Р У Д Ы

Нижегородской  
духовной семинарии

---

---

3 (24) 2024



Выражаем благодарность за помощь в издании книги  
АО инжиниринговой компании «АСЭ» (Атомстройэкспорт)



---

Труды  
Нижегородской  
духовной  
семинарии

---

3 (24) 2024

УДК 23  
ББК 86.37я4  
Т78

Регистрационный номер и дата принятия решения о регистрации:  
серия ПИ №ТУ52-01287 от 06.11.2019.

Зарегистрировавший орган — Управление Федеральной службы по надзору в сфере  
связи, информационных технологий и массовых коммуникаций

Журнал постатейно размещен в научной электронной библиотеке  
elibrary.ru и зарегистрирован в наукометрической базе РИНЦ (Российский индекс научного  
цитирования) по договору № 381-09/2017 от 26 сентября 2017 г.

### **Редакционная коллегия**

Главный редактор: **митрополит Нижегородский и Арзамасский Георгий**  
(Василий Тимофеевич Данилов), кандидат богословия, ректор Нижегородской  
духовной семинарии.

*Л. Е. Шапошников* — доктор философских наук, профессор, Нижегородский  
государственный педагогический университет им. К. Минина; *О. В. Париллов* —  
доктор философских наук, профессор, Российский государственный университет  
правосудия (Москва); *Е. В. Плисов* — доктор филологических наук, доцент,  
Нижегородский государственный педагогический университет им. К. Минина;  
*В. М. Строгоцкий* — доктор исторических наук, профессор, Нижегородская  
духовная семинария; *Л. В. Софронова* — доктор исторических наук, доцент,  
Нижегородский государственный педагогический университет им. К. Минина;  
*А. Л. Беглов* — доктор исторических наук, Институт всеобщей истории РАН;  
*В. А. Малинин* — доктор педагогических наук, профессор, Нижегородский  
государственный педагогический университет им. К. Минина; *Н. Е. Архипова* —  
кандидат исторических наук, доцент, Волжский государственный университет  
водного транспорта (Нижний Новгород); *А. Н. Белецкий* — протоиерей, кандидат  
богословия, Нижегородская духовная семинария; *А. А. Пешков* — кандидат  
богословия, кандидат философских наук, Нижегородская духовная семинария;  
*А. В. Дьяконов* — кандидат богословия, Нижегородская духовная семинария.

Т78 Труды Нижегородской духовной семинарии. 2024. – №3 (24). 256 с.

---

## СОДЕРЖАНИЕ

### НАУЧНО-БОГОСЛОВСКИЕ СТАТЬИ И ДОКЛАДЫ

#### БИБЛЕИСТИКА

- Протоиерей Алексей Николаевич Белецкий*  
Аскетическое учение Соборного послания апостола Иакова 8

#### БОГОСЛОВИЕ

- Пешков Алексей Адольфович*  
Проблема монастырских стяжаний в оценках прп. Максима Грека  
и прп. Иосифа Волоцкого 41
- Протоиерей Василий Смагин*  
Некоторые искажения догматического характера в Первом  
византийском иконоборчестве 116

#### РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ

- Пешков Алексей Адольфович*  
Экклезиология А. С. Хомякова 132

#### ПРАВОСЛАВНАЯ ПЕДАГОГИКА И ПСИХОЛОГИЯ

- Юрий Александрович Гуторов*  
Духовно-нравственное развитие и воспитание детей дошкольного  
возраста: психолого-педагогическое и христианское осмысление 165
- Юрий Александрович Гуторов*  
Психолого- педагогические методы религиозного образования детей  
в дидактике архиепископа Фаддея (Успенского) 201

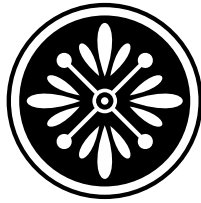
#### ПЕРЕВОДЫ

- Хвальков Евгений Александрович*  
Михаил IV Пафлагон: книга XIX «Синописа истории» Иоанна  
Скилицы 237

---

# I

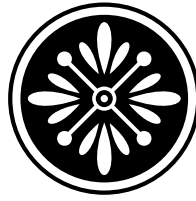
РАЗДЕЛ



---

НАУЧНО-БОГОСЛОВСКИЕ  
СТАТЬИ И ДОКЛАДЫ





БИБЛЕИСТИКА

УДК: 22.08

Протоиерей Алексей Николаевич Белецкий

## Аскетическое учение Соборного послания апостола Иакова



*Аннотация:* В статье представлен экзегетический и богословский анализ идей аскетического содержания в Соборном послании святого апостола Иакова. Основное внимание автора послания уделено таким аскетическим явлениям как терпение, молитва, искушение и генезис греха. Рассуждения автора легли в основу христианского представления о духовности и православной антропологии.

*Ключевые слова:* Евангелие, Соборное послание, апостол Иаков, аскетика, искушение, терпение, молитва, совершенство, грех.



*Сведения об авторе:* протоиерей Алексей Николаевич Белецкий — кандидат богословия, доцент Нижегородской духовной семинарии (Россия, г. Нижний Новгород).  
Электронная почта: belosvet-nn@yandex.ru.

## The Ascetic Teaching of the Epistle of the Apostle James

*Abstract:* The article presents an exegetical and theological analysis of the ideas of ascetic content in the Conciliar Epistle of the Apostle James. The main attention of the author of the epistle is paid to such ascetic phenomena as patience, prayer, temptation and the genesis of sin. The author's reasoning formed the basis of the Christian concept of spirituality and Orthodox anthropology.

*Keywords:* The Gospel, the Council Epistle, the Apostle James, asceticism, temptation, patience, prayer, perfection, sin.

*About author:* Archpriest Alexey Nikolaevich Beletsky is a Candidate of Theology, Associate Professor at the Nizhny Novgorod Theological Seminary (Nizhny Novgorod, Russia).  
Email: belosvet-nn@yandex.ru.

Аскетическая проблематика соборного послания апостола Иакова представлена в темах терпения и молитвы, а также происхождения искушений и действия страстей в человеческой природе. Вопросу терпения и молитвы в послании уделено большое внимание. Стоит отметить, что эта тема играет важную роль в структуре сочинения: с нее послание начинается и ею же завершается. Наряду с этической и социальной тематикой она формирует план изложения и нарратив, в котором по месту расположения выстраиваются акценты. Но если в начале послания этика и вопрос социального неравенства следуют после аскетики, то в конце произведения они предваряют ее, создавая обратную последовательность. Среди священных книг Нового Завета эта особенность характерна только для послания ап. Иакова, что подчеркивает его уникальность.



Несомненно, вопросы христианской аскезы озвучены в послании в связи с решительной их актуальностью. Многие новые события и изменения в жизни христиан потребовали правильной реакции. Если апостол говорит о терпении, то ясно, что ситуация предполагала наличие негативных явлений. Тем более, что новые скорбные обстоятельства должны были возникнуть вопреки оптимистическим ожиданиям адресатов. Поэтому автор уделяет внимание неожиданным испытаниям христиан, характеризует их суть, дает оценку и преподает наставления, как с пользой для себя преодолеть эти трудности.

Глубина прозрений ап. Иакова в рассуждениях об аскезе раскрывает его собственный интерес к этой теме и личный опыт. Своими тонкими выкладками он заложил основу будущей монашеской науки и в целом христианской антропологии. Но главным остается его собственные духовные предпочтения и его личность, которой, согласно сохранившимся представлениям, были присущи ярко выраженные аскетические черты. Аскеза стала личным выбором и неустанным делом ап. Иакова. Именно она наравне с этической безупречностью послужила формированию в нем образа праведника, авторитет которого признавали все его современники, независимо от вероисповедания.

Если аскетическая тематика обрамляет послание, вводит в него и завершает, значит, автору было важно, чтобы читатели глубоко задумались над его словами и запомнили его наставления.

\* \* \*

Аскетическая проповедь послания ап. Иакова обусловлена жизненной ситуацией, возникшей вследствие начавшихся гонений на христиан с середины 60-х годов I века. Вражда и неприязнь со стороны языческого населения, вылившиеся в систематические преследования, стали поводом для священных авторов обратиться к христианам с призывом к терпению. Тема христианского терпения затронута, в частности, в посланиях апп. Петра (1Пт.1:6,7; 2:19–21; 4:12–16) и Павла (Гал.5:22; 2Фес.1:4).



К тому же она дает возможность с большей точностью определить время написания соборного послания ап. Иакова. Из трех наиболее популярных версий о времени его появления (35–45 гг.; 55–60 гг.; 65 г.) наиболее вероятная именно третья — середина 60-х гг., незадолго до мученической кончины святого апостола. В эту эпоху содержание послания становится наиболее актуальным во всех своих частях. Тем более в пользу такой датировки говорит очевидное знакомство автора с посланием ап. Павла к Евреям, которое распространяется именно в эти годы и существенно пересекается с посланием ап. Иакова.

Прямые аскетические наставления ап. Иакова изложены в нескольких отрывках его послания (1:2–7, 12–15; 5:13–18). Однако стоит учитывать, что не только этими высказываниями ограничивается данная тематика. Несомненно, в дополнение можно указать и на иные идеи автора. Но для заданной темы исследования нужно начать именно с упомянутых разделов.

Любая религия предписывает аскетические упражнения, так как в каждом вероисповедании существуют запреты, которые адепт должен исполнять даже вопреки своим желаниям. Кроме того, любая религия предписывает своим последователям определенную духовную практику, которая вместе с запретами производит изменения в духовном и психологическом состоянии верующего человека. Соблюдение ограничений и духовное делание (аскеза) составляют суть аскетики. Исполняемые волевыми действиями, они постепенно из разряда навязанных переходят в область привычных поступков, побуждают к выбору новых ограничений и деланий, тем самым расширяя и усложняя сферу религиозной практики или духовной жизни.

Суть и смысл аскезы может быть продиктован как изнутри, личными устремлениями адепта, так и извне, обстоятельствами жизни. Так или иначе, верующий человек может и должен использовать все предоставляемые ему возможности и условия для духовного роста. В таком именно ключе начинает свои рассуждения об аскетике ап. Иаков. Повод для нее он видит в изменившихся условиях жизни христиан. Обрушившиеся



на них скорби и страдания стали внешним поводом для более сосредоточенной и активной духовной деятельности.

Возможно, многие из адресатов послания не ожидали такого поворота своей судьбы. Христианство жило идеей скорого возвращения Иисуса Христа, Который должен был довести до конца устройство Царства Божьего на земле. Апостольская проповедь, да и послания сквозят ожиданием второго пришествия Спасителя, и своих современников, не сомневаясь, называют его участниками. Атмосфера христианской миссии и перспектива распространения Евангелия говорила о благополучной будущности для учеников Христовых. Однако все обернулось началом эпохи гонений, которые с разной интенсивностью охватили три века истории Христианства.

## ТЕРПЕНИЕ В ИСКУШЕНИИ

В противоположность растерянности и скорби христиан и с неожиданным оптимизмом ап. Иаков начинает говорить о случающихся искушениях. Несомненно, священный автор сочувствует своим братьям и сестрам по вере. Его желание соучаствовать в их судьбе послужило намерению написать послание. Но в то же время он расценивает тяжелые обстоятельства жизни как повод к радости: *«С великою радостью принимайте (πάσαν χαρὰν ἠήσασθε — всякой радостью сочитите), братия мои, когда впадаете в различные искушения (πειρασμοὶς)»* (1:2). Вероятно, опорой для таких слов послужило обещание награды за страдания, приведенное в девятой заповеди блаженства из Нагорной проповеди Иисуса Христа: *«Радуйтесь и веселитесь, ибо велика ваша награда на небесах»* (Мф.5:12).

Упоминание «радости» в следующем стихе после приветствия открывает новый смысл традиционного для античного письма пожелания во введении. Ап. Иаков, в отличие от остальных авторов соборных посланий, в своем письменном обращении следует общепринятому правилу и приветствует своих адресатов восклицанием «радоваться». Такое



пожелание со временем стало формальностью и обозначалось в письме в любом случае, даже если дальнейшее содержание было отнюдь не таковым. И в данном случае, желая начать свою беседу с неприятной темы страданий, автор своим классическим приветствием «радоваться» поступил бы лицемерно и жестоко. Но тон, в котором он начал рассуждать, перейдя сразу к теме о терпении, смягчил противоречие и сделал вступительное пожелание живым и искренним.

Невозможно упустить из виду подобное обращение к христианам, изложенное в начале первого соборного послания ап. Петра: «*О сем радуйтесь, поскорбев теперь немного, если нужно, от различных искушений*» (1Пт.1:6). Общность фраз выдает общее настроение священных авторов, схожесть времени и ситуации, совпадение оценок происходящего в мире и Церкви. Вопрос заимствования и влияния апостолов друг на друга навсегда останется острым. «Литературная зависимость между двумя этими посланиями маловероятна, как и прямое заимствование. Для объяснения явных параллелей между ними достаточно учитывать общность ситуаций и преданий»<sup>1</sup>. Но стоит заметить, что ап. Петр, будучи путешественным проповедником, в отличие от ап. Иакова, всегда находился в центре событий. Поэтому именно он мог первым столкнуться с фактами насилия над христианами и, соответственно, отреагировать. К ап. Иакову, всегда находившемуся в Палестине, сведения о начавшихся гонениях могли прийти позже. Но, так или иначе, оба апостола, не сговариваясь, одинаково утешают христиан, предлагая совершенно иначе расценивать случившиеся напасти — воспринимать их с радостью.

Радость обычно вызывают приятные ощущения, счастливые события, утешающие новости. Но парадоксально ап. Иаков в радостных тонах воспринимает горе. То, к чему бессознательно стремится человек, то, что он сознательно ожидает в этом мире, — радость — по мысли апостола, рождается для христианина в страданиях, то есть в безрадостной по сути стихии.

Как уже было отмечено, апостол предлагает совершенно иначе воспринимать события, отнестись к ним с противоположной точки



зрения. Но этот заманчивый способ, по сути, является лишь самообманом и недолговечной лживой маской, под которой прячутся подлинные переживания. Уверенность апостола в своей правоте и истинности своих слов выражена у него фразой «великая (всякая) радость». В ней скрывается понимание подлинной радости, духовной и божественной. Христианину, подобно всякому человеку, свойственна естественная радость, как и остальные эмоции. Но в его душе открыта способность переживать надмирную радость, восхищение от богообщения и связи с Сыном Божиим. А эта радость рождается от уподобления верующего человека Христу в духовном подвиге. «Совершенная радость подобна закону мира, который ведется через многие испытания зимы, и холода, и весны к цветущему лету. Так человек, бесспорно, через многие скорби приходит к награде вечной жизни»<sup>2</sup>.

Христиане потому так себя называют, что являются учениками Иисуса Христа в самом широком смысле, отличаясь от последователей той или иной философской школы. Мало того, что христиане должны усвоить учение Спасителя, передаваемой апостолами, они призваны в церковном единстве, посредством священнодействий и духовной практики войти в тесное общение с Божественной Личностью своего Учителя. И к тому же, нравственно Ему уподобляясь, воспринять схожую горестную судьбу праведника в этом лежащем во зле мире.

Христос неоднократно говорил не просто о Своей близости или связи с учениками. Он прямо заявлял о метафизическом единстве с ними: «*Да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, [так] и они да будут в Нас едино*» (Ин.17:21). Он не предвещал счастливой участи Своим последователям: «*В мире будете иметь скорбь; но мужайтесь: Я победил мир*» (Ин.16:33). А жертвенность и готовность к страданиям признал их отличительными качествами: «*Если кто хочет идти за Мною, отвергнись себя, и возьми крест свой, и следуй за Мною*» (Мф.16:24). Но именно тем немногим, кто воспримет Его призыв, он обещал спасение: «*Не бойся, малое стадо! ибо Отец ваш благоволил дать вам Царство*» (Лк.12:32).



Общение, уподобление и участие в отношениях с Господом Иисусом Христом — вот, что обуславливает достоинство христианина. Такое определение в корне расходится даже с иудейским представлением о призвании народа Божьего и отдельного еврея. Что уже говорить о язычниках? Поэтому христианин должен «с великой радостью принимать» испытания, как свое призвание, как служение Богу, как посвящение себя Христу. И в любой жизненной трудности, и всяком препятствии на земном пути, и в различных бедах видеть «искушение» своей веры и благочестия. Свт. Иоанн Златоуст говорит: «Скорбь — несокрушимые узы, умножение любви, возбуждение сердечного сокрушения и богобоязненности... Если во внешних состязаниях без нее никто не получает венца, прежде чем не укрепит себя трудами, осторожностью в пище, соблюдением закона, бодрствованием и тому подобным, то тем более здесь»<sup>3</sup>.

Аскетический метод, применяемый в жизни, или аскетический подход в оценке любого события приводит к указанному ап. Иаковом выводу: все нужно воспринимать как искушение, то есть испытание или проверку духовных сил. Слово «πειρασμοῖς» (искушение) имеет целый спектр значений и также равносильно по смыслу «провокации» и «побуждению»<sup>4</sup>. Оно может быть внешним, воздействовать на душу извне, или внутренним, рождаться в самой душе. Оно бывает насильственным, действует вопреки желанию человека, или добровольным, появляется по его инициативе. В отличие от этого, автор употребляет в следующем стихе слово «δοκιμῶν» (испытание), которое обозначает средство (в том числе процесс и результат) проверки или «искушения». То есть конкретный предмет, явление или событие, которое служит испытанием.

Поэтому апостол избегает прямо называть свалившиеся на христиан неприятности бедой, скорбью, горем или преследованиями<sup>5</sup>. В общем обозначении «искушения» можно видеть не только глобальные изменения в судьбе Христианства, но в том числе и обычные повседневные трудности. Гонения появились и распространились не сами по себе. Они нашли «плодородную почву» в уже имеющейся неприязни и вражде к новой религии в среде иудеев и язычников. Поэтому поводом для наставлений



автора могли послужить бытовые неурядицы во взаимоотношениях христиан с окружающей средой. Но, сравнивая послание с произведениями его собратьев по служению и понимая контекст эпохи, приходится признавать, что речь все же идет об общехристианском бедствии.

Искушение, как проверка духовных сил, имеет место в любой религии и в жизни каждого верующего человека. Оно действует в качестве вызова общине или личности проявить свою устойчивость в вере и поведенческой модели, которую вера пропагандирует. Испушение в данном случае — это единственный путь или самый действенный способ для любой общины устоять и состояться, а для личной веры утвердиться в сознании и проникнуться чувствами. Другими словами, испушения формируют религию, заставляют ее защищать и обосновывать, выражать и развивать ее идеи, доказывать ее жизнеутверждающее значение для общества и отдельного человека. Благодаря испытаниям, возникает критическая масса, которая запускает процесс развития религии, особенно бурного на исходе трудностей.

Внимание ап. Иакова заострено больше на индивидуальном значении испушений. Он выстраивает трехступенчатую последовательность или схему, в которой каждому элементу отводит свою роль. Испушение производит терпение, а оно в свою очередь приводит к нравственному совершенству (Иак.1:3,4). И при этом все-таки не обходит стороной награду за любовь и верность в испытаниях: *«Блажен человек, который переносит испушение, потому что, быв испутан, он получит венец жизни, который обещал Господь любящим Его»* (Иак.1:12). Ап. Петр, который тоже рассуждает в той же логике, говорит об испушениях как испытаниях веры, вследствие чего она становится «драгоценностью», то есть сильнее, чище и роднее человеку. У него вера — это личностное приобретение, которое становится залогом «похвалы и чести и славы», награды во время пришествия Иисуса Христа (1Пт.1:7). Недаром далее в послании он развивает идею о достоинстве христианина. Того же алгоритма придерживается и ап. Павел, у которого терпение приводит к опытности, а та в свою очередь увенчивается надеждой. *«А надежда не постыжает, потому что*



*любовь Божия излилась в сердца наши Духом Святым» (Рим.5:3–5).* Если ап. Петр развивает идею «терпения» в личностном аспекте, ап. Павел — в харизматическом, то ап. Иаков направляет логику рассуждений в плоскость аскетики и этики: испытания формируют внутреннее состояние и внешнее поведение.

Приведенная схема имеет чрезвычайно упрощенный вид, но от этого она не теряет правоты. Аскеза, ограничения и духовная практика, невозможна без терпения, когда верующий человек методично заставляет себя выполнять ее требования. Терпение гарантирует последовательное и гармоничное изменение в восприятии аскезы и настроении в целом, следствием чего становится новый способ мысли, система ценностей и набор побуждений, а также поведенческая модель, соответствующая этическим требованиям религии. Другими словами, перенося жизненные тяготы, пресекая ропот и малодушие, христианин терпеливо привыкает к скорбным условиям жизни, и уже в этих обстоятельствах продолжает сохранять душевное спокойствие и следовать воле Божьей. Именно в этот момент «привыкания» и происходит совершенствование христианина. Он переходит на новую ступень духовного развития, о чем сам может и не подозревать. Но это видит Господь и отмечает ап. Иаков.

Совершенство дается нелегко. Ап. Иаков использует две словесных конструкции для обозначения подвига терпения (1:12). Первая «человек, который переносит искушение» (*υπομενειπειρασμον* — терпит, выстаивает, выдерживает искушение) означает стойкость или «активное противостояние любым атакам и нападкам, пытающимся отклонить верующих от божественной цели»<sup>6</sup>. А также несет в себе идеи ожидания и надежды, связанные с подкрепляющим общением с Христом и упованием на Его явление. Второе выражение «быв испытан» (*δοκιμος γενομενος* — сделавшийся пригодным, проверенным, опробованным, подлинным) обозначает победу в борьбе, то есть перенесение искушения до конца и с успехом, когда человек не потерял общения с Богом и Его Сыном, а приобрел более глубокую связь со Спасителем и «венц жизни». «Ибо как первенствование в сражениях свидетельствует о храбрости сражающегося,



так, говорю, и крепкого и бодрого к тому, чтобы подвизаться в угодной Богу добродетели являет славным, достоудивляемым и исполненным всякой похвалы способность весьма легко переносить труды, происходящие от искушения. Так и ученик Спасителя удостоверяет нас в том, что таковой всегда и непременно будет предметом удивления»<sup>7</sup>.

В древнееврейском языке аналогом «υπομενει» (терпеть) служит глагол «תָּנַחַח», который выражает мессианское ожидание Израильского народа<sup>8</sup>. Высказывание автора сквозит ярко выраженным эсхатологическим содержанием, которое получит полное раскрытие в пятой главе послания. Терпение становится настоящим и полезным, если опирается на духовное общение с Иисусом Христом и окрыляется надеждой на Его скорое второе пришествие. Таким образом, апостол расценивает совершенство не как посмертную награду, а представляет его вполне актуальным итогом подвига терпения.

Уточнением и новым аспектом терпения служит приведенный в тексте призыв: «укрепите сердца ваши» (στηρίξατε τὰς καρδίας υμῶν — утвердите ваши сердца) (5:8). В библейском значении, которому следует апостол, «сердце» является центром психической жизни человека. В нем возникают чувства, рождаются мысли, созревают намерения. На свойствах сердца формируется личность и строится жизнь человека. Оно — источник добра и зла в настроении и поведении людей. Но то и другое наполняют сердце опять-таки в зависимости от поступков и образа жизни. «Сердце» и поведение находятся во взаимозависимости и взаимном влиянии. Поэтому терпение как крепость сердца может означать этическую стойкость и непоколебимость, возвращённую личными усилиями способность не идти на поводу у собственных злых намерений и гасить в себе негативные эмоциональные всплески.

Однако, как было сказано выше, совершенство — сокровенный результат и, следовательно, размытый критерий терпения, и последнему нужен очевидный и конкретный критерий границ и продолжительности, а также источник сил и вдохновения<sup>9</sup>. Ап. Иаков формулирует три мотива христианского терпения. Хронологическим мотивом выступает



«пришествие Господне» (5:7,8). Концептуальное побуждение — пример страдания пророков и праведного Иова (5:10,11). И деятельная поддержка — молитва (1:5; 5:13).

Легкость, с которой автор обещает своим читателям встречу с Мессией, обусловлена его собственной уверенностью, на которой построены все идеи его послания. В частности, его отношение к богатству и состоятельным членам Церкви, которых он считает уже погибшими в преддверие Божьего суда (5:1–3)<sup>10</sup>. Именно это ощущение скорого конца истории должно поддерживать христиан в их терпении. «Иногда священный писатель заимствует образы даже из области физиологии... Мысль о пришествии Господа также дает поддержку в долготерпении, как подкрепление пищу прибавляет жизненной энергии телу»<sup>11</sup>. Так же приводит пример с крестьянином, который ждет дождей, чтобы заполучить урожай (5:7). Дождь — это Божий дар с небес в то время, когда со своей стороны земледelec сделал все, что от него зависит. Так и христиане терпеливо, спокойно и уверенно ждут Христа с неба, чтобы войти в Его Царство. «Бог Творец всего сущего возвращает семя, способствует его росту, питает зерно до тех пор, пока не наступит время жатвы. Это великое чудо, которое можно наблюдать каждый год в сотворенном Им мире. Иаков хочет, чтобы мы увидели действия Его всемогущей руки в нашей жизни. Отец поможет и нам, чтобы ничто не омрачило совершенную радость того дня, когда Сын возвратится в сиянии Своей славы»<sup>12</sup>.

Хронологический аспект терпения послужил введению нового определения. Святой апостол стал говорить о «долготерпении» (*μακροθυματε* — проявите долготерпение (5:7)). Новый термин отнюдь не лишен привязки ко времени и не предполагает отсутствие некоего предела. Наоборот, упоминание о втором пришествии Христа внесло ясность в понимание хронологических границ испытаний и, следовательно, терпения. В контексте апостольской эпохи и самого послания эти границы вполне конкретны, хоть в сознании отсутствуют точные даты. Уверенность ап. Иакова, как в начале послания, так и в этом месте заставляют принять именно такое понимание. Тем более он не говорит



о смерти, как естественном конце страданий. Для него именно жизнь христиан в терпении должна увенчаться наградой — встречей со Спасителем.

Хронологический мотив терпения дополнен в послании этической окраской, так как ожидать парусии можно с разным настроением и отношением к окружающим. Ап. Иаков предупреждает, что Христос придет в качестве Судьи мира, приговор Которого коснется в том числе и христиан. Поэтому апостол призывает: «Не сетуйте, братия, друг на друга, чтобы не быть осужденными». «Сетовать» означает осуждать, что следует из наказания за этот грех — «быть осужденным». Несомненно, автор руководствовался евангельской заповедью: «*Не судите, да не судимы будете*» (Мф.7:1). В контексте отрывка сетование обобщает все негативные эмоции, обиду, раздражительность и недоброжелательство в состоянии терпения и ожидания. Поэтому, «с негативной точки зрения, долготерпение означает не настаивать на вмешательство Бога и Его карающего гнева. С положительной точки зрения, оно означает то, что нужно оставаться терпеливыми в вере, надежде и любви»<sup>15</sup>.

От верующих не должно быть скрыто, что все праведники истории и, в частности истории Израиля, всегда страдали. Это видно, в первую очередь, в описании деятельности пророков. Именно к этому факту апеллирует ап. Иаков, желая поддержать христиан в их терпении и указать на общность судеб. В конце послания он упоминает пророка Илью в связи с темой молитвы. Но, вероятно, личность именно этого ветхозаветного служителя Бога стоит перед глазами автора, когда он пишет о страданиях и терпении пророков.

Не упускает апостол возможности сказать о наиболее красноречивом примере выносливости в невероятных страданиях — праведном Иове и «*конец [оного] от Господа*» (Иак.5:11). «Конец от Господа» (το τέλος κυριου — окончание, завершение Господа) относится к последней главе книги Иова, где перечисляются полученные им блага за верность Богу. «Охарактеризован же Иов великим новозаветным словом «*υπομονη*» (стойкость), передающим не пассивное терпение, а тот прекрасный и доблестный дух, который может стойко выдержать и преодолеть все



приливы сомнений, печалей и несчастий, и выйти из них с еще более окрепшей верой. Да, есть вера, которая никогда не жалуется и не задает никаких вопросов. Но та вера, которую терзали и мучили сомнения, и которая победила их — намного сильнее»<sup>14</sup>. Ап. Иакову важен именно этот момент в книге, чтобы убедить своих адресатов в непреложности награды за их терпение. В то же время автор, как и, вероятно, вся иудейская законническая традиция, не берет во внимание, что косвенной причиной страдания Иова является Самый Бог, Который для посрамления сатаны согласился его испытать, лишить праведника не только имущества и здоровья, но и детей. Упоминание Иова — противоречивый аргумент для богословия и аскетики ап. Иакова. С одной стороны, в книге ясно расписана ответственность каждой из сторон за трагическую судьбу главного героя. Искусителем и мучителем однозначно предстает дьявол. Однако через все содержание проходит главная мысль, которой твердо придерживается Иов, несмотря на уговоры друзей: Бог допустил безвинные страдания праведника. Сатана не мог бы искушать и терзать, если бы Бог не согласился. То есть именно Он является конечным «виновником» искушений Иова. И такой вывод наносит урон теодицеи послания, приведенной в первой главе.

Речь Господа к Иову сводится к трем аргументам: 1) человек не способен понять масштаб и мудрость действий Бога; 2) действия Божьи промыслительны, то есть загадочны и полезны; 3) главное — успокоить сердце, а не достичь справедливости. Бог ответил Иову и щедро наградил, восстановив потери в двукратном размере. Именно в этом «итоге» заключается слава и мудрость Господа, а также Его «милосердие и сострадательность» (5:11)<sup>15</sup>. Бог почтил и прославил Своего угодника, поэтому, как подчеркнул ап. Иаков, *«вот, мы ублажаем тех, которые терпели»*, то есть прославляем, почитаем, хвалим и берем пример.

Пророки вели праведную жизнь, «говорили именем Господним» и страдали. В данной речевой конструкции вывод о страданиях пророков звучит как следствие их деятельности. Пророки обращались к народу от имени Бога Израилева и провозглашали Его волю. Но, так как народ



тяготел к греховному образу жизни, то ему неприятно было слышать обвинения в нарушении заповедей, за что пророки подвергались унижениям и насилию. В настоящее время «именем Господним», то есть от имени Мессии, Сына Божьего, благовествуют христиане, которые уподобляются в своем служении израильским пророкам. Поэтому участь первых совпадает с участью вторых.

Молитва, как деятельный мотив терпения, в рассуждениях ап. Иакова становится, в итоге, отдельной обширной и самостоятельной темой послания, которой автор уделяет самое серьезное внимание. Однако в связи с терпением она играет роль психологического и духовного лекарства, анестезии для сознания человека. Молитва сообщает спокойствие и способствует трезвой оценке обстоятельств. В таком состоянии христианин способен поступать правильно и с достоинством переносить тяготы. Именно эта идея прослеживается в размышлениях апостола в конце послания. Тогда как в начале он говорит о молитве как средстве приобретения «мудрости» в страданиях. Другими словами, в молитве можно понять смысл и значение терпения. Благодаря молитве Бог просвещает сознание страдальца и «просто, без упреков» дает ему видеть цель испытания — «совершенство».

## СОВЕРШЕНСТВО

Окончательная цель терпения выражена в послании двумя последовательными понятиями: «τέλειον ἔργον» (совершенное действие) и «τέλειοι καὶ ὁλοκληροί» (совершенные и целые, совершенные во всей полноте). Дело (ἔργον) в богословии ап. Иакова имеет принципиальное значение. В ключевом отрывке своего послания (2:14–26) он отводит «делу» главное место в спасении, равное «вере» (πίστις). Дополнительно можно сказать, что «действие» может обозначать процесс нравственного развития, в результате которого следует «совершенство во всей полноте». Свт. Григорий Палама подтверждает: «Если желаете веру



вашу в Бога явить совершенной, то не только доблестно переносите приходящие со вне невзгоды, но и сами от себя делаете богоугодные дела, хотя бы они и были связаны с большими трудом; потому что когда деятельность идет рука об руку со страданием по причине добра, они человека делают совершенным»<sup>16</sup>. Буквально такое состояние предполагает гармоничность и целостность человека. На языке аскетики оно называется «целомудрием», собранностью и обладанием всеми этическими достоинствами. В данном случае ап. Иаков вторит призыву Христа из Нагорной проповеди: «Итак, будьте совершенны (τελειοι), как совершен Отец ваш Небесный» (Мф.5:48).

Наряду с тем, что «совершенство» достигается делом, оно одновременно признается в послании «совершенным даром» (δωρημα τελειον) (1:17). В представлении апостола «совершенство» является целью и Божьей наградой за приложенные усилия в деле духовно-нравственного восхождения. Нельзя также упустить из виду выражение послания «закон совершенный, [закон] свободы» (1:25) (νομον τελειον τον της ελευθεριας — совершенный закон свободы). Несомненно, автор имеет ввиду Евангелие, так как Закон Моисея на языке апостольской эпохи обозначался другими эпитетами (писание, закон и пророки, закон и т. п.). Можно с уверенностью утверждать, что «совершенство» представляет собой соответствие требованиям Христова благовестия.

Совершенство, полученное терпением, приносит человеку определенные плоды (1:12). Главное — это «венец жизни» (στεφανον της ζωης), дар вечной жизни, дар спасения. С глубокой древности венки возлагали на головы правителей, им отмечали победителей и виновников торжества. Он стал знаком высокого достоинства, особого внимания и победы. Возложение венка всегда сопровождалось весельем и радостью (μακαριος — блаженный, счастливый) почтённого человека. Именно этот смысл, награды, прославления и радости, можно видеть в высказывании апостола. Кроме того, он отмечает чисто христианскую особенность совершенства, без которой оно не будет таковым никогда: Бог обещает «венец жизни» любящим Его (τοις αγαπωσιν αυτον) людям. Никакая награда, никакая



радость и слава невозможны в мире Божьем без любви награждаемого «венцом жизни». Любовь — это тоже дар терпения и признак спасения.

Совершенствование, в первую очередь, затрагивает «действие» христианина, то есть внешнее проявление его натуры. И лишь когда новый образ поведения станет устойчивым, происходит духовное развитие «во всей полноте», новое состояние охватывает душу подвижника. По мысли апостола, процесс нравственного роста направлен от внешнего к внутреннему, от поступков к настроению. Такое видение характерно для богословия ап. Иакова и полностью отвечает его базовой позиции, выраженной в центральном отрывке его послания о вере и добрых делах. В нем он веру, внутреннее состояние, ставит в зависимость от благотворительности, которая выступает не критерием оценки, а жизнью веры, ее «душою» (2:26)<sup>17</sup>.

Духовное развитие невозможно, по свидетельству послания, без воздержания языка. Ап. Иаков посвящает целый раздел (3:1–12) и уделяет центральное внимание выражению веры в слове и влиянию речи человека на его духовное состояние<sup>18</sup>. Автор выдвигает однозначное утверждение: *«Кто не согрешает в слове, тот человек совершенный (ουτος τελειος ανηρ — этот муж совершенный), могущий обуздать и все тело» (Иак.3:2)*. Язык — властный орган, подобный узде коня или штурвалу корабля. Своей необузданностью он способен, подобно огню, распространить зло в человеке и вокруг него. Эмоциональная распушенность выражается, в первую очередь, в словах, а затем может перейти и в физические действия. Любое сознательное действие, в том числе и порочное, осмысливается человеком, как бы проговаривается в мыслях. Поэтому сдержанность языка («золотое молчание») и контроль ментальной речи или мысленное внимание, а также дела веры остаются у апостола приоритетными аскетическими правилами. Долговременная практика воздержания и контроля должны привести к покою в молчании, внутреннему «безмолвию», то есть бесстрастию, и взвешенному и благожелательному употреблению слова. Другими словами, вербальная аскеза приводит в состояние, когда любое слово



и даже молчание имеют благие последствия для самого человека и окружающих. Вывод автора очевиден: если ты — совершенный христианин, то говори и учи, а если нет, то молчи и делай добрые дела<sup>19</sup>.

Что за «совершенство в полноте», о котором идет речь? Ап. Иаков уточняет: «без всякого недостатка». Несомненно, автор имеет в виду духовное совершенство или высокую степень нравственного развития, когда человек испытывает слаженность духовных, психологических и физических функций и потребностей, находится в состоянии глубокого спокойствия, настроен на позитивную и созидательную активность, не допускает порочащих слов и поступков и, более того, сдержан в своих эмоциях и даже мыслях. Совершенство — итог терпения, но в то же время и дар Божий, ибо *«всякое даяние доброе и всякий дар совершенный нисходит свыше, от Отца светов» (Иак.1:17)*. Ап. Иаков остается верен своему мировоззренческому дуализму, в котором все человеческое имеет печать недостатка и зла, а все доброе и светлое является продуктом Божественной деятельности.

## ИСКУШЕНИЕ И ЗЛО

Зло находит себе место не только во внешних действиях, с чем чаще всего его и связывают. Оно также охватывает человека изнутри: проникает в чувства и мыслительную деятельность. И если справиться с внешними проявлениями зла несложно, то изжить его из своего внутреннего мира оказывается куда труднее.

Грех, образно говоря, заражает душу человека, подобно раковой болезни, и оказывает воздействие со временем на все психические и волевые проявления. Аскетика служит тому, чтобы избавить человека от греха или зла во всех его формах и проявлениях. Очищение предполагает освобождение всех функций человеческой природы от инородного, вредного и пагубного элемента — зла, которое представляет собой желание греха, склонность к нему, нравственную слабость и волевою несобранность.



Более подробно тема зла раскрывается во втором отрывке обзора (1:12–15). Как это часто бывает, тема зла становится актуальной в бедственных условиях. И каждый раз она вызывает мысль о причастности Бога в существовании зла и страданий. Ап. Иаков воспроизводит адресованный ему упрек и без предисловий переходит к полемике с обвинением Бога в страданиях христиан. И нужно отметить, что только в послании ап. Иакова встречается комментарий по проблеме теодицеи.

Фрагмент также интересен и с лингвистической позиции, так как впечатляет выразительностью оригинального авторского языка. Апостол впервые приводит прямую речь: «*Бог меня искушает*» (1:13). «Прежде всего, эта цитата играет важную роль у Малахии, а также у Иисуса сына Сирахова. В данном случае Иаков продолжает пророческую традицию школы мудрости»<sup>20</sup>. В оригинальном древнегреческом тексте «искушение» в этом отрывке уже не звучит в форме имени существительного, а только в глагольных формах: «*μηδεις πειραζομενος*» — никто искушаемый, «*πειραζω*» — я искушаюсь, «*πειραζει*» — он искушает. Такая перемена, а также изолированный анализ фрагмента от общей темы могут натолкнуть на вывод, что слово «искушение» меняет свою коннотацию, и значение термина определяется не контекстом главы, а внутренним смыслом отрывка. А именно словом «*κακω*» — злой, плохой, зло. И тогда речь идет не об испытаниях неприятными событиями, а о побуждении к злу и опасности отпасть от Бога, то есть об отвлеченно богословском понимании искушения<sup>21</sup>.

Тогда как, на самом деле, содержание отрывка должно соответствовать теме терпения, о чем как раз говорит первый стих фрагмента: «*Блажен человек, который переносит искушение, потому что, быв испытан, он получит венец жизни, который обещал Господь любящим Его*» (Иак.1:12). И в данном случае «*κακω*» (плохой) больше соответствует смыслу, чем «*πονηρος*» (зло), так как выступает синонимом «искушению». Автор делает акцент на искушении, а не на зле. Хотя его рассуждения дают повод для размышлений и на тему происхождения зла.

Свой взгляд на вопрос происхождения искушений и зла автор начинает с отклонения обвинения в этом Бога. Он выступает адвокатом



Бога и прямо запрещает так думать. И причиной этому является абсолютная непричастность Бога к злу. То, что Господь «никого не искушает», то есть источник искушения лежит вне Его, — мысль простая и понятная. «Часто мы подвергаемся опасностям, искушениям и немощам, причиной которых является не Бог и не диавол, а наша собственная неспособность правильного рассуждения и невнимательность, как это случается с теми, которые, видя изменение погоды к зиме, выводят, тем не менее, свой корабль из гавани, а также с теми, которые подвергают себя [ненужным] опасностям»<sup>22</sup>.

Тогда как выражение «Бог не искушается злом» (*θεος απειραστος εστιν κακων* — Бог есть чуждый, недоступный искушению зла) вызывает затруднения в понимании. Главное, что можно сказать по этому поводу, Бог не поддается воздействию зла, подобно человеку, и по своей природе и действиям радикально противоположен злу. Все, что ни делает Творец в Им созданном мире, по определению является добром и никак не может противоречить сущности и законам бытия, а также разрушать или наносить вред живым существам. Единственным побуждением для действий Бога являются любовь, добро, истина, святость и благо, поэтому, даже допуская мучения Своих верных людей, Он не руководствуется порочными или сомнительными мотивами. Тем более Он не может быть принужден к действиям кем или чем-либо, кого или что можно назвать «искушением».

Смещение акцентов во фрагменте (Иак.1:12–15) может привести к далеко идущим неверным результатам. Если остановиться на узком понимании фразы «Бог меня искушает», то есть склоняет к греху или злу, то необходимо радикально изменить представление об отношении адресатов ап. Иакова к искушениям. Другими словами, они прямо обвиняли Бога в своих грехах, возлагали на Него ответственность за моральные преступления. Подобным образом искажается смысл близкого по смыслу высказывания ап. Павла, что христиане («мы») имеют Первосвященника (Христа), «Который, подобно [нам], искушен во всем, кроме греха» (Евр.4:15). Трансформируя эту фразу на простой лад, можно прийти к абсурду: Бог



вводил Христа в грех, кроме греха. В действительности же, фрагмент говорит только о страданиях и скорби, которые допущены Богом в судьбе христиан. И «искушение» представляет собой испытания бедственной ситуацией и обстоятельствами, которые вынуждают верующих принимать нравственно ответственные шаги: терпеть с верою или ей изменять.

Но, если Бог не является причиной зла, тогда откуда происходят искушения? Ап. Иаков переводит взгляд на самого человека и в нем выстраивает генезис страданий. Следуя устоявшейся логике, он выделяет в процессе три этапа: «*Похоть (ἐπιθυμία) же, зачав, рождает грех (ἁμαρτία), а сделанный грех рождает смерть (θάνατον)*» (Иак.1:15). Порочная склонность души или человеческой природы, похоть или страсть, побуждает человека совершить грех, этически негативный поступок или действие, что в результате приводит к «смерти». «Увлечение души грехом рисуется под великолепным образом плотского падения. Источник искушения ко злу — собственное греховное стремление человека, хотя и вытекающее из первородного греха, но развившееся и окрепшее под влиянием свободной воли человека; она, эта похоть влечет и прельщает человека, причем оба глагола взяты из области искусства любви: похоть уподобляется здесь блуднице, возбуждающей страсть. Когда падение свершилось, похоть и воля соединились, то тогда зачинается грех. Он формируется, рождается на свет и, достигши полного развития, в свою очередь рождает смерть»<sup>23</sup>. Смерть состоит в целом ряде потерь в моральном и духовном состоянии: утрата нравственной чувствительности, притупление духовных ощущений, расслабление воли, равнодушие к своему внутреннему состоянию и, наконец, лишение рассудительности. То есть той самой «мудрости», которая позволяет четко выявлять смысл и значение.

Апостол в понимании «смерти» следует общему библейскому смыслу, который предполагает не прекращение органического функционирования, а расстройство духовной способности человеческой природы. На языке Библии «смертью» называется пресечение общения человека с Богом, утеря восприимчивости к богообщению. Именно этим опасен



грех, когда без видимых изменений притупляется религиозное чувство, теряется духовный настрой, и верующий человек начинает формально исполнять нравственные и аскетические предписания. Живой вере грозит опасность превратиться в лицемерие. Напоминаем об этой угрозе служит одно из обвинений Иисуса Христа в адрес фарисеев: «Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры, что уподобляетесь окрашенным гробам, которые снаружи кажутся красивыми, а внутри полны костей мертвых и всякой нечистоты» (Мф.23:27).

Описав механизм или последовательность появления и действия зла в человеке, апостол прямо не говорит, но дает понять роль искушений в этом процессе. Все-таки искушение — лишь внешний фактор, влияющий на внутренний процесс в душе. Его еще можно назвать соблазном, поводом, воздействием. И его объективная сторона чрезвычайно разнообразна. Искушение запускает этот механизм или процесс, воздействуя на страсть или похоть, которая в свою очередь провоцирует грех и затем смерть. Блж. Августин говорит: «Вот похоть ластится к тебе, подстрекает, настаивает, требует, чтобы ты совершил что-нибудь дурное: не уступай ей — и она не зачнет. Если ты охотно допускаешь ее в свои размышления, она зачинает, и тогда она родит, чтобы ты умер»<sup>24</sup>. Поэтому греховные поползновения рождаются только в страстной душе. И именно человеческая страстность в глазах апостола предстает главной слабостью, из-за которой искушение достигает цели: порождает грех и им губит душу. Если бы страстность отсутствовала в человеке, то никакой соблазн не смог бы его подвигнуть на грех. Следовательно, всему виной — похоть. И примером этому служит высказывание автора относительно одной из страстей: «всякое такое тщеславие есть зло» (Иак.4:16) (*πάσα καυχήσις τοιαύτη πονήρα ἐστίν* — вся такая гордость, похвальба есть зло). Даже язык, подверженный жесткой критике в послании, он не решается назвать чистым злом (*πονήρ*), а только злым, плохим, вредным (*κακόν*) (3:8), признавая невещественную природу порока. «Греховная речь появляется из похоти, но последняя считается порождением ада»<sup>25</sup>. Апостол делает акцент на субъективном восприятии искушения, которое в его



понимании остается этически нейтральным. Зло — это неверная, негативная реакция человека на искушение. А Бог, допуская испытания, нисколько не виноват в существовании зла<sup>26</sup>.

Вывод из позиции ап. Иакова очевиден: никакое воздействие извне не может стать искушением и вызвать действие страсти, если человек бесстрастен. Отсутствие похоти в душе и есть победа над искушением. А, самое главное, победа над злом и подлинное свидетельство совершенства. На такое бесстрастие нацелено терпение, поэтому апостол так красноречиво подчеркивает его важность. А тем, кто этого не понимает, от кого пока скрыта мудрость духовной жизни, он предлагает молиться<sup>27</sup>. Именно молитва занимает второе по значению место в его аскетических наставлениях.

## МОЛИТВА

Тема молитвы занимает широкое пространство в аскетической проповеди ап. Иакова. Именно в этой теме представлен самый разнообразный спектр терминов, обозначающих молитву. «*Ευχη, προσευχη, ευχεσθαι, προσευχεσθαι, δεησις, αιτεται*» (молитва, молиться, просить) — все служит для выражения различных аспектов молитвы.

Как уже было сказано выше, молитва — это деятельный мотив терпения. Но связь с терпением она не ограничивается. В первую очередь, автор определяет молитву, как обращение к Богу с просьбой о необходимом для спасения. «Мудрость», как верное понимание сути совершенства и спасения, открывается человеку вследствие молитвы. «Иаков обращает особое внимание на ту мудрость, которая необходима нам в испытаниях. Если кто из вас, говорит он, никак не может понять, почему верным нужно пройти через такие испытания, то пусть просит Бога объяснить ему, что добрый отец наказывает детей, чтобы сделать их достойными ожидающего их наследия вечности»<sup>28</sup>. Можно предположить, что и иные жизненные блага, по мысли автора, испрашиваются у Бога молитвой.



Тем более, что *«всякое даяние доброе и всякий дар совершенный нисходит свыше, от Отца светов»* (Иак.1:17).

Одновременно с этим апостол озвучивает главное условие настоящей молитвы — вера (1:6). В данном случае он следует обещанию Иисуса Христа: *«Все, чего ни попросите в молитве с верою, получите»* (Мф.21:22). Вера — главный оплот молитвы, и действенность второй прямо пропорциональна силе первой. В контексте отрывка вера противоположна «сомнению», которое может быть двояким по смыслу. Во-первых, сомнение может выражаться в неуверенности существования Бога, а, во-вторых, — в неуверенности получения просимого. Для эпохи и аудитории ап. Иакова, а также для содержания самого послания первое исключено. Тогда как второе полностью выражает суть высказывания. Сомнение в исполнении молитвенной просьбы — главное препятствие в обращении к Богу. Мало того, оно является оскорбительным для Бога, унижая Его Самого и обесценивая самый способ общения с Ним. Свт. Кирилл Александрийский подчеркивает: *«Ибо сомневающийся является дерзким. Ведь если ты не уверовал, что [Бог] исполнит твою молитву, то ты не можешь не считаться обвинителем Всемогущего, поневоле став двоедушным»*<sup>29</sup>. Ап. Иаков опять-таки вторит словам Евангелия: *«Истинно говорю вам, если будете иметь веру и не усомнитесь, не только сделаете то, что [сделано] со смоковницею, но если и горе сей скажете: поднимись и ввергнись в море, — будет»* (Мф.21:21).

«Вера» (ἡ πίστις) в данном отрывке радикально отлична по смыслу от «веры» (ἡ πίστις) в центральном отрывке его послания, где речь идет о вере и делах (2:14–26). В рассуждениях об условиях спасения ап. Иаков настаивает на принципиальном значении благотворительности, в которой выражается вера, и благодаря которой вера усиливается и «достигает совершенства» (2:22). В этом контексте вера представляет собой живое и действенное чувство Бога, внутреннее состояние, которое «касается, в первую очередь, его душевного расположения, интеллектуальной, эмоциональной и волевой сфер»<sup>30</sup>. Тогда как в контексте молитвы она — всего лишь уверенность в действенности обращения к Богу.



Уверенность в том, что Бог услышит молитву и исполнит просьбу, является главным и, как видно, единственным условием молитвы. Автор не уделяет внимания подробностям, из чего следует богословская простота определения предметов и бесхитростная характеристика явлений духовного порядка. Она может быть объяснима тем, что ап. Иаков стоял у истоков христианской аскетики и формулировал первичные понятия. Но, так или иначе, прямота и безыскусный подход к выражению богословских истин, в принципе, характерны для всех идей послания.

Ап. Иаков развивает представление о молитве в конце послания, когда, напомнив о терпении, переходит к более подробному спектру ее употребления (5:13–18). В общих словах он подчеркивает универсальность применения молитвы во всех смыслах. Во-первых, он выделяет несколько типов и видов молитвы: собственно молитва и пение псалмов, молитва индивидуальная, пресвитерская и общественная, молитва о себе и о ближнем.

Во-вторых, он связывает с молитвой все события жизни. Страдания, радость, болезнь, покаяние — все должно ею сопровождаться. Молитва должна быть постоянной, и в этом подходе автор совпадает с позицией ап. Павла, который неоднократно в своих посланиях призывал: *«Непрестанно молитесь»* (1Фес.5:17); *«Всякою молитвою и прошением молитесь во всякое время духом, и старайтесь о сем самом со всяким постоянством и молением о всех святых»* (Еф.6:18). В представлении ап. Иакова молитва должна быть обрамляющей жизнь стихией, непрестанно обращенным к небу настроением. Отличие христианина от обычного человека, по мысли послания, видится в замене способов выражения эмоциональной активности с культурных, с помощью средств искусства, на религиозные, с помощью аскетических средств. В радости и в горе человеку свойственно обращаться к творческому наследию своего народа и прибегать к употреблению песен, стихов, баллад и эпоса соответствующего ситуации содержания. Апостол исключает такой подход для своих адресатов. В его словах не ощущается категоричность, но он настоятельно указывает на пользу своих советов.



В-третьих, в отрывке заостряется внимание на действенности молитвы. Автор в большей мере обращается к негативным моментам жизни: страданиям, болезни и нравственным падениям. И в каждом случае указывает на исцеляющую и подкрепляющую силу молитвы. Она является главным условием выздоровления больных и прощения грехов кающихся. Она выступает связующим началом между людьми и основой дружбы и общения. Таким образом, апостол выдвигает молитву в качестве объединяющего христиан начала. К тому же в его словах есть намек на различие интенсивности молитвы. В одном месте исцеляющей силой обладает молитва «друг за друга», в другом — соборная молитва «пресвитеров церкви», что говорит о серьезном заболевании и необходимости сугубого ходатайства перед Богом. В третьем месте он выделяет «молитву праведника», способную привести к глобальным переменам. Ап. Иаков обращается к образу пророка Ильи Фесвитянина и упоминает событие трехлетней засухи в Израиле по молитве этого святого (3Цар. 17:1–18:45). Интересен тот факт, что утверждение о продолжительности засухи *«три года и шесть месяцев»* (5:17) в послании опирается все-таки не на свидетельство Ветхого Завета, а на высказывание Иисуса Христа: *«Много вдов было в Израиле во дни Илии, когда заключено было небо три года и шесть месяцев»* (Лк. 4:25). И, как раздел о терпении апостол завершает ссылкой на пример популярного ветхозаветного праведника, Иова, точно так же оканчивает раздел о молитве — образцом авторитетнейшего святого угодника, пророка Ильи.

Таким образом, в послании действенность молитвы определяется количеством молящихся, их статусом в общине и, самое главное, степенью нравственного развития. В последнем варианте количество уже не имеет значения, так как даже один совершенный христианин способен испросить у Бога великое чудо. «Ибо суть молитвы и моления ясно обнаруживается в исполнении добродетелей; и потому праведник обладает сильной и всемогущей молитвой, что она споспешествует заповедями»<sup>31</sup>. И в этой связи бросается в глаза, что апостол упоминает о «молитве праведника» только в случае физического заболевания и греховности,



то есть для личных нужд верующего человека. Тогда как чудодейственная сила молитвы не воспринимается как средство масштабных изменений в судьбе всей общины или всех христиан. Ап. Иаков не рассматривает возможность с помощью молитвы избавить Христианство от недоброжелателей и серьёзных потрясений. Другими словами, по мысли автора, бедствия и преследования христиан — естественное проявление отношения мира к Христианству и вполне логичное и ожидаемое условие земного существования последователей Христа. Следование воле Божьей и принятие всего, случающегося в жизни, христиане ставят выше собственного благополучия и этому подчиняют свой аскетический подвиг.

Уникальное и замечательное упоминание о посещении больного человека группой пресвитеров для молитвы о выздоровлении с помазанием маслом (5:14,15) является одним из немногих мест в новозаветном тексте, который касается богослужебной практики Церкви апостольского периода и описывает молитвенную традицию помимо Евхаристии<sup>32</sup>. Молитва с помазанием (*προσευξασθωσαν επ' αυτον αλειψαντες [αυτον] ελαιω* — пусть молятся о нем помазавшие его маслом) напоминает отрывок из Евангелия: *«Они (апостолы) пошли и проповедывали покаяние; изгоняли многих бесов и многих больных мазали маслом и исцеляли»* (Мк.6:12,13). Со временем этот обычай лег в основу церковного Таинства елеосвящения или соборования. Но уже в то время ап. Иаков рассматривает его как способ оздоровления организма. Причину болезни тела он видит в нравственных проступках. Поэтому выздоровление полностью зависит от прощения грехов, которое ниспосылается по молитве самого заболевшего человека и его старших единоверцев. Также фрагмент хранит одно из немногих свидетельств о Церкви и роли в ней пресвитеров.

Благодаря сосредоточению внимания автора на молитве становится видна еще одна богослужебная практика апостольской Церкви в Иерусалиме: *«Признавайтесь друг пред другом в проступках (εξομολογεισθε ουν αλληλοις τας αμαρτιας* — исповедуйте друг другу грехи) и молитесь друг за друга, чтобы исцелиться» (Иак.5:16). Используемый глагол подсказывает, что речь идет о покаянии. И, хоть самое высказывание имеет связь



с исцелением тела по молитве, оно одновременно затрагивает и аспект оздоровления души. Как уже было сказано выше, ап. Иаков связывает здоровье тела со здоровьем духа и главным условием первого считает второе. Но самый процесс избавления от греха, как причины болезни тела, описывает в форме признания своих проступков перед собратом или общиной. По сути, таковым нужно признать церковное Таинство исповеди или покаяния. Честная исповедь своих грехов и молитва собрата или общины — вот те условия, благодаря которым происходит очищение души человека.

Общинное переживание и молитвенное сопровождение всех событий жизни христианина, какими бы они ни были, о которых пространно говорит ап. Иаков, изображают его в качестве человека Церкви. Именно в церковной общине он видел пространство психологического и физического благосостояния, а молитву признавал необходимым фоном полноценного в ней пребывания.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Исходя из всего сказанного, можно систематизировать полученные выводы из аскетических рассуждений послания ап. Иакова. Для своих наставлений он использует повод, подаренный самой жизнью. Жизненные испытания, выпадающие на долю христиан, требуют терпеливого отношения. Христиане также испытывают побуждения или влечения, поэтому в данной ситуации терпение может служить главным средством в нравственном совершенствовании личности. Понимание значения терпения дается в молитве. Самое совершенство представляет собой победу над похотью и грехом, вследствие терпеливого перенесения испытания. Своим описанием механизма зарождения и действия греха и его связи с искушением апостол выразил чрезвычайно ценную идею библейской мудрости и один из законов христианской аскетики. С другой стороны, молитва приводит к тому же результату: очищению от греха в покаянии и,



даже более, исцелению от телесных заболеваний. А молитва в состоянии совершенства способна производить подобные перемены и в ближнем. Ограничением силы молитвы в данном случае служит насущность испытаний, которые иницируют процесс совершенствования. Духовный рост выдвигается как цель духовных устремлений, побуждение к терпению и утешение в трудных или соблазнительных ситуациях.

В отличие от других тем послания, эта лишена противоречий, гиперболизации и крайностей. Аскетические представления в соответствии со своим временем изложены трезво и взвешено. Чувствуется глубина прозрений и смысла. Ап. Иаков в своих идеях раскрылся подлинным аскетом, посвятившим себя служению Богу в полной мере. Видно, что аскеза стала для него привычным образом жизни.

#### Список использованной литературы

1. *Библия*. Священное Писание Ветхого и Нового Завета. — М.: РБО, 2009–2030 с.
2. *Анастасий Синаит, прп.* Вопросы и ответы. — М.: Сибирская Благовонница, 2015. — 670 с.
3. *Беда Достопочтенный, прп.* Толкования на семь канонических посланий. Толкование на послание божественного Иакова // Христианское чтение. 2013. № 2. — С. 10–53.
4. *Григорий Палама, свт.* Омилия 32 // Беседы (Омилии). Часть I. — М.: Паломник, 1993. — 259 с.
5. *Иоанн Златоуст, свт.* Отрывки толкования на Соборные послания // [https://azbyka.ru/otechnik/Ioann\\_Zlatoust/otryvki-tolkovanij-na-sobornye-poslanija/1](https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/otryvki-tolkovanij-na-sobornye-poslanija/1)
6. *Кирилл Александрийский, свт.* Глафира или объяснение избранных мест из книги Исход // Творения. Книга 2. — М.: Паломник, 2001. — 799 с.
7. *Максим Исповедник, прп.* Толкование на молитву Господню // Избранные творения преподобного Максима Исповедника. — Москва: Паломникъ, 2004. — 251–273 с.
8. *Максим Исповедник, прп.* Умозрительные и деятельные главы // Добролюбие, в 5 т. Том 3. — М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2010. — 448 с.
9. *Белецкий А. Н., прот.* Вербальное измерение веры в Соборном послании апостола Иакова // Труды Нижегородской Духовной семинарии. Выпуск 1 (22). Нижний Новгород, 2024. — С. 17–46.



10. *Белецкий А. Н., прот.* Практическое измерение веры в Соборном послании апостола Иакова // Труды Нижегородской Духовной семинарии. Выпуск 21. Нижний Новгород, 2023. — С. 7–26.
11. *Библейские комментарии* отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Новый Завет. XI. Кафолические послания. Послание Иакова, 1 и 2 послания Петра, 1, 2 и 3 послания Иоанна, послание Иуды. — Тверь: Герменевтика, 2008. — 352с.
12. *Баркли У.* Комментарии к Новому Завету// <https://bible-teka.com/barclay/45/5/>
13. *Майер Герхард.* Послание Иакова. Историко-богословский комментарий к Новому Завету / Пер. с нем. — М.: Издательство ББИ, 2012. — 288с.
14. *Мотиер Дж. А.* Послание Иакова. Серия «Библия говорит сегодня». Санкт-Петербург: Мирт, 2000. — 146 с.
15. *Флоренский П., свящ.* Св. Иаков, брат Господень // Богословские труды № 41, 2007. — С. 427–448.

### Sources and Literature

1. Bibliya. Svyashchennoe Pisanie Vetkhogo i Novogo Zaveta. — М.: RBO, 2009–2030 s.
2. Anastasij Sinait, prp. Voprosy i otvety. — М.: Sibirskaya Blagozvonnica, 2015. — 670 s.
3. Beda Doštopochtennyj, prp. Tolkovaniya na sem kanonicheskikh poslanij. Tolkovanie na poslanie bozhestvennogo Iakova // Khrištianskoe chtenie. 2013. № 2. — S. 10–53.
4. Grigorij Palama, svt. Omiliya 32 // Besedy (Omilii). Chašt 1. — М.: Palomnik, 1993. — 259 s.
5. Ioann Zlatoušt, svt. Otryvki tolkovaniya na Sobornye poslanija // [https://azbyka.ru/otechnik/Ioann\\_Zlatoušt/otryvki-tolkovanij-na-sobornye-poslanija/](https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoušt/otryvki-tolkovanij-na-sobornye-poslanija/)
6. Kirill Aleksandrijskij, svt. Glafira ili ob”yasnenie izbrannykh mešt iz knigi Iskhod // Tvoreniya. Kniga 2. — М.: Palomnik, 2001. — 799 s.
7. Maksim Isповедnik, prp. Tolkovanie na molitvu Gošpodnyu // Izbrannye tvoreniya prepodobnogo Maksima Isповедnika. — Moskva: Palomnik”, 2004. — 251–273 s.
8. Maksim Isповедnik, prp. Umozritelnye i deyatelnye glavy // Dobrotolyubie, v 5 t. Tom 3. — М.: Izd-vo Sretenskogo monaštyrya, 2010. — 448 s.
9. Beleckij A. N., prot. Verbalnoe izmerenie verы v Sobornom poslanii apoštola Iakova // Trudy Nizhegorodskoj Dukhovnoj seminarii. Vypusk 1 (22). Nizhnij Novgorod, 2024. — S. 17–46.



10. Beleckij A. N., prot. Prakticheskoe izmerenie very v Sobornom poslanii apostola Iakova // Trudy Nizhegorodskoj Dukhovnoj seminarii. Vypusk 21. Nizhnij Novgorod, 2023. — S. 7–26.
11. Biblejskie kommentarii otcov Cerkvi i drugikh avtorov I–VIII vekov. Novyj Zavet. XI. Kafolicheskie poslaniya. Poslanie Iakova, 1 i 2 poslaniya Petra, 1,2 i 3 poslaniya Ioanna, poslanie Iudy. — Tver: Germenevtika, 2008. — 352s.
12. Barkli U. Kommentarii k Novomu Zavetu // <https://bible-teka.com/barclay/45/5/>
13. Majer Gerkhard. Poslanie Iakova. Istoriko-bogoslovskij kommentarij k Novomu Zavetu / Per. s nem. — M.: Izdatel'stvo BBI, 2012. — 288s.
14. Motier Dzh. A. Poslanie Iakova. Seriya «Bibliya govorit segodnYA». Sankt-Peterburg: Mirt, 2000. — 146 s.
15. Florenskij P., svyashch. Sv. Iakov, brat Gos̄poden // Bogoslovskie trudy № 41, 2007. — S. 427–448.

### Примечания и библиографические ссылки

1. *Майер Герхард*. Послание Иакова. Историко-богословский комментарий к Новому Завету / Пер. с нем. — М.: Издательство ББИ, 2012. — С. 67.
2. *Иларий Арльский*. Трактат на семь Кафолических посланий // *Библийские комментарии* отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Новый Завет. XI. Кафолические послания. Послание Иакова, 1 и 2 послания Петра, 1,2 и 3 послания Иоанна, послание Иуды. — Тверь: Герменевтика, 2008. — С. 6.
3. *Иоанн Златоуст, свт.* Отрывки толкования на Соборные послания // [https://azbyka.ru/otechnik/Ioann\\_Zlatoust/otryvki-tolkovanij-na-sobornye-poslanija/1](https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/otryvki-tolkovanij-na-sobornye-poslanija/1).
4. «Ибо искушения бывают, [как это видно] из Священного Писания, двух родов: один род — приятный, а другой — болезненный; один — добровольный, а другой — невольный. Первый из них есть родитель греха, а поэтому мы должны молиться, чтобы не подвергнуться ему... А второй [род искушений], наказывая грехолюбие наведением невольных страданий, является карателем греха. Если кто претерпит такое [искушение] и если он не будет пригвожден гвоздями порока, то услышит великого Иакова, явственно взывающего: „С великою радостью принимайте, братия мои, когда впадаете в различные искушения“» — *Максим Исповедник, прп.* Толкование на молитву Господню // *Избранные творения преподобного Максима Исповедника*. — Москва: Паломникъ, 2004. — С. 273.
5. «Все это может показаться нам поразительным, но Иаков считает это ключом к пониманию смысла жизни. Он совершенно реалистичен: жизнь человека он представляет нам как повесть о различных искушениях... Он смело смотрит в лицо реальным фактам, признавая, что жизнь испытывает нас по-разному. Его реализм тесно переплетен с его восприятием внутреннего

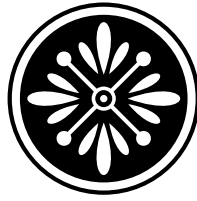


- значения всего процесса познания». — *Мотиер Дж. А.* Послание Иакова. — Санкт-Петербург: Мирт, 2000. — С. 19, 20.
6. *Майер Герхард.* Послание Иакова. — С. 80.
  7. *Кирилл Александрийский, свт.* Глафира или объяснение избранных мест из книги Исход // Творения. Книга 2. — М.: Паломник, 2001. — С. 305.
  8. *Майер Герхард.* Послание Иакова. — С. 80.
  9. Ап. Павел в такой ситуации утешает христиан наличием промыслительных границ искушения и, следовательно, его соответствия мере нравственных сил человека: «*Верен Бог, Который не попустит вам быть искушаемыми сверх сил, но при искушении даст и облегчение, так чтобы вы могли перенести*» (1Кор.10:13).
  10. См. подробнее о социальной проблеме Соборного послания апостола Иакова в *Белецкий А. Н., прот.* Социальный радикализм в соборном послании апостола Иакова // Труды Нижегородской духовной семинарии. Выпуск 20. Нижний Новгород, 2022. — С. 7–24
  11. *Флоренский П., свящ.* Св. Иаков, брат Господень // Богословские труды № 41, 2007. — С. 439.
  12. *Мотиер Дж. А.* Послание Иакова. — Санкт-Петербург: Мирт, 2000. — С. 123.
  13. *Майер Герхард.* Послание Иакова. — С. 237.
  14. *Баркли У.* Комментарии к Новому Завету// <https://bible-teka.com/barclay/45/5/>
  15. «Господь милосерд и сострадателен, еще в нынешней жизни Он освобождает верных Своих от искушений, и прославляет постоянство их веры в сердцах живущих людей, и уже после смерти коронует их втайне...» — *Беда Достопочтенный, прп.* Толкования на семь канонических посланий. Толкование на послание божественного Иакова // Христианское чтение. 2013. № 2. — С. 49.
  16. *Григорий Палама, свт.* Омилия 32 // Беседы (Омилии). Часть 1. — М.: Паломник, 1993. — С. 68.
  17. См. подробнее о вере и добрых делах в Соборном послании апостола Иакова в *Белецкий А. Н., прот.* Практическое измерение веры в Соборном послании апостола Иакова // Труды Нижегородской Духовной семинарии. Выпуск 21. Нижний Новгород, 2023. — С. 7–26.
  18. См. подробнее о языке и слове в Соборном послании апостола Иакова в *Белецкий А. Н., прот.* Вербальное измерение веры в Соборном послании апостола Иакова // Труды Нижегородской Духовной семинарии. Выпуск 1 (22). Нижний Новгород, 2024. — С. 17–46.
  19. *Белецкий А. Н., прот.* Вербальное измерение веры в Соборном послании апостола Иакова // Труды Нижегородской Духовной семинарии. Выпуск 1 (22). Нижний Новгород, 2024. — С. 39.



20. *Майер Герхард*. Послание Иакова. — С. 83.
21. Характерно для протестантского толкования. См. *Майер Герхард*. Послание Иакова. — С. 84.
22. *Анастасий Синаит, прп.* Вопросы и ответы. — М.: Сибирская Благовонница, 2015. — С. 270
23. *Флоренский П., свящ.* Св. Иаков, брат Господень. — С. 440.
24. *Августин Иппонский, блж.* Проповеди, 77 // *Библейские комментарии* отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. — С. 15.
25. *Белецкий А. Н., прот.* Вербальное измерение веры в Соборном послании апостола Иакова // Труды Нижегородской Духовной семинарии. Выпуск 1 (22). Нижний Новгород, 2024. — С. 35
26. Несомненно, Бог испытывает человека, «однако цель Бога при этом — испытание веры и вместе с тем — духовный рост человека. Цель греха и дьявола противоположна: препятствовать вере и побуждать к отпадению от Бога» — *Майер Герхард*. Послание Иакова. — С. 86.
27. Молиться необходимо и об избавлении от искушений. Такая просьба звучит в молитве «Отче наш». Зная слабость человеческой природы и легкость поползновения к греху, Христос заповедует беречься искушений и просить Бога об избавлении от них: «*Бодрствуйте и молитесь, чтобы не впасть в искушение: дух бодр, плоть же немощна*» (Мф.26:41).
28. *Беда Достопочтенный, прп.* Толкования на семь канонических посланий. Толкование на послание божественного Иакова // *Христианское чтение*. 2013. № 2. С. 14.
29. *Кирилл Александрийский, свят.* Фрагменты // *Библейские комментарии* отцов Церкви и других авторов I–VIII веков. Новый Завет. XI. Кафолические послания. Послание Иакова, 1 и 2 послания Петра, 1,2 и 3 послания Иоанна, послание Иуды. — Тверь: Герменевтика, 2008. — С. 9.
30. *Белецкий А. Н., прот.* Практическое измерение веры в Соборном послании апостола Иакова // Труды Нижегородской Духовной семинарии. Выпуск 21. Нижний Новгород, 2023. — С. 20.
31. *Максим Исповедник, прп.* Умозрительные и деятельные главы // *Добротолюбие*, в 5 т. Том 3. — М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2010. — С. 277.
32. «В Евангелии мы читаем, что это делали также апостолы. И сейчас, по обычаю Церкви, болящие исцеляются через помазание освящённым елеем, которое с молитвой совершают пресвитеры» — *Беда Достопочтенный, прп.* Толкования на семь канонических посланий. — С. 50, 51.





## БОГОСЛОВИЕ

УДК 1(091)

Пешков Алексей Адольфович

# Проблема монастырских стяжаний в оценках прп. Максима Грека и прп. Иосифа Волоцкого



*Аннотация:* Статья анализирует вопрос православной оценки монастырских землевладений в XVI веке. В этот период сложились две партии, противоположно оценивающие возможность монашествующим владеть и управлять крупными земельными и иными ресурсами. В работе представлена оценка этих взглядов в сочинениях крупного европейского гуманиста и афонского инок прп. Максима Грека. В статье прослеживается связь оценок прп. Максима Грека и византийской



святоотеческой традиции. В контексте затронутой темы также анализируется вопрос ростовщичества.

*Ключевые слова:* прп. Максим Грек, прп. Иосиф Волоцкий, прп. Нил Сорский, пожертвования, вклад на постриг, землевладение Церкви, иосифляне, нестяжатели, ростовщичество.  
*Сведения об авторе:* Пешков Алексей Адольфович — кандидат философских наук, кандидат богословия, доцент Нижегородской духовной семинарии, Нижний Новгород, Российская Федерация, [alekse-peshkov@yandex.ru](mailto:alekse-peshkov@yandex.ru)

## The problem of monastic acquisitions in the estimates of the Rev. Maxim the Greek and the Rev. Joseph Volotsky

*Abstract:* The article analyzes the issue of the Orthodox assessment of monastic landholdings in the XVI century. During this period, two parties emerged that oppositely assess the ability of monastics to own and manage large land and other resources. The paper presents an assessment of these views in the writings of a major European humanist and Athonite monk, St. Peter the Great. Maxim the Greek. The article traces the relationship of the estimates of the prp. Maxim of the Greek and the Byzantine Patristic tradition. In the context of the topic raised, the issue of usury is also analyzed.

*Keywords:* Rev. Maxim the Greek, Rev. Joseph Volotsky, Rev. Nil Sorsky, donations, contribution to tonsure, land ownership of the Church, Josephites, non-possessors, usury.

*About the author:* Peshkov Aleksey Adolfovich — candidate of philosophical sciences, candidate of theology, associate professor of the Nizhny Novgorod Theological Seminary, Nizhny Novgorod, Russian Federation, [alekse-peshkov@yandex.ru](mailto:alekse-peshkov@yandex.ru)



## ПРЕПОДОБНЫЙ МАКСИМ ГРЕК В ОЦЕНКАХ ИССЛЕДОВАТЕЛЕЙ

Идейный облик преподобного Максима Грека богослова и мыслителя, погруженного в исторические и идейные перипетии той эпохи, является важным маркером для ее оценок.

Исследования, посвященные прп. Максиму Греку, можно рассмотреть отдельно. Поскольку творения прп. Нила Сорского и прп. Иосифа Волоцкого во многом анализировали в контексте историософской схемы их идеологического противопоставления. Что не всегда верно отражало их взгляды, поскольку их различие в большей степени определялось разницей прочтения в едином христианском пространстве евангельского благовестия. А сочинения прп. Максима Грека в меньшей степени вписывали в контекст этого противостояния.

Д. С. Лихачев отмечает трудности в исследовании наследия прп. Максима Грека. Несмотря на непрекращающийся интерес к его фигуре со стороны ученых, самих исследований наследия греческого и русского святого критически мало. Академик Д. С. Лихачев в 1989 году отмечал плачевное положение с изданием литературного наследия прп. Максима Грека. На тот момент альтернативы трехтомному собранию его сочинений, выпущенному в Казани еще до революции, он не видел, несмотря на то что их издание уже не соответствовало современным научным требованиям и стало библиографической редкостью. «Издание всего корпуса его творений — актуальная задача современной медиевистики», — подытоживает Д. М. Буланин<sup>1</sup>. В 2008 году эта лакуна закрывается двухтомным научным изданием трудов прп. Максима под редакцией Н. В. Сенициной. Однако в этом издании происходит научная реконструкция славянского текста сочинений преподобного. Таким образом, научное издание современного перевода сочинений прп. Максима Грека все еще остается актуальной задачей.

В отечественных исследованиях трудов прп. Максима Грека можно выделить три периода. Первый — сер. XIX — нач. XX вв., начало



активного изучения наследия прп. Максима Грека. Второй — период советского времени, когда полностью поменялась идеология в государстве. Третий — современный период характеризуется попытками отойти от прежних идеологических схем, чтобы дать беспристрастный научный анализ данной эпохи.

В рамках первого периода одной из первых следует назвать редактированные Журналом Министерства Народного Просвещения материалы Г. Терещенко и изданные статьей «О трудах Максима Грека»<sup>2</sup>. Г. Терещенко один из первых предпринял попытку определить свод сочинений прп. Максима, систематизировав их в типологическом порядке. Также он дает краткие сведения о самом прп. Максиме Греке. Следующее крупное исследование принадлежит руке свт. Филарета (Гумилевского)<sup>3</sup>. Также можно назвать труд протоиерея Горского А. В. «Максим Грек, святогорец»<sup>4</sup>.

Далее в этот период, уже в начале XX века, появляются первые фундаментальные работы, посвященные этому святому. Особо следует отметить работу В. С. Иконникова<sup>5</sup>, которая по справедливому признанию современных исследователей и сегодня не утратила актуальности. Можно лишь присоединиться к мнению, что она остается «непревзойдённой по охвату материала и привлечённых источников ни в российской, ни в зарубежной науке»<sup>6</sup>. Следующей работой этого периода является труд Б. И. Дунаева «Максим Грек и греческая идея на Руси в XVI веке»<sup>7</sup>, в которой он высказывает оригинальную идею, что прп. Максим в своей деятельности выступал сторонником русско-турецкой войны как пути освобождения греков от турецкого ига. Также выходили оценки прп. Максима Грека в составе авторских сборников. Наиболее презентабельным здесь является сочинение Н. И. Костомарова, в котором он исследует исторически значимые персоналии отечественной истории<sup>8</sup>. Шестнадцатая и семнадцатая главы посвящены прп. Нилу Сорскому, князю-иноку Вассиану Патрикееву и прп. Максиму Греку. Характерно, что Н. И. Костомаров не выводит фигуру прп. Иосифа Волоцкого как значимую, в отдельную главу и затрагивает его лишь в контексте фигуры



прп. Нила Сорского. В то время как В. О. Ключевский отдельными главами рассматривает и прп. Максима грека и полемику прп. Нила Сорского и прп. Иосифа Волоцкого<sup>9</sup>. Эти же фигуры рассматриваются знаменитым историком в его лекциях в контексте общего исторического анализа проблемы церковно-государственных отношений. Следует отметить, что в этом анализе В. О. Ключевский серьезно опирается на труд Павлова А. С. «Исторический очерк секуляризации церковных земель в России. Попытки к обращению в государственную собственность земельных владений русской церкви в XVI веке (1503–1580 г.)»<sup>10</sup>.

Значимым исследованием, анализирующим тему оценок прп. Максимом Греком русской духовной традиции XVI века, была фундаментальная статья Н. Ф. Каптерева «В чем состоит истинное монашество по воззрениям преподобного Максима Грека?»<sup>11</sup>, которая, по задумке автора должна была стать частью его обширного исследования — «Преподобный Максим Грек как отец русской публицистики».

Данная статья Н. Ф. Каптерева была написана в рамках развернувшихся бурных споров, в начале 20 века<sup>12</sup>, о целях монашества, триггером которых выступила работа А. В. Круглова.

В этой работе Н. Ф. Каптерев, часто затрагивавший в своих исследованиях вопросы особенностей отечественной духовной культуры XVI–XVII вв. в сравнении с культурой византийской, анализирует оценку прп. Максимом особенностей русской монашеской традиции.

Ход оценок Н. Ф. Каптерева глубоко опирается на тексты прп. Максима Грека, и поэтому транслирует именно взгляды прп. Максима. В то же время он не удержался и от собственных субъективных взглядов в оценках подлинных целей монашества. В преамбуле к основной части работы Н. Ф. Каптерев утверждает, что истинная цель монашества состоит: «из подвигов монаха, направленных на личное самоусовершенствование, и из подвигов общественно-публичной его деятельности»<sup>13</sup>. Таким образом, монах должен прежде заботиться о духовном совершенствовании ближних ради чего и достигается им его личное совершенство. На основании этого Н. Ф. Каптерев подвергает



критике желание монашества удалиться от мира и не вести в нем духовно-просветительскую работу. Такое отношение он считает проявлением эгоизма, равнодушия и односторонним пониманием целей монашества: «Эта грубо-эгоистическая, чуждая учению Христа, теория монашества, признаваемая за правую многими русскими, естественно и необходимо должна была сказаться на нашем монашестве»<sup>14</sup>.

Таких оценок монашеского призвания мы не найдем в сочинениях прп. Максима. Скорее наоборот, помимо призыва к монашествующим к деятельной любви к ближним, в них содержится критика за недостаточный уход монастырей от мира, который проявляется в монастырских стяжаниях. Здесь Н. Ф. Каптерев отходит от строго научного подхода, заменяя взгляды прп. Максима собственной интерпретацией.

В то же время оценка статьи Н. Ф. Каптерева диаконом В. В. Масиным как его субъективной критики монашества не вполне объективна<sup>15</sup>. В основных своих оценках учения о монашестве прп. Максима, Н. Ф. Каптерев транслирует взгляды именно Ватопедского инока. Можно признать, что доктор церковной истории Н. Ф. Каптерев расширяет рамки статьи, заданные названием, дав не только анализ взглядов прп. Максима на монашество его времени, но и собственную оценку современной отечественной монашеской традиции.

Таким образом, в данный период единственным фундаментальным и персонализированным исследованием, посвященном прп. Максиму Греку, можно отметить труд В. С. Иконникова. В котором предпринимается сложная реконструкция как идей прп. Максима Грека, в контексте полемики о церковных стяжаниях, так и церковно-политическая ситуация, в контексте вопроса о церковных владениях. В то же время, почти все работы данного периода раскрывают взгляды прп. Максима в контексте историко-полемического вопроса о церковных стяжаниях и слабо касаются богословских идей святого.

Следующий этап в оценках наследия прп. Максима Грека начинается в советский период в связи с развитием марксистской историософии. В советский период общественно-религиозная полемика осмысливается



как «как отражение (хотя часто и в богословско-религиозной форме) социальной борьбы того времени»<sup>16</sup>.

Здесь выделяется труд В.Ф. Ржиги, который хотя и был написан в контексте марксистской идеологии, все же довольно точно передает содержание и характер идей Ватопедского инока. В. Ф. Ржига прослеживает любопытный феномен, если XIII век еще хранит в себе памятники, обличающие «свежим словом» социальную несправедливость со стороны власти, то обличения последующих эпохи содержат только старые формулы и поражают своей «бледностью»<sup>17</sup>. По мнению советского исследователя, живой язык обличений возрождается уже в полемических сочинениях прп. Максима Грека.

Следующим крупным исследованием наследия прп. Максима Грека стала работа преподавателя Ленинградской духовной академии А. И. Иванова — «Литературное наследие Максима Грека»<sup>18</sup>. В это же время к исследованию наследия афонского и русского подвижника обращается Н. В. Синицина. Между А. И. Ивановым и Н. В. Синициной произошла полемика о времени формирования нестяжательских взглядов прп. Максима, в которой А. И. Иванов привел убедительные доводы, что нестяжательская позиция преподобного формируется в итальянский, а не российский период его жизни. В контексте анализа истории русского государства XV–XVI веков фигуру прп. Максима Грека исследует А. А. Зимин. По мнению Казаковой и Иванова им были высказаны спорные суждения о причинах суда над этим афонским старцем<sup>19</sup>. Во второй половине прошлого столетия серьезный текстологический анализ сочинений прп. Максима провел Д. М. Буланин. В заключительные годы советского периода Громов М. Н. предпринимает попытку осмыслить св. Максима Грека не только как историческую фигуру, но как оригинального отечественного мыслителя<sup>20</sup>.

Исследователем, который завершает советский период в изучении наследия прп. Максима, следует назвать советского и российского историка проф. Н. В. Синицину. Главным направлением ее исследований стала религиозно-политическая история России XVI–XVII вв., а также литературное и философское наследие прп. Максима Грека. Биография



постриженника Ватопедского монастыря исследуется в двух ее монографиях — «Максим Грек в России»<sup>21</sup> и работе уже современного периода — «Максим Грек», вышедшей в серии ЖЗЛ<sup>22</sup>.

На Западе в этот же период проводятся собственные исследования наследия и личности прп. Максима Грека, развиваются иные взгляды по сравнению с советской историографией. Интерес к личности прп. Максима развивают прежде всего представители отечественной эмиграции. Крупнейшим исследователем здесь становится профессор философского факультета в Лувене И. Денисов в 1943 году выходит его труд «Максим Грек и Запад: К исследованию религиозно-философской мысли Михаила Триволиса»<sup>23</sup>. В этой работе И. Денисов делает сенсационное открытие о тождестве прп. Максима Грека и известного мыслителя Михаила Триволиса. Это исследование подстегнуло интерес к фигуре Максима на Западе. Были опубликованы работы Б. Шульце «Максим Грек как теолог»<sup>24</sup>, Д. Хейни «Из Италии в Московию. Жизнь и труды Максима Грека»<sup>25</sup>. В Греции объемный труд, посвященный прп. Максиму Греку, в 1953 г. издал выпускник СПбДА Г. Папамихаил<sup>26</sup>.

Тем не менее в отечественной эмигрантской мысли наследие прп. Максима оценивалось сквозь устоявшуюся призму противостояния иосифлян и нестяжателей<sup>27</sup>. В этом русле рассматривает место прп. Максима в российской истории Г. П. Федотов. В контексте российской истории анализирует жизнь прп. Максима проф. А. Карташев<sup>28</sup>. В своем первом томе «Истории Русской церкви» он посвящает как прп. Максиму, так и новейшей о нем литературе отдельную статью, но здесь он также, как и Г. П. Федотов рассматривает его фигуру в русле богословских споров нестяжателей и иосифлян.

На современном этапе личность и труды прп. Максима продолжают активно изучаться как в России, так и за рубежом. Активно привлекает исследовательскую мысль наследие православного святого в Греции. Там вышел ряд монографий Константиноса Цилиянниса<sup>29</sup>. В 1991 году тему своей докторской диссертации посвятил прп. Максиму Христос Ласкаридис, впоследствии издав в Фессалониках свой труд<sup>30</sup>.



В 2011 году был основан в России Фонд преподобного Максима Грека. На площадке сайта этого Фонда активно публикуются материалы, посвященные как традициям Святой Горы Афон, так и изучению наследия прп. Максима Грека. Неизменным автором публикаций является Н. З. Зайц, доктор исторических наук, доктор филологических наук, славист. В 2011 году ею была защищена докторская работа — «Церковнославянский язык Максима Грека в сравнении со славянским языком словенского богослова Приможа Трубаря».

В России также пишутся диссертации, посвященные различным аспектам творчества прп. Максима Грека. Здесь можно перечислить работы Л. И. Журовой «Литературное наследие Максима Грека: автор и текст». Ею же были подготовлены критические издания текстов прп. Максима<sup>31</sup>. Следует отметить, что в это же время критическое издание текстов прп. Максима предпринимается и под руководством Н. В. Синициной<sup>32</sup>. Диссертация Ю. Н. Кабанкова посвящена анализу наследия прп. Максима в контексте изучения средневекового сознания<sup>33</sup>. Впоследствии этот труд был переработан в монографию<sup>34</sup>. Диссертация Юдиной М. И. анализирует политические и правовые аспекты его наследия<sup>35</sup>. Примечательна диссертация В. Ю. Крутецкого, «Максим Грек и русская культура последней четверти XVI века»<sup>36</sup>. Одной из задач объемного исследования автор ставил выявление связей исторических событий с творчеством Максима Грека.

К юбилейным датам святого в Москве и на Афоне в первом десятилетии XXI века прошел ряд крупных международных конференций. Также стоит отметить диссертацию К. В. Коновалова — «Антропология и гносеология Максима Грека»<sup>37</sup>. Позднее опубликованной в качестве монографии<sup>38</sup>. В этой работе предпринимается попытка философско-богословского анализа наследия прп. Максима Грека. Примечательным в этой работе является анализ взглядов преподобного в контексте византийского святоотеческого наследия, которое транслирует ватопедский постриженник в своем богословии.

В современной историографии наблюдается тенденция критически переосмыслить результаты анализа полемики иосифлян и нестяжателей



в отечественной дореволюционной и советской историографии. Особое направление в оценках этого вопроса дают эмигрантские исследования, анализируя развернувшуюся полемику как столкновение именно духовных идеалов. В ряде эмигрантских изданий активно развивается и становится популярным направление, которое противопоставляет «уставному» благочестию прп. Иосифа Волоцкого аскезу прп. Нила Сорского, последняя, в славянофильском ключе, представляется как результат органичного развития духовности Руси. Тон здесь задают сочинения Г. П. Федотова, который делает особый акцент на внешнем характере аскезы Волоцкого игумена: «прежде о телесном благообразии и благочинии попечемся, потом же и о внутреннем хранении». <...> В этом вся духовная школа иосифлянства», — делает вывод ученый<sup>39</sup>. Впоследствии эту цитату прп. Иосифа — «прежде о телесном благообразии и благочинии попечемся», с удовольствием подхватили И. К. Смолич<sup>40</sup> и другие исследователи как квинтэссенцию иосифлянства. Для объективности отметим, что вырванная из контекста эта цитата слишком прямолинейна. Если мы обратимся к контексту, то в первой главе Устава прп. Иосифа эта цитата находится в центре рассуждений о благообразии чина церковной службы. Здесь телесное благообразие и благочиние касается прежде всего внешнего поведения и положения брата во время церковной службы. Впрочем, это замечание не отрицает объективности выводов исследователей о внешнем характере уставного благочестия волоколамского игумена.

В дополнение к представлению, данному Г. П. Федоровым, можно добавить, что благочестивое поведение инока на службе, по мнению прп. Иосифа, должно быть обусловлено не столько святостью места, сколько необходимостью сохранять внешнее благообразие для оказавшихся на монастырской службе мирян или важных гостей, «тогда паче подобает нам не творити беседы на молитве, яко да от зазрения убежим, и на себе гнев Божий не привлечем; обычай бо есть миряном зазирати и смеятися иноком безчинствующим и оного не соблазним»<sup>41</sup>.

Прп. Иосиф видит в таком внешнем и даже постановочном благочинии иноков важную педагогическую роль, поскольку «ничто же бо тако



пользует мирския человеки, якоже иноческое благочиние и благоговейство»<sup>42</sup>. Впрочем, эти правила полностью не распространяются на настоятеля и на начальствующую братию, если деловые потребности обители входят в конфронтацию с ходом богослужения, то предпочтение следует отдать насущным нуждам монастыря. Так, в случае если к ним во время богослужения обращаются не только с духовными, но с бытовыми вопросами, то Устав прп. Иосифа предписывает им отвечать, но «вкратце и тихо, шептанием». Если же предстоит длительный разговор, то уставом предписывается оставить службу и выйти из храма.

На наш взгляд, наиболее показательным произведением для понимания аскетических идеалов прп. Иосифа является его «Ответ недоверчивым». В этом послании прп. Иосиф рисует портреты современных ему русских подвижников, которых он знал лично или через их прямых учеников, в них он выхватывает те сформировавшие его черты, и которые он полагает образцом благочестия. Так, правило не есть и не пить в келиях и не выходить из монастыря, а также не держать юных отроков в монастырях и входить туда женщинам прп. Иосиф берет от прп. Кирилла Белоезерского. В обители прп. Саввы его восхитило то, что прп. Савва всегда строго контролировал время посещения братией богослужений, сурово пресекая опоздания и неблагоговейное поведение на службе, «даже малых согрешений и нарушений не прощал. А говорящих и бесчинствующих иногда бил жезлом, иногда же и в затвор посылал, и был суров, когда требовалось»<sup>43</sup>. В уставе прп. Иосифа мы видим те же приемы насаждения благочестия, которые он перенимает от современных ему русских, в основном северных, подвижников.

В этом ракурсе уже нельзя противопоставлять прп. Иосифа отечественной духовной традиции как инородного элемента в рамках славянофильского лекала о Петре I, внесшем в Россию чуждые начала. Поскольку прп. Иосиф опирается на существующую традицию и по своему ее интерпретирует.

Отсюда в оценках В. О. Ключевского и следующих за ним ряда эмигрантских исследователей складывается идея, что основанием



исторической устойчивости идей прп. Иосифа была «вполне туземная, родная почва». Грустным признанием здесь слышится мнение В. О. Ключевского о внеисторичности и внепочвенности аскетических идеалов прп. Нила Сорского для развития монашества средневековой Руси. Выводы В. О. Ключевского подхватывает один из основателей Свято-Сергиевского института в Париже, А. В. Карташев: «Стиль аскетической педагогики, организованный преп. Иосифом, в этом смысле очень национален»<sup>44</sup>. В отличие от прп. Нила Сорского, который выступает как представитель византийской традиции<sup>45</sup>, А. В. Карташев отрицает какое-либо влияние на прп. Иосифа не только запада, но и византийской мысли: «целиком доморощенная душа и голова игумена Иосифа не вдыхала в себя воздуха не только Запада, но даже и канонизованной наставницы правоверия — горы Афонской»<sup>46</sup>. Коллега А. В. Карташева, прот. Г. В. Флоровский, также не отрицая вывод В. О. Ключевского, пишет, что прп. Нил Сорский может быть понят «только из аскетико-созерцательной традиции древней и византийской Церкви»<sup>47</sup>.

Тем не менее, Г. П. Федотов оспаривает такой исторический пессимизм в адрес прп. Нила. Он полагал, что аскетические направления прп. Иосифа Волоцкого и прп. Нила Сорского могли мирно сосуществовать в духовном пространстве Руси. Г. П. Федотов считал, что кризис древнерусской святости состоял не в самом наличии уставного благочестия прп. Иосифа. А в том, что аскетический идеал прп. Иосифа вошел в конфликт и подавил аскетический идеал прп. Нила внутри одного идейного пространства. Действительно, знакомство с источниками показывает, что идеалы прп. Нила были близки просвещенным слоям средневекового русского общества — нестяжательские идеи были популярны и плодотворны в среде образованных чиновников и части образованного духовенства. Связь аскетических идей прп. Нила и отечественной аскетической традиции развивает Прохоров. Он находит истоки аскетической традиции прп. Нила на Руси не только в трудах прп. Ефросина, но и в наследии прп. Кирилла Белозерского<sup>48</sup>. При этом в своих выводах он опирается



на исследование Е. В. Романенко, которая прослеживает связь предания прп. Нила и Устава прп. Ефросина Псковского<sup>49</sup>.

На выводы дореволюционных и эмигрантских ученых часто влияла их оценка значения для духовного развития Руси иосифлянкой или нестяжательской партий. В настоящее время оспаривается точка зрения В. О. Ключевского, что идеи нестяжательства и приоритета духовного делания перед уставным благочестием есть новаторство прп. Нила Сорского и не имеют основания в предшествующей духовной традиции Руси<sup>50</sup>.

## ВКЛАД НА ПОСТРИГ И ПОЖЕРТВОВАНИЯ

Состоятельный постриженник должен был сделать значительный вклад. Этот вклад рассматривался как обязательный, тем более, что после смерти вкладчика, он становился поминальным. Отсюда такие вклады часто были весьма значительными. Если же при постриге такой человек не делал вклада, то по общему правилу, свидетельствует прп. Иосиф, такого человека не поминали в этом монастыре: «с каждого богатого будет взято по его средствам. А если богатый даже пострижется в чернецы, а по средствам не дает, то его не велено помянуть в том монастыре»<sup>51</sup>.

От подобного вклада освобождались бедные постриженники. Впрочем, В. О. Ключевский приводит свидетельство, что Трифон Вятский при постриге брал «даже с убогого человека не меньше 10 рублей». Для сопоставления этой суммы с современными можно вспомнить, что за 1 копейку в то время можно было купить курицу, а за 80 копеек корову<sup>52</sup>, что в наши дни составляет весьма внушительную сумму. То, что такое отношение к бедным постриженникам не было редкостью говорит специальное слово, включенное во многие синодики XVI века, в котором игумен строго обличался если он не поминает почивших без вклада братьев: «Не глаголите не дал вклада, не пишем его в поминание, то уже несте пастыри, наемницы»<sup>53</sup>.



Поскольку постриг, таким образом, сопровождался правовыми отношениями, то часто заключались договоры. Например, один из вкладчиков своей вотчины оговаривал, что его необходимо: «постричи и клейкой пожаловати упокоити и семью (жену) его тоже постричь в приписном к Сергиеву женском монастыре и келейку ей пожаловать, а двух сыновей их принять в слуги монастыря и деревеньку им пожаловать, на чем можно прожить»<sup>54</sup>.

В целом такая ситуация приводила к социальному расслоению в русских обителях. Так были случаи, когда будущий постриженник за вкладом оговаривал себе особые условия. Так, Ю. В. Безобразов сделал крупный вклад в монастырь заключил договор постричь его за этим же вкладом и ««упокоити» не одной, а несколькими келиями»<sup>55</sup>.

Такое восприятие монашеской жизни приводило к тому, что монастыри воспринимались некоторыми состоятельными постриженниками как своеобразная форма духовного пансионата. Именно такое развитие событий можно наблюдать в деталях конфликта волоколамского князя Федора Борисовича с прп. Иосифом Волоцким. По объяснению самого прп. Иосифа, причиной его неканонического ухода из-под власти удельного князя, вопреки запрету своего Новгородского архипастыря, архиепископа Симона, стало сочувствие нежеланию братии лишиться монастырского покоя, на который они отдали все свои сбережения. Прп. Иосиф так передает убедившие его слова братии: «Если ты бросишь монастырь, то <...> мы все пойдем по дворам. А ведь мы отдали все свои пожитки Пречистой да тебе, а не князю, и надеялись, что ты будешь покоить нас до смерти и поминать по смерти»<sup>56</sup>.

Еще одной причиной пострига с богатым вкладом, ставшей популярной во времена опричнины Иоанна Грозного, А. А. Зимин указывает стремление опальных вотчинников с помощью такого маневра сохранить за собой возможность пользоваться ускользающим богатством. Исторический пример этого феномена Я. С. Лурье видит в послании Иоанна Грозного братии Кирилло-Белозерского монастыря в ответ на их челобитную от 1573 года. Причину нестроений монастыря Я. С. Лурье



видел в том, что «крупные землевладельцы, не уверенные в эти годы в прочности своих владений, часто предпочитали передавать их в монастырь»<sup>57</sup>, что становилось иногда причиной потери самостоятельности монастыря, оказавшегося на обеспечении богатого вкладчика: «бывший боярин И. В. Шереметев, постригшийся в монахи под именем Ионы, держал при монастыре «особые годовые запасы» и фактически содержал монастырь»<sup>58</sup>. З. В. Дмитриева и А. П. Павлов на основании архивных материалов посчитали, что братья Шереметьевы пожертвовали в монастырь более 1500 рублей<sup>59</sup>. А. А. Зимин полагал, что постановления Собора 1580–1584 гг. «было направлено... против опальных вотчинников, которые стремились избежать конфискации своих владений государем и обеспечить жизнь своей семьи под покровительством обители»<sup>60</sup>.

Такая ситуация провоцировала ослабление монашеской дисциплины и искажению самой идеи иночества. Так В. О. Ключевский именуется такой тип пострига «богадельней», в которой своими вкладами будущие иноки покупали себе «право на пожизненное «прекормление и покой»»<sup>61</sup>.

Впрочем, не только богатые постриженники искали в монастыре своеобразную форму духовного пансионата, малоимущие также стремились в поступлении в монастырь найти решение своих финансовых неурядиц, полагая, что в монастыре их ждет более обеспеченная жизнь. Дж. Флетчер, также свидетельствует о том, что скудость жизни часто становилась причиной избрания монашества в среде крестьян, «потому, что монашеская жизнь наиболее отстранена от притеснений и поборов, падающих на простой народ, что и заставляет многих надевать монашескую рясу, как лучшую броню против таких нападений»<sup>62</sup>. Это хорошо показывают материалы следствия Кириллова монастыря над крестьянином Иоанном Павловым, который, не имея возможности постричься в монастыре постригся у неизвестного монаха за деньги. На следствии крестьянин свидетельствовал: «...И постриг он меня старец тут на дороге в лесе под елью, <...> и за пострижение дал я ему тринадцать алтын две деньги. А платье у меня чернеческое примышлено задолго до сего времени, потому что постричься я давно наряжался — ради хлебной



скудости, что есть стало нечего и стал я скорбен, а жена и дети постригаться меня не отпускали, и я от них ушел таем (тайком). <...> В допросе старец Пахомий сказал: «... а пострижен ли он или нет, того я не ведаю, а для хлебной скудости постричься он хотел»<sup>63</sup>.

Подтверждением справедливости таких ожиданий неудавшегося инока могут служить описания гастрономических изысков монастырской кухни особенно в дни кормов. В описании устава о трапезах, приводимого А. Павловым перечисляются: «хлебы белые, пшеничные, ржаные и пшеничные, калачи, щи капустные, ботвинья, борщ, уха, лапша молочная, лапша с перцем, каша овсяная, гречневая, с головизнами, тертая, с соком, молочная, куличи, блинчатые пироги, пироги с маком и рыбой, с яйцами и сыром, с морковью, горохом и репой, сизи, леши, караси, лососина, сельди, щука под чесноком, судаки, осетрина свежепросольная, яичница, яйца, икра, кисель с молоком, кисель с медом...»<sup>64</sup> и т. д. Особо усугублялся трапезный устав в дни так называемых кормов, поминальных дней, на которые давали вклады благотворители обители, в эти дни разнообразие блюд было больше и они были лучшего качества. В ряде случаев корм раздавался братии в виде денег<sup>65</sup>. В некоторых монастырях количество кормовых дней составляло больше половины года<sup>66</sup>. В то время как рацион крестьянских бедняков, подобных указанному выше Ивану Павлову, даже на льготных и обеспеченных монастырских землях, составлял, по свидетельству прп. Максима Грека, нечистый ржаной хлеб часто без соли<sup>67</sup>.

Приводило это к тому, что для ряда насельников внутреннее делание и подвижничество не были целью ухода в монастырь и заменялись формой монашеского устава в весьма ослабленном виде, а иногда и просто монашеской одеждой. Д. Флетчер высказывает мнение, что «число монахов тем более значительно, что они размножаются не только от суеверия жителей, но и потому, что монашеская жизнь наиболее отстранена от притеснений и поборов, падающих на простой народ, что и заставляет многих надевать монашескую рясу, как лучшую броню против таких нападений». (Флетчер Дж. О государстве русском. СПб., 1906. с. 99). Также,



по свидетельству Флетчера, архиепископ Вологодский Макарий, в ответ на его вопрос о целях принятия монашества ответил: «Для того, чтобы покойно есть хлеб свой» (С. 100).

В самом же Иосифо-Волоцком монастыре в уставе были предложены три устроения братии: «А еже на три устроения положих о пищи же и о питии и о одеждах и о обуцах, и сие убо по свидетельству Божественных Писаний: «Не всем бо вся равна скудости ради тщания и изнеможения силы»<sup>68</sup>.

Данное разделение на классы по степени личной готовности к более строгой и скромной жизни, педагогически верное с точки зрения аскетики, было своеобразно истолковано в советской исследовательской литературе. Б. А. Рыбаков увидел здесь пример социального расслоения монашества, генерируемого уставом прп. Иосифа<sup>69</sup>. Я. С. Лурье адаптировал этот подход к идее, что таким образом прп. Иосиф подводил основу под подготовку управленческих кадров Церкви в своем монастыре<sup>70</sup>.

Такое искаженное понимание требований Устава прп. Иосифа стало следствием недостаточного знакомства некоторых советских исследователей с византийским святоотеческим аскетическим наследием. Как иллюстрацию необходимости таких знаний, можно привести ошибочное мнение Я. С. Лурье в месте, где он апологетически защищает прп. Иосифа от обвинений его в богословском начетничестве. Советский историк, считал, что, прп. Иосиф проявляет свободу богословского творчества в рамках интерпретации своих обращений к авторитетным источникам, «не в догматах, а в аргументации, в обосновании тех или иных догм... выводах и обобщениях»<sup>71</sup>. И в качестве примера богословского творчества прп. Иосифа приводит его рассуждение, продолжающее творчество прп. Иоанна Дамаскина о том, что, хотя в Писании есть запрет делать изображения — идолы, но нет запрета вообще не делать изображений, поэтому некоторые образы, например, иконы, можно создавать<sup>72</sup>. Этой мысли, отмечает Я. С. Лурье нет у Дамаскина<sup>73</sup>. На самом деле здесь прп. Иосиф приводит широко использованный аргумент прп. Иоанна Дамаскина в его «Трех словах в защиту святых икон». Неверно утверждает Я. С. Лурье



и то, что прп. Иосиф заимствует у прп. Иоанна Дамаскина мысль о том, что «не подобает пытати смысл божественного писания». На самом деле свой библейский аргумент в защиту иконописания прп. Иоанн прямо выстраивает на требовании изучать и толковать Писание, а не следовать его букве: «Заметил [ли] ты, как обнаружилась цель Писания для тех, кто разумно ее исследует? Ибо должно знать, возлюбленные, что во всяком деле разыскивается истина, и ложь, и цель того, кто его совершает, прекрасна ли она или худа»<sup>74</sup>. Библейский же аргумент, прп. Иоанна выстраивается в русле утверждения логической непротиворечивости Божественных повелений: «Ответь мне на вопрос: Бог — один Бог? Да, скажешь, как мне кажется, один Законодатель. Итак, почему Он издает противоположные законы?»<sup>75</sup>. Вследствие чего, по мысли прп. Иоанна, противоположные утверждения Писания — делать и не делать изображения, требуют богословского понимания.

При этом, одобрительно отмечает Я. С. Лурье, сам прп. Иосиф «на практике неоднократно пытается и истолковывает смысл писания»<sup>76</sup>. Однако, в данном случае, прп. Иосиф не проявляет богословской самостоятельности, а интерполирует в отечественную богословскую мысль ряд идей прп. Иоанна Дамаскина (к сожалению, искажая его требование исследовать Писание).

Но если подобная ошибочная трактовка допустима в среде, не акцентирующей опыт своей работы на патристической церковной письменности, в чем сознается сам Я. С. Лурье<sup>77</sup>.

То удивительно наблюдать такую, социальную трактовку в трудах церковного историка А. В. Карташева, который возможно здесь некритично следует мнениям советских ученых. А. В. Карташев полагал, что согласно этим устроениям вводились различия в качестве пищи и одежды братьев принадлежащих к первому, второму или третьему устроению. А. В. Карташев пишет: «Очень характерно для Иосифовой уставности, что она и в питании, и в одежде, и во всем укладе жизни монаха, не ставит на первое место механического равенства. Иосиф откровенно узаконяет три категории в укладе жизни монахов. Чернорабочие, по их



происхождению и по монастырской работе, кроме больших праздников получают только хлеб, ветхую одежду и на ноги лапти. Второй чин монашеский имеет горячее варево, одевается в ряску, мантию, зимой в шубу, на ногах имеют кожаные обутки. Высший разряд получает и рыбное кушанье и калачи, и по две одежды»<sup>78</sup>.

Прямое знакомство с текстом Устава показывает прямую, духовно аскетическую направленность трех устроений<sup>79</sup>. Однако, к сожалению, как свидетельствует Я. С. Лурье, данные в последние годы настоятельства прп. Иосифа послабления, привели к тому, что в последующие годы монастырь отошел от строгости заветов своего основателя<sup>80</sup>.

О масштабе ослабления аскетической идеи иночества говорит, обобщающее обвинение царя Иоанна Грозного на соборе 1551 года: «в монастыри постригаются не ради спасения души, а для покоя телесного, чтобы всегда бражничать, и разъезжать по монастырским селам в свое удовольствие»<sup>81</sup>. Более развернутую версию речи царя Иоанна Грозного приводит дипломат Дж. Гарсия (Горсей Дж. Записки о России. XVI — начало XVII в. М.: Издательство МГУ, 1990. — 288 с. С. 64–65).

Характерно, что отцы Собора не опровергли заявление царя, но напротив признали, что в отношении к богатым монастырям, и конкретно Троице-Сергиевой Лавры, со знатными постриженниками Устав не применим поскольку «то место чудотворное и гости беспрестанно день и ночь»<sup>82</sup>. Отсюда, Собор приходит к выводу, чтобы «в больших монастырях князьям и боярам, постригающимся со вкладами великими, законов не полагать, покоить их ествою и питием»<sup>83</sup>.

Схожие ситуации встречались и в менее богатых обителях. Так в одном из монастырей, по свидетельству В. О. Ключевского, насельники при новом настоятеле, пытавшемся возродить строгое исполнение устава «с плачем заявили строителю, что новые требования им не под силу; эта братия <...> — поселяне и старики, непривычные к порядку жизни настоящих иноков, состарившихся в простых обычаях»<sup>84</sup>.

Таким образом, это приводило к ситуации, когда после смерти строгих основателей монастырей происходило отступление от норм



общежительного устава. Также часто случались конфликты между новыми игуменами и братией, пытавшимися возродить исполнение норм устава в монастырях. Так, в житии прп. Трифона Вятского сообщается, что когда он пытался запретить обычай держать в кельях хмельные напитки и устраивать там с мирянами совместные пиры, братия побила его и устранила от управления, а впоследствии и вовсе изгнала из монастыря. Это при том, что прп. Трифон выступал как умелый хозяйственник в устройении монастыря. Та же самая ситуация повторилась со сторонником нестяжателей, старцем Артемием при поставлении его игуменом в Троице-Сергиеву Лавру. Также и поставленный по его рекомендации в Спасо-Евфимиевский монастырь прп. Феодорит был изгнан «необузданными и своевольными» монахами своего монастыря<sup>85</sup>.

### **ЗЕМЛЕВЛАДЕНИЕ ЦЕРКВИ, ВКЛАДЫ И ПОЖЕРТВОВАНИЯ В ОЦЕНКАХ ПРП. МАКСИМА ГРЕКА И ПОСЛЕДОВАТЕЛЕЙ ПРП. ИОСИФА ВОЛОЦКОГО.**

Вклады на постриг были одним из основных элементов развернутой системы пожертвований в монастыри, служивших росту землевладения Церкви. Другой его частью было пожертвование на помин души. Значимыми были доходы, связанные с торговлей, промыслами и землевладением. Английский посол Дж. Флетчер свидетельствует, что земли, которыми владели монастыри были «лучшие и приятнейшие» в государстве<sup>86</sup>. У части из них только поземельный доход составлял от тысячи до двух тысяч рублей. У некоторых монастырей доход был еще больше, так лидером здесь была Троице-Сергиева Лавра с фантастическим доходом до 100 тысяч рублей ежегодно.

Некоторые монастыри получали большие прибыли именно от торговли. В основном это были северные обитатели. Значимым в их торговле была соль, один из наиболее дорогих товаров. С некоторой долей зависти



Джилс Флетчер, прибывший в Россию для решения торгового спора от имени английской «Московской компании», характеризует русское монашество как комерчески очень успешное: «они самые оборотливые купцы во всем государстве»<sup>87</sup>.

Такую же картину экономического состояния монашества мы находим в обличительных сочинениях византийских авторов XII века. Прежде всего святителя Евстафия Фессалонийского, который в своих произведениях обличает стяжательский облик современного ему монашества, часто изображая его как нацеленного на получение торговой прибыли, чьи мысли и интересы посвящены принципам торговли<sup>88</sup>. Детали к этой картине добавляет современник свт. Евстафия Михаил Псел. Он также критикует коммерциализацию идеалов монашества. В качестве сатирического примера и собирательного образа современного ему монашества Пселл описывает некоего инока Илию, который рисуется как «нечто среднее между монахом и купцом, рад бы он вознестись к небу, да встречает препятствие в том, что на нем покоятся надежды матери и целой семьи <...> вся его забота к тому устремлена, чтобы в одном месте получить товар, в другом продать и на вырученные деньги пропитать мать и толпу родственников»<sup>89</sup>.

Среди отечественных монастырей существовало 4 класса обители, в соответствии с количеством земельных наделов, так Иосифо-Волоколамский монастырь занимал 4 место среди самых богатых монастырей. Для примера, находящийся на третьем месте Кирилло-Белозерский монастырь имел 3 волости, 51 село и 880 деревень. При этом монастыри, в том числе и крупные, получали ругу, материальную помощь от государства. Попытки правительства отменить дотации богатым монастырям на Стоглавом соборе 1551 года встретило серьезное сопротивление и ругу продолжили получать обители, для бедных обителей это было средством выживания, но именно они часто оказывались без нее.

По мнению дореволюционных историков Церковь владела третьей земельных угодий на Руси, однако в настоящее время эта цифра пересмотрена, считается, что монастыри владели лишь 20% земельного фонда



страны. Е. И. Колычева отмечает тот исторический факт, что «отказываясь от индивидуальной собственности монахов, проповедуя аскетический идеал, монастыри становились владельцами порой колоссальных земельных массивов»<sup>90</sup>. В. С. Иконников полагал, что в динамике роста монастырских землевладений, равно как и в процессах разложения монашества развитие исторического пути на Руси совпадает с такими же результатами и процессами в Европе и в Византии<sup>91</sup>.

Этот рост церковного землевладения стал одним из основных предметов полемики между иосифлянами и нестяжателями. Столкновение интересов великого князя Иоанна III с интересами Церкви в вопросе монастырского землевладения произошло на соборе 1503г. Формально собор открылся по поводу «попов ради, иже держажу наложницы», но главной целью Иоанна III была частичная секуляризация монастырских земель. Поэтому великий князь поддержал инициативу прп. Нила Сорского, высказанную на соборе, чтобы монастыри сел не имели, и братия кормилась бы своим трудом.

Позднее эту идею полностью поддержит прп. Максим Грек, не согласившись с мнением, что основой существования обители могут быть только устойчивые механизмы финансирования. Поскольку это, по его мнению, косвенно означает неверие в промыслительную заботу Бога о монастыре: «некоторые, ослепляемые самолюбием, спросят, откуда же и чем будут они питаться, если станут любить совершенное нестяжание»<sup>92</sup>. В частных случаях это неверие в промысел Божий об иноках выражается в желании стяжать «золото и имения, на случай глубокой старости и часто случающихся тяжких болезней»<sup>93</sup>. Но на момент собора, по возникшему спору противниками отчуждения монастырских земель был срочно возвращен, уже уехавший прп. Иосиф Волоцкий, чтобы опровергнуть требования нестяжателей.

Аргументы прп. Иосифа сводятся к ряду положений: 1) существование монастырей их богослужебная и хозяйственная деятельность требует их содержания на постоянной основе, что невозможно осуществить на основании несистематических пожертвований или помощи ктиторов;



2) монастырские богатства — нищих богатство и потому неотчуждаемо; 3) крупные пожертвования один из путей спасения для состоятельных людей, жертвователи монастыря получают за свои приношения воздаяние и поминовение; 4) злоупотребления богатством монастыря некоторых иноков не может отрицать их общий положительный результат; 5) если монастыри будут бедными, не имеющими сел, то уменьшится количество состоятельных постриженников, и следовательно, неоткуда будет брать кандидатов на епископские кафедры и тогда «сама вера поколеблется».

Последний аргумент прп. Иосифа, что монастыри, в которых постригаются аристократы, являются кузницей епископских кадров решительно оригинален и не имеет основания в византийской церковной практике. Церковная традиция, по справедливому замечанию В. О. Ключевского, не ставила перед монастырями «задачи быть питомниками и рассадниками высших иерархов» и не считала «непременным оплотом веры иерархию родовитого происхождения, как это было в Польше»<sup>94</sup>. По мнению В. О. Ключевского этот силлогизм складывается у прп. Иосифа под влиянием западной традиции и его литовского происхождения. О западном влиянии на взгляды прп. Иосифа пишет и прот. Г. В. Флоровский, особенно на его идеи церковно-государственных отношений и в вопросе о монастырском имуществе. А О. Ф. Миллер видел в факте появления у архиеп. Геннадия и прп. Иосифа идеи католической инквизиции прямую унию с Западом<sup>95</sup>. И в знаменитом споре иосифлян и нестяжателей прот. Г. Флоровский видит спор между старым и новым, латинским и греческим мироощущением. При этом латинское нам «становилось ближе греческого»<sup>96</sup>.

После Собора противники позиции нестяжателей по результатам заседаний подготовили пространный документ для Иоанна III в котором, прежде всего смешивается логическое основание, заменяя понятие монастырской собственности, о которой речь шла на Соборе, более широким — собственностью церковной. В составленном отцами собора тексте также обращает на себя внимание использование в качестве средства манипуляции произвольных (и не всегда верных) обобщений — «всеми,



всегда, на всех»<sup>97</sup>. В поданной великому князю петиции утверждалась неприкосновенность церковной собственности, которая соблюдалась всеми царями по всей вселенной; если бы отцы I Вселенского Собора были против церковной собственности, то они включили бы эти правила в постановления Собора; на всех соборах святые отцы запрещали отдавать или продавать церковное имущество; сами святые отцы имели имущество; историческим примером являются русские князья, жертвовавшие земли Церкви.

Для того, чтобы не допустить секуляризации церковных земель, по типу того как это совершалось в Новгороде, в Чин Православия было включено анафематствование на всех обидящих святые Божии церкви и монастыри. В Ростовском синодике 1642 года на полях напротив этого места содержится приписка диакону — «возгласи вельми»<sup>98</sup>. Таким образом теория неотчуждаемости церковных землевладений которая, по мнению проф. В. С. Иконникова, возникает в 15 веке, окончательно закрепляется в начале 16 века<sup>99</sup> в контексте возникших споров.

Следующий этап соборного осмысления вопроса земельных владений Церкви связан с деятельностью Стоглавого собора. В своих вопросах Стоглавому собору 1551 г. Иоанн Грозный, обвиняет монастыри в том, что они, принимая в дар многие вотчины, не занимаются улучшением хозяйственного состояния обители. Не улучшается и внутренний настрой монашествующих, так что некоторые монастыри оскудели в численности. И такое состояние обителей тем удивительнее в глазах царя, что монастырям предоставлены от государства все возможные льготы. По анализу В. С. Иконникова объем льгот был таков, что ставил работу на монастырских землях вне конкурентной досягаемости для других землевладельцев. Доходило до того, что свободные люди, «посадские и уездные», «добровольно записывались закладчиками за монастырями»<sup>100</sup>.

Земельная политика монастырей вызвала ряд гневных обращений Иоанна Грозного к отцам собора. «Где те прибыли, — вопрошает Иоанн Васильевич Грозный, — и кто тем корытуется? Да тарханские и несудимые и льготные грамоты у них же о торгвлях безошлинно. <...> А села



и именья в монастыри емлют, а по тех душах и по родителех их по их приказу и в, памяти не исправляют»<sup>101</sup>. Впрочем, здесь следует учитывать справедливое мнение исследователей, что Иоанн IV был редактором, а не автором части вопросов. Так, например, рассмотренный нами 15 вопрос приписывается нестяжательскому окружению царя<sup>102</sup>.

При этом Иоанн IV напоминает отцам собора, что согласно принятым каноническим правилам собираемое ими богатство не должно копиться и умножаться ростовщицеством, а должно активно употребляться на социальные нужды: «О церковной и о монастырской казне, еже в росты дают. Угодно ли се богови, и что писание о сем глаголет? Божественное писание и миряном резоимство возбраняет, нежели церквам божиим денги в росты давати, а хлеб в наспы, где то писано во святых правилех. О сем пишет: Церковное богатство — нищих богатство и прочим — нищих богатство и прочим на потребу»<sup>103</sup>.

Стоглавый собор, который в большинстве состоял из ставленников иосифовой школы, признавал недостатки, указанные Иоанном Грозным и постановил их исправить. Так, сделав постановления об общем приеме пищи и питья в монастырях и о приеме в монастыри новых иноков, Собор, однако ж, присовокупил следующее: «А у живоначальные Троицы в Сергееве монастыре о гостех и о келарской закон не лежит, занеже то место чудотворное. И гости безпрестанные день и ночь, и они живут по чудотворцову уставу. Да в великих же честных монастырех стригутся князи и бояре и приказные люди великие и немощи или при старости, и дают вкупы великие и села вотчинные по своих душах и по своих родителех в вечной поминок, и тем за немощь и за старость законов не полагаати о трапезном хождении и о келейном ядении; покоити их по разсужению ествою и питием»<sup>104</sup>.

То, что такое решение было половинчатым и не решало вопрос показало Послание Иоанна Грозного в Кирилло-Белозерский монастырь в котором он описывает те бедствия которые постигли этот монастырь из-за богатых постриженников, что ради них происходит отступление от уставов великих первооснователей отечественных монастырей: «Вы же



ради Шереметева и Хабарова совершили такое послабление и преступили заветы чудотворца. <...> А бояре, придя к вам, ввели свои распутные уставы: выходит, что не они у вас постриглись, а вы у них постриглись, не вы им учителя и законодатели, а они вам учителя и законодатели. И если вам устав Шереметева хорош — держите его, а устав Кирилла плох — оставьте его!». Иоанн Грозный предупреждает далее, что отход от уставов ради выгоды, смена приоритетов, приведет к падению монашества: «Сегодня тот боярин один порок введет, завтра другой иное послабление введет, да мало-помалу и весь крепкий монастырский уклад потеряет силу и пойдут мирские обычаи. <...> в Симоновом монастыре все, кроме сокровенных рабов Господних, только по одеянию иноки, а делается у них все, как у мирских»<sup>105</sup>.

Таким образом, Стоглавый собор 1551 года не стал Рубиконом для преодоления негативных последствий как для государства, так и для Церкви бесконтрольного обогащения земельными ресурсами русских монастырей. Отцы Стоглавого собора не употребила решительной воли, чтобы пресечь существовавшие злоупотреблений. Известный историк Русской церкви митрополит Макарий (Булгаков), в качестве примера неэффективности решений Собора указывал на тот факт, что его решение об объединении всех мелких пустыней в общие обители так и остался только на бумаге. Неэффективен Стоглав оказался и в сфере решений вкладов при постриге: «пятины Новгородские и в 1580–1583 гг. были переполнены такими пустынями и монастырьками, и, несмотря на запрещение Стоглава требовать вклады от поступающих в монастыри, обязательность таких вкладов оставалась в силе, и люди богатые должны были вносить при своем поступлении не менее трехсот или четырехсот рублей, а иногда вносили до тысячи»<sup>106</sup>.

Показательным фактом здесь является обращение Иоанна Грозного к Русской Православной Церкви, как обладающей государственными торговыми, налоговыми привилегиями и государственными земельными ресурсами, с просьбой взять на себя часть социальных обязанностей по выкупу русских пленных. Ранее на такой выкуп собирался налог с сохи,



т. е. с доли обладания землей. Из самого факта просьбы, можно предположить, что если ранее Церковь и не была освобождена от этого налога, то не участвовала активно в деле выкупа. Участники Стоглавого собора не стали вступать в конфронтацию с царем и ответили согласием. Однако требования Иоанна Грозного исполнили лишь частично, согласившись уплатить налог только на уровне гражданского долга, обязательного для всех землевладельцев, с процента обладания земельными ресурсами и не более того. Такое отношение обличал еще свт. Василий Великий: «Знаю многих, которые постятся, молятся, вздыхают, оказывают всякое неубыточное благоговение, но не дают ни одного овола тесным нуждою. Какая же для них польза от прочих добродетелей? Их не приемлет Царство Божие»<sup>107</sup>.

## ОЦЕНКА ЦЕРКОВНОГО БОГАТСТВА В ПАРТИИ НЕСТЯЖАТЕЛЕЙ

В оппозиции иосифлянам находилась партия, получившая название нестяжателей. Исторически еще на Соборе 1503 года прп. Нил Сорский, выступил с программным заявлением о том, чтобы монастыри сел не имели. Неверно было бы сводить линию прп. Нила к требованию секуляризации церковных земель, как это сделала иосифлянская партия на Соборе 1503 года. Прп. Нил по сути выступил лишь за реформирование русского монашества, чтобы монашествующие кормились от собственного труда. Поэтому Г. В. Флоровский считает, что этот спор нужно определять глубже, чем спор о землях, здесь сталкивались «два религиозных идеала»<sup>108</sup>.

Это же подтверждает и его ученик князь-инок Вассиан, которому принадлежит основная полемика. Позиции нестяжателей разделяет в своих высказываниях прп. Максим Грек и кн. Курбский. Инок Вассиан рисует свою допустимую картину землевладений: «у соборных церквей и у мирских, правила дозволяют держать земли, но не владеть ими ни епископу, ни попам, а ведать все имущество эконому»<sup>109</sup>, который бы



давал необходимые доли епископу и причетникам, а остатки должны были раздаваться нищим и убогим.

Таким образом инок Вассиан, полемизируя против монастырского владения селами с людьми, не отрицает возможность церковного землевладения. При этом он настаивает на строго каноническом их употреблении в качестве источника для благотворительности. На утверждения апологетов монастырских вотчин, что они лишь хранители и распорядители земель, отданных Богу «в наследие вечных благ», князь-инок Вассиан возражает, что вотчины жертвовались для благотворительности, и чтобы подвижники не имели забот в аскетических подвигах. И поскольку эти вклады не употребляются по назначению, то значит не приносит это пользы жертвователям. Он обвиняет современную ему практику использования пожертвований в нецелевом использовании, не на благотворительность: «Для этого именно, христороубцы приносят соборным и мирским церквам свои имения и богатства»<sup>110</sup>.

В пример инок Вассиан приводит образы древних святых, которые были ограничены в средствах и слугах: «Перед нынешними же святителями сколько стоит разодетых слуг, готовых на всякое мановение своих владык! Этого мало: они держат при себе множество батоносных через которых бичуют, мучают и всячески оскорбляют судящихся перед ними священников и мирян <...> Нынешние же предстоятели, владея столь великими церковными имуществами, измышляют себе до бесконечности разнообразные одежды и кушанья, а о братьях христианах, гибнущих от холода и голода, не имеют никакого попечения. Тогда как Божественные правила предписывают архиереям, под страхом низложения, употреблять церковные имущества в помощь нищим и убогим, наши святители отдают церковные деньги в рост бедным и богатым, и кто не в силах отдать лихву, тех в конец разоряют»<sup>111</sup>.

По мысли инока Вассиана подобный характер использования иноками пожертвований обесценивает и обесмысливает их суть: «Какая может быть польза благочестивым князьям, принесшим все это Богу, если вы употребляете их приношения несправедно и лихоимственно»<sup>112</sup>.



При этом иногда характер пожертвований в монастыри нарушал новозаветные требования заботы о домашних (1 Тим. 5:8). Устроение своей души, совершаемое вкладами в монастырь, нередко сопровождалось полным разорением жены и детей вкладчика. Сохранились договора, в которых жертвователь в своем завещании просит игумена и братию обители от остатков вклада «жену его наделить, как им, государям Бог известит», или такие просьбы, чтобы «жены его не выкинули вон из того двора до ее смерти, или пострижения монахини, или до второго замужества»<sup>113</sup>. Это приводило к тому, что родственники часто оспаривали подобное завещание покойного.

В следствие этого в монастырской среде было написано поучительное Слово автор которого советует будущему вкладчику заранее отписать свое имение монастырю. Иначе, предупреждает он, его имение будет разорено родственниками, а его душа не получит обещанного воздаяния и будет мучима в аду. Дети же его и родственники, не совершившие его волю, будут разорены и наказаны в сем веке и в будущем. Это слово было включено во многие синодики и читалось на субботних службах<sup>114</sup>. Проф. В. С. Иконников приводит свидетельство, что монастыри советовали «не давать имение даже убогим сродникам, а отдавать на монастырь»<sup>115</sup>.

Поэтому в противовес призывам стяжательской партии обеспечить себе спасение щедрыми пожертвованиями в монастырь, прп. Максим призывает деньги, предназначенные на эти пожертвования, при наличии нищих, напрямую отдать им: «Если идешь в церковь помолиться Мне и принести какую-нибудь жертву, и на пути встретишь бедного нищего, который нуждается в помощи, или просит у тебя милостыни, — отдай просящему у тебя нищему то, что хотел ты дать иерею Моему на молебен или на совершение святой службы, и не презри нужду и скудость нищего, предпочитая ему приносимую Мне молитву и святую службу. Ибо милость, оказанная ему, то Мне от тебя и жертва благоприятная и молитва благоугодная»<sup>116</sup>. Возможно такой поворот в богословии прп. Максима был связан с тем, что монастыри, собирая средства — «убогих богатство», сами не спешили их тратить на социальные нужды бедных.



Следует отметить, что в отечественной церковной письменности еще ранее эту мысль выразил прп. Нил Сорский. Ссылаясь на авторитет учителя нравственности, свт. Иоанна Златоуста, он предписывает: «Если кто-то советуется, желая принести в церковь сосуды священные или иное какое украшение, повели ему раздать нищим»<sup>17</sup>.

В силу слабой благотворительной деятельности монастырей, на фоне их колоссального богатства, прп. Максим напрямую обращается к гражданской власти, принудить Церковь к благотворительности: «Ныне делатели этой мысленной священной маслины уже не исполняют ее боголюбивого дела, как повелевают божественные правила. Ибо все то, что православными царями и христоробивыми князьями дано было святой Церкви, — все имения и стяжания, назначенные на пропитание нищих и сирот, они обратили на свои излишества и на устроение своего житейского положения. И таким образом сами они живут во всяком избытке и удовольствии, питаются пространно и обильно обогащая своих родных и родственников, а Христовы братья — нищие, страдающие наготову и гибнущие от голода, презираются ими. Воистину, солгало дело мысленной маслины, то есть, дело милостыни ко всем нищим и бедным оскудело и погибло. Эту обиду нищих, которою их обижают, кто другой в состоянии отворотить, кроме Бога? Но и царствующим православно на земле следует, и весьма прилично благочестивым царям исправлять таковые священнические недостатки, чтобы не сказать — прегрешения»<sup>18</sup>.

Сами иосфляне признавали эти недостатки. Так мирт. Даниил в одном из своих поучений говорит: «Почто братие гордимся, и възносимся и сами ся прелщам власти игуменьства, или епископства ищуще, страстни суще и немощни на таковая величества възходити? <...> Или веселитися, и щапити, и пиры съставляти, и съзывати на обедь славных, и богатых, и истощити всуе церковныя доходы тунеядцем, яже церкви и церковным потребна бе и странным и нищим? Мы же сих презираем и церковныя доходы с славными, и с богатыми, и с тунеядци изьядаем»<sup>19</sup>.

В противовес этой критике сторонники иосифлянства развивают апологию монастырских стяжаний ради благотворительности. Так,



Иосиф (Топорков), племянник прп. Иосифа, в надгробном слове, написанном вскоре после смерти прп. Иосифа, указывает на благотворительность которую оказывал прп. Иосиф на собираемые им средства. Так монастырь в голод, случившийся в год смерти прп. Иосифа, ежедневно кормил от 400 до 500 голодающих. ради этого прп. Иосиф истощил монастырскую казну чем вызвал ропот братии, опасавшейся собственного голода.

Еще раньше прп. Иосиф, в своем письме к княгине Голениной оправдывает дороговизну внесения имени в вечное поминовение тем, что монастырю приходится кормить ежедневно много народа. Правда не поясняется каков процент в этом числе относится не только к братии и работникам монастыря, но и нуждающимся. Иногда это число доходит до 700 человек, возможно здесь имеется ввиду престольный праздник обители — день Успения Богородицы, по свидетельству Иосифа (Топоркова), монастырь в этот день посещало до 1000 нищих, которых прп. Иосиф не только кормил, но и одаривал деньгами. Следует отметить, что прп. Иосиф заботился о бедных крестьянах. Так в «Послании некоему вельможе о его рабах» он учит заботиться о них, а в Послании удельному князю Дмитровскому Юрию, написанному по случаю голода, просит установить твердую цену на хлеб<sup>120</sup>.

Эту концепцию монастырской благотворительности, современный исследователь Н. В. Сомин осмысляет таким образом, что прп. Иосиф Волоцкий вовсе не был начетчиком и сторонником внешней дисциплины, в ущерб духовному деланию, и что само противопоставление прп. Иосифа и прп. Нила Сорского, как представителей двух противоположных типов аскезы — мифологема. В его рассуждениях оба святых стремились к тому, чтобы Церковь становилась духовным лидером общества, при этом прп. Иосиф стремился еще и к тому чтобы она стала и «социально-образующей силой русского государства». Ссылаясь на мнение С. А. Зеньковского Н. В. Сомин полагал, идейная программа прп. Иосифа состояла в преодолении падшести этого мира, что «монастыри, по мысли Иосифа, должны стать главным институтом распределения богатств, которые они получают в виде пожертвований, между



бедным крестьянским людом. По сути дела, это не что иное, как грандиозная попытка воцерковить всю социально-экономическую сферу путем вбирания всего мирского хозяйства в монастырское землевладение»<sup>121</sup>. Данная трактовка роли монашества, которую предлагает Н. В. Сомин, была предметом любопытных споров в Московской духовной академии, после публикации в 1902 г. статьи в журнале «Душеполезное чтение» статьи А. В. Круглова. Одна партия преподавателей отстаивала идею социальной роли монашества, другая партия указывала на исключительно внутренний подвиг иночества<sup>122</sup>.

Схожим с Н. В. Соминим образом оценивает богословие хозяйства прп. Иосифа Волоцкого А. В. Карташев. В рамках своей историософии «халкидонского синтеза», связи земного и небесного, он оценивает богословие хозяйства прп. Иосифа как «теократический синтез земного, хозяйственного, государственного, с одной стороны, и – небесного, богомольного, неотмирного начал — с другой стороны»<sup>123</sup>. Но такой тип теократии, отмечает А. В. Карташев, не был понятен современникам прп. Иосифа, которые, по свидетельству преподобного, смотрели на монастырские богатства с точки зрения феодального собственника: «Мы не силою емлем, подобает нам игумену давати»<sup>124</sup>. В ответ прп. Иосиф развивает апологию монастырского богатства, которое им сакрализуется даже вне конечной цели его применения: «Церковная бо и монастырская такоже и иноческая, и дела их вся, Богови суть освящена и на ино что не расточаются, разве на убогие и страные и плененные и елико такова, подобно и на своя иноческая и монастырская и на церковная потребности нужная. Обаче ниже и сия без потребности»<sup>125</sup>. То есть и на эти нужды монастырские богатства расточаются только в силу крайней нужды. Если же светская власть претендует на изъятие церковных богатств, то она объявляется прп. Иосифом святотатцем<sup>126</sup>, т. е. нарушителем святыни. Таким образом богатство здесь рассматривается прежде всего, как монастырское стяжание и уже потом как источник благотворительности, но не «без потребности».

А. В. Карташев полагал, что таким образом прп. Иосиф служил теократическому идеалу русского средневековья, для которого характерно



«не отречение, отвержение и бегство прочь от родного клочка земли, а посвящение этого земного блага Богу и церкви. Это положительное отношение к земному благоустройству <...>, есть простое бесхитрое <...> древнерусское строительство «Града Божия» на земле в нашей национальной истории. Все святые цели его и весь священный план его отменены эпохой Петра Великого и заменены внерелигиозным утилитарным пониманием задач государства и культуры»<sup>127</sup>.

В то же время, именно потому, что благотворительность предполагает богатство, прп. Нил Сорский, наиболее последовательно выступавший против идеи монастырского стяжания, был против благотворительности в монастырях. При этом, важно отметить, что прп. Нил выступает не против примитивного отсутствия личного имущества у иноков. Нестяжание выступает у него как активное начало, как элемент внутренней аскезы и морального оценочного действия. Монах сам должен себя ограничить в своих потребностях, а критериями здесь выступают отсутствие излишек, ограничение в удовлетворении потребности, дешевизна вещи, которой владеет монах. Даже продавая результаты своего рукоделия, согласно уставу прп. Нила, монах не должен ставить прибыль главной целью, но «подобает не отщевати брата, паче же самем тшету приимати».

Это подтверждает и правило Устава прп. Нила Сорского, регулирующее сбор милостыни. Ее можно просить только в случае крайней нужды, если не хватило собранного от своих трудов и «взимати мало от христовлюбцев можно, а не излишня». Это в целом один из основных посылов Устава<sup>128</sup> в отношении имущества: «От излишнего же всячески должно нам отвращаться». Отсюда прп. Нил последовательно выступает против идеи монашества как социально-экономического центра. Монастырь не должен заниматься сельскохозяйственным производством в рыночных масштабах. Монастырь должен содержаться исключительно за счет собственного труда для удовлетворения необходимых потребностей — «Получение прибыли предосудительно, предпочтительнее убыток»<sup>129</sup>.



## ОСУЖДЕНИЕ ПРП. МАКСИМОМ ИДЕИ КОЛЛЕКТИВНОЙ СОБСТВЕННОСТИ МОНАСТЫРЕЙ

В силу нарастающей критики монастырских богатств развивается их апология. Основным оправданием несоответствия монастырских стяжаний обетам иноческой нищеты в лагере иосифлян было учение о коллективном обладании монастырской собственностью братией.

Прп. Максим ставит в укор несоответствие данных братией иноческих обетов нищелюбия тому образу жизни и богатству, которое есть в состоятельных монастырях. В ответ иосифляне указывали, что обет нестяжания нисколько не нарушается общим богатством, если никто из иноков не считает хотя бы часть из него своим. В силу того, что, согласно строгому уставу, иноки ничего не имеют в своей собственности, рассуждали сторонники стяжательства, то таким образом они имеют право именоваться «настоящими нестяжателями»<sup>130</sup>.

В ответ прп. Максим иронизирует над самой искаженной логикой сторонников стяжательства, указывая, что смена формы стяжательства с личного на коллективную не меняет ее сути. Ватопетский инок приводит схожий пример искаженной логики, показывающий ошибочную суть стяжательских суждений: «Смешное что-то ты мне говоришь, и ничем не отличающееся от того, что, если бы некоторые многие незаконно жили с одной блудницей, и, будучи в этом обличаемы, каждый из них стал бы говорить о себе: я тут ни в чем не погрешаю, ибо она одинаково составляет общую принадлежность»<sup>131</sup>. Стяжательству можно противопоставить только противоположную добродетелью — стремлением к евангельской нищете и заботе о нищих. Иными словами, по мысли прп. Максима, здесь личное стремление к богатству заменяется коллективным, и в стремлении о земном богатении Церкви, проявляется все та же страсть, что и в личной любостяжательности.

Прп. Максим с горечью рассуждает, что стяжатели, хорошо зная святоотеческое отношение к вопросу любостяжательности игнорируют их свидетельства, являя тем самым яркий образец начетничества



по отношению к святоотеческому наследию которое они использовали для формы, но суть которого ускользала от них. Свидетельствуя о своем основательном знании мнений многих святых отцов по этому вопросу, он пишет: «Но, зная, что тебе все это известно, хотя добровольно и пропускаешь это мимо, будучи побеждаем страстью самолюбья и сребролюбья, — оставляю это, как не имеющее для тебя должного значения»<sup>132</sup>.

Другой аргумент, который звучал из лагеря стяжателей, оправдывал монастырское богатство ради свободы молитвенной жизни братии, возможности продолжительных молитв, частых и пышных богослужений. Так в известном письме княгине Голениной прп. Иосиф оправдывает высокую стоимость вечного поминовения в том числе тем, что священники, служат службы и панихиды за высокую плату, к этому еще необходимо прибавить стоимость свечей, ладана, просфор и оплату певчих. Волоколамский игумен указывает, что между жертвователем и монастырем устанавливается добровольное согласие, «на воле на твоей и на нашей». В данном случае договор касался суммы 20 рублей на 7 лет поминовений. Прп. Иосиф возмущается тому, что кн. Галенина называет расценки на поминовение в его монастыре грабежом: «А грабежом этого никто не называл, ибо ведомо всем, и тебе ведомо: даром священник ни одной обедни, ни панихиды не служит. Да чтобы служить со своими просфорами, и вином, и тимьяном, и свечами, и кутьею, и кануном, и притом вечно, пока монастырь Пречистой стоит, — для этого священникам, клирошанам и всей братии нужно ежечасно иметь попечение, как и обо всем, что для этого понадобится. Даже если давать по одной деньги за обедню, на год выйдет мало, не хватит даже на то, о чем мы писали. А сверх того, еще панихиды, да заупокойные литии, нужен еще мед, да воск, да просфоры, да фимиам — если их считать, то не хватит и по полуденьге на обедню, а у нас идет священникам за всякое богослужение по четыре деньги каждому, а в простые дни по две деньги»<sup>133</sup>. Приведенные прп. Иосифом расценки за службу, если сравнить их с окладами того времени, были действительно высокими<sup>134</sup>.



На нужды монастыря, подсчитывает прп. Иосиф, расходуется по 150 рублей в год и более. Прп. Иосиф ссылается как на общеизвестный для благотворителей его обители факт, что сколько средств приходит в монастырь, столько же и тратится: «Потому-то государи наши и иные, которые хотели писаться в годовое поминание навеки, и давали по себе села»<sup>135</sup>.

Показателен еще один пример традиционного понимания иосифлянского благочестия, который прп. Максим критически описывает в форме вымышленного диалога как бы от лица тверского епископа Акаккия, выходца Волоколамского монастыря, с Господом, после пожара в Твери 1537 года. Он вкладывает в обращение Тверского епископа-иосифлянина Акаккия к Господу завуалированный упрек, что несмотря на всю пышность, торжественность и частоту богослужений, создание и благоуукрашение многих храмов и икон, по-сути, реализованное «благоговиеинство», Господь поражает огнем всю эту красоту. В самом заданном вопросе епископа Акаккия уже закладывается будущий ответ: «Но, чем я думал благоугодить Тебе, Царю, — оказалось, что этим я более Тебя прогневал; <...> Ты никоим образом не истребил бы сразу всепомядающим огнем всю красоту и всю эту доброту, если бы мы сами не прогневали крайнюю Твою благодать преступлением Твоих заповедей. Поэтому, умоляем Тебя, рабы Твои: скажи нам, чем мы согрешили...»<sup>136</sup>

В ответ Господь показывает, что в искаженной логике стяжательского «благоговиеинства» внешние формы благочестия пытаются заменить евангельские заповеди. Господь упрекает их, что вместо деятельного покаяния в подлинных грехах, Ему в ответ предлагают громкое доброгласное пение и красоту служб: «вы еще более прогневаете благодать Мою, представляя Мне свои доброгласные пения и звон колоколов, многоценное украшение икон и курение различных благовоний»<sup>137</sup>. Господь указывает, что эти дары не имеют самостоятельного значения и только тогда имеют ценность, когда приносятся «от законных приобретений и праведных ваших трудов, с праведным расположением» и тогда Он призирает на предложенные дары, какой бы величины они не были, даже



на чашу холодной воды. И напротив, самое громогласное пение перебивают рыдания бедных, потому что Христос, по словам греческого инок, есть Бог, прежде всего, бедняков: «Какую же радость может доставить Мне ваше сладкогласное пение, соединенное с рыданиями и воздыханиями вопиющих ко Мне, по причине сильного голода, нищих Моих? Я — Судия вдовиц и Отец сирот и называюсь защитником жалких нищих»<sup>138</sup>.

Этот аргумент раннего иосифлянства переходит и в современные исследования. Такой диссонанс между проповедью нестяжательства и реальностью заставил самих исследователей развить определенную апологию обширной монастырской собственности. Так, Л. П. Найденова предположила, что «отношение к монастырю как к «граду праведников», требовало и надлежащего внешнего благоустройства <...> Надо было заботиться о процветании обители, украшении ее храмами, иконами и т. д. Принцип личной нестяжательности не противоречил благоустройству монастыря и братии»<sup>139</sup>.

Прп. Максим на историческом примере падения Византии показывает, что наличие храмов с пышными богослужениями и большим количеством мощей не является гарантией исторической устойчивости государства (что рисовалось в иосифлянской концепции церковно-государственных отношений), поскольку византийское государство отступило от законов правды: «будучи же побеждены златолюбием, возненавидели всякий закон правосудия, оправдывая за мзду всякого обидчика, также и в священные саны возводили не тех, которые сего достойны, но кто принесет наибольшую мзду, того и ставили учителем над Моими людьми»<sup>140</sup>.

Как бы от лица Богородицы прп. Максим говорит, что для Нее неприятны акфистные воспевания от тех, кто грабит своих ближних неподъемным кредитованием или «бесчисленными принудительными трудами». Такой христианин ничем не отличается от скифа-язычника или христоубийцы, «хотя и хвалишься крещением <...>. Я нисколько не внемлю тебе, хотя бы ты бесчисленные каноны и стихиры воспевал Мне приятным голосом. «Милости», говорит Господь, «хочу, а не жертвы, и Боговедения, нежели всеожжений» (Осия 6,6). Ты же, <...> изобилуя же



во всем и будучи преисполнен незаконных дел <...>, окончательно изгнав из души своей страх Божий, -думаешь ли ты благоугодить Мне множеством канонов и стихир, воспевая их высоким воплем?»<sup>141</sup>. Такая надежда лишь на внешнее благочестие, при притеснении ближних, по мысли святого, губительна, такой человек внутренне не готов к жизни со Христом и потому будет извержен.

Прп. Максим лаконичным богословским аргументом доказывает, что приоритет в духовной жизни может быть только в любви к ближним — Бог воплотился не ради звона колоколов, песнопений и курения ладана, «претерпел тяжкие страдания, досаждения и тридневное погребение», а ради человека<sup>142</sup>.

Прп. Максим Грек выводит прямую связь из уничтожения гневом Божиим храмов и икон в тверском пожаре с несправедностью принесенных Ему жертв: «от неправедных и богомерзких лихоимств и от приобретений, получаемых посредством похищения чужих имений, то это не только Мне ненавистно, как соединенное со слезами сирот и плачущих вдовиц и с кровью бедных, но еще и возбуждает негодование Мое против вас»<sup>143</sup>. Таким образом жертва, принесенная от обмана своих работников, мошенничества, казнокрадства, всего того, что незаконно или псевдозаконно, прп. Максим оговаривает<sup>144</sup> и это, т. е. жертва, которая добыта ущемлением жизни ближних — не угодна Богу.

В отношении нечистых пожертвований прп. Максим категоричен лучше не жертвовать, чем жертвовать нечисто и притуплять свою совесть, оправдываясь принесенными жертвами, которые, в таком случае, наоборот будут вменены во грех. Опасность нечистых пожертвований еще и в том, что они так же как холодное покаяние, создают мнимый образ исправления, без замены страсти противоположной ей добродетелью, хищнического эгоизма — деятельной любовью к ближнему. Тем самым создавая у грешника опасную иллюзию мнимого спасения.

Таким образом, в богословии прп. Максима Грека сакральность правды и милости по отношению к ближнему ставится принципиально выше сакральности объектов, посвященных Богу. И оскорбление



причиненное ближнему вызывает Божий гнев не только на жертвователя, таким образом хотящего принести дар, но и на принесенную жертву. В этом случае, рассуждает прп. Максим, в осуждение греха уничтожается и сам объект, ставший причиной греха. В контексте этих рассуждений прп. Максима Грека, можно дать новую, оригинальную трактовку понимания причин систематического разрушения храмов, например, в годы революции.

Принцип правильной расстановки духовных приоритетов показывает сам прп. Максим Грек. Так князь Курбский передает речь прп. Максима, отговаривавшего царя Иоанна Грозного от паломничества в Кирилло-Белозерский монастырь по случаю его выздоровления, как от дела менее Богоугодного, даже если царь вдруг давал обет исполнить это, поскольку «такие обеты не согласны с рассудком». В качестве более праведного дела прп. Максим предлагает ему позаботиться о собственных подданных, родственниках, павших во время покорения Казани храбрых христианских воинов: «Жены и дети погибших осиротели, матери нищенствуют и пребывают во многих скорбях и слезах. Будет гораздо лучше <...>, чтобы их ты наградил и устроил, собрав в свой царственный город и утешив в скорбях и бедах, чем исполнять неразумные обеты»<sup>145</sup>. Курбский бывший очевидцем тех событий свидетельствует, что прп. Максим прозревая, что иноки отговорят царя от его совета, заявил Иоанну Грозному «Если, не послушаешь меня, Богом советующего тебе, предашь забвению кровь мучеников, убитых за православие язычниками, пренебрежешь слезами сирот и вдов и поедешь из упрямства, знай тогда, что сын твой умрет и живым оттуда не вернется»<sup>146</sup>. Как мы знаем из последующей истории, именно так и произошло.

Прп. Максим приводит пример такого псевдозаконного обращения с ближними из монашеской среды, когда иноки, не имея легальных оснований отнять нужную им землю, обращаются к практике ордалий. При этом согласно средневековой практике «Божьего суда», которая в русской традиции называлась «полем», священнослужители и иноки освобождались от обязанности лично выходить на бой с оппонентом с оружием



и могли выставить вместо себя профессионального наймита, тем самым фактически предрешая итог спора. Согласно Псковским летописям такие споры часто заканчивались смертью соперника. По свидетельству прп. Максима, судившиеся таким образом игумены монастырей думали, что совершают добродетель, возможно добродетель приобретения для монастыря новых стяжаний: «Из-за сел часто ходит по судам, — крепко ссорится со своими соперниками, и, не имея против них сильных доказательств, но весьма желая их обвинить, просит дозволения у судей решить спор свой в поле оружием. <...> она (душа — *А. П.*) за малый клочок земли, и то часто не за свой, ратует против соперника своего, увы, оружием, нисколько не трепеща ни самого Бога, ни самых свидетелей — ангельских чинов, пред которыми избирала нестяжательную жизнь, не трепеща и не стыдясь своих обещаний, которыми сама обещалась Богу. Согрешая же так страшно, она думает, что творит великую добродетель: а это — признак окончательного безумия»<sup>147</sup>.

Свт. Василий Великий строго осуждает само молчаливое потворство несправедливому обогащению: «А если признаваемый начальствующим в Церкви берет что-нибудь у подобных людей, или для собственного своего употребления, под предлогом подобающей ему по предстоятельству почести, или под видом снабжения бедных в Церкви, то и он бывает общником татьбы. Ибо, когда надлежало обличить, усювестить, отклонить крадущих от несправедливости, он охотно простирает руку за подарком и ублажает крадущего. Кого надлежало тем более ненавидеть, чем более крадет, того готов он хвалить, ухаживая за ним, сопровождая его, не отходя от его дверей и касаясь тех рук, которыми расхищал он все как наедине, так и всенародно. Поступая таким образом, по всей справедливости называемся общницы татем»<sup>148</sup>.

Чистое обладание богатством и властью, по мысли прп. Максима, прежде всего предполагает обязанность искренней и деятельной заботы о своих подопечных и работниках, пожертвования становятся делом личной благотворительности. Образцом для рассуждений ватопедстского инока здесь является евангельская притча о домоуправителе, который



ставится Богом для заботы о своих работниках, а не для их эксплуатации для собственной выгоды<sup>149</sup>. В этом смысле, согласно прп. Максиму, капиталистический идеал личного, материального благополучия входит в неустранимое противоречие с евангельским идеалом призвания к подвигу заботы о ближних, тех, кто достиг успеха, а точнее был призван к иерархическому служению в этой жизни.

В этом евангельском образе отношения к богатству, по-сути, закладываются основы христианской экономической этики. В эпоху мужей апостольских эта идея развивается в сочинениях священномученика Климента Римского, в рамках христианского понимания социального порядка. В своем Послании к Коринфянам святой Климент исходит из аксиомы, что все бытие иерархично. При этом его иерархичность выступает как подчинение основ бытия незримо установленным Богом законам, которые образуют внутренние принципы мира, гармонию. Отсюда ясно, что чувство гармонии или красоты есть не что иное как интуиция этого предустановленного порядка. Святитель Климент Римский расширяет идею гармонии всего мира и переносит ее на социальное устройство общества, которое также призвано отражать в себе предустановленный порядок. Образцом этой гармонии выступает у него тело, в котором второстепенность каких-либо органов имеет условный характер, а «главенство» основных органов обнаруживается в том, что они приняли на себя заботу о всем теле: «Ни великие без малых, ни малые без великих не могут существовать. Все они как бы связаны вместе, и это доставляет пользу. Возьмем тело наше: <...> малейшие члены в теле нашем нужны и полезны для целого тела; все они согласны и стройным подчинением служат для здравия целого тела. <...> Так пусть будет здраво и все тело наше во Иисусе Христе, и каждый повинуетя ближнему своему сообразно с степенью, на которой он поставлен дарованием Его»<sup>150</sup>.

Еще контрастней иерархическое понимание мира описывается у Псевдо-Дионисия Ареопагита. Иерархия, по словам прот. Г. Флоровского, представляет у Дионисия «ступенчатый строй мира», для того, чтобы «все устремлялось к Нему и, соединяясь с Ним, приобщаясь



Ему, внутренне соединялось между собою. Во всем мире, вплоть до самого небытия, можно наблюдать эту взаимность, это влечение, подвинутое и движимое любовью и красотой»<sup>151</sup>. Таким образом автор Корпуса Ареопагитикум указывает, что основная цель иерархического господства не власть, а забота о нижестоящих. Суть иерархического порядка — любовь.

Наконец святитель Иоанн Златоуст дает концептуальное богословское осмысление иерархического социального расслоения. Исходя из идеи разумного устройства мира и не случайности социальной градации в обществе, он задается вопросом — какова цель частной собственности и неравномерного распределения благ. Существующие ресурсы святитель Иоанн обделит на две группы — необходимые и случайные. К первым он относит то, что предназначено для базовых жизненных потребностей — воздух, вода и т. д., ко вторым он относит деньги. При этом жизненно важные ценности положены во всеобщее употребление и воздухом одинаково дышат и бедные, и богатые. В таком разделении святитель Иоанн видит действие Божественного Промысла, ограничивающее неумную, жажду наживы богачей: «если бы необходимое не было общим, быть может, богатые, по обычному любостыжанию, подавили бы бедных; потому что, если они это делают в отношении денег, то чего не сделали бы в отношении тех благ»<sup>152</sup>. Но здесь остается нерешенным вопрос: почему таким же образом не общедоступны остальные ресурсы? Ведь в этом случае мы получили бы время для досуга, чтобы стремиться к добродетели? В этом случае, отвечает на свой риторический вопрос свт. Иоанн, не было бы случая к милости и была бы невозможна благотворительность: «чтобы нам можно было жить безопасно, для этого общим у нас сделано все, от чего зависит наша жизнь (воздух, вода и т. п. — *А. П.*); а, чтобы нам (состоятельным христианам — *А. П.*) иметь случай заслужить венцы и похвалы, для этого деньги не сделаны общими, — дабы мы, отвращаясь любостыжания и любя правду, и раздавая свое имение нуждающимся... Бог сделал тебя богатым для того, чтобы ты помогал нуждающимся»<sup>153</sup>.



В понимании константинопольского святителя богатство, в том числе заработанное честным трудом — это прежде всего дар, в основании которого лежит не столько труд, сколько промыслительное призвание. Оно мог бы и не случиться, или быть утраченным, если бы не дающая воля Божия. В этом контексте богатство перестает быть материальным средством и становится образом служения Богу через помощь ближнему: «Тебе Бог дал заимообразно для того, чтобы ты мог употреблять с пользой. Итак, не почитай своим, когда даешь Ему то, что Ему же принадлежит. Ты, когда кому-нибудь даешь заимообразно денег с тем, чтобы он воспользовался ими для приобретения какой-либо выгоды, никогда не скажешь, чтобы эти деньги были его. Так и Бог дал тебе богатство с тем, чтобы ты им купил небо. Не делай поэтому Его бесконечного человеколюбия основанием к проявлению твоей неблагодарности»<sup>154</sup>.

Таким образом, в обществе неизбежна иерархия и те, кто ставятся выше по своему положению, путем аккумуляции власти или капитала, который выступает тоже как форма власти, призваны к подвигу служения ближним. Вне заботы о нижестоящих, полученная власть или богатство теряет свое оправдание и превращается хищническую тиранию. По мысли прп. Максима Грека такую элиту ждет участь евангельского богача или неверного домоуправителя.

Такие же требования заботы о нижестоящих прп. Максим Грек одинаково относит и к церковным властям: «Да будет же нам известно, братья, что это достопоклоняемое учение Владыки, убажжающее верных и мудрых рабов, разумеет под ними тех, которые, находясь в церковных санах и на церковных властях, хорошо и богоугодно управляют вверенным им словесным стадом; а которые дурно и нерадиво пасут оное и немилостиво истязают всякими денежными поборами и непрестанными работами, — тех признает окаянными, рассекает надвое и часть их с неверными полагает, то есть, предает их бесконечным мученьям»<sup>155</sup>.

С точки зрения евангельской этики он оценивает путь власти, господства над людьми, посредством административных или капиталистических ресурсов, как путь трезвения и строгости к себе: «Предпочитай



лучше сама (душа — *А. П.*) работать на других, чем властвовать другими. Ибо первым возвышаешься горе, а последним разделяешь себя надвое: если согласно установлениям Божиим будешь устраивать порученное тебе начальство, будешь блаженна; если же будешь преступать эти установления, то будешь осуждена с законопреступниками»<sup>156</sup>. В этом смысле богатство и власть становятся не показателем личного успеха, а свидетельством призвания к подвигу заботы о ближнем, не исполняя который, человек облеченный властью и богатством подлежит осуждению.

Любопытно отметить, что в отечественной церковной письменности личная духовная ответственность за вверенную власть распространяется и на кадровую политику. Так, в кратком поучении «Наказании епископа Семена», вошедшем позднее в «Мерило праведное» и включенное впоследствии в некоторые списки Кормчей книги, на вопрос Тверского князя Константина Безрукого о мере духовной ответственности за несправедливые поступки назначаемых им чиновников и судей, свт. Симеон отвечает, что меру этой ответственности полностью разделяет и тот, кто наделяет их такими полномочиями. Хороший правитель, по мысли еп. Симеона, будет выбирать чиновников на места исходя из идеи христианской правды и справедливости: «Если князь хороший, богобоязненный, людей бережет, правду любит, то выбирает тиуном или иным начальником человека доброго и богобоязненного, исполненного страха Божия, разумного, праведного, творящего все по законам Божиим и судить умеющего. Тогда князь — в рай, и тиун — в рай. Если же князь лишен страха Божия, христиан не бережет, сирот не милует и вдовиц не жалеет, то ставит тиуном или начальником человека злого, Бога не боящегося, закона Божия не знающего, судить не умеющего, только для того, чтобы добывал князю имущество, а людей не щадил. Как взбесившегося человека напустить на людей, вручив ему меч, — так и князь, дав округу злому человеку, губит людей. Тут и князь — в ад, и тиун с ним — в ад!»<sup>157</sup>.

С этим поучением прп. Максим мог ознакомиться при знакомстве с редакцией Кормчей книги Вассиана Патрикеева.



## ПОРОКИ СТЯЖАТЕЛЬСТВА: РОСКОШЬ, ТЩЕСЛАВИЕ УГОЖДЕНИЕ ВЛАСТЯМ.

Прп. Максим указывает, что коллективное богатство монастырей, часто полученное путем эксплуатации крестьянского труда или пожертвований на бедных, не пущенных на благотворительность, становится причиной ряда пороков: объединения, роскоши и тщеславия.

Так, прп. Максим указывая, что монастыри нещадно эксплуатируя крестьян игнорируют их бедственное положение, отказывая им в помощи даже из тех средств, которые были им пожертвованы: «беззаконно лишаете их вполне и самой той части, которая определена на них храмом Моим, как полученная от благоверных князей на прокормление бедных, убогих, сирот и вдовиц; вы же употребляете ее на различные свои удовольствия, на украшение себя ризами, на роскошные пиршества и богатые подарки знатым сановникам и богатым вельможам»<sup>158</sup>.

Особенно возмущают афонского постриженника богатые обеды, на которые приглашалась местная аристократия, в то время как евангелие заповедует приглашать бедных: «Мою заповедь попрали, и с богачами всегда совершаете роскошные и дорого стоящие пиршества, и щедро одаряете их подарками из имения убогих и сирот, а Меня, истаявающего от голода и холода, стоящего у вас за воротами и горько плачущего по причине своей скудости, вы, осыпав сначала тяжкою бранью, отгоняете, бросив кусок гнилого хлеба. Сами же, посредством скверных и беззаконных прибытков и лихоимств, скопляете себе серебро к серебру и золото к золоту, возлагая на это, более чем на Бога, свое упование и хвалясь сим, чем обличаете сами себя»<sup>159</sup>».

Неконтролируемое обогащение монастырей вызывает по мысли прп. Максима еще один порок — страсть к роскоши, которая в стремлении потратить собранные средства принимает иногда гипертрофированные формы: «упиваясь безжалостно кровью убогих посредством лихоимства и других неправедных дел, доставляешь себе этим в изобилии все, что тебе угодно, когда и как тебе хочется, разъезжая по городам



на конях породистых, со множеством слуг, из коих одни последуют тебе, а другие бегут вперед с криком и бичами, разгоняя народ, сдвигающий или стесняющий тебя. Поступая так, думаешь ли ты, что продолжительными молитвами и этими черными власяницами угождаешь Христу, Который любит милостыню более жертвы, и осуждает всякого, ненавидящего нищего?»<sup>160</sup>. Свт. Василий Великий обнаруживает как факт некую закономерность, что умножение богатства не приводит богачей к идее благотворительности, но наоборот вызывает у них засилье потребительской психологии и появление множества искусственных потребностей<sup>161</sup>. Поэтому в отношении к богатству свт. Иоанн Златоуст предлагает даже для состоятельных мирян универсальный принцип утилитарного подхода (схожий подход мы видим и у Климента Александрийского): «Мы строим дома чтобы чтобы жить в них, а не чтобы тщеславиться ими. Все, что сверх нужды, излишне и бесполезно»<sup>162</sup>.

Тем более, для прп. Максима Грека было удивительно видеть, что даже в духовной среде приходило к тому, что возникало некое подобие соревнований, кто кого перещеголяет в роскоши: «Вы же <...> стараетесь друг друга превзойти сладкопитанием, честью и скоропреходящею славою, также ризным украшением и множеством слуг»<sup>163</sup>.

Ватопедский постриженник удивительно точно определяет внутренний мотив стремления к роскошному внешнему виду и одеждам стяжателей. Он считает это «попыткой скрыть внутреннюю духовную пустоту и обезображенность души»<sup>164</sup>.

Прп. Максим рисует собирательный нравственный образ стяжателя, окруженного земными заботами и страстью стяжания. Поскольку этот образ суммарно объединяет в себе критический анализ этой страсти прп. Максимом Греком, его можно привести с небольшими сокращениями.

Ум такого инока теряет духовное зрение, а дух жажды «божественных желаний. Ибо плоть, постоянно утучняемая вкусными снедами, погружается в продолжительный сон, производя скверные плотские пожелания и осквернения, часто, увы, не только во сне,



но и во время бодрствования; глаза такого смотрят свысока, так как сердце его очень возвысилось суетными надеждами на богатство и стяжания, и он уже считает себя кем-то великим, а не как прежде почитал себя последним из всех. Поэтому каждое дело направлено у него к тому, чтобы получить земные похвалы. За тем, достигнув желаемого, тотчас, если и показывался в нем ранее какой-нибудь след лицемерного смирения, отбрасывает его назад и бесстыдно проявляет скрывавшуюся в нем прежде гордость»<sup>165</sup>. Такой инок отбрасывает прямые повеления Священного Писания «и по гордости своей думает уже, что он поставлен распоряжаться самим законом, а не водиться им для правильного управления подчиненными, — гордится, беззаконничает, сильно гневается, мучит, вяжет, берет взятки, питается невоздержно, весь его ум занят золотом, и все многомятежное попечение его — о том, как угодить властям. Язык его развязан, не имея священных уз молчания; все говорит с гневом и досаждением <...>. Но и рука не бездействует; а подымая кверху жезл, гневно грозит ударить по хребту убогого человека; мысленные же очи у него ослеплены люблением тщетной славы и страшною гордостью. <...> Так и душа, разгордевшаяся по причине множества имений, мало-помалу извергает из сердца своего страх Божий, а лишившись его, уже не остерегается ни лжи, ни божбы, и никакой татьбы, завидует, злится, страшно превозносится, и очень радуется пагубным раздорам, питаясь, как пиявка, кровью, и всегда подсматривая чужие грехи, своих никогда не чувствует. Похвалили ее, и она возрадовалась; а не удостоили внимания, — ее объемлет зверский гнев, и великая скорбь покрывает ее. Священное Писание, которое повелевает не богатых, а нищих призывать к своей трапезе, она презирает, и всегда роскошно угощает богачей, радуется им, и обеими руками нещадно расточает имения нищих для всевозможных наслаждений своего сердца. Сама всегда всячески веселится и одевается в дражайшие теплые одежды, а на них, жалостно погибающих от голода и холода, не обращает никакого внимания, а лишь роскошно каждодневно питается, имея множество предстоящих ей слуг



и рабов. И что много говорить! Повседневными твоими поступками ты доказываешь, что божественные заповеди ты считаешь за одни слова, и что иночество считаешь заключающимся только в черной одежде»<sup>166</sup>.

Такое полагание внешних духовных целей порождает, по мысли прп. Максима, и искаженное понимание аскетической борьбы с грехом, которая приобретает исключительно внешний характер, соединенный с омертвелым нечувствием подлинно происходящих грехов: «лишившись света, обличающего душевные страсти, она (душа — *А. П.*) зорко наблюдает только за внешней нечистотой, не имеющей никакого значения: старается всегда руки дочиста обмывать мылом от внешней грязи; а что они постоянно оскверняются богомерзкими сквернами лихоимства, о том нисколько не радит. <...> Остерегается в среду и пяток вкусить вина и масла, соблюдая установления св. Отцев; а угрызает бестрепетно людей, уязвляя их наговорами и неслышанной клеветой»<sup>167</sup>.

Стяжание и мирская жизнь, по мысли прп. Максима, это забвение своих обетов. Такой путь постепенно возвращает инока «к прежним обычаям и испорченностям мирской жизни»<sup>168</sup>. Следствием этого является стремление к получению сана. В то время как сама идея монашеского смиренномудрия должна, по мнению прп. Максима вынуждать избегать стремления к сану своей волей и принимать его лишь как волю Божию: «Не постоянно ли мы внутренне оправдываем себя и считаем себя делателями всякой правды и всякого преподобия, почитая себя весьма разумными, исполненными всякой премудрости и разума, а поэтому удостоиваем сами себя возведения на какую-нибудь властительскую должность, чтобы наставлять других ко спасению. С этою целью мы всячески стараемся достигнуть какого-нибудь церковного сана, для чего не только лицемерно притворяем себя проводящими благоговейную жизнь и входим в содружество с состоящими во власти, всячески угождая им и ласкаясь к ним, но часто и подарки даем, а другие обещаем, если они приведут в исполнение желаемое и искомое нами»<sup>169</sup>.

В то же время, предупреждает прп. Максим, возведение в сан — большое испытание для инока в его духовном пути: «Мы же, душа, будучи



сильно одержимы славолубием по причине своего высокоумия, если достигнем какого-нибудь сана, то как возможем когда-нибудь восплакать или осудить себя, когда постоянно окружаем себя славой от людей и всякими похвалами и ласканиями, препровождая жизнь в смехотворстве и различных кощунствах с живущими с нами, и украшая себя многоценными шелковыми одеждами, золотом и серебром?»<sup>170</sup>

В стяжательстве в связке со страстью любоначалия идет и страсть человекоугодия. Прп. Максим Грек отмечает утрату дерзновения и политической воли у русской иерархии, риторически вопрошая, почему среди них нет никого подобного древним святоотеческим авторитетам «не убоявшимся царской высоты»<sup>171</sup>. Князь А. Курбский повторяя это место из прп. Максима отвечает на этот вопрос: «Оттого, каждый из них заботится только о своем богатстве и, обнявшись с ним, лежит неподвижно, ласкаясь всячески ко властям и угождая им, чтобы сохранить свое и приобрести еще больше»<sup>172</sup>.

Отсюда прп. Максим Грек с горечью отмечает о духовенстве: «те, которые нарицаются Моими священниками, наставниками Моего нового Израиля, которые должны бы своею примерною жизнью быть светом, а учением своим быть солью, и должны быть образцом целомудренной жизни как для верующих, так и для неверных. Вы же ныне, — о, какой невыразимый стыд! — соделались наставниками всякого нечестия, преткновением и предметом соблазна для верных и неверных»<sup>173</sup>.

## ОСУЖДЕНИЕ РОСТОВЩИЧЕСТВА

Больше всего прп. Максима Грека, прп. Нила Сорского, инока Вассиана Патрикеева и др. нестяжатлей возмущало хищническое, или как бы мы определили сегодня, капиталистическое отношение к собственным крестьянам в среде монашества. Одни из самых острых обличений прп. Максима касаются ростовщичества, как монастырского, так и мирского.



Этот обычай ростовщичества прп. Максим описывает как всеобщий: «Всюду разбойники и душегубцы, воры и грабители, жестокие притеснители, налагающее на бедных должников проценты на проценты и этим ввергающие их в крайнюю нищету. И настолько усилился этот богомерзкий прибыток, что возобладал самими святителями Божиими и священниками, нашими архимандритами и игуменами <...>. Какой дадим ответ страшному Судии в день страшного испытания, когда и сотворившие именем Его много чудес, и изгнавшие бесов, будут отвержены и названы делателями беззакония за то, что не приобрели исполнения закона, которое покрывает множество грехов?»<sup>174</sup>.

Афонский постриженник видит прямое противоречие в капиталистической наживе на труде подневольных крестьян и иноческом призвании: «Тебе велено <...> своими трудами питать убогих а не пить кровь других посредством лихоимства. — служить иным, а не властвовать над другими»<sup>175</sup>. Прп. Максим обвиняет любостяжателей в том что они так и не поняли, что же значит быть христианином грозно предупреждает ростовщиков, что пока не воздадут крестьянам вчетверо, не увидят на пороге своего сердца Христа. Прп. Максима возмущает, что при этом деньги отнятые лихвой у крестьян идут даже не на благие цели, а на гипертрофированную роскошь монастырского имущества: породистых лошадей, множество слуг и т. п. Если учитывать, что прп. Максим не проводит принципиальной разницы между иноческим и христианским призванием, к которым одинаково обращен призыв следовать евангельским заповедям, то его запрет капиталистической наживы на ближнем будет общим для всех христиан.

Причиной жестокости по отношению к подчинённым крестьянам за малейшие провинности, изнурения их трудами и забвения, что это единые с иноками братья во Христе, прп. Максим называет крайнюю форму гордости, развращенной властью души.

Особую критику прп. Максима Грека получают случаи капиталистического отношения к ближним — наживы с помощью искусственно вызванной гиперинфляцией: «Ведь и ты, <...> собирая себе неправедным



лихоимством, по-жидовски, богатство, стараясь всегда иметь свои кладовые наполненными всякими съестными припасами и вкусными напитками, и каждый год складываешь, окаянная, в своих селах большие и частые стога, которые, из-за желания большей прибыли, нарочно хранишь на голодное время, ни сколько не страшась возвещенной Богом угрозы, которою подвергает проклятью тех, кои оставляют родных себе людей умирать голодом, сохраняя пшеницу и всякое жито для продажи по более дорогой цене, руководясь желанием большей прибыли»<sup>176</sup>.

Прп. Максим в своем знаменитом слове «Прение о твердом иноческом жительстве» сравнивает праведность иноков и фарисеев, сравнение далеко не случайное, поскольку, относясь к иосифлянкой традиции в обеих случаях присутствует эталон внешнего благочестия. Сравнение оказывается не в пользу иноков, поскольку в отношении ростовщичества стяжатели поступают хуже фарисеев, которые также имели внешнюю праведность, но при этом не забывали десятую часть отдавать бедным<sup>177</sup>. Иноки же, «хотя имеем повеленье — не десятую часть, а все вполне раздать нищим, если желаем быть совершенными», наоборот налагали «огромные проценты» на бедняков. При этом, отмечает прп. Максим, часто крестьяне уже отдав больше чем взяли в рост все еще остаются должниками жестокосердным инокам, которые не желали «прощать им данное займы, хотя посредством взимаемых с них в течение многих лет процентов и получили уже свое в несколько раз»<sup>178</sup>.

В этом же слове, посвященном критике любостяжательности, прп. Максим совпадает в выводах со свт. Василием Великим, который анализируя христианское отношение к богатству считает, что само наличие богатства, а точнее наличие бедных, есть следствие совершенной несправедливости и отсутствия «истинной любви», поскольку аккумулярованное имение достаточно на удовлетворение содержания многих. «Кто любит ближнего как самого себя, тот не имеет у себя больше чем есть у ближнего. Поэтому наличие огромных стяжаний в одних руках, автоматически означают умножение армии бедных, поскольку такой олигарх «собственное свое удовольствие предпочитает облегчению участи



многих»<sup>179</sup>. Отсюда он выводит чеканную формулу: «чем больше у тебя богатства, тем меньше в тебе любви»<sup>180</sup>.

Не менее яркое понимание пользования богатством предлагает отец Церкви, свт. Григорий Нисский. Он обращается к состоятельным современникам с «чрез край текущим богатством», которых он определяет, как обладателей возможности «на многих излить утешение от имущества», он призывает: «определите меру пользованию жизнью. Не все ваше, но часть пусть принадлежи и бедным, любезным Богу. Ибо все принадлежит Богу, общему Отцу. Мы же — как бы братья родные; братьям же всего лучше и справедливее разделять наследство поровну. В противном случае если один присвоил себе более, чем другой, остальные пусть воспользуются хотя частью. Если же кто захотел бы быть господином всего вообще, лишая братьев и самой третьей или пятой части, тот злой тиран <...> никого из единоутробных не допускает к участию в богатстве»<sup>181</sup>.

В толковании на книгу Экклесиаста свт. Григорий ростовщичество уподобляет убийству: «лукавое примышление ростов, которое иной, назвав новым разбоем и убийством, не погрешит против истины. Ибо какая разность иметь у себя чужое, что тайно нагреблено из подкопанной стены, и убив прохожего, сделаться обладателем его собственности, или вынужденным ростом приобрести себе непринадлежащее? Какое худое проименение! Рост (кредит — *А. П.*) служит именем разбою». Он вскрывает внутренние психологические механизмы закабаления ближнего кредитованием, которое имеет целью получить максимальный доход с клиента: «Ибо кто скрывает всегда свой недостаток, уверяет с клятвою, что ничего не имеет, тот, как скоро увидит, что давит кого-нибудь нужда, является тогда с чреватым карманом, по корыстолюбию мучится тогда рождением лукавого роста, несчастному показывает надежду на заем, чем подбавляет пищи его злосчастью, подобно тому, кто маслом тушит огонь; потому что займом не врачует, но усиливает потерю. И как в засуху нивы сами собою произрастают терние, так и при несчастьях у любостыжательных готов рост для бедствующих. Потом протягивает руку с деньгами, как уда крючок, прикрытый приманкою. А бедняк, обольстившись достатком в настоящую минуту,



если что и было у него сокрыто в кладовой, выблевывает вместе с потянутым крючком. Таковы-то благодения роста! Если кто насильно отнимет, или тайно украдет у другого путевой запас, называют его грабителем, воров и тому подобными именами; а кто причиняет засвидетельствованную обиду и жестокость, договорами подтверждает беззаконие, того называют человеколюбивым, благодетелем, спасителем и всеми добрыми именами. Приобретенное грабежом называется кражею, а кто при такой нужде обнажает Христа, того жестокость величается человеколюбием; ибо так называют наносимый ущерб беднякам»<sup>182</sup>.

Прп. Максим Грек также пишет: «чужд любви ко Спасителю тот, кто неправедными прибытками собирает себе богатство, всячески притесняя бедных подвластных поселян требованьем от них тяжелых процентов»<sup>183</sup>.

Конечно, то что обличает прп. Максим, может быть оценено как формы экономического существования средневекового общества, если анализировать это вне рамок христианского контекста. Но именно как христианин, инок и нестяжатель, он дает суровое обличение тех богачей, которые посредством использования финансовых, административных рычагов стесняют людей, в том числе и своих работников, в их существовании. Такие финансово успешные иноки-деятели приравниваются прп. Максимом к убийцам, которые убивают «их (крестьян — *А. П.*) различными способами мерзкого лихоимства»<sup>184</sup>.

Еще более резкую оценку баснословным стяжаниям дает прп. Симеон Новый Богослов в своем 26-м Слове (у еп. Василия Кривошеина это 9-е слово<sup>185</sup>). Виновным за все время своего богатства оказывается даже тот, кто раздаст «бедным запрятанные у него деньги, <...> он ответен за то, что неправедно заставлял их терпеть лишения до селе, и не только за это имеет он дать ответ, но и за тех, которые померли во время его жизни от алчбы и жажды, которых он мог напитать и не напитал: он запрятал достояние бедных и оставил их умирать от холода и голода, почему будет сочтен убийцею всех тех, которых мог он напитать и не питал»<sup>186</sup>.



Прп. Симеон в этом, 21-м Слове категорически отвергает саму мысль, что богатые заботой о бедных оказывают какую-либо услугу Богу, как будто Он не в состоянии Сам пропитать бедных. Такую мысль прп. Симеон считал следствием тщеславия. Напротив, возможность благотворить это дар Божий богатым, который они должны осуществлять с радостью, а не стеснением сердца. Прп. Максим Грек рассуждает подобным же образом. Иноки не только презрели заповедь о любви к бедным, «которая есть глава всех божественных Его заповедей», притесняя и эксплуатируя крестьян «внутри и вне монастыря», так, что, сделали «жизнь их горчайшею, не проявляя к ним никакой милости». Но и считали «за великое человеколюбье дать в долг с процентами свое серебро бедным сельчанам»<sup>187</sup>, искренне называя это разорительное для крестьян ростовщичество «утешением в их бедности»<sup>188</sup>.

#### Список использованной литературы.

1. Алексеев А. И. Иосиф (Санин) // Православная богословская энциклопедия. Т. XXV. М. 2010 - С. 559–585.
2. Алексеев А. И., Маштафаров А. В. Вкладная и кормовая книга Мо сковского Симонова монастыря // Вестник церковной истории. 2006. № 3. С. 5–184.
3. Буланин Д. М. Максим Грек // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2 (вторая половина XIV–XVI в.). Ч. 2: Л–Я / АН СССР. ИРЛИ; Отв. ред. Д. С. Лихачев. — Л.: Наука, 1989. — С. 89–98.
4. Василий Великий, свт. Творения: В 2 т. Том первый: Догматико-полемические творения. Экзегетические сочинения. Беседы. М.: Сибирская благозвонница, 2012. — 1135 с.
5. Василий (Кривошеин), архиеп. Преподобный Симеон Новый Богослов и его отношение к социально-политической действительности своего времени // Экземплярский В. И. Учение древней Церкви о собственности и милостыне. Краснодар, 2013. (-272 с.) С. 262–267.
6. Веселовский С. Б. Сметы военных сил Московского государства 1661–1663 гг. М.: Имп. о-во истории и древностей рос. при Моск. ун-те, 1911. — 59 с.
7. Горский А. В., прот. Максим Грек, святогорец // Прибавления к Творениям св. Отцов. Ч. 18. Кн. 2. 1859 г. С. 144–192.



8. Григорий Нисский, свт. О нищелюбии и благотворительности (Слово 1-е) Творения святого Григория Нисского. Ч. 7. М.: тип. В. Готье, 1868. — [1], 538 с. / 395–412 с.
9. Григорий Нисский, свт. Точное истолкование Екклесиаста Соломонова // [https://azbyka.ru/otechnik/Grigoriy\\_Nisskij/tochnoe-istolkovanie-ekkleziasta-solomonova/](https://azbyka.ru/otechnik/Grigoriy_Nisskij/tochnoe-istolkovanie-ekkleziasta-solomonova/)
10. Громов М. Н. Максим Грек. М.: Мысль, 1983. — 199 с.
11. Дмитриева, З. В., Павлов, А. П. Вклады Шереметевых в Кирилло-Белозерский монастырь в XVI веке // Вестник архивиста. — 2023. — № 1. — С. 11–21. doi 10.28995/2073-0101-2023-1-11-21
12. Дунаев Б. И. Максим Грек и греческая идея на Руси в XVI веке: историческое исследование с приложением текстов дипломатических сношений России с Турцией в начале XVI ст. по документам Московского архива Министерства иностранных дел. М.: Синод. тип., 1916. — 92 с.
13. Жмакин В. Митрополит Даниил и его сочинения. М., 1881. — 890 с.
14. Журова Л. И. Авторский текст Максима Грека: рукописная и литературная традиции. В 2 ч. Ч. 1. Новосибирск: Изд-во Сибирского отд-ния Российской акад. наук, 2008. — 490 с.
15. Журова Л. И. Авторский текст Максима Грека: рукописная и литературная традиции. В 2 ч. Ч. 2. Новосибирск: Изд-во Сибирского отд-ния Российской акад. наук, 2011. — 301 с.
16. Зимин А. А. Крупная феодальная вотчина и социально-политическая борьба в России (конец XV–XVI в.) — АН СССР, Ин-т истории СССР. — Москва: Наука, 1977. 356 с.
17. Иванов А. Н. Литературное наследие Максима Грека: Характеристики, атрибуции, библиография Л., 1969. — 248 с.
18. Иванов А. Н. Несколько замечаний по поводу издания нового списка «Судного дела Максима Грека» // ТОДРЛ. Т. 30. 1976. С. 284–298. С. 88–89; Казакова Н. А. Ук. соч. С. 155.
19. Игнатова О. Как менялась русская копейка за пять столетий своего существования // Российская Газета // <https://rg.ru/2013/12/31/koreechka-site.html>
20. Иконников В. С. Максим Грек и его время: историческое исследование. Киев: тип. Имп. Ун-та св. Владимира, 1915. — 640 с.
21. Иконников В. С. Максим Грек и его время: историческое исследование. Киев: тип. Имп. Ун-та св. Владимира, 1915. — [640].
22. Иоанн Грозный. Послание в Кирилло-Белозерский монастырь // Библиотека литературы Древней Руси: В 20 томах. Т.11: XVI век / РАН. Ин-т рус. лит. (Пушкинский дом); Под ред. Д. С. Лихачева и др. СПб: Наука, 1997 - С. 136–159.



23. Иоанн Дамаскин, прп. Три защитительных слова против порицающих святые иконы или изображения; Преп. Феодор Студит. Послание Платону о почитании икон. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. — XXXVIII, 168, 49 с.
24. Иоанн Златоуст, свт. Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе: в 12-и томах. Т. 7. СПб.: С.-Петербург. Духовной Академии, 1901. — 912 с.
25. Иоанн Златоуст, свт. Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе. Т. 1–12. — 12 т. Т. 2. СПб.: С.-Петербург. духов. акад., 1896. — 979 с.
26. Иосиф Волоцкий, прп. Духовная грамота преподобного игумена Иосифа // [http://monasterium.by/uštavy\\_i\\_dokumenty/uštavy/uštav-prepodobnogo-iosifa-volotskogo/](http://monasterium.by/uštavy_i_dokumenty/uštavy/uštav-prepodobnogo-iosifa-volotskogo/)
27. Иосиф Волоцкий, прп. Иосифа игумена, иже на Волоце Ламском. Духовная Грамота Преподобного Игумена Иосифа // Древнерусские иноческие уставы. Сост. Т. В. Суздальцева. М.: Северный паломник, 2001 - С. 57–158.
28. Иосиф Волоцкий, прп. Ответ недоверчивым и рассказ короткий о святых отцах, живших в монастырях, которые в русской земле находятся. Перевод Т. Митрофановой // <http://krotov.info/acts/16/1/volotzi.html>
29. Иосиф Волоцкий, прп. Послание Иосифа Волоцкого княгине Голениной // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 9. С. 208–215.
30. Иосиф Волоцкий, прп. Устав преподобного Иосифа Волоцкого. Духовная грамота преподобного игумена Иосифа // [http://monasterium.by/uštavy\\_i\\_dokumenty/uštavy/uštav-prepodobnogo-iosifa-volotskogo/](http://monasterium.by/uštavy_i_dokumenty/uštavy/uštav-prepodobnogo-iosifa-volotskogo/)
31. Кабанков Ю. Н. Максим Грек в контексте русской книжности. Некоторые черты русской книжности конца XV — середины XVI вв. как симптомы кризиса средневекового сознания: диссертация... кандидата филологических наук: 10.01.01. Рукопись. Владивосток, 2004. — 176 с.
32. Кабанков Ю. Н. Последний византиец русской книжности. Преподобный Максим Грек. Владивосток: Изд-во Дальневосточного ун-та, 2007. — 196 с.
33. Каждан А. П. Византийский публицист XII в. Евстафий Солунский // ВВ. 1967. Т. 28. С. 60–84.
34. Казакова Н. А. Максим Грек в советской историографии // Вопросы истории. № 5. 1973. С. 149–157.
35. Каптерев Н. Ф. В чем состоит истинное монашество по воззрениям преподобного Максима Грека? // Богословский вестник. Т. 1. № 1. 1903. с. 114–171.
36. Карташёв А. В. Очерки по истории Русской Церкви. В 2-х т. Том 1. Москва-Берлин: Директ-Медиа, 2020. — 571 с.



37. Ключевский В. О. Исторические портреты. Деятели исторической мысли. М.: Правда, 1991. — 622 с.
38. Ключевский В. О. Русская история: Полный курс лекций: В 3 т. Т. 2. М.: АСТ; Минск: Харвест, 2002. — 592 с.
39. Колычева Е. И. Православные монастыри XV–XVI века // Монашество и монастыри в России. XI–XX века. М.: Наука, 2002. С. 81–115.
40. Коновалов К. В. Антропология и гносеология Максима Грека: диссертация... кандидата философских наук: 09.00.03. Барнаул, 2011. — 179 с.
41. Коновалов К. В. Влияние исихазма на антропологические и гносеологические воззрения Максима Грека (Михаила Триволиса). Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 2014. — 163 с.
42. Костомаров Н. И. Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей. Полное издание в одном томе. — М.: «Издательство АЛЬФА-КНИГА», 2017. — 1260 с.
43. Крутецкий В. Ю. Максим Грек и русская культура последней четверти XVI века: диссертация... кандидата исторических наук: 07.00.02. Рукопись. М., 2006. — 340 с.
44. Курбский А. Второе послание Вассиану Муромцу // Библиотека литературы Древней Руси: В 20 томах. Т. 11: XVI век / РАН. Ин-т рус. лит. (Пушкинский дом); Под ред. Д. С. Лихачева и др. СПб: Наука, 2001. С. 499–514.
45. Курбский А. История о великом князе Московском // Библиотека литературы Древней Руси: В 20 томах. Т. 11: XVI век / РАН. Ин-т рус. лит. (Пушкинский дом); Под ред. Д. С. Лихачева и др. СПб: Наука, 1997–681, [2] с.
46. Лурье Я. С. Краткая редакция «Устава» Иосифа Волоцкого — памятник идеологии раннего иосифлянства // Труды Отдела древнерусской литературы. — М., Л.: Изд-во АН СССР, 1956. — Том XII. — С. 116–140.
47. Лурье Я. С. Идеологическая борьба в публицистике конца XV–XVI века. Москва; Ленинград: Изд-во Акад. наук СССР. [Ленингр. отд-ние], 1960. — 532 с.
48. Лурье Я. С. Перевод и комментарии. Иоанн Грозный. Послание в Кирилло-Белозерский монастырь // Библиотека литературы Древней Руси / РАН. Ин-т рус. лит. (Пушкинский дом); под. ред. Д. С. Лихачева и др. — СПб.: Наука, 1997-. / Т. 11: XVI век. — 2001. — 681, [2] с.
49. Макарий (Булгаков), митр., История Русской церкви. Кн. 3. М.: Изд-во Спасо-Преображен. Валаам. монастыря, 1996. — 702, [1] с.
50. Максим Грек, прп. Сочинения преподобного Максима Грека в русском переводе / [предисл.: послушник Моисей]. 3 т. Ч. 1: Нравоучительныя сочинения. — [Сергиев Посад]: Св.-Троицкая Сергиева лавра, собственная тип., 1910. — 287 с.



51. Максим Грек, прп. Сочинения преподобного Максима Грека в русском переводе / [предисл.: послушник Моисей]. 3 тт. Ч. 3: Разные сочинения. — [Сергиев Посад]: Св.-Троицкая Сергиева лавра, собственная тип., 1911. — 191 с.
52. Манохин А. А. ПРОТОУСТАВ ИОСИФА ВОЛОЦКОГО // Вестник московского университета. Серия 8. История. 2023. Т. 64. № 3. С. 3–29. С. 8.
53. Масин В. В., диак. Poleмика в русской публицистике начала XX в. о служении монашествующих миру // Церковный историк. 2020. № 1 (3). С. 210–224.
54. Масин В. В., диак. Poleмика в русской публицистике начала XX в. о служении монашествующих миру // Церковный историк. 2020. № 1 (3). С. 210–224. DOI: 10.31802/СН.2020.3.1.012
55. Масин В. В., диак. Н. Ф. Каптерев как критик русского монашества // Церковный историк. 2020. № 2 (4). С. 126–132.
56. Миллер О. Ф. Славянство и Европа. М.: Институт русской цивилизации, 2012. — 880 с.
57. Наставление тверского епископа Семена / Подготовка текста, перевод и комментарии Д. С. Лихачев // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 5. Т. XIII. СПб.: Наука, 1997.
58. Нил Сорский, прп. Устав и послания / Составление, перевод, комментарии, вступ. статья Г. М. Прохорова. — М.: Институт русской цивилизации, 2011. — 240 с.
59. Павлов А. С. Исторический очерк секуляризации церковных земель в России. Попытки к обращению в государственную собственность поземельных владений русской церкви в XVI веке. (1503–1580 г.). Ч. 1. Одесса, 1871. — 167, [4] с.
60. Писания мужей апостольских. СПб.: Амфора, 2007. — 474 с.
61. Преподобный Максим Грек. Сочинения. Т. 2. / Отв. ред. Н. В. Синицина. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2014. — 432 с.
62. Преподобный Максим Грек. Сочинения. Том I. / Отв. ред. Н. В. Синицина. М., «Индрик», 2008. — 568 с.
63. Прохоров Г. М. Преподобный Нил Сорский и его место в истории русской духовности // Устав и послания / Прп. Нил Сорский; [Сост., вступ. ст. Г. М. Прохорова]. — М., 2011. — С. 5–73.
64. Психология манипуляции: феномены, механизмы и защита. - М.: ЧеРо, Издательство МГУ, 1997. — 344 с.
65. Ржига В. Ф. Опыты по истории русской публицистики XVI века. Максим Грек как публицист // Труды Отдела древнерусской литературы Академии Наук СССР, ИРЛИ. Т. 1. М.-Л., Изд. АН СССР, 1934. — С. 5–120.
66. Романенко Е. В. Нил Сорский и традиции русского монашества. М.: Памятники исторической мысли, 2003. — 255 с.



67. Российское законодательство X–XX веков. В 9 т. Т.2: Законодательство периода образования и укрепления Русского централизованного государства / Под общ.ред. О.И.Чистякова. М.: Юридическая литература, 1985. — 520 с.
68. Рыбаков Б. А. Воинствующие церковники XVI века // *Антирелигиозник*. № 3. 1934. С. 21–31.
69. Симеон Новый Богослов, прп. Слова преподобного Симеона Нового Богослова. М.: Типо-литография И. Ефимова, 1892. — 498 с.
70. Синицина Н. В. Максим Грек. М.: Молодая гвардия, 2008. — 236 с.
71. Синицына Н. В. Типы монастырей и русский аскетический идеал (XV–XVI вв.) // *Монашество и монастыри в России XI–XX века*. С. 116–150.
72. Синодик Нижегородского Вознесенского Печерского монастыря 1552 года. Синодик опальных царя Иоанна Грозного. Н. Новгород, 2009. — 240 с.
73. Скабланович Н. А. Византийское государство и церковь в XI веке: От смерти Василия II Болгаробойцы до воцарения Алексея I Комнина: в 2 кн. Кн. 2. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2004. — 416 с.
74. Смолич И. К. Великий старец Нил Сорский // *Журнал «Путь»*. № 19. С. 57–69.
75. Сомин Н. В. Свв. Нил Сорский и Иосиф Волоцкий // <http://pereprava.org/trust/1866-svv-nil-sorskiy-i-iosif-volockiy.html>
76. Терещенко Г. О трудах Максима Грека // *ЖМНП*. Ч. III. № 8. СПб., 1834. С. 243–278.
77. Федотов Г. П. Собрание сочинений в 12 т. Т. 11: Русская религиозность. Часть II. Средние века. XIII–XV вв. М.: Мартис, 2004. — 367 с.
78. Федотов Г. П. Трагедия древнерусской святости // *Путь*. № 27. 1931. С. 43–70.
79. Филарет [Гумилевский]. Максим Грек // *Москвитянин*. № 11. 1842. С. 45–96.
80. Флетчер Дж. О государстве русском. СПб.: Изд. А. И. Суворина, 1906. — XXII, 138 с.
81. Флоровский Г., прот. Византийские Отцы V–VIII веков. Минск: Изд. Белорусского Экзазхата, 2006. — 335 с.
82. Флоровский Г. В. Пути русского богословия. М.: Институт русской цивилизации, 2009. — 848 с.
83. Шапошник В. В. Финансовые вопросы на Стоглавом соборе // *Христианское чтение* № 1, 2014. С. 96–114.
84. Юдина М. И. Политико-правовое учение Максима Грека: диссертация... кандидата юридических наук: 12.00.01. Рукопись. Санкт-Петербург, 2004. — 201 с.
85. Denissoff, E. Une biographie de Maxim le Grec par Kourbski. *Orientalia Christiana periodica* (Roma) 1954, vol. XX. N 1–2.

86. Denissoff, E. *Maxime le Grec et l'Occident: Contribution a l'histoire de la pensee religieuse et philosophique de Michel Trivolis*. Paris; Louvain, 1943.-231 p.
87. Haney, J. V. *From Italy to Muscovy. The Life and Works of Maxim the Greek*. — Munchen, 1973.
88. Schultze, B. *Maksim Grec als Theologe*. *Orientalia Christiana analecta*. T. VII, N. 167. — Roma, 1963.
89. Γρηγόριος Παπαμιχαήλ, Η προσωπικότης Μαξίμου Γραικού. Αθήναι, 1948.
90. Λασκαριδής Χ. Π. *Μάξιμος ο Γραικός και εκκλησιαστικές επιδιώξεις της Μόσχας*. Θεσσαλονίκη, 1991.
91. Τσιλιγιάννης Κ. Α. *Άγιος Μάξιμος ο Γραικός ο φωτιστής των Ρώσων. Η προσωπικότης του, η προσφορά του, απάνθισμα των λόγων του*. Ιερά Μονή Οσίου Γριγορίου Αγίου Όρους. Αρμός, Αθήνα, 1991.
92. Τσιλιγιάννης Κ. Α. *Ο Άγιος Μάξιμος ο Γραικός και το ράσο του Μομηνικανού μοναχού*. Θεσσαλονίκη, 1990.

### Sources and Literature

1. Alekseev A. I. Iosif (Sanin) // *Pravoslavnaia bogoslovskaja enciklopediia*. T. XXV. M. 2010 - S. 559–585.
2. Alekseev A. I., Mashtafarov A. V. *Vkladnaia i kormovaia kniga Mo skovskogo Simonova monastyria* // *Veštnik cerkovnoi istorii*. 2006. № 3. S. 5–184.
3. Bulanin D. M. *Maksim Grek* // *Slovar knjnikov i knjnosti Drevnei Rusi*. Vyp. 2 (vtoraia polovina XIV–XVI v.). Ch. 2: L–Ia / AN SSSR. IRLI; Otv. red. D. S. Lihachev. — L.: Nauka, 1989. — S. 89–98.
4. Vasilii Velikii, svt. *Tvoreniia: V 2 t. Tom pervyi: Dogmatiko-polemicheskie tvoreniia. Ekzegeticheskie sochineniia*. Besedy. M.: Sibirskaja blagozvonnica, 2012. — 1135 s.
5. Vasilii (Krivoshein), arhiep. *Prepodobnyi Simeon Novyi Bogoslov i ego otnoshenie k socialno-politicheskoj deistvitelnošti svoego vremeni* // *Ekzemplarskii V. I. Uchenie drevnei Cerkvi o sobstvennošti i miloštyne*. Krasnodar, 2013. (-272 s.) S. 262–267.
6. Veselovskii S. B. *Smety voennyh sil Moskovskogo gosudarstva 1661–1663 gg*. M.: Imp. o-vo istorii i drevnostei ros. pri Mosk. un-te, 1911. — 59 s.
7. Gorskii A. V., prot. *Maksim Grek, sviatogorec* // *Pribavleniia k Tvoreniiam sv. Otcov*. Ch. 18. Kn. 2. 1859 g. S. 144–192.
8. Grigorii Nisskii, svt. *O nisceliubii i blagotvoritelnošti (Slovo 1-e) Tvoreniia sviatogo Grigoriia Nisskogo*. Ch. 7. M.: tip. V. Gote, 1868. — [1], 538 s. / 395–412 s.
9. Grigorii Nisskii, svt. *Tochnoe istolkovanie Ekklesiašta Solomonova* // [https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij\\_Nisskij/tochnoe-istolkovanie-ekkleziasta-solomonova/](https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Nisskij/tochnoe-istolkovanie-ekkleziasta-solomonova/)
10. Gromov M. N. *Maksim Grek*. M.: Mysl, 1983. — 199 s.



11. Dmitrieva, Z. V., Pavlov, A. P. Vklady Sheremetevyh v Kirillo-Belozerskii monastyr v XVI veke // *Vešt'nik arhivišta.* — 2023. — № 1. — S. 11–21. doi 10.28995/2073-0101-2023-1-11-21
12. Dunaev B. I. Maksim Grek i grecheskaia ideia na Rusi v XVI veke: istoricheskoe issledovanie s prilozheniem tekstov diplomaticheskikh snoshenii Rossii s Turciei v nachale XVI št. po dokumentam Moskovskogo arhiva Ministerštva inostrannyh del. M.: Sinod. tip., 1916. — 92 s.
13. Jmakin V. Mitropolit Daniil i ego sochineniia. M., 1881. — 890 s.
14. Jurova L. I. Avtorskii tekst Maksima Greka: rukopisnaia i literaturnaia tradicii. V 2 ch. Ch. 1. Novosibirsk: Izd-vo Sibirskogo otd-niia Rossiiskoi akad. nauk, 2008. — 490 s.
15. Jurova L. I. Avtorskii tekst Maksima Greka: rukopisnaia i literaturnaia tradicii. V 2 ch. Ch. 2. Novosibirsk: Izd-vo Sibirskogo otd-niia Rossiiskoi akad. nauk, 2011. — 301 s.
16. Zimin A. A. Krupnaia feodalnaia votchina i socialno-politicheskaia borba v Rossii (konec XV–XVI v.) — AN SSSR, In-t istorii SSSR. — Moskva: Nauka, 1977. 356 s.
17. Ivanov A. N. Literaturnoe nasledie Maksima Greka: Harakterištiki, atribucii, bibliografii L., 1969. — 248 s.
18. Ivanov A. N. Neskolko zamechaniĭ po povodu izdaniia novogo špiska «Sudnogo dela Maksima Greka» // *TODRL.* T. 30. 1976. S. 284–298. S. 88–89; Kazakova N. A. *Uk. soch.* S. 155.
19. Ignatova O. Kak menialas russkaia kopeika za piat štoletii svoego susceštvovaniiia // *Rossiiskaia Gazeta* // <https://rg.ru/2013/12/31/kopechka-site.html>
20. Ikonnikov V. S. Maksim Grek i ego vremia: istoricheskoe issledovanie. Kiev: tip. Imp. Un-ta sv. Vladimira, 1915. — 640 s.
21. Ikonnikov V. S. Maksim Grek i ego vremia: istoricheskoe issledovanie. Kiev: tip. Imp. Un-ta sv. Vladimira, 1915. — [640].
22. Ioann Groznyi. Poslanie v Kirillo-Belozerskii monastyr // *Biblioteka literatury Drevnei Rusi: V 20 tomah. T. 11: XVI vek / RAN.* In-t rus. lit. (Pushkinskii dom); Pod red. D. S. Lihacheva i dr. SPb: Nauka, 1997 - S. 136–159.
23. Ioann Damaskin, prp. Tri zascititelnyh slova protiv poricaiuscih sviatye ikony ili izobrajeniiia; Prep. Feodor Studit. Poslanie Platonu o pochitanii ikon. Sergiev Posad: Sviato-Troickaia Sergieva Lavra, 1993. — XXXVIII, 168, 49 s.
24. Ioann Zlatoušt, svt. Tvoreniia sviatogo otca nashego Ioanna Zlatoušta, arhiepiskopa Konstantinopolskogo, v russkom perevode: v 12-i tomah. T. 7. SPb.: S.-Peterb. Duhovnoi Akademii, 1901. — 912 s.
25. Ioann Zlatoušt, svt. Tvoreniia sviatogo otca nashego Ioanna Zlatoušta, arhiepiskopa Konstantinopolskogo, v russkom perevode. T. 1–12. — 12 t. T. 2. SPb.: S.-Peterb. duhov. akad., 1896. — 979 s.
26. Iosif Volockii, prp. Duhovnaia gramota prepodobnago igumena Iosifa // [http://monasterium.by/uštavy\\_i\\_dokumenty/uštavy/uštav-prepodobnago-iosifa-volotskogo/](http://monasterium.by/uštavy_i_dokumenty/uštavy/uštav-prepodobnago-iosifa-volotskogo/)

27. Iosif Volockii, prp. Iosifa igumena, ije na Voloce Lamskom. Duhovnaia Gramota Prepodobnago Igumena Iosifa // Drevnerusskie inocheskie uštavy. Sošt. T. V. Suzdalceva. M.: Severnyi palomnik, 2001 - S. 57–158.
28. Iosif Volockii, prp. Otvet nedoverchivym i rasskaz korotkii o sviatyh otcah, jivshih v monaštariah, kotorye v russkoi zemle nahodiatsia. Perevod T. Mitrofanovoi // <http://krotov.info/ačts/16/1/volotzi.html>
29. Iosif Volockii, prp. Poslanie Iosifa Volockogo kniagine Goleninoi // Biblioteka literatury Drevnei Rusi. T. 9. S. 208–215.
30. Iosif Volockii, prp. Uštav prepodobnago Iosifa Volockogo. Duhovnaia gramota prepodobnago igumena Iosifa // [http://monašterium.by/uštavy\\_i\\_dokumenty/uštavy/uštav-prepodobnago-iosifa-volotskogo/](http://monašterium.by/uštavy_i_dokumenty/uštavy/uštav-prepodobnago-iosifa-volotskogo/)
31. Kabankov Iu.N. Maksim Grek v kontekšte russkoi knijnošti. Nekotorye cherty russkoi knijnošti konca XV — serediny XVI vv. kak simptomy krizisa srednevekovogo soznaniia: dissertaciia... kandidata filologičeskikh nauk: 10.01.01. Rukopis. Vladivoštok, 2004. — 176 s.
32. Kabankov Iu.N. Poslednii vizantiec russkoi knijnošti. Prepodobnyi Maksim Grek. Vladivoštok: Izd-vo Dalnevoštchnogo un-ta, 2007. — 196 s.
33. Kajdan A. P. Vizantiiskii publicist XII v. Evstafii Solunskii // VV. 1967. T. 28. S. 60–84.
34. Kazakova N. A. Maksim Grek v sovetskoj ištorigrafii // Voprosy ištarii. № 5. 1973. S. 149–157.
35. Kapterev N. F. V chem soštoit ištinnoe monašeštvo po vozzreniiam prepodobnago Maksima Greka? // Bogoslovskii veštnik. T. 1. № 1. 1903. s. 114–171.
36. Kartashev A. V. Očerki po ištarii Russkoi Cerkvi. V 2-h t. Tom 1. Moskva-Berlin: Direkt-Media, 2020. — 571 s.
37. Kliuchevskii V. O. Ištorieskie portrety. Deiateli ištorieskoi mysli. M.: Pravda, 1991. — 622 s.
38. Kliuchevskii V. O. Russkaia ištoria: Polnyi kurs lekcii: V 3 t. T. 2. M.: AST; Minsk: Harvešt, 2002. — 592 s.
39. Kolycheva E. I. Pravoslavnye monaštiri XV–XVI veka // Monašeštvo i monaštiri v Rossii. XI–XX veka. M.: Nauka, 2002. S. 81–115.
40. Konovalov K. V. Antropologija i gnoseologija Maksima Greka: dissertaciia... kandidata filosofskikh nauk: 09.00.03. Barnaul, 2011. — 179 s.
41. Konovalov K. V. Vliianie isihazma na antropologičeskie i gnoseologičeskie vozzreniia Maksima Greka (Mihaila Trivolisa). Barnaul: Izd-vo Alt. un-ta, 2014. — 163 s.
42. Koštमारov N. I. Russkaia ištoria v jizneopisaniih ee glavneishih deiatelei. Polnoe izdanie v odnom tome. — M.: «Izdatelštvo ALFA-KNIGA», 2017. — 1260 s.
43. Kruteckii V. Iu. Maksim Grek i russkaia kultura poslednei četverti XVI veka: dissertaciia... kandidata ištorieskikh nauk: 07.00.02. Rukopis. M., 2006. — 340 s.



44. Kurbskii A. Vtoroe poslanie Vassianu Muromceu // Biblioteka literatury Drevnei Rusi: V 20 tomah. T. II: XVI vek / RAN. In-t rus. lit. (Pushkinskii dom); Pod red. D. S. Lihacheva i dr. SPb: Nauka, 2001. С. 499–514.
45. Kurbskii A. Istoriiia o velikom kniaze Moskovskom // Biblioteka literatury Drevnei Rusi: V 20 tomah. T. II: XVI vek / RAN. In-t rus. lit. (Pushkinskii dom); Pod red. D. S. Lihacheva i dr. SPb: Nauka, 1997–681, [2] с.
46. Lure Ia. S. Kratkaia redakciia «Uštava» Iosifa Volockogo — pamiatnik ideologii rannego iosiflianstva // Trudy Otdela drevnerusskoi literatury. — M., L.: Izd-vo AN SSSR, 1956. — Tom XII. — S. 116–140.
47. Lure Ia. S. Ideologicheskaiia borba v publicistike konca XV–XVI veka. Moskva; Leningrad: Izd-vo Akad. nauk SSSR. [Leningr. otd-nie], 1960. — 532 s.
48. Lure Ia. S. Perevod i kommentarii. Ioann Groznyi. Poslanie v Kirillo-Belozerskii monastyr // Biblioteka literatury Drevnei Rusi / RAN. In-t rus. lit. (Pushkinskii dom); pod. red. D. S. Lihacheva i dr. — SPb.: Nauka, 1997-. / T. II: XVI vek. — 2001. — 681, [2] с.
49. Makarii (Bulgakov), mitr., Istoriiia Russkoi cerkvi. Kn. 3. M.: Izd-vo Spaso-Preobrajen. Valaam. monastyrja, 1996. — 702, [1] s.
50. Maksim Grek, prp. Sochineniia prepodobnago Maksima Greka v russkom perevode / [predisl.: poslushnik Moisei]. 3 tt. Ch. 1: Nravouchitelnyia sochineniia. — [Sergiev Posad]: Sv.-Troickaia Sergieva lavra, sobštvennaia tip., 1910. — 287 s.
51. Maksim Grek, prp. Sochineniia prepodobnago Maksima Greka v russkom perevode / [predisl.: poslushnik Moisei]. 3 tt. Ch. 3: Raznyia sochineniia. — [Sergiev Posad]: Sv.-Troickaia Sergieva lavra, sobštvennaia tip., 1911. — 191 s.
52. Manohin A. A. PROTOUSTAV IOSIFA VOLOCKOGO // VeštNIK moskovskogo universiteta. Seriiia 8. Istoriiia. 2023. T. 64. № 3. S. 3–29. S. 8.
53. Masin V. V., diak. Polemika v russkoj publicistike nachala XX v. o sluzhenii monashestvuiuscih miru // Cerkovnyj ištirik. 2020. № 1 (3). S. 210–224.
54. Masin V. V., diak. Polemika v russkoj publicistike nachala XX v. o sluzhenii monashestvuiuscih miru // Cerkovnyj ištirik. 2020. No 1 (3). S. 210–224. DOI: 10.31802/CH.2020.3.1.012
55. Masin V. V., diak. N. F. Kaptere v kak kritik russkogo monashestva // Cerkovnyj ištirik. 2020. № 2 (4). S. 126–132.
56. Miller O. F. Slaviansstvo i Evropa. M.: Institut russkoi civilizacii, 2012. — 880 s.
57. Naštavlenie tverskogo episkopa Semena / Podgotovka teksta, perevod i kommentarii D. S. Lihachev // Biblioteka literatury Drevnei Rusi. T. 5. T. XIII. SPb.: Nauka, 1997.
58. Nil Sorskii, prp. Uštav i poslaniia / Soštavlenie, perevod, kommentarii, vštup. štacia G. M. Prohorova. — M.: Institut russkoi civilizacii, 2011. — 240 s.

59. Pavlov A. S. Istoricheskii ocherk sekularizatsii cerkovnyh zemel v Rossii. Popytki k obrasceniiu v gosudarstvennuiu sobstvennost' pozemelnyh vladenii russkoi cerkvi v XVI veke. (1503–1580 g.). Ch. I. Odessa, 1871. — 167, [4] s.
60. Pisaniia mujei apostolskih. SPb.: Amfora, 2007. — 474 s.
61. Prepodobnyi Maksim Grek. Sochineniia. T. 2. / Otv. red. N. V. Sinicina. M.: Rukopisnye pamiatniki Drevnei Rusi, 2014. — 432 s.
62. Prepodobnyi Maksim Grek. Sochineniia. Tom I. / Otv. red. N. V. Sinicina. M., «Indrik», 2008. — 568 s.
63. Prohorov G. M. Prepodobnyi Nil Sorskii i ego mesto v istorii russkoi duhovnosti // Ustav i poslaniia / Prp. Nil Sorskii; [Sošt., vst'up. št. G. M. Prohorova]. — M., 2011. — S. 5–73.
64. Psihologiiia manipulatsii: fenomeny, mehanizmy i zascita.- M.: CheRo, Izdatel'stvo MGU, 1997. — 344 s.
65. Rjiga V. F. Opyty po istorii russkoi publicistikii XVI veka. Maksim Grek kak publicist // Trudy Otdela drevnerusskoi literatury Akademii Nauk SSSR, IRLI. T. 1. M.-L., Izd. AN SSSR, 1934. — S. 5–120.
66. Romanenko E. V. Nil Sorskii i tradicii russkogo monashestva. M.: Pamiatniki istoricheskoi mysli, 2003. — 255 s.
67. Rossiiskoe zakonodatel'stvo X–XX vekov. V 9 t. T.2: Zakonodatel'stvo perioda obrazovaniia i ukrepleniia Russkogo centralizovannogo gosudarstva / Pod obsc.red. O.I.Chištiakova. M.: Iuridicheskaiia literatura, 1985. — 520s.
68. Rybakov B. A. Voinstvuiuscie cerkovniki XVI veka // Antireligioznik. № 3. 1934. C. 21–31.
69. Simeon Novyi Bogoslov, prp. Slova prepodobnago Simeona Novago Bogoslova. M.: Tipolitografiia I. Efimova, 1892. — 498 s.
70. Sinicina N. V. Maksim Grek. M.: Molodaia gvardiia, 2008. — 236 s.
71. Sinicyna N. V. Tipy monastyrei i russkii asketicheskii ideal (XV–XVI vv.) // Monashestvo i monastyri v Rossii XI–XX veka. S. 116–150.
72. Sinodik Nijegorodskogo Voznesenskogo Pecherskogo monastyria 1552 goda. Sinodik opalnyh caria Ioanna Groznogo. N. Novgorod, 2009. — 240 s.
73. Skablanovich N. A. Vizantiiskoe gosudarstvo i cerkov v XI veke: Ot smerti Vasiliia II Bolgaroboicy do vocareniiia Alekseia I Komnina: v 2 kn. Kn. 2. SPb.: Izd-vo Olega Abyshko, 2004. — 416 s.
74. Smolich I. K. Velikii štarec Nil Sorskii // Jurnal "Put". № 19. S. 57–69.
75. Somin N. V. Sv. Nil Sorskii i Iosif Volockii // <http://pereprava.org/trust/1866-svv-nil-sorskii-i-iosif-volockii.html>
76. Terescenko G. O trudah Maksima Greka // JMNP. Ch. III. № 8. SPb., 1834. S. 243–278.



77. Fedotov G. P. *Sobranie sochinenii v 12 t. T. II: Russkaia religioznoŝt. Chaŝt II. Srednie veka. XIII–XV vv. M.: Martis, 2004. — 367 s.*
78. Fedotov G. P. *Tragediia drevnerusskoi sviatoŝti // Put. № 27. 1931. S. 43–70.*
79. Filaret [Gumilevskii]. *Maksim Grek // Moskvitianin. № II. 1842. S. 45–96.*
80. Fletcher Dj. *O gosudarŝtve russkom. SPb.: Izd. A. I. Suvorina, 1906. — XXII, 138 s.*
81. Florovskii G., prot. *Vizantiiskie Otcy V–VIII vekov. Minsk: Izd. Belorusskogo Ekzazhata, 2006. — 335 s.*
82. Florovskii G. V. *Puti russkogo bogoslovii. M.: Institut russkoi civilizacii, 2009. — 848 s.*
83. Shaposhnik V. V. *Finansovye voprosy na Stoglavom sobore // Hriŝtianskoe chtenie № 1, 2014. S. 96–114.*
84. Iudina M. I. *Politiko-pravovoe uchenie Maksima Greka: dissertaciia... kandidata iuridicheskikh nauk: 12.00.01. Rukopis. Sankt-Peterburg, 2004. — 201 s.*
85. Denissoff, E. *Une biographie de Maxim le Grec par Kourbski. Orientalia Christiana periodica (Roma) 1954, vol. XX. N 1–2.*
86. Denissoff, E. *Maxime le Grec et l'Occident: Contribution a l'histoire de la pensee religieuse et philosophique de Michel Trivolis. Paris; Louvain, 1943.-231 p.*
87. Haney, J. V. *From Italy to Muscovy. The Life and Works of Maxim the Greek. — Munchen, 1973.*
88. Schultze, B. *Maksim Grek als Theologe. Orientalia Christiana analecta. T. VII, N. 167. — Roma, 1963.*
89. Γρηγόριος Παπαμιχαήλ, Η *prospikóthcs Maksímoy Graikóy. Athínai, 1948.*
90. Laskarídhcs CH. P. *Máksimos o Graikós kai ekkhlesiaŝtikés epidiókwseis thcs Móschaç. THessaloníkh, 1991.*
91. Τsiligiánnhcs K. A. *'Agíoc Máksimos o Graikós o fwtiŝtíhcs twn Róswvn. Η prospikóthcs toy, h prosforá toy, aránthisma twn lógwn toy. Ierá Monή Oŝloy Grigoríoy Agíoy'Oroyç. Armós, Athína, 1991.*
92. Τsiligiánnhcs K. A. *O 'Agíoc Máksimos o Graikós kai to ráso toy Momhnikanoú monachoú. THessaloníkh, 1990.*

#### Примечания и библиографические ссылки

1. Буланин Д. М. *Максим Грек // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2 (вторая половина XIV–XVI в.). Ч. 2: Л–Я / АН СССР. ИРЛИ; Отв. ред. Д. С. Лихачев. — Л.: Наука, 1989. — С. 89–98. С. 95.*
2. [Терещенко Г.] *О трудах Максима Грека // ЖМНП. Ч. III. № 8. СПб., 1834. С. 243–278.*
3. Филарет [Гумилевский]. *Максим Грек // Москвитянин. № II. 1842. С. 45–96.*



4. [Горский А. В., прот.] Максим Грек, святогорец // Прибавления к Творениям св. Отцов. Ч. 18. Кн. 2. 1859 г. С. 144–192.
5. Иконников В. С. Максим Грек и его время: историческое исследование. Киев: тип. Имп. Ун-та св. Владимира, 1915. — 640 с.
6. Коновалов К. В. Влияние исихазма на антропологические и гносеологические воззрения Максима Грека (Михаила Триволиса). Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 2014. — 163 с. С.5.
7. Дунаев Б. И. Максим Грек и греческая идея на Руси в XVI веке: историческое исследование с приложением текстов дипломатических сношений России с Турцией в начале XVI ст. по документам Московского архива Министерства иностранных дел. М.: Синод. тип., 1916. — 92 с.
8. Костомаров Н. И. Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей. В 4 томах. Т.1 М.: Рипол Классик, 1998. — 592 с.; Т.2–576 с.; Т.3. — 576 с.; Т.4–544 с.; (более удобный формат издания — Костомаров Н. И. Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей. Полное издание в одном томе. — М.: «Издательство АЛЬФА-КНИГА», 2017. — 1260 с.).
9. Ключевский В. О. Исторические портреты. Деятели исторической мысли. М.: Правда, 1991. — 622 с.
10. Павлов А. С. Исторический очерк секуляризации церковных земель в России. Попытки к обращению в государственную собственность поземельных владений русской церкви в XVI веке. (1503–1580 г.). Ч. 1. Одесса, 1871. — 167, [4] с.
11. Каптерев Н. Ф. В чем состоит истинное монашество по воззрениям преподобного Максима Грека? // Богословский вестник. Т. 1. № 1. 1903. с. 114–171.
12. Масин В. В., диак. Poleмика в русской публицистике начала XX в. о служении монашествующих миру // Церковный историк. 2020. № 1 (3). С. 210–224.
13. Там же. С. 130
14. Каптерев Н. Ф. Ук. Соч. С. 130.
15. Масин В. В., диак. Н. Ф. Каптерев как критик русского монашества // Церковный историк. 2020. № 2 (4). С. 126–132.
16. Казакова Н. А. Максим Грек в советской историографии // Вопросы истории. № 5. 1973. С. 149–157. С. 150.
17. Ржига В. Ф. Опыты по истории русской публицистики XVI века. Максим Грек как публицист // Труды Отдела древнерусской литературы Академии Наук СССР, ИРЛИ. Т. 1. М.-Л., Изд. АН СССР, 1934. с. 5–120. С. 46.
18. Иванов А. Н. Литературное наследие Максима Грека: Характеристики, атрибуции, библиография Л., 1969. — 248 с.
19. См. напр.: Иванов А. Н. Несколько замечаний по поводу издания нового списка «Судного дела Максима Грека» // ТОДРЛ. Т. 30. 1976. С. 284–298. С. 88–89; Казакова Н. А. Ук. соч. С. 155.



20. Громов М. Н. Максим Грек. М.: Мысль, 1983. — 199 с.
21. Синицина Н. В. Максим Грек в России. М.: Наука, 1977. — 332 с.
22. Синицина Н. В. Максим Грек. М.: Молодая гвардия, 2008. — 236 с.
23. Denissoff, E. Maxime le Grec et l'Occident: Contribution a l'histoire de la pensee religieuse et philosophique de Michel Trivolis. Paris; Louvain, 1943.-231 p.; см. также: Denissoff, E. Une biographie de Maxim le Grec par Kourbski. *Orientalia Christiana periodica* (Roma) 1954, vol. XX. N 1-2.
24. Schultze, B. Maksim Grec als Theologe. *Orientalia Christiana analecta*. T. VII, N. 167. — Roma, 1963.
25. Haney, J. V. From Italy to Muscovy. The Life and Works of Maxim the Greek. — Munchen, 1973.
26. Γρηγόριος Παπαμιχαήλ, Η προσωπικότης Μαξίμου Γραικού. Αθήναι, 1948.
27. Федотов Г. П. Трагедия древнерусской святости // Путь. № 27. 1931. С. 43-70.
28. Карташёв А. В. Очерки по истории Русской Церкви. В 2-х т. Том 1. Москва-Берлин: Директ-Медиа, 2020. — 571 с.
29. Τσιλιγιάννης Κ. Α. Ο Άγιος Μάξιμος ο Γραικός και το ράσο του Μονηρικανού μοναχού. Θεσσαλονίκη, 1990; его же: Άγιος Μάξιμος ο Γραικός ο φωτιστής των Ρώσων. Η προσωπικότης του, η προσφορά του, απάνθισμα των λόγων του. Ιερά Μονή Οσίου Γριγορίου Αγίου Όρους. Αρμός, Αθήνα, 1991.
30. Λασκαρίδης Χ. Π. Μάξιμος ο Γραικός και εκκλησιαστικές επιδιώξεις της Μόσχας. Θεσσαλονίκη, 1991.
31. Журова Л. И. Авторский текст Максима Грека: рукописная и литературная традиции. В 2 ч. Ч. 1. Новосибирск: Изд-во Сибирского отд-ния Российской акад. наук, 2008. — 490 с.; она же: Авторский текст Максима Грека: рукописная и литературная традиции. В 2 ч. Ч. 2. Новосибирск: Изд-во Сибирского отд-ния Российской акад. наук, 2011. — 301 с.
32. Преподобный Максим Грек. Сочинения. Том I. / Отв. ред. Н. В. Синицина. М., «Индрик», 2008. — 568 с.; Преподобный Максим Грек. Сочинения. Т. 2. / Отв. ред. Н. В. Синицина. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2014. — 432 с.
33. Кабанков Ю. Н. Максим Грек в контексте русской книжности. Некоторые черты русской книжности конца XV — середины XVI вв. как симптомы кризиса средневекового сознания: диссертация... кандидата филологических наук: 10.01.01. Рукопись. Владивосток, 2004. — 176 с.
34. Кабанков Ю. Н. Последний византиец русской книжности. Преподобный Максим Грек. Владивосток: Изд-во Дальневосточного ун-та, 2007. — 196 с.
35. Юдина М. И. Политико-правовое учение Максима Грека: диссертация... кандидата юридических наук: 12.00.01. Рукопись. Санкт-Петербург, 2004. — 201 с.

36. Крутецкий В. Ю. Максим Грек и русская культура последней четверти XVI века: диссертация... кандидата исторических наук: 07.00.02. Рукопись. М., 2006. — 340 с.
37. Коновалов К. В. Антропология и гносеология Максима Грека: диссертация... кандидата философских наук: 09.00.03. Барнаул, 2011. — 179 с.
38. Коновалов К. В. Влияние исихазма на антропологические и гносеологические воззрения Максима Грека (Михаила Триволиса). Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 2014. — 163 с.
39. Федотов Г. П. Собрание сочинений в 12 т. Т. 11: Русская религиозность. Часть II. Средние века. XIII–XV вв. М.: Мартис, 2004. — 367 с. С. 286.
40. Смолич И. К. Великий старец Нил Сорский // Журнал «Путь». № 19. С. 57–69. С. 58.
41. Иосиф Волоцкий, прп. Духовная грамота преподобного игумена Иосифа // [http://monasterium.by/ustavy\\_i\\_dokumenty/ustavy/ustav-prepodobnogo-iosifa-volotskogo/](http://monasterium.by/ustavy_i_dokumenty/ustavy/ustav-prepodobnogo-iosifa-volotskogo/)
42. Иосиф Волоцкий, прп. Устав преподобного Иосифа Волоцкого. Духовная грамота преподобного игумена Иосифа // [http://monasterium.by/ustavy\\_i\\_dokumenty/ustavy/ustav-prepodobnogo-iosifa-volotskogo/](http://monasterium.by/ustavy_i_dokumenty/ustavy/ustav-prepodobnogo-iosifa-volotskogo/)
43. Иосиф Волоцкий, прп. Ответ недоверчивым и рассказ короткий о святых отцах, живших в монастырях, которые в русской земле находятся. Перевод Т. Митрофановой // <http://krotov.info/acts/16/1/volotzi.html>
44. Каргашев А. В. История... Т. 1. С. 426.
45. Каргашев А. В. История... Т. 1. С. 430.
46. Каргашев А. В. История... Т. 1. С. 429.
47. Флоровский Г. В. Пути русского богословия. М.: Институт русской цивилизации, 2009. — 848 с. С. 38
48. Прохоров Г. М. Преподобный Нил Сорский и его место в истории русской духовности // Устав и послания / Прп. Нил Сорский; [Сост., вступ. ст. Г. М. Прохорова]. — М., 2011. — С. 5–73. С. 26.
49. Романенко Е. В. Нил Сорский и традиции русского монашества. М.: Памятники исторической мысли, 2003. 255 с. С. 141–143.
50. Синицина В. Н. Типы монастырей и русский аскетический идеал (XV–XVI вв.) // Монашество и монастыри в России XI–XX века. 116–149 с. С. 128.
51. Иосиф Волоцкий, прп. Послание Иосифа Волоцкого княгине Голениной // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 9. С. 208–215. С. 211.
52. Игнатова О. Как менялась русская копейка за пять столетий своего существования // Российская Газета // <https://rg.ru/2013/12/31/kopechka-site.html>



53. Синодик Нижегородского Вознесенского Печерского монастыря 1552 года. Синодик опальных царя Иоанна Грозного. Н. Новгород, 2009. — 240 с. С. 214.
54. Цит. по: Ключевский В. О. Русская история... Т.2. С. 43.
55. Монашество и монастыри С. 128.
56. Цит. по: Павлов А. С. Исторический очерк секуляризации церковных земель в России. Попытки к обращению в государственную собственность поземельных владений русской церкви в XVI веке. (1503–1580 г.). Ч. 1. Одесса, 1871. — 167, [4] с. С. 54.
57. Лурье Я. С. Перевод и комментарии. Иоанн Грозный. Послание в Кирилло-Белозерский монастырь // Библиотека литературы Древней Руси / РАН. Ин-т рус. лит. (Пушкинский дом); под. ред. Д. С. Лихачева и др. — СПб.: Наука, 1997-. / Т. 11: XVI век. — 2001. — 681, [2] с. С. 631.
58. Там же. С. 632.
59. Дмитриева, З. В., Павлов, А. П. Вклады Шереметевых в Кирилло-Белозерский монастырь в XVI веке // Вестник архивиста. — 2023. — № 1. — С. 11–21. doi 10.28995/2073-0101-2023-1-11-21
60. Зимин А. А. Крупная феодальная вотчина и социально-политическая борьба в России (конец XV–XVI в.) — АН СССР, Ин-т истории СССР. — Москва: Наука, 1977. 356 с. С. 184.
61. Ключевский В. О. Русская история... Т.2. С. 32
62. Флетчер Дж. Флетчер Дж. О государстве русском. СПб.: Изд. А. И. Суворина, 1906. — XXII, 138 с. С. 99.
63. Цит. по: Иконников В. С. Максим Грек и его время: историческое исследование. Киев: тип. Имп. Ун-та св. Владимира, 1915. -[640] с.С. 381.
64. Павлов А. С. Указ. Соч. С. 134.
65. Алексеев А. И., Маштафаров А. В. Вкладная и кормовая книга Мо сковского Симонова монастыря // Вестник церковной истории. 2006. № 3. С. 5–184. С. 23.
66. Ключевский В. О. Русская история... Т.2. С. 49
67. Иконников С. 384.
68. Иосиф Волоцкий, прп. Иосифа игумена, иже на Волоце Ламском. Духовная Грамота Преподобнаго Игумена Иосифа // Древнерусские иноческие уставы. Сост. Т. В. Суздальцева. М.: Северный паломник, 2001 - с. 57–158. С. 79–80.
69. Рыбаков Б. А. Воинствующие церковники XVI века // Антирелигиозник. 1934. № 3. С. 28–29.
70. Лурье Я. С. Краткая редакция «Устава» Иосифа Волоцкого — памятник идеологии раннего иосифлянства // Труды Отдела древнерусской

- литературы. — М., Л.: Изд-во АН СССР, 1956. — Том XII. — С. 116–140; см. также: Манохин А. А. ПРОТОУСТАВ ИОСИФА ВОЛОЦКОГО // Вестник московского университета. Серия 8. История. 2023. Т. 64. № 3. С. 3–29. С. 8.
71. Лурье Я. С. Идеологическая борьба в публицистике конца XV–XVI века. Москва; Ленинград: Изд-во Акад. наук СССР. [Ленингр. отд-ние], 1960. — 532 с. С. 262.
72. Там же. С. 263.
73. Там же. С. 263.
74. Иоанн Дамаскин, прп. Три защитительных слова против порицающих святые иконы или изображения; Преп. Феодор Студит. Послание Платону о почитании икон. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. — XXXVIII, 168, 49 с. С. 50.
75. Иоанн Дамаскин, прп. Три защитительных слова... С. 10.
76. Лурье Я. С. Идеологическая борьба... С. 263.
77. Лурье Я. С. Идеологическая борьба... С. 262.
78. Карташев А. В. Очерки по истории Русской Церкви... С. 425.
79. Иосиф Волоцкий, прп. Иосифа игумена, иже на Волоце Ламском... С. 73–75; 78–80.
80. Лурье Я. С. Идеологическая борьба... С. 253.
81. Цит. по: Павлов А. С. Указ. Соч. С. 112–113.
82. Ключевский В. О. Русская история... Т.2. С. 50.
83. Ключевский В. О. Русская история... Т.2. С. 50.
84. Ключевский В. О. Русская история... Т.2. С. 32.
85. Павлов А. С. Указ. Соч. С. 127.
86. Ключевский В. О. Русская история... Т.2. С. 52.
87. Флетчер Дж. Ук. Соч. С. 100.
88. Каждан А. П. Ук. Соч. С. 67–69.
89. Скабланович Н. А. Византийское государство и Церковь в XI в... С. 164.
90. Колычева Е. И. Православные монастыри XV–XVI века // Монашество и монастыри... С. 101–102.
91. Иконников В. С. Максим Грек и его время... С. 372–374.
92. Максим Грек, прп. Сочинения преподобного Максима Грека в русском переводе / [предисл.: послушник Моисей]. 3 тт. Ч. 3: Разные сочинения. — [Сергиев Посад]: Св.-Троицкая Сергиева лавра, собственная тип., 1911. — 191 с. С. 123.
93. Максим Грек, прп. Сочинения преподобного Максима Грека в русском переводе / [предисл.: послушник Моисей]. 3 тт. Ч. 1: Нравоучительныя



- сочинения. — [Сергиев Посад]: Св.-Троицкая Сергиева лавра, собственная тип., 1910. — 287 с. С. 20.
94. Ключевский В. О. Русская история... Т.2. С. 57.
95. Миллер О. Ф. Славянство и Европа. М.: Институт русской цивилизации, 2012. — 880 с. С. 502.
96. Флоровский Г. В. Ук. соч. С. 20.
97. Психология манипуляции: феномены, механизмы и защита. М.: ЧеРо, Издательство МГУ, 1997. — 344 с. С. 104.
98. Павлов А. С. Указ. Соч. С. 51.
99. Иконников С. 371–372.
100. Иконников В. С. Ук. Соч. С. 376.
101. Российское законодательство X–XX веков. В 9 т. Т.2: Законодательство периода образования и укрепления Русского централизованного государства. М.: Юридическая литература, 1985. — 520 с. С. 271.
102. Шапошник В. В. Финансовые вопросы на Стоглавом соборе // Христианское чтение № 1, 2014. С. 96–114. С. 101.
103. Российское законодательство X–XX веков. В 9 т. Т.2: Законодательство периода образования и укрепления Русского централизованного государства. М.: Юридическая литература, 1985. — 520 с. С. 271.
104. Российское законодательство X–XX веков. В 9 т. Т.2: Законодательство периода образования и укрепления Русского централизованного государства / Под общ. ред. О. И. Чистякова. М.: Юридическая литература, 1985. — 520 с. С. 329
105. Иоанн Грозный. Послание в Кирилло-Белозерский монастырь // Библиотека литературы Древней Руси... С. 142.
106. Макарий (Булгаков), митр. История Русской церкви. Кн. 3. М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1996. — 702, [1] с.
107. Василий Великий, свт. Творения: В 2 т. Том первый: Догматико-полемические творения. Экзегетические сочинения. Беседы. М.: Сибирская благозвонница, 2012. — 1135 с. С. 924.
108. Флоровский Г. В. Пути русского богословия. С. 21.
109. Иконников В. С. Ук. Соч. С. 401.
110. Цит. по: Павлов А. С. Указ. Соч. С. 76.
111. Цит. по: Там же. С. 77.
112. Цит. по: Там же. С. 71.
113. Павлов А. С. Указ. Соч. С. 17.
114. См. напр.: Синодик Нижегородского... С. 214.



115. Иконников В. С. Ук. Соч. С. 382.
116. Максим Грек, прп. Сочинения... Ч. I. С. 258.
117. Нил Сорский, прп. Устав и послания... С. 83.
118. Максим Грек, прп. Сочинения... Ч. I. С. 111.
119. Цит. по: Жмакин В. Митрополит Даниил и его сочинения. М., 1881. — 890 с. С. 768.
120. Алексеев А. И. Иосиф (Санин) // Православная богословская энциклопедия. Т. XXV. М. 2010 - С. 559–585 С. 563.
121. Сомин Н. В. Свв. Нил Сорский и Иосиф Волоцкий // <http://pereprava.org/trust/1866-svv-nil-sorskiy-i-iosif-voLOCKiy.html>
122. Масин В. В., диак. Полемика в русской публицистике начала XX в. о служении монашествующих миру // Церковный историк. 2020. No 1 (3). С. 210–224. DOI: 10.31802/СН.2020.3.1.012
123. Карташев А. В. Указ соч. Т. I. С. 407.
124. Карташев А. В. Ук. Соч. Т. I. С. 408.
125. Цит. по: Там же. С. 408.
126. Карташев А. В. Ук. Соч. Т. I. С. 408.
127. Карташев А. В. Ук. Соч. Т. I. С. 422.
128. Сеницына Н. В. Типы монастырей и русский аскетический идеал (XV–XVI вв.) // Монашество и монастыри в России XI–XX века. С. 116–150. С. 136.
129. Сеницына Н. В. Типы монастырей и русский аскетический идеал (XV–XVI вв.)... С. 134.
130. Максим Грек, прп. Сочинения... Ч. I. С. 71.
131. Максим Грек, прп. Сочинения... Ч. I. С. 72.
132. Максим Грек, прп. Сочинения... Ч. I. С. 73.
133. Иосиф Волоцкий, прп. Послание Иосифа Волоцкого княгине Голениной // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 9. С. 208–215. С. 210.
134. См. напр.: Веселовский С. Б. Сметы военных сил Московского государства 1661–1663 гг. М.: Имп. о-во истории и древностей рос. при Моск. ун-те, 1911. — 59 с.
135. Иосиф Волоцкий, прп. Послание Иосифа Волоцкого княгине Голениной... С. 213.
136. Максим Грек, прп. Сочинения... Ч. I. С. 164–165.
137. Максим Грек, прп. Сочинения... Ч. I. С. 165.
138. Максим Грек, прп. Сочинения... Ч. I. С. 166–167.
139. Цит. по: Максим Грек, прп. Сочинения... Ч. I. С. 102.
140. Максим Грек, прп. Сочинения... Ч. I. С. 166.



141. Максим Грек, прп. Сочинения... Ч.1. С. 153.
142. Максим Грек, прп. Сочинения... Ч.1. С. 167.
143. Максим Грек, прп. Сочинения... Ч.1. С. 165.
144. «Страсть иудейского сребролюбия и лихоимания до такой степени овладела судьями и начальниками, посылаемыми от благоверных царей по городам, что они приказывают слугам своим вымышлять разные вины на зажиточных людей, подбрасывают в дома их чужие вещи; или: притащат труп человека и бросят на улице, а потом, как будто отмщая за убитого, начнут истязать не только одну улицу, но всю часть города по поводу этого убийства, и собирают себе деньги таким несправедливым и богомерзким способом. Слышан ли когда-нибудь у неверных язычников такой гнусный способ лихоимания? Разжигаемые неистовством несытого сребролюбия, они обижают, лихоимствуют: расхищают имущества вдовиц и сирот, вымышляют всякие обвинения на невинных, не боятся Бога, страшного мстителя обиженных, не срамятся людей, окрест их живущих, ляхов и немцев, которые хоть и латынники по ереси, но управляют подручниками своими с правосудием и человеколюбием?» (Прп. Максим Грек: «Слово 9. О непостижимом Промысле Божиим, Его благодати и человеколюбия; здесь же и против лихоимцев»).
145. Цит. по: Курбский А. История о великом князе Московском // Библиотека литературы Древней Руси / РАН. Ин-т рус. лит. (Пушкинский дом); под. ред. Д. С. Лихачева и др. — Санкт-Петербург: Наука, 1997-. / Т. 11: XVI век. — 2001. — 681, [2] с. С. 353.
146. Цит. по: Там же. С.354.
147. Максим Грек, прп. Сочинения... Ч. 1. С. 24–25.
148. Василий Великий, свт. Творения... Т.1. С. 656.
149. Максим Грек, прп. Сочинения... Ч. 1. С. 172.
150. Писания мужей апостольских. СПб.: Амфора, 2007. — 474 с. С. 161–162.
151. Флоровский Г., прот. Византийские Отцы V–VIII веков. Минск: Изд. Белорусского Экзахата, 2006. — 335 с. С. 139.
152. Иоанн Златоуст, свт. Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе: в 12-и томах. Т. 2 (в 2- книгах). СПб.: С.-Петербург. Духовной Академии, 1896. — 979 с. С. 37.
153. Иоанн Златоуст, свт. Творения... Т. 2. С. 37.
154. Иоанн Златоуст, свт. Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе: в 12-и томах. Т. 7. СПб.: С.-Петербург. Духовной Академии, 1901. — 912 с. С. 780
155. Максим Грек, прп. Сочинения... Ч. 1. С. 144.
156. Максим Грек, прп. Сочинения... Ч. 1. С. 17.

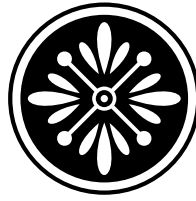


157. Наставление тверского епископа Семена / Подготовка текста, перевод и комментарии Д. С. Лихачев // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 5. Т. XIII. СПб.: Наука, 1997. С. 395.
158. Максим Грек, прп. Сочинения... Ч. I. С. 169.
159. Максим Грек, прп. Сочинения... Ч. I. С. 169–170.
160. Максим Грек, прп. Сочинения... Ч. I. С. 26.
161. Василий Великий, свт. Творения... Т. I. С. 922–923.
162. Иоанн Златоуст, свт. Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе. Т. 1–12. — 12 т. Т. 2. — СПб.: С.-Петербург. духов. акад., 1896. — 979 с. С. 34.
163. Максим Грек, прп. Сочинения... Ч. I. С. 171.
164. Максим Грек, прп. Сочинения... Ч. I. С. 22.
165. Максим Грек, прп. Сочинения... Ч. I. С. 21–22.
166. Максим Грек, прп. Сочинения... Ч. I. С. 22–24.
167. Максим Грек, прп. Сочинения... Ч. I. С. 24.
168. Максим Грек, прп. Сочинения... Ч. I. С. 77.
169. Максим Грек, прп. Сочинения... Ч. I. С. 80.
170. Максим Грек, прп. Сочинения... Ч. I. С. 81.
171. Максим Грек, прп. Сочинения... Ч. I. С. 213.
172. Цит. по: Павлов А. В. Исторический очерк секуляризации церковных земель... С. 85; оригинальный текст: Курбский А. Второе послание Вассиану Муромцеу // Библиотека литературы Древней Руси: В 20 томах. Т. 11: XVI век / РАН. Ин-т рус. лит. (Пушкинский дом); Под ред. Д. С. Лихачева и др. СПб: Наука, 2001. С. 499–514. С. 510.
173. Максим Грек, прп. Сочинения... Ч. I. С. 170.
174. Максим Грек, прп. Сочинения... Ч. I. С. 131.
175. Максим Грек, прп. Сочинения... Ч. I. С. 18.
176. Максим Грек, прп. Сочинения... Ч. I. С. 26; см. также: Там же. С. 65.
177. Максим Грек, прп. Сочинения... Ч. I. С. 27.
178. Максим Грек, прп. Сочинения... Ч. I. С. 66.
179. Василий Великий, свт. Творения... Т. I. С. 921.
180. Василий Великий, свт. Творения... Т. I. С. 921–922.
181. Григорий Нисский, свт. О нищелюбии и благотворительности (Слово 1-е) Творения святого Григория Нисского. Ч. 7. М.: тип. В. Готье, 1868. — [1], 538 с. / 395–412 с. С. 407.



182. Григорий Нисский, свт. Точное истолкование Екклесиаста Соломонова // [https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij\\_Nisskij/tochnoe-istolkovanie-ekkleziasta-solomonova/](https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Nisskij/tochnoe-istolkovanie-ekkleziasta-solomonova/)
183. Максим Грек, прп. Сочинения... Ч.1. С. 71.
184. Максим Грек, прп. Сочинения... Ч.1. С. 169.
185. Василий (Кривошеин), архиеп. Преподобный Симеон Новый Богослов и его отношение к социально-политической действительности своего времени // Экземплярский В. И. Учение древней Церкви о собственности и милостыне. Краснодар, 2013. (-272 с.) С. 262–267. С. 266.
186. Симеон Новый Богослов, прп. Слова преподобнаго Симеона Новаго Богослова. М.: Типо-литография И. Ефимова, 1892. — 498 с. С 192.
187. Максим Грек, прп. Сочинения... Ч. 1. С. 62.
188. Там же. С. 63.





БОГОСЛОВИЕ

УДК 273.941

Протоиерей Василий Смагин

Некоторые искажения  
догматического характера в Первом  
византийском иконоборчестве



*Аннотация:* В статье рассматривается византийское иконоборчество первого периода. Говорится о церковной политике императоров-иконоборцев этого времени. Выдвигается предположение, что тогда была сделана попытка реформирования Православия. Выявляются догматические искажения, имевшие место в первом периоде иконоборческой эпохи, в основном экклезиологические.



*Ключевые слова:* Иконоборчество. Иконопочитание. Православие. Догматы. Ересь. Экклезиология. Христология. Цезарепапизм. Священное Предание. Церковное искусство.  
*Сведения об авторе:* Смагин Василий Петрович, протоиерей, кандидат богословия, преподаватель Нижегородской духовной семинарии (Россия, г. Нижний Новгород). Электронная почта: vasmugl@gmail.com.

## Some distortions of a dogmatic nature in the First Byzantine Iconoclasm

*Abstract:* The article examines the Byzantine iconoclasm of the first period. It talks about the ecclesiastical policy of the iconoclastic emperors of that time. It is suggested that an attempt was made to reform Orthodoxy at that time. The dogmatic distortions that took place in the first period of the iconoclastic era, mainly ecclesiological, are revealed.

*Keywords:* Iconoclasm. Icon worship. Orthodoxy. Dogmas. Heresy. Ecclesiology. Christology. Caesarepapism. A sacred Tradition. Church art.

*About the author:* Smagin Vasily Petrovich, archpriest, candidate of theology, teacher at the Nizhny Novgorod Theological Seminary (Russia, Nizhny Novgorod). E-mail: vasmugl@gmail.com.

726-е лето от Рождества Христова выдалось тревожным для жителей царствующего града Константинополя. В Средиземном море произошло подводное извержение вулкана, настолько сильное, что даже появился новый остров. Ромеи напуганы. Они всегда были людьми не только религиозными, но и суеверными, склонными искать причины физических бедствий в вопросах вероисповедных. А тут еще откуда-то появился слух, будто землетрясение — это знак гнева Божия<sup>1</sup>. Будто бы это Бог прогневался на ромеев за почитание икон. Константинопольцы не только



напуганы, но и растеряны, ведь иконопочитание издревле было одной из главных форм выражения их благочестия.

Источник слуха мог находиться в императорском дворце. Дело в том, что Лев III Исавр, царствованию которого шел десятый год, давно задумал религиозную реформу, а теперь ему представился удобный случай, чтобы ее начать. Распускать ложные слухи этот василевс умел. Например, немного позже он отправит арабскому халифу подложное письмо, обвиняющее Иоанна Дамаскина, сильного защитника иконопочитания, в государственной измене<sup>2</sup>. Халиф поверит навету и прикажет отрубить Иоанну кисть правой руки. Но рука срослась после горячей молитвы Дамаскина перед иконой Пресвятой Богородицы<sup>3</sup>.

Начальная хронология событий была такова. По приказу Льва III был составлен и доведен до сведения населения соответствующий эдикт против иконопочитания<sup>4</sup>. Затем император посылает спафарокандидата (из придворного офицерства) с приказом снять с Медных ворот Большого дворца в Константинополе икону Иисуса Христа. Официально дело было представлено так: убрать изображение, чтобы народ к нему не прикладывался (во избежание злоупотреблений), заменив ее изображением Креста.<sup>5</sup> Образ, почитаемый в Константинополе как чудотворный, был укреплен на дворцовых воротах довольно высоко, поэтому офицеру пришлось приставить лестницу, чтобы до него добраться. Собравшийся народ, особенно женщины, умолял не трогать священного изображения<sup>6</sup>, но императорский чиновник трижды ударил топором по лику Спасителя на иконе<sup>7</sup>. Женщины опрокинули лестницу, офицер упал, произошла свалка возмущенной толпы, в результате которой спафарокандидат погиб. На место инцидента быстро прибыл отряд императорских телохранителей, одних казнили прямо на месте, других потом. Особо усердно тогда расправились с женщинами-зачинщицами, имена некоторых из погибших, как «мучеников, за икону Христа пострадавших», находятся теперь в церковном календаре (память 9 августа)<sup>8</sup>. Так началась длинная история иконоборческой ереси, в ходе которой было пролито много крови за правую веру.



Таким образом, ересь иконоборчества, официально начавшаяся с императорского указа, имела, как отмечают исследователи, «багрянородное» происхождение<sup>9</sup>, она явилась в мир за пурпурной подписью царя. Борьба с иконами с самого начала и на всем протяжении иконоборческой истории была инициативой светской власти: императоры-иконоборцы ее начали, последовательно осуществляли и жестко принуждали к ней других. Конечно, это не было единственной причиной возникновения иконоборчества. Причин было много, причем неизвестно, какая из них являлась главной<sup>10</sup>. Историки, например, считают, что иконоборчество могло появиться в церковной среде раньше, чем в политической<sup>11</sup>, и Лев III, возможно, издал свой эдикт под влиянием иконоборчески настроенных епископов Малой Азии<sup>12</sup>. Иконоборчество связывают даже с богомилством.<sup>13</sup>

В настоящей статье акцент сделан на официальном начале иконоборчества с императорского указа. Данный подход объясняется следующими обстоятельствами: во-первых, это исторический факт, во-вторых, отсюда прописывается гипотеза, о том, что церковная политика византийских императоров-иконоборцев содержала в себе аспекты не только христологических, как это обычно принято считать, но и других догматических искажений, в частности экклезиологических. Факты обобщаются именно с этой целью.

Византийское иконоборчество хронологически разделяют на два периода, которые продолжались около 80 лет (с 726 по 780 и с 814 по 843 года). Эти периоды связаны с правлением императоров-иконоборцев так называемой «исаврийской династии», среди которых выделяются своей жестокостью Лев III Исавр (717–741) и его сын Константин V Копроним (741–775), правящие как раз в первом периоде. Лев III начал иконоборчество, объявив иконы идолами, а Константин V пытался дать ему богословское обоснование, переведя споры об иконах на христологическую основу. Другие императоры этой династии лишь подражали им. В первом периоде умеренным иконоборцем был император Лев IV Хазар.



Смутное время в истории Византийской империи, когда было много и предателей Православия, и бесстрашных его свидетелей. Тогда воинская доблесть и патриотизм сочетались с отрицанием самой той веры, на основе которой создавалась византийская культура. В церковной истории этого периода запечатлено мученичество преподобного Стефана Нового (память 28 ноября) и многих других свидетелей Православия. Ревностными защитниками иконопочитания были святые патриархи Константинопольские Герман (память 12 мая) и Никифор (память 2 июня), преподобные Иоанн Дамаскин (память 4 декабря) и Феодор Студит (память 11 ноября). Это были великие защитники Православия.

Объективности ради следует отметить, что императоры-иконоборцы были хорошими правителями и выдающимися военачальниками. Под их управлением Империя была защищена от внешних врагов, а внутренняя жизнь государства стабилизировалась. Они были популярны в народе, особенно среди военных<sup>14</sup>. Например, Лев III начал царствовать в Империи, столицу которой готовились штурмовать арабские войска, что ставило под сомнение само существование государства. Благодаря умелому командованию императора волны исламских атак не только разбились о стены Константинополя, но арабская опасность была вообще снята с повестки дня. Сына его, Константина V, народ больше боялся и ненавидел, чем любил, так как его правление было эпохой страшного террора. Это был еще более выдающийся военачальник и еще более страстный враг святых икон, чем его отец<sup>15</sup>. Однако Константин V успешно воевал с болгарами и сумел поднять экономическое благосостояние империи. Поэтому, когда в начале IX века, появилась угроза поражения от болгар, народ, помня о военных успехах бывшего правителя, собрался у его могилы и умолял подняться из гроба, чтобы спасти Империю от позора<sup>16</sup>.

Но случилось следующее. В результате военных побед, а также реформ, проводимых императорами-иконоборцами, создалась сильная централизация власти в лице византийского василевса. И василевс не удержался от соблазна вмешаться в церковную жизнь. Самым страшным было то, что вмешался он в вероучительную часть этой жизни. Это



было высшим проявлением гордыни со стороны византийского императора. Лев III якобы заявлял даже: «Я император и священник»<sup>17</sup>.

Защитники Православия обличали отступников от истины. «Ты знаешь, император, что догматы святой Церкви дело не императоров, но архиереев, и должны быть точно и верно определяемы», — писал василевсу Папа Римский Григорий II<sup>18</sup>. Также и преподобный Иоанн Дамаскин писал в это время: «Не царей дело устанавливать законы для церкви... Дело царей — политическое благоустройство; церковное же управление есть дело пастырей и учителей»<sup>19</sup>. Но, как говорит святитель Игнатий (Брянчанинов), «упорство в ереси есть свойство еретика»<sup>20</sup>. Императоры не только не исправлялись, но стремились уничтожить своих обличителей.

В истории христианства всегда существовала (существует и сейчас) определенная опасность, когда Церковь начинают рассматривать как одно из человеческих учреждений. Тогда утрачивается восприятие Церкви в смысле таинства, теряется вера в ее божественное основание, происходит опустошение экклезиологии. Но Церковь не является простой организацией людей, она представляет собой таинство богочеловеческой реальности, которая сакральна и иерархически организована.

Собственно, это и произошло с императорами-иконоборцами. Они потеряли, даже если сами в том и не признавались, понимание того, что Церковь имеет две стороны своего бытия: видимую по внешнему устройству и невидимую по действующей в ней благодати Божией. Этим, возможно, и объясняется, почему императоры так грубо вмешивались в жизнь Церкви, как будто это было в порядке вещей. В сущности говоря, тогда произошло следующее: василевс самого себя назначил быть главой для земной Церкви.

«Одной из причин появления Ереси является неповиновение церковной иерархии. Отказ от церковного послушания неизбежно приводит к искажению основ веры», — пишет профессор Догматического богословия М. С. Иванов<sup>21</sup>. Отношение императоров-иконоборцев к церковной иерархии, подтверждает справедливость этого суждения. Императоры



смещали с кафедры несогласных с иконоборчеством, возводили в патриархи своих ставленников, подвергали их публичным наказаниям и даже смертной казни. Например, когда Константинопольский патриарх Герман решительно отказался признать иконоборчество, то император Лев III вместо него поставил патриархом послушного Анастасия, который и дал церковное согласие на отмену иконопочитания. Но судьба предателей Православия счастливой не бывает.

Этому можно привести такие примеры. В 742 году Константину V пришлось бежать от своего родственника Артавазда, захватившего власть. Узурпатор провозгласил себя императором и возобновил иконопочитание. А Константина V, которого сочли погибшим, предали анафеме. Тогда патриарх Анастасий торжественно вручил Артавазду императорский венец. С Крестом в руке патриарх с амвона клялся народу, что Константин V признает Христа простым человеком, а Пресвятую Богородицу обыкновенной женщиной. Но Константин V вернулся с новым войском и захватил Константинополь. Артавазда ослепили, его соучастников частью казнили, частью искалечили отсечением рук и ног. Патриарх Анастасий опять сменил свою партийную принадлежность и вновь стал иконоборцем. Но его тоже наказали — вместе с семьей Артавазда подвергли публичному издевательствам на ипподроме, а потом телесным наказаниям. После этого унижения император оставил патриарха Анастасия на кафедре, чтобы еще больше дискредитировать высший церковный сан<sup>22</sup>. А вот его преемнику, патриарху Константину, тоже императорскому выдвиженцу и единомышленнику, которого оклеветали в измене, повезло меньше. Над несчастным долго издевались, а потом обезглавили<sup>23</sup>. Трех Константинопольских патриархов, принявших в это время участие в иконоборческом движении, — Анастасия, Константина и Никиту — VII Вселенский собор предал анафеме<sup>24</sup>.

В Империи, по сути, создалась ситуация цезарепапизма. Насилие императоров-иконоборцев сделало свое черное дело: среди константинопольской иерархии быстро нашлись приспособленцы, готовые предать свою веру за временное благополучие, многие из епископов



не устояли и, подчинившись воле императоров, приняли иконоборчество. Императоры полагали, что если они подчинят своей воле весь епископат Константинопольской Церкви, то тогда они смогут вводить вероучительные новшества. Но на защиту Православия поднялось простое монашество. Этот факт подтвердил еще одно положение православной экклезиологии: хранителем божественной истины является все тело Церкви, т. е. народ.

Император Лев III ощущал себя новым Моисеем и пастырем-первосвященником для христианского народа<sup>25</sup>, религиозным реформатором. Он писал: «Озия (Езекия), царь иудейский, приказал вынести медного змия из храма, а я приказал вынести идолов из церкви»<sup>26</sup>. Император, назвав иконы идолами, по сути, обвинил Церковь в идолопоклонстве, объявив тем самым, что она способна погрешать в вопросах веры. Но Церковь не могла погрешать против истины, тем более что столько лет. VII Вселенский собор по этому поводу выскажется так: «Дерзаящим говорить, что католическая церковь когда-либо принимала идолов, анафема»<sup>27</sup>.

Непогрешимость Церкви является одним из аспектов ее святости. Невозможность Церкви уклониться от истины указана в словах Иисуса Христа: «...И врата адовы не одолеют ее» (Мф.16,18). Церковь не может погрешать потому, что она наполнена силой и истиной Христовыми (Еф.1,23), в ней пребывает Дух Святой (Ин.14,16). Конечно, непогрешимость Церкви распространяется только на истины вероучительные и заключается она в том, что Церковь неизменно, без искажений хранит изначально преподанное ей учение. Поэтому Церковь никогда не принимала ложного учения. И хотя в ней, т. е. в ее членах, временами и появлялись ложные учения, составляющие ереси, но эти лжеучения осуждались, а еретики, как зараженные члены, отсекались от Церкви, не оскверняя ее святости.

Существует некое догматическое правило: истина всегда бывает раньше заблуждения, как оригинал предшествует копии, ересь не может появиться раньше истинного учения<sup>28</sup>. Императоры-иконоборцы, состав на иконопочитание, не могли не знать, что это была очень древняя часть христианской веры. Отцы Седьмого Вселенского Собора позже

скажут: «Предание делать живописные изображения... существовало еще во времена апостольской проповеди»<sup>29</sup>. Как справедливо отмечал наш выдающийся светский специалист в области эстетики проф. В. В. Бычков, «византийское христианство достаточно рано ощутило, что творения рук человеческих, и прежде всего искусства, и в очень высокой степени изобразительные искусства, могут быть носителями Истины, хранителями божественного Откровения»<sup>30</sup>.

Христианская вера своим источником имеет Божественное Откровение. Откровение, данное в Иисусе Христе, вверено для хранения Церкви, которой изначально была дана вся полнота истины. Полнота истины всегда сохраняется в Церкви потому, что в ней всегда присутствует Дух Святой. (Ин.14,16). Истину, полученную от Христа, возвести Церкви апостолы, поэтому Церковь называется апостольской (среди прочих причин). Священномученик Ириней Лионский говорит: «Апостолы, как богач в сокровищницу, вполне положили в нее все, что относится к истине»<sup>31</sup>. Полнота истины, дарованная Православной Церкви, является основанием для запрета исправлять, дополнять или изменять содержание и смысл догматических истин, принятых и хранимых Церковью. Отцы VII Вселенского собора определили: «Мы следуем древнему законоположению Кафолической Церкви. Мы сохраняем определения отцов. Прибавляющих что-либо к учению Кафолической Церкви, или убавляющих от него, мы предаем анафеме»<sup>32</sup>.

Еще одна экклезиологическая проблема порождалась (порождается и сейчас) тем, что иконоборцы не смогли (или не захотели) отличить форму от сущности. В Церкви необходимо различать ее сущность, которая восходит ко Христу, и оболочку, которая обусловлена временем и представляет собой внешний образ, созданный людьми. К последнему как раз и относится иконное искусство, а также церковная архитектура, песнопения, религиозные обычаи и т. п. Нельзя отторгать сущность от оболочки, нельзя отождествлять внешний образ с сущностью, но нельзя также и отрицать значимость внешнего образа. В Церкви ничего случайного нет, в ней все вырабатывалось и проверялось в течение долгого времени



под главенством Иисуса Христа и водительством Святого Духа. Все это является частью Священного Предания Церкви.

Императоры-иконоборцы не отрекались прямо от христианства и Церкви, но они, по сути, отвергли Священное Предание. Предание понимается и как форма сохранения Церковью Божественного Откровения, и как жизнь Святого Духа в Церкви, плодом которой является живая память и самосознание Церкви, непрерывные в ней со дня Пятидесятницы<sup>33</sup>. Иконоборцы пытались создать другое церковное предание, реформированное. Они хотели направить религиозную жизнь своего народа по новому пути, а поскольку иконопочитание являлось характерным для прежнего церковного направления, то ему была объявлена война<sup>34</sup>.

Святитель Игнатий (Брянчанинов) говорит о еретиках, «что они, отвергнув богопознание и богослужение, открытые и преподанные им Самим Богом, усиливаются заменить их богопознанием и богослужениями самовольными, богохульными и богопротивными»<sup>35</sup>. Иконоборцы стремились свести к минимуму обрядность и внешние формы благочестия. Внутренний строй церковной жизни был нарушен насильственным вторжением светской власти, а иконоборчество сопровождалось общим обмирщением Церкви<sup>36</sup>. Убирая из храмов святые иконы, иконоборцы взамен их наполняли храмы светскими изображениями, усиливали в богослужении проповедничество, вводили мирскую музыку и поэзию<sup>37</sup>. Храмы рекомендовалось расписывать изображениями зверей и растений, но особенно приветствовалось украшение их портретами самого императора и прославляющими его изображениями сцен: как царь охотится и воюет, как он участвует в конных ристалищах и театральных играх<sup>38</sup>. Если для византийцев прежнего направления были характерны благочестие и строгость в соблюдении церковных обрядов, то иконоборцы щеголяли своей религиозной индифферентностью. В их лагере считалось хорошим тоном принимать участие в кутежах, брить бороду, ругаться, клясться и божиться нещадно. Кто проводил время на всенощном бдении, кто привык к возгласу «Богородица, помогай», тот уже считался политически неблагонадежным<sup>39</sup>.



Святитель Игнатий (Брянчанинов) писал также, что отличительным свойством еретиков является гордость, которая очевидным образом проявляется в презрении и осуждении всех, кто не принимает их ложных взглядов, не принадлежит к их секте, лютая ненависть к ним.<sup>40</sup> Время императора Константина V было особенно жестоким по отношению к монашеству, в лице которого иконоборчество встретило энергичное и бесстрашное сопротивление. Император публично глумился над монахами, он ставил их перед такой альтернативой — либо женитьба, либо ослепление и ссылка. Монастыри превращались в казармы, бани и другие общественные заведения.<sup>41</sup> У Константина V даже созрел план совершенно отменить монашество, но осуществить этого он не успел<sup>42</sup>.

Когда истинное представление о Церкви утрачивается, тогда теряет свой основной смысл и христология. Не случайно, поэтому, что иконоборчество пересеклось с монофизитством, другой ересью, ранее уже осужденной Церковью<sup>43</sup>. Как выше уже отмечалось, богословское противостояние между православными и иконоборцами происходило на основе христологического учения. Отвергая возможность живописного изображения Иисуса Христа, иконоборцы косвенно отвергали воплощение Сына Божия, пришествие Его в человеческой плоти<sup>44</sup>.

Если Лев III запретил иконопочитание через свой Государственный совет, то Константин V пытался придать иконоборчеству церковную санкцию<sup>45</sup>. С этой целью император в 754 году созвал иконоборческий Собор (Иерийский), полностью подвластный ему. Сам он даже называл его «все-ленским», но настоящий VII Вселенский собор позже назовет его еретическим. Этот лжесобор, угождая светской власти, отверг почитание святых икон и утвердил иконоборчество, но сам император в своем радикализме переступил границы определений и этого «придворного» Собора, он стал отвергать почитание святых и Богоматери. Для доказательства несостоятельности почитания Пресвятой Богородицы Константин V повторял несторианские выходки (аргументация кошельком, наполненным золотом)<sup>46</sup>. За отказ подчиниться решениям Иерийского собора тогда пострадал святой Стефан Новый, преподобномученик и исповедник.



Показательно, что иконоборцы и против него распустили ложный слух<sup>47</sup>. Это был их метод.

Константин V, считая себя богословом, писал сочинения, он пытался придать иконоборчеству догматическое обоснование, но эти его сочинения находились под влиянием монофизитских тенденций<sup>48</sup>. Император-иконоборец, исходя из восточных магических представлений, постулировал идентичность и даже единосущие изображения с изображаемым<sup>49</sup>, то есть он отождествлял образ и первообраз в иконе<sup>50</sup>. Умер император Константин V в сентябре 775 года, заболев чем-то во время похода на болгар. Умирал он, как сообщает летописец, тяжело: «Громко вопиял... и просил молиться Пресвятой Деве Богородице, Которой был всегда непримиримым врагом»<sup>51</sup>.

Таким образом, можно выделить следующие некоторые догматические искажения, бывшие в первом периоде «императорской» ереси иконоборчества: 1) извращенная роль мирян в жизни Церкви (светская власть захватила у иерархии учительство и управление); 2) искажалось учение о таких существенных свойствах Церкви, как ее святость и апостольство; 3) отвергалось Священное Предание Церкви, предпринималась попытка создать новое предание; 4) искажалась христология.

Спор об иконах в VII не был спором только об обрядовой стороне, он затронул само догматическое учение Церкви. «Порфирородная» ересь иконоборчества поставила под удар основные вопросы веры, в том числе и экклезиологические. Поэтому не случайно борьба с иконоборчеством завершилась празднованием Торжества Православия<sup>52</sup>.

### Использованная литература

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. — М.: Издание Московской Патриархии, 1968. — 1371 с.
2. *Болотов В. В.* История Церкви в период Вселенских Соборов: История богословской мысли. — М.: Поколение, 2007. — 790 с.
3. *Давиденков О.*, прот. Догматическое богословие: Учебное пособие. — М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. — 622 с.



4. Деяния Вселенских Соборов, изданные в русском переводе при Казанской духовной академии. Т. 7. — Казань: Центральная типография, 1909. — 332 с.
5. *Иванов, М. С.* Ересь // Православная энциклопедия. — 2008. — Т. XVIII. — С. 598–603. — М.: «Православная энциклопедия», 2008. — 751 с.
6. *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Понятие о ереси и расколе // Богословские труды. Сборник 32. Изд-е Московской Патриархии. М.: 1996. С. 282–297.
7. *Иоанн Дамаскин, прп.* Полное собрание творений. Т. I / Пер. с греч. — СПб.: Тип. М. Меркушева, 1913. — 442 с.
8. *Ириней Лионский, сщмч.* Против ересей. Доказательство апостольской проповеди / Перевод протоиерея П. Преображенского, Н. И. Сагарды. — СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2008. — 672 с.
9. *Макарий Симонопетрский, иером.* Синаксарь: Жития святых Православной Церкви: В 6 т. / Адаптир. пер. с франц. — Т. 2 – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2011. — 912 с.
10. *Острогорский Г. А.* История Византийского государства / Пер. с нем. — М.: Сибирская Благовозвонница, 2011. — 895 с.
11. *Успенский Л. А.* Богословие иконы Православной Церкви. — Переславль: Изд-во Братства во имя св. блгв. князя Александра Невского, 1997. — 656 с.
12. *Успенский Ф. И.* Синодик в неделю православия. Сводный текст с приложениями. — Одесса: Тип. Шт. Одесского военного Округа, 1893. — 95 с.
13. *Феофан Византиец.* Летопись от Диоклетиана до царей Михаила и сына его Феофилакта / Пер. с греч. — М.: Университетская типография, 1884. — 370 с.
14. *Шёнборн Кристоф.* Икона Христа. Богословские основы / Пер. с нем. — Милан-Москва: «Христианская Россия», 1999. — 232 с.
15. Bibliya. Knigi Svyashchennogo Pisaniya Vetkhogo i Novogo Zaveta. — М.: Izdanie Moskovskoj Patriarkhii, 1968. — 1371 s.
16. Bolotov V. V. Istorija Cerkvi v period Vselenskikh Soborov: Istorija bogoslovskoj mysli. — М.: Pokolenie, 2007. — 790 s.
17. Davidenkov O., prot. Dogmaticeskoe bogoslovie: Uchebnoe posobie. — М.: Izd-vo PSTGU, 2013. — 622 s.
18. Deyaniya Vselenskikh Soborov, izdannye v russkom perevode pri Kazanskoj dukhovnoj akademii. Т. 7. — Kazan: Centralnaya tipografiya, 1909. — 332 s.
19. *Ivanov, M. S.* Eres // Pravoslavnnaya ehnciklopediya. — 2008. — Т. XVIII. — S. 598–603. — М.: «Pravoslavnnaya ehnciklopediYA», 2008. — 751 s.
20. *Ignatij (Bryanchaninov), svt.* Ponyatie o eresi i raskole // Bogoslovskie trudy. Sbornik 32. Izd-e Moskovskoj Patriarkhii. М.: 1996. S. 282–297.
21. *Ioann Damaskin, prp.* Polnoe sobranie tvorenij. Т. I / Per. s grech. — SPb.: Tip. M. Merkusheva, 1913. — 442 s.



22. Irinej Lionskij, sshchmch. Protiv erezej. Dokazatelstvo apostolskoj propovedi / Perevod protoiereya P. Preobrazhenskogo, N. I. Sagardy. — SPb.: «Izdatelstvo Olega AbyshkO», 2008. — 672 s.
23. Makarij Simonopetrskij, ierom. Sinaksar: Zhitiya svyatykh Pravoslavnoj Cerkvi: V 6 t. / Adaptir. per. s franc. — Т. 2 – М.: Izd-vo Sretenskogo monastyrya, 2011. — 912 s.
24. Ostrogorskij G. A. Istoriya Vizantijskogo gosudarstva / Per. s nem. — М.: Sibirskaya Blagozvonnica, 2011. — 895 s.
25. Ušpenskiy L. A. Bogoslovie ikony Pravoslavnoj Cerkvi. — Pereslavl: Izd-vo Bratstva vo imya sv. blgv. knyazya Aleksandra Nevskogo, 1997. — 656 s.
26. Ušpenskiy F. I. Sinodik v nedelyu pravoslaviya. Svodnyj tekst s prilozheniyami. — Odessa: Tip. Sht. Odesskogo voennogo Okruga, 1893. — 95 s.
27. Feofan Vizantiec. Letopis ot Diokletiana do carej Mikhaila i syna ego Feofilakta / Per. s grech. — М.: Universitetskaya tipografiya, 1884. — 370 с.
28. Shyonborn Kristof. Ikona Khrišta. Bogoslovskie osnovy / Per. s nem. — Milan-Moskva: «Khrištianskaya RossiYA», 1999. — 232 s.

#### Примечания и библиографические ссылки

1. *Болотов В. В.* История Церкви в период Вселенских Соборов: История богословской мысли / Сост. Д. В. Шатов, В. В. Шатохин. — М.: Поколение, 2007. С. 593.
2. *Болотов В. В.* История Церкви в период Вселенских Соборов... С. 598.
3. *Макарий Симонопетрский, иером.* Синаксарь: Жития святых Православной Церкви: В 6 т. / Пер. с франц. — Т. 2 – М.: Изд-во Сретenskogo monastyrya, 2011. С. 454.
4. Императорский эдикт мог быть издан не в 726-м, а в 730-м году.
5. Отвергнув иконы, иконоборцы продолжали почитание креста.
6. Возможно, что эта икона была скульптурной.
7. *Болотов В. В.* История Церкви в период Вселенских Соборов... С. 594.
8. *Болотов В. В.* История Церкви в период Вселенских Соборов... С. 594.
9. *Шёнборн Кристоф.* Икона Христа. Богословские основы. — Милан-Москва: «Христианская Россия», 1999. С. 137.
10. *Болотов В. В.* История Церкви в период Вселенских Соборов... С. 583.
11. *Болотов В. В.* История Церкви в период Вселенских соборов... С. 591.
12. *Успенский Л. А.* Богословие иконы Православной Церкви. — Переславль: Издательство Братства во имя св. блгв. князя Александра Невского, 1997. С. 115.

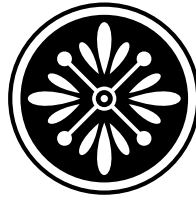


13. *Успенский Ф. И.* Синодик в неделю православия. Сводный текст с приложениями. — Одесса: Тип. Одесского военного Округа, 1893. С. 42.
14. *Болотов В. В.* История Церкви в период Вселенских Соборов.... С. 650.
15. *Острогорский Г. А.* История Византийского государства / Пер. с нем.: М. В. Грацианский; ред.: П. В. Кузенков. — М.: Сибирская Благовонница, 2011. С. 226.
16. *Острогорский Г. А.* История Византийского государства... С. 236.
17. Деяния Вселенских Соборов, изданные в русском переводе при Казанской духовной академии. Том 7. Изд-е 3. — Казань: Центральная типография, 1909. С. 21.
18. Деяния Вселенских Соборов... С. 19.
19. *Иоанн Дамаскин, прп.* Полное собрание творений. Т. I: пер. с греч.; изд. Имп. С.-Петербур. Духовной Акад. — СПб.: Тип. М. Меркушева, 1913. С. 379.
20. *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Понятие о ереси и расколе // Богословские труды. Сборник 32. Изд-е Московской Патриархии. М.: 1996. С. 282–297.
21. *Иванов, М. С.* Ересь // Православная энциклопедия. — 2008. — Т. XVIII. — С. 598–603. — М: «Православная энциклопедия», 2008. С. 600.
22. *Феофан Византиец.* Летопись от Диоклетиана до царей Михаила и сына его Феофилакта / Пер. с греч. В. И. Оболенского и Ф. А. Терновского. — М.: Университетская типография, 1884. С.308.
23. *Болотов В. В.* История Церкви в период Вселенских Соборов.... С. 619.
24. Деяния Вселенских Соборов... С. 293.
25. *Шёнборн Кристоф.* Икона Христа... С. 141.
26. Деяния Вселенских Соборов... С. 17.
27. Деяния Вселенских Соборов... С. 293.
28. *Иванов М. С.* Ересь... С. 600.
29. Деяния Вселенских Соборов... С. 212.
30. *Бычков В. В.* Феномен иконы: История. Богословие. Эстетика. Искусство. — М.: Ладомир, 2009. С. 57.
31. *Иринеи Лионский, сщмч.* Против ересей. Доказательство апостольской проповеди / Перевод протоиерея П. Преображенского, Н. И. Сагарды. — СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2008. С. 225.
32. Деяния Вселенских Соборов..., С. 293.
33. *Давиденков О., прот.* Догматическое богословие: Учебное пособие. — М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. С. 57.
34. *Болотов В. В.* История Церкви в период Вселенских Соборов... С.588.
35. *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Понятие о ереси и расколе... С. 287.



36. *Успенский Л. А.* Богословие иконы... С. 166.
37. *Успенский Л. А.* Богословие иконы... С. 158.
38. *Острогорский Г. А.* История Византийского государства... С. 234.
39. *Болотов В. В.* История Церкви в период Вселенских Соборов... С. 587.
40. *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Понятие о ереси и расколе... С. 287.
41. *Макарий Симонопетрский, иером.* Синаксарь... С.375.
42. *Болотов В. В.* История Церкви в период Вселенских Соборов... С. 617.
43. *Острогорский Г. А.* История Византийского государства... С. 232.
44. *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Понятие о ереси и расколе... С. 289.
45. *Острогорский Г. А.* История Византийского государства... С. 231.
46. *Болотов В. В.* История Церкви в период Вселенских Соборов... С. 613.
47. *Макарий Симонопетрский, иером.* Синаксарь... С.375.
48. *Острогорский Г. А.* История Византийского государства... С. 232.
49. *Острогорский Г. А.* История Византийского государства... С. 232.
50. *Шёнборн Кристоф.* Икона Христа... С. 153.
51. *Феофан Византиец.* Летопись... С. 328.
52. *Успенский Л. А.* Богословие иконы... С. 170.





## РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ

УДК 1(091)

Пешков Алексей Адольфович

### Экклезиология А. С. Хомякова



*Аннотация:* Данная статья анализирует экклезиологию известного славянофила — Алексея Степановича Хомякова. Экклезиология А. С. Хомякова не может быть рассмотрена изолированно от академической богословской традиции отечественной экклезиологии. Отсюда необходимо дать анализ, кроме учения о Церкви корифея славянофилов, еще и экклезиологическим идеям представителей отечественного академического богословия, т. е. степень разработанности экклезиологии в русском богословии к моменту, когда славянофилы стали высказывать свои идеи. Это позволит увидеть специфику воззрений мыслителя и оценить новизну его идей.



Также, необходимо определить существующие исследования идейных источников А. С. Хомякова, где на основании имеющихся исследований будут изложения факторы, которые так или иначе могли или повлиять, или помочь в формулировании его основных идей, главным образом экклесиологии. Значение богословского творчества Алексея Степановича Хомякова можно проследить также на анализе влияния его идей на последующее богословие Церкви. На этом примере можно оценить место славянофилов в отечественном богословии и в истории Церкви. Контекст проведенной работы позволяет дать разносторонний анализ и систематически рассмотреть экклесиологические взгляды корифея славянофилов.

*Ключевые слова:* Славянофилы, экклесиология, А. С. Хомяков, отечественное академическое богословие, свойства Церкви.

*Сведения об авторе:* Пешков Алексей Адольфович — кандидат философских наук, кандидат богословия, доцент Нижегородской духовной семинарии, Нижний Новгород, Российская Федерация, [alekse-peshkov@yandex.ru](mailto:alekse-peshkov@yandex.ru)

## Ecclesiology of a.s. khomyakov

*Abstract:* This article analyzes the ecclesiology of the famous Slavophile Alexei Stepanovich Khomyakov. The ecclesiology of A. S. Khomyakov cannot be considered in isolation from the academic theological tradition of Russian ecclesiology. Hence, it is necessary to analyze, in addition to the teaching about the Church of the coryphaeus of the Slavophiles, also the ecclesiological ideas of representatives of Russian academic theology, i.e. the degree of development of ecclesiology in Russian theology at the time when the Slavophiles began to express their ideas. This will allow you to see the specifics of the thinker's views and evaluate the novelty of his ideas. It is also necessary to identify existing studies of A. S. Khomyakov's ideological sources, where, based on the



available research, there will be statements of factors that in one way or another could either influence or help in the formulation of his main ideas, mainly ecclesiology. The significance of Alexey Stepanovich Khomyakov's theological work can also be traced to the analysis of the influence of his ideas on the subsequent theology of the Church. Using this example, one can assess the place of the Slavophiles in Russian theology and in the history of the Church. The context of the work allows us to give a comprehensive analysis and systematically consider the ecclesiological views of the leading figure of the Slavophiles.

*Keywords:* Slavophiles, ecclesiology, A. S. Khomyakov, Russian academic theology, properties of the Church.

*About the author:* Peshkov Aleksey Adolfovich — candidate of philosophical sciences, candidate of theology, associate professor of the Nizhny Novgorod Theological Seminary, Nizhny Novgorod, Russian Federation, [alekse-peshkov@yandex.ru](mailto:alekse-peshkov@yandex.ru)

## ВВЕДЕНИЕ

Как мыслитель Алексей Степанович Хомяков по праву занимает важное место в истории русской философии и богословия. В своих рассуждениях он рассматривал историю мировых цивилизаций, историю религий, высказывался по вопросам философии, которые были актуальны на тот момент. Но, пожалуй, основным прославившим его занятием является именно богословие. Неслучайно, его называют «светским богословом», показывая тем самым и сферу его занятий, и положение, которое он занимал как член Церкви — был обычным мирянином. А из всей богословской системы, самой главной ее частью для него была именно учение о Церкви. Как справедливо замечает В. В. Зеньковский, Церковь есть «центральное понятие во всей его системе»<sup>1</sup>. Таким образом, экклезиология во многом обусловила другие положения славянофилов и придала особый характер



всему их движению. Поэтому их наследие является более понятным именно в перспективе экклесиологии. Именно этим и обусловлена необходимость изучения их учения о Церкви.

## БИБЛИОГРАФИЯ

Необходимо дать обзор литературы и исследований по затронутой нами теме. В первую очередь следует отметить «Полное собрание сочинений» А. С. Хомякова в восьми томах, среди которых особо выделяется второй том, содержащий богословские и полемические статьи. Интерес представляют и его письма, находящиеся в восьмом томе. Написанные вне учета цензуры, они содержат ряд интересных высказываний Хомякова.

Внимание к себе мысль Алексея Степановича Хомякова притягивала еще его современников, отсюда даже при столь невеликом багаже публикаций, Хомяков имел признание гения<sup>2</sup>.

Работы Хомякова сразу начинают получать критическую оценку как с философских, так и богословских позиций. Прежде всего, следует отметить труд Н. А. Бердяева<sup>3</sup>, в котором он тенденциозно пытается представить Хомякова предтечей нового религиозного сознания. Кроме того, следует отметить критический отзыв П. А. Флоренского<sup>4</sup> на обстоятельное исследование наследия и личности корифея славянофилов проф. В. З. Завитневича<sup>5</sup>. Критика Флоренского во многом задавала тон дальнейшему обсуждению Хомякова<sup>6</sup>.

Нельзя обойти вниманием важные оценки творчества Хомякова, содержащиеся в обзорных трудах по русской мысли Г. В. Флоровского<sup>7</sup> и В. В. Зеньковского<sup>8</sup>.

В академическом богословии, первоначально, работы Хомякова получили сдержанную и даже критическую оценку. Здесь первыми выступили А. В. Горский<sup>9</sup> и П. С. Казанский<sup>10</sup>. Они критически оценили интуицию свободы А. С. Хомякова, как полагание критерия истины в свободе человеческого разума. Другое направление в оценке богословского наследия



А. С. Хомякова представляют Н. И. Барсов<sup>11</sup> и А. М. Иванцов-Платонов<sup>12</sup>. Они считали, что богословский метод Хомякова возрождает интерес серьезной общественной мысли к религиозным вопросам. Особый интерес среди работ этого периода представляет труд П. Линицкого «Славянофильство и либерализм»<sup>13</sup>, который содержит важные сравнительные характеристики либерализма и славянофильства.

Постепенно, в стенах духовных школ, наследие Хомякова и славянофилов становится актуальным для выбора тем кандидатских работ. В этот же период крепнет мнение, что «православную эkkлесиологию нельзя представить без трудов А. С. Хомякова»<sup>14</sup>.

Катастрофа революции внесла свои коррективы в освоение наследия славянофилов. В советский период идейное наследие славянофилов изучалось слабо и оценивалось идеологически<sup>15</sup>. Ситуация меняется только на излете советского периода, с выходом фундаментального исследования Н. И. Цимбаева<sup>16</sup>. Кроме того, стоит отметить и написанный З. А. Каменским в 1974 г. труд по А. С. Хомякову. Несмотря на то, что он был издан лишь в 2003 г., его стиль, что отмечают сами издатели, целиком выражает взгляды того времени<sup>17</sup>.

Высокую популярность имели идеи Хомякова в русском зарубежье. К наследию А. С. Хомякова обращались Л. П. Карсавин<sup>18</sup>, Н. Зернов<sup>19</sup>, В. Зеньковский<sup>20</sup>. Новое развитие идеи Хомякова получили в трудах А. В. Каратшева, Н. Афанасьева<sup>21</sup>.

В современный период можно отметить рост публикаций, посвященных А. С. Хомякову и славянофильству<sup>22</sup>. Высокий интерес к творчеству Хомякова наблюдается и у зарубежных исследователей<sup>23</sup>.

Кроме того, регулярно проходят конференции, посвященные как творчеству славянофилов, так и персонально А. С. Хомякову<sup>24</sup>.



## ИДЕЙНЫЕ ИСТОЧНИКИ СЛАВЯНОФИЛОВ

Учение о Церкви А. С. Хомякова можно понять лишь в контексте всей его философской системы. Необходимо отметить, что большинство исследователей этого мыслителя подчеркивают необычность и новизну (для того времени) как экклесиологии<sup>25</sup>, так и его философской системы вообще. Таким образом, необходимо рассмотреть вопрос о том, какие факторы могли прямо или косвенно повлиять на становление его мысли или помочь сформировать и сформулировать эту концепцию.

Протоиерей Георгий Флоровский в своем фундаментальном исследовании «Пути русского богословия» пишет, что «вопрос об истоках богословских или религиозно-философских воззрений Хомякова никогда до сих пор не был категорично поставлен»<sup>26</sup>. Далее он один из первых ставит этот вопрос и дает конструктивные ответы, так же и другой, не менее серьезный исследователь В. В. Зеньковский, так же делает предположения о влиянии на мыслителя.

Очевидно, что мировоззрение Хомякова не выводимо из его «бытового самочувствия»<sup>27</sup>. Действительно, быт на становление религиозных идей, которые являлись центром всей его философской системы, повлиять могли очень незначительно. Но так как идеи у мыслителя преобладали именно духовно-религиозные, то и основные влияния должны быть из этой же сферы. Первым и, несомненно, самым важным фактором была его личная религиозность, о которой он пишет в одном из писем к Пальмеру: «Я был воспитан в религиозной семье и никогда не стыдился строгого соблюдения обрядов Церкви»<sup>28</sup>, то есть он подлинно жил в Церкви. В. В. Зеньковский и прот. Георгий Флоровский как на другой немаловажный фактор указывают на его начитанность в святоотеческих творениях (это очевидно из частых ссылок мыслителя на них), духом которых он мог глубоко проникнуться. Из святоотеческой литературы, по мнению прот. Георгия Флоровского, Хомяков более всего выделял блаж. Августина, за схожесть представлений, что человек в Церкви объединяется союзом любви, и без этого чувства, он перестает быть его членом.



Это предположение оспаривает В. В. Зеньковский, который считает, что этого не может быть из-за разности их учений о богопознании (т. е. гносеологических воззрений) и утверждает, что источник вдохновения следует искать не в каком-либо конкретном отце, а в «Святоотеческом наследии вообще»<sup>29</sup>.

В значительной мере влияние на формирование взглядов А. С. Хомякова оказала полемика с Чаадаевым. Влияние полемики с П. Я. Чаадаевым наиболее заметно выразилось у А. С. Хомякова в идее Церкви как силы истории. В творчестве басманного философа «идея Церкви получает такое глубокое, основоположное значение, что самый смысл истории уже не может быть раскрыт вне идеи Церкви»<sup>30</sup>. Но если у Чаадаева Церковь как сила истории обнаруживает себя на Западе, то Хомяков «истинную» Церковь находит в Православии.

Следующий фактор, который так же имел место быть, это глубокое знание мыслителем истории религиозных воззрений, Церкви и просто мировой истории, что видно из его трехтомника «Записок по всеобщей истории». Изучение истории религий могло повлиять на становление категорий свободы и необходимости, благодаря которым наша история развивается. Эти категории повлияли на становление двух типов религиозно-психологического характера: Кушитском и Иранском.

Л. Е. Шапошников указывает на влияние на него классиков немецкой философии: Гегеля, в частности его историософия, с которой А. С. Хомяков не вполне соглашается, но принимает мысль о том, что историю формирует провидение «через взаимодействие отдельных народных духов»<sup>31</sup>, и сам указывает на «германский народный дух», как на вершину всемирного развития. Естественно, такого превознесения арийского начала А. С. Хомяков принять не мог, но сама идея того, что некий народный дух имеет лидерство среди прочих, осталась.

Другой классик немецкой философии, которым так же увлекался А. С. Хомяков — Шеллинг, хотя в вопросе о степени его влияния славянофилов существуют разные позиции, тем не менее можно постулировать возможность приятия его гносеологии, которая являлась одновременно



и рациональной и иррациональной, что свойственно Хомякову, и в отношении единого и множественного. В любом случае этот вопрос остается открытым до сих пор.

Можно так же поставить вопрос о влиянии на А. С. Хомякова католического богословия А. И. Миллера, который в своем богословии был ориентирован на ранних восточных отцов<sup>32</sup>. Но большой упор исследователь делает на внутренние убеждения корифея славянофилов: «Хомяков исходит из внутреннего опыта Церкви, поэтому не конструирует, а лишь описывает это»<sup>33</sup>.

Начитанность Хомякова в святоотеческих текстах подтверждают многие его исследователи. Именно здесь сложились, по мнению В. В. Зеньковского, основные богословские взгляды Хомякова<sup>34</sup>. Кроме того, следует отметить серьезное знакомство Алексея Степановича и с историей Церкви<sup>35</sup>.

Итак, Хомяков выступает как самостоятельный мыслитель, который находился в творческом осмыслении способов философствования своего времени и прежде всего немецкой мысли, создавая «новое течение мысли»<sup>36</sup>. Постоянное обращение славянофилов к теме немецкой философии было условием творческой выработки собственного мировоззрения. При этом не случайно православие и Церковь выходят на первое место, сквозь призму внутренней религиозности славянофильство рассматривает важнейшие проблемы индивидуальной и социальной жизни.

## ОРТОДОКСАЛЬНОЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЕ О ЦЕРКВИ

Исследователь экклесиологии Е. П. Аквилонов в своем фундаментальном труде, посвященном научному определению Церкви, рассматривая историю развития экклесиологии в отечественном богословии до А. С. Хомякова, особо выделяет только двух авторов — свт. Филарета (Дроздова) и митр. Макария (Булгакова)<sup>37</sup>. Схожее изложение экклесиологии мы находим и у архиеп. Антония (Амфитеатрова)).



Анализируемые богословы являлись ключевыми фигурами в формировании систематического русского богословия, в отечественных духовных школах, и выражали официальную церковную позицию. Митр. Филарет (Дроздов) прославился своим определением Церкви, которое он высказал в своем Пространном Катехизисе. Церковь, по его мнению, есть «Богом установленное общество людей, соединенных Православной верой, законом Божиим, священноначалием и Таинствами»<sup>38</sup>. Такого же подхода к пониманию значения Церкви придерживается и митр. Макарий (Булгаков) в своем двухтомном изложении православного догматического богословия. Таким образом они выразили в экклезиологии акцентировали на человеческой природе Церкви.

Е. П. Аквилонов справедливо отмечает, что «такое определение и понимание не отражает полностью сущность Церкви»<sup>39</sup>. Он пишет о неприемлемости такого подхода в экклезиологии, так как «верующие составляют общество только потому, что находятся в известном отношении Церкви в смысле спасительного учреждения... Церковь как целое есть не только общество верующих, но более собирающее общество верующих»<sup>40</sup>. Таким образом, богословские системы начала XIX века в отношении экклезиологической доктрины не были развиты и слабо отражали новозаветное и святоотеческое учение, предлагая вместо него образцы схоластической мысли. Это признает и сам А. С. Хомяков, который, отзываясь о митрополите Макарии, пишет: «Макарий провонял схоластикой... Я бы мог назвать его восхитительно глупым, если б он не писал о таком важном. Стыдно будет, если иностранцы примут эту дребедень за православное богословие»<sup>41</sup>.

Действительно, этот период в русском богословии можно обозначить как схоластический, когда многие идеи взяты именно из католического Запада. Зачастую идеи католического богословия проникли в Московские духовные школы и соответственно в русское богословие через Киево-Могилянскую Академию.

Таким образом, можно сделать вывод, что А. С. Хомяков и другие славянофилы явились именно на схоластическом фоне и столкновение



с официальными доктринальными воззрениями становилось неизбежным, так как это было новым и необычным для того времени. Н. А. Бердяев по этому поводу пишет: «Ничего официального и казенного нет в хомяковском богословии. Словно струя свежего воздуха их идеи вошли вместе с ним в православную религиозную мысль»<sup>42</sup>.

## ЗНАЧЕНИЕ ИДЕЙ СЛАВЯНОФИЛОВ ДЛЯ СОВРЕМЕННОГО БОГОСЛОВИЯ.

В течение жизни А. С. Хомякова и ближайшее время после смерти имел место период критического восприятия мыслей корифея славянофилов, например, такими авторами как А. В. Горский, П. С. Казанский, архиеп. Антоний (Амфитеатров) и др. Но в конце XX в. под влиянием Н. И. Барсова, А. М. Иванцова-Платонова формируется серьезное восприятие идей славянофилов и их идеи постепенно начинают набирать все большее влияние. Так, например, известный исследователь отечественной экклесиологии митр. Владимир (Сабодан), анализируя труды богословов того времени, пишет, что «через митрополита Филарета, А. С. Хомякова и других русская философская мысль признавала свою независимость от западных рационалистических богословских концепций»<sup>43</sup>. Другой экклесиолог — Е. П. Аквилонев, в первой части своей диссертации называет А. С. Хомякова, наряду с митр. Филаретом (Дроздовым) «ее основателем»<sup>44</sup>. Таким образом идеи славянофилов с конца XX и особенно в начале XX века постепенно получают широкое распространение и труды представителей «светского богословия» начинают серьезно воспринимать представители «академического» богословия, такие как М. Лебедев, П. А. Флоренский, М. М. Тареев и др.

Причем, несмотря на критику со стороны П. А. Флоренского в его книге «Около Хомякова» и М. М. Тареева, общее восприятие и оценка их идей было положительным. Так же интерес к воззрениям славянофилов



и тенденция к серьезному изучению их трудов, проявилось и в том, что им посвящается ряд кандидатских сочинений.

Следующим этапом в рецепции идей славянофилов начинается в начале XX в., когда становятся не просто предметом теоретического изучения, но их установки находят свое место в проектах церковных реформ. Их основной смысл состоит в практическом осуществлении принципа соборности<sup>45</sup>. Главным образом это должно было проявиться в повышении роли мирян в жизни Церкви, т. е. в активизации приходской жизни. В конечном итоге эти выводы были озвучены на Поместном Соборе 1917–1918 гг., который реализовал идеи, созвучные с славянофильскими установками. Более того, Л. Е. Шапошников приводит свидетельство, что «на соборных заседаниях неоднократно цитировались славянофильские положения: прежде всего об опасности бюрократизации церкви и учение о соборности»<sup>46</sup>. Выразилось это, во-первых, в восстановлении патриаршества, т.к. из-за его отсутствия Церковь была подчинена государству — цезарепапизм, который губительно действовал на церковную жизнь. Так же на Соборе очень серьезно рассматривался вопрос о выборности духовенства мирянами, что также явилось бы проявлением соборности, т.к. каждый член Церкви становился бы ответственным за историческое развитие Церкви. Но в силу внешних обстоятельств, открывшихся гонений на Церковь, это было вводить опасно, и собор совместил принцип соборности, ходатайство прихода за конкретного человека, с принципом иерархизма, принятие решения епископом с учетом ходатайства приходского совета.

Следующим немаловажным этапом в оценки славянофильства был связан с Парижской богословской школой, которую составили ряд эмигрировавших богословов, таких как С. Н. Булгаков, В. В. Зеньковский, А. П. Карташев, В. Н. Лосский, протопр. Николай Афанасьев, прот. Георгий Флоровский и др. Во многом эти богословы стали опираться именно на идеи славянофилов. В частности, экклезиологические воззрения А. С. Хомякова нашли свое развитие в концепции «Евхаристической экклезиологии» протопр. Николая Афанасьева, которую он высказывает



в своей знаменитой магистерской диссертации «Церковь Духа Святого». Хотя у них несколько разнятся представления о сущности Церкви: А. С. Хомяков воспринимает Ее как «Единство Благодати», а протопр. Николай Афанасьев, как Евхаристическое собрание, и по отношению к Евхаристии он выводит институциональное начало, которое имеет Евхаристическую природу. Но общее у них было понимание кафоличности Церкви, как «Единство во множестве». Хотя протопр. Николай Афанасьев в своей статье «Кафоличность Церкви» выступает против перевода греческого термина «кафоличность» словом «соборность», но само понимание этого термина было близкое.

Так же следует отметить сходство представлений этих мыслителей, что члены Церкви должны объединяться любовью, которая является видимым признаком метафизического Единства Церкви (хотя, вероятно, о. Николай больше исходит из понимания любви как следствия именно Евхаристии). Так, например, в заключительной главе «Церкви Духа Святого», которая называется «Власть любви» он говорит о сущности авторитета епископа, который заключается именно в уважении и любви к нему, при этом он восстает против правового понимания отношения в Церкви: «Нагорная проповедь была благовестием любви и о любви, которая не нуждается в праве и которая выше права. Нет места для права в человеческих отношениях между теми, кто могут, ставши в Церкви через усыновление сыновьями Божьими, повторить за ап. Павлом: «и уже не я живу, а живет во мне Христос». Христос живет во всех и в каждом, т. к. все — Его тело. Он живет в Церкви, а может ли право регулировать жизнь Христа? Этот вопрос может показаться почти что кощунственным, но, признавая право в Церкви, мы не замечаем, что ставим его каждый раз. «Господь есть Дух» (II Кор. 3,17). Признание права есть отказ от даров Духа. Признание права есть возвращение к закону, который Христос «пригвоздил ко кресту, отняв силы у начальств и властей, властно подверг их позору, восторжествовав над ними Собою» (Кол. 2,14–15). Оно есть возвращение под власть этих сил и непризнание смерти Христа. «Если законом оправдание, то Христос напрасно умер»<sup>47</sup>. Это утверждение



о. Николая созвучно с заявлением Хомякова, что «Церковь не авторитет... а истина и жизнь».

С 60-х годов прошлого столетия, с ростом отечественной богословской науки, о славянофилах опять начинают вспоминать, так, например, им посвящается ряд кандидатских сочинений: иером. Агафангел (Гавриилов), работа В. Гукайло посвященная славянофильской экклезиологии, В. Новикова «Оценка старшими славянофилами Западного Христианства» и др. Главная мысль, касательно их оценки заключается в том, славянофилы действительно переориентировали академическое богословие со схоластических образцов на богословие святых отцов. Так, по словам В. Гукайло славянофилы доказали, что «без понимания соборности... не может быть понимания пути к сущности Церкви»<sup>48</sup>. Особое внимание стоит обратить на магистерскую диссертацию ректора МДА, архиепископа, а в последствии митрополита, Владимира (Сабодана) «Экклезиология в русском богословии в связи с экуменическим движением», где автор, проведя серьезный анализ их идей, положительно оценивает труды А. С. Хомякова для своего времени. Так же, помимо представителей академического богословия, установки славянофилов получают признание и со стороны священноначалия: Патриарх Пимен (Извеков), говорит, что учение о соборности, которое, по его мнению, занимает центральное место в экклезиологии, «ярко выражено в трудах А. С. Хомякова», поэтому его идеи «прочно вошли в русское богословие»<sup>49</sup>.

Идеи продолжают ложиться в основу серьезных церковных реформ, т.к. учение о соборности А. С. Хомякова, по верному замечанию Л. Е. Шапошникова, «дает верные ответы как на чисто богословские, так и на социальные вопросы»<sup>50</sup>. Поэтому, эти идеи нашли свое отражение в документах Юбилейного Архиерейского Собора 2000 г., в «Основах социальной концепции РПЦ».



## ЭККЛЕЗИОЛОГИЯ СЛАВЯНОФИЛОВ

Необходимо отметить, что именно учение о Церкви А. С. Хомякова, по мнению В. В. Зеньковского, явилось «центром всей его философской системы»<sup>51</sup>. Действительно, его историософия, гносеология, антропология основаны на экклезиологии. Это можно объяснить тем, что мыслитель строил свою философскую систему, будучи деятельным членом Церкви. Прот. Георгий Флоровский так же пишет, что «Хомяков исходит из внутреннего опыта Церкви. Он не столько конструирует или объясняет, сколько описывает. Как очевидец он описывает реальность Церкви, как Она открывается изнутри, через опыт жизни в Ней»<sup>52</sup>. Именно отсутствием засилья схоластики в его рассуждениях можно объяснить популярность его идеи и в наши дни.

В своей историософии и экклезиологии А. С. Хомяков отталкивается от разных типов религиозного сознания. В «Записках по всеобщей истории» философ затрагивает историю религиозных воззрений и делит все религии на два основных типа: кушитский и иранский. Критерии в этом делении — категории свободы и необходимости, которые являются психологической направленностью их религиозной практики. Более того, история, по его мнению, так же развивается в противостоянии этих двух факторов. Кушитский религиозно-психологический тип, предполагающий подчинение внешнему авторитету, и ставит во главу угла необходимость. Другой тип — Иранский, предполагает свободное движение к предмету религиозного поклонения, он раскрывает в личности качества, необходимые для творческого начала в религиозном акте. По словам В. В. Зеньковского, А. С. Хомяков считает, что «одно искание свободы (в Иранском типе) не раскрывает её в полноте, это возможно только лишь на почве христианства, в частности Церкви где тип получает свое раскрытие»<sup>53</sup>.

Эти мысли Хомякова близки к новозаветной керигме (См. напр.: Ин. 4:23). Христианство проповедует взаимоотношения Бога и человека в категории свободы и любви, сравнивая их с отношениями родителей



к своим детям. Человек должен свободно самоопределиваться в своем отношении ко Христу. Этот аспект в понимании христианства прослеживается и в славянофильском определении Церкви. «Церковь — по А. С. Хомякову, — это единство Божественной благодати, живущей во множестве разумных творений, поклоняющихся благодати»<sup>54</sup>. По верному замечанию Л. Е. Шапошникова относительно этой формулировки, здесь необходимо выделить два момента: «1) Истина (то есть благодать) не принадлежит избранным, она — достояние всех вошедших в церковную ограду. 2) Вера — акт свободы»<sup>55</sup>. Общество верующих является Церковью в смысле его причастности к Церкви Небесной, «единству благодати» — по определению Хомякова. «Церковь земная, — пишет он в своем катехизическом учении о Церкви, — живет в современном общении и единстве со всем Телом Церковным, которого Глава есть Христос»<sup>56</sup>.

Действительно, каждый человек свободен в покорении себя благодатью. Так же важно отметить, что в своем экклесиологическом определении Хомяков, в отличие от предшествующей академической богословской традиции, видит в сущности Церкви, не «общество людей», но «Единство благодати», которая заключается в людях и собирает их в одно целое единство. Таким же образом по православному вероучению еkklesia включает в себя не только живущих людей, но и умерших, и ангелов. Таким образом, философ впервые взглянул на Церковь с новой для современного ему отечественного богословия точки зрения.

Из этого понимания сущности Церкви в его богословской системе пропадает необходимость земного главы, который был бы авторитетом, наподобие римского папы, так как у верующих может быть только один Глава — Христос. А так как каждый верующий через свою веру тесно связан с Ним, то Христос и Церковь рассматриваются не как какой-либо внешний авторитет, но именно как Истина. Исходя из этих посылок, А. С. Хомяков резко критиковал Римо-Католическое учение о примате Папы, который является для верующих авторитетом в богословских суждениях и нравственности.



Исходя из этих предпосылок, в своей экклесиологии А. С. Хомяков ставит акценты в понимании сущностных свойств Церкви. Главное, на что делает он упор — единство. Не случайно свою главную статью по экклесиологии он назвал — «Церковь Одна». Хотя изначальное её название — «Опыт катехизического изложения учения о Церкви». Эту единичность Церкви он основывает на идее уникальности Христа и понимании Церкви как «единства Божией благодати».

Но перед мыслителем неизбежно встает следующая проблема: если Церковь в духовном смысле — едина, то как проследить это единство в земном ее бытии, в Церкви которая является «обществом людей». Какие объективные критерии здесь можно найти?

А. С. Хомяков в идее внешнего проявления единства Церкви делает акцент на невозможности обнаружить это простой унификацией внешних символов и обрядов. В его понимании внешние атрибуты единства, например, евхаристическое общение между Поместными Церквями, или унификация других каких-либо обрядов, являются следствием уже существующего единства.

Главное, что, по его мнению, объединяет Церковь — реальное действие Бога в людях, а не дело самих людей. «Истинное сосредоточие единства — Божество... Это видимый признак пребывания Господа на земле»<sup>57</sup>. Из этого пребывания Бога в людях последние объединяются верой в Него, причем, знание о Себе сообщает именно Он. То есть члены Церкви, по мнению А. С. Хомякова должны иметь единомыслие в вере. Так, например, он пишет: «Церковь не может быть гармонией разногласий; Церковь — ничто, если не представляет полной внутренней гармонии веры с внешним согласием её наружного проявления»<sup>58</sup>. Таким образом, А. С. Хомяков тесно связывает онтологические основания единства, действие Бога и нравственное — веру, которая является его следствием.

Другое сущностное свойство Церкви — святость. Это свойство отличает Церковь от других каких-либо объединений и учреждений. Как Единство, так и Святость Церкви А. С. Хомяков основывает на единстве



и святости Основателя и Главы Церкви — Христа. Отсюда корифей славянофилов делает вывод, что личные проступки и грехи верующих и членов Церкви, не могут повлиять на святость всей Церкви, так как члены Церкви только приобщаются к Её святости.

А. С. Хомяков из положения о Святости Церкви делает вывод о непогрешимости Церкви в вопросах вероучения и нравственности: «Церковь не ошибается Сама, ибо есть истина, не хитрит, на малодушествует, ибо Свята. Точно также Церковь по своей неизменности не признает ложью того, что она когда-нибудь признавала за истину; и объявив на Соборе... возможность ошибки у какого-либо частного лица — епископа или патриарха, она не может признать, что это частное лицо...охранено от заблуждения какой-либо особой благодатью»<sup>59</sup>. Таким образом, ошибки каких-либо частных лиц Церкви относятся именно к ним самим, а не к Церкви.

Таким же образом философ высказывается о гносеологическом аспекте экклесиологии. Церковь передает истину Своим членам и познавать содержимое Ее учения могут только её члены: «Все признаки Церкви познаются только Ей Самой и теми, которых благодать призывает быть Её членами. Для чуждых же и непризванных они не понятны... Церковь и её знают, внутренним знанием веры,... свой дух.... который есть Дух Божий. А внешние и непризнанные — только внешний изменчивый обряд»<sup>60</sup>.

Но высказывать свои суждения о чем-либо Церковь может на Соборах, в которых проявляется следующее сущностное свойство Церкви — соборность (греч. кафоличность). Так как высшие истины открытые человеку в Церкви и не постулируются нам Церковью Ею авторитарно, от лица одного первоиерарха, что присутствует в латинстве, а требует от всех верующих единого согласия, свободы и послушания.

Так же А. С. Хомяков в размышлении на тему соборности Церкви отвергает и протестантский индивидуализм, так как индивидуальный разум, по его мнению, не может добраться до истины. Для того, чтобы действительно добраться до истины нужно — соборность, то есть «единство во множестве»<sup>61</sup>.



По мысли А. С. Хомякова именно термин «соборность» отражает ключевую в его философии идею действия свободы в откровенной религии. На практике это соборное выявление истины происходит следующим образом: на каком-либо Соборе или церковном собрании (так, в качестве примера, в пятом письме к Пальмеру А. С. Хомяков указывает на Послание Восточных патриархов), вырабатывается какое-либо положение или суждение о каком-либо вопросе вероучения. После этого, сам этот собор и его решения должны пройти рецепцию, то есть принятие его всей полнотой Церкви — народом. «Почему же, — рассуждает корифей славянофилов, — были отвергнуты соборы, не представляющие никаких отличий от соборов Вселенских? Потому что, единственно, их решений не были признаны за голос Церкви всем церковным народом». При этом, по мысли философа, в среде народа оценка истинности вероучения происходит не через рациональное осмысление, но через внутренний опыт веры. Поэтому, полагал мыслитель, «ересь ученого епископа может быть опровергнута безграмотным пастухом... Такой догмат, лежащий в глубине идей собора».<sup>62</sup>

Таким образом, Хомяков один из первых в отечественной религиозно-философской мысли заговорил о понятии рецепции Церкви.

Следующее свойство — апостоличность Церкви — Алексей Степанович Хомяков непосредственно почти не затрагивает, подразумевая лишь, что именно через апостолов Христос основал Церковь, соответственно Православная Церковь имеет преемственность от них.

Кроме того, при понимании им апостоличности Церкви — как Ее миссионерской деятельности, А. С. Хомяков вменяет в обязанность всем членам Церкви заниматься миссией в том числе и мирянам. Впрочем, сама по себе миссионерская активность и успех миссии, по мысли философа, еще не показатель истинности Церкви. Так, например, по мысли А. С. Хомякова, несмотря на высокий успех в прозелитизме Римокатолической Церкви, она все равно является схизматической.

Таким образом, в экклесиологии Алексея Степановича Хомякова основной упор делается на внутреннем бытии Церкви, как благодатном



организме и человек должен приобщаться к Ее единству и святости. Церковь земная обладает ими только в той степени, в которой Она связана с Ее Главой. Соборность же Церкви является наилучшей формой для христиан, в которой они могут свободно развиваться и раскрываться.

Важно подметить тот момент, что А. С. Хомяков рассматривает Церковь ее жизнь и учение не как «внешний авторитет», но как «истину»<sup>63</sup>. Это утверждение мыслителя, по словам известного философа Василия Васильевича Зеньковского, является одним из самых спорных моментов его экклесиологии, так как «вводит элемент анархизма»<sup>64</sup>. Для Алексея Степановича Хомякова, напротив, это один из важных моментов экклесиологии, так как он является наилучшим образцом проявления иранского исторического типа, его историософии.

Хотя А. С. Хомяков и апеллирует к Церкви прежде всего, как к «духовному организму», тем не менее, в ряде мест он высказывает глубокое убеждение в экклесиологической значимости института священства. Так, например, в своем «Опыте катехизического изложения учения о Церкви» он пишет: «Таинство дает рукоположенному то великое значение, что, хотя и недостойный он, в совершении своего таинственного служения, действует уже не от себя, но от всей Церкви, т. е. от Христа, живущего в ней»<sup>65</sup>. В этом подходе А. С. Хомяков развивает традиционное отношение к экклесиологическому значению церковного клира как центра духовной жизни. А. С. Хомяков подчеркивает, что «Если бы прекратилось рукоположение, прекратились бы все таинства, кроме крещения, и род человеческий оторвался бы от благодати, ибо Церковь сама тогда бы засвидетельствовала, что отступился от нее Христос»<sup>66</sup>.

В то же время корифей славянофилов высказывает и идеи не популярны для отечественного академического богословия XIX века, что церковная иерархия, имея благодать должна быть не обособлена от народа Божьего, но восприниматься она может таковой только в единстве со всеми членами Церкви: «Мы знаем, когда падает кто из нас, он падает один, но никто один не спасается. Спасющийся же спасается в Церкви как ее член, и в единстве со всеми другими ее членами. Верует ли кто, он



в общении Веры, любит ли, он в общении Любви, молится ли, он в общении Молитвы»<sup>67</sup>.

Таким образом, То есть Хомяков, в отличие от предшествующих ему богословов, впервые рассматривает иерархию не противопоставляя мирянам, но в восприятии их как единого организма. Действительно, эта мысль была новой и непривычной в русской экклесиологии, так как

Отсюда на вопрос: какую функцию должна исполнять иерархия? А. С. Хомяков дает неожиданный ответ для своего времени. Традиционно, в отечественном академическом богословии церковной иерархии указывалось три функции: духовничество, священнодействие и учительство<sup>68</sup>. Алексей Степанович Хомяков ставит вменяет церковной иерархии исполнение первых двух функций, но протестует против разделения Церкви на учащую и учащуюся. Эту мысль в своих сочинениях, с присущим ему полемическим даром, он излагает сначала как провокационный тезис, но после, ортодоксально разъясняет его: «В истинной Церкви нет Церкви учащей. Значит ли это, что нет поучения? Есть, и более чем где-нибудь, ибо в ней поучение не стеснено в предустановленных границах. Всякое слово, внушенное чувством истинно-христианской любви, живой веры или надежды, есть поучение; всякое дело, запечатленное Духом Божиим, есть урок; всякая христианская жизнь есть образец и пример. Мученик, умирающий за истину, судья, судящий в правду (не ради людей, а ради Самого Бога), пахарь в скромном труде, постоянно возносящийся мыслью к своему Создателю, живут и умирают для поучения братьев; а встретится в том нужда — Дух Божий вложит в их уста слова мудрости, каких не найдет ученый и богослов»<sup>69</sup>.

Историческую основу для таких выводов А. С. Хомяков находит в деятельности Вселенских соборов, в обращении христиан, в это критическое время к «целостности Церкви, объединенной согласием и взаимною любовью (ибо любовь не предвосхищает себе, не монополизирует благодати и не низводит своих братьев в духовное илотовство), и Церковь отозвалась на призыв своих членов: она вручила (как и следовало) право формулировать свою веру своим старейшинам епископского



чина, сохранив, однако за собою право проверить формулу, которую они усвоят»<sup>70</sup>.

В этом подходе А. С. Хомяков исходит из своего понимания народа как «хранителя православия», поэтому, поясняет мыслитель, ссылаясь на высказывание святителя Иннокентия, которого он именует апостолом Алеутских островов — «епископ в одно и тоже время, есть и учитель, и ученик своей паствы»<sup>71</sup>. Более того, А. С. Хомяков настаивает, что епископ должен постоянно поучаться: «Всякий человек, как бы высоко он ни был поставлен на ступенях иерархии или, наоборот, как бы ни был он укрыт от взоров в тени самой скромной обстановки, попеременно то поучает, то принимает поучение: ибо Бог наделяет кого хочет дарами Своей премудрости, невзирая на звания и лица. Поучает не одно слово, но целая жизнь»<sup>72</sup>. Возможно, именно из-за этой позиции на Хомякова обрушилась жесткая критика А. В. Горского и ряда других представителей отечественной академической богословской мысли<sup>73</sup>.

Но в сущности, здесь Алексей Степанович Хомяков пытается, с одной стороны утвердить необходимость признания и уважения к иерархии, а с другой стороны, им здесь движет неприятие позиции, что какой-либо человек может быть безошибочным, что, по его мнению, предполагает функция учительства.

В рамках сложившихся церковно-государственных отношений синодального периода А. С. Хомяков не мог не выразить свой критический взгляд на сложившиеся искажения в понимании природы Церкви. По мнению мыслителя, отличие государства от Церкви состоит как в сущности Церкви, рассмотренные сущностные свойства принадлежат только ей, так и в цели. Церковь в отличие от всех других объединений и социальных учреждений является именно духовной реальностью и её целью является «призыв к живому общению прошедшее с будущим, мир видимый с миром невидимым»<sup>74</sup>. Церковь преследует, прежде всего, духовное спасение своих чад, а государство их материальное благополучие. Отсюда, исходя из идеи, что цели Церкви и государства совершенно разные, император для мыслителя, перестает быть иерархически сакральной



личностью, а тем более Главой Церкви (это обвинение было выдвинуто в брошюре Лоранса).

Его отношения к императору: с одной стороны — обусловлено глубоким патриотическим уважением, с другой — непризнанием его «сакральности». «Особость» императора, по мысли А. С. Хомякова заключается лишь в том, что «народ вручил своему избраннику всю власть, которую имел сам, во всех её видах, в том числе и делах Церковных»<sup>75</sup>. Отсюда, в интерпретации А. С. Хомякова, титул «главы Церкви», который имел император, означает, что он не более чем «народоначальник в делах Церкви»<sup>76</sup>.

Таким образом, экклезиология Алексея Степановича Хомякова характеризуется тесной связью с его историософией, с противостоянием двух религиозных исторических типов, иранства и кушитства, которые предполагают свободу или необходимость. Следствием восприятия Церкви, как олицетворением Иранского начала — свободы, является равенство её членов, священнический сан не даст каких-либо личных преимуществ, но лишь предполагает дополнительные обязанности — подвиг служения. Этот же вывод следует и в возможностях Богопознания, которое открыто всем членам Церкви, вне зависимости от иерархического положения. Подлинная сущность Православной церкви — свобода, Римо-католической — необходимость. Кроме того, подлинной природой Церкви, в противовес католическому «Единству организации», А. С. Хомяков постулирует — «Единство Духа». Следовательно, в Церкви, как прежде всего духовной реальности, не может быть видимого Главы наподобие римского папы. Один из самых важных аспектов экклезиологии А. С. Хомякова соборность Церкви, как реального «единства во множестве». Это объединение возможно лишь при свободном общении множества членов к Единому Духу.

А. С. Хомяков в своем изложении экклезиологии действительно отразил её святоотеческое понимание. Более того, через связь с историософией и религиозно-психологическими типами он истолковал её в перспективе не отвлеченного схоластизма, но в связи с конкретным



человеком. Так же сущность Церкви он впервые в русском богословии рассматривает не в социологическом плане, но в мистическом - Церковь как «единство благодати». Этот поворот в отечественном богословии, который произвел Хомяков, а с ним и все славянофильское течение, сделало возможным формулирование концепции «Евхаристической экклесиологии» протопр. Николая Афанасьева и отождествление Церкви с «Телом Христовым» Е. П. Аквилоновым, что являлось так же новаторским для русской мысли, и от критического отношения к ним пришли к полной рецепции их творений. Экклесиология А. С. Хомякова оказала очень серьезное влияние на развития богословской мысли, вначале оно заключалось в выявлении схоластического мышления, из-за которого их идеи долгое время подвергались критике. А постепенно через их рецепцию пришло их признание как на теоретическо-богословском уровне, так и в практическом применении.

Наследие и идеи славянофилов, не смотря на их первоначальную критику, очень сильно повлияли на русскую философскую мысль и во многом обусловили её самобытность. Так же важно, что их идеи явились не частью «теоретического» богословия, но смогли лечь в основу реальных реформ Поместного Собора 1917–1918 годов и Юбилейного Архиерейского 2000 года, что говорит о значимости их подхода в церковной мысли. Очевидно, что эти идеи славянофилов имеют далекую перспективу и соответственно они нуждаются в дальнейшем богословском осмыслении и в поиске путей их применения к практике.

#### Список использованной литературы.

1. А. С. Хомяков — мыслитель, поэт, публицист: Сб. ст. по материалам международной научной конференции, состоявшейся 14–17 апреля 2004 г. в г. Москве в Литературном институте им. А. М. Горького / Отв. ред. Б. Н. Тарасов. Т. 1–2. М.: Изд-во Языки славянской культуры, 2007.
2. Аквилонов Е., прот. «Научное определение Церкви или апостольское учение о ней как о Теле Христовом». СПб. 1896. С. 53.
3. Афанасьев Н. протопр. Церковь Святого Духа. Киев, 2005.



4. Барсов Н. И. Новый метод в богословии: По поводу богословских сочинений Хомякова, изданных в Праге г. Самариным и некоторых др. произведений современной духовной литературы. — СПб.: Типография Департамента уделов, 1870. — 109 с.
5. Бердяев Н. А. Алексей Степанович Хомяков. М.: Высш.шк., 2005. — 239 с.
6. Владимир (Сабодан) митр. Экклезиология в отечественном богословии. Киев, 1997. С. 226.
7. Владимиров Л. Е. А. С. Хомяков и его этико-социальное учение. М., 1904.
8. Гаврюшин Н. К. Русское богословие. Очерки и портреты. Н. Новгород: Нижегородская духовная семинария, 2011–672 с.
9. Горский А. В. Замечания на богословские сочинения А. С. Хомякова // Богословский вестник. № 11. 1900.
10. Завитневич В. З. А. С. Хомяков. Т. I. Кн. 1–2. Киев, 1902.
11. Завитневич В. З. Система философско-богословского мировоззрения Хомякова. Т. II. Киев, 1913.
12. Замалеев А. Ф. Лекции по истории русской философии. СПб. 1995.
13. Зеньковский В. Русские мыслители и Европа. Париж, 1955.
14. Зеньковский В. В. История русской философии. В 2-х томах. Ростов-на-Дону: «Феникс», 1999. Т. 1–544 с.
15. Зеньковский В. В. История русской философии: [В 2 т.] / В. В. Зеньковский. Т. I. — Москва; Ростов на Дону: АСТ: Феникс, 1999. — 539, [1] с.
16. Зернов Н. Три пророка: Хомяков, Достоевский, Соловьев. М., 1995.
17. Иванцов-Платонов А. Несколько слов о богословских сочинениях А. С. Хомякова (по поводу пражского издания). М.: Университетская типография, 1869.
18. Казанский П. С. Воспоминания П. С. Казанского об А. В. Горском // Богословский вестник. Т. III. № 11. 1900. С. 544–560
19. Каменский З. А. Философия славянофилов. Иван Киреевский и Алексей Хомяков. — СПб.: РХГИ, 2003. — 536 с.
20. Карсавин Л. П. А. С. Хомяков // Карсавин Л. П. Малые сочинения. СПб., 1994
21. Кулешов В. Славянофильство, как оно есть // Вопросы литературы. 1969. № 10.
22. Линицкий П. Славянофильство и либерализм: Опыт систематического изложения того и другого. Киев 1882–266 с.
23. Макарий (Булгаков), митр. Православное догматическое богословие. В 2-х тт. Т. 2. М. 1997. С. 356.
24. Машинский С. Славянофильство и его истолкователи (некоторые итоги дискуссии) // Вопросы литературы. № 12. 1969.



25. Милюков П. Н. Славянофильство // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XXX. СПб., 1900.
26. Новиков С. А. Революционные демократы и славянофилы. Канд. дисс. М., 1973.
27. Пешков А. А. Экклезиология А. С. Хомякова в оценке академического богословия XIX — начала XX вв. (в контексте святоотеческого наследия I—III вв.) // <https://cyberleninka.ru/article/n/ekkleziologiya-a-s-homyakova-v-otsenke-akademicheskogo-bogosloviya-xix-nachala-xx-vv-v-kontekste-svyatootecheskogo-naslediya-i-iii-vv>
28. Розанов В. В. П. А. Флоренский о А. С. Хомякове // Флоренский: Pro et contra. СПб.: Изд-во Русского христианского гуманитарного института, 1996.
29. Рубинштейн Н. Историческая теория славянофилов и ее классовые корни // Русская историческая литература в классовом освещении / Сб. ст. под ред. М. Н. Покровского. М., 1927.
30. Рябков И. Борьба Белинского против философского идеализма славянофилов. Минск, 1962.
31. Славянофильство и современность: Сборник статей / Ин-т рус. лит. (Пушкинский дом) Рос. акад. наук. СПб.: Наука, 1994.
32. Суворов Н. С. Учебник церковного права / Н. С. Суворов; Под ред. и с предисл. В. А. Томсинова. — М.: Зерцало, 2004 (ППП Тип. Наука). — XXII с., 477 с. // [https://azbyka.ru/otechnik/Nikolaj\\_Suvorov/uchebnik-tserkovnogo-prava/3#source](https://azbyka.ru/otechnik/Nikolaj_Suvorov/uchebnik-tserkovnogo-prava/3#source)
33. Федотов И. А. Богословское наследие А. С. Хомякова в оценках русских православных богословов конца XIX — начала XX в. // Духовное наследие А. С. Хомякова: теология, философия, этика. Юбилейный сборник. Тула, 2003. С. 275–291.
34. Филарет (Дроздов), свят. Пространный катехизис. М., 1999. С. 39.
35. Флоренский П. А. Около Хомякова // Собр. соч. в 4-х тт. Т. 2. М.: Мысль, 1996.
36. Флоровский Георгий, прот. Пути русского богословия. Минск: Изд. Белорусского Экзархата, 2006. - 608 с.
37. Хайкин А. Л. Этические воззрения ранних славянофилов и их критика В. Г. Белинским // Вопросы марксистско-ленинской истории и теории этики. Тамбов, 1972.
38. Хомяков А. С. Богословские сочинения. СПб, 1995.
39. Хоружий С. С. Алексей Хомяков и его дело // Хоружий С. С. Опыты из русской духовной традиции. М.: Парад, 2005. 61–205 с.
40. Хоружий С. С. Философский процесс в России как встреча философии и православия // Вопросы философии. 1991. № 5. С. 34
41. Цимбаев Н. И. Славянофильство. М.: Изд-во МГУ, 1986.



42. Шапошников Л. Е. «Философия соборности» СПб 1996.
43. Шапошников Л. Е. А. С. Хомяков: человек и мыслитель. Н. Новгород: Изд-во НГПУ и Нижегородского гуманитарного центра, 2004. — 180 с.
44. Шапошников Л. Е. Консерватизм, новаторство и модернизм в православной мысли XIX–XX веков. Н. Новгород: 1999.
45. Шапошников Л. Е. Очерки Русской историософии XIX–XX вв.. Н. Новгород 2007.
46. Шапошников Л. Е. Философские портреты. Н.Н., 1993. С. 29.
47. Шапошников Л. Е., Федоров А. А. «История русской религиозной философии». М.:Высш.шк., 2006. — 447 с.
48. Шпидлик Томас, свящ. Русская идея: иное видение человека. СПб. 2006.
49. Gratieux A. A. Khomiakov (1804–1860) et le Mouvement slavophile. Vol. 1,2. Paris, 1939.
50. O’Leary P. P., OP. The Triune Church. A Study in the Ecclesiology of A. S. Chomiakov. Freiburg 1982.
51. Romanides J. S. Orthodox Ecclesiology to Alexis Khomiakov (1804–1860) // The Greek Orthodox Theological Review 2(1956).
52. Suttner E. Offenbarung, Gnade und Kirche bei A. S. Chomiakov. Wurzburg, 1967.



## Sources and Literature

1. A. S. Homyakov—myslitel, poeht, publicist: Sb. št. po materialam mezhdunarodnoj nauchnoj konferencii, soštroyavshejsya 14–17 aprelya 2004 g. v g. Moskve v Literaturnom inštute im. A. M. Gorkogo / Otv. red. B. N. Tarasov. T. 1–2. M.: Izd-vo Yazyki slavyanskoj kultury, 2007.
2. Akvilonov E., prot. «Nauchnoe opredelenie Cerkvi ili apoštolskoe uchenie o nej kak o Tele KhrištovoM». SPb. 1896. S. 53.
3. Afanasev N. protopr. Cerkov Svyatogo Dukha. Kiev, 2005.
4. Barsov N. I. Novyj metod v bogoslovii: Po povodu bogoslovskikh sochinenij Khomyakova, izdannyykh v Prage g. Samarinyim i nekotorykh dr. proizvedenij sovremennoj dukhovnoj literatury. — SPb.: Tipografiya Departamenta udelov, 1870. — 109 s.
5. Berdyayev N. A. Aleksej Stepanovich Khomyakov. M.: Vyssh.shk., 2005. — 239 s.
6. Vladimir (Sabodan) mitr. Ehkkleziologiya v otecheštvennom bogoslovii. Knev, 1997. S. 226.
7. Vladimirov L. E. A. S. Khomyakov i ego ehtiko-socialnoe uchenie. M., 1904.
8. Gavryushin N. K. Russkoe bogoslovie. Ocherki i portrety. N. Novgorod: Nizhegorodskaya dukhovnaya seminariya, 2011–672 s.
9. Gorskij A. V. Zamechaniya na bogoslovskie sochineniya A. S. Khomyakova // Bogoslovskij veštNIK. № 11. 1900.
10. Zavitnevich V. Z. A. S. Khomyakov. T. I. Kn. 1–2. Kiev, 1902.
11. Zavitnevich V. Z. Sistema filozofsko-bogoslovskogo mirovozzreniya Khomyakova. T. II. Kiev, 1913.
12. Zamaleev A. F. Lekcii po istorii russkoj filozofii. SPb. 1995.
13. Zenkovskij V. Russkie mysliteli i Evropa. Parizh, 1955.
14. Zenkovskij V. V. Istoriya russkoj filozofii. V 2-kh tomakh. Roštov-na-Donu: «FenikS», 1999. T. 1–544 s.
15. Zenkovskij V. V. Istoriya russkoj filozofii: [V 2 t.] / V. V. Zenkovskij. T. I. — Moskva; Roštov na Donu: AST: Feniks, 1999. — 539, [1] s.
16. Zernov N. Tri proroka: Khomyakov, Doštšovskij, Solovev. M., 1995.
17. Ivancov-Platonov A. Neskolko slov o bogoslovskikh sochineniyakh A. S. Khomyakova (po povodu prazhskogo izdaniya). M.: Universitetskaya tipografiya, 1869.
18. Kazanskij P. S. Vošpominaniya P. S. Kazanskogo ob A. V. Gorskom // Bogoslovskij veštNIK. T. III. № 11. 1900. S. 544–560
19. Kamenskij Z. A. Filozofiya slavyanofilov. Ivan Kireevskij i Aleksej Khomyakov. — SPb.: RKHGI, 2003. — 536 s.
20. Karsavin L. P. A. S. Khomyakov // Karsavin L. P. Malye sochineniya. SPb., 1994



21. Kuleshov V. Slavyanofilstvo, kak ono est // Voprosy literatury. 1969. № 10.
22. Linickij P. Slavyanofilstvo i liberalizm: Opyt sistematicheskogo izlozheniya togo i drugogo. Kiev 1882–266 s.
23. Makarij (Bulgakov), mitr. Pravoslavnoe dogmaticheskoe bogoslovie. V 2-kh tt. T.2. M.1997. S.356.
24. Mashinskij S. Slavyanofilstvo i ego istolkovateli (nekotorye itogi diskussii) // Voprosy literatury. № 12. 1969.
25. Milyukov P. N. Slovyanofilstvo // Ehnciklopedicheskij slovar Brokgauza i Efrona. T. КНКНKH. SPb., 1900.
26. Novikov S. A. Revolyucionnye demokraty i slavyanofily. Kand. diss. M., 1973.
27. Peshkov A. A. Ehkkleziologiya A. S. Khomyakova v ocenke akademicheskogo bogosloviya XIX — nachala XX vv. (v kontekste svyatootecheskogo naslediya I–III vv.) // <https://cyberleninka.ru/article/n/ekkleziologiya-a-s-homyakova-v-otsenke-akademicheskogo-bogosloviya-xix-nachala-xx-vv-v-kontekste-svyatootecheskogo-naslediya-i-iii-vv>
28. Rozanov V. V. P. A. Florenskij o A. S. Khomyakove // Florenskij: Pro et contra. Spb.: Izd-vo Russkogo khristianskogo gumanitarnogo instituta, 1996.
29. Rubinshtejn N. Istoricheskaya teoriya slavyanofilov i ee klassovye korni // Russkaya istoricheskaya literatura v klassovom osveshchenii / Sb. st. pod red. M. N. Pokrovskogo. M., 1927.
30. Ryabkov I. Borba Belinskogo protiv filosofskogo idealizma slavyanofilov. Minsk, 1962.
31. Slavyanofilstvo i sovremennoŝt: Sbornik ŝtatej / In-t rus. lit. (Pushkinskij dom) Ros. akad. nauk. SPb.: Nauka, 1994.
32. Suvorov N. S. Uchebnik cerkovnogo prava / N. S. Suvorov; Pod red. i s predisl. V. A. Tomsinova. — M.: Zercalo, 2004 (PPP Tip. Nauka). — XXII s., 477 s. // [https://azbyka.ru/otechnik/Nikolaj\\_Suvorov/uchebnik-tserkovnogo-prava/3#source](https://azbyka.ru/otechnik/Nikolaj_Suvorov/uchebnik-tserkovnogo-prava/3#source)
33. Fedotov I. A. Bogoslovskoe nasledie A.S.Khomyakova v ocenках russkikh pravoslavnykh bogoslovov konca XIX — nachala КНKH v. // Dukhovnoe nasledie A.S.Khomyakova: teologiya, filosofiya, ehtika. Yubilejnyj sbornik. Tula, 2003. S.275–291.
34. Filaret (Drozdov), svyat. Proŝtrannyj katekhizis. M., 1999. S. 39.
35. Florenskij P. A. Okolo Khomyakova // Sobr.soch. v 4-kh tt. T.2. M.: Mysl, 1996.
36. Florovskij Georgij, prot. Puti russkogo bogosloviya. Minsk: Izd. Belorusskogo Ehkzarkhata, 2006. -608 s.
37. Khajkin A. L. Ehticheskie vozzreniya rannikh slavyanofilov i ikh kritika V. G. Belinskim // Voprosy marksistsko-leninskoj istorii i teorii ehtiki. Tambov, 1972.
38. Khomyakov A. S. Bogoslovskie sochineniya. SPb, 1995.



39. Khoruzhij S. S. *Aleksej Khomyakov i ego delo* // Khoruzhij S. S. *Opyty iz russkoj dukhovnoj tradicii*. M.: Parad, 2005. 61–205 s.
40. Khoruzhij S. S. *Filosofskij process v Rossii kak vstrecha filosofii i pravoslaviya* // *Voprosy filosofii*. 1991. № 5. S. 34
41. Cimbaev N. I. *Slavyanofilstvo*. M.: Izd-vo MGU, 1986.
42. Shaposhnikov L. E. *«Filosofiya sobornostI»* SPb 1996.
43. Shaposhnikov L. E. *A. S. Khomyakov: chelovek i myslitel*. N. Novgorod: Izd-vo NGPU i Nizhegorodskogo gumanitarnogo centra, 2004. — 180 s.
44. Shaposhnikov L. E. *Konservatizm, novatorstvo i modernizm v pravoslavnoj mysli XIX–XX vekov*. N. Novgorod: 1999.
45. Shaposhnikov L. E. *Ocherki Russkoj istoriosofii XIX–XX vv.*. N. Novgorod 2007.
46. Shaposhnikov L. E. *Filosofskie portrety*. N. N., 1993. S. 29.
47. Shaposhnikov L. E., Fedorov A. A. *«Istoriya russkoj religioznoj filosofii»*. M.: Vyssh. shk., 2006. — 447 s.
48. Shpidlik Tomas, svyashch. *Russkaya ideya: inoe videnie cheloveka*. SPb. 2006.
49. Gratieux A. A. *Khomiakov (1804–1860) et le Mouvement slavophile*. Vol. 1, 2. Paris, 1939.
50. O’Leary P. P., OP. *The Triune Church. A Study in the Ecclesiology of A. S. Chomiakov*. Freiburg 1982.
51. Romanides J. S. *Orthodox Ecclesiology to Alexis Khomiakov (1804–1860)* // *The Greek Orthodox Theological Review* 2(1956).
52. Suttner E. *Offenbarung, Gnade und Kirche bei A. S. Chomiakov*. Wurzburg, 1967.

#### Примечания и библиографические ссылки

1. Зеньковский В. В. *История русской философии: [В 2 т.]* / В. В. Зеньковский. Т. 1. — Москва; Ростов на Дону: АСТ: Феникс, 1999. — 539, [1] с. С. 218.
2. Гаврюшин Н. К. *Русское богословие. Очерки и портреты*. Н. Новгород: Нижегородская духовная семинария, 2011–672 с. С. 176–176
3. Бердяев Н. А. *Алексея Степановича Хомякова*. М.: Высш.шк., 2005. — 239 с.
4. Флоренский П. А. *Около Хомякова* // *Собр.соч.* в 4-х тт. Т. 2. М.: Мысль, 1996.
5. Завитневич В. З. *А. С. Хомяков*. Т. I. Кн. 1–2. Киев, 1902; Т. II: Система философско-богословского мировоззрения Хомякова. Киев, 1913.
6. Розанов В. В. П. А. *Флоренский о А. С. Хомякове* // *Флоренский: Pro et contra*. СПб.: Изд-во Русского христианского гуманитарного института, 1996. С. 363–367; Владимиров Л. Е. *А. С. Хомяков и его этико-социальное учение*. М., 1904; и др. Кроме того, можно упомянуть различные энциклопедические издания. Например, П. Н. Милюков *Словенофильство* // *Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона*. Т. XXX. СПб., 1900.



7. Флоровский Георгий, прот. Пути русского богословия. Минск: Изд. Белорусского Экзархата, 2006. -608 с.
8. Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 1. М. — Ростов -на-Дону, 1991. С. 213–240
9. Горский А. В. Замечания на богословские сочинения А. С. Хомякова // Богословский вестник. 1900. № 11.
10. Казанский П. С. Воспоминания П. С. Казанского об А. В. Горском // Богословский вестник. 1900. Т. III. № 11. С. 544–560; см. также И. А. Федотова. Богословское наследие А.С.Хомякова в оценках русских православных богословов конца XIX — начала XX в. // Духовное наследие А.С.Хомякова: теология, философия, этика. Юбилейный сборник. Тула, 2003. С.275–291
11. Барсов Н. И. Новый метод в богословии: По поводу богословских сочинений Хомякова, изданных в Праге г. Самариным и некоторых др. произведений современной духовной литературы. — СПб.: Типография Департамента уделов, 1870. — 109 с.
12. Иванцов-Платонов А. Несколько слов о богословских сочинениях А. С. Хомякова (по поводу пражского издания). М.: Университетская типография, 1869.
13. Линицкий П. Славянофильство и либерализм: Опыт систематического изложения того и другого. Киев 1882–266 с.
14. Шапошников Л. Е., Федоров А. А. «История русской религиозной философии». М.:Высш.шк., 2006. — 447 с. С. 231
15. Можно перечислить работы: Новиков С. А. Революционные демократы и славянофилы. Канд. дисс. М., 1973; Хайкин А. Л. Этические воззрения ранних славянофилов и их критика В. Г. Белинским // Вопросы марксистско-ленинской истории и теории этики. Тамбов, 1972; Машинский С. Славянофильство и его истолкователи (некоторые итоги дискуссии) // Вопросы литературы. 1969. № 12; Рубинштейн Н. Историческая теория славянофилов и ее классовые корни // Русская историческая литература в классовом освещении / Сб. ст. под ред. М. Н. Покровского. М., 1927; Кулешов В. Славянофильство, как оно есть // Вопросы литературы. 1969. № 10; Рябков И. Борьба Белинского против философского идеализма славянофилов. Минск, 1962. см. также анализ этого вопроса у Л. Е. Шапошникова: «А. С. Хомяков: человек и мыслитель». Н. Новгород: Изд-во НГПУ и Нижегородского гуманитарного центра, 2004. — 180 с. С. 4–5
16. Цимбаев Н. И. Славянофильство. М.: Изд-во МГУ, 1986.
17. Каменский З. А. Философия славянофилов. Иван Киреевский и Алексей Хомяков. — СПб.: РХГИ, 2003. — 536 с.
18. Карсавин Л. П. А. С. Хомяков // Карсавин Л. П. Малые сочинения. СПб., 1994
19. Зернов Н. Три пророка: Хомяков, Достоевский, Соловьев. М., 1995.



20. Зеньковский В. Русские мыслители и Европа. Париж, 1955.
21. См.: Шапошников Л. Е. Консерватизм, новаторство, модернизм в православной мысли XIX XX веков. Н. Новгород, 1999. С.175–195
22. Здесь следует указать на работы Л. Е. Шапошникова «А. С. Хомяков: человек и мыслитель». Н. Новгород: Изд-во НГПУ и нижегородского гуманитарного центра, 2004. — 180 с.; С. С. Хоружего «Алексей Хомяков и его дело» // Хоружий С. С. Опыты из русской духовной традиции. М.: Парад, 2005. 61–205 с. Кроме того, ряд работ рассматривает творчество Хомякова в рамках затронутых ими более общих тем. Например: Л. Е. Шапошников «Консерватизм, новаторство и модернизм в православной мысли XIX–XX веков». Н. Новгород: 1999; он же «Философия соборности» СПб 1996; он же «Очерки Русской историософии XIX–XX вв.». Н. Новгород 2007; он же в соавторстве с А. А. Федоровым «История русской религиозной философии». М. 2006; А. Ф. Замалеев «Лекции по истории русской философии». СПб. 1995; свящ. Томас Шпидлик. «Русская идея: иное видение человека». СПб. 2006.
23. Gratioux A. A. Khomiakov (1804–1860) et le Mouvement slavophile. Vol. 1,2. Paris, 1939; O’Leary P. P., OP. The Triune Church. A Study in the Ecclesiology of A. S. Chomiakov. Freiburg 1982; Suttner E. Offenbarung, Gnade und Kirche bei A. S. Chomiakov. Wurzburg, 1967; Romanides J. S. Orthodox Ecclesiology to Alexis Khomiakov (1804–1860) // The Greek Orthodox Theological Review 2(1956).
24. См. напр.: Славянофильство и современность: Сборник статей / Ин-т рус. лит. (Пушкинский дом) Рос. акад. наук. СПб.: Наука, 1994 - сборник статей, посвященных вопросам творчества славянофилов; А. С. Хомяков — мыслитель, поэт, публицист: Сб. ст. по материалам международной научной конференции, состоявшейся 14–17 апреля 2004 г. в г. Москве в Литературном институте им. А. М. Горького / Отв. ред. Б. Н. Тарасов. Т. 1–2. М.: Изд-во Языки славянской культуры, 2007 и др.
25. Зеньковский В. В. История русской философии: [В 2 т.] / В. В. Зеньковский. Т.1. — Москва; Ростов на Дону: АСТ: Феникс, 1999. — 539, [1] с. С. 17.
26. Флоровский Георгий, прот. Пути русского богословия. Минск, 2006. С. 270.
27. Там же. С. 269.
28. Хомяков А. С. Богословские сочинения. СПб, 1995. С. 311.
29. Зеньковский В. В. История русской философии: [В 2 т.] / В. В. Зеньковский. Т.1. — Москва; Ростов на Дону: АСТ: Феникс, 1999. — 539, [1] с. С. 218.
30. Там же. с. 203–204
31. Шапошников Л. Е. А. С. Хомяков. Человек и мыслитель. Нижний Новгород, 2004. С. 46.
32. Флоровский Георгий, прот. Пути русского богословия... С. 275–276.

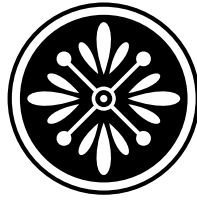


33. Там же. С. 274.
34. Зеньковский В. В. История русской философии. В 2-х томах. Ростов-на-Дону: «Феникс», 1999. Т. 1–544 с. С. 217
35. Флоровский Георгий, прот. Пути русского богословия... С. 275
36. Хоружий С. С. Философский процесс в России как встреча философии и православия // Вопросы философии. 1991. № 5. С. 34
37. Аквилонов Е., прот. «Научное определение Церкви или апостольское учение о ней как о Теле Христовом». СПб. 1896. С. 53.
38. Филарет (Дроздов), свят. Пространный катехизис. М., 1999. С. 39.
39. Аквилонов Е., прот. Указ. соч. С. 32.
40. Там же. С. 76–77.
41. Цит. по: Шапошников Л. Е. «А. С. Хомяков. Человек и мыслитель». Н.Н., 2004. С. 29..
42. Бердяев Н. А. Алексей Степанович Хомяков // <https://linguabooster.com/ru/ru/book/aleksei-stepanovich-khomiakov-berdiaev#read>
43. Владимир (Сабодан) митр. Экклесиология в отечественном богословии. Киев, 1997. С. 226.
44. Цит. по: Шапошников Л. Е., А. С. Хомяков: человек и мыслитель. Нижний Новгород, 2004. С.143.
45. Шапошников Л. Е., А. С. Хомяков: человек и мыслитель... С. 151.
46. Там же. С. 151.
47. Афанасьев Н. протопр. Церковь Святого Духа. Киев, 2005. С. 141–142.
48. Цит. по: Шапошников Л. Е., А. С. Хомяков: человек и мыслитель... С. 157.
49. Цит. по: Там же. С. 162–163.
50. Шапошников Л. Е., А. С. Хомяков: человек и мыслитель... С. 165.
51. Зеньковский В. В. История русской философии: [В 2 т.] / В. В. Зеньковский. Т.1. — Москва; Ростов на Дону: АСТ: Феникс, 1999. — 539, [1] с. С. 218.
52. Флоровский Георгий, прот. Пути русского богословия... С. 271.
53. Зеньковский В. В. История русской философии: [В 2 т.] / В. В. Зеньковский. Т.1. — Москва; Ростов на Дону: АСТ: Феникс, 1999. — 539, [1] с. С. 221.
54. Хомяков А. С. Хомяков А. С. Богословские сочинения... С. 39.
55. Шапошников Л. Е. Философские портреты. Н.Н., 1993. С. 29.
56. Хомяков А. С. Богословские сочинения... С. 39.
57. Хомяков А. С. Богословские сочинения... С. 312.
58. Там же. С. 310.
59. Хомяков А. С. Богословские сочинения... С. 40.



60. Там же. С. 41.
61. Там же. С. 279
62. Хомяков А. С. Богословские сочинения... С.91
63. Хомяков А. С. Богословские сочинения... С. 78.
64. Зеньковский В. В. История русской философии: [В 2 т.] / В. В. Зеньковский. Т.1. — Москва; Ростов на Дону: АСТ: Феникс, 1999. — 539, [1] с. С. 219.
65. Хомяков А. С. Богословские сочинения... С. 48.
66. Там же. С. 48.
67. Хомяков А. С. Богословские сочинения... С. 52.
68. См. например: Макарий (Булгаков), митр. Православное догматическое богословие. В 2-х тт. Т.2. М.1997. С.356; см. также: Суворов Н. С. Учебник церковного права / Н. С. Суворов; Под ред. и с предисл. В. А. Томсинова. — М.: Зерцало, 2004 (ППП Тип. Наука). — XXII с., 477 с. // [https://azbyka.ru/otechnik/Nikolaj\\_Suvorov/uchebnik-tserkovnogo-prava/3#source](https://azbyka.ru/otechnik/Nikolaj_Suvorov/uchebnik-tserkovnogo-prava/3#source)
69. Хомяков А. С. Богословские сочинения... С. 83–84.
70. Там же. С. 154.
71. Там же. С. 84.
72. Там же. С. 84.
73. См. например: Пешков А. А. Экклезиология А. С. Хомякова в оценке академического богословия XIX — начала XX вв. (в контексте святоотеческого наследия I–III вв.) // <https://cyberleninka.ru/article/n/ekkleziologiya-a-s-homyakova-v-otsenke-akademicheskogo-bogosloviya-xix-nachala-xx-vv-v-kontekste-svyatootecheskogo-naslediya-i-iii-vv>
74. Хомяков А. С. Богословские сочинения... С. 314.
75. Там же. С. 314.
76. Там же. С. 65.





ПРАВОСЛАВНАЯ ПЕДАГОГИКА И ПСИХОЛОГИЯ

УДК: 37.013.77

Юрий Александрович Гуторов

## Духовно-нравственное развитие и воспитание детей дошкольного возраста: психолого- педагогическое и христианское осмысление



*Аннотация:* В статье рассматриваются вопросы, относящиеся к христианской психологии возраста, предпринимается попытка исследовать духовно-нравственное развитие детей дошкольного возраста с учетом научных и христианских ценностей и подходов. Христианская психология возраста пытается осознать и объяснить, как духовный рост и развитие сопряжены с физическим, эмоциональным и интеллектуальным развитием человека в разных возрастных периодах. Разработка понятия духовно-нравственного воспитания



с точки зрения православной традиции (православной психологии и педагогики) требует понимания характера и содержания взаимодействия семьи, школы, социума и Церкви. В процессе исследования делается вывод о том, что духовно-нравственное развитие представляет собой процесс постепенного обогащения ребенка знаниями, умениями, опытом, однако духовно-нравственное развитие детей дошкольного возраста связано не только с получением знаний о нравственных нормах, но прежде всего с эмоциональной включенностью дошкольников в процесс, с появлением их собственного отношения к нравственности, моральным нормам.

Духовно-нравственное развитие — это осуществляемое в процессе социализации последовательное расширение и укрепление ценностно-смысловой сферы личности, формирование способности человека оценивать и сознательно выстраивать на основе моральных норм и нравственных идеалов отношения к себе, людям, обществу, Отечеству, Богу.

*Ключевые слова:* психология развития, возрастная психология, христианская психология, дошкольный возраст, дети, обучение, педагогика, Церковь, православие, вера, религия.  
*Сведения об авторе:* Гуторов Юрий Александрович — магистр богословия, магистр педагогики, старший преподаватель Нижегородской духовной семинарии (Россия, г. Нижний Новгород). Электронная почта: gutorovnnov@mail.ru.

## Spiritual and moral development of preschool children: psychological, pedagogical and Christian understanding

*Abstract:* The article examines issues related to Christian psychology of age, an attempt is made to study the spiritual and moral development of preschool children taking into account scientific



and Christian values and approaches. Christian psychology of age tries to understand and explain how spiritual growth and development are associated with the physical, emotional and intellectual development of a person at different age periods. The development of the concept of spiritual and moral education from the point of view of the Orthodox tradition (Orthodox psychology and pedagogy) requires an understanding of the nature and content of the interaction of family, school, society and the Church. The study concludes that spiritual and moral development is a process of gradual enrichment of a child with knowledge, skills, and experience. However, spiritual and moral development of preschool children is associated not only with acquiring knowledge about moral standards, but above all with the emotional involvement of preschoolers in the process, with the emergence of their own attitude to morality and moral standards. Spiritual and moral development is a consistent expansion and strengthening of the value-semantic sphere of an individual carried out in the process of socialization, the formation of a person's ability to evaluate and consciously build, on the basis of moral standards and moral ideals, attitudes towards oneself, people, society, the Fatherland, God.

*Key words:* developmental psychology, age psychology, Christian psychology, preschool age, children, education, pedagogy, Church, Orthodoxy, faith, religion.

*About the author:* Yuri Alexandrovich Gutorov—Master of Theology, Master of Pedagogy, Senior Lecturer at the Nizhny Novgorod Theological Seminary (Russia, Nizhny Novgorod). E-mail: gutorovnnov@mail.ru.

Каждый знает, как важно воспитать ребенка с ранних лет. Наклонности и качества, приобретенные человеком в детстве, по большей части, остаются в нем на протяжении всей его жизни. Святитель Дмитрий Ростовский говорит: «юного отрока можно уподобить доске, что живописец



изобразит, – доброе или худое, святое или грешное, ангела или Бога, – то и останется на ней»<sup>1</sup>.

Один из главных тезисов духовного христианского воспитания гласит: «каждая душа уникальна по-своему»<sup>2</sup> и задача родителей – определить, что необходимо для духовного и личностного роста их ребенку. Поэтому родителям следует стремиться к тому, чтобы понять индивидуальность своего ребенка, помочь выявить и развить врожденные таланты (и принять особенности), поощрить творческие способности и стремление к самовыражению, помочь ему глубже осознать самого себя.

Важно с первых лет жизни ребенка заложить основы нравственности, сформировать первые моральные представления, чувства, привычки, отношения, которые в дальнейшем помогут сформироваться как взрослой самодостаточной личности. По своей актуальности проблема становления духовно-нравственного мира и формирование личности из этого сложившегося духовно-нравственного мира считается одной из самых важных и сложных психолого-педагогических проблем.

**Формирование основ личности связано с воспитанием нравственных качеств, творческих способностей и раскрытием индивидуальности ребенка. Именно в детском (и во многом уже в младенческом возрасте), от рождения до семи лет — закладываются фундаментальные основы духовно-нравственного становления. Соответственно, от того, каким образом и в какой форме они будут заложены, зависит во многом от родителей.**

Проблемами духовно-нравственного развития уделяют многие педагоги. По мнению В. А. Слостенина нравственность — личностная характеристика, объединяющая такие качества и свойства, как доброта, порядочность, честность, правдивость, справедливость, трудолюбие, дисциплинированность, коллективизм, регулирующие индивидуальное поведение человека<sup>3</sup>. С. А. Козлова результатом духовно-нравственного развития считает появление и утверждение в личности определенного набора нравственных качеств. И чем прочнее сформированы эти качества, чем меньше отклонений от принятых



**в обществе моральных устоев наблюдается у личности, тем выше оценка его нравственности со стороны окружающих<sup>4</sup>.**

«Христианская психология возраста выделяет особенности духовного развития в разных этапах жизни. В детском возрасте акцент делается на формировании основных моральных ценностей и веры, а также на развитии доверия к Богу. В подростковом возрасте важным моментом становится формирование личной идентичности и стабильности в вере. В зрелости человек стремится к росту в познании Божьей воли и применению этого знания в повседневной жизни. В пожилом возрасте приоритетом становится мудрость и осознание жизни в контексте эсхатологического представления.

Христианская психология возраста учитывает влияние семьи и Церкви на формирование духовной жизни человека. Подчеркивается важность родителей и священнослужителей в руководстве, поддержке и наставничестве, в духовном развитии людей на разных этапах жизни»<sup>5</sup>.

Разработка понятия духовно-нравственного воспитания с точки зрения православной традиции (православной психологии и педагогики) требует отчетливого понимания характера и содержания взаимодействия семьи, школы, социума и Церкви. Категория духовно-нравственного становления рассматривается во многих статьях, работах, научных докладах и программных документах<sup>6</sup>. Однако комплексных исследований, посвященных теоретическому обоснованию и систематическому развертыванию понятия православной традиции в духовно-нравственном становлении личности, на сегодняшний день недостаточно. Категория становления в педагогике широко применяется как в отношении систем (становление системы образования, системы деятельности, педагогической системы школы и пр.), так и в отношении личности и ее качеств (становление личности, профессионализма, личностных качеств и пр.). Таким образом, разработка понятия духовно-нравственного становления личности с точки зрения православной традиции представляется неоднозначно сформулированным понятием.



Якимова Н. А. в своей кандидатской диссертации «Духовно — нравственное развитие детей дошкольного возраста» указывает, что «Духовно-нравственное развитие и воспитание ребенка — это воспитание его отношений с миром, с другими людьми, с самим собой. Посредством одухотворения и гармонизации этих отношений»<sup>7</sup>. Однако ее работа написана со стороны светского подхода (не религиозного), и, безусловно с чем то, согласившись, нам нужно расширить это понятие, включив в него христианский элемент.

Среди тех, кто занимался данной проблематикой можно привести следующих авторов И. Я. Лернер, Т. В. Кудрявцев, В. Д. Киселев, Д. С. Лихачев, А. М. Панченко, А. Осборн, Д. Дьюи, А. С. Макаренко, К. Левин, С. С. Куломзина, В. В. Зеньковский, Т. В. Складорова, Л. Л. Шевченко, О. Л. Янушкявичене, Л. С. Выготский, Д. Б. Эльконин, Ж. Пиаже, Э. Эриксон. С помощью данных ученых были выделены общие закономерности основных процессов детского развития, описаны возрастные особенности развития детей (физические, умственные, социальные, эмоциональные и духовные), даны рекомендации по успешному взаимодействию с детьми разного возраста.

А. Д. Столяренко пишет детскую психологию и особенности развитие ребенка начиная с момента зачатия. К. Д. Ушинский создает уникальные труды по педагогике в шести томах. Протоиерей В. Зеньковский излагает свои взгляды в работах «В доме отца моего» и «Проблемы воспитания в свете христианской антропологии», Н. Е. Пестов — «Православное воспитание детей», С. С. Куломзина — работа «Наша Церковь и наши дети», протоиерей С. Четвериков «Как воспитать и сохранить веру в Бога у детей», Б. В. Ничипоров «Введение в христианскую психологию», Л. В. Сурова «Православная школа сегодня». Особенности духовного становления ребенка и его взаимовлияние на процесс развития рассмотрены в проповедях и творениях святителя Филарета Московского, епископа Феофана Затворника «Путь ко спасению», архимандрита Фаддея (Успенского) и его труд «Дидактика». Данный вопрос



рассматривается во взглядах русских философов, например И. А. Ильина и его труде «Путь духовного обновления».

## ЗАДАЧИ ХРИСТИАНСКОГО ВОСПИТАНИЯ

Некоторые родители главное внимание обращают на то, чтобы дети хорошо питались, были одеты и выросли здоровыми. Другие стараются дать детям хорошее образование. Третьи мечтают увидеть в них известных музыкантов, ученых и т. п. Конечно, не будучи чем-то плохим, эти цели для христианина не могут быть главными.

Ряд факторов духовно-нравственного становления детей были освещены еще в философских сочинениях времен античности, включая Аристотеля и Платона. В них была заложена база гуманитарной и социалистической парадигмы воспитания.

База православной парадигмы, выстроенная на принципах христианской антропологии, психологии и педагогики, была сформулирована в наследии отцов IV–V вв. — свт. Иоанна Златоуста, блаженного Августина, блаженного Иеронима Стридонского и иных. Благодаря анализу святоотеческих творений, можно выявить характерное направление духовно-нравственного воспитания и развития детей. Традиционалистская христианская парадигма позже получила развитие в европейской науке.

Основатель научной дошкольной педагогики Коменский Я. А. в работе «Материнская школа» в 1633 году, сформулировал концепцию духовно-нравственного развития ребенка в дошкольный период. В первую очередь, он считает, «материнская» школа — есть первая ступень образования. Статус матери возлагает на любую женщину обязанности воспитательницы и учительницы ребенка. Такой акцент на матери, естественно сделан в силу культурных традиций, когда мать проводила все время с ребёнком, а отец занимался государственными делами, служением или работой. Приоритетами материнской школы обозначена иерархия



задач, решение которых будет продолжаться и на остальных ступенях образования, когда к наставлению в вере, благочестию и добрым нравам присоединено обучение наукам, искусствам и языкам.

В воспитании благочестия Коменским было выделено несколько основных частей:

- 1) Создание фундамента религиозных представлений — о Боге и Его отношении к миру и человеку.
- 2) Воспитание благодарности и чуткости сердца ребенка.
- 3) Развитие желания жизни духовной и исполнения заповедей.

Задачи духовно-нравственного развития детей связаны с развитием добродетелей, фундамент которых должен был быть заложен в дошкольном возрасте: опрятность, почтительность, любовь, правдивость, благотворительность, молчание, терпение, скромность.

В 1826 году опубликована работа немецкого педагога Ф. Фребеля «Воспитание человека», в которой, с точки зрения христианского подхода он формулировал цель воспитания в раскрытии божественного образа и подобия в человеке.

В качестве условий, зависящих от родителей, воспитателей и педагогов, для правильного духовного становления детей Ф. Фребелем были названы:

- 1) Чистота и ясность слов и дел воспитателей, и родителей.
- 2) Понимание родителями и педагогами важности раскрытия Божьего образа в душе ребенка.
- 3) Изучение личного жизненного призвания и особенностей детей (и принятие их).
- 4) Глубина и цельность духовной жизни воспитателей.
- 5) Духовное единение детей и взрослых (воспитателей, возможно общины).
- 6) Наличие условий (бытовых, социальных и т. п.) в области воспитания детей<sup>8</sup>.

Говоря о традициях русской педагогики, следует отметить следующее: выводы К. Д. Ушинского касательно основ нравственного элемента



в русском народном воспитании применимы относительно дошкольного воспитания. В качестве таких основ выступают:

Православная вера.

Традиции, правила и ритмы народной жизни.

Ушинский в традиционности воспитания (русского, в первую очередь) видит первопричину многих черт характера наших соотечественников, среди которых, в частности — гражданственность и бескорыстная человечность. В качестве наиболее важных сил формирующих духовно-нравственное развитие русских детей Ушинский видел в Церкви (общине верующих) и ее торжественных обрядах, в природе, с ее годовыми переменами (смена сезонов), семье и ее обычаях и устоях, а также в праздничных хлопотах и веселье как в семье так и в обществе.

Подобный неформальный семейно-общинный характер, согласно мысли автора, представляет собой оптимальные условия для становления духовно-нравственного воспитания детей в России.

Естественно, после революции 1917 года, во времена Советского Союза, главной педагогической задачей становится формирование советского человека, строителя коммунизма. Понятие «духовно-нравственное развитие» не использовалось. Зачастую могли использовать не соотносимые с религиозными представлениями такие выражения как «сила духа», могли говорить о нравственном кодексе строителя коммунизма, и т. п. Положение стало серьезно меняться к концу 1980-х годов и особенно после разрушения Советского Союза.

Нельзя сказать, что в советское время воспитывали людей аморальных или безнравственных, и, в зависимости от толкования терминов, кто то мог бы назвать это воспитание во-многом и «духовным», однако лишь в том смысле, что ценности и идеалы для советского человека были зачастую чем-то более значимым чем свой собственный быт и комфорт, или же своя личная выгода. В этом плане советское время, наверное, превосходит время настоящее. Однако, все-таки мы говорим в данном случае о духовном воспитании иносказательно — в силу того, что сам советский человек «дух» скорее ассоциировал с каким-то внутренним



стержнем, убеждённостью и волей, но не верил в дух как что-то объективно существующее. Но даже в данном контексте, для религиозного человека, далеко не все ценности в области морали будут равны ценностям и морали, например коммуниста, искренне верующего в «светлое будущее».

Критически оценив истинные недостатки образования и воспитания в советское время, более того, сделав на них акцент, некоторые руководители страны и образования сделали вывод, что лучше не иметь никакого воспитания, чем продолжать идеи и практику советского коммунистического воспитания.

При этом появлялись работы по теоретической педагогике, опиравшиеся на советские исследования и практический опыт, однако осмыслили новые реалии, под углом зрения общечеловеческих ценностей. Постепенно выделялась и та область, которая сейчас связывается с понятием духовно-нравственного развития.

В связи с «отменой» коммунистической идеологии, а с другой стороны и из-за того, что уже долгое время общество было светским, произошло некоторое разделение целей и идеалов гражданского и религиозного воспитания.

Уже невозможно для страны в целом вернуться у тем критериям, о которых писали Ф. Фребель и К. Ушинский, впрочем, как раз для религиозных людей и именно православного воспитания они во многом могут быть некими ориентирами.

Современный национальный (гражданский) воспитательный идеал – высоконравственный, компетентный гражданин России, патриот, осознающий ответственность за настоящее и будущее своей страны, укоренённый в духовных и культурных традициях многонационального народа Российской Федерации.

Хотя светское воспитание и христианское во многом схожи, но и во многом отличаются; однако и те и другие родители (и педагоги) хотят вложить в ребенка те добрые качества, которые сопровождали бы его и помогали бы ему на всем пути его жизни.



Вместе с этим, нельзя забыть, что цель христианского воспитания — спасение во Христе, а родители должны воспитывать в ребенке не только «гражданские», общечеловеческие но и христианские качества, пробуждать в нем реальное переживание жизни в Боге (и Церкви); родители должны помочь узнать Бога, а не только узнать о Боге. Помочь ребенку ощутить реальность Бога — весьма важная цель родителей. С. С. Куломзина считает, что: «никакие учебники, никакие уроки и поучения сами по себе не могут привить этого чувства в ребенке»<sup>9</sup>.

## СЕМЬЯ, РОДИТЕЛИ И ДЕТИ

Мы отмечали, что К. Ушинский в деле воспитания придавал большое значение, среди прочего, семье, ее обычаям и устоям. Святитель Феофан (Затворник) также отмечает: «Есть непостижимая связь души родителей с душою ребенка»<sup>10</sup>.

О глубокой связи родителей и детей говорится в Библии. В книге Премудрости Иисуса, сына Сирахова написано: «человек познается в детях своих» (Сир. 11:28). Глубокое благочестие родителей зачастую имело следствием высокие духовные достоинства детей. Так, примером может быть семья родителей Василия Великого, давшая из десяти детей трех святителей — Василия Великого, Григория Нисского, Петра Севастийского. Епископ Феофан подчеркивает: «Дух веры и благочестия родителей должны почитать могущественнейшим средством к сохранению и воспитанию и укреплению благодатной жизни в детях»<sup>11</sup>.

Собственно эту идею, что и родитель, и педагог, передает в первую очередь не знания, но некоторое воспитание «собой», своей жизнью содержит и современная психология. С. С. Куломзина отмечает, что «каждый человек, занимающийся религиозным воспитанием, должен сам для себя понять и осознать основные принципы нашего вероучения, своего отношения к жизни и сформулировать все это в соответствии со своими



знаниями и опытом. В этом процессе всегда есть что-то личное. Вы можете научить другого человека только тому, что стало частью вас самих»<sup>12</sup>.

Родители являются своего рода «архитекторами», которые закладывают новое здание, не представляя еще того, что будет строить сам ребенок: храм или здание какого-то иного рода... «Вы храм Божий» (1 Кор. 3:16), – говорит ап. Павел, и фундамент этого храма родители закладывают с момента рождения (а возможно и еще с периода беременности).

Каждый отец и мать должны хорошо знать, что они хотят воспитать в своем ребенке, кого из него вырастить. «Воспитание главной своей целью должен иметь приготовление дитяти, потом юноши к тому, чтобы в жизни он был человеком развитым, благородным и честным»<sup>13</sup> – говорит Н. Г. Чернышевский. Но что все-таки влияет на ребенка? Что, прежде всего, побуждает его стать «человеком в истинном смысле слова»? Многие считают, что значительную роль играет родительский авторитет и пример, создаваемый всей их жизнью.

Известный хирург А. А. Вишневский рассказывал, «что вся атмосфера и быт семьи, в которой он рос и воспитывался, определялась работой, занятиями отца – знаменитого хирурга А. В. Вишневского. На него так хотелось походить сыну»<sup>14</sup>. Конечно, сын мог выбрать и другую профессию, далекую от медицины, но в любом случае он унаследовал от отца самое важное: чуткую совесть и стремление полностью и бескорыстно отдать себя любимому делу.

Но существуют такие семьи, о которых писал В. А. Сухомлинский: «Очень трудно воспитывать подростков там, где слишком легко шло воспитание в детские годы»<sup>15</sup>.

На родителей возложена ответственность за развитие детей во всех сферах жизни. Библия дает различные указания, например: «И вы, отцы, не раздражайте детей ваших, но воспитывайте их в учении и наставлении Господнем» (Еф. 6:4), или «наставь юношу при начале пути его: он не уклонится от него, когда и состарится» (Притч. 22:6).

Пробудить, разжечь «духовный уголь» в ребенке — задача родителей и ближайших наставников. Но для этого наставник должен в первую



очередь оживить любовью своё сердце, дав возможность засиять его дивным лучам, которые И. А. Ильин называл «божественно-духоносными» с тем, чтобы было чем возжечь сердце детское. «Учитель, исполни делом, чему учишь»<sup>16</sup>, — говорили древние. Мы ничего не сможем изменить в другом человеке, если сами не будем следовать тому, к чему его призываем. Родители, педагоги, теряют в глазах детей, молодёжи, да и вообще всех людей авторитет, доверие к их словам, если они расходятся с их делами, не подкрепляются их образом жизни.

Безусловно, встречаются случаи, когда ребенок, вырастает не таким каким бы, хотели видеть его родители несмотря на то, что, казалось бы, создали все необходимые условия для духовно-нравственного развития, однако ребенок не воспринял это направление жизни.

Личность ребенка, как и взрослого человека, является тайной, а его воля свободна, поэтому можно создать условия, но результат не может быть «автоматическим», как жить далее — безусловно выбор самого человека.

Позволим себе привести текст из произведения Халиля Джибрана «Пророк», который прекрасно иллюстрирует эту мысль:

*«Ваши дети — это не ваши дети.*

*Они появляются через вас, но не из вас,*

*И, хотя они принадлежат вам, вы не хозяева им.*

*Вы можете подарить им вашу любовь, но не ваши думы,*

*Потому что у них есть собственные думы.*

*Вы можете дать дом их телам, но не их душам,*

*Ведь их души живут в доме Завтра, который вам не посетит,  
даже в ваших мечтах.*

*Вы можете стараться быть похожими на них, но не стремитесь  
сделать их похожими на себя.*

*Потому что жизнь идет не назад и не дожидается Вчера.*

*Вы только луки, из которых посланы вперед живые стрелы, кото-  
рые вы зовете своими детьми.*

*Лучник видит спюю цель на пути в бесконечное, и это Он сгибает*



*вас своей силой, чтобы Его стрелы могли лететь быстро и далеко. Пусть ваше сгибание в руках этого Лучника будет вам на радость, Ведь он любит не только свою стрелу, что летит, но и свой лук, хотя он и неподвижен»<sup>17</sup>.*

## **О КАЧЕСТВАХ УЧИТЕЛЯ (по педагогическим воззрениям архиепископа Фаддея Успенского)**

«Первым долгом учителя, вступившего на путь православного воспитания детей, является четкое знание того, что есть «духовное начало» в человеке, что есть совесть, достоинство, честь, чувство ответственности, патриотизм, уважение к своей и чужой собственности»<sup>18</sup>. Учитель должен, по мнению архиепископа Фаддея Успенского, хорошо подготовиться к учительской деятельности, изучая учебно-воспитательное дело теоретически и практически. Несмотря на богатый опыт, учитель полагаться на одну опытность не может. Многолетние его наблюдения и выработанные приемы преподавания могут быть неправильными — поэтому необходимо изучать дело воспитания и обучения не только практически, но и теоретически — путем чтения педагогических сочинений или бесед с людьми опытными и знающими. «Профессионализм — духовное свойство личности»<sup>19</sup>. В процессе практической деятельности у учителя часто устанавливаются определенные, слишком однообразные приемы преподавания, а это легко может сделать его преподавание безжизненным. Читая педагогические сочинения, учитель встречает новые для себя мысли, знакомится с новыми приемами преподавания. Учитель должен знать законы жизни души ребенка, чтобы знать, как учить.

Указывал святитель Филарет на пользу для учителя знакомства с психологией, которая изучает законы душевной жизни, а воспитание и обучение основываются именно на этих законах. Владыка считал весьма полезным обращаться и к аскетическим писаниям. Христианские подвижники, постоянно наблюдая за собой и всю жизнь занимаясь



самовоспитанием, в своих сочинениях высказывают глубокие взгляды на внутреннюю жизнь души. Впрочем, он полагал, что «более заботы следует прилагать к тому, чтобы из прочитанного вынести пользу. А польза от чтения будет в том случае, если думать над прочитанным, если чтение возбudit собственные мысли и наведет на самостоятельное размышление»<sup>20</sup>.

Учитель имеет дело с духовной природой детей, с человеческой душой, жизнь которой не может быть подчинена строго неизменным законам. Поэтому необходимо быть наблюдательным и применяться к личным особенностям ученика. Наблюдательность, не должна ограничиваться только внешними наблюдениями, она предполагает способность учителя снизойти до детских мыслей и чувств, поставить себя на место детей. Она помогает учителю говорить понятным для детей языком и задавать вопросы, соответствующие степени их понимания. Эту способность нельзя развить одной научной любознательностью или знакомством с психологией, педагогикой и дидактикой.

Святитель, говоря о том, что изучить детскую природу весьма нелегко, считает полезным знать учителю хотя бы главнейшие особенности, по которым одни дети отличаются от других. С древнего времени известны четыре темперамента, или четыре главных природных расположения, которые значительно различаются между собой и которые с теми или другими видоизменениями свойственны всем людям. Владыка представляет краткое изложение главных особенностей каждого из них, по сути, озвученное психологией его времени, чем подчеркивает необходимость обращаться к новейшим открытиям в этой области.

«Вы можете научить другого человека только тому, что стало частью вас самих»<sup>21</sup>. Учитель имеет дело с душой ребенка, и чтобы воздействовать на душу, сам учитель должен иметь такие же качества, какие хочет воспитать в учениках. Дети еще не привыкли к самостоятельному образу действий и потому заимствуют у взрослых сначала слова и действия, а вместе с тем и настроения последних. Поэтому громадное значение в учебно-воспитательном деле играет роль личности учителя.



Владыка говорил о призвании учителя. Первое качество, которое отличает учителя по призванию, — это его добросовестность. Такой человек не только ревностно исполняет свои обязанности, не только тщательно готовится к уроку, но постоянно совершенствуется, потому что к этому побуждает его совесть, потому что учительство для него долг.

Главное качество учителя по призванию есть любовь к детям. Он не просто преподает или объясняет детям урок, но заботится о них, наблюдает за ними, старается стать для детей близким человеком, с которым дети могли бы охотно и искренне говорить. Но любовь к детям должна основываться не на одной только природной доброте сердца или расположении. Природные влечения, природная доброта сердца и даже идеализм, присущий молодости, не могут быть вполне прочны и надежны. Со временем они постепенно ослабевают. Поэтому многие учителя, не имея терпения, охладевают к своей деятельности.

Учителю приходится иметь дело не только с детьми, которые ему приятны, но и с теми, которые с виду кажутся безобразными, дикими и грубыми, не желающими знать учителя и, по-видимому, совсем не понимающими его. Если терпение и самоотвержение необходимо в деле воспитания, не менее важное значение имеет оно и в деле обучения. Нетерпеливый учитель спешит подсказывать ученикам, торопит их с ответами и тем самым лишает их самостоятельности. Учителю постоянно приходится сдерживать резвость ребят, возбуждать их внимание, выводить их из состояния рассеянности, часто повторять одно и то же, пока ученики не поймут и не запомнят. Если учитель будет постоянно выходить из себя и гневаться, то не только ничего не достигнет, но всегда будет вредить себе.

Справедливость — качество, которое неотделимо от любви. Без справедливости любовь превратится в потворство детским слабостям. Если дурным наклонностям дать свободно возрастать, они будут мешать развитию добрых задатков в душе. Но искоренять недостатки необходимо с осторожностью, стараясь побеждать зло любовью. Терпение и полная справедливость во всем сообщают характеру учителя твердость



и последовательность — качества, необходимые учителю. Учитель, обладающий твердостью и последовательностью характера, которые соединены с любовью и справедливостью к детям, приобретает в глазах детей уважение и авторитет, которому они сами собой покоряются.

Также учителю с детьми следует быть приветливым. Учителю не следует забывать, что при всей простоте обращения с детьми, ему надлежит всегда быть образцом для детей, вызывающим их уважение, с другой стороны, он должен быть твердым и последовательным, не допускать потворства капризам и прихотям.

Дошкольный возраст — важное время для формирования личности, когда закладываются основы духовно-нравственных ценностей. В этот период в жизни ребенка формируется эмоциональное отношение к духовным и нравственным ценностям, затем представления о ценном и значимом, наступает осознание и принятие этой значимости. Формируется определенная картина мира — и очень важно какая именно она будет.

Нравственное развитие детей дошкольного возраста связано не только, как уже отмечалось, с получением знаний о нравственных (и христианских) нормах, но также с эмоциональной включенностью дошкольников в процесс, с появлением их собственного отношения к нравственности, моральным нормам.

На этом возрастном этапе формируется гуманное отношение к сверстнику, закладываются основы нравственной позиции. В дошкольном возрасте дети начинают оценивать друг друга по поступкам. Задача педагога — поддержать дружеские группы, способствовать, не допускать изолированности детей от группы, учить здоровому товариществу и альтруизму. Дружба между детьми ускоряет процесс осознания социальных взаимоотношений.

Взаимопомощь и сочувствие являются важными чертами нравственного поведения. Ребенок должен быть уверен, что получит необходимую помощь и сам должен быть готов поддержать своего маленького товарища.



## СТАДИИ РАЗВИТИЯ РЕБЕНКА. НОВОРОЖДЕННОСТЬ

Первый кризис развития ребенка — период новорожденности, «это первая травма, которую переживает ребенок, и она настолько сильна, что последующая жизнь проходит под знаком этой травмы»<sup>22</sup>.

Кризис новорожденности — промежуточный период между внутриутробным существованием и внеутробным образом жизни. Если бы с новорожденным существом не было взрослого, то через несколько часов ребенок бы погиб, он всецело зависит от значимых взрослых. Переход к новому типу жизни обеспечивается только взрослым человеком. Он охраняет его, защищает от холода, обеспечивает питание. Таким образом, родители, по словам архимандрита Кирилла: «в раннем детстве заменяют нам самого Бога»<sup>23</sup>.

Ребенок наиболее беспомощен в момент своего рождения. У него нет ни единой сложившейся формы поведения, ни одного заранее сформулированного поведенческого акта. Все формируется при жизни. Таким образом, период времени, когда ребенок отделен от матери физически, но связан с ней физиологически, и составляет период новорожденности. С самого начала возникает ситуация объективно — необходимых отношений между ребенком и взрослым. Все условия жизни ребенка сразу же социально опосредованы.

Первый объект, который ребенок выделяет из окружающей среды — человеческое лицо. Вероятно потому, что это «раздражитель», который чаще находится с ребенком в самые важные моменты удовлетворения его физиологических потребностей.

После того, как ребенок появляется на свет, то мать испытывает радость и оживление — это эмоционально положительная реакция, которая сопровождается движениями и звуками у ребенка. До этого движения были хаотичные и некоординированные. В комплексе зарождается координация движений; это первый акт общения. Таким образом, ребенок пытается воздействовать на взрослого человека. Поэтому комплекс



оживления представляет собой конец кризиса новорожденности и начало новой стадии развития — младенчества.

## МЛАДЕНЧЕСТВО

Социальная ситуация неразрывного единства ребенка и взрослого содержит противоречие: ребенок остро нуждается во взрослом, но не имеет специфических средств воздействия на него. Это противоречие решается на протяжении всего периода младенчества.

Общая жизнь ребенка с матерью приводит к возникновению нового типа деятельности — непосредственного эмоционального общения ребенка и матери. Специфическая особенность этого типа деятельности состоит в том, что предмет этой деятельности — другой человек. Но если предмет деятельности — другой человек, то эта деятельность — общение. Со стороны взрослого ребенок становится предметом деятельности. Со стороны ребенка можно наблюдать возникновение первых форм воздействия на взрослого.

Так, голосовые реакции ребенка приобретают характер эмоционального — активного призыва. Например, хныканье превращается в поведенческий акт, направленный на получение реакции взрослого человека.

В этот период общение с ребенком должно носить положительный характер. Ребенок еще не все понимает, но он чувствует, и поэтому родители должны окружать его любовью. Тем самым у ребенка создается положительный тонус, что служит признаком физического и психического здоровья. Принятие или непринятие ребенка уже с этого возраста закладывает в нем базовые чувства доверия или недоверия миру, что впоследствии будет играть важную роль в его жизни и отношениях.

Рождение ребенка может привести к проблемам в семье. Некоторые психологи маркируют этот кризис личностным, поскольку он затрагивает не только сферу взаимоотношений, но и некоторые аспекты личности



мужа и жены. У мужа зачастую появляются определенные страхи, связанные с выполнением ролей, отводимых мужчинам — следить за здоровьем жены и детей, могут появляться экзистенциальные страхи и тревога.

Во многих исследованиях, посвященных беременности и воспитанию детей, отмечается, что мужчины переживают одиночество и отверженность, поскольку женщины погружены в свои собственные переживания, связанные с деторождением. Личностные кризисы мужчин, связанные с переходом к родительству, могут разрешиться в результате грамотной адаптации к роли отцовства, которая дает мощный стимул для развития во всех сферах жизни и укрепляет отношения в семье.

Большинство исследователей отмечали, что: «отрыв ребенка от матери в первые годы жизни вызывает значительные нарушения в психическом развитии ребенка, что накладывает неизгладимый отпечаток на всю его жизнь»<sup>24</sup>. Описаны многочисленные нарушения поведения детей, задержка психического и физического развития детей, воспитывавшихся в детских учреждениях (без теплого, личного общения). Несмотря на то, что уход, питание, гигиенические условия в учреждениях были хорошими, процент смертности был высоким. Страдает речевое развитие, разлука с матерью сказывается на развитии познавательных функций, на эмоциональном развитии ребенка. Способность ребенка любить окружающих тесно связана с тем, сколько любви он получил сам и в какой, форме она выразилась.

К девяти месяцам происходит начало кризиса первого года, ребенок становится на ножки, начинает ходить. С одной стороны — это радость для родителей, но они не должны забывать, что главное в акте ходьбы не только то, что расширяет пространство ребенка, но и то, что ребенок отделяет себя от взрослого. Происходит изменение социальной ситуации, теперь не мама ведет ребенка, но скорее он сам ведет маму куда хочет.

Вскоре ребенок начинает говорить первые слова. Особенность первых слов в том, что они носят характер указательных жестов. Речь, как и все новообразования возраста, носит переходный характер. Это эмоционально упрощенная речь, понятна только близким, это речь



специфическая по структуре, состоящая из обрывков слов. Но какой бы она ни была — это речь, представляет собой новое качество, которое может служить критерием того, что старая социальная система развития ребенка распалась.

Церковь осознает важность этого возраста. Ребенок приобщается к таинствам крещения, миропомазания и причащения. Происходит наречение имени и воцерковление ребенка.

Воспитание ребенка в этот период в целом проходит дома. О процессе воспитания в младенчестве можно говорить как о развитии в атмосфере семьи; именно семейная атмосфера повлияет в дальнейшем на его становление и развитие.

Родительская любовь в силах приобщить ребенка и к религиозному опыту взрослых, к участию в жизни Церкви. Восприятие ребенком религиозной и культурной жизни может быть чувственным, а не осознаваемым, однако оно вполне реально: «Пусть ребенок трогает и целует икону, пусть обоняет запах ладана и любит яркие краски, пусть его губы примут его святое причастие, пусть слушает пение, крестится» — отмечает С. С. Куломзина<sup>25</sup>.

Ребенок, соприкасаясь с церковными таинствами и обрядами, приобретает опыт участия жизни в Церкви. Но, приучая младенца к жизни в христианской общине, родители должны и сами быть частью общины, прихода.

## КРИЗИС ТРЕХ ЛЕТ

К концу периода младенчества возникает тенденция к самостоятельности, которая знаменует собой то, что взрослые как бы впервые раскрываются перед ним как носители образцов действий и воли, а также отношений в окружающем мире. Рождается знаменитая формула ребенка — «Я сам!»

Важнейшим личностным образованием этого периода является раскрытие ребенком самого себя — он начинает называть себя не в третьем



лице («Миша хочет играть»), а сознательно произносит местоимение «я». Образовавшаяся «система Я» знаменует переход от самопознания к самосознанию. Наряду с этим ребенок из мира, ограниченного предметами, переходит в мир людей, где его «Я» занимает новое место.

Ребенок стремится к достижению результата, демонстрирует свои скромные успехи взрослому, желая получить одобрение (которое следует давать ребенку).

Кризис трех лет зачастую сопровождается определёнными «трудными» моментами. Во-первых, это негативизм — отрицательная реакция, связанная с отношением одного человека к другому. Ребенок отказывается подчиняться определенным требованиям взрослых. Дети могут делать все наперекор тому, что говорят им родители.

Во-вторых, это упрямство. Это реакция на свое собственное решение — он требует чего-то не потому, что ему это надо, а потому что он так захотел. Упрямство не стоит смешивать с настойчивостью. Упрямство состоит в том, что ребенок настаивает на своем требовании, на своем решении, вопреки необходимости и здравому смыслу. Ребенок для достижения своей цели будет стараться «манипулировать» взрослыми, например станет обижаться, не разговаривать и т. п. Хочется подчеркнуть, что так происходит не потому, что ребенок какой-то плохой, злой или тем более «одержимый», но это естественный процесс роста личности. Родителям следует просто проявлять мудрость и любовь — но не злобу, агрессию или раздражение.

В-третьих, это своеволие, когда ребенок будет, стремится к независимости, к неподчинению от взрослого. Ребенок сам хочет что-то делать. Отчасти это напоминает кризис первого года, но если там ребенок стремился к физической самостоятельности, то здесь ребенок стремится к самостоятельности намерения, замысла, воли.

Наконец, среди негативных черт возраста отмечают строптивость. Строптивость близка негативизму и упрямству, но имеет специфические особенности. Строптивость носит более генерализованный и безличный характер. В основном дети производят протест против порядков, которые



существуют дома. Бывают случаи, когда ребенок устраивает своего рода «бунт» и ссоры с родителями.

Из новообразований кризиса трех лет возникает тенденция к самостоятельной деятельности, похожей на деятельность взрослого, — так как именно взрослые выступают для ребенка образцом, и ребенок хочет действовать как они. Тенденция жить общей жизнью со взрослыми проходит через все детство; ребенок, отделяясь от взрослого, устанавливает с ним более глубокие отношения.

## ДОШКОЛЬНЫЙ ВОЗРАСТ

Рассматривая данный возраст, «следует заметить, что он является ответственным периодом детства, от полноценного проживания которого зависит уровень интеллекта и личности, желание и умение учиться, уверенность в своих силах в дальнейшем.

С физиологической точки зрения... это время физического роста, когда дети быстро растут, наблюдается дисгармония в физическом развитии, оно несколько опережает нервно-психическое развитие ребёнка, что сказывается на временном ослаблении нервной системы. Проявляются повышенная утомляемость, беспокойство, повышенная потребность в движениях.

В эмоциональном отношении 5–6 лет — достаточно спокойный, уравновешенный возраст. Однако, дети в этом возрасте могут испытывать сильные эмоции, но не понимать их и причины. Важно помочь ребёнку распознать и идентифицировать (назвать) эмоцию и понять, что ее вызывает. Например, ребенок может злиться, расстраиваться или плакать, потому что он устал или голоден. Взрослые должны помочь детям понять самих себя»<sup>26</sup>.

По А. Н. Леонтьеву, становление ребенка этого периода сопряжено, в первую очередь, с развитием соподчинения, то есть иерархии мотивов. Деятельность ребенка направляется не отделенными порывами,



а соподчинением мотивов. Если связь мотива и результата действия понятна ребенку, он предвосхищает значение поступка и действия и эмоционально настраивается. Общение со взрослыми осуществляется в двух форматах: внеситуативно-познавательном и внеситуативно-личностном.

У ребенка появляется образ идеального взрослого, который становится примером его поведения. Противоречие социальной ситуации ребенка этого возраста заключается в разрыве между стремлением «быть, как взрослый» и невозможностью это стремление реализовать. Деятельностью, которая позволяет разрешить это противоречие, является сюжетно-ролевая игра. Важно подчеркнуть, что в научной детской психологии не принято рассматривать игру, как иногда думают верующие люди, чем-то ненужным (или даже греховным), но напротив — важным этапом для гармоничного развития ребенка.

Кроме игры в дошкольном возрасте есть, конечно, и другие виды деятельности, например рисование, лепка и т. п. Характерная черта такой игры-деятельности состоит в том, что она имеет замысел, который реализуется в известных условиях при использовании определенных материалов и с помощью конкретных орудий «труда». То есть, в психической структуре эти виды деятельности ребенка сходны с деятельностью взрослых.

Творческая деятельность ребенка имеет порой странный для взрослых характер — синяя кровь, зеленая лошадь на красном лугу... Дело в том, что на данном этапе становления деятельности ребенок лишь овладевает материалом. Здесь свойства предмета сами становятся для ребенка предметом познания.

Ребенок должен только владеть объективными эталонами размещения и упорядочивания предметных свойств: гаммами цветов, отношениями величин. Когда ребенок получает эти эталоны, то процесс его творчества меняется: на представления ребенка накладываются эталоны, но затем ребенок переходит к индивидуализированному творчеству. Именно общение детей объективированных эталонов открывает в последующем возможность создания ими своих индивидуальных форм.



Ребенок в этом возрасте почти не способен отличить реальное от фантастического. Он часто начинает рассказывать об истинном происшествии и вдруг придумывает совершенно неправдоподобные детали.

В дошкольном возрасте, есть и учение, как вид деятельности. При этом, важно следующее: чтобы ребенок учился по программе, составленной взрослыми, важно, чтобы он ее принял. Однако, возможность учить детей по известной программе еще не означает, что они смогут, обучатся в школе. Например, научить читать дошкольников можно, но в школу ходить они еще не могут. Нужно не только учить по определенной программе, но, чтобы ребенок был к этому готов. П. Я. Гальперин предложил: «материнское мышление дошкольника из централизованного в объективное можно перевести посредством овладения ребенком объективно выработанными, общественно закрепленными мерами, которые позволяют ему измерять количественные особенности объекта»<sup>27</sup>.

Мир дошкольника, конечно, не ограничен домом, но родители все же остаются для него наиболее значимыми взрослыми. Нет опасности, от которой взрослые, как считает ребенок, не могли бы его защитить. Вместе с этим, в жизни ребенка все более значимую роль начинают занимать другие дети. Приблизительно к четырем годам ребенок-сверстник является более предпочитаемым партнером по общению, чем взрослый. На первом этапе, от двух до четырех лет, сверстник является компаньоном по эмоционально-практическому взаимодействию, «невидимым зеркалом», в котором ребенок видит, по большому счету, себя. На втором этапе, от четырех до шести лет, более значимым фактором общения становится совместная игровая деятельность; параллельно возникает потребность в признании и уважении сверстника. Наконец, на последнем этапе, шесть-семь лет, общение приобретает черты внеситуативности; складываются предпочтения в общении (друзья и подруги). К шести годам ребенок уже может воспринимать себя и другого как личность, несводимую к отдельным качествам, отсюда возможно личное, более глубокое общение.

То есть, дошкольный период — один из периодов становления личности, которая включает в себя систему мотивов и первичные этические

нормы. В дошкольном возрасте у детей возникает и развивается произвольное поведение.

В дошкольном возрасте возникают первые элементы оценки и самооценки. У ребенка наблюдается тенденция к осуществлению реальной общественно значимой и оцениваемой деятельности, отличной от игры. Выражается эта тенденция в желании ребенка быть школьником.

«В рамках занятий с дошкольниками рекомендуется предоставлять больше возможностей для движений: подвижные игры и песни, упражнения для активного развития моторных навыков и т. д.

На занятиях в классе следует задействовать не только зрительные, но и другие органы чувств. Дети учатся через органы чувств, поэтому занятия должны быть связаны с различными возможностями сенсорного восприятия, такими как зрение, слух, обоняние, вкус и осязание. Чем больше опыта они получают, тем лучше запомнят»<sup>28</sup>.

Наглядные пособия должны быть яркими, с крупными изображениями. Малышам трудно сосредоточить внимание на мелких деталях. Дети начинают понимать музыку. Тексты и мелодии должны соответствовать возрастным возможностям детей: быть не длительными и не сложными.

## ОБУЧЕНИЕ ДОШКОЛЬНИКА ОСНОВАМ ВЕРЫ

Ребенок, живущий в православной семье и участвующий в приходской жизни, накапливает определенный запас религиозных представлений и переживаний. До известной степени он переносит на Бога черты родителей — власть, любовь, строгость, могущество, заботы, суровости, холодности и т. п. Характер родителей оказывает значительное влияние на религиозное чувство ребенка.

Ребенок дошкольного возраста вполне готов воспринять простое изложение библейских рассказов. К тому же, он может принять в этом обучении активное участие, благодаря взрослым, конечно. Например,



можно попросить ребенка, чтобы он закрыл глаза и тем самым дать ему возможность «представить тьму», которая была до того, как Бог сотворил свет, а затем открыть глаза, чтобы он смог «представить свет». Можно дать ему потрогать листья, цветы; подвести к нему животных (кошку или собаку), чтобы он мог погладить их и вспомнить как Адам нарекал имена животных.

Детям такого возраста понятны простые пересказы историй Писания о Ное, Моисее, о Господе Иисусе Христе.

В случае церковности родителей, у ребенка к этому возрасту накапливаются достаточные знания о праздниках, о христианском отношении к жизни. Пасха, крещение, причастие, похороны — все это влияет на детское сознание. Он накапливает множество религиозных впечатлений, которые затем могут возрастать и развиваться.

Даже если он не получил формальной религиозной подготовки, но рос в атмосфере любви и душевного покоя, подчиняясь семейной дисциплине, он вполне подготовлен к сознательному религиозному развитию.

## ОСОБЕННОСТИ ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОГО ВОСПИТАНИЯ ДЕТЕЙ ДОШКОЛЬНОГО ВОЗРАСТА

Христианская педагогика во всех своих действиях может опираться только на свободную волю человека. В сущности, есть одно воспитательное средство — диалог, но диалог, понимаемый не только как разговор, а как коммуникацию в целом, как внимание ко всему, что происходит в общении. Задача педагога и заключается в том, чтобы для каждой возрастной группы организовать грамотное взаимодействие, грамотный диалог. Уместно привести слова Г. А. Медынского: «Воспитывать — не значит прочесть лекцию, даже очень интересную и полезную, и думать, что дело сделано: все слушатели будут делать, как говорил лектор. Воспитывать — не значит сказать: будь таким, делай так, — и все будут делать так. Воспитание значительно более сложный, диалектический процесс»<sup>29</sup>.



Невозможно сначала вырастить ребенка, а потом заняться его воспитанием, все должно происходить одновременно с общим развитием человека. Оно начинается с младенчества, но вначале ребенка воспитывает семья, затем, возможно детский сад, далее к этому прибавляется школьное воспитание.

В целом, родители и педагоги должны обеспечивать развитие детей в следующих взаимодополняющих образовательных областях:

- социально-коммуникативное развитие;
- познавательное развитие;
- речевое развитие;
- художественно-эстетическое развитие;
- физическое развитие;
- религиозно-нравственное воспитание.

Можно использовать различные средства — литература, изобразительное искусство, музыка, кино, диафильмы и др. Эта группа (художественно-эстетическая) способствует эмоциональной окраске познаваемых моральных явлений. Дети очень живо, эмоционально и доверчиво воспринимают читаемые им детскую библию, сказки, детские стихи и рассказы, рассматривают иллюстрации.

Особое место занимают дидактические сказки. Дидактическая сказка используется в работе с детьми дошкольного и младшего школьного возраста. Цель дидактической сказки — показать смысл и важность того или иного нравственного действия и поступка. Обычно сказка заканчивается небольшим заданием (связанным с темой истории), которое ребёнок должен выполнить. Такие сказки учат детей, в сказочной, волшебной (и не скучной форме) самым простым и обыденным вещам — как и зачем нужно поздравлять родных и друзей с праздниками, например, с днём рождения, как и зачем нужно научиться самостоятельно одеваться, убирать за собой вещи, зачем нужно быть вежливыми с окружающими людьми и т. п. Дети учатся извлекать урок из успехов и неудач героя рассказа; видеть возможности нравственного выбора в той или иной ситуации, учатся рассуждать, обобщать, аргументировать свой выбор.



В качестве подобных дидактических историй можно использовать и адаптированные для маленьких детей библейские повествования, и переложения текстов.

Природа тоже может стать значимым средством воспитания чувств и поведения: позволяет реализовать гуманные чувства, желание заботиться о тех, кто слабее — растения или животные.

Средством духовно-нравственного развития является вся та атмосфера, в которой живет ребенок: атмосфера доброжелательная, с любовью, гуманностью или жестокостью, безнравственностью. Окружающая ребенка обстановка — это средство воспитания чувств, представлений, поведения. В самые первые годы происходит наиболее активное воспитание средой. Поэтому хорошо, когда к среде домашней гармонично присоединяется среда храмовая, общинная. Однако важно, чтобы эта храмовая среда не навязывалась силой — больше, чем ребенок может понести. Например, не надо заставлять его выстаивать все службы — непонятные и тяжелые для него (а зачастую не только для детей, но и даже для взрослых). Не надо силой заставлять детей учувствовать в таинствах, или, например, причащать обманом — «батюшка даст конфетку». Ребенка надо увлечь, заинтересовать. Прекрасно, если на приходе будут какие детские группы, в которых он может гармонично проводить время — и за богослужением (в разумных пределах) и за учением, и за игрой (помним — это важная часть жизни ребенка).

Кроме этого, родители должны помнить, что их собственная внутренняя собранность, правильное понимание церковной жизни и радость (или безрадостность от участия в ней) передаются ребенку и настраивают его на соответствующие духовные переживания и поведение в храме.

Вместе с этим храм, конечно, для ребенка должен оставаться са-кральным пространством — а не просто местом игр, например. Задача, и родительская, и учительская, состоит в том, чтобы ребенок осознал церковь как необходимое для него пространство, но одновременно чувствовал бы его духовную высоту, не терял благоговение. Храм для ребенка



всегда должен быть горним миром, где немножко страшно, где захватывает дух, где не играют (но и не мучаются).

За счет новых мыслительных и речевых возможностей резко возрастает способность ребенка к познанию мира. Он уже не только повторяет за взрослыми, но начинает самостоятельно мыслить, сопоставлять услышанное и увиденное, сравнивать, частично обобщать и делить.

Когда ребенок попадает в школу, происходит «разгерметизация» того пространства, в котором он существовал ранее. И воскресная школа не исключение. Поэтому задача педагога состоит в том, чтобы этот процесс «разгерметизации» внутреннего пространства семьи прошел для ребенка без болезненных сломов и разрывов. Нельзя с детьми обсуждать быт и жизнь их дома. Нельзя компрометировать родительские взгляды. Нежелательно с детьми обсуждать родителей, какими бы они ни были. Нужно помнить, что христианский учитель не должен отрывать ребенка от семьи, создавая в душе очаг неразрешимых противоречий.

Воцерковление — начало личных отношений человека с Богом; начало осознанной духовной жизни, осмысление мира, человека в мире, познание жизни, ее назначение и смысла и, наконец, вхождение в само бытие церковной общины. Христианином можно назвать только того, кто разумно и свободно выбрал Господа Иисуса Христа. Ребенок не может о себе этого сказать с полной ответственностью, его нужды ограничены средой, возможностями психического и физического развития.

Что должно представлять собой христианское воспитание и образование на этом этапе — вопрос сложный, и, в общем — то нерешенный. С уверенностью можно только сказать, что, быстро усваивая внешнюю сторону христианства, дети не отказываются от привычных для них способов мышления. Сурова считает что: «христианскую педагогику со всей совокупностью её мероприятий и следует считать длительным, многолетним поступательным воцерковлением детей, то есть научением их в каждый конкретный момент жизни сопоставлять свои поступки, переживания и мысли с жизнью Спасителя, Богородицы и святых»<sup>30</sup>.



Ребенок ничего нам не должен — вот, что надо помнить христианскому педагогу. Ни пребывание в храме, ни стояние на длинной службе, ни заучивание молитв нельзя вменять в обязанность.

Можно учить ребенка общению, учить смотреть, слушать, замечать, но с самого раннего детства мы представляем ребенку (как и Господь всем нам), право свободы духа. В чем оно может выражаться? В уважении к его чувствам и впечатлениям, в том, то мы хотим ему послужить, а не просто к чему-то приучить или наполнить полезными, как нам кажется, знаниями. С другой стороны, некоторые дети легко принимают церковный уклад, но выходя за ворота храма, словно в игре, легко принимает другие, противоположенные правила и обычаи. Вся храмовая набожность, остается исключительно в храме. Впрочем, очень часто такое случается и со взрослыми.

Лицемерие очень легко привить, и часто способствует этому несвоевременное призывание к высоким целям жизни, к «слишком» правильным образцам, которые не по возрасту человека. Душа хочет быть хорошей, как учат, но внутренних возможностей ещё нет, и она старательно «делает вид», то есть принимает этот внешний образ, который от неё требуют.

Например, кто-то, начитавшись житий святых, где пишут, что святые детьми не играли, но только ходили в храм, читали псалтырь и работали, считают, что так и надо воспитывать детей в христианстве...

Некоторые родители и педагоги допускают ошибку, желая побыстрее подготовить ребенка к пониманию богослужения, его начинают усиленно учить славянским текстам, упуская из вида, что живые чувства ребенка легче соединяются в нем с родным для него языком. Ребенка ставить в трудные для его сердца условия нельзя. Еще Господь говорил, что не надо взваливать бремена неудобноносимые («Связывают бремена тяжелые и неудобноносимые и возлагают на плечи людям, а сами не хотят и перстом двинуть их» — Мф. 23:4). Результат не может сказаться: сколько детей отвращены от молитвы только тем, что в раннем детстве их заставляли полностью выстаивать Литургию или читать и выучивать непонятные, по их словам, утреннее и вечернее правила на церковнославянском



языке. Родители не должны соблазняться множеством высоких примеров из церковной истории. Нельзя слишком жестко ориентировать детей на опыт святых подвижников. У каждого свои дары, свое призвание и служение Богу.

## Выводы

Подводя итог, отметим, что каждый возрастной период характеризуется неповторимыми особенностями, которые необходимо знать и учитывать для достижения эффективных результатов в работе по духовно-нравственному воспитанию дошкольников.

Одним из наиболее важных условий формирования духовно-нравственных ценностей является индивидуальный подход. Именно индивидуальные качества и особенности каждого ребёнка необходимо учитывать в данном контексте. Особенностью духовно — нравственного воспитания является то, что он длителен, а результаты его отсрочены во времени. Решение воспитательных задач начинается с элементарного уровня и постепенно усложняется, с учетом возрастных особенностей ребенка.

Духовно-нравственное развитие представляет собой процесс постепенного обогащения ребенка знаниями, умениями, опытом; процесс формирования отношения детей к ценностям добра и зла, и формирования на этой основе способности к нравственному выбору. Нравственное развитие детей дошкольного возраста связано не только с получением знаний о нравственных нормах, но прежде всего с эмоциональной включенностью дошкольников в процесс, с появлением их собственного отношения к нравственности, моральным нормам.

Духовно-нравственное развитие — это осуществляемое в процессе социализации последовательное расширение и укрепление ценностно- смысловой сферы личности, формирование способности человека оценивать и сознательно выстраивать на основе моральных норм



и нравственных идеалов отношения к себе, людям, обществу, Отечеству, Богу.

### Использованная литература

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. — М.: ЭКСМО, 2023. — 1296
2. Гуманизм и духовность в образовании. Научные труды Третьей Международной конференции «Гуманизм и духовность в образовании». — Нижний Новгород, 2005.
3. Гуторов, Ю. А. Жизнь человека от детства до взрослости в свете православной психологии / Ю. А. Гуторов // Труды Нижегородской Духовной семинарии. — 2023. — № 21. — С.122–123.
4. Джибран Х. Пророк. — М., Азбука, 2022.
5. Добротолюбие. — Свято-Троицкая Сергиева Лавра., 1992. Т. 3.
6. Екименкова В. М. Вера исцеляет сердца. — М.: «Ковчег», 2001.
7. Кирилл (Павлов), архим. Проповеди. — М., 1999.
8. Козлова С. А., Куликова Т. А. Дошкольная педагогика: Учеб. пособие для студ. сред. пед. учеб. заведений. — 3-е изд., исправ. и доп. — М.: Издательский центр «Академия», 2012.
9. Козловский Ю. Ради завтрашней радости. — М., 1985.
10. Куломзина С. С. Наша Церковь и наши дети. — М., 1994.
11. Медынский Г. А. Собр. соч. в 3-х тт., Т. 3. — М., 1981.
12. Немов Р. С. Психология образования. Кн. 2. / Р. С. Немов — М: Владос, 2014.
13. Ничипоров Б. В. Введение в христианскую психологию. — М., 1994.
14. Психолого-педагогические основы работы с детьми на приходе. URL: <https://pravobraz.ru/psixologo-pedagogicheskie-osnovy-raboty-s-detmi-na-prihode/>
15. Слестенин В. А. Педагогика: Учеб. пособие для студ. высш. учеб. заведений / В. А. Слестенин, И. Ф. Исаев, Е. Н. Шиянов; Под ред. В. А. Слестенина. — 4-е изд., стереотип. — М.: «Академия», 2015.
16. Столярченко А. Д. Психология. — М., 2003.
17. Сурова Л. В. Православная школа сегодня. — Изд.: Владимирской епархии.
18. Сухомлинский В. А. Проблемы воспитания всесторонне развитой личности. — М., 1999.
19. Фаддей (Успенский), священномученик, архиепископ Тверской. Творения. Книга II. Записки по дидактике. — Тверь: «Булат», 2003. С.50.
20. Феофан Затворник, свт. Путь ко спасению. — М., 2005.



21. Христианское воспитание детей. Изд. Московской типографии. — М., 1905.
22. Якимова Н. А. Духовно — нравственное развитие детей дошкольного возраста. URL: <https://core.ac.uk/download/pdf/156948773.pdf>

### Sources and Literature

1. Bibliya. Knigi Svyashchennogo Pisaniya Vetkhogo i Novogo Zaveta. — М.: ЕНКСМО, 2023. — 1296
2. Гуманизм и духовность в образовании. Nauchnye trudy Tretej Mezhdunarodnoj konferencii «Гуманизм и духовность в образовании». — Nizhnij Novgorod, 2005.
3. Gutorov, YU. A. Zhizn cheloveka ot detstva do vzroslosti v svete pravoslavnoj psikhologii / YU. A. Gutorov // Trudy Nizhegorodskoj Dukhovnoj seminarii. — 2023. — № 21. — S.122–123.
4. Dzhibran KH. Prorok. — М., Azbuka, 2022.
5. Dobrotolyubie. — Svyato-Troickaya Sergieva Lavra., 1992. Т. 3.
6. Ekimenkova V. M. Vera iscelyaet serdca. — М.: «KovcheG», 2001.
7. Kirill (Pavlov), arkhim. Propovedi. — М., 1999.
8. Kozlova S. A., Kulikova T. A. Doshkolnaya pedagogika: Ucheb. posobie dlya štud. sred. ped. ucheb. zavedenij. — 3-e izd., isprav. i dop. — М.: Izdatelskij centr «AkademiYA», 2012.
9. Kozlovskij YU. Radi zavtrashnej radošti. — М., 1985.
10. Kulomzina S. S. Nasha Cerkov i nashi deti. — М., 1994.
11. Medynskij G. A. Sobr. soch. v 3-kh tt., Т. 3. — М., 1981.
12. Nemov R. S. Psikhologiya obrazovaniya. Kn. 2. / R. S. Nemov—M: Vlados, 2014.
13. Nichiporov B. V. Vvedenie v khristianskuyu psikhologiyu. — М., 1994.
14. Psikhologo-pedagogicheskie osnovy raboty s detmi na prikhode. URL: <https://pravobraz.ru/psixologo-pedagogicheskie-osnovy-raboty-s-detmi-na-prihode/>
15. Sleštenin V. A. Pedagogika: Ucheb. posobie dlya štud. vyssh. ucheb. zavedenij / V. A. Slaštenin, I. F. Isaev, E. N. Shiyarov; Pod red. V. A. Sleštenina. — 4-e izd., stereotip. — М.: «AkademiYA», 2015.
16. Stolyarenko A. D. Psikhologiya. — М., 2003.
17. Surova L. V. Pravoslavnaya shkola segodnya. — Izd., Vladimirskoj eparkhii.
18. Sukhomlinskij V. A. Problemy vošpitaniya vsestoronne razvitoj lichnosti. — М., 1999.
19. Faddej (Ušpenskiy), svyashchennomuchenik, arkhiepiskop Tverskoj. Tvoreniya. Kniga II. Zapiski po didaktike. — Tver: «BulaT», 2003. S.50.
20. Feofan Zatvornik, svt. Put ko špaseniyu. — М., 2005.
21. Khristianskoe vošpitanie detej. Izd. Moskovskoj tipografii. — М., 1905.



22. Yakimova N. A. Dukhovno — нравstvennoe razvitie detej doshkolnogo vozrasta. URL: <https://core.ac.uk/download/pdf/156948773.pdf>

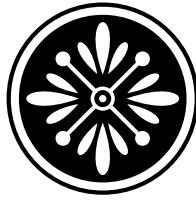
### Примечания и библиографические ссылки

1. Цит. по: Христианское воспитание детей. Изд. Московской типографии. — М., 1905. С.5.
2. Добротолубие. — Свято-Троицкая Сергиева Лавра., 1992. Т. 3. С.115.
3. Слестенин В. А. Педагогика: Учеб. пособие для студ. высш. учеб. заведений / В. А. Слестенин, И. Ф. Исаев, Е. Н. Шиянов; Под ред. В. А. Слестенина. — 4-е изд., стереотип. — М.: «Академия», 2015. — 576 с.
4. Козлова С. А., Куликова Т. А. Дошкольная педагогика: Учеб. пособие для студ. сред. пед. учеб. заведений. — 3-е изд., исправ. и доп. — М.: Издательский центр «Академия», 2012. — 416 с.
5. Гуторов, Ю. А. Жизнь человека от детства до взрослости в свете православной психологии / Ю. А. Гуторов // Труды Нижегородской Духовной семинарии. — 2023. — № 21. — С.122–123.
6. Ср. Психолого-педагогические основы работы с детьми на приходе. URL: <https://pravobraz.ru/psixologo-pedagogicheskie-osnovy-raboty-s-detmi-na-prihode/>
7. Якимова Н. А. Духовно — нравственное развитие детей дошкольного возраста. URL: <https://core.ac.uk/download/pdf/156948773.pdf>
8. Немов Р. С. Психология образования. Кн. 2. / Р. С. Немов — М: Владос, 2014.
9. Куломзина С. С. Наша Церковь и наши дети. — М., 1994. С. 25.
10. Феофан Затворник, свт. Путь ко спасению. — М., 2005. С. 22.
11. Там же. С. 24.
12. Куломзина С. С. Наша Церковь и наши дети. — М., 1994. С.22–23.
13. Цит. по: Козловский Ю. Ради завтрашней радости. — М., 1985. С.70.
14. Там же. С.70.
15. Сухомлинский В. А. Проблемы воспитания всесторонне развитой личности. — М., 1999. С. 373.
16. Ничипоров Б. В. Введение в христианскую психологию. — М., 1994. С.156.
17. Джибран Х. Пророк. — М., Азбука, 2022. С.37.
18. Екименкова В. М. Вера исцеляет сердца. — М.: «Ковчег», 2001. С.8.
19. Гуманизм и духовность в образовании. Научные труды Третьей Международной конференции «Гуманизм и духовность в образовании». — Нижний Новгород, 2005. С. 91.



20. Священномученик Фаддей (Успенский), архиепископ Тверской. Творения. Книга II. Записки по дидактике. — Тверь: «Булат», 2003. С.50.
21. Куломзина С. С. Наша Церковь и наши дети. — М., 1994. С.23.
22. Столяренко А. Д. Психология. — М., 2003. С. 290.
23. Кирилл (Павлов), архим. Проповеди. — М., 1999. С. 103.
24. Столяренко А. Д. Психология. — М., 2003. С. 292.
25. Куломзина С. С. Наша Церковь и наши дети. — М., 1994. С. 37.
26. Гуторов, Ю. А. Жизнь человека от детства до взрослости в свете православной психологии / Ю. А. Гуторов // Труды Нижегородской Духовной семинарии. — 2023. — № 21. — С. 123–124.
27. Столяренко А. Д. Психология. — М., 2003. С. 300.
28. Гуторов, Ю. А. Жизнь человека от детства до взрослости в свете православной психологии / Ю. А. Гуторов // Труды Нижегородской Духовной семинарии. — 2023. — № 21. — С. 125.
29. Медынский Г. А. Собр. соч. в 3-х тт., Т. 3. — М., 1981. С. 11.
30. Сурова Л. В. Православная школа сегодня. — Изд.: Владимирской епархии. 2000. С. 59.





ПРАВОСЛАВНАЯ ПЕДАГОГИКА И ПСИХОЛОГИЯ

УДК: 37.013.77

Юрий Александрович Гуторов

Психолого- педагогические методы  
религиозного образования детей в дидактике  
архиепископа Фаддея (Успенского)



*Аннотация:* В статье рассматриваются вопросы, относящиеся к христианской психологии возраста, предпринимается попытка исследовать и описать психолого-педагогические методы воспитания и религиозного образования детей по дидактике архиепископа Фаддея (Успенского). Архиепископ Фаддей много лет занимался педагогической деятельностью. Основные идеи и наработки он записал в труде «Записки по дидактике». Рассматривается интеллектуальная биография



ладыки Фаддея, основные аспекты в религиозном образовании, на которые он обращал внимание — обучение молитве, библейской истории, богослужению, методам воспитания и образования. Делаются выводы об актуальности ряда положений его дидактики.

*Ключевые слова:* архиепископ Фаддей (Успенский). психология развития, христианская психология, дети, обучение, педагогика, Церковь, православие, вера, религия.

*Сведения об авторе:* Гуторов Юрий Александрович — магистр богословия, магистр педагогики, старший преподаватель Нижегородской духовной семинарии (Россия, г. Нижний Новгород). Электронная почта: gutorovnnov@mail.ru.

Yuri Alexandrovich Gutorov

## Psychological and pedagogical methods of religious education of children in the didactics of Archbishop Thaddeus (Uspensky)

*Abstract:* The article examines issues related to Christian psychology of age, an attempt is made to study and describe psychological and pedagogical methods of upbringing and religious education of children according to the didactics of Archbishop Thaddeus (Uspensky). Archbishop Thaddeus was engaged in pedagogical activity for many years. He recorded his main ideas and developments in the work «Notes on Didactics». The intellectual biography of Bishop Thaddeus is considered, the main aspects in religious education to which he paid attention — teaching prayer, biblical history, worship, methods of upbringing and education. Conclusions are made about the relevance of a number of provisions of his didactics.



*Keywords:* Archbishop Thaddeus (Uspensky), developmental psychology, Christian psychology, children, education, pedagogy, Church, Orthodoxy, faith, religion.

*About the author:* Gutorov Yuri Alexandrovich — Master of Theology, Master of Pedagogy, Senior Lecturer at the Nizhny Novgorod Theological Seminary (Russia, Nizhny Novgorod).  
E-mail: gutorovnnov@mail.ru.

## ВВЕДЕНИЕ

Агиография — жития святых — мало рассказывает о воспитании ребенка младенческом возрасте, так как главное в житиях святых — это скорее путь к святости в осознанном возрасте, где более важными представляются их борьба с искушениями, подвиги, стойкость, вера, исполнение заповедей, молитва, чудеса и т. п. Если это мученики, то делается акцент на их терпении, стойкости духа, победе над плотью и их великодушии — выразившемся, например, в прощении мучителей и молитвах за врагов. Детский, особенно младенческий, период в агиографической литературе описывается очень кратко, либо же вообще опускается. Так, например, в житие афонского старца Арсения сказано: «родился от православных родителей, в отрочестве был обучен чтению и письму»<sup>1</sup>. В житии преподобного Иеронима говорится: «родители блаженного были христиане и своему сыну дали строго христианское воспитание»<sup>2</sup>. В чем именно это воспитание состояло, зачастую оставалось догадываться. К тому же, важно понимать, что агиография не равна биографии, житие пишется по некоторым канонам, не всегда точно соответствующим реальности. Это нормально, так как здесь есть свои правила жанра (как и в любом другом жанре литературы).

В житие святого Василия Великого сказано очень мало о его детстве, лишь только упоминается о его происхождении; главный акцент сделан на его благочестивых родителях: «родился от благодатных

и благочестивых родителей»<sup>3</sup>. Также повествуется и в житии святого Левия исповедника: «отец его Евдокий, не наученный книжному знанию, был мудр духовным обучением, украшенный добрыми делами Евдокий проводил свою жизнь в страхе Божьем и любви»<sup>4</sup>.

Более того, даже Евангелия практически не рассказывают о детстве Господа Иисуса Христа, кроме некоторых эпизодов. В свою очередь, это порождало написание различных апокрифов (недостовверных, вымышленных) – «Евангелий детства Иисуса Христа».

Исходя, из таких описаний трудно сделать какие-нибудь выводы относительно методов воспитания и образования детей дошкольного и младшего школьного возраста в свете православной психолого-педагогической традиции. Подобная традиция вероятно была устной, и, естественно, менялась в определенных элементах в зависимости от культуры, страны и эпохи.

Безусловно, «дерево познается по плодам» (Мф.12:33) и очевидно, что воспитание и обучение играло значительную роль в становлении личности святых. Но отсутствие достаточного количества письменного материала, не позволяет создать четкой картины подобного воспитания древних подвижников и святых.

Скорее, в агиографии детства святых описаны наиболее яркие, чудесные эпизоды. Например, житие святителя Николая Чудотворца, описывает эпизод, который подчеркивает, что уже в первые дни своего младенчества он показал, что предназначен на особое служение Господу. Так предание повествует: «во время совершения таинства Святого Крещения он, никем не поддерживаемый простоял в купели в продолжение трех часов: этим трехчасовым стоянием он, по словам св. Дмитрия Ростовского, предзнаменовал свою будущую веру в Святую Троицу»<sup>5</sup>. Также автор жития пишет, что: «он принимал молоко только из правой груди своей матери, а по средам и пятницам воздерживался даже и от этой пищи и вкушал её только однажды, по совершении обычного древним христианам правила»<sup>6</sup>. Такое необычайное поведение св. Николая в детском возрасте показало его родителям, что из него выйдет великий угодник



Божий. Они обратили особенное внимание, на его воспитание и воспитывали его в христианской вере не только из-за странностей в поведении, но будучи сами благочестивыми христианами и сыну своему, прежде всего, постарались внушить истины христианства и направить его на праведную жизнь. Однако такие чудесные эпизоды и «странное» поведение, конечно невозможно положить в основу педагогической методики.

Впрочем, как отмечалось в предыдущей статье, мы видим значительную связь между родителями и детьми, важно помнить, что главная «методика» воспитания детей родителями — это «воспитание собой», то есть своей личностью, своим примером, своим внутренним состоянием и отношением к жизни.

Ребенок чувствует благодать, которую чувствует прежде всего, именно в атмосфере, где родился и живет и стремиться к ней всем своим сердцем. Происходит некая связь, ребенок стремится к благочестию, как видно из его жития, что: «его не занимали пустые беседы его сверстников»,<sup>7</sup> что вело к чему-либо плохому. Он стремился к истине, к Богу, а родители его лишь только наставляли и создавали атмосферу, в которой ребенок смог трудиться над собой.

Схожее описание имеется в житии преподобного Сергея Радонежского. О его родителях блаженный Епифаний, ученик преподобного Сергия, писал: «Кирилл и Мария были добрые и благоугодными. И праведность была известна не одному Богу, но и людям»<sup>8</sup>. Также упоминается, что: «они были строгими блюстителями всех уставов церковных, помогали бедным, но особенно любили они принимать странников»<sup>9</sup>. Блаженный Епифаний говорит: «добрая отрасль доброго корня питаясь только чистым млеком родившей его; от груди матери он познавал Бога, в самых пеленках научился, истине в самой колыбели привык к посту»<sup>10</sup>. Хотя до семи лет о детстве его ничего неизвестно, но такое подробное описание жизни его родителей позволяют сделать выводы о том, как важно заниматься воспитанием ребенка (скорее учиться самим принятию, любви), как после зачатия, так и с первых дней появления на свет ребенка. Житие преподобного Сергия повествует также о том, как в семилетнем



возрасте он был отдан учиться грамоте, как она ему тяжело давалась и что стараниями, долгими усилиями, молитвой, он достиг успехов, не без Божьей помощи. «Господь не оставляет святых, Своих» (Пс.36:28), тем более что мальчик стремился познать грамоту не ради гордости над теми, кто над ним смеялся, а как он сам говорил: «больше всего желала бы душа моя научиться читать Слово Божье»<sup>11</sup>.

В осмыслении богословских и психолого-педагогических основ христианского воспитания и обучения основам веры неопределимая роль принадлежит поколению церковных мыслителей, педагогов и ученых конца XIX — начала XX века. Многие из которых занимались воспитанием детей не только на практике, но также оставили необходимые заметки, трактаты в своих трудах, где затрагивают многие проблемы воспитания детей начиная от самого их рождения. Считаю полезным исследовать приемы и способы преподавания религиозных и духовно-нравственных основ данные архиепископом Фаддеем Успенским.

Биография и педагогические труды архиепископа Фаддея Успенского

Архиепископ Фаддей Успенский много лет занимался педагогической деятельностью. Основные идеи и наработки он записал в труде «Записки по дидактике».

Иван Васильевич Успенский (будущий священномученик Фаддей) родился 12 ноября 1872 года в Нижегородской губернии в семье сельского священника. Учился в Нижегородской семинарии, по окончании которой продолжил обучение в Московской духовной академии, которую закончил в 1896 году со степенью кандидата богословия и оставлен при академии профессорским стипендиатом.

13 августа 1897 года в Казани пострижен в монашество епископом Антонием Чебоксарским, 24 августа рукоположен во иеродиакона, а 21 сентября — во иеромонаха и назначен преподавателем Смоленской духовной семинарии. В 1898 году переведен в Минскую духовную семинарию, где преподает Священное Писание в пятом классе. С 1900 года — преподаватель Уфимской духовной семинарии. В 1901 году получил



степень магистра богословия. В конце 1902 года назначается ректором Олонецкой духовной семинарии

Годы с 1889 по 1901 связаны в жизни архиепископа Фаддея с активной педагогической деятельностью. Он преподавал не только в семинарии, но и на педагогических курсах для учителей и учительниц церковно-приходских школ (Смоленск — 1898 год, Минск — с 1899 по 1900 годы, Уфа — 1901 год). Результатом этих занятий явились «Записки по дидактике», изданные в Уфе в 1902 году. Главная цель автора состояла в том, чтобы помочь учителям разобраться в различных, нередко неправильных теориях воспитания и обучения.

В 1902 году он был назначен инспектором, а затем ректором Уфимской духовной семинарии в сане архимандрита, а в 1903 переведен ректором Олонецкой духовной семинарии. В это время он готовил к изданию свои богословские сочинения «Единство книги пророка Исаии» и «Иегова», написанные в традициях православной библиистики. За ученые труды ему была присвоена степень доктора богословия.

В 1908 году архимандрит Фаддей был хиротонисан во епископа Владимиро-Волынского. Первые тяжелейшие месяцы российской смуты 17-го года он духовно окормлял и поддерживал свою паству. В начале 1922 года епископ Фаддей был арестован и выслан за пределы Волынской губернии. Вскоре был освобожден из тюрьмы и, приехав в Москву, встретился здесь с патриархом Тихоном. После нового ареста епископ Фаддей был отправлен в ссылку, по окончании которой в декабре 1923 года уже в сане архиепископа был назначен на Астраханскую кафедру.

В октябре 1926 года был арестован Патриарший Местоблюститель митрополит Сергей (Страгородский), в его права вступил архиепископ Ростовский Иосиф (Петровых), назначивший архиепископа Фаддея своим заместителем. И когда после ареста архиепископа Иосифа место Патриаршего Местоблюстителя оказалось свободным, владыка Фаддей в середине декабря 1926 года выехал в Москву, чтобы приступить к выполнению возложенных на него обязанностей по управлению Церковью. Однако до Москвы он не доехал, а был задержан в Саратове и отправлен

в Кузнецк. Там находился до марта 1928 года, а затем освобожденный из заключения митрополит Сергей назначил его на Саратовскую кафедру (по другим источникам, назначение произошло в октябре 1927 года). С 1928 года он — архиепископ Тверской и Кашинский, с 1936 года — архиепископ Костромской. Все эти годы владыка Фаддей вел жизнь молитвенника и аскета. В 1936 году, когда гонения на православных усилились, власти лишили архиепископа Фаддея возможности служить, а в конце года владыка был уволен на покой. В декабре 1937 года он был арестован и десять дней находился под арестом, мужественно претерпевая нравственные и физические страдания. 31 декабря 1937 года архиепископ Фаддей был расстрелян и отошел ко Господу как исповедник православия и мученик за Христа. 26 октября 1993 года, в день праздника Иверской иконы Божией Матери, были обретены мощи священномученика Фаддея. Сейчас они находятся в Вознесенском соборе города Твери.

Из жития архиепископа Фаддея видно, что он имел богатый педагогический опыт, который он изложил в своем труде «Записки по дидактике».

## **О ВОСПИТАНИИ ДЕТЕЙ И РОЛИ В ВОСПИТАНИИ НАЧАЛЬНОЙ ШКОЛЫ**

Более всего архиепископ Фаддей уделяет внимания вопросу о задаче начальной школы. Ответ на этот вопрос кажется простым: школа должна научить детей читать, писать, считать, другими словами, дать первоначальное образование.

Однако, развитие одного ума могло бы вредно отразиться на развитии добрых качеств сердца и правильном развитии воли. А между тем развитие добрых качеств сердца и правильное развитие воли не только не менее, но даже более важно, чем развитие ума. Мы ценим человека не столько за его ум, сколько за его доброе сердце и волю. Воспитание начинается в семье и продолжается всю жизнь, которая, с её радостями



и горестями, есть своего рода постоянная воспитательная школа, в которой Верховным Воспитателем является Сам Бог.

С поступлением ребенка в школу влияние родителей часто ослабевает, так как дети удаляются из-под их постоянного надзора, и школа вынуждена занять их место. А часто родители сами вверяют детей школе, считая свои силы недостаточными для того, чтобы дать детям вполне правильное воспитание. Без воспитания, замечает владыка, обучение не может быть успешным. Чтобы обучение было успешным, необходимо приучить детей к вниманию. Всем детям свойственны рассеянность и увлечение новыми впечатлениями, из-за чего не усваивается многое из того, что говорит учитель. Сосредоточение, или внимательность, вырабатывается не только работой ума, но и напряжением воли. А запоминается лучше то, что интересно и затрагивает наши чувства. Впечатления детства долго помнятся именно потому, что ребенок живет более сердцем, чем умом.

Владыка считает, что воспитание — это развитие сил ребенка. Исходя из различия этих сил и многообразия целей, можно говорить о разных видах воспитания. Так, есть физическое, или телесное. Целью является укрепление тела и его здоровья, повышение выносливости и легкости движения. Под духовным воспитанием (воспитание души) святитель понимает развитие ее разумных сил. Оно подразделяется на воспитание умственное, воспитание сердца и воспитание воли.

При умственном воспитании учитель заботится, чтобы утвердить в уме ребенка верные понятия и взгляды. Воспитание сердца происходит, когда учитель хочет сделать сердце воспитанника искренним, благожелательным и тому подобное. При воспитании воли ставится цель воздействия на волю, чтобы сделать ее твердой, настойчивой и т. п.

Различие подходов к воспитанию порождает и различные представления о его цели или основной задаче. Некоторые целью воспитания ставится счастье или польза воспитанника. Святитель обращает внимание на то, что понятие счастья для каждого человека различно. Один находит его в удовольствиях, другой — в трудовой жизни. Да и в целом, счастье трудно ставить целью, так как оно является скорее результатом



удовлетворения необходимых потребностей человека и не является постоянным чувством. А вот как у человека формируются потребности — это действительно важно.

Однако, как отмечает владыка Фаддей, человек не может быть счастливым, если у него беспокойная совесть. Архиепископ Фаддей разделяет мнение многих педагогов о том, что воспитание должно стремиться к сообразности с природою воспитанника (собственно учитывать личные особенности и таланты, всесторонне развивать личность). Но святитель полемизирует с западноевропейскими просветителями. Например, по мнению Руссо, у дикарей, ведущих жизнь в дикой природе, более чистая и неиспорченная натура, чем у цивилизованных просвещенных народов. В обучении Руссо первое и важное место отдает развитию рассудка. Так же и по мнению Песталоцци, чтобы воспитывать сообразно с природою, до старшего класса не следует преподавать в школе Закон Божий. При таком мнении, замечает святитель, выходит, что христианство не свойственно детской природе, тогда как сам Спаситель сказал: «оставьте детей приходить ко Мне и не воспрещайте им, ибо их есть Царство Небесное» (Мк. 10, 14). Мнение Руссо и других педагогов о том, что будто бы религиозное обучение должно быть отложено до полного развития ребенка, следует признать странным. Ведь рассудок только направляет вложенные в природу человека влечения, развиваются же они сами по себе, не дожидаясь, пока рассудок сознает их необходимость. Например, человек учится одеваться, совершать целесообразные движения, говорить, усваивает правила поведения, хотя во многом из этого не отдает себе полного отчета. Почему же развитие именно религиозного чувства должно откладываться до полного раскрытия способности понимания? Такое воспитание нельзя назвать природосообразным.

Владыка в целом, разделял учение о гуманности воспитания и, указывая различие мнений о гуманности, говорил все же о необходимости развития страха божия в детях. По одному мнению, быть гуманным — значит снисходить и прощать все другому потому, что ничто человеческое и нам не чуждо. Такой взгляд ведет к излишней снисходительности, при



которой ничего не взыскивается с воспитанника даже за серьезные пороки. Во имя гуманности некоторые педагоги требуют, чтобы первоначальное обучение всячески было облегчаемо и превращалось в ряд игр. По их мнению, период детства должен быть временем радости и счастья. Потому, например, из религиозного обучения должно быть выкинуто все, что может возбуждать в детях напряжение, чувство страха или уныния. Бог есть любовь — пусть же в детской душе слагаются чувства, вызываемые только этим представлением о Боге. Но так могло быть только в том случае, замечает святитель, если бы природа человеческая была совершенна, если бы она не требовала постоянного обуздания, каким и служит чувство страха. Любовь вполне чужда страха разве только на высших ступенях совершенства. Греховность само собою возбуждает страх, и в этом отношении страх Божий действует на душу благотворно, очищающим образом. Без страха Божия и любовь не могла бы достигнуть совершенства.

По другому мнению, быть гуманным — значит уважать во всяком другом человеке его человеческое достоинство, свойственное всем людям, к какому бы народу или вере он ни принадлежал, развивать в воспитаннике только свойства человеческой природы, общие всем людям. Владыка пишет, что: «Уважать следует, конечно, всякого человека, но нельзя думать, будто только так называемые общечеловеческие свойства должны быть развиваемы в воспитаннике, что, например, не следует поэтому заботиться о развитии в нем любви к своей Церкви и Отечеству. Воспитывать дитя так, как будто оно было какой-то гражданин всего мира, не обращая внимания на то, что оно есть сын именно русского, например, Отечества, сын Православной Церкви, значило бы то же, что посадить дерево вообще; между тем как в действительности растут только определенные деревья: яблони, березы, липы, дуб, клен и тому подобное»<sup>12</sup>.

Многие педагоги указывают необходимость развития только природных сил воспитанника — вне зависти от религии, даже христианской. Архиепископ Фаддей считал, что только христианское воспитание является единственно правильным и сообразным с природой человека. «Только христианство, указывает для воспитания цель самую правильную,



высокую и наиболее соответствующую природе человека, так как душа «по природе христианка», по выражению Тертуллиана»<sup>13</sup>. Только христианство достигает всех тех целей, которые педагоги ставят в воспитании. Оно объемлет все силы души.

В практической области воспитания владыка во многом опирался на советы епископа Феофана (Затворника), изложенные в книге «Путь ко спасению».

Святитель Фаддей говорит о необходимости для каждого преподавателя воскресной школы быть хорошо знакомым с предметом Закона Божия; сейчас скорее это будет аналог такого предмета, повествующий детям о религии и духовно-нравственных ценностях (в целом, элементами входящими в состав обучения Закону Божию были молитва, Священная История, катехизис и богослужение.)<sup>14</sup>. Учитель должен не только учить, но и воспитывать детей в духе христианского благочестия, для чего живые беседы с детьми составляют одно из наиболее действенных средств. Преподаватель всегда легче подействует на детей, если будет говорить им, как учил Спаситель, как жили праведные люди, о которых рассказывается в Библии, и т. д. «Учить детей нравственности, не одушевив ее началами религии, значит то же, что строить здание на песке»<sup>15</sup>. Свт. Феофан Затворник считал, что в христианском государстве в целом: «Всякая преподаваемая христианину наука должна быть пропитана началами христианскими»<sup>16</sup>.

Архиепископ Фаддей подчеркивает, что религиозное и духовно-нравственное обучение отличается от других предметов и имеет большее значение. Оно не достигало бы цели, если бы, занимая ум, оставалось без влияния на другие силы души, на самую жизнь ребенка. Поэтому уроки должны переходить в непосредственное общение, которое сильнее способно воздействовать на сердце и волю, чем уроки, обогащающие лишь ум различными новыми познаниями.

С самых первых времен религиозное обучение велось с рождения матерью. Она является первою учительницею и воспитательницею своих детей. «Едва появляются в дитяти первые признаки сознания, едва язык



его начинает лепетать первые слова, оно слышит от матери слово «Бог». И счастливо дитя которое вместе с первыми реченьями, доступными для его языка, усвоит это святое и достопоклоняемое имя! От этого простого приема происходит то, что многие христиане не запомнят времени, с которого образ Спасителя стал для них любезным»<sup>17</sup>.

Предметами, входящими в состав обучения Закону Божию, как мы отметили выше, являются: молитва, Священная История, катехизис и богослужение. Кратко рассмотрим обучение этим областям детей, по советам святителя Фаддея.

## ОБ ИЗУЧЕНИИ МОЛИТВ

Святитель говорит, что в молитве природное влечение к Богу находит свое естественное выражение. Соответственно, с изучения молитв следует начинать религиозное обучение. Учитель должен различными вопросами навести детей на мысль, что все создано Богом, все совершается по Его воле, от Него зависит наша жизнь. В явлениях природы преподаватель может показать детям примеры всемогущества Божия, мудрости и благости, что возбудит в сердце ребенка чувства сакрального трепета и удивления. Речь о так называемом естественном откровении. Но, конечно, ребенка нужно не столько запугать, сколько указать на Божии благие деяния и чрез сравнение любви Бога к людям с любовью родителей, возбудить желание чаще к Нему обращаться.

Прежде чем начать обучение Закону Божию, нужно знать, какие религиозные понятия имеют дети (и имеют ли вообще), и, таким образом, начинать обучение, переходя от известного к неизвестному. Сначала надо дать детям базовые понятия о Боге, без которых нет смысла говорить о молитве или изучать Библейскую Историю. Например, рассказать детям о Боге — как о Творце и Промыслителе. Кратко, на уровне детского понимания, рассказать о Троичности Лиц в Боге (можно привести известные всем простые сравнения из природы), об Иисусе Христе — Боге



и человеке, который, который жил на земле, как и мы, не переставая быть Богом, о Богородице, угодниках Божиих. Естественно, мы учитываем возраст ребенка, и не пытаемся дать курс догматического богословия семинарии дошкольнику. В целом, конечно, ребенку рассказывается самая простая, «внешняя» сторона молитвы — о крестном знамении, поклонах, типах молитвы. Нужно научить детей совершать все действия с благоговением и вниманием, неторопливо, в таком случае: «видимые знаки молитвы будут возбуждать сами собою к молитве и воспитывать благочестивое настроение души»<sup>18</sup>.

Можно дать детям краткое понятие об иконах. Разъяснить значение крестного знамения можно уже после того, как дети будут иметь основные понятия о Боге и Лицах Святой Троицы. По мысли святителя Фаддея, учение о молитве должно носить характер практический<sup>19</sup>. Конечно, надо учитывать, что сейчас это невозможно в светской школе, только в православной гимназии, или же дома — с родителями.

Изучение молитв должно возбудить в детях соответствующие словам молитвы чувства, сформировать привычку к молитве, осознанную и живую нужду в богообщении.

Вместе с тем, в младшем школьном возрасте преобладает развитие не логики, а эмоций и воображения, поэтому будет правильно заложить в душу ребенка больше позитивных впечатлений, питающих его религиозное чувство и воображение. Педагог и родитель сам может продумать, как при его условиях он может реализовать это. Это может быть общение с детьми при воскресной школе, интересные, нетяжелые, поездки по святым местам и т. д.

Большую роль играет личный пример и окружающая обстановка — дома, в школе, на приходе. Возможно, стоит понаблюдать за ребенком на каком приходе ему легче и интереснее, ведь в конце концов здесь много субъективных факторов — вплоть до освящения или же вентиляции в храме (или воскресной школе).

Ребенок подражает педагогам и родителям, при том не столько внешним действиям, сколько внутреннему настрою их: «Нужно только,



чтобы божественное и религиозное чувство в ребенке возбуждалось действительным и искренним, из глубины души исходящим религиозным чувством и расположением взрослых, ибо чем глубже и сильнее эти чувства и расположения, тем явственнее выходят они в голосе, положении, лице и т. п.»<sup>20</sup>.

Полезно приучить их к регулярному, ежедневному (но простому) совершению молитвы. Конечно, можно подобрать 2–3 простых детских молитвы, а не читать весь современный молитвослов, написанный, к тому же, пожилыми мужчинами -аскетами для себя, да еще и на славянском языке. Если вначале подобное исполнение молитв детьми и будет несколько механическим, то так и должно быть. Архиепископ Фаддей повторяет в данном случае мысль Феофана (Затворника) о том, что сначала идет механическая, затем умная (осознанная) молитва, а потом уже и сердечная (когда к осознанию присоединяются и эмоции)<sup>21</sup>.

Для воспитания молитвенного настроения может способствовать регулярное присутствие детей за богослужением. В качестве примера можно вспомнить случай, когда посланные князем Владимиром в Константинополь послы, познакомиться с религией греков, были поражены красотой богослужения и пением хора. Опять же, возможно (в крупном городе) стоит спросить ребенка какой храм ему больше нравится ходить. Нет ничего плохого в том, что сначала ребенка может привлечь, например, роспись или пение при определенном приходе.

Однако указанные выше средства сами по себе не приведут к образованию в ребенке сознательной нужды в молитве. Поэтому детям необходимо разъяснить, что такое молитва.

Изучение молитв можно начинать, если молитва краткая и с текста славянского, но после соответствующей беседы с детьми о содержании молитвы. Сначала нужно прочитать ее вместе с ребенком внятно, объяснить малопонятные детям слова и выражения (не важно русские или славянские), рассмотреть суть молитвы, главную идею и затем уже, постепенно, заучивать ее на память. Заучивание в классе лучше вести совместно. Можно поочередно повторять слова молитвы. Наиболее естественный

порядок тот, чтобы изучать молитвы, начиная с кратких и наиболее доступных детям и переходя последовательно к более трудным.

## О ПРЕПОДАВАНИИ ДЕТЯМ БИБЛЕЙСКОЙ ИСТОРИИ

Самое простое и естественное средство для преподавания Священной Истории есть живой и наглядный рассказ. Сейчас есть возможности обширно подключать медиаматериалы — видео, аудио, фото, что сделает рассказ (или урок) более живым. Святитель Фаддей отмечает: «Живость и наглядность рассказа состоит в том, что рассказываемое событие представляется как бы происходящим пред глазами детей, — это бывает тогда, когда в нем удерживаются все характерные подробности обстановки (картинность), подлинные речи действующих лиц (драматизм) и т. д.»<sup>22</sup>.

Однако здесь нужно избегать крайности — не превращать рассказ в будничное описание (как скажем об обычной географии), но сохранять возвышенность библейского повествования. Сухие, пусть и короткие, рассказы запоминаются детьми (впрочем, даже и взрослыми) значительно хуже, чем более длинные, но яркие, проиллюстрированные рассказы. Чем младше дети, тем крупнее и ярче должны быть иллюстрации.

Кроме наглядности, рассказ должен быть просто и последовательно изложен, чтобы каждое последующее событие (или история) естественно вытекало из предыдущего. Для этого важно, чтобы рассказ не прерывался слишком длинными объяснениями или отклонениями в сторону (пусть даже нравоучительного или религиозного характера). Объяснение можно сделать заранее, в виде вступления, а если делать во время рассказа, то сразу же возобновить его последовательность. Библейское повествование должно иметь назидательность: «Рассказ назидателен тогда, когда сам он, без всяких выводов и рассуждений, подействовал на сердце»<sup>23</sup>. Соответственно, необходимо заранее продумать тему и назидательность выбранного повествования или библейского рассказа. В целом, дети



очень хорошо усваивают дидактические сказки и истории, в которых иносказательно даётся какое-либо практическое или нравоучительное назидание. Нравственный смысл можно развивать посредством вопросов и обсуждений. Спаситель, когда говорил притчи, также обращался к окружающим, спрашивая, как и что они поняли, чтобы они сами сделали вывод из притчи — ясный и неотразимый. Отчасти это напоминает метод Сократа (майевтика) — когда собеседник сам приходит к выводам из услышанного.

Но особенно сильно на нравоучительность и назидательность рассказа влияет внутреннее состояние и отношение к рассказанному рассказчика — педагога. Стиль рассказа должен быть соответствующим — уважительным, возвышенным, но не бытовым и профанным, не допустима грубость и пошлость. Рассказ из Библии в устах педагога должен приближаться к библейскому по характеру. Достигнуть этого можно тем, что рассказывающий проникается настроением самого священного повествования.

Рассказы из Ветхого Завета следует соотносить с Новым, а сам текст актуализировать по отношению к современному читателю и слушателю. Как подчеркивает документ «Основы педагогического сопровождения детей и взрослых в системе приходского просвещения»: «Педагогическое сопровождение детей и взрослых выстраивается на основе универсальных для всех направлений просветительского служения принципов — актуализации Евангелия, христоцентричности, церковности, понимания человека как образа Божия, внутренней иерархичности, сознательности, общности, природосообразности, сообразности духовному состоянию человека, личностной ориентации, адаптивности, связи приходского просвещения с жизнью, принципа единства Церкви и семьи, принципа понимания ограниченности педагогических усилий, организационного и методологического принципа»<sup>24</sup>.

Возможно, в случае с библейским рассказом, можно оттолкнуться от фресок и икон ближайшего, рассказать, что именно там изображено.



Также можно обращать внимание на ближайшие паремии и постоянные храмовые чтения по библейской истории — например каноны.

Изучение Священной Истории Нового Завета должно показать детям, как жизнью, учением, своими страданиями и воскресением Господь Иисус Христос совершил спасение людей. При изучении новозаветной истории можно обращать внимание детей не только на различные евангельские события, но и на учение Христа Спасителя, даже иногда читать отрывки Евангелия, потому что слова Спасителя не могут быть заменены никакими человеческими словами — как об том говорит высокопреосвященный Фаддей<sup>25</sup>.

Святитель рекомендует изучение библейской истории дополнять сведениями из истории Церкви — общей и русской. Например, можно рассказать историю двенадцатых и великих праздников, рассказать о появлении христианства в России, об известных святых и местах с ними связанных, пользующихся особенным уважением в русском народе — например, преподобный Сергей Радонежский и его Лавра, преподобный Серафим и Дивеевская обитель и т. п.

## О ПРЕПОДАВАНИИ ОСНОВ ПРАВОСЛАВНОЙ ВЕРЫ (КАТЕХИЗИС)

В состав катехизиса входят учение о вере, надежде и любви христианской. «Катехизис должен научить детей рассуждению о том, что они ранее слышали и знают из Священной Истории и что было им сообщено при изъяснении молитв»<sup>26</sup>.

На уроках основ вероучения следует стимулировать детей рассуждать, помогая им усваивать учение, которое содержится в Символе веры, молитве Господней, Заповедях и т. д.

Катехизис предполагает достаточно точное изучение, не обязательно буквальное, но близко к тексту. Это необходимо еще и потому, что дети легко могут исказить смысл. Вероучительные тексты, церковные



определения догматов — требуют почти буквального заучивания (по факту их не много), в остальном же достаточно более-менее свободного изложения материала. Это полезно и для того, чтобы дети могли рассуждать об истинах веры, а не только пересказывать то, что запомнили.

Учитель должен постараться, чтобы катехизис не представлялся предметом сухим и безынтересным. Даже самые возвышенные истины христианской веры, например догматы о Пресвятой Троице, могут быть так сообщены детям, что они будут слушать их охотно. «Догматы веры христианской суть живые истины, близкие и дорогие сердцу человека»<sup>27</sup>. На эту близость сердцу положений веры следует указывать детям, как можно обращаясь к их собственному опыту.

## О ПОЯСНЕНИИ ДЕТЯМ БОГОСЛУЖЕНИЯ

Говоря об пояснении богослужения святитель отмечает: «Изъяснение богослужения, как и молитв, должно иметь характер практический, оно должно помочь детям понимать язык Церкви, значение ее священнодействий и чрез это удобнее воспринимать то воспитательное влияние Церкви, которое по выходе из школы будет продолжаться всю жизнь»<sup>28</sup>. Необходимо объяснить различные священнодействия и обряды, употребляемые при богослужении, для чего удобно с этою целью приводить детей в церковь и спрашивать о виденном в церкви. Не следует вдаваться в чрезмерные подробности устава, или глубокие исторические сведения об обрядах, или в очень таинственные истолкования их значения. Лучше дать самое простое и понятное пояснение.

Можно пояснить как общее значение главных частей службы — Всенощного бдения и Литургии, и остановиться на некоторых песнопениях особенно.

Можно обратить внимание детей на различные возглашения, произносимые священником во время Литургии. Так, например, они слышат: «Возлюбим друг друга, да единомыслием исповеваемы». Это возглашение



означает, что люди особенно должны быть в любви и мире между собою, подобно древним христианам, у которых было все общее; они устраивали для бедных вечера любви и после них совершали вечерю Господню — поэтому литургия называется «общественным служением».

Кроме объяснения отдельных служб, может быть полезным пояснять детям чтения из Евангелия в воскресные дни, накануне или незадолго до этих дней, а также изучать тропари великих праздников. Быть может, чрез эти песнопения, кратко выражающие сущность праздника, дети более будут понимать духовное торжество Церкви в эти дни.

О системах преподавания: совместная, последовательная, концентрическая

Конечно, нам сегодня эти методики или предложения могут казаться устаревшими, тем не менее, кратко скажем о них, ввиду возможного обсуждения близких указанным методик и техник. Святителем разбираются три системы преподавания: совместная, последовательная, концентрическая.

Так, некоторые полагают, что порядок преподавания должен быть совместный, — например, начальным и основным предметом может быть Священная библейская история и при ее изучении постепенно должны быть преподаны основы православной веры (в контексте), являющейся предметом Основ православной веры; затем, по ходу изучения библейской истории, детям могут быть преподаны и пояснены молитвы; да и в богослужении многое делается понятным благодаря изучению Библии — например, устройство храма, установление и смысл таинств и содержание различных богослужебных молитв. Однако, совместное прохождение предметов может доставить, по мысли владыки Фаддея, много неудобств; кроме того, что требует практически энциклопедических знаний от педагога всех предметов, или присутствия в классе нескольких педагогов. Во-первых, «только Священная История при этом имеет вид цельного предмета, прочие же изучаются без определенного порядка и отрывочно. Затем, соединение различных отделов Священной Истории с изъяснением молитв, с изучением катехизиса и богослужения необходимо является



искусственным, — соединяется, например, изучение некоторых молитв с такими отделами Священной Истории, какие мало имеют внутреннего отношения к молитвам и мало объясняют их. А вследствие всего этого получается в преподавании спутанность и сбивчивость»<sup>29</sup>.

Однако, при таком изучении, изучение важных молитв, таких, как «Царю Небесный», «Отче наш», основные тропари и т. п., пришлось бы изучать значительно позже (после изучения всего Ветхого Завета). Поэтому, логичнее и разумнее изучать предметы последовательно.

Сторонники совместного изучения предметов считают, что при данном подходе знания по разным предметам лучше запоминаются. Этот метод действительно очень эффективно можно использовать на отдельных лекциях, совместно проводя (периодически) те или иные занятия. Можно сочетать музыку, литературу, основы веры, историю, внеклассные занятия (посещения музеев, экскурсии, паломничества), находя общие межпредметные темы, привлекая учителей разных дисциплин. В настоящее время такая техника называется методом интегрированных уроков и показала себя достаточно эффективно.

Естественно, что совместное изучение предполагает наличие внутренней связи между этими предметами, иначе от подобного совместного изучения предметов, которые не имеют между собою никакой внутренней связи, объяснение тем не сделается понятнее, а запоминание будет еще более сложным.

Необязательно это делать на постоянной основе, ведь того же самого эффекта более качественного запоминания можно достигнуть и при последовательном, линейном, обучении, используя вопросы из различных областей знания (спрашивая детей), приводя примеры, используя медиаматериалы (видео и аудио), иллюстрированные пособия, карты и т. д.

К плюсам линейного обучения можно отнести следующее:

1. Логичное и понятное расположение материала. Ученики изучают дисциплины согласно естественному ходу событий (например, Библейскую историю).



2. Легче поддерживать интерес учащихся. Ученики изучают новый материал: каждый урок открывает что-то новое.
3. Экономия ресурса времени. Считается, что без необходимых повторений, предмет осваивается быстрее.
4. Гибкость освоения материала. Перечень тем и количество часов на них можно скорректировать в процессе прохождения курса, подстраиваясь под ситуацию.

Минусы линейного обучения:

1. Необходимость упрощения материала. Материал приходится адаптировать под детский возраст. В итоге у учащихся может формироваться очень схематичные и упрощенные представления (особенно, если не будет более глубокого изучения материала далее).
2. Высокий темп. Поскольку нужно освоить много материала за короткий срок, на некоторые темы просто не остаётся времени.
3. Сложность целостного восприятия. Предметы изучаются по-разному (например, библейская история и история древнего мира), хронология и количество часов различны. Такая «рассинхронизация» не позволяет провести временные параллели и увидеть общую картину.

Наконец, упоминается концентрическая система преподавания. Она состоит в том, что в каждый год дети приобретают законченный круг знаний, который в каждом следующем году расширяется, а информация подается с постепенным усложнением материала.

Плюсы концентрической системы преподавания:

1. Учитывает возраст учеников. Каждая тема дисциплины осваивается постепенно на разных уровнях, по мере способностей учащихся.
2. Систематичность. Возвращение к уже пройденным темам позволяет всесторонне рассмотреть и лучше запомнить материал.
3. Синхронизация. При таком подходе одновременно изучаются равные периоды времени в библейской и мировой истории, что способствует более целостному представлению.



4. Ориентация на профильное обучение. Возможность в старших классах не только освежить знания по всему курсу, но и получить профессиональные навыки (например, для поступления в семинарию). Минусы концентрической системы преподавания:
1. Дублирование тем. Ежегодный повтор тем может снизить интерес к предмету.
  2. Временные затраты. Требуется больше времени, чем при линейном изучении материала.
  3. Узкая специализация. Углублённое изучение библейских, и в целом религиозных, предметов может быть не актуально учащимся, которые не планируют заниматься глубоко религией и теологией в дальнейшем.

Святитель Фаддей Успенский не рекомендует держаться этой системы, а только пользоваться ее преимуществами при последовательном прохождении предметов Закона Божия, используя как частный прием на некоторых уроках.

## **О ЗНАЧЕНИИ ЦЕРКОВНОСЛАВЯНСКОГО ЯЗЫКА В ШКОЛЕ ДЛЯ РЕЛИГИОЗНО-ПРАВСТВЕННОГО ВОСПИТАНИЯ И УМСТВЕННОГО РАЗВИТИЯ**

Конечно, сейчас уже изменилась эпоха и, наверное, не все сказанное владыкой Фаддеем может быть актуально для нашей эпохи. Однако позволим себе привести размышления владыки по данному вопросу.

Некоторые (например С. А. Рачинский) считают славянский язык кладом для церковных школ, которого лишены школы других народов; другие думают, что долго останавливаться на изучении славянского языка — дело малополезное и излишнее, приравнивают славянский язык к языкам мертвым и отжившим и потому долговременное изучение его детьми считают излишним, даже называют его вредным по педагогическим соображениям, так как Часослов и Псалтирь мало доступны



пониманию детей. Любовь народа к славянскому языку, говорят они, привита искусственно благодаря тому, что на этом языке народ читает и слышит о предметах божественных, а школа поддерживала церковнославянскую грамоту по веками установленной привычке. Многие из учителей и учительниц находят в церковно-славянском языке гораздо менее интереса, чем в других предметах. Уроки славянского языка проходят нередко вяло и безжизненно. Недостаток интереса к славянскому языку объясняется отчасти тем, что не сознается как следует его значение, недостаточно известны надлежащие способы обучения ему в школе.

Из двух вышеперечисленных мнений о значении церковнославянского языка владыка Фаддей справедливым признает первое: «Церковнославянский язык всегда был и продолжает быть сокровищем как для религиозно-нравственного воспитания, так и для умственного развития»<sup>30</sup>. Это, прежде всего, есть язык, на котором впервые русский народ получил книги Священного Писания и богослужебные книги, на котором он слышит в церкви богослужение. Великое духовное сокровище скрыто в богослужебных книгах. Доступ к обладанию этим сокровищем может дать лишь церковнославянский язык, а не знающие последнего — наполовину, иногда даже совсем, лишаются его. Без понимания славянских выражений и оборотов, несходных с русскими, в богослужении для многих остается понятной одна внешняя обрядность. Правда, и эта наполовину понимаемая обрядность может производить столь обаятельное впечатление, что душа невольно приходит в настроение, соответствующее содержанию церковных чтений и песнопений: «И все эти возвышенные настроения в душе нашей неразрывно соединились со славянскими изречениями и оборотами речи. Эти изречения и обороты придают священному тексту какую-то особенную возвышенность и величие, которые он утратил бы на языке русском»<sup>31</sup>.

Но, кроме значения в религиозно-воспитательном отношении, церковнославянский язык имеет большое значение и для умственного развития. На изучение в школе какого-нибудь иностранного языка нужно много времени и умственных сил учеников. Изучая язык



церковнославянский, они приступают не к языку, совершенно новому для них, как немецкий и французский, или мертвому языку, как греческий и латинский, но к языку, наполовину известному и понятному и который употребляется и сейчас: «В сравнении славянских форм и оборотов с русскими дети будут исходить из того, что уже отчасти им известно, так как они встречаются в том и другом языке много сходств, и в то же время это сравнение будет заставлять их постоянно вдумываться в значение слов и оборотов, отличающихся от русских; следовательно, они будут находить в читаемом тексте славянском постоянную пищу для своего размышления, постоянную умственную работу, которая может быть столь же завлекательна и плодотворна, как решение арифметической задачи, и даже более, так как, кроме чисто умственного упражнения над самим текстом, ученик овладевает еще возвышенным содержанием Священного Писания или богослужебных книг»<sup>32</sup>.

Далее свт. Фаддей разбирает вопрос о том, какую грамоту вначале преподавать детям — церковнославянскую или русскую. С. А. Рачинский говорит, что порядок, в каком приобретаются знания славянской или русской грамоты, безразличен, но, по его мнению, тот прием обучения грамоте, по которому обучение начинается со славянского языка, заслуживает полного внимания<sup>33</sup>.

Владыка делает вывод: «Из всего этого видно, что те лица, которые начинают обучать с церковнославянской грамоты, поступают так главным образом не по дидактическим соображениям, а потому, что древнее обучение грамоте было назидательнее. Что церковнославянская азбука легче русской, этого никак нельзя сказать и потому, что в ней больше букв, и потому, что для большего числа звуков существует не по одной букве, и потому, что разность устной обычной речи от читаемого остается во всей силе и при обучении, начинающемся со славянской азбуки, а в этой-то разности именно и заключается главная трудность для дитяти»<sup>34</sup>. Церковнославянская грамота несет более назидательный характер, а русская — более проста для усвоения детьми, поэтому «ввиду



педагогических требований нет достаточных оснований начинать обучение со славянской грамоты, а не с русской»<sup>35</sup>.

Как уже сказано, удобнее начинать обучение с русской грамоты. В таком случае славянская азбука не будет для детей чем-то совершенно новым: они найдут в ней много сходства с русской. Нужно воспользоваться этими сходствами русской азбуки со славянской, чтобы потом исходить из сходств, и постепенно переходить к отличиям славянской азбуки от русской. Здесь свт. Фаддей указывает преимущества другого приема ознакомления со славянской азбукой, когда детям дается прямо для чтения славянская речь, в которой постепенно вводятся неизвестные буквы: «Преимущество такого приема в том, что дети, читая связную речь, будут сами догадываться о произношении многих букв, в работе их будет более интереса и самостоятельности; от известного к неизвестному они будут переходить самостоятельно, потому что в славянской речи, благодаря сходству славянских букв с русскими, для них самих многое будет понятно без помощи учителя; а то, что приобретено самими детьми, прочнее и скорее будет усвоено»<sup>36</sup>.

Чтобы дети внимательнее всматривались, при первом чтении их следует даже иногда спрашивать о каждой букве слова, похожа ли она на русскую. Вообще же следует останавливать внимание детей более на сходствах славянских букв с русскими, чем на отличиях. Но следует останавливаться и на отличиях, чтобы дети могли лучше всмотреться в начертание букв, запомнить их тверже. Учителю необходимо самому составлять слова, с буквами, отличающимися от русских, и писать их на доске. После отдельных слов можно давать детям читать краткие изречения. При этих упражнениях в чтении изречений детей можно знакомить с надстрочными знаками и с титлами. Все надстрочные знаки нужно показывать на доске, а не только в книге. Неудобно, если учитель укажет какому-нибудь одному ученику слово с известным знаком и спросит, что это за знак, — необходимо, чтобы все видели.

Что касается славянских цифр, то с ними познакомить можно впоследствии, когда дети хорошо научатся читать по-славянски, писать



арабские цифры, когда они познакомятся с нумерацией и написанием чисел. После изучения кратких изречений можно переходить с детьми к чтению Часослова, Псалтири, к чтению некоторых мест из Евангелия, особенно читаемых в воскресные и праздничные дни, так как «уроки славянской грамоты должны помогать обучению Закону Божию»<sup>37</sup>.

При обучении славянскому чтению необходимо заботиться, чтобы оно отличалось следующими качествами: правильностью, ясностью и отчетливостью, сознательностью, выразительностью. Правильность состоит в том, чтобы дети читали не так, как говорят, а как написано, что не всегда требуется от русского чтения, чтобы останавливались на знаках препинания, соблюдали ударения. Он отмечает: «Ясность и отчетливость чтения достигается в том случае, когда каждое слово произносится раздельно, отчетливо, не сливаясь с другими, хотя и не теряя с ними связи»<sup>38</sup>. Благодаря такому чтению можно будет устранить многие дефекты выговора, и даже медленное чтение в церкви, по словам Рачинского, служит одним из полезнейших средств для избежания заикания<sup>39</sup>.

Для того, чтобы чтение не было чисто механическим, не состояло только в разборе и произношении букв, можно с первых же уроков спрашивать детей о значении прочитанных слов и выражений, задавать им вопросы, о чем они прочитали. Это может гораздо более заинтересовать их, чем одно механическое чтение. Тем более нельзя ограничиваться одним механическим чтением при чтении Евангелия и Псалтири. Что касается выразительности, то она в славянском и особенно в церковном чтении несколько отличается от обычной выразительности. Церковное чтение отличается певучестью и оттого монотонно, сопровождается легким растягиванием в окончаниях речи. Поэтому церковному чтению менее свойственны резкие тоны, сильное напряжение голоса, ослабление его, сильные повышения или понижения голоса в вопросах и ответах, — вообще менее свойственны приемы для выражения чувств, вызываемых чтением.

«В славянском чтении выразительность достигается чрез напряжение голоса в тех местах, которые нужно произнести с особенным



ударением, чрез остановки на знаках»<sup>40</sup>. Вообще же достигнуть выразительности в чтении славянском труднее, чем в русском, потому что возвышенные религиозные чувства труднее поддаются выражению в слове, чем обыкновенные. Тем не менее, и одна только напряженность голоса или остановки в известных местах могут сделать чтение выразительным, если чтец проникнут соответствующим настроением: «Истинно-выразительным может быть названо только чтение благоговейно-выразительное»<sup>41</sup>. Этого можно достигнуть, используя такой порядок: учитель заставляет читать ученика по частям, которые, будучи взяты в отдельности, сохраняют свой смысл. Прочие ученики должны следить за ошибками. Чтобы приучить детей быть более внимательными в исправлении ошибок, и чтобы они сами замечали их, не всегда следует учителю тотчас указывать слово, в котором сделана ошибка, но иногда задавать по прочтении целого, хотя небольшого, предложения общий вопрос: где допущены ошибки? Если дети не могут сказать, то следует указать слово, прочитанное неправильно, и заставить ученика (или других) найти в нем ошибку.

Учитель должен быть внимательным к самым причинам ошибок: смешивание тех или других букв, спешность чтения, чтение некоторых слов по догадке, без разбора слов и т. д., и соответственно этому принимать меры, чтобы предупредить появление ошибок, — тем более что с ошибкой, которая перешла в привычку, будет бороться труднее. Читать на первых порах следует не спеша, чтобы все могли следить за правильностью чтения. При первых упражнениях следует одну и ту же часть перечитывать несколько раз. Затем следует объяснение непонятных слов, тем более что они именно нередко затрудняют самый разбор слов. Пред началом чтения лучше самому учителю прочитать отрывок, чтобы дать пример образцового, правильного и выразительного чтения. Своим чтением учитель может облегчить детям правильность чтения и понимание читаемого.

Иногда целесообразнее читать отрывок учителю уже по прочтении отрывка учениками. Дело в том, что, если дети еще только учатся правильности чтения, их полезнее самих заставить преодолеть все трудности



при разборе слов. Иногда учителю бывает полезнее прочитать отрывок, особенно какой-либо псалом, уже после того, как в нем объяснены непонятные слова и выражения. Впрочем, иногда хорошо прочитать учителю отрывок в начале урока, в тех, например, случаях, когда он, не будучи очень трудным, отличается особенным возвышенным содержанием<sup>42</sup>. Такое чтение увеличит назидательность урока. Учитель может давать пример образцового чтения во время самого чтения после того, как учениками будет прочитана и понята суть отрывка; а в иных случаях достаточно только исправлять места, прочитанные неправильно или невыразительно. «Вообще же, не следует оставлять учеников без примера хорошего чтения, потому что пример — одно из лучших средств научить детей хорошему чтению. Искусство достигается главным образом чрез подражание»<sup>43</sup>.

При переводе отрывка на русский язык прежде всего следует сообщить значение непонятных слов. При первоначальном упражнении в чтении хорошо писать их на доске заранее. Если слова выписаны на доске, учителю не будет нужды повторять значение неизвестного слова несколько раз, если ученики с первого раза не запомнят. Впоследствии можно дать ученикам записывать славянские слова в тетради и заучивать. Некоторые выражения нет нужды переводить буквально, например причастия и деепричастия; их можно заменять полными предложениями. Иногда можно для ясности добавить слово. Например, при переводе слов «извести хлеб от земли» можно прибавить: «повелевает». Вообще, грамматической точности в переводе не требуется. С грамматическими терминами нет нужды знакомить детей, пока они не познакомятся в русской грамматике с подобными же названиями. С этими формами дети должны познакомиться практически, замечая при переводе, какой форме русской какая соответствует славянская, какой оттенок придается речи той или другой формой.

При переводе известного отрывка задача учителя должна состоять не в том только, чтобы сообщить ученикам значение непонятных слов, но также и в том, чтобы добиться от них связного перевода отрывка на русский язык, и в объяснении мысли читаемого отрывка, особенно псалма,



с передачей содержания прочитанной части и всего отрывка; а если читали псалом, то добиться передачи общего смысла его без удержания всех подробностей. Учитель заставляет детей читать отрывок слово за словом и пересказывать читаемое по-русски, но не ограничивается этим — он старается уяснить детям взаимное отношение слов и предложений. Для этого он иногда сам читает вместе слова, тесно связанные друг с другом в известном предложении, или заставляет учеников догадываться об этой связи посредством вопросов. Например, «коль возлюбленна селения Твоя, Господи сил», — о чем это говорится. Или: «блажен муж», — какой это муж называется блаженным? Ученик отвечает: «Тот, который не идет на совет с нечестивыми» — и таким образом замечает взаимную связь этих двух предложений псалма.

Затем главнейшее правило при переводе и объяснении то, чтобы и перевод, и объяснение мыслей читаемого тесно примыкали к читаемому тексту, чтобы ученик хорошо понимал, зачем ему приходится при упражнении в переводе запоминать значение славянских слов и самые объяснения. В противном случае ему придется заучивать перевод и объяснение на память, что составляет двойную и притом почти бесполезную работу, потому что ученик не будет видеть отношения перевода или объяснения к остающемуся непонятным для него тексту и скоро забудет такой перевод и объяснение. Чтобы избежать этого, нужно чаще указывать слова текста, которые переводятся или объясняются. Затем для объяснений должен быть установлен известный предел: нет нужды, например, вдаваться в подробные исторические объяснения обстоятельств, при которых написан псалом, сравнивать разные переводы, вдаваться в пространные и глубокие изъяснения. Все это нужно на уроках Священного Писания, а не на уроках церковнославянского чтения; детям же многое может быть сделано доступным лишь со временем, по мере изучения Священной Истории, катехизиса, богослужения. Поэтому и при выборе отрывков для чтения нужно смотреть за тем, чтобы дети были подготовлены к их чтению уроками из Священной Истории или из катехизиса и т. д. Многие глубокие мысли псалмов или церковных песней еще недоступны для понимания



детей. Поэтому более следует держаться буквального пояснения, а глубокого смысла касаться настолько, насколько он сам вытекает из смысла слов псалма: «Не следует забывать, что главная цель при чтении псалмов состоит не в том, чтобы все в них понять, но в том, чтобы почувствовать их назидательность, а это до известной степени может быть достигнуто и без полного понимания всего сказанного в псалме»<sup>44</sup>.

Пожалуй, если даже не принимать строго эти рекомендации к исполнению, в плане изучения славянского языка, тем не менее можно почерпнуть интересные и важные идеи и для современного педагога воскресной школы или православной гимназии.

## Выводы

Архиепископ Фаддей отводит воспитанию исключительно важное место, высказывает мысли и суждения о самом понятии «воспитание», видах воспитания, истоках новых различий в понимании основной задачи и недостатков воспитания. Показывает неразрывность образования и воспитания, целью которых является польза и счастье, которые могут быть только в Боге. В подходе владыки к образованию и воспитанию главным выступает принцип «природосообразности» — т. е. воспитание и образование сообразное природе ребенка. Такой подход делает процесс обучения наиболее занимательным для ребенка и естественным. Это естественное более окажет влияния и укрепит добрые навыки в воспитаннике.

Начинать религиозное обучение нужно с объяснения первоначальных понятий о Боге, Церкви, молитве и иных. Обучение должно идти неразрывно с христианским воспитанием. Владыка Фаддей подчеркивает значение Закона Божия перед другими предметами и ставит его в центр всего обучения; преподавание Закона Божия должно воздействовать не только на ум, но оказывать влияние и на все силы ребенка, на его жизнь.

Религиозное обучение начинается в семье с младенчества. Истины веры и христианской нравственности коренятся в самой природе души



ребенка и на развитие этих качеств должно быть направлено обучение в воскресных школах.

Изучение молитв должно носить более характер практический; изучение молитв должно возбудить в детях соответствующие словам молитвы чувства, образовать в них навык к молитве, привить сознательную и живую потребность в ней — для этого необходимы живые беседы с детьми, чтобы разъяснить, что такое молитва.

Библейскую Историю лучше начать изучать с детства, потому что она легче всех других предметов и потому что чрез изучение ее полагается основание для понимания молитв, основ веры и богослужения. Наиболее удобный способ ее преподавания — это живой и наглядный рассказ, который должен быть назидательным и ярким.

Т.к. нравственный смысл у детей еще не развит, то его можно развивать посредством наводящих вопросов. Нужно обращать внимание на учение, которое содержится в пророчествах, особое внимание уделить евангельскому учению Спасителя. Учителю нужно постараться сделать преподавание живым и интересным.

Изучение богослужения должно носить в основном практический характер. Это изучение должно помочь детям понимать язык Церкви, значение Ее священнодействий. Разбирая три системы преподавания в школе (последовательная, совместная и концентрическая), владыка указывает более преимуществ в последовательном изучении предметов Закона Божия.

Его труд «Записки по дидактике» является плодом усердной педагогической деятельности, где он рассматривает взгляды известных педагогов, церковных деятелей и западных специалистов, оценивает их труды и дает ответы на насущные вопросы образования и воспитания в церковных школах. «Возвращение в сокровищницу отечественной педагогики наследия архиепископа Фаддея (Успенского) — промыслительный знак времени»<sup>45</sup>.



### Использованная литература

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М., 1990.
2. *Антоний (Святогорец), иеромонах.* Жизнеописание Афонских подвижников благочестия XIX века. М., 1994.
3. *Дмитрий (Ростовский), свт.* Жития святых. Июнь. М., 1993.
4. *Дмитрий (Ростовский), свт.* Жития святых. Январь. Ч. I. М., 1993.
5. Егорова М. А. предисловие к кн. Творения. Книга II. Записки по дидактике. *Священномученик Фаддей (Успенский), архиепископ Тверской.* Тверь: «Булат», 2003.
6. Житие и чудеса св. Николая Чудотворца. М., 2001.
7. Житие преподобного Сергия. Свято-Троицкая Сергиева Лавра., 1904.
8. Основы педагогического сопровождения детей и взрослых в системе приходского просвещения. URL: <https://pravobraz.ru/osnovy-pedagogicheskogo-soprovozhdeniya-detej-i-vzroslykh-v-sisteme-prihodskogo-prosveshheniya/>
9. *Рачинский С. А.* Заметки о сельских школах. СПб., 1883.
10. *Свт. Феофан Затворник.* Путь ко спасению. М., 1996.
11. *Священномученик Фаддей (Успенский), архиепископ Тверской.* Творения. Книга II. Записки по дидактике. — Тверь: «Булат», 2003.

### Sources and Literature

1. Bibliya. Knigi Svyashchennogo Pisaniya Vetkhogo i Novogo Zaveta. M., 1990.
2. Antonij (Svyatogorec), ieromonakh. Zhizneopisanie Afonskikh podvizhnikov blagochestiya XIX veka. M., 1994.
3. Dmitrij (Roštovskij), svt. Zhitiya svyatykh. Iyun. M., 1993.
4. Dmitrij (Roštovskij), svt. Zhitiya svyatykh. Yanvar. CH. I. M., 1993.
5. Egorova M. A. predislovie k kn. Tvoreniya. Kniga II. Zapiski po didaktike. Svyashchennomuchenik Faddej (Ušpenskiy), arkhiepiskop Tverskoj. Tver: «BulaT», 2003.
6. Zhitie i chudesa sv. Nikolaya Chudotvorca. M., 2001.
7. Zhitie prepodobnogo Sergiya. Svyato-Troickaya Sergieva Lavra., 1904.
8. Osnovy pedagogicheskogo soprovozhdeniya detej i vzroslykh v sisteme prihodskogo prosveshcheniya. URL: <https://pravobraz.ru/osnovy-pedagogicheskogo-soprovozhdeniya-detej-i-vzroslykh-v-sisteme-prihodskogo-prosveshheniya/>
9. Rachinskij S. A. Zametki o selskikh shkolakh. SPb., 1883.
10. Svt. Feofan Zatvornik. Put ko špaseniyu. M., 1996.
11. Svyashchennomuchenik Faddej (Ušpenskiy), arkhiepiskop Tverskoj. Tvoreniya. Kniga II. Zapiski po didaktike. — Tver: «BulaT», 2003.



### Примечания и библиографические ссылки

1. *Антоний (Святогорец), иеромонах.* Жизнеописание Афонских подвижников благочестия XIX века. М., 1994. с.13.
2. *Дмитрий (Ростовский), свт.* Жития святых. Июнь. М., 1993. С.361.
3. *Дмитрий (Ростовский), свт.* Жития святых. Январь. Ч.1. М., 1993. С.15.
4. *Дмитрий (Ростовский), свт.* Жития святых. Июнь. М., 1993. С.460.
5. Житие и чудеса св. Николая Чудотворца. М., 2001. С.38–39.
6. Там же. С.39.
7. Там же. С.40.
8. Житие преподобного Сергия. Свято-Троицкая Сергиева Лавра., 1904. с. 2.
9. Там же. С. 2.
10. Там же. С. 11.
11. Там же. С. 15–16.
12. Там же. С.24.
13. Там же. С.27.
14. Там же. С.93.
15. Там же.
16. *Свт. Феофан Затворник.* Путь ко спасению. М., 1996. С.49.
17. *Священномученик Фаддей (Успенский), архиепископ Тверской.* Творения. Книга II. Записки по дидактике. Тверь: «Булат», 2003. С.95.
18. Там же. С.97.
19. Там же. С. 98.
20. Там же. С.99.
21. Там же.
22. Там же. С.106.
23. Там же. С.107.
24. Основы педагогического сопровождения детей и взрослых в системе приходского просвещения. URL: <https://pravobraz.ru/osnovy-pedagogicheskogo-soprovozhdeniya-detej-i-vzroslyx-v-sisteme-prihodskogo-prosveshheniya/>
25. *Священномученик Фаддей (Успенский), архиепископ Тверской.* Творения. Книга II. Записки по дидактике. Тверь: «Булат», 2003. С.111.
26. Там же. С.113.
27. Там же. С.115.
28. Там же. С.117.
29. Там же. С.119.

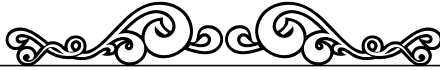
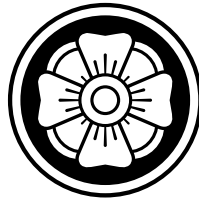


30. Там же. С.154.
31. Там же.
32. Там же. С.156.
33. *Рачинский С. А.* Заметки о сельских школах. СПб., 1883. С.22.
34. *Священномученик Фаддей (Успенский), архиепископ Тверской.* Творения. Книга II. Записки по дидактике. Тверь: «Булат», 2003. С.158.
35. Там же. 159.
36. Там же. С.162.
37. Там же. С.156.
38. Там же. С.165.
39. *Рачинский С. А.* Заметки о сельских школах. СПб., 1883. С.43.
40. *Священномученик Фаддей (Успенский), архиепископ Тверской.* Творения. Книга II. Записки по дидактике. Тверь: «Булат», 2003. С.166.
41. Там же.
42. Там же. С.168.
43. Там же.
44. Там же. С.171.
45. Егорова М. А. предисловие к кн. Творения. Книга II. Записки по дидактике. *Священномученик Фаддей (Успенский), архиепископ Тверской.* Тверь: «Булат», 2003. С. 11.



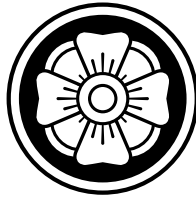
# II

РАЗДЕЛ



ПЕРЕВОДЫ





УДК 94(3)

Хвальков Евгений Александрович

## Михаил IV Пафлагон: книга XIX «Синописа истории» Иоанна Скилицы



*Аннотация:* Иоанн Скилица — византийский чиновник (куропалат и друнгарий виглы в 1081–1118 гг. при Алексее Комнине), летописец и историк XI — начала XII вв., автор одного из самых значимых произведений по истории Византии — «Синописис» или «Обозрение историй» (Σύνοψις Ἱστοριῶν), охватывающего период со смерти Никифора I Геника в 811 году до свержения Михаила VI в 1057 и продолжающего работы Георгия Синкелла и Феофана Исповедника (о чем Скилица сам говорит в риторическом проимии), существует также продолжение «Синописа» доведённое до 1079, тоже приписываемое Скилице. Этот труд является одним из основных источников информации



о византийской истории периода IX–XI веков. Как заявляет сам автор, в своем изложении он стремился к объективности и точности. «Синописис» является ценным источником для исследователей истории Византии.

В своем произведении Иоанн Скилица описывает множество значимых событий и деяний правителей того времени. Он подробно рассматривает борьбу за власть, внешнюю политику и общественные движения того периода. Кроме того, в «Синописисе» содержится множество сведений об армии, экономике и культуре Византии. К «Синописису» обращались как зарубежные<sup>1</sup>, так и отечественные<sup>2</sup> историки. Иоанн Скилица считается одним из самых авторитетных историков Византии и его произведение является образцом летописания того времени.

Книга восемнадцатая посвящена событиям царствования Михаила IV Пафлагона (1034–1041).

*Ключевые слова:* Иоанн Скилица, Византийская империя, Константинополь, Михаил IV Пафлагон, Иоанн Орфанотроф, Роман III Аргир, Сирия, Сицилия, архиепископ Лев Охридский, Болгария.

*Сведения о переводчике:* Хвальков Евгений Александрович, PhD in History and Civilization; преподаватель НИУ Высшая Школа Экономики, г. Санкт-Петербург; [cosmadamian@mail.ru](mailto:cosmadamian@mail.ru)

*Abstract:* John Skylitzes was a Byzantine official (kouropalates and droungarios in 1081–1118 under Alexios I Komnenos), chronicler and historian of the eleventh — early twelfth centuries, author of one of the most significant works on the history of Byzantium, namely “Synopsis” or “Review of Stories” (Σύνοψις ἱστοριῶν), covering the period from the death of Nikephoros I in 811 till the overthrow of Michael VI Stratiotikos in 1057 and continuing the work of George Syncellus and Theophanes of the Confessor, there is also a continuation of the “Synopsis” brought to 1079, also



attributed to Skylitzes. This historical account is one of the main sources of information about Byzantine history during the ninth — eleventh centuries. As the author himself states, in his presentation he strived for objectivity and accuracy. “Synopsis” is a valuable source for researchers of the history of Byzantium.

In his work, John Skylitzes describes many significant events and actions of the rulers of that time. He examines in detail the power struggles, foreign policy, and social movements of the period. In addition, the Synopsis contains a lot of information about the army, economy and culture of Byzantium. Both foreign and domestic historians turned to the Synopsis. John Skylitzes is considered one of the most authoritative historians of Byzantium and his work is an example of the chronicle of that time.

Book eighteen is devoted to the events of the reign of Michael IV the Paphlagonian (1034–1041).

*Keywords:* John Skylitzes, the Byzantine Empire, Constantinople, Michael IV the Paphlagonian, John the Orphanotrophos, Romanos III Argyros, Syria, Sicily, Archbishop Leo of Ohrid, Bulgaria.

*About the translator:* Khvalkov Evgeny Aleksandrovich, PhD in History and Civilization; Lecturer at National Research University Higher School of Economics, St. Petersburg; [cosmadamian@mail.ru](mailto:cosmadamian@mail.ru)

*Переведено по изданию: Ioannis Scylitzae Synopsis historiarum / Ed. I. Thurn. Berolini, 1973.*

## ГЛАВА 19. МИХАИЛ IV ПАФЛАГОН 1034–1041

1. После того как император Роман<sup>3</sup> был истреблен описанным нами способом, он был похоронен в ту же Страстную Пятницу в недавно построенном им монастыре Перивлепт.



2. Зоя<sup>4</sup> думала, что, посадив Михаила<sup>5</sup> на императорский престол, у нее будет раб и слуга, а не муж и император. Она уже переселила во дворец евнухов своего отца и стала более пристально интересоваться государственными делами, но в итоге все обернулось для нее совершенно иным образом. Иоанн Орфанотроф<sup>6</sup>, брат императора, был энергичным человеком действия. Он беспокоился о безопасности своего брата с тех пор, как впервые ступил во дворец, поскольку перед его глазами был пример Романа<sup>7</sup>. Он изгнал из дворца евнухов императрицы и прогнал самых верных из ее слуг, назначив женщин, родственников ему, ее надзирателями и опекунами. Она не могла сделать ничего, великого или малого, без его разрешения. Она не могла ни пойти на прогулку, ни посетить баню без его согласия; он лишил ее всякого покоя.

Разобравшись со всеми аспектами ситуации во дворце, он разослал письма по всей вселенной, сообщая всем, что император Роман уплатил долг своей смерти; а также то, что Михаил, провозглашенный еще при жизни Романа и с его одобрения, теперь был женат на императрице. Все остальные охотно приняли это и приветствовали нового императора хвалебным голосом. Только патрикий Константин Далассин, проживавший в своем имении, не обрадовался этой новости. Он едва мог выносить то, что они говорили, и вслух задавался вопросом, почему, когда существует так много замечательных людей из знатных семей и благородного происхождения, пошлый человек с доходом в три мелких монеты в день должен быть предпочтен всем остальным и провозглашен императором. Когда Иоанн узнал об этом, он был, что неудивительно, был глубоко встревожен и обеспокоен. Он уделил всю свою заботу и внимание вопросу о том, как ему заманить этого человека в свои сети. К нему был послан один из евнухов по имени Эргодот, особенно подходящий для такого рода миссии; он должен был обменяться клятвами с этим человеком и привести его к императору. Он отправился к Далассину, пока Иоанн манипулировал Сенатом и народом. Он получил всеобщее одобрение, продвигая сенаторов в более высокие чины, одновременно успокаивая простолюдинов подарками и милостями, раз за разом примиряя подданных раз и навсегда.



Но с самого начала было ясно показано, что происшедшее не угодно Богу. В одиннадцатый час Пасхи разразился невыносимый град, такой сильный, что не только деревья, плодоносящие и другие, были сломаны, но также рухнули дома и церкви. Посевы и виноградные лозы лежали плашмя на земле; поэтому в то время возник большой недостаток всех видов продуктов. В воскресенье после Пасхи около третьего часа ночи упала звезда; яркость ее сияния затмила все звезды, и для многих оно было похоже на восходящее солнце. И императором овладел демон<sup>8</sup>. Его приближенные красивыми фразами называли это болезнью, вызывающей безумие, но она сохранялась до конца его жизни. Он не получил облегчения ни от божественной силы, ни от врачей, а жестоко мучился и истязался.

3. Когда Эргодот прибыл к Далассину, он обнаружил, что он не желает доверять клятвам или сопровождать евнуха в Византий. Послав одного из самых доверенных своих слуг, он потребовал еще более твердых ручательств, что ему не причинят никакого зла, обещая, что тогда придет. Константин Фагиц, евнух из Пафлагонии<sup>9</sup>, тесно связанный с императором, теперь был послан с Древом Животворящего Креста, святым Мандилием, автографом письма Господа и Спасителя нашего Иисуса Христа к Авгарю и иконой Пресвятой Богородицы. Он прибыл, обменялся клятвами с Константином и отправился с ним в Византий. Император оказал ему теплый прием, возвел его в сан антипата<sup>10</sup>, осыпал солидными дарами и приказал ему без помех и препятствий свободно и беспрепятственно занимать свою резиденцию, расположенную в предместье Кира.

4. В этом году произошло еще одно примечательное событие. На зиму во Фракийской феме было рассеяно несколько варягов. Один из них, встретив местную женщину в пустыне, подверг испытанию качество ее добродетели. Когда уговоры не увенчались успехом, он прибег к насилию, но она схватила его короткий меч персидского типа, ударила его в сердце и тут же убила. Когда о поступке стало известно в окрестностях, варяги собрались на собрание и короновали женщину, подарив



ей все имущество нарушителя, которого они бросили непогрешенным, по закону об убийцах.

Стаи саранчи, исчезнувшие, как мы сообщали, на песках берегов Геллеспонта, теперь самопроизвольно возродились и снова наводнили прибрежные районы Геллеспонта, опустошая Фракийскую фему в течение целых трех лет. Затем они явились в Пергам, но там погибли, как видел заранее в видении один из слуг епископа — это был не сон, ведь он бодрствовал. Он словно увидел евнуха, одетого в белое, сияющего вида. Этому привидению было приказано открыть и опорожнить первый из трех мешков, лежавших перед ним, затем второй и после этого третий. Он сделал, как ему было приказано. Из первого мешка высыпались змеи, гадюки и скорпионы; из второго — жабы, аспиды, василиски, рогатые змеи и другие ядовитые существа; из третьего — жуки, комары, шершни и прочие существа с жалом в хвосте. Мужчина стоял, потеряв дар речи; светлое видение стояло близко к нему и говорило:

— Они пришли и придут на тебя из-за твоего нарушения заповедей Божиих и происшедшего осквернения императора Романа и осквернения его брачного ложа.

Вот как это было.

5. Поскольку император Михаил был поражен демонической болезнью и был слишком медлителен и ленив, чтобы заниматься государственными делами, он имел атрибуты и имя императора, но вся ответственность за дела, как гражданские, так и военные, лежала в руках Иоанна<sup>11</sup>. Он сразу же назначил своего брата Никиту дукой Антиохии, но когда он прибыл туда, граждане Антиохии не позволили ему войти в город. Это произошло потому, что незадолго до этого сборщику налогов по имени Салиба было поручено следить за тем, чтобы они платили, но он был убит населением Антиохии, потому что его требования к людям были чрезмерными. Тогда антиохийцы опасались сурового наказания за это убийство и потому не пускали Никиту. Он поклялся, что им будет прощение за преступления и что за убийство Салибы с ними не случится ничего неприятного. Тогда они впустили его. Как только он стал хозяином



города и хозяином его дел, он мало или совсем не обращал внимания на свои клятвы. Он казнил сотню человек, обезглавив их или пронзив. Он взял под стражу одиннадцать видных и чрезвычайно богатых людей знатного происхождения, из которых самым знатным был патрикий Эльпидий, и отправил их в цепях в Византий. В письме к своему брату Иоанну он писал, что не из-за убийства Саливы ему не разрешили войти в Антиохию, а потому, что этот город был хорошо расположен к Далассину. Это была искра, которая разожгла тлеющее негодование Иоанна по отношению к Далассину, которое теперь вспыхнуло открытым пламенем. Он сразу же привез его в столицу и сослал на остров Платея третьего августа, второго года индикта. Его зять, Константин Дука, также был брошен в башню, потому что он протестовал против несправедливости и осудил нарушение клятв, призвав Бога в качестве своего свидетеля. За него пострадали и еще трое знатных и богатых господ из Малой Азии: Гуделий, Баян и Проват. Их имущество было конфисковано и передано брату императора Константину. Протовестиарий Симеон, один из слуг императора Константина, был изгнан из города за то, что ему не понравилось происшедшее и он протестовал против несправедливости, причиненной Далассину, и отмены императорских клятв. Он пришел на Олимп и состриг свои мирские волосы, приняв постриг в недавно возведенном им монастыре.

6. В том же году произошло землетрясение, от которого сильно пострадал Иерусалим. Многие жизни были потеряны из-за домов, а церкви рухнули, когда земля сотрясалась в течение сорока дней. В сентябре, в 6543 году, на востоке появился огненный столб, вершина которого была наклонена к югу. В те дни сарацины захватили Миру, а жители Веррии<sup>12</sup>, также известной как Алеппо, прогнали наместника, посланного к ним императором Романом, и, якобы чтобы отомстить за императора Романа, дядю его жены, севаст Панкратий отказался от мирного договора с римлянами, вернув себе все крепости и опорные пункты, которые он ранее сдал. Печенеги переправились через Истр и опустошили Мисию вплоть до Фессалоник, а корабли африканцев нанесли немалый



ущерб на Кикладах. Ни один из этих вопросов не волновал Иоанна, единственной и постоянной заботой которого было то, как крепко удержат Далассина и обеспечить, чтобы он не проскользнул незамеченным через приготовленную для него сеть. Поэтому он приказал привести его из Плате и заключить в надежную башню, где поставил над ним стражу, которая ни в коем случае не была людьми низкого чина. Патрикия Георгия Маниака<sup>13</sup> он перевел из Эдессы и послал управлять Верхней Мидией, также известной как Васпуракан, а Льва Лепендрину отправил в Эдессу. Орфанотроф<sup>14</sup> теперь страдал от язвы во рту, которая не поддавалась никакому медицинскому лечению. Николай, великий чудотворец, явился ему во сне и повелел поскорее прийти в Миры, ведь там он исцелится. Быстрее, чем нужно, чтобы рассказать, он отправился туда и возложил в священную церковь великого святого благовония различных видов и другие дорогостоящие подношения. Он также окружил город Миры очень прочной стеной. Вылечившись, он вернулся в добром здравии.

7. Никита, военачальник Антиохии в Сирии, ушел из жизни. После этого другой из братьев Иоанна, Константин, был назначен его преемником, а оставшийся брат, Георгий, стал протовестиарием, Симеон принял монашеский сан, как мы сообщили. Император освободил этих антиохийцев из длительного заключения и возвел сына своей сестры Марии Михаила в высокий сан кесаря. До самого конца он сокрушался об обиде, которую совершил против императора Романа, умиловляя Бога добрыми делами, раздавая милостыню бедным, возводя новые монастыри и поселяя в них монахов и совершая другие непорочные дела. И они могли бы достичь своей цели, если бы он отказался от пурпура, ради которого совершил такие злодеяния, отрекся от прелюбодейки и плакал о своем грехе в одиночестве. Но он не сделал ничего из этого. Он продолжал жить с ней, всецело наслаждаясь своей императорской ролью. И он финансировал то, что должно было быть его добрыми делами, из общественной и публичной казны, ожидая получить отпущение грехов как бы от бездумного и несправедливого Бога, у которого покаяние можно было купить за деньги других.



8. В 6543 году, третьего года индикта, в мае месяце сарацины из Африки и Сицилии, захватившие Киклады и берега Фракийской фемы, были окончательно побеждены войсками, поставленными для охраны этих земель. Пятьсот врагов были приведены к императору живыми. Все остальные были посажены на кол вдоль береговой линии от Адрамитиона до Стробила. Иоанн отправил Георгия Провата послом на Сицилию для мирных переговоров с эмиром этого места. Он отправился туда и так умело вел переговоры, что вернулся в столицу, взяв с собой сына эмира. В том году произошло землетрясение, которое создало трещины в феме Вукеллариона, и целые пять деревень были затоплены. Находившийся там проэдр Никифор, евнух императора Константина, был на волоске от смерти и, избежав опасности вопреки всякой надежде, был пострижен в монахи в Студийском монастыре.

9. Абу-аль-Афар Мухумет, правитель Сицилии, заключил союз с императором и был удостоен звания магистра. Против него восстал его брат Абу-Хафс и, когда он потерпел поражение, обратился за помощью к императору. Патрикий Георгий Маниак был отправлен с войсками в Лангобардию в качестве полномочного командующего. С ним отправился патрикий Стефан, зять императора по линии сестры, командующий флотом. Когда африканские и сицилийские сарацины вторглись на острова и побережье со многими кораблями, командир фемы Кивирреот Константин Хаге вступил в бой с местным флотом и жестоко разгромил их. Он отправил к императору пятьсот пленников, а остальных утопил. Стояла невыносимо холодная погода. Истр замерз, и печенеги перешли его, нанеся значительный ущерб Мисии и Фракии, вплоть до Македонии. Фракийская фема пострадала от очередного нашествия саранчи, и посевы были повреждены.

10. В 6544 году, в четвертый год индикта, весной печенеги совершили три нападения на римлян, сея ужасные разрушения, куда бы они ни пошли. Они убили всех, кто был достаточно взрослым, чтобы носить оружие, и подвергли пленников невыразимым пыткам. Они захватили живыми пять военачальников: Иоанна Дермокета, Варду Питца, Льва



Халкутца, Константина Птерота и Михаила Стравотрихара. Погибли также правители руссов Несислав<sup>15</sup> и Ярослав<sup>16</sup>, и управлять руссами был избран родственник умершего Зинислав<sup>17</sup>. Сербия, восставшая против римлян после смерти императора Романа, теперь снова заключила договор. По смерти Амра<sup>18</sup>, амир аль-муминина<sup>19</sup> Египта, его жена, которая была христианкой, вместе с сыном отправила к императору делегацию для мирных переговоров. Император откликнулся на ее предложение и заключил с ней тридцатилетний мир. В декабре, пятого года индикта, в 6546 г, восемнадцатого дня месяца, четвертого часа ночи, произошло три землетрясения: два малых и одно большое. Как мы уже говорили, патрикий Георгий Маниак<sup>20</sup> был переведен из Эдессы и назначен управлять там Лепендрин. Арабы, жившие в Месопотамии, заключили между собой договор, двинулись на Эдессу и осадили ее. Она бы тоже пала, если бы Константин, брат императора, не прислал необходимую помощь из Антиохии и не вывел ее из безысходного положения. В награду за этот поступок император назначил его domestиком схол Востока. Евнух Антоний Пахес был назначен епископом Никомедеи. Он был родственником императора и не обладал качествами, подобающими епископу, но хорошо знал, когда следует держать язык за зубами.

Поскольку Иоанн, архиепископ Болгарский, уже умер, император назвал другого: пафлагонца<sup>21</sup> по происхождению, отличившегося на служении Великой Церкви, прослужив там хартофилаксом много лет. Но из любви к тишине и полного осознания того, что религиозные дела не решаются должным образом, он отказался участвовать в этой суете. Чтобы не скрещивать мечи с патриархом, он вел уединенный, уединенный образ жизни. Звали его Лев<sup>22</sup>, и он хорошо разбирался во всех науках, как светских, так и наших. Будучи первоиерархом Болгарии, он оставил после себя множество воспоминаний о своей добродетели.

Так как была засуха и целых шесть месяцев не было дождя, братья императора устроили крестный ход: Иоанн нес святой мандилий, великий domestик<sup>23</sup> – Письмо Христово к Авгарю, протовестиарий Георгий — святыя пелены. Они прошли пешком от Большого дворца до церкви



Пресвятой Богородицы во Влахернах. Патриарх и духовенство совершили еще один крестный ход, и пошел не просто дождь, но разразился сильный ливень с градом, который сломал деревья и разбил черепицу в Города. В Городе был голод, поэтому Иоанн закупил сто тысяч мер зерна на Пелопоннесе и в Элладе; тогда граждане почувствовали облегчение. \*\*\*

11. В Сицилии, как мы уже говорили, два брата боролись друг с другом, и когда Абу-аль-Афар взял верх, другой брат призвал на помощь Умера<sup>24</sup>, правителя Африки. Умер пообещал сражаться с ним, если он сможет получить какое-нибудь владение на острове. Сицилиец охотно согласился на это; он прибыл и вступил в бой с Абу-аль-Афаром, которого полностью разгромил, потому что отряд, посланный с патрикием Георгием Маниаком<sup>25</sup> для борьбы с Абу-аль-Афаром, задержался. Абу-аль-Афар бежал к правителю Лангобардии Льву Опосу с просьбой о помощи. Лев собрал все силы, которые были в его распоряжении, и переправился на Сицилию, где в результате нескольких успешных столкновений с африканским командующим смог прервать безжалостное наступление врага. Но затем, когда он услышал, что братья заключили мир друг с другом и собираются предпринять объединенное нападение на римлян, он переправился обратно в Италию, взяв с собой на своих кораблях около пятнадцати тысяч римских пленников, которые благополучно высадились в Италии, а затем разошлись по своим домам. Карфагенянин теперь мог свободно оставаться на Сицилии и грабить ее по своему усмотрению. Так обстояли дела на Сицилии.

12. У Иоанна было чрезмерное желание закрепить за собой патриарший престол Константинополя. Димитрий Кизический, Антоний Никомидийский, епископы Сиде и Анкиры, которые были братьями, и другие митрополиты объединились с ним, обсуждая, как изгнать Алексея<sup>26</sup> и посадить на престол вместо него Иоанна. Патриарх Алексей, при поддержке остальной части Церкви, направил им записку на этот счет:

— Если то, что я вступил на престол, было, как вы утверждаете, не по голосованию архиереев, а неканоничным путем, по повелению

императора Василия, то пусть все митрополиты, рукоположенные мной в течение одиннадцати с половиной лет, пока я руководил церковью, будут низложены. И пусть три императора, которых я короновал, будут объявлены под анафемой. И тогда я освобожу трон для любого, кто пожелает этого.

Когда окружение Димитрия получило это заявление, они исполнились стыда и страха, поскольку большинство из них были рукоположены им. Они не сказали ни слова, и, в конце концов, Иоанну пришлось оставить свое стремление занять престол.

13. В 6546 году утра, в шестом году индикта, 2 ноября около десятого часа дня произошло землетрясение, и земля продолжала содрогаться в течение всего января. Был голод во Фракии, Македонии, Стримоне и Фессалониках, вплоть до Фессалии. Когда духовенство Фессалоники обвинило митрополита Феофана в удержании их обычного содержания, император, находившийся там, попытался увещевать его, призывая не лишать людей церкви предусмотренного законом содержания. Когда епископ показал себя непокорным и непреклонным, император понял, что ему придется обойти его хитростью, чтобы наказать его алчность. Поэтому он послал к нему одного из своих слуг с просьбой о займе в один кентенарий до тех пор, пока золото не будет доставлено из Византия. Епископ клятвенно отрицал, что у него под рукой больше тридцати фунтов, но император не позволил этому встать на его пути. Он послал и осмотрел сокровищницу этого человека и нашел тридцать три кентенария золота. Из этого он выплатил духовенству то, что ему причиталось с первого года епископства Феофана до нынешнего часа, а остальное раздал нищим. Он изгнал митрополита из церкви и ограничил его именем. На престол он назначил Прометея, оговорив, что Феофан должен получать от него содержание и жить один.

14. Поскольку Панкратий, сильный человек из Абхазии, притеснял Иассита, катепана<sup>27</sup> Иверии, Иоанн отправил своего брата Константина, domestика схол, со всем войском и пообещал послать с ним Далассина



в качестве советника и товарища по войне. Но этого он не сделал и, в конце концов, domestik вернулся с пустыми руками.

15. Императрица Зоя знала, что Иоанн<sup>28</sup> собирается принять слабительное. Она подкупила врача, чтобы тот смешал яд с лекарством. Она сделала это при посредничестве одного из своих личных евнухов, его звали Сгурица, предложив множество подарков и пообещав высокое положение в жизни и большое богатство. Однако молодой раб, служивший врачу, выдал заговор императору. Когда об этом стало известно, врача осудили за заговор и сослали в Антиохию, его родной город. Человек, приготовивший яд, протоспафарий<sup>29</sup> Константин Мукупел, был изгнан из города, а сама императрица попала под еще большее подозрение.

16. Едва патрикий Георгий Маниак<sup>30</sup> достиг Сицилии, как два правивших там брата заключили мир друг с другом и обратили все свое внимание на то, чтобы прогнать его с острова. Они призвали пять тысяч союзников из Африки, и когда они прибыли, произошла жестокая битва при Ремате, в которой Маниак уверенно обратил карфагенян в бегство. Убийств было так много, что протекавшая мимо река переполнилась кровью. Он взял тринадцать сицилийских городов, а затем мало-помалу завоевал весь остров.

17. В 6546 году, в шестой год индикта, произошло нападение на Эдессу, и она была почти взята, но Бог сохранил ее. Командовал там протоспафарий Варасвац Иверский. Прибыли двенадцать арабских вождей с пятьюстами лошадей и пятьюстами верблюдами, несущими тысячу сундуков с тысячей тяжеловооруженных воинов внутри. Они пришли в Эдессу и сказали, что идут к императору с дарами. Их целью было принести сундуки в город, выпустить воинов ночью и взять город. Полководец милостиво принял вождей и угостил их, а всадникам и обозу приказал остаться вне города. Бедняк-армянин пошел просить милостыню туда, где были расквартированы сарацины, и услышал, как один из мужчин в сундуке спросил, где они. Нищий, понимавший сарацинский язык, убежал и сообщил об этом командиру. Тот покинул вождей, оставив их за едой, вышел с вооруженными людьми, они взломали

сундуки и, обнаружив внутри воинов, полностью истребили их всех вместе с всадниками и погонщиками верблюдов. Затем он вернулся в город и убил одиннадцать вождей, а одного, которого сочли лучшим человеком, отправили домой с отрезанными руками, ушами и носом. Он и сообщил о произошедшем.

18. В 6547 году, на седьмом году индикта, Иоанн, усилив свою враждебность к Далассину, изгнал его брата, патрикия Феофилакта, а также другого брата, патрикия Романа, вместе с их племянником Адрианом и всеми другими близкими родственниками. Целью было уничтожение их семьи. Он был настолько находчив в любом злом начинании, о котором можно было бы упомянуть, и был способен измыслить любой путь зла. Он добавил сверх государственных налогов вот что: каждая деревня должна платить налог эрикон, каждая в соответствии со своими возможностями: одна деревня — четыре золотых, другая — шесть и так до двадцати, а сверх того другие позорные пошлины для получения дохода, который было бы стыдно упомянуть.

Говорят, что он виноват в том, что императрица увлеклась его братом. Зная, что она страстно желала произвести на свет ребенка, он устроил так, что несколько женщин пришли к государыне с просьбой обязать этого человека указом поддерживать детей, которых они от него родили. Она предполагала, что, если она ляжет с ним в грехе, то родит ребенка и у империи появится наследник. Итак, она вступила с ним в близость, как было сказано ранее, и имела плотские познания с ним в норе в углу, не столько потому, что она была поражена его красотой, сколько потому, что она желала от него дара потомства.

Император все еще страдал от демона<sup>31</sup> и, не найдя облегчения, послал по два червонца каждому священнику во всех фемах и на островах, по одному на каждого монаха. Он также выступал крестным отцом при крещении новорожденных детей, давая каждому по одной части [золота] и четыре милиарисия, но все это не приносило ему никакой пользы. На самом деле его состояние ухудшилось, и вдобавок его поразила водянка. В тот год происходили непрерывные землетрясения и частые проливные



дожди, а в некоторых фемах случилась такая эпидемия ангины, что живые не могли унести мертвых.

19. 2 февраля, восьмого года индикта, в 6548 году произошло ужасное землетрясение; другие места и города тоже пострадали. Смирна представляла собой жалкое зрелище: ее самые красивые здания рухнули, а многие жители погибли.

20. Что касается Сицилии, то карфагенянин снова взял себя в руки, собрал силы, намного большие, чем прежние, и пришел на Сицилию, намереваясь прогнать оттуда Маниака. Он расположился лагерем на наклонной равнине, называемой Драгины, и там ждал начала битвы. Узнав об этом, Маниак мобилизовал находящиеся под его командованием силы и вышел ему навстречу, поручив сначала зятю императора Стефану, который, как мы говорили, командовал флотом, обезопасить берег, обеспечив таким образом что, когда завязалась битва, побежденный карфагенянин не мог бы убежать незамеченным и вернуться домой. Началась битва, и противник был жестоко разбит. Пало множество африканцев численностью около пяти тысяч, а их вождь, спасаясь от опасности, пришел к берегу, сел на быстроходное судно, неизвестное стражам Стефана, и удалился на родину. Маниак<sup>32</sup> пришел в ярость, когда узнал об этом. Когда Стефан пришел к нему на встречу, он набросился на него с чрезмерной бранью и, подняв кнут, нанес ему несколько ударов по голове. Он назвал его ленивым и трусливым человеком, предавшим интересы императора. Стефан тяжело воспринял то, что его вываляли в грязи и оскорбили. Он без промедления отправил письмо Орфанотрофу<sup>33</sup>, сообщая ему, что Маниак замышляет восстание против императора. Маниак был немедленно доставлен в столицу под стражей и заключен в тюрьму вместе с патрикием Василием Феодораканом. Все командование было передано Стефану, и к нему был послан евнух, препозит Василий Педидиат. Со временем эти двое испортили всю ситуацию и потеряли Сицилию из-за жадности, трусости и беспечности. Когда Маниак взял города острова, он построил в них цитадели, разместив в каждой достаточный гарнизон. Это было сделано для того, чтобы помешать местному населению вернуть города



штурмом. Но теперь, когда Маниак оказался пленником, увезенным в Византий, как мы говорили, местные жители воспользовались робостью и ленью командиров. Они объединились с некоторыми карфагенянами и напали на города. Разгромив обороняющиеся силы, разрушив цитадели, они вернули себе все города, за исключением Мессины. Здесь отвечал за безопасность протоспафарий Катакалон Кекавмен, начальник, командующий отрядом фемы Армениак. С ним было триста всадников и пятьсот пехотинцев. В спешке, чтобы не оставить на острове даже тлеющего уголька римской власти, местные жители заставили служить всех, кто мог носить оружие. С ними и со значительными союзными силами карфагенян они двинулись на Мессину и окружили город. Катакалон закрыл ворота и в течение трех дней не позволял никому выходить за пределы рва, создавая тем самым видимость робости. Сарацины были полны пренебрежения. Они разошлись, ничего не боясь, и развлекались пьянством, с флейтами и кимвалами, ночью и днем, как будто собирались наутро захватить город. Катакалон отметил беспечность и невнимательность сарацин, а также то, что они действовали неосторожно, не обращая ни малейшего внимания на тех, кто находился внутри стен. На четвертый день, а это была среда, в которую мы привыкли праздновать Преполование Пятидесятницы, он собрал свое войско, приказал священникам совершить Бескровную Жертву, приобщился со всеми Божественных Тайн, и в час главного обеда распахнул городские ворота. Он бросился на пьяного и похмельного врага, сам во главе со своими людьми, мчась на полном ходу к шатру Абу-аль-Афара, вождя острова, которого он убил на месте, шатающегося от пьянства, а его шатер был разорван на части. Остальные сарацины падали, спотыкаясь о кучу павших в пьяном виде. Они были совершенно неспособны оказать какое-либо сопротивление из-за неожиданности нападения, и все войско обратилось в бегство. Сарацины погибли, попирая друг друга и убивая своих. Вся равнина, ближайшие ущелья и реки были заполнены трупами, так что из многих десятков тысяч лишь очень немногие достигли безопасности в Палермо. Весь лагерь был захвачен. Он был полон золота, серебра, жемчуга и драгоценных камней,



которые, как говорят, воины отмеряли мерами. Так получилось, что вся Сицилия, недавно завоеванная Маниаком, вскоре была вновь захвачена сарацинами благодаря беспечности и некомпетентности командиров. Осталась только Мессина описанным нами способом: Стефан и Педиат бежали в Лангобардию. Так обстояло дело на Сицилии.

21. Большую часть времени император Михаил проживал в Фессалониках, где посещал гробницу чудесно победоносного мученика Димитрия в искренней надежде обрести облегчение от болезни. Он не имел никакого отношения к государственным делам, кроме тех, которые были абсолютно необходимы. Управление и ведение государственных дел полностью лежало на плечах Иоанна, и не было ни одной мыслимой формы нечистоты или преступности, которую бы он не выискивал для страданий и плохого обращения с подданными. Перечислить их все было бы непростой задачей. Все, живущие под этой жестокой тиранией, упорно ходатайствовали перед Богом, взывая о некотором облегчении. Бог часто сотрясал землю; на обитаемый мир напали страшные и страшные предзнаменования: появление комет на небе, бури ветра и дождя в воздухе, извержения и сотрясения на земле. По моему мнению, эти вещи предвещали грядущую ранее невиданную катастрофу для тиранов. В месяце мае, 6548 года, восьмого года индикта, Мария, сестра императора, мать кесаря, отправилась в Эфес, чтобы поклониться у гроба возлюбленного ученика Иоанна. По пути она многое узнала о совершенных неразумных поступках. По возвращении в Византий она сообщила обо всем своему брату Иоанну, прося, чтобы он проявлял некоторую сдержанность в своих проступках. Он со смехом отослал ее, сказав, что это женское мышление и что она понятия не имеет, что нужно римскому государству. Иоанн послал десять кентенариев золота императору, находившемуся, как мы сказали, в Фессалониках, но корабль столкнулся с бурным ветром и потерпел крушение у иллирийского побережья. Золото приобрел вождь Сербии Стефан Воислав<sup>34</sup>, который недавно бежал из столицы и приобрел земли сербов, прогнав Феофила Эротика. Иоанн выставил назначение чиновников на продажу и своими проступками наполнил мир десятью



тысячами горестных воплей. Судьи безнаказанно взымали с людей налоги, и никого не волновало то, что происходит.

22. Когда император услышал в Фессалониках о потере золота, он написал Стефану, чтобы тот прислал ему свое золото и не вступал в войну в одиночку. Когда он не ответил, император послал против него войско во главе с евнухом Георгием Проватом. Он достиг этого места, но случайно наткнулся на очень труднопроходимую, пересеченную и недоступную местность, на которой потерял все свое войско, выбравшись лишь с большим трудом.

23. В тот год было восстание в Болгарии на двадцать первый год её порабощения и подчинения. Произошло это так. Болгарин по имени Петр Делян<sup>35</sup>, раб гражданина Византия, бежал из Города и странствовал по Болгарии. Он прибыл в Морав и Белград, крепости Паннонии, лежащие по ту сторону Истра, по соседству с королем Турции, и дал знать, что он был сыном Романа<sup>36</sup>, сына Самуила<sup>37</sup>, рожденного ему дочерью короля Венгрии<sup>38</sup>, которую Самуил ненавидел еще при жизни, изгнал ее и женился на прекраснейшей Ирине из Ларисы. И он расшевелил болгар, еще недавно склонивших шею в подчинении, и жаждал свободы. Они поверили его словам и провозгласили его царем Болгарии. Затем они покинули это место и прошли через Наисс и Скопье, столицу Болгарии, провозглашая и прославляя его, беспощадно и бесчеловечно убивая каждого римлянина, с которым они встречались.

Когда Василий Синадин<sup>39</sup>, который тогда был командующим Диррахсионом, узнал об этом, он взял местные войска и поспешил противостоять Деляну, прежде чем катастрофа вышла бы из-под контроля и превратилась бы в бушующий ад. Находясь в месте под названием Дебрис, он о чем-то поспорил с одним из своих подчиненных, Михаилом Дермокетом, который затем донес на него императору за то, что он способствовал попытке узурпации власти. Его немедленно отстранили от командования, доставили в Фессалоники и бросили в тюрьму, а командующим вместо него назначили Дермокета. Но Михаил был настолько неопытен и некомпетентен в осуществлении своего командования, что



повсюду внес беспорядок. Люди под его командованием были настолько обмануты, с ними плохо обращались, лишили собственных лошадей, оружия и всего, что у них было ценного, что они восстали против своего командира. Тот, однако, поняв, что против него был заговор, ночью тайно бежал. Недовольные заговорщики настолько боялись императора, что теперь подумывали об открытом восстании. Они провозгласили императором Болгарии одного из членов своего подразделения, воина по имени Тихомир, известного своей храбростью и умом. Итак, теперь произошло два болгарских восстания: одно провозгласило Деляна, другое — Тихомира. Написав примирительное письмо Тихомиру с приглашением к сотрудничеству, Делян уговорил его приехать. Когда две болгарские партии собрались вместе, Делян собрал всех и спросил, хотят ли они, зная, что он потомок Самуила, подчиниться ему и избавиться от Тихомира; или если это неприемлемо они предпочтут освободиться от него и подчиниться Тихомиру. Он сказал:

— Один куст не может прокормить двух малиновок. Так и страна, которой управляют два правителя, не может процветать.

Когда он сказал это, поднялся большой шум. Они заявили, что хотят, чтобы он один был их суверенным предводителем. Едва было принято решение, как они собрали камни и забили камнями несчастного Тихомира. Таким образом, тот, кто мечтал стать правителем, потерял и трон, и свою жизнь. Вся власть теперь была передана Деляну, который немедленно послал людей снести крепость Василис. Приняв на себя всю власть, он двинулся на Фессалоники против императора, который, со своей стороны, когда узнал об этом, в беспорядке отступил в Византий, оставив все регалии, шатер и все, что там было из золота, серебра и облачений. Мануилу Ивацу, близкому сподвижнику императора, было приказано собрать все это и следовать дальше, но он схватил это и отправился к Деляну вместе с неким придворным, одним из евнухов опочивальни.

24. Была в тот год засуха, такая сильная, что обильные источники и многоводные реки почти пересохли. 6 августа на Арсенале произошел

пожар, и все пришвартованные там корабли сгорели вместе со всем снаряжением.

25. Как только Делян избавился от Тихомира, как мы сказали, и достиг полного господства, он энергично приступил к выполнению поставленных задач. Сначала он послал войско под командованием человека по имени Каукан и взял Диррахин. Он послал в Элладу еще одну войско под командованием Анфима. С ним столкнулся и вступил в бой Алакассей в Фивах, но он был разбит, и большое количество фиванцев погибло. Именно тогда фема Никополя перешла к болгарам кроме Навпакта по причине, о которой будет сказано ниже. Человек из Византия, некто Иоанн Куцомит, был послан туда в качестве сборщика налогов и настолько сильно угнетал жителей этого областа, что довел себя до собственной гибели, спровоцировав восстание никополитян. Не выдержав его поборов, они восстали и разорвали его на куски, после чего, оскорбляя императора римлян, перешли на сторону болгар. Они восстали и сбросили римское иго не столько из любви к Деляну, сколько из-за жадности и ненасытной жажды богатства Орфанотрофа. Когда император Василий подчинил болгар, у него не было никакого желания вводить новые меры или нарушать существующее положение вещей. Он хотел, чтобы дела шли по-прежнему и управлялись так, как повелел Самуил: каждый болгарин, имеющий пару волов, должен давать в общественную казну меру зерна, столько же проса и кувшин вина. Но Орфанотроф<sup>40</sup> предусмотрел оплату золотой монетой, а не натурой. Жителям страны это не понравилось, поэтому, воспользовавшись появлением Деляна<sup>41</sup> как благоприятным случаем, они свергли римское правление и вернулись к прежним обычаям.

26. В то время произошла попытка восстания против императора под предводительством Михаила Кирулария<sup>42</sup>, Иоанна Макремволита и ряда других граждан, которые также были лишены имущества и сосланы. Был еще один мятеж, на этот раз против великого доместика Константина в Месанакте. Когда об этом сообщили внутренним властям, Михаил Гавра, Феодосий Месаникт и многие другие командиры, руководившие частями, потеряли глаза. А что касается патрикия Григория



Таронита, то Константин полностью заключил его в свежую бычью шкуру с достаточным отверстием, чтобы видеть и дышать, это потому, что он, как говорят, был зачинщиком мятежа, и отправил его Орфанотрофу.

27. В сентябре девятого года индикта, 6549 года, патрикий Алусиан, военачальник Феодосиополя, второй сын Аарона, внезапно бежал из города и перешел на сторону Деляна. Случилось это по следующей причине. Когда он еще был командующим Феодосиополем, его обвинили в несправедливости. Еще до того, как ему дали изложение предъявленных ему обвинений, Иоанн потребовал от него пятьдесят фунтов золота, а великолепное имение его жены, имевшееся у него в феме Харсиан<sup>43</sup>, было конфисковано. Он неоднократно ходатайствовал об этом императору, но, не получив удовлетворения, потерял всякую надежду. Под видом армянина и слуги Василия Феодоракана он ускользнул на пути к императору в Фессалониках, никому не известный, и нашел убежище в Островосе<sup>44</sup>, где расположился лагерем Делян и все его силы. Делян оказал ему теплый прием, потому что он несколько боялся, что болгары могут скорее высказаться в пользу Алусиана, который, как сообщается, был царской крови. Следовательно, судя по всему, он принял этого человека как участника своей «царской власти». Он дал ему сорокатысячное войско с приказом штурмовать Фессалоники. В то время городом Фессалониками управлял патрикий Константин, племянник императора; он вышел и, выкопав раскоп вокруг того города, решительно выдержал осаду. В течение шести дней Алусиан штурмовал город с помощью осадных машин и других устройств, но был отбит со всех сторон, поэтому он воздержался от атаки и решил достичь желаемой цели, блокируя его. Однажды жители края пришли к гробу великомученика Димитрия и совершили всенощное моление, умастившись миром, истекающим из священного гроба. Тогда единодушно они распахнули ворота и выступили против болгар; отряд Мегафимов находился с фессалоникийцами. Они вышли, повергнув болгар в смятение неожиданным характером нападения и отбив их. Болгары ни в малейшей степени не были готовы оказать стойкое и мужественное сопротивление, поскольку мученик возглавлял римское войско

и прокладывал ему путь (Ис. 40:3). Об этом клятвами засвидетельствовали некоторые попавшие в плен болгары. Они рассказали, что видели молодого всадника, возглавлявшего римские ряды, источавшего огонь, сжигавший врагов. По меньшей мере пятнадцать тысяч пало и не меньше попало в плен. Остальные, включая Алусиана, позорно бежали к Деляну.

28. В этом году, девятом году индикта, 10 июня, около двенадцатого часа дня, произошло землетрясение.

29. Когда Делян и Алусиан собрались вместе после поражения, они стали подозрительно относиться друг к другу: один из них возмущался поражением, другой подозревал, что его предали. Вот они и строили заговоры друг против друга, выжидая подходящего момента. Алусиан вступил в сговор с некоторыми из своих близких соратников. Он приготовил пиршество и пригласил Деляна, затем ослепил его, когда тот был с похмелья и в состоянии опьянения, но не дав болгарам ни малейшего намека на происшедшее. Затем он бежал в Мосинуполь в поисках императора, который отправил его к Орфанотрофу<sup>45</sup> в Византий после возведения его в сан магистра. Тем временем император покинул Мосинуполь и направился в Фессалоники. Оттуда он отправился в Болгарию, захватил Деляна<sup>46</sup> и отправил его в Фессалоники, а сам проник вглубь Болгарии. Мануил Ивац ранее построил деревянное укрепление в Прилапоне<sup>47</sup>, полагая, что это затруднит продвижение императорского войска и не позволит ему захватить внутренние районы страны. Но как только император прибыл туда, он за меньшее время, чем можно сказать, разобрал деревянную баррикаду, рассеял болгарское войско и взял в плен Иваца. После того, как он наведя в Болгарии все укрепление и назначив в фемах военачальников, он вошел в столицу, взяв с собой Деляна и Иваца. Но так как он чахнул от болезни, которая его одолела, и совершенно отчаялся в своей жизни, он принял монашеский постриг от рук монаха Космы Цинцилукия, который всегда был рядом с ним, советуя ему, что ему следует делать. Он умер 10 декабря в 6550 году, на десятом году индикта, раскаявшись и исповедовавшись, глубоко сожалея о том зле, которое он причинил императору Роману. Он правил семь лет и восемь



месяцев, порядочный и честный человек, который во всем остальном, кроме преступления против императора Романа, по-видимому, вел добрую и набожную жизнь. Многие возлагали эту вину на Орфанотрофа.

### Примечания и библиографические ссылки

1. *Prokić B.* Die Zusätze in der Handschrift des Johannes Skylitzes. Münch., 1906. *Grabar A., Manoussacas M.* L'illustration du manuscrit de Skylitzès de la Bibliothèque Nationale de Madrid. Venise, 1979.
2. Сюзюмов М. Я. Об источниках Льва Диакона и Скилицы // Византийское обозрение. 1916. Т. 2/1.
3. Роман III Аргир (968–11 апреля 1034) — император с 1028 по 1034 год.
4. Зоя (ок. 978 – июнь 1050) — императрица в 1042 году, дочь императора Константина VIII, супруга трёх византийских императоров (Романа III Аргира, Михаила IV Пафлагона, Константина IX Мономаха), взошедших на престол благодаря браку с ней. После смерти второго мужа была насильно пострижена в монахини, но в результате народного бунта оставила монашество и вместе со своей сестрой Феодорой встала во главе империи, а затем в третий раз вышла замуж. Умерла бездетной.
5. Михаил IV Пафлагон (1010–10 декабря 1041) — византийский император с 1034 года.
6. Иоанн Орфанотроф — византийский политический деятель XI века. Занимая должность смотрителя приюта для сирот, он играл ключевую роль в царствование императоров Романа III (1028–1034) и своего брата Михаила IV (1034–1041).
7. Роман III Аргир (968–11 апреля 1034) — император с 1028 по 1034 год.
8. Роман III Аргир страдал от эпилепсии.
9. Пафлагония (*Παφλαγονία*) — регион на севере Малой Азии, сильнее всего выступающий в Чёрное море и ограниченный мысами Карамбисом и Сириасом. На востоке Пафлагония примыкала к Понту, от которого отделялась рекой Галисом, а на западе граничила с Вифинией по реке Парфения и притокам Билеоса; с южной стороны её границу составлял хребет Орминии и река Кызылырмак. Ландшафт Пафлагонии гористый, и за вычетом долины реки Амниаса (совр. Gökirmak), левого притока Галиса, почти нет площадей, удобных для земледелия, однако существуют благоприятные условия для скотоводства.
10. Т. е. проконсула.
11. Т. е. внуча Иоанна Орфанотрофа.



12. Веррия (Βέρροια) — Алеппо или Халеб — крупнейший город Сирии. Алеппо являлся и одним из самых крупных городов Леванта и на протяжении многих веков был самым крупным городом в Великой Сирии.
13. Георгий Маниак (умер в 1043 году) — военачальник XI века (по происхождению армянин), в последний раз отвоевал для Византии Сицилию в 1038–1040 годах.
14. Иоанн Орфанотроф — византийский политический деятель XI века. Занимая должность смотрителя приюта для сирот, он играл ключевую роль в царствование императоров Романа III (1028–1034) и своего брата Михаила IV (1034–1041).
15. Мстислав Владимирович Храбрый (? — 1036) — князь Тмутараканский (990/1010–1036), князь Черниговский (1024–1036). Сын Владимира Святого. Скилица ошибается, на самом деле он умер в 1036 г.
16. Ярослав Владимирович Мудрый (около 978–20 февраля 1054) — князь ростовский (987–1010), князь новгородский (1010–1034), великий князь киевский (1016–1018, 1019–1054). Скилица ошибается, на самом деле он умер в 1054 г.
17. Изяслав Ярославич (1024–3 октября 1078) — князь туровский (до 1054), новгородский князь (1052–1054), великий князь киевский (1054–1068, 1069–1073 и 1077–1078).
18. Абуль-Хасан Али ибн Мансур аз-Захир Биллах или аз-Захир Биллах, (20 июня 1005–13 июня 1036) — халиф Фатимидского халифата, правивший с 1021 по 1036 год.
19. Амир аль-муминин (т. е. «повелитель правоверных») — титул халифов и других мусульманских правителей. Если правитель носит титул амир аль-муминин, это означает не только его политическую власть, но и духовную. Первым носителем титула был по мнению суннитов Умар ибн аль-Хаттаб. По мнению шиитов, титул был дан Али ибн Абу Талибу ещё во время жизни Мухаммеда и принадлежит только ему. Титул амир аль-муминин принимали халифы из династии Омейядов и Аббасидов.
20. Георгий Маниак (умер в 1043 году) — военачальник XI века (по происхождению армянин), в последний раз отвоевал для Византии Сицилию в 1038–1040 годах.
21. Пафлагония (Παφλαγονία) — регион на севере Малой Азии, сильнее всего выступающий в Чёрное море и ограниченный мысами Карамбисом и Сириасом. На востоке Пафлагония примыкала к Понту, от которого отделялась рекой Галисом, а на западе граничила с Вифинией по реке Парфения и притокам Билеоса; с южной стороны её границу составлял хребет Орминнион и река Кызылырмак. Ландшафт Пафлагонии гористый, и за вычетом долины реки Амниаса (совр. Gökırmak), левого притока Галиса, почти нет площадей,



удобных для земледелия, однако существуют благоприятные условия для скотоводства.

22. Лев (? — 1056 год) — архиепископ Охридский, византийский учёный, писатель. Родился в Пафлагонии. После 1025 года он стал архиепископом Охрида.
23. Доместик схол (δομέστικός τῶν σχολῶν) — должность в армии Византии. Появилась в VIII веке и существовала на протяжении последующих семи столетий до XIV века. Первоначально была закреплена за командиром школы, старшего из элитных полков тагмы, но в дальнейшем её обладатели стали играть важную роль в политической жизни империи и фактически являлись главнокомандующими армией наряду с императором. К середине IX века доместик схол стал высшей военной должностью в Византии, но уже в XII веке большую часть их обязанностей стали исполнять великие доместики, а влияние доместиков схол со временем окончательно упало.
24. Сын Абу Тамима Шараф ад-Даула аль-Му'изза ибн Бадиса аз-Зири, известного как аль-Му'изз ибн Бадис (1008 – август 1062), правителя государства Зиридов в Ифрикии с 1016 по 1062 годы.
25. Георгий Маниак (умер в 1043 году) — военачальник XI века (по происхождению армянин), в последний раз отвоевал для Византии Сицилию в 1038–1040 годах.
26. Алексей Студит (умер 20 февраля 1043) — патриарх Константинопольский (1025–1043).
27. Катепан (κατεπάνω — возм. из латинского *capitaneus*) — в VIII–IX веках предводитель воинского отряда в провинции Византии; в X–XII веках, наряду с фемами, были созданы катепанаты, а катепаны стали наместниками важных в стратегическом отношении пограничных округов, где они, подобно стратигам, обладали всей полнотой военной и гражданской власти.
28. Иоанн Орфанотроф, см. выше.
29. Протоспафарий (πρωτοσπαθάριος) — глава императорских телохранителей, одно из высших византийских званий в VIII–XII веках, присваиваемое заслуженным полководцам и губернаторам провинций, а также иностранным государям.
30. Георгий Маниак (умер в 1043 году) — военачальник XI века (по происхождению армянин), в последний раз отвоевал для Византии Сицилию в 1038–1040 годах.
31. Т. е. эпилепсии, см. выше.
32. Георгий Маниак (умер в 1043 году) — военачальник XI века (по происхождению армянин), в последний раз отвоевал для Византии Сицилию в 1038–1040 годах.
33. Иоанн Орфанотроф — византийский политический деятель XI века. Занимая должность смотрителя приюта для сирот, он играл ключевую



- роль в царствование императоров Романа III (1028–1034) и своего брата Михаила IV (1034–1041).
34. Стефан Воислав (ум. 1052) — правитель сербского княжества Дукля с 1037 по 1052 год. Сын Драгомира, дяди князя Ивана Владимира. Некоторые называют его сербом из Травунии в сегодняшней Герцеговине.
  35. Пётр Делян (между 1000 и 1014–1041) — предводитель восстания болгар против Византии, начавшегося летом 1040 года в регионе Поморавье (совр. Сербия).
  36. Гавриил Радомир (ок. 970 – август или сентябрь 1015) — царь Болгарии с октября 1014 года по август или сентябрь 1015 года. Из династии Комитопулов.
  37. Самуил (умер 6 октября 1014) — царь Болгарии (980–1014) из династии Комитопулов.
  38. Маргарита Венгерская.
  39. Василий Синадин — византийский чиновник и полководец XI века, стратег Дирахия, который в 1040 году предпринял неудачную попытку подавить восстание Петра Деляна военной силой.
  40. Иоанн Орфанотроф — византийский политический деятель XI века. Занимая должность смотрителя приюта для сирот, он играл ключевую роль в царствование императоров Романа III (1028–1034) и своего брата Михаила IV (1034–1041).
  41. Пётр Делян (между 1000 и 1014–1041) — предводитель восстания болгар против Византии, начавшегося летом 1040 года в регионе Поморавье (совр. Сербия).
  42. Михаил I Кируларий (около 1000 года — 21 января 1059 года) — Константинопольский патриарх в 1043–1058 годах, при котором произошёл окончательный раскол Церкви на Восточную и Западную Церкви.
  43. Фема Харсиан (*Χαρσιανόν*) — военно-административная единица Византийской империи (фема), расположенная в центральной Анатолии (современная Турция), а также одноименная крепость, давшая название феме.
  44. Арнисса (греч. *Ἄρμισσα*, до 1926 г.: *Ὀστρόβον*, Островон;[2]) — город в региональной единице Пелла в Македонии, Греция. Он расположен недалеко от озера Вегоритида и горы Каймакчалан и является резиденцией муниципалитета Вегоритида.
  45. Иоанн Орфанотроф — византийский политический деятель XI века. Занимая должность смотрителя приюта для сирот, он играл ключевую роль в царствование императоров Романа III (1028–1034) и своего брата Михаила IV (1034–1041).



46. Пётр Делян (между 1000 и 1014–1041) — предводитель восстания болгар против Византии, начавшегося летом 1040 года в регионе Поморавье (совр. Сербия).
47. Прилеп — город на юге Северной Македонии в северной части Пелагонийской равнины.



Учредитель:  
Духовная образовательная организация высшего образования  
«Нижегородская духовная семинария Нижегородской епархии  
Русской Православной Церкви»

## **Труды Нижегородской духовной семинарии**

Регистрационный номер и дата принятия решения о регистрации:  
серия ПИ №ТУ52-01287 от 06.11.2019. Зарегистрировавший орган — Управление  
Федеральной службы по надзору в сфере связи,  
информационных технологий и массовых коммуникаций

Журнал постатейно размещен в научной электронной библиотеке  
elibrary.ru и зарегистрирован в наукометрической базе РИНЦ (Российский индекс научного  
цитирования) по договору № 381-09/2017 от 26 сентября 2017 г.

Рекомендовано к публикации  
Издательским советом Русской Православной Церкви  
ИС ????????

Выходит четыре раза в год

Адрес редакции и издательства:  
Нижегородская духовная семинария,  
603001, Нижний Новгород, ул. Похвалинский съезд, д. 5

Главный редактор: митрополит Нижегородский и Арзамасский  
Георгий (Василий Тимофеевич Данилов), кандидат богословия,  
ректор Нижегородской духовной семинарии

Вёрстка: В. Г. Кочнев

Подписано в печать 15.06.2024. Дата выхода 27.06.2024.  
Формат 70x100/16 Бумага мелованная. Печать офсетная.

Печ. л. 13, Усл. печ. л. 16,9

Цена свободная

Печать: типография «Ридо».  
603074, Нижний Новгород, ул. Шаляпина, д. 2а

Заказ № 378 Тираж 100 экз.

ISSN 0268-6880



9 770268 688579