

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

# АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ ЦЕРКОВНОЙ НАУКИ

№ 2, 2020

*Научный журнал*

Материалы XI международной научно-богословской  
конференции «Актуальные вопросы  
современного богословия и церковной науки».

Санкт-Петербург, 24–25 сентября 2019 года

Санкт-Петербург  
Издательство СПбДА  
2020 год

УДК 281.93(063)  
ББК 86.372.24я5  
А43

Рекомендовано к публикации  
Научным советом Санкт-Петербургской Духовной Академии  
Русской Православной Церкви  
Протокол №7 от 12 марта 2021 года

**Все статьи, опубликованные в журнале, прошли редакторскую правку.**

### **Главный редактор**

*Протоиерей Константин Александрович Костромин* — кандидат богословия, кандидат исторических наук, проректор по научно-богословской работе Санкт-Петербургской духовной академии.

### **Редакционный совет**

*Епископ Петергофский Силуан (Никитин Сергей Сергеевич)* — кандидат богословия, ректор Санкт-Петербургской духовной академии.

*Елена Михайловна Гундяева* — магистр богословия, проректор по культуре, декан и заведующая кафедрой богословия, педагогики и церковного пения факультета церковных искусств Санкт-Петербургской духовной академии.

*Протоиерей Георгий (Юрий) Николаевич Митрофанов* — кандидат философских наук, доктор богословия, профессор, заведующий кафедрой церковной истории Санкт-Петербургской духовной академии.

*Протоиерей Владимир Федорович Хулап* — доктор богословия, проректор по учебной работе, профессор, заведующий кафедрой церковно-практических дисциплин Санкт-Петербургской духовной академии.

*Протоиерей Дмитрий Викторович Юревич* — кандидат богословия, доцент, заведующий кафедрой библистики Санкт-Петербургской духовной академии.

*Священник Дмитрий Юрьевич Лушников* — кандидат богословия, доцент, заведующий кафедрой богословия Санкт-Петербургской духовной академии.

*Священник Игорь Анатольевич Иванов* — кандидат философских наук, доцент, заведующий кафедрой иностранных языков Санкт-Петербургской духовной академии.

*Архимандрит Александр (Федоров Александр Николаевич)* — кандидат богословия, кандидат архитектуры, профессор.

А43 Актуальные вопросы церковной науки : научный журнал / Санкт-Петербургская духовная академия. — СПб. : Изд-во СПбПДА, 2019- .

№ 2 : Материалы XI международной научно-богословской конференции «Актуальные вопросы современного богословия и церковной науки». Санкт-Петербург, 24–25 сентября 2019 года. — 2020. — 336 с.

УДК 281.93(063)  
ББК 86.372.24я5

ISSN 2618-9097 (Print)  
ISSN 2687-0827 (Online)

© Издательство Санкт-Петербургской  
Православной Духовной Академии, 2020

# СОДЕРЖАНИЕ

## Богословие и патрология

<i>А. А. Пешков. Эволюция подходов в проблеме влияния античной философии на святоотеческое богословие</i> .....	7
<i>Священник Роман Савчук. Особенности антропологии религиозного опыта в писаниях мужей апостольских</i> .....	14
<i>А. А. Горбачев. Догматические основы христианской нравственности: догмат о Троице и заповедь о любви</i> .....	21
<i>М. А. Прасолов. Проблема зла и материи в богословии Дионисия Ареопагита</i> .....	24
<i>Священник Георгий Каменщиков. Квир-богословие: история и перспективы</i> .....	30
<i>Л. Ф. Шеховцова, Т. Ю. Кутеева. Сознание, самосознание, совесть: богословские и психологические аспекты</i> .....	36
<i>О. И. Ласточкин. Искажение православного вероучения в персоналистическом богословии архимандрита Софрония (Сахарова)</i> .....	43
<i>О. В. Кузнецова. Единство Церкви в трудах протопр. Николая Афанасьева и митр. Иоанна (Зизиуласа)</i> .....	48
<i>Иеромонах Иоанн (Булыко). Пневматологическая экклезиология Ива Конгара</i> .....	53
<i>Священник Максим Никулин. К вопросу об отношении к софиологии прот. Сергия Булгакова</i> .....	59
<i>Священник Игорь Иванов. Профессор протоиерей Думитру Станилое (1903–1993) и религиозная мысль русских эмигрантов</i> .....	66
<i>И. Б. Гаврилов. Философия образования С. С. Уварова</i> .....	71

## Библейские исследования

<i>А. А. Медведева. Об уточнении допустимых границ ортодоксальной риторики на примере святоотеческой экзегезы 1 Кор 4:8–13</i> .....	75
<i>Иеромонах Варфоломей (Магницкий). Безэквивалентная лексика в Синодальном переводе Нового Завета</i> .....	84
<i>Священник Василий Казинов. К вопросу атрибуции посланий апостола Павла в современной библеистике: формирование корпуса Паулиnum в контексте практики псевдонимии античного мира</i> .....	101

<i>П. А. Коротков.</i> О межзаветном контексте богословского наследия св. ап. Павла.....	113
<i>М. В. Ковшов, священник Дмитрий Ходарин.</i> Культурная лексика и семантика Священного Писания Ветхого Завета в послании святого апостола Павла к Евреям .....	119
<i>Иеромонах Филофей (Артюшин).</i> Увидеть Христа глазами веры: богословская программа и сюжетный замысел Евангелия от Луки на примере нарративного портрета Ирода Антипы .....	126
<i>Священник Георгий Андрианов.</i> «Литература Премудрости» в зарубежной библеистике.....	134
<i>Священник Сергей Шилов.</i> Историософия и апология власти Давида в псалме 77/78: богословские аспекты.....	138

### **История Церкви**

<i>Д. Д. Копанева.</i> Архиепископ Великого Новгорода и Пскова Феодосий (1491–1563 гг.) и его ученики .....	142
<i>Е. Н. Ропаква.</i> Определение детей священно- и церковнослужителей к приходским церквям Санкт-Петербургской епархии в конце XVIII в.....	147
<i>Н. И. Петров.</i> Императорский культ архангела Михаила в царствование Павла I .....	153
<i>А. Н. Сафронов.</i> Архиепископ Пермский и Верхотурский Аркадий (Федоров) и его борьба со старообрядческим расколом в Пермской губернии в 1831–1851 гг. ....	161
<i>Е. С. Ульянова.</i> Социокультурный портрет епархиального архиерея в пореформенный период (на примере Вологодской епархии).....	167
<i>С. А. Малимонова.</i> Отношение к религии в среде русской интеллигенции в конце XIX — начале XX вв. как причина падения Российской империи .....	173
<i>Иеромонах Ферапонт (Широков).</i> Революционные волнения в духовных семинариях в 1905 году (на примере Вологодской духовной семинарии).....	179
<i>Протоиерей Алексей Марченко.</i> Русско-японская война 1904–1905 гг. в судьбе архиепископа Молотовского и Соликамского Александра (Толстопятова).....	185
<i>Протоиерей Павел Самойленко.</i> Выпускник Ставропольской духовной семинарии священномученик протоиерей Иоанн Восторгов: к 130-летию священнической хиротонии.....	190
<i>Владислав Пузович.</i> Санкт-Петербургская духовная академия и сербы: исторический путь и богословское наследие .....	196

<i>И. В. Петров.</i> Дело священника Вольдемараса (Владимира) Янсон как часть репрессивной политики советских властей в послевоенной Латвии.....	204
<i>М. В. Шкаровский.</i> Возрождение духовных школ северной столицы в середине 1940-х гг. ....	213
<i>Иеромонах Никодим (Хмыров).</i> «Хроника» Русской Зарубежной Церкви — в журналах «Церковные ведомости» и «Церковная жизнь» (От обзора официальных торжеств до репортажа о похищении митры) .....	221
<i>Священник Андрей Постернак.</i> Статус и служение вдов в ранней Александрийской Церкви .....	229
<b>Н. О. Харламова.</b> Два Святителя: Павлин Ноланский и Никита Ремесианский .....	234
<i>Протоиерей Владимир Гончаренко.</i> Святой Новогреческой литературы — Александрос Пападиамантис, поэт и писатель «Золотого века» .....	244

#### **Литургика, церковное искусство и каноническое право**

<i>Священник Михаил Уланов.</i> Право апелляции Восточной Церкви .....	249
<i>О. А. Ногина.</i> Духовные и правовые основы судебных решений о ликвидации сект .....	255
<i>Священник Иоанн Потапов.</i> Литургия как акт Богочеловеческой синергии ...	260
<i>Протоиерей Виталий Грицук.</i> Богослужения годовичного круга Иерусалимской церкви в IV веке по свидетельству паломницы Эгерии .....	266
<i>Р. А. Сулова.</i> Геометрические закономерности и линейно-графическое решение задачи о квадратуре круга в иконе «Троица» прп. Андрея Рублева.....	274
<i>Иеромонах Тихон (Захаров).</i> Явление чудотворных икон в Шуе в XVII веке ....	283
<i>Т. В. Хребина.</i> Художественный анализ пелены «Санкт-Петербургские святые» Отделения лицевого шитья Иконописной Школы Московской Духовной Академии .....	290
<i>А. П. Жаров.</i> Чудотворная Логойская икона Божией Матери, именуемая «Знамение» .....	298

#### **Педагогика, духовное образование и просветительство**

<i>Иеромонах Макарий (Маркиш).</i> Брак и супружеская жизнь в контексте Нравственного богословия: задачи подготовки к священству.....	302
<i>Священник Максим Кузнецов.</i> Проблема исследования социокультурной детерминации религиозности индивида.....	308

*Протоиерей Тигрий Хачатрян.* Предпосылки возрождения богословского диалога с Армянской Апостольской Церковью и проблема преподавания истории и богословия Армянской Апостольской Церкви в духовных школах Русской Православной Церкви.....314

*Н. П. Трегулова.* Современное хоровое искусство (опыт взаимодействия светского вуза и духовной семинарии) ..... 322

*В. О. Гусакова.* Дидактическое значение живописного и иконного образа в духовно-нравственном воспитании (На примере образа блаженной Ксении художника Александра Простева) ..... 327

А. А. Пешков

## ЭВОЛЮЦИЯ ПОДХОДОВ В ПРОБЛЕМЕ ВЛИЯНИЯ АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ НА СВЯТООТЕЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ

Актуальность темы обусловлена не прекращающимися спорами о границах и степени влияния античной мысли на святоотеческое учение. В современный период поле полемики расширилось и включает в себя вопросы не только искажения античной философией христианства, но и правомочности влияния уже самого «эллинистического» христианства на культуры других народов. В статье анализируются различные взгляды, высказанные в отечественной и зарубежной критике. Особое внимание уделяется анализу сходства и различий в подходах к данному вопросу в богословских школах на Западе и в отечественном богословии.

**Ключевые слова:** античная философия, святоотеческое богословие, апологеты, неопатристический синтез, А. Гарнак, П. Б. Михайлов, М. А. Пылаев, А. Ахутин, прот. Г. Флоровский.

Вопрос влияния античной философии на святоотеческое наследие Церкви нельзя назвать новым. Уже во II веке Церковь столкнулась с обвинениями со стороны языческой интеллигенции, что многие элементы христианского учения были заимствованы ею у языческих мыслителей. Римский философ-платоник II века Цельс выступил с идеей, что Христос заимствовал свое учение из философии Платона и поэтов. Церковь в ответ отстаивала оригинальность собственного учения, а апологеты даже зеркально адресовали это обвинение языческим мыслителям, позаимствовав у Филона Александрийского мысль о том, что это наоборот языческие мыслители позаимствовали свои идеи из сочинений Моисея, который древнее всех философов (Саврей, 2006, 224).

Попытки противопоставить античную философию и христианство были не характерны для Востока, воспринимавшего античную философию в рамках собственной культуры. В этом случае, по ценному замечанию архим. Киприана (Керна), «если можно говорить о «династиях святых» и «семьях преподобных», то это не исключает высокой культуры в них самих; наоборот, это придает этой культуре определенное устремление. Кроме благочестия и подвига, в этой среде цвело и разностороннее образование. Не только отвлеченные догматические проблемы о сущности и энергиях, о двухчастном или трехчастном строении человека, о постижимом и непостижимом в Божестве, о «славе Христовой» или нетленности Евхаристии волновало умы. Их кругозор этим не ограничивался» (Киприан Керн, 1996, 37).

Отсюда видно, что положительный подход к философии, в восточной традиции не был искусственным соединением разнородных частей. Духовные поиски античной мысли были близки восточному богословскому разуму. Поскольку античная философия в ее первоначальном подходе предполагала поиск истины как элемент собственной жизни, а не только как абстрактное напряжение ума. Подобная роль философии, а также тот факт, что античная философия имела в себе множество религиозных элементов породила тот эффект, что философия многими богословами Церкви воспринималась как ступень в религиозных исканиях античности. Поэтому патролог проф. А. И. Сидоров в своей работе, посвященной проблеме философии в византийском богословии характеризует античную философию как «способ бытия [...], чтобы определенным образом быть, действовать, смотреть на мир» (Сидоров, 2011,

*Алексей Адольфович Пешков* — кандидат философских наук, кандидат богословия, преподаватель Нижегородской духовной семинарии (alekse-peshkov@yandex.ru).

235). При этом ассимиляция античного наследия не предполагала бездумного копирования. Воспринималось только то, что подходило к христианскому мировоззрению, противоположное и чуждое немедленно отбрасывалось.

Еще одной важной чертой в понимании положительного образа античной философии в восприятии христианами мыслителями было то, что они могли воспринимать ее через посредство Филона Александрийского, который адаптировал ее в русле иудейского монотеизма, таким образом сблизив античное и библейское мировоззрение (Сидоров, 2011, 237).

Новое отношение к вопросу эллинизации христианства возникло в среде Реформации в XVI веке. В программе Реформации было заявлено возвращение к чистоте Священного Писания. Такой акцент в утверждении веры только на Писании ставил перед протестантским богословием вопрос о первоначальном источнике догматов католической веры. Особенно тех аспектов вероучения, которые не находили отражения в текстах Библии. Таким источником католической веры протестантские теологи увидели античную философию. Отсюда последовал призыв освободить веру от наслоений эллинской метафизики. В XVIII веке этот вопрос был решительно поставлен протестантским ученым Сувереном, обвинившим Отцов Церкви в искажении и порче христианского учения философией Платона. Если в раннюю эпоху обвинение падало на отдельных отцов Церкви, то теперь оно было перенесено на всех Отцов. Осуждению подвергалась не только терминология и методология Отцов, но и утверждалось внесение ими новых пунктов веры из философии Платона.

Безапелляционность подхода Суверена расколола ученых на два лагеря (Калачинский, 1900). В этот период, по мнению П. Б. Михайлова, оформились только две линии отношений к эллинизму в древнем христианстве: критическая, тех, кто утверждал платонизм Отцов Церкви и апологетическая, тех, кто отрицал любое влияние античной философии на мысль отцов. Либеральная теология XIX–XX веков стала основанием для следующего этапа деэллинизации христианства. В конце XIX века этот вопрос был снова заострен в теологических идеях знаменитого протестантского теолога А. Гарнака, который предполагал богословское наследие Церкви искаженным в результате его эллинизации и традиционализма (Неклюдов, 2010). Основные нападки протестантской критики адресованы апологетам, поскольку среди ранних отцов Церкви следы влияния античной философии были наиболее заметны в их трудах. Апологеты стремились донести истины христианской веры образованному языческому обществу, для этого переводя эти истины на язык философских понятий. Эти обвинения стали причиной ожесточенной полемики и критики со стороны как католических, так и православных богословов, защищавших независимость богословских идей апологетов от следования системам античной философской мысли. А. Гарнак не просто утверждал влияние философии, но отрицал оригинальность святоотеческого наследия Церкви, фактически он обвинял Предание Церкви в отходе от первоначальных истоков и в искажении христианской метафизики философией Платона. «Догмат в своем строении, — по словам А. Гарнака, — есть работа эллинского духа на почве Евангелия» (Михайлов, 2017, 56).

Дискуссия, заострившаяся на рубеже XIX начала XX веков, после критических обвинений А. Гарнака, получила в протестантской критике XIX века проблемное понимание как «эллинизация христианства». После развернувшихся споров вопрос синтеза античной греческой культуры и христианства, стал предметом внимания со стороны многих ученых. Немецкий ученый Кристоф Маркшиц различает в вопросе эллинизации христианства отношение к нему как к историческому процессу, как к объективной данности и как к исследовательской проблеме, как к предмету исследования (Михайлов, 2017, 52).

Важно отметить, что исследовательский подход к проблеме отражает не только объективную реальность, но и научные, идейные, а также конфессиональные интересы авторов. Прот. В. В. Зеньковский напрямую обвиняет ряд исследователей в научной нечистоплотности: «У многих ученых, выросших в христианском мире,



но отошедших от веры во Христа, а часто и от веры и Бога вообще, мы находим какую-то особую потребность свести все христианство к ряду заимствований от языческих религий и тем его дискредитировать. Многие историки религий охотно принимают самостоятельность религиозного сознания в любой из языческих религий, — но настойчиво и упрямо отвергают самостоятельность в христианстве (и в древнем Израиле). <...> Это типичная установка у тех, кто отвернулся от своей духовной родины; чтобы оправдать свое отречение от нее, эти люди стараются во что бы то ни стало дискредитировать ее» (Зеньковский, 1957, 111–112). Более того, даже в самой концепции неоригинальности христианства он видит тенденциозность (Зеньковский, 1957, 112).

В процессе исследования был разработан ряд типологических подходов, среди которых П. Б. Михайлов выделяет следующие модели: «теория конвергенции», «теория распада, или разрыва», «теория аккомодации», «теория преемства» (Михайлов, 2017, 50). Однако выводы первых трех концепций находятся в одной плоскости, так как в них ход мыслей «сосредоточен на том, какие отрицательные изменения получило христианство в результате взаимодействия с эллинизмом» (Михайлов, 2017, 55), поэтому их можно рассматривать как общий подход. Теория «преемства» или «продолжения», в определении П. Б. Михайлова, обнаруживается им в концепции неопатристического синтеза прот. Г. Флоровского, в которой Флоровский полемически, в пику утверждениям А. Гарнака, настаивал на необходимости реализации Предания в исторических и национальных формах. Именно полемически прот. Г. Флоровский настаивал не просто на возвращении к живому опыту Предания, но на его реализации в опыте греческих отцов, как в «воцерковленном эллинизме». С. С. Хоружий настаивает, что этот примат греческого элемента в Предании, этот «христианский эллинизм» выступает у него как определенный постулат о составе и содержании Предания, об относительной роли в нем элементов, восходящих, соответственно, к эллинским и иудейским корням и истокам. Без сомнения, сам о. Георгий настаивает на втором моменте не менее чем на первом, и довольно естественно, что в обсуждениях его мысли «неопатристический синтез» и «христианский эллинизм» зачастую сливались, если не отождествлялись. Однако логически и по сути, они разделены, это — два разных положения» (Хоружий, 2014, 156; 2017).

В этой концепции прот. Г. Флоровский «эллинизацию» христианства выставляет в качестве критерия веры: «...по сути своей Церковь эллинистична, она есть эллинистическое образование, или, иными словами, эллинизм — это основная категория христианского существования... И потому всякий богослов должен пройти через опыт духовной эллинизации (или реэллинизации)... стать в большей степени греком, чтобы стать поистине вселенским, поистине православным» (Михайлов, 2017, 62). Следует пояснить, что эта концепция Флоровского раскрывается полемически к идеям А. Гарнака. Он поясняет, что это «новый эллинизм», не идентичный эллинизму Гарнака. Христианский эллинизм прот. Г. Флоровского это «эллинизм решительно христианизированный и как бы “воцерковленный”» (Флоровский, 2005, 642).

Таким образом, хотя Кристоф Маркшис полагал спор об эллинизации христианства исключительно немецким спором (Михайлов, 2017, 53), однако с этим мнением нельзя согласиться, т. к. в полемику включились многие отечественные мыслители. Со стороны отечественного академического богословия оппонентами идеи эллинизации христианства выступили проф. К. И. Скворцов, Н. И. Сагарда, проф. А. А. Спаский, прот. Георгий Флоровский, А. И. Сидоров. Со стороны отечественных религиозных мыслителей — С. Н. Трубецкой, В. В. Зеньковский, П. И. Личицкий.

В наше время вопрос о соотношении эллинизма и христианства осмысливается на полях идеи неопатристического синтеза. Так, известный британский патролог Эндрю Лаут пишет: «Итак, если уж мы решили изучать святых отцов и следовать им, не стоит бояться современных нам знаний. Нет вовсе ничего истинно святоотеческого в том, чтобы, скажем, цепляться за древнюю космологию <...>. Если мы станем следовать святым отцам, нам нужно обратиться к научным знаниям наших дней, как они обращались к науке своего времени <...> В действительности, святые отцы

пытались осмыслить содержание Евангелия, как они его видели, единственным доступным для них способом, то есть в тех мыслительных категориях, которые они впитали в ходе своего воспитания и обучения <...>. Вернее сказать, они пытались объяснить Евангелие самим себе. Так же и у нас: мы – современные мужчины и женщины, мы живем в современном обществе, мы воспитаны в его системе ценностей, усвоили его мыслительные навыки, мы имеем преимущество доступа к технологическим достижениям, что стало возможно благодаря успехам современной науки <...>. Но если мы станем пытаться мыслить, пользуясь категориями, которые не являются нашими собственными, которые принадлежат некоему воображаемому прошлому, тогда уже нельзя считать, что мы действительно мыслим и понимаем сами себя» (Лаут, 2011).

Кроме того, обсуждение вопроса соотношения античного и христианского мировоззрений наблюдается в осмыслении проблемы познаваемого и непознаваемого в античной мысли и влиянии этой традиции. А. М. Гагинский рассматривает этот вопрос в актуальной современной философской проблеме постметафизической теологии, где сферы онтологии и теологии разошлись. В рамках подобного подхода, по его мнению, «примат рациональности бьет по вере» (Гагинский, 2017, 63).

По мнению А. М. Гагинского, в настоящее время обозначилась тенденция отхода от попыток отказаться от эллинского метафизического мышления, т. к. отказ от античной метафизики «влечет за собой и конец реальности» (Гагинский, 2017, 61). Поскольку в рамках античного научного подхода «бытие является необходимой установкой любого научного дискурса, в том числе и теологического» (Гагинский, 2017, 59). Так один из современных французских мыслителей Ж.-Л. Марион одной из своих задач видел в «том, чтобы преодолеть онто-теологическое мышление о Боге» (Гагинский, 2017, 59), представить Его вне античной парадигмы мышления. По мнению А. М. Гагинского, в постметафизической теологии проблема сводится к тому, что «нужно найти другой язык, чтобы начать говорить о Боге подобающим образом и тем самым преодолеть ощущение Его отсутствия. Этот язык, разумеется, не должен быть онто-центричным, полагают Ж.-Л. Марион и Дж. П. Мануссакис, потому что именно онто-теология, т. е. метафизика, перекрывает доступ к божественному» (Гагинский, 2017, 62). Таким образом, в философии попытки создать ее область вне контекста истории ее развития, отказаться от исторических корней античной метафизики, привели к пониманию неэффективности такого подхода. Пониманию того, что в результате создается искусственный конструкт, лишенный связи с реальностью.

Современные исследования истории вопроса эллинизации христианства представлены двумя статьями М. А. Пылаева и П. Б. Михайлова. Прежде всего, М. А. Пылаев критикует само понятие «первоначальное христианство» в протестантской теологии, от которого якобы отклонилось историческое христианство. «Либо оно христианство, либо нет», – суммирует М. А. Пылаев (Пылаев, 2002, 4). Пылаев суммирует подходы разделяя их по конфессиональному принципу. Так, по его мнению, наиболее популярный подход к решению вопроса в католичестве провозглашает Зоннеманс в его работе «Эллинизация христианства?» (Пылаев, 2002, 5). В этой работе современный католический богослов и философ пытается найти компромисс между двумя историческими подходами (сближения с античностью и взаимного отталкивания) к вопросу о христианской рецепции античности. «При всех различиях библейский Бог не выступает противоположностью Богу философов», – суммирует Зоннеманс (Пылаев, 2002, 9).

Более широкий подход, по сравнению с Зоннемансом, по мнению Пылаева демонстрирует современная католическая теология в лице Й. Ратцингера и Шиллебекса. Й. Ратцингер критикует как протестантскую теорию «эллинизации христианства», так и традиционный католический подход отрицающий исторические формы выражения христианской веры, т. е. отрицание взаимодействия эллинизма и веры. Современные католические богословы утверждают, что «античная культура становится в нем лишь одним из «одеяний» некоего «нового» инвариантного ядра католичества» (Пылаев, 2002, 11).

К подходу Зоннеманса, по мнению Пылаева, примыкает суждение прот. А. Шмемана, что история раннего христианства есть период воцерковления эллинизма. На наш взгляд мысль прот. А. Шмемана здесь более глубока. Он скорее указывает на процесс расставания с эллинизмом, его растворения в христианстве. т. е. христианство сохраняло собственное ядро и аутентичность, растворялся лишь эллинизм, окрашивая христианство: «Конфликт между христианством и эллинизмом никак нельзя толковать как временное недоразумение, в нем столкнулись два несводимых одно к другому мироощущения, две полярно противоположные религиозные и психологические установки сознания. И приятие эллинизмом христианства было невозможным без подлинного обращения, то есть глубокого перерождения в сознании и мысли. Поэтому история раннего христианства есть история не «сближения» и не примирения Афин с Иерусалимом, а их борьбы, через которую и совершилось медленное «воцерковление» эллинизма <...> Церкви необходимо было в первую очередь отгородиться от всех попыток слишком легко примирить христианство с духом времени, безболезненно перетолковать его на эллинистический лад. Если бы Церковь осталась заключенной в одни еврейские «формы», она не победила бы мира, но если бы она попросту приспособила эти формы к формам эллинистического сознания, это была бы победа не христианства над миром, а, наоборот, мира над христианством» (Шмеман, 1989, 65–66). При этом М. А. Пылаев считает, что это свидетельствует о «косвенном признании современной католической мыслью правоты процесса «деэллинизации христианства» в протестантизме» (Пылаев, 2002, 11).

В качестве альтернативы подобным подходам М. А. Пылаев предлагает мнение своего современника философа А. В. Ахутина. Тот, согласно мнению Пылаева, считает, что иудаизм, эллинизм и христианство не образуют синтез, а «остаются «разноголосицей» и даже «противоборством», <...> «пребывая в христианстве как нераздельное целое, иудаизм, эллинизм и Евангелие Иисуса Христа тем не менее не сливаются в нем» (Пылаев, 2002, 11). Сам М. А. Пылаев развивает идеи А. В. Ахутина в утверждении, что «античная культура выступает в качестве «тела» христианства, а Ветхий и Новый Завет — как «энтелехия» для этого тела. Но лишь вместе они порождают «жизнь», т. е. христианство» (Пылаев, 2002, 12). Впрочем, сам А. В. Ахутин этого энтузиазма своего исследователя не разделяет, предполагая, что «химия» синтеза «иудаизма и эллинизма, будто бы совершившемся в христианстве» совершенно не ясна. Более того, он сомневается в том, что этот синтез вообще возможен (Ахутин, 1996, 167). Позиция А. В. Ахутина противостоит подходу прот. Г. Флоровского, для которого христианство всегда остается самостождественно себе, а культурно-исторические формы его выражения несут не обязательный характер.

П. Б. Михайлов развивает хронологический подход и выделяет ряд этапов в эволюции идеи эллинизации христианства. Первый — от начала Реформации до начала XIX в., второй — осмысление этого феномена в немецком протестантизме в XIX в., третий — анализ этого вопроса в XX в. Согласно П. Б. Михайлову, в основании идей об искажении христианства эллинизмом лежат идеи гегелевского толкования истории, как смены диалектических моментов. Так, в основании мнений Ф. К. Баура и О. Пфляйдера, что соединение христианства и эллинизма было «непротиворечивой исторической необходимостью», лежат идеи Гегеля о развитии Духа в истории (Михайлов, 2017, 55).

Также идеи А. Гарнака формируются как оппозиция принципу исторической диалектики в теологии Баура. П. Б. Михайлов пишет: «В середине века против использования исторической диалектики в теологии сложилась «богословская лига», которую составили А. Ричль, Т. Гарнак (отец А. Гарнака), М. фон Энгельхардт и другие теологи старшего поколения. Гарнак-младший был воспитан в этой среде и оказался главным исполнителем ее заветов в исторических исследованиях. Так в протестантском богословии продолжилась битва с идеализмом, начатая А. Ричлем» (Михайлов, 2017, 59). А. Гарнак отрицал естественность перехода к античной культуре, хотя и допускал в этом процессе некоторую историческую необходимость. Но уже его ученик Ф. Лоофс

отрицает любую произвольность в процессе эллинизации, видя в этом «явный умысел и последовательное исполнение» (Михайлов, 2017, 59).

Таким образом, в процессе формирования концепции «эллинизации христианства» можно наблюдать ряд подходов. Первоначально складывается идея культурной изоляции, сохранения идентичности веры в отказе от наследия античности. Наравне с этим в критике философов возникает утверждение в зависимости христианства от античности. В эпоху Реформации появляется идея искажения изначальной чистоты веры. Наконец в трудах А. Гарнака это оформляется в концепцию «эллинизации христианства», т. е. утраты христианством собственной идентичности. Противоположный подход также развивается и эволюционирует. Первоначально утверждалась зависимость эллинской мысли от писаний Моисея. Впоследствии возникает идея единства двух источников. После эпохи Реформации развивается направление отстаивающее независимость христианства от античности. В настоящее время развивается идея идентичности внутреннего ядра веры и разнообразия внешних, культурных форм его выражения.

### Источники и литература

1. Ахутин А. Тяжба о бытии. М.: Русское феноменологическое общество, 1996. 304 с.
2. Гагинский А. М. Постметафизическая теология в контексте истории онтологии // Истории философии. Т. 22. № 1. 2017. С. 53–67.
3. Зеньковский В., прот. Апологетика. Париж: UMCA-PRESS, 1957. 260 с.
4. Калачинский П. Учение святых отцов и учителей Церкви в отношении к философии Платона // Вера и разум. Т. 1. Ч. 1. Харьков, 1900. С. 21–42.
5. Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. М.: Паломник, 1996.
6. Лаут Э. Пост-патристическое богословие, или за пределами неопатристического синтеза (лекция прочитанная в Московской духовной академии 19 сентября 2011 года) // <http://archive.bogoslov.ru/text/1982765.html> (Дата обращения 2.12.2018)
7. Михайлов П. Б. Концепция эллинизации христианства в истории теологии. // Вестник ПСТГУ, 2017. Вып. 71. С. 50–68.
8. Неклюдов К. В. Гарнак. Православная Богословская Энциклопедия. Т. 11. (М. 2010. С 431–434) // <http://www.pravenc.ru/text/161705.html> (Дата обращения: 28.04.18)
9. Пылаев М. А. Христианские рецепции античной культуры в контексте теологической проблемы «эллинизации христианства» // Религиоведение. 2002. № 1. С. 3–14.
10. Саврей В. Я. Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. М.: КомКнига, 2006. 1008 с.
11. Сидоров А. И. Святоотеческое наследие и церковные древности. Т. 1: Святые отцы в истории Православной Церкви (работы общего характера). М.: Сибирская Благовонница, 2011. 432 с.
12. Флоровский Г. В. Христианство и цивилизация: Избранные труды по богословию и философии. СПб., 2005. 862 с.
13. Хоружий С. С. Идея неопатристического синтеза как недошедшее послание // Вопросы философии. № 7. 2014. С. 154–160.
14. Хоружий С. С. Концепция неопатристического синтеза на новом этапе // Вопросы философии. № 7. 2015. С. 123–135.
15. Шмеман А., прот. Исторический путь Православия. Париж 1989.— 389 с.

***Alexey Peshkov. Evolution of the approaches to the problem of the influence of ancient philosophy on patristic theology.***

**Abstract:** The relevance of the topic is due to the ongoing disputes about the boundaries and the degree of influence of ancient thought on patristic teaching. In the modern period, the field of controversy has expanded and includes not only the distortion of ancient philosophy of Christianity, but also the legitimacy of the influence of the “Hellenic” Christianity on the cultures of other peoples. The article analyzes the different views expressed in domestic and foreign criticism. Particular attention is paid to the analysis of similarities and differences in approaches to this issue in theological schools in the West and in the domestic theology.

**Keywords:** ancient philosophy, patristic theology, apologists, neopatristic synthesis, A. Harnak, P. B. Mikhailov, M. A. Pylaev, A. Akhutin, prot. G. Florovsky.

*Alexey Adolfovich Peshkov* – Candidate of philosophical Sciences, Candidate of Theology, teacher of Nizhny Novgorod theological Seminary (alekse-peshkov@yandex.ru).

Священник Роман Савчук

## ОСОБЕННОСТИ АНТРОПОЛОГИИ РЕЛИГИОЗНОГО ОПЫТА В ПИСАНИЯХ МУЖЕЙ АПОСТОЛЬСКИХ

Одной из наиболее сложных проблем изучения религиозного сознания является разграничение субъективной и объективной стороны религиозного опыта человека. Кроме трудностей методологического характера в описании внутреннего мира человека, следует констатировать определенную нехватку источников, в которых данная проблема находила бы сколько-нибудь полное отражение. Настоящая статья посвящена анализу антропологических идей, отображающих особенности восприятия раннехристианскими авторами сущности истинного религиозного опыта христианина. Сложности анализа в данном контексте связаны, прежде всего, с необходимостью прибегать к широкой реконструкции взглядов авторов на основании косвенных данных, особенностей терминологии, образного ряда. Тем не менее знакомство с источниками позволяет заключить, что для раннехристианских авторов характерно стремление к антропологической полноте переживания истинного религиозного опыта, чуждой как неоправданного укоренения во внешнем, так и лукавого ухода от собственно человеческого в разных аспектах его проявления.

**Ключевые слова:** патрология, мужи апостольские, антропология, религиозный опыт, сакральное, силы души, сотериология.

Труды первохристианских авторов, которых называют «мужами апостольскими», открывают новую эпоху осмысления и рецепции апостольского наследия среди непосредственных свидетелей благовестнических трудов, предпринятых учениками Спасителя. При этом данные писания образуют неоднородную группу сочинений, весьма различающихся, как по авторитету, месту происхождения, так и тематической направленности [Омэнн, 1994, 36]. Среди характерных особенностей этих раннехристианских произведений, которые непосредственно относятся к рассматриваемой проблеме, следует отметить отсутствие в них систематического богословского учения, сравнительную простоту мыслей и языка, высокое горение духа [Православная энциклопедия, 2017: *Мужии апостольские*].

Первым из памятников эпохи мужей апостольских чаще всего называют «Учение двенадцати Апостолов», или «Дидахе», датируемое, по общему мнению ученых, второй половиной I века и, скорее всего, написанного в 60–80-е годы. В силу катехизического характера этого произведения, отраженное в нем вероучение чрезвычайно прозрачное и простое [Сидоров, 2011, 81].

Какие же особенности восприятия человеком религиозного опыта нашли отражения в этом памятнике? Первой и, пожалуй, самой важной предпосылкой, влияющей на понимание сущности опыта богообщения для составителей или составителя данного памятника является мысль о реальном присутствии и действии Бога в этом мире. Религиозный опыт — не отдельная сфера жизни христианина, непричастная обыденности, но практика и опыт, охватывающие всецело взаимоотношения человека с этим миром, в котором проявляется Промысел и всемогущество Бога. «То, что случается с тобой, принимай как благо, зная, что помимо Бога ничто не происходит», — говорится в «Дидахе» [Учение, 2008, 43]. В другом месте религиозное

---

Священник Роман (Руслан) Александрович Савчук — кандидат богословия, PhD, научный рецензент, Издательский совет Русской Православной Церкви, Москва (russ\_sav@mail.ru).

благоговение ассоциируются с переживанием действия Всемогущего Бога в этом мире: «Прежде всего благодарим Тебя, ибо Ты силен» [Учение, 2008, 53]. В греческом оригинале «силен» — «δυνατός εἶ» [Διδαχή]. Этимологический ряд значений включает и такие варианты как «могущественный», «влиятельный», напрямую связанные со значением «власть», «господство» [Дворецкий, 1958а, 429]. То есть благодарность христианина в сотереологическом контексте связана именно с постижением власти Бога в этом мире. Спасение, таким образом, в отличие от представлений ветхозаветного иудаизма [Евангельский словарь, 2000, 732–733], не есть сфера, отделенная от тварного, бренного земного мира. Напротив, в него оказываются вовлеченными все сферы жизни человека, включая обыденность.

Составитель или составители памятника придают взаимоотношениям с Богом конкретные очертания жизненной практики, которые человек может воспринять через окружающую его реальность обыденной жизни, более прочувствовать, чем помыслить. Примечательно в этом контексте сопоставление духовных даров с земной пищей в одной из молитв, что также свидетельствует о переживании религиозного опыта как естественной части земного бытия, неразрывно связанной с обыденной жизнью: «Ты, Владыко Вседержитель, Создал все Имени Твоего ради, пищу и питье дал человекам в наслаждение, чтобы благодарили Тебя. Нам же Ты даровал духовную пищу и питье и жизнь вечную чрез <Иисуса>, Отрока Твоего» [Учение, 2008, 53]. В другом месте говорится: «Благодарим Тебя, Отче наш, О жизни и знании, Которые Ты явил нам чрез Иисуса, Отрока Твоего» [Учение, 2008, 52]. Для ранних христиан знание истинного Бога оказывается неразрывно связанным с жизнью и теми жизненными благами, которые непосредственно дает человеку Сам Создатель.

В этом контексте «Дидахе» выражает принципиально иную сущность сакральных взаимоотношений человека с Творцом, нежели это было свойственно для языческого мира, а отчасти и для иудейской народной религиозности. Так, образ Яхве в сознании еврейского народа зачастую оставался непричастным никакой обыденности. Господь был Богом Всемогущим, Творцом, однако Его образ трудно ассоциировался с заботой об урожае, насущном хлебе [Vuber, 1984]. Яхве в народном сознании продолжал быть Богом народа, однако очень часто в заботах об удовлетворении самых необходимых потребностей простые люди прибегали к помощи разного рода суеверий, магии и даже иных божеств. Тем более такой образ взаимоотношений с «творцом» (в смысле верховного божества) был характерен для языческого мира, где существовало множество богов, духов и иных «помощников» в разнообразных обыденных нуждах [Арсений Соколов, 2019, 56]. Антропологическое содержание религиозного опыта, опыта Богообщения в «Дидахе» противоположно. Христианина предупреждают об опасности «гадания по птицам», «заговоров», «счисления звезд», «очищений», которые ведут к идолослужению, предостерегая: «не желай и смотреть на это или слышать» [Учение, 2008, 43]. В этом памятнике раннехристианской письменности утверждается мысль о познании Бога реально действующего и проявляющего Свою силу и Промысел как в целом в мире, так и в различных сферах жизни верующего, непосредственно близко соприкасающегося с человеком. Через познание силы Бога в осязаемом мире христианин должен преодолевать субъективность своей веры, соединяя личный опыт с объективным действием Промысла.

Интересные рассуждения об антропологических основаниях истинного религиозного опыта находим в «Послании апостола Варнавы». Во второй главе этого памятника автор напоминает, что «Бог открыл нам чрез всех пророков, что Он не имеет нужды ни в наших всесождениях, ни в наших жертвах и приношениях». Как же тогда христианин должен совершать истинное служение Творцу? Автор отвечает: «Господь упразднил это, дабы новый закон Господа нашего Иисуса Христа без ига необходимости представлял собственно человеческое приношение» [Варнава, 2008, 88]. В греческом оригинале «собственно человеческое» звучит как «ἀνθρώπου ποιήτων» [Βαρναβᾶ], то есть приношение сделанное, сотворенное [Дворецкий, 1958б, 133б] самим человеком как автором, а в контексте повествования — исходящее от самого

человека, без какого-либо опосредствования. Таким образом, в отношениях с Богом на первый план выступает «собственно человеческое»: христианин именно себя, свое сердце, должен принести в жертву. Внешние средства теряют свое значение во взаимоотношениях с Богом. Это очень важная и смелая мысль. Однако не стоит ее абсолютизировать. Речь идет о том, что в центре религиозного опыта должно стоять свободное приношение «собственно человеческого» в жертву Творцу. При этом не отрицается значение внешних средств для высвобождения этого «собственно человеческого» из уз обыденности, препятствующих истинному религиозному опыту. Здесь мы подступаем к теме антропологического реализма в обретении истинного религиозного опыта.

Данная тема развивается автором в размышлениях об иудейском храме. «Я скажу вам и о храме, — начинает писатель рассуждения о заблуждениях иудеев относительно почитания Бога в Иерусалимском храме, — как они бедные в обольщении своим надеялись не на Бога, Создателя своего, но на здание, так как бы оно действительно было домом Божиим. Ибо они, почти как язычники, поклонялись Ему во храме» [Варнава, 2008, 110]. При этом автор не уходит от антропологических реалий в общую перспективу с ее отвлеченными поверхностными представлениями о человеке. Писатель, пусть даже интуитивно, однако достаточно точно указывает на необходимость внутренней трезвости и посвящения Богу всех сил человеческой души, когда объясняет принцип созидания внутреннего «духовного храма» Господу: «Его слово веры, Его зов обетования, мудрость Его распоряжений, заповеди учения, Он Сам в нас прочествует и в нас живет. Он открыл нам, рабам смерти, двери храма, т. е. уста, Он дал нам покаяние и ввел нас в нетленный храм» [Варнава, 2008, 111]. Антропологический анализ данного места позволяет говорить о нескольких важных идеях, которые лежат в основании взглядов автора на сущность истинного духовного опыта. Во-первых, здесь идет речь о двух составляющих внутреннего опыта созидания духовного храма — объективной и субъективной. То есть, с одной стороны, есть действие Самого Бога, Его жизнь в сердце человека — как объективная сторона созидания внутреннего храма, а с другой, говорится о реалиях религиозной жизни, которые не могут быть лишены личностного восприятия, субъективной рецепции: слова веры, призыв обетования, мудрость, открытая в заповедях. Во-вторых, автор понимает, что в своем стремлении к Богу человек не может ограничиться лишь одной стороной душевных способностей — умственной, чувственной или волевой, но ему нужно задействовать все силы души. В этом ключе можно воспринимать высказывание о составляющих созидания внутреннего храма, которые активизируют определенные сферы душевной жизни: «Его слово веры, Его зов обетования, мудрость Его распоряжений, заповеди учения ...». «Слово веры» в общем контексте произведения соотносится с сердечным, чувственным ответом в человеке, это некое вдохновение, возбуждение сердца в религиозном устремлении, которое возникает под действием слова Божьего. «Зов обетования» в греческом оригинале — «ἡ κλήσις αὐτοῦ τῆς ἐπαγγελίας» [Варнава]. Слово «зов» — «ἡ κλήσις» — означает и приглашение, призыв [Дворецкий, 1958а, 954], то есть непосредственно обращено к волевой сфере, побуждает к действию. А «мудрость распоряжений, заповеди учения» направлены на разумное осмысление, охватывают рациональную сферу душевной деятельности человека.

Для нас особенно важно подчеркнуть, что автор «Послания» критикует ложный религиозный опыт, который заключается в уповании на внешние средства, при этом истинный религиозный опыт, созидание внутреннего храма, полон антропологического реализма, чужд отвлеченной идее о «Боге в душе». В тексте говорится о целостном человеке, о необходимости не просто думать о Боге, но также укоренять в познании Его и чувства, и волю, все силы души, тесно связанные с внешним миром. Автор говорит о необходимости не только внутренних переживаний, но и соприкосновения с объективным опытом действий Бога в нас и в мире. При этом познание неразрывно связано с природой человека. Вот как, к примеру, автор обосновывает необходимость использования разума в познании Бога: «<...> поелику мы не без разума, то должны



понимать благую волю Отца нашего, ибо Он, желая взыскать нас блуждающих подобно иудеям, говорит нам, как мы должны приближаться к Нему» [Варнава, 2008, 89]. То есть поскольку человеку Богом дан разум, то он должен его употреблять в стяжании истинного религиозного опыта. Очевидно, что в контексте постоянных апелляций автора к познанию Бога и Его Откровения в разных аспектах — слово, мудрость, действия — речь идет о том, что полнота религиозного опыта связана с полнотой вовлечения в его приобретение данных человеку Богом разных сил.

Мысль об антропологической полноте истинного религиозного опыта прослеживается и в так называемом «Первом послании к коринфянам священномученика Климента Римского». Святой так характеризует благочестие коринфских христиан: «Довольствуйся тем, что Бог дал вам на путь земной жизни, и тщательно внимая словам Его, вы хранили их в глубине сердца, и страдания Его были пред очами вашими» [Климент Римский, 2008а, 136]. Попытаемся проанализировать антропологическую сторону данной характеристики. Довольство, принятие Бога в обстоятельствах жизни, с этой точки зрения, характеристика воли. Тщательность внимания словам Господа — свойство разума. А хранение живой памяти о страданиях Спасителя, «перед очами», характеризует благочестивую направленность чувств и связанных с ними душевных свойств. Подобным образом и в других местах, описывая реалии духовной жизни, священномученик Климент говорит о целостном с антропологической точки зрения их восприятии: «Поэтому удалились правда и мир, так как всякий оставил страх Божий, сделался туп в вере Его, не ходит по правилам заповедей Его и не ведет жизни, достойной Христа, но каждый последовал злым своим похотям» [Климент Римский, 2008а, 137]. В данном месте отступление от Бога также характеризуется с позиции антропологического реализма: чуждость страху Божию, отупение в вере, пренебрежение правилами заповедей описывают религиозные искажения в сердце, разуме и воле человека. Призывая же к истинному Богопознанию святой вновь обращает внимание на необходимость антропологической полноты в стяжании добродетельной жизни: «<...> взирая ко Отцу и Создателю всего мира, вникнем в Его величественные и превосходные дары мира и в Его благодеяния. Воззрим на Него умом и душевными очами, посмотрим на долготерпение Его воли и помыслим, как Он кроток ко всему творению Своему» [Климент Римский, 2008а, 148]. Величество даров и благодеяний Творца связаны с чувственным восприятием человека, долготерпение воли и кротость Бога, кроме мысленного осознания, познаются и в соотношении с человеческой волей, как дар свободы.

Хотя принадлежность так называемого «Второго послания священномученика Климента к коринфянам» авторству святого весьма сомнительна, тем не менее, согласно убеждению исследователей, «в нем мы имеем значительное произведение из конца первой или начала второй половины II века христианства, направленное против распространявшихся в то время заблуждений гностиков». В данном памятнике встречаем ясные указания на единство не только душевных сил в истинном религиозном опыте христианина, но и важность приобщения плоти, телесной части к стяжанию спасения: «Против соблюдения плоти в чистоте не должно говорить, что эта плоть не будет судима и не воскреснет. «Знайте: в чем вы спасены, в чем прозрели, если не во плоти? Посему нам должно хранить эту плоть, как храм Божий. Ибо как призваны вы во плоти, так и (на суд) придете во плоти же» [Климент Римский, 2008б, 186]. В контексте повествования очевидно, что под плотью автор понимает не просто земное существование, брэнность, а именно телесную составляющую человека. Более того, для автора памятника вопрос антропологической полноты, как душевной, так и телесной, их теснейшей взаимосвязи в общении с Богом, является одним из указателей степени приобщения христианина к Царству Спасителя: «<...> на вопрос одного о том, когда придет Его Царство, отвечал: «Когда двое будут одно, и внешнее будет как внутреннее, мужеский пол вместе с женским будет ни мужеский, ни женский». Но двое бывают одно, когда мы говорим друг другу истину и когда в двух телах непритворно бывает единая душа. И внешнее

как внутреннее значит следующее: внутреннее означает душу, а внешнее означает тело» [Климент Римский, 2008б, 188].

Важные мысли об антропологической полноте истинного религиозного опыта христианина встречаем в «Пастыре Ерма». Ангел в виде Пастыря разъясняя Ерму одну из притч говорит: «Эту плоть твою храни нескверною и чистою, чтобы дух, живущий в ней, был доволен ею и спаслась твоя плоть. Смотри также никогда не приходи к мысли, что эта плоть погибнет и не злоупотребляй ею в какой-либо похоти. Ибо если осквернишь плоть твою, то осквернишь и Духа Святого; если же осквернишь Духа Святого, не будешь жить» [Пастырь, 2008, 210]. Здесь слово «плоть» — «ἡ σάρξ» — очевидно, употребляется в нескольких смысловых аспектах. С одной стороны, плоть как некий контраст с миром небесным, духовным, согласно библейской традиции, говорит о принадлежности всего человека к земному миру. В данном контексте слово «плоть» употребляется вне антропологического дуализма, означает целого человека, а не его телесную природу [Словарь, 1990, стб. 804–805]. Однако с другой стороны, автор, предупреждая о том, что «плоть» относится к нашему спасению, сопоставляя ее с действием Духа Святого, очевидно говорит уже о «плоти», как о телесной природе человека, употребляя этот термин в антропологической перспективе. Далее мысль о тесном единении душевного и телесного в приобщении к спасительным дарам выражена еще более рельефно: «<...> храни себя, и Господь всемогущий и милостивый даст врачевство от прежних грехов, если на будущее время не осквернишь плоти своей и духа. Ибо оба сопричастны друг другу, и одна без другого не оскверняется» [Пастырь, 2008, 272]. Греческое «κοινὰ ἔστι» [Ποιήν] — переведенное как «сопричастны» — означает общность, совместное действие, единодушие [Дворецкий, 1958а, 960]. Таким образом, для автора антропологическая перспектива религиозного опыта наполнена не дуализма телесного и душевного, а стремления к единению телесной и духовной составляющих человеческой личности, к их совместному действию в стяжании спасения.

К интересным выводам можно прийти, если проанализировать указанную сопричастность плоти и духа в деле спасения в контексте другой притчи Пастыря. Последний, говоря о том, что позволяет диаволу побеждать нерадивых верующих, указывает на пример полных и неполных сосудов с вином. Полные сосуды всегда хорошо хранятся, а неполные могут окиснуть и потерять вкус вина. Так и диавол приступает к тем, «которые неполны веры, и, имея возможность войти, входит в них, делает с ними, что хочет, и они становятся его рабами» [Пастырь, 2008, 261]. Если же, как мы видели выше, тело и дух тесно взаимосвязаны и сопричастны в деле спасения, то полноту веры естественно мы должны распространять не только на душевные свойства, но и на тело — свойства последнего также должны быть «наполнены верой», приобщены, задействованы в Богообщении. В контексте бытования такое отношение к антропологической полноте истинного религиозного опыта есть признак разумности, осмысленности: «Ибо где обитает Господь, там много разума» [Пастырь, 2008, 255]. И в другом месте: «Покаяние есть великий разум» [Пастырь, 2008, 246].

Не обходит темы антропологического содержания истинного религиозного опыта в своих посланиях и священномученик Игнатий Антиохийский. Святой предлагает весьма интересное объяснение важности телесных дел в стяжании спасения. Отправным пунктом его мысли является не целостность природы человека, а личность Спасителя, действие Его благодати на христианина. Святой пишет в «Послании к ефесянам»: «Пусть кто-нибудь более потерпит неправду, понесет убыток, подвергнется уничтожению, только бы не нашлось в вас какого-либо плевели диавольского, но все вы во всякой чистоте и целомудрии пребывали во Иисусе Христе телесно («σαρκικῶς») и духовно («πνευματικῶς»)» [Игнатий Антиохийский, 2008а, 336]. В другом месте понятие «плотского», «плотских дел», очевидно, шире «телесности»: «Плотские не могут делать духовного, ни духовные — плотского, подобно как и вера — дел, свойственных неверию, и неверие — дел веры. Но у вас духовно и то, что вы делаете по плоти, потому что вы все делаете во Иисусе Христе» [Игнатий Антиохийский, 2008а, 335]. В то же время смысл последнего предложение позволяет говорить о том, что здесь

«дела по плоти» понимаются автором не как греховные, принадлежащие миру сему, но как деятельность, связанная с обыденной жизнью христианина, которая также оказывается вовлеченной в сферу спасения.

Для священномученика Игнатия важно единение, целостность принесенные в раздробленный падший мир как плоды Искупительной Жертвы Спасителя, как выражение таинства нашего спасения, поскольку Сам Бог есть единение [Игнатий Антиохийский, 2008а, 352]. При этом речь идет не только о единении отдельных членов Церкви, разных сфер жизни и деятельности, но и о целостности человека, категории антропологической. Так, святой нередко говорит о единстве телесного и духовного в спасительном делании и переживании веры, как о благе связанном с Богообщением: «Да почит их Господь Иисус Христос, на Которого они надеются плотию, душою, верою, любовью, единомыслием» [Игнатий Антиохийский, 2008д, 363]; «Ибо я узнал, что вы непоколебимо тверды в вере, как будто пригвождены ко Кресту Господа Иисуса и плотью и духом» [Игнатий Антиохийский, 2008г, 364]; «Для того ты вместе и телесен и духовен, чтобы ласково принимал и то, что является тебе наружно, но молись, чтобы тебе открыто было и сокровенное, дабы не иметь ни в чем недостатка, напротив, с избытком обладать всяким дарованием» [Игнатий Антиохийский, 2008б, 371]. То есть, истинной религиозный опыт приносит единение, целостность, целомудрие как внешние, так и внутреннее – антропологическое.

Подводя итог нашему обзору, необходимо отметить следующие особенности антропологического содержания истинного религиозного опыта, которые нашли отображение в писаниях мужей апостольских. Во-первых, это вовлечение в сферу спасения и реальной, познаваемой чувственно деятельности Бога всех сфер жизни человека. Во-вторых, следствием такого приближения Создателя к человеку является необходимость задействования всех сил души, включая и телесную сферу, в стяжании опыта богообщения. Наконец, в-третьих, полнота истинного религиозного опыта зависит от полноты посвящения Богу душевных и телесных сил человека. Таким образом, речь идет об антропологической полноте переживания веры, чуждой как неоправданного укоренения во внешнем, так и лукавого ухода от собственно человеческого в разных аспектах его проявления.

## Источники и литература

### Источники

1. Варнава (2008) — *Послание апостола Варнавы // Писания мужей апостольских*. М., 2008.. С. 87–117.
2. Игнатий Антиохийский (2008а) — *Игнатий Антиохийский, си́мч. Послание к ефесянам // Писания мужей апостольских*. М., 2008. С. 331–340.
3. Игнатий Антиохийский (2008б) — *Игнатий Антиохийский, си́мч. Послание к Поликарпу Смирнскому // Писания мужей апостольских*. М., 2008. С. 370–376.
4. Игнатий Антиохийский (2008в) — *Игнатий Антиохийский, си́мч. Послание к римлянам // Писания мужей апостольских*. М., 2008. С. 352–357.
5. Игнатий Антиохийский (2008г) — *Игнатий Антиохийский, си́мч. Послание к смирнянам // Писания мужей апостольских*. М., 2008. С. 364–369.
6. Игнатий Антиохийский (2008д) — *Игнатий Антиохийский, си́мч. Послание к филладельфийцам // Писания мужей апостольских*. М., 2008. С. 358–363. С. 363.
7. Климент Римский (2008а) — *Климент Римский, си́мч. Первое послание к коринфянам // Писания мужей апостольских*. М., 2008. С. 135–174.
8. Климент Римский (2008б) — *Климент Римский, си́мч. Первое послание к коринфянам // Писания мужей апостольских*. М., 2008. С. 181–189.
9. Пастырь (2008) — *Пастырь Ерма // Писания мужей апостольских*. М., 2008. С. 222–310.

10. Писания мужей апостольских. С. 179.
11. Учение (2008) — *Учение двенадцати Апостолов* // Писания мужей апостольских. М., 2008. С. 41–66.
12. Βαρναβᾶ — Βαρναβᾶ Επιστολή // Δρομοί της πίστης — ψηφιακή πατρολογία. Χρηματοδότηση. URL: [http://khazarzar.skeptik.net/pgm/PG\\_Migne/Barnabas\\_PG%2002/Barnabae%20epistula.pdf](http://khazarzar.skeptik.net/pgm/PG_Migne/Barnabas_PG%2002/Barnabae%20epistula.pdf) (дата обращения 24.09.2019).
13. Διδαχή — Διδαχή Κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῖς ἔθνεσιν. URL: <https://azbyka.ru/otechnik/greek/didahe/> (дата обращения 24.09.2019).
14. Ποιμήν — Ο Ποιμήν του Ερμά. URL: [https://el.wikisource.org/wiki/Ο\\_Ποιμήν\\_του\\_Ερμά](https://el.wikisource.org/wiki/Ο_Ποιμήν_του_Ερμά) (дата обращения 24.09.2019).

## Литература

15. Арсений Соколов (2019) — *Арсений (Соколов), игумен*. Книга пророка Осии. Комментарии. М.: Издательский дом «Познание», 2019. С. 56.
16. Дворецкий (1958a) — *Дворецкий И. Х.* Древнегреческо-русский словарь. Т. I. М.: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1958. С. 429.
17. Дворецкий (1958b) — *Дворецкий И. Х.* Древнегреческо-русский словарь. Т. II. М.: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1958. С. 1336.
18. Евангельский словарь (2000) — *Евангельский словарь библейского богословия* / под ред. У. Элуелла. СПб.: Библия для всех, 2000. С. 732–733.
19. Омэнн (1994) — *Джордан Омэнн, О. Р.* Христианская духовность в католической традиции. Рим, Люблин: Издательство Святого Креста, 1994.
20. Православная энциклопедия (2017) — Мужья апостольские // *Православная энциклопедия*. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2017. Т. XLVII. С. 591–593.
21. Сидоров (2008) — *Сидоров А. И.* Возникновение церковной письменности: мужья апостольские и апологеты // *Сидоров А. И.* Святоотеческое наследие и церковные древности. Т. 2: Доникийские отцы Церкви и церковные писатели. М.: Сибирская Благовонница, 2011. С. 40–112.
22. Словарь (1990) — *Словарь библейского богословия* / Под ред. К. Леон-Дюфура и др. Перевод со второго французского издания. Брюссель: Жизнь с Богом, 1990.
23. Buber (1984) — *Buber M.* Der Glaube der Propheten, Heidelberg. Verlag Lamber Schneider, 1984.

### ***Priest Roman Savchuk. Features of anthropology of religious experience in the writings of the Apostolic men.***

**Abstract:** One of the most difficult problems in the study of religious consciousness is the distinction between the subjective and objective sides of the religious experience of man. In addition to methodological difficulties in describing the inner world of man, it should be noted a certain lack of sources in which this problem would find any full reflection. This article is devoted to the analysis of anthropological ideas reflecting the features of perception by early Christian authors of the essence of the true religious experience of a Christian. The complexity of the analysis in this context is connected, first of all, with the need to resort to a broad reconstruction of the authors' views on the basis of indirect data, peculiarities of terminology, imagery. Nevertheless acquaintance with sources allows to conclude that for early Christian authors aspiration to anthropological completeness of experience of the true religious experience alien both unjustified rooting in external, and crafty departure from actually human in different aspects of its manifestation is characteristic.

**Keywords:** Patrology, Apostolic men, anthropology, religious experience, sacral, soul forces, soteriology.

*Priest Roman (Ruslan) Alexandrovich Savchuk* — candidate of theology, PhD, scientific reviewer, Publishing Council of the Russian Orthodox Church, Moscow ([russ\\_sav@mail.ru](mailto:russ_sav@mail.ru)).

А. А. Горбачев

## ДОГМАТИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ ХРИСТИАНСКОЙ НРАВСТВЕННОСТИ: ДОГМАТ О ТРОИЦЕ И ЗАПОВЕДЬ О ЛЮБВИ

Христианская нравственность имеет своим основанием догматическое учение Церкви. Более или менее пространные рассуждения на эту тему мы можем найти во многих православных пособиях по догматическому богословию. Но то, каким именно образом связаны христианские догматы и заповеди остается по большей части за рамками богословской науки. Настоящее рассуждение является попыткой наметить некоторые пути раскрытия связи богословия и нравственности на примере догмата о Пресвятой Троице и двуединой заповеди любви.

**Ключевые слова:** Догмат и нравственность, богословие и жизнь, догматическое богословие, нравственное богословие, христианские догматы, христианские заповеди, догмат о Пресвятой Троице, заповедь о любви, богословие и наука.

В наши дни получило широкое распространение мнение, что богословие не имеет существенного значения для жизни. Многие наши современники искренне думают, что богословие это нечто отвлеченное, некий интеллектуальный изыск, представляющий интерес для узких специалистов, что к жизни прямого (а то и никакого) отношения не имеет и иметь не может. Обыкновенно, богословию в этом случае противопоставляется нравственность, которая представляется самодостаточной и самоочевидной. Между тем, православное догматическое богословие утверждает, что нравственность вторична по отношению к догматике. Это не означает, что нравственность не важна. Она очень важна, но она не автономна, а имеет своим основанием догматическое учение Церкви. Более или менее пространные рассуждения на эту тему мы можем найти во многих православных пособиях по догматическому богословию. Но то, каким именно образом связаны христианские догматы и заповеди остается по большей части за рамками богословской науки.

Похожую картину мы найдем в книгах по нравственному богословию или аскетике. Связь нравственности и аскетического подвига с богословием в пособиях по аскетике не идет дальше учения о Спасении. Настоящее рассуждение является попыткой наметить некоторые пути раскрытия связи богословия и нравственности.

Все христианские заповеди заключаются в двуединой заповеди любви — к Богу и ближнему. Господь наш Иисус Христос на вопрос о наибольшей заповеди отвечает: «Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всем разумением твоим: сия есть первая и наибольшая заповедь; вторая же подобная ей: возлюби ближнего твоего, как самого себя» (Мф 22:37–39). Любовь в христианстве имеет столь великое значение, что по слову апостола Павла, если я совершу самые высокие подвиги веры и достигну величайших добродетелей, «а любви не имею, нет мне в том никакой пользы» и «я ничто» (1 Кор 13:1–3). То есть, весь евангельский нравственный кодекс является лишь распространением, разветвлением этих двух главных заповедей о любви: «на сих двух заповедях утверждается весь закон и пророки» (Мф 22:40). Но дело в том, что сами эти заповеди утверждаются на догматическом основании, а именно на учении о Пресвятой Троице и о человеке, созданном по образу Божию.

---

Андрей Александрович Горбачев — кандидат богословия, старший преподаватель кафедры богословия и библистики Тульской духовной семинарии (gorbachov06@yandex.ru).

«Бог есть любовь» и эта вечная любовь Лиц Святой Троицы укоренена в единстве божественной природы.

Человек, созданный по образу Божию, и, следовательно, по образу Пресвятой Троицы, задуман Создателем как единая природа во множестве ипостасей. Вот, что писал об этом свт. Григорий Нисский: «Посему, как золотых статиров много, а золото одно; так в естестве человеческом поодиочке взятых людей оказывается много, например, Петр, Иаков, Иоанн, но человек в них один» [Григорий Нисский].

Какой вывод для нашей нравственной жизни можно сделать из этого изначально-го единства человечества? Самый ближайший и прямой вывод из этого будет жизнь в любви по образу Пресвятой Троицы. Причем, любовь в этом случае становится необходимым условием нашего существования, и отношение к ближнему естественным образом превращается в отношение человека к самому себе. Отсюда и практическое изъяснение заповеди о любви к ближнему: «И как хотите, чтобы с вами поступали люди, так и вы поступайте с ними» (Лк 6:31).

Но создание по образу Пресвятой Троицы не подразумевает лишь жизнь по аналогии, и не заключается в автономном существовании призванных ко взаимной любви людей. Сам Бог есть не только образ и пример, но и источник этого единения в любви тварных личностей. Любовь, соединяющая человечество, не является просто душевным состоянием или чувством. Это предвечная божественная энергия, позволяющая человеку, насколько это возможно для тварной личности, войти в единство Пресвятой Троицы.

Это единство любви, утерянное прародителями человечества, и доступное теперь в Церкви, единство, о котором Господь молится в первосвященнической молитве: «Да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, *так* и они да будут в Нас едино» (Ин 17:21). Вот это евангельское «в Нас» открывает нам, что горизонталь любви к ближнему не существует вне вертикали любви к Богу. Человечество может быть едино только в том случае, если его единство поддерживается любовью божественной. Обретая в Церкви утерянное в грехопадении единство, человечество входит в общение любви с Самим Богом.

В контексте сказанного становится более понятной мысль о связи главной христианской заповеди любви и главного христианским догмата о Пресвятой Троице. Вне троичного догмата заповедь о любви «повисает в воздухе», становится не только невозможной для исполнения, но и ненужной, превращается в опасное заблуждение. Предложенная линия рассуждения в перспективе позволяет нам связать христианские заповеди с церковными догматами, относящимися к христологии, сотериологии, экклезиологии, антропологии и к другим разделам догматического богословия. Мало того, осмысление догматического учения Церкви как фундамента человеческого познания и человеческой жизни открывает перед нами возможность истинного познания реальности не только духовной, но и материальной, исторической, политической и т. д. Это сверхзадача, решение которой в рамках нашего ограниченного земного существования возможно лишь частично, но это единственный путь, на котором человеческая мысль получает незыблемое основание и верную систему ценностей.

Ученик и друг свт. Филарета (Дроздова), ректор Московской Духовной Академии протоиерей Александр Горский писал об этом так: «Как же смотреть на христианскую догматику? Ужели она всегда была одна и та же по количеству объясненных истин, и по определенности этих истин? Когда рассматривается догмат, как мысль Божественная, он един и неизменен, сам в себе полон, ясен, определен. Но когда рассматривается догмат, как мысль Божественная, усвоенная или еще усвояемая умом человеческим, то его внешняя массивность необходимо с течением времени возрастает. Он прилагается к разным отношениям человека, встречается с теми или другими мыслями его, и, соприкасаясь, объясняет их и сам объясняется, противоречия, возражения выводят его из спокойного состояния, заставляют раскрывать свою Божественную энергию. Иногда века, народы его не понимают, отвергают; наконец, он берет верх. Правда, он не был побежден и тогда, когда ложь над ним торжествовала... Новые

открытия ума человеческого в области истины, постепенно возрастающая опытность его, прибавляют ему ясность. В чем прежде можно было еще сомневаться, то теперь было уже несомненным, делом решенным. Таким образом, каждый догмат имеет свою сферу, которая с течением времени возрастает, теснее и теснее соприкасается с прочими частями догматики христианской и с другими началами, лежащими в уме человеческом; все это срастается, воплощается в одно тело, оживляется одним духом; вся область ума от того просветляется; все науки, чем более которая соприкосновена догматике, от того выигрывают в точности, положительности; с течением времени все более и более становится возможной полная строгая система знания. Вот ход развития догмата, вот жизнь его. Это звезда небесная!» [Флоровский, с. 378–379].

То есть, по мысли о. Александра Горского, вполне согласной со святоотеческим преданием, догматическое основание является необходимым условием не только христианской нравственности, но и всех вообще сфер человеческого знания, при условии, что мы стремимся к познанию реальности, а не фантазий.

### Источники и литература

1. Григорий Нисский — *Григорий Нисский, свт.* К Авлалию, о том, что не «три Бога». — URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij\\_Nisskij/k\\_avlaviyu/](https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Nisskij/k_avlaviyu/) (дата обращения: 20.09.2019).
2. Флоровский, Георгий, прот. Пути русского богословия. — Вильнюс: [Б. и.], 1991 г.

#### **A. A. Gorbachev. The Dogmatic Foundations of Christian Morality: the Dogma of the Trinity and the Commandment of Love.**

**Abstract:** Christian morality is based on the dogmatic teaching of the Church. We can find more or less lengthy discussions on this topic in many Orthodox textbooks on dogmatic theology. But the way in which Christian dogmas and commandments are connected remains for the most part outside the scope of theological science. This reasoning is an attempt to outline some ways of revealing the connection between theology and morality using as an example the dogma of the Holy Trinity and the two-fold commandment of love.

**Keywords:** Dogma and morality, theology and life, dogmatic theology, moral theology, Christian dogmas, Christian commandments, the dogma of the Holy Trinity, the commandment of love, theology and science.

*Andrey Alexandrovich Gorbachev* — PhD in Theology, Senior Lecturer at the Department of Theology and Biblical Studies of the Tula Theological Seminary (gorbachov06@yandex.ru).

М. А. Прасолов

## ПРОБЛЕМА ЗЛА И МАТЕРИИ В БОГОСЛОВИИ ДИОНИСИЯ АРЕОПАГИТА

В античной философской и религиозной традиции благо и бытие были тождественны, а зло определялось как отсутствие или недостаток блага. При этом причиной зла или самым злом считалась чаще всего материя. Дионисий Ареопагит разделяет античную мысль о тождестве блага и бытия, но, как христианский богослов, реабилитирует онтологический статус материи как блага. Он совершенно устраняет любой вариант метафизического дуализма. Используя апофатический метод, Ареопагит определяет зло как не-сущее. Он описывает зло при помощи терминологии, которой античные философы пользовались по преимуществу для описания материи. Однако метафизические и эпистемологические затруднения, которые эллинские философы испытывали при определении материи, в богословии Ареопагита воспроизводятся вновь в его определении природы зла.

**Ключевые слова:** Дионисий Ареопагит, Прокл, Плотин, апофатическое богословие, Бог, благо, бытие, небытие, зло, материя.

Авторитет сочинений Дионисия Ареопагита, несмотря на проблему авторства, был огромен как в православной богословской традиции, так и в традиции латинской. Один из важных аспектов богословия Ареопагитик, как и христианского богословия в целом, — проблема природы зла. Как известно, этому трудному вопросу посвящена большая часть четвертой главы трактата «О Божественных именах» (DN IV 18–35). С конца XIX в. большинство западных патрологов и светских ученых уверены, что данная часть трактата находится в тесной зависимости от сочинений неоплатоника Прокла «Об ипостасях зла» и «О десяти сомнениях по поводу промысла» (сохранились только в латинском переводе: «De malorum subsistentia» и «De decem dubitationibus circa providentiam») (Procli, 1960; Proclus, 2003). Кроме того следует учитывать, что трактат Ареопагита о зле направлен непосредственно против эллинов и манихеев, на чем особенно настаивает схолиаст («он отвечает эллинам и манихеям» (DN IV 23, sch. 138)). Таким образом, традиция считала полемическим контекстом ареопагитского трактата о зле эллинизм и манихейство. Если полемика с манихеями со стороны христианского богослова понятна, поскольку манихеи были сторонниками онтологического или даже божественного зла, то с эллинами ситуация сложнее.

Начнем с того, что есть фундаментальные основания сродства Ареопагитик с эллинской мыслью. Оба они исходят из того, что благо — одно и единое, а также, что благо и бытие суть одно. Отсюда естественным будет вывод, что благо и зло полностью противоположны, ни в чем не тождественны. Поэтому классическим определением будет следующее: зло есть отсутствие блага, лишенность, недостаток блага. Вслед многим эллинам Ареопагит это с категорической силой утверждает. Но если зло лишено блага, то оно лишено и бытия. Зло есть то, «что во всех отношениях лишено Блага, вовсе нигде не было, нет, не будет и быть не может» (DN IV 20). Зло «само никогда никак ничего не-сущее» (DN IV 32). Отсюда следует твердый вывод: Благо — это сущее, зло — не-сущее. «Итак, зло не сущее» (DN IV 20).

К этому базовому тезису добавляется, усиливая его, собственно христианские положения веры, которые отличают Ареопагита от эллинской традиции. Далее идет критическое отвержение неприемлемых вариантов объяснения природы

Михаил Алексеевич Прасолов — доктор философских наук, профессор, и. о. проректора по учебной работе Воронежской духовной семинарии (prasolovm@mail.ru).



и происхождения зла. Бог не Творец зла, поэтому Божественное ни в каком смысле не может быть источником какого-либо зла. Последовательно отвергается всякий вариант дуализма: а) манихейского тео-онтологического, потому что зло не имеет божественного или онтологического статуса, зло не вечно ни в каком смысле и не может присутствовать ни в природе Бога, ни в природе твари; б) космологического, где обычно зло отождествлялось с материей (ср. известное определение материи у Плотина как само-зла (*αὐτοκακόν*) (Епн. I 8.3)); или же некоей областью космоса, где зло существует (эту точку зрения позже будет особенно критиковать прп. Иоанн Дамаскин (Иоанн Дамаскин, 2002, 323); или как необходимый элемент общей гармонии, нужный для максимальной полноты бытия, его многообразия и совершенства целого (очень распространенный взгляд в Новое время — например, Лейбниц и Гегель); в) фаталистическо-провиденциального, потому что зло не есть судьба, или рок, или промысел (мысль, характерная для оккультизма, астрологии или учения о предопределении); г) процессуального, потому что зло не тождественно изменчивости, текучести, становлению тварного бытия (позиция, присущая оригенизму); д) мультиплицированного, потому что зло не есть следствие процесса индивидуации (взгляд, характерный для Прокла и, гораздо позднее, для Шеллинга) [Бородай, 2008, 191–199]. Обратим внимание, что все перечисленные позиции имеют одну общую особенность: зло так или иначе связано с материей.

Взгляд Дионисия Ареопагита на природу зла надежно вписан в предшествующую ему святоотеческую традицию (свт. Афанасий Великий, Великие Каппадокийцы). Продолжение и завершение ареопагитских формулировок представят в будущем прп. Максим Исповедник (он является одним из наиболее вероятных схолиастов Ареопагитик) и прп. Иоанн Дамаскин. Они станут обычными и всеобщими, чему может служить примером трактат XI или XII века Исаака Себастократора «Об ипостасях зла» (Исаак Себастократор, 2002).

Саму проблему, или серию проблем, связанных с вопросом о метафизическом статусе зла, Дионисий Ареопагит формулирует весьма полно и четко: «Но кто-нибудь, возможно, скажет, что если Прекрасное и Благо для всех вожделенно, всеми желаемо и любимо, (ибо и не сущее, как уже сказано, желает Его и ревностно стремится быть в Нем, и Оно является видотворящим и для тех, кто не имеет вида [эйдоса], и в Нем и не сущее сверхсущественно именуется и существует), то как же демонское множество не желает Прекрасного и Блага, и, будучи привержено материи, отпав от равного ангельскому желанию Блага, называется причиной всех зол, какие оно причиняет и себе и другим? Почему же демонское племя, полностью от Блага происходящее, не благообразно? Или почему, возникнув как добро от Добра, оно изменилось? И что сделало его дурным? И вообще что такое зло? И от какого начала оно произошло? И в ком из сущих оно есть? И почему Благой захотел, чтобы оно появилось? И как, захотев, смог это сделать? И если зло происходит от другой причины, какова же другая причина сущего, помимо Блага? Почему при существовании Промысла существует зло, как оно вообще появляется и почему не уничтожается? И почему что бы то ни было из сущего желает его вместо Добра? Приблизительно это или что-то в этом смысле скажет сомневающийся разум» (DN IV 18–19). Проблема ставится предельно остро: как возможно зло, причем в первоначальном своем виде, в плане метафизическом, а не только и не столько этически-моральном, который ограничен условиями настоящего состояния мира, уже полного зла.

Столь же решительно Ареопагит, как христианин, утверждает, что Благо и зло — это полные противоположности. Зло никаким образом не связано с Благом и не происходит от него. Бог не есть Творец и не есть причина зла. Благо может быть причиной только блага. Благо и зло, Бог и зло устанавливаются как совершенные противоположности, но не в смысле соотносительной оппозиции, но как то, что есть и то, что не есть никак.

Для Ареопагита, Благо — это сущее, зло — не-сущее. Зло никак не существует. Богослов категорически утверждает, что зло «еще более не-сущее, чем не-сущее»

(DN IV 19). Зло не может быть само по себе никаким образом. И «даже то не будет злом, что зло по отношению к самому себе» (DN IV 19). И хотя в схолиях используется термин Плотина «само-зло» (DN IV 19, sch. 99), но, похоже, не в смысле приписывания злу какой-либо самобытности.

Если зло до такой степени несовместимо с благом, что даже «вообще зло — не зло» (DN IV 19), то отсюда неизбежно следует, что зла нет ни в чем сущем. Дионисий Ареопагит осуществляет подробнейший анализ всех типов сущего, где нет и не может быть зла. Зла нет в Боге, в сущих вообще, в ангелах, в демонах, в природе («во всей природе нет зла» (DN IV 26)), в душах, в животных, в телах, в материи. Очень важен тезис Дионисия Ареопагита о том, что зла нет и в «не-сущем». «Не-сущее» в греческом языке может обозначать как то, что не существует абсолютно, и как то, что существует лишь в возможности, или потенции. В данном случае Ареопагит говорит, что зла нет в не-сущем как возможности. Для чего он это утверждает? Это очевидная полемика с эллинской традицией, в которой не-сущее как возможность было определением материи. Таким образом, Ареопагит категорически защищает благодать материи, полное отсутствие какого-либо зла или лишенности блага в материи, что было свойственно эллинской философии (Платон, Аристотель, Плотин и др.). Защита благодати материи у Ареопагита отчасти повторяет аргументы Прокла (Procli, De malorum subsistentia 31). Если материя есть зло в качестве не-сущего в возможности, то неизбежна дилемма: Благо, или Бог, как Творец материи, становится причиной зла, или придется допустить существования двух первоначал всего сущего — благое и злое, или дуализм. Можно сказать, что в богословии Дионисия Ареопагита материя совершенно, самым радикальным образом очищается от какого бы то ни было подозрения в зле.

Если проследить все предикаты, которые Дионисий Ареопагит использует для описания зла в DN IV 18–35, то, во-первых, мы увидим, что количество их достаточно велико. Постараемся перечислить их. Зло есть мнимое бытие, призрачное мнимое существование, призрачное подобие. Зло — это несовершенное благо. Зло есть ослабление, бессилие, немощь. Зло — это умаление блага, бытия, добра. Зло есть отсутствие, лишенность, недостаток. Оно есть также несоразмерность, асимметрия. Зло есть грех, промах, непопадание в цель. Поэтому оно есть бесцельность. Зло — это безобразие, оно всегда не прекрасное, не красивое. Зло есть не-жизнь. Оно также и не-ум, безумие, противо-ум. Зло противоположно логосу, оно а-логосно, бессловесно. Оно всегда есть несовершенство. Оно безосновно. Оно есть беспричинность, не имеет причины своего бытия. Зло — это неопределенность, бесплодность, бездеятельность, безуспешность, беспорядок. Зло есть несхожесть, не-подобие. Оно есть неограниченность, беспредельность. Зло это темнота, тьма. Зло не имеет сущности, оно — не-сущность. Зло есть заблуждение. Оно также есть удаление, упущение и отпадение. Оно не является необходимостью и не является возможностью. Оно не питает, только ослабляет, разлагает и разлагается. Зло совершенно лишено энергии и деятельности. Оно не может действовать и не может претерпевать. Зло не имеет ипостаси. Оно никогда не занимает никакого места, не имеет места, не имеет и не оставляет следа, всегда бесследно. «Таким образом, зло вне пути, вне цели, вне природы, вне причины, вне начала, вне конца, вне предела, вне желания, вне ипостаси» (DN IV 32). Из всех предикатов зла у Дионисия Ареопагита чаще всего, пожалуй, встречается слово астения (ἀσθένεια) — бессилие или немощь. Зло, в первую очередь, есть радикальная немощь бытия и блага.

С помощью такого множества предикатов Ареопагит полностью очищает от какой-либо связи со злом все ключевые характеристика бытия, как Божественного, так и тварного. Отсюда следует, что зло полностью лишено каких-либо бытийных определений. Ни в бытии нет зла, ни зла нет в бытии. Совершенно нет зла и в материи.

Обратим внимание, что все предикаты зла у Дионисия Ареопагита носят отрицательный характер (в греческом тексте это еще заметнее, поскольку почти все они начинаются с привативной приставки «а-»). Можно сказать, что метод, которым пользуется Ареопагит в рассуждениях о зле, есть тот же самый апофатический метод,

которым он столь прославился в своем учении о Боге. Таким образом, природа зла у Ареопагита определяется апофатически. Это некая апофатика зла. Один и тот же метод используется Ареопагитом и в рассуждениях о непознаваемой и непреступной сущности Бога, и в учении о Богопознании как непостижимом постижении, и в рассуждении о парадоксальной природе зла. Сходная ситуация возникала в свое время у неоплатоников (особенно у Плотина), когда апофатика сверхсущего Единого сочеталась у них с апофатикой не-сущей материи.

В отличие от неоплатоников, Дионисий Ареопагит переносит все отрицательные характеристики, которые традиционно использовались эллинами для описания не-сущей материи на зло. Тем самым он окончательно очищает материю от подозрений в причастности злу и окончательно изгоняет зло из сферы какого-либо бытия. Материя полностью включена в причастность Благу.

Однако, смещая неоплатоническую парадигму, Дионисий Ареопагит не избавляется от затруднений, которые у неоплатоников вызвало мышление о материи, а у Ареопагита теперь вызывает вопрос о существовании не-сущего зла. Каковы эти затруднения? Мы уже сказали, что зло Ареопагитом рассматривается как бессилие, немощь блага и бытия. Но остается не вполне ясным происхождение самого этого бессилия и немощи, самой метафизической астении. На первый взгляд, Ареопагит вроде бы повторяет еще неоплатонический тезис, что зло есть «слабость в пользовании и уклонение от обладания собственными благами» (DN IV 27). И Прокл утверждал, что зло примешивается к бытию «из-за слабости стремящегося». Но если у Прокла душа ослабевает из-за своей связанности с материей, которая как бы тянет душу «вниз», замедляет ее порыв к Единому Благу, отчего и происходит зло, то для Дионисия Ареопагита, для которого материя есть благо и не может никаким образом быть причиной зла (DN IV 28), а, значит, и бессилия, нужно какое-то иное объяснение этой немощи и неудачи твари в достижении своего совершенства.

Однако остается вопрос: если зло проявляется как немощь бытия, его ослабленность, то либо причиной это ослабленности может быть Бог Творец, создавший тварь столь хилой; либо иная сила, способная умалять созданное всемогущим Богом благо; либо благое творение, будучи всецело благим, само себя делает немощным и, как следствие, злым. Как же возможно какое-либо изменение сущего тем, что само по себе только не-сущее? Если первые два возможных направления ответа для Ареопагита, как христианина, совсем неприемлемы, то и последний вариант весьма проблематичен. Если зло возникает тогда, когда «кто-то причастен постыдной слабости» (DN IV 20), то как может быть всецело благое сущее быть причастным абсолютно не-сущему? Как что-то может иметь существование, не имея существования? Как что-то может примешаться к добру, если за пределами блага ничего нет?

Это важнейшее затруднение не осталось незамеченным со стороны проницательного схолиаста (возможно, самого прп. Максима Исповедника), который четко формулирует возникшую апорию: «Как же получается зло, если все, каким было создано, таким и пребывает? Ведь все это произошло от движения Божьей воли, недвижимо стоит в собственных пределах и имеет завершение в Боге. ... Как же может зло иметь субстанцию?» (буквально: «Как зло может быть воипостазировано (ἐνυλοστατον)?») (DN IV 31, sch. 179).

Похоже, что у Дионисия Ареопагита нет ясного ответа на этот вопрос. В некоторых местах своих сочинений, он склонен приписывать материи недостаток блага. Но здесь и помимо нет о том, что материя есть зло или причина зла, несмотря на ограниченность языка. В данном случае речь идет о том, что не является истинным злом, хотя люди часто склонны приписывать его некоторым качествам материи — ее неустойчивости, изменчивости, текучести, становлению, тлению, временности, атомизации и индивидуации. Если мы и наблюдаем в материи что-то недоброе, то уже как следствие зла, но не как его причину или основание. Даже если материя по своей природе склонна к потере своего эйдоса (идеи) и таксиса (порядка, чина), если ее стихиям присуща «всеобщая междоусобная война», то Бог дарует всему мир,

ибо, как Творец всего, Он премудро изобрел любовь и гармонию. Никакие свойства какой-либо из тварных природ не могут быть источником зла или самим злом.

Эта апория подводит нас к еще одному затруднению, связанному с возможностью познания зла. Как может быть познаваемо то, что никаким образом не существует? Этот вопрос осложняется еще и тем, что сам Дионисий Ареопагит и его схолиаст согласны в том, что зло «не существует даже как логически мыслимое не-сущее» (DN IV 18, sch. 96), что зло не может быть чем-то умопостигаемым. Такое условие позволяет припомнить гносеологическую проблематику, которую активно обсуждали эллинские философы, когда перед ними вставала задача объяснить, как можно мыслить такие трудные понятия, как предел, неопределенное, пустота, материя, не-сущее. Достаточно вспомнить классическое утверждение Платона о том, что материя постигается только путем «незаконнорожденного суждения». Если зло есть чистое лишение, не имеющее ни идеи (эйдоса), ни образа, ни понятия, ни логоса, ни ума, то как оно вообще может быть мыслимо, представляемо, воображаемо? Что вообще мы именуем, когда именуем зло, не имеющее имени? Какое отношение к злу могут иметь наши логические категории, общие понятия, идеи?

Таким образом, хотя Ареопагит последовательно провел метафизическую реабилитацию материи от всякой связи со злом, однако, апории, вызывавшие проблемы в эллинском философском учении о материи, не исчезли, но сместились в область проблематики зла как не-сущего. Подобные апории проблемы зла, которые возникают при знакомстве с творениями Дионисия Ареопагита, требуют дальнейшего внимательного исследования этого вопроса как в текстах самого Ареопагита, так и в святоотеческой традиции в целом.

## Источники и литература

### Источники

1. Иоанн Дамаскин — *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры // *Иоанн Дамаскин, прп.* Источник знания. М.: Индрик, 2002.
2. Исаак Себастрократор — *Исаак Себастократор.* Об ипостасях зла / Пер. И. А. Гончарова. СПб.: Евразия, 2002.
3. Епп. — *Плотин.* Эннеады. Первая эннеада / Пер. Т. Г. Сидаша, Р. В. Светлова. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2004.
4. DN — *Дионисий Ареопагит.* О Божественных именах // *Дионисий Ареопагит.* О Божественных именах. О мистическом богословии. СПб.: «Глаголь», 1994. С. 10–339.
5. Procli — *Procli Diadochi tria opuscula (latine Guilelmo de Moerbeca vertente et greace ex Isaacii Sebastocratoris aliorumque scriptis collecta).* Berlin, 1960.
6. Proclus — *Proclus.* On the Existence of Evils / Ed., trans. by J. Opsomer, C. Steel. — Ithaca, 2003.

### Литература

7. *Бородай* — *Бородай Т. Ю.* Рождение философского понятия. Бог и материя в диалогах Платона. М.: Изд. С. А. Савин, 2008.

***Mikhail Prasolov. Problem of Evil and Matter in Theology of Dionysius the Areopagite.***

**Abstract:** In the antique philosophical and religious tradition, goodness and being were identical, and evil was defined as absence or lack of goodness. The matter was commonly considered to be the source of evil and evil itself. Dionysius the Areopagite shares the antique idea that goodness is being, but as a Christian theologian he restores the ontological status of matter as goodness. He completely eliminates any possibility of metaphysical dualism. Using the apophatic method Areopagite defines evil as non-being. He describes evil with the terms primarily used by the antique philosophers to describe matter. However, the metaphysical and epistemological difficulties encountered by the ancient Greek philosophers in defining matter newly appear in Areopagite's theology in his definition of the nature of evil.

**Keywords:** Dionysius the Areopagite, Proclus, Plotinus, apophatic theology, God, goodness, being, non-being, evil, matter.

*Mikhail Alekseevich Prasolov* — DPhil, professor, acting vice-rector for academic affairs, Voronezh Theological Seminary (prasolovm@mail.ru).

Священник Георгий Каменщиков

## КВИР-БОГОСЛОВИЕ: ИСТОРИЯ И ПЕРСПЕКТИВЫ

Появившееся в 1980-х годах квир-богословие, являющее собой теологическую аполигию гомосексуализма, представляет собой одно из наиболее спорных и скандальных явлений в христианском богословии. В его основе лежит утверждение, что само по себе гомосексуальное поведение не порицалось в Священном Писании и ранней Церкви, а его традиционное осуждение как тяжкого греха — следствие влияния на богословие социокультурных норм раннего средневековья. В статье рассматриваются тексты Священного Писания, на которых основывается осуждение гомосексуализма как греха, а также приводятся контраргументы квир-теологов и критика их со стороны традиционных богословов. Другим направлением квир-богословия является поиск в Библии и житиях святых гомоэротических мотивов, за которые квир-теологи принимают практически любые упоминания о высокоэмоциональных отношениях между лицами одного пола. Перспективы квир-богословия предлагается рассматривать через концепцию «конъюнктурного богословия», согласно которой квир-богословие может существовать только в рамках определенной общественно-политической конъюнктуры, а в случае ее изменения движение ждет деактуализация и маргинализация.

**Ключевые слова:** квир-богословие, христианство и гомосексуальность, Библия и гомосексуальность, гомоэротизм в Библии, Джон Макнилл, Джон Босуэлл, конъюнктурное богословие

Квир-богословие (англ. *queer* — странный, *эвфемизм* гомосексуальный) обычно определяется как богословие, рассматривающее теологию с точки зрения ЛГТБКИ-сообщества, в рамках которого гомосексуальное поведение не рассматривается в качестве греховного. Точного общепринятого определения в настоящее время не существует потому, что это направление богословия относительно молодое и находится в активном процессе своего развития.

Пионером квир-богословия можно считать Деррика Шервина Бейли (Derrick Sherwin Bailey), каноника собора Уэллса, в 1955 году издавшего книгу «Гомосексуальность и западная христианская традиция» (англ. «Homosexuality and the Western Christian Tradition»), в которой впервые был оспорен традиционный христианский взгляд на греховность гомосексуализма. Бейли оспаривал сложившееся понимание содомского греха как гомосексуального поведения, доказав, что данная трактовка появилась только во времена Юстиниана Великого в его кодексе [Созаев, 2014б, 59]. Также впервые была поднята тема взаимоотношений Давида и Ионафана как имеющих гомоэротичный характер. Последующие квир-богословы во многом опирались на труды Бейли и продолжили изучение поднятых им вопросов.

В Америке у истоков квир-богословия стояла фигура священника Католической Церкви, иезуита, профессора христианской этики Джона Дж. Макнилла (John J. McNeill). В 1976 году им была издана книга «Церковь и гомосексуалист» (англ. «The Church and the Homosexual»), в которой Макнилл оспаривал традиционное отношение католической церкви к гомосексуализму как к греху и нарушению Божественного закона, а также стремился доказать, что Библия гомосексуализм не осуждает. Сам Макнилл был открытым геем, за что в 1987 году был исключен из ордена Иезуитов, но при этом оставлен в священном сане. Можно предположить, что, не имея сил или желания бороться со своей гомосексуальностью, но при этом желая оставаться

Священник Георгий Васильевич Каменщиков — магистр богословия, преподаватель Тульской духовной семинарии (stone89@mail.ru).

верным католиком, Макнилл попробовал изменить взгляд Церкви на критерии греха, тем самым заложив принципы целеполагания квир-теологии. Некролог The New York Times отзывался о нем как об авторе, чья книга стала «первой обширной неосуждающей работой о геях-католиках, теме, которая долгое время являлась табу в официальной церковной проповеди» [Fox].

Другим основоположником американского квир-богословия принято считать историка-медиевиста и теолога, профессора Йельского университета Джона Истбёрна Босуэлла (John Eastburn Boswell), который с 1980 года до своей смерти от СПИДа в 1994 году опубликовал 4 книги и 9 статей, затрагивавших вопросы истории гомосексуализма, в том числе — посвященных вопросу взаимоотношений его с христианской (в первую очередь, католической) Церковью. Для лучшего понимания его личности необходимо рассказать о его церковной жизни: католиком он стал в 16 лет, перейдя из Епископальной церкви, практически ежедневно после этого посещал мессы, однако решительно не разделял позицию Католической церкви относительно гомосексуального поведения. Мотивация Босуэлла была схожей с макнилловской — не желая отказываться ни от своей ориентации, ни от церковной жизни, он попытался оспорить само отношение Церкви к гомосексуализму как к тяжкому, порицаемому греху.

Основными направлениями квир-богословия в настоящее время можно назвать:

во-первых, это апологетика гомосексуальности, основанная на создаваемой квир-теологами новой библейской герменевтике;

во-вторых, это поиск в Библии и житиях святых гомоэротических мотивов;

и, наконец, в-третьих — это эмоциональная аргументация, в том числе, моральное давление на Церковь и ее членов, основанное на риторике борьбы с дискриминацией и навязывании верующим чувства вины за гонения на гомосексуалистов в прошлом и угнетение в настоящем. Эта группа аргументов имеет крайне неоднородный и ненаучный характер, и поэтому не будет подробно рассматриваться в данном исследовании.

Первая группа аргументов направлена против традиционного толкования Библии, в которой есть 6 мест, традиционно используемых в полемике против гомосексуализма. Первый фрагмент широко известен даже тем, кто мало знаком со Священным Писанием — это повествование о причине гибели Содома и Гоморры: «Еще не легли они спать, как городские жители, Содомляне, от молодого до старого, весь народ со всех концов города, окружили дом и вызвали Лота и говорили ему: где люди, пришедшие к тебе на ночь? выведи их к нам; мы познаем их» (Быт 19:4–5).

Консервативное толкование делает акцент за распространенности противоестественного разврата как на причину уничтожения городов. В свою очередь, квир-теологи видят причину разрушения Содома и Гоморры в следующем: «попытка унижения путем изнасилования, нарушение законов гостеприимства по отношению к чужеземцам...угнетение обездоленных и ведение нечестных судов» [Черноиваненко, 2014, 40]. Подобное толкование, хотя и согласуется с книгой пророка Иезекииля: «Вот в чем было беззаконие Содомы, сестры твоей и дочерей ее: в гордости, пресыщении и праздности, и она руки бедного и нищего не поддерживала. И возгордились они, и делали мерзости пред лицом Моим, и, увидев это, Я отверг их» (16:49–50), но входит в противоречие с Посланием Иуды: «Как Содом и Гоморра и окрестные города, подобно им блудодействовавшие и ходившие за *иною плотью*, подвергшись казни огня вечного, поставлены в пример» (1:7).

Схожее повествование встречается нам в XIX главе книги Судей, когда жители Гивы Вениаминовой хотели надругаться над левитом, которому пришлось отдать толпе свою наложницу, погибшую в результате изнасилования. В целом, история похожа на историю Лота и его гостей, за исключением одной детали — в Гиве насилие хоть и было доведено до конца, но над наложницей. Это дает основания сторонникам квир-богословия заявлять о том, что «изнасилование наложницы служит тому, чтобы более ясно показать, что желания толпы не гомосексуальны. Наложница удовлетворяет желаниям толпы так же хорошо, как и левит» [Carden,

1999, 55]. Определенные сложности в толковании данного отрывка создает и тот факт, что перед лицом народа Израильского левит говорит о намерении жителей Гивы убить его и о замученной наложнице, но не упоминает о желании толпы изнасиловать его самого. Таким образом, причиной истребления колена Вениаминова могло быть как распространение противоестественных грехов, так и пренебрежением законом гостеприимства или даже желание отомстить за якобы имевшее место покушение на жизнь левита и смерть его наложницы.

Наиболее радикально по отношению к гомосексуализму высказывается книга Левит: «Не ложись с мужчиною, как с женщиною: это мерзость» (18:22), а также «Если кто ляжет с мужчиною, как с женщиною, то оба они сделали мерзость: да будут преданы смерти, кровь их на них» (20:13). Однозначность формулировок, казалось бы, не оставляют возможности альтернативного толкования данного отрывка, однако упоминавшийся ранее Босуэлл утверждал, что термин *toevah* имеет отношение лишь к ритуальной сфере и подразумевает, скорее, ритуальную нечистоту [Boswell, 1981, 100–101]. С подобным толкованием не соглашался американский профессор социологии Нью-Йоркского университета Дэвид Гринберг (David F. Greenberg), утверждавший, что «когда слово *toevah* появляется в еврейской Библии. <...> Оно всегда выражает большое отвращение» [Greenberg, 1988, 195], а суровость наказания обусловлена высокой степенью общественной опасности данного греха, за который мог быть стерт с лица Земли весь израильский народ.

Упоминания гомосексуальных отношений в Новом Завете встречаются трижды, и все три раза — в Посланиях апостола Павла. Первый раз о них упоминают в Послании к Римлянам применительно к язычникам: «предал их Бог в похотях сердец их нечистоте, так что они сквернили сами свои тела. Они заменили истину Божию ложью, и поклонялись, и служили твари вместо Творца, Который благословен во веки, аминь. Потому предал их Бог постыдным страстям: женщины их заменили естественное употребление проигвоестественным; подобно и мужчины, оставив естественное употребление женского пола, разжигались похотью друг на друга, мужчины на мужчинах делая срам и получая в самих себе должное возмездие за свое заблуждение» (1:24–27). Босуэлл толковал этот фрагмент в том ключе, что Павел осуждал только гетеросексуальных людей, предававшихся гомосексуальным контактам в результате осознанного выбора, в то время как гомосексуальное поведение для лиц гомосексуальной ориентации не является противоестественным. Такое мнение было оспорено исследователем Нового Завета профессором Ричардом Хейсом (Richard B. Hays), который указывал на тот факт, что во времена Павла не существовало понятия сексуальной ориентации и соответствующего деления людей, и поэтому толковать слова апостола в современных нам категориях категорически неверно [Keith, 1994, 3].

Другое толкование данного отрывка в рамках квир-богословия предлагает теорию, согласно которой «ранние церковные ссылки на Рим 1:26–27 связывали эти стихи с проституцией в храмах богини [Ипполиты] и часто включались в дебаты относительно судьбы и свободы воли» [Townshley, 2013, 61]. В свою очередь, мужчины, «сквернившие свои тела» и «оставившие естественное употребление женского пола» — это евнухи-служители культа Ипполиты, против которого и ведет свою полемику апостол Павел.

Следующее упоминание гомосексуализма встречается в Послании к Коринфянам: «Или не знаете, что неправедные Царства Божия не наследуют? Не обманывайтесь: ни блудники, ни идолослужители, ни прелюбодеи, ни малакии, ни мужеложники, ни воры, ни лихоимцы, ни пьяницы, ни злоречивые, ни хищники — Царства Божия не наследуют» (1 Кор 6:9–10).

Квир-богословы основывают свою критику традиционного понимания данного отрывка на толковании употребленных терминов *ἀρσενοκοῖται* (греч. ἄρσεν — мужчина + κοῖτῆ — ложе, кровать) и *μυλακοί* (греч. мягкий, нежный). По мнению уже известного нам Босуэлла, термин у ранних христиан не ассоциировался с гомосексуальностью, а обозначал мужчин-проституттов, причем равно предлагавших себя



как мужчинам, так и женщинам» [Greenberg, 1988, 213]. В обоснование своей позиции он приводил употребление данного термина Аристидом Афинским (ок. 138), Евсевием (ок. 340) и патриархом Иоанном IV Постником (VI в.) в контексте, явно не совпадающим с традиционным толкованием. В свою очередь, критики Босуэлла обосновывают выбор Павлом термина *арсенокоит* калечным переводом запрета книги Левит «ложиться с мужчиной» на греческий язык» [Greenberg, 1988, 214].

Вокруг употребленного в данном фрагменте термина *малакиа* сломано, пожалуй, еще больше копий. Принятое в русской традиции соотнесение этого термина с грехом рукоблудия восходит к письмам св. Феофана Затворника и было закреплено переводом епископа Кассиана (Безобразова), а также имеет соответствующее значение в новогреческом языке. Квир-теолог Вон Росте (Vaughn Roste), опираясь на употребление этого же термина в Евангелии от Луки: «Что же смотреть ходили вы? человека ли, одетого в *мягкие* (греч. — *малакоїς*) одежды? Но одевающиеся пышно и роскошно живущие находятся при дворах царских» (7:25), делает вывод, что употребление Павлом термина *малакос* в отношении гомосексуалистов не соответствует духу самого Христа, который «употреблял этот термин вообще безо всякого морального подтекста» [Roste, 2002, 17]. В свою очередь, большинство современных переводов определяют *малакиа* как «мужчина или юноша, который позволяет мужеложникам использовать себя для удовлетворения сексуальных потребностей» [Попов, 2013, 28]. Таким образом, перечисление в числе тех, кто не может войти в Царство Небесное, гомосексуалистов, играющих как активную, так и пассивную роль в отношениях, придает законченный характер мысли апостола Павла и может быть признано достаточно убедительным вариантом перевода.

Примерно те же аргументы приводятся квир-богословами при толковании Послания к Тимофею: «закон положен не для праведника, но для беззаконных и непокоривых, нечестивых и грешников, развратных и оскверненных, для оскорбителей отца и матери, для человекоубийц, для блудников, **мужеложников**, человекохищников, (клеветников, скотоложников,) лжецов, клятвopеступников, и для всего, что противно здравому учению» (1 Тим 1:9–10), в котором употреблен уже знакомый нам термин *арсенокоит*. Безусловно, при толковании одного лишь этого фрагмента, могут возникнуть некоторые разногласия, поэтому толкование необходимо проводить, опираясь на более очевидный для понимания отрывок 1 Кор 6:9–10.

Другим направлением квир-богословия является поиск библейских сюжетов, в которых можно найти гомоэротический подтекст. Основоположителем этих поисков стал упоминавшийся выше Бэйли, который предположил существование гомосексуальных отношений между Давидом и Ионафаном. Основанием для такого утверждения явились отрывки из I книги Царств «Когда кончил Давид разговор с Саулом, душа Ионафана прилепилась к душе его, и полюбил его Ионафан, как свою душу» (18:1), «Давид поднялся с южной стороны и пал лицом своим на землю и трижды поклонился; и целовали они [с Ионафаном] друг друга, и плакали оба вместе, но Давид плакал более» (20:41) и плач Давида после гибели Ионафана, описанный во II книге Царств: «ты был очень дорог для меня; любовь твоя была для меня превыше любви женской» (1:26).

В этом же ключе квир-теологами рассматриваются истории взаимоотношений Даниила и Асфеназа (Дан 1:9: «Бог даровал Даниилу милость и благорасположение начальника евнухов»), а также Руфи и Ноемини (Руф 1:16–17: «Руфь сказала: не принуждай меня оставить тебя и возвратиться от тебя; но куда ты пойдешь, туда и я пойду, и где ты жить будешь, там и я буду жить; народ твой будет моим народом, и твой Бог — моим Богом; и где ты умрешь, там и я умру и погребена буду; пусть то и то сделает мне Господь, и еще больше сделает; смерть одна разлучит меня с тобою»). В житиях святых предполагаются сексуальные или эротические связи между мучениками-воинами (к примеру, мучениками Сергием и Вакхом) или между страстотерпцем князем Борисом и его слугой Георгием [Созаев, 2014а, 70]. Практически каждый момент установления высокоэмоциональных отношений между лицами одного пола квир-теологи рассматривают в эротическом ключе.

Критики такого подхода считают его крайне предвзятым и идеологизированным, который, по словам доктора теологии Тимоти Дейли (Timothy J. Dailey) «подчеркивает хроническую и ошибочную тенденцию среди апологетов гомосексуализма полагать, что все любящие человеческие отношения должны быть открыты для сексуального выражения» [Dailey, 2004, 6]. Эта тенденция уничтожает возвышенные идеалы дружбы и семьи, принося их в жертву человеческим страстям. Также можно подчеркнуть, что еврейский термин *chaphets* никогда не имел в сексуальной окраски и самым точный его переводом будет «радость сердца», а выражение о связи души Ионафана с душой Давида означает глубокую искреннюю дружбу, предписанную всем верующим в Послании к Филиппийцам: «Только живите достойно благовествования Христова, чтобы мне, приду ли я и увижу вас, или не приду, слышать о вас, что вы стоите в одном духе» (1:27), опять же не подразумевающую какого бы то ни было эротического подтекста. Наконец, квир-богословы игнорируют особенности ближневосточной культуры, в которой крайне сильно развита эмоциональность, а поцелуи Давида и Ионафана — не более чем привычный приватный ритуал, до сих пор распространенный в различных культурах, в том числе — большинством христианских конфессий.

Переходя к перспективам квир-богословия, я бы хотел предложить новую концепцию — «конъюнктурное богословие», в рамках которой сделать предположения о будущем этого молодого, крайне спорного учения. Конъюнктурное богословие — это такое богословие, которое стремится соответствовать сиюминутным интересам ограниченной группы верующих людей, наделенных властью или имеющих серьезное влияние на общество. Такие интересы могут носить политический (монархизм, сергианство, теология освобождения), этнический, социальный («Евангелия процветания» Креффо Доллара (Creflo Augustus Dollar, Jr.) или социалистическое христианство) или, наконец, гендерно-сексуальный характер (феминистическое и квир-богословие). В любом случае, развитие конъюнктурного богословия возможно лишь в условиях внешней поддержки и благоприятствования властей или влиятельных кругов общества, в ином случае, оно быстро маргинализируется, деактуализируется и становится объектом истории.

В любом случае, хочется вспомнить слова Гамалиила, которые как нельзя лучше подходят ко всем приведенным выше примерам: «И ныне, говорю вам, отстаньте от людей сих и оставьте их; ибо если это предприятие и это дело — от человеков, то оно разрушится» (Деян 5:38), и история не раз подтверждала мудрость такого подхода.

## Источники и литература

1. Попов (2013) — *Попов И.* Проблема интерпретации термина «малакии» в 1 Кор. 6:9 // LABORATORIUM BIBLICUM. Сборник студенческих научных работ по библеистике. Выпуск 2. Сост. и гл. ред. В. В. Акимов. Минск: Ковчег, 2013. С. 26–30.
2. Созаев (2014а) — *Созаев В.* Гомосексуалы в истории Русской церкви. // Гомосексуальность и христианство в XXI веке: сборник статей разных лет / Сост. В. Созаев. — СПб, 2014. С. 67–84.
3. Созаев (2014б) — *Созаев В.* Пол, телесность, сексуальность у отцов восточной церкви. // Гомосексуальность и христианство в XXI веке: сборник статей разных лет / Сост. В. Созаев. — СПб, 2014. С. 51–67.
4. Черноиваненко (2014) — *Черноиваненко В.* «Превыше любви женской»: гомоэротические мотивы и сексуальная мораль в Библии // Гомосексуальность и христианство в XXI веке: сборник статей разных лет / Сост. В. Созаев. — СПб, 2014. С. 37–50.
5. Boswell (1981) — *Boswell J. E.* *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality: Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century.* Chicago: University of Chicago Press, 1981. — 424 p.

6. Carden (1999) — Carden M. Compulsory Heterosexuality in Biblical Narratives and their Interpretations: Reading Homophobia and Rape in Sodom and Gibeah. *Australian Religion Studies Review*, 1999, vol. 12, No 1, p. 47–60.
7. Dailey (2004) — Dailey T. J. Interpreting the Old Testament. *The Bible, the Church, and Homosexuality: Exposing the 'Gay' Theology*, 2004. — 45 p.
8. Fox — Fox M. *John McNeill, Priest Who Pushed Catholic Church to Welcome Gays, Dies at 90*. URL: [https://www.nytimes.com/2015/09/26/nyregion/john-mcneill-priest-who-pushed-catholic-church-to-welcome-gays-dies-at-90.html?\\_r=0](https://www.nytimes.com/2015/09/26/nyregion/john-mcneill-priest-who-pushed-catholic-church-to-welcome-gays-dies-at-90.html?_r=0) (дата обращения 22.09.2019).
9. Greenberg (1998) — Greenberg D. F. *The construction of homosexuality*. 1988. — 635 p.
10. Keith (1994) — Keith W. G. Romans 1:26–27 and Homosexuality: A Study in Text and Context. *A Thesis Submitted to the School of Graduate Studies in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree Master of Arts*. McMaster University. Hamilton, Ontario. 1994. — 141 p.
11. Roste (2002) — Roste V. The Queer-positive Bible. *A Paper Presented at the Diversity Conferences of Alberta*, 2002. — 23 p.
12. Townsley (2013) — Townsley J. Queer Sects in Patristic. Commentaries on Romans 1:26–27: Goddess Cults, Free Will, and “Sex Contrary to Nature”? *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 81, №. 1, March 2013, p. 56–79.

### **Priest Georgii Kamenshchikov. Queer Theology: History and Perspectives.**

**Abstract:** Queer theology, which appeared in the 1980s as a theological apology of homosexuality, is one of the most controversial and scandalous phenomena in Christian theology. Its basic statement is the following: homosexual behavior, as it is, is not denounced either by the Holy Scripture or by the early Church, but its traditional deprecation as a grave sin lies in the sphere of influence of early medieval social and cultural norms on theology. The author presents the texts of the Holy Scripture as a basis for rejection of homosexuality as a sin; the counterarguments of queer-theologians and criticism of this method by traditional theologians are considered too. Queer theology is also marked by the search for homoerotic motives in the Bible and in the lives of saints; for these motives queer theologians take practically any mention of highly emotional relationships between individuals of one gender. It is proposed to consider the perspectives of queer theology through the concept of “conditional theology”, according to which queer theology can exist only within a certain socio-political framework, and in case of any changes the very trend will lose its relevance and be doomed to marginalization.

**Keywords:** queer theology, Christianity and homosexuality, the Bible and homosexuality, homoeroticism in the Bible, John McNeill, John Boswell, conditional theology.

*Priest Georgii Vasilyevich Kamenshchikov* — Master of Theology, Lecturer at Tula Theological Seminary (stone89@mail.ru).

Л. Ф. Шеховцова, Т. Ю. Кутеева

## СОЗНАНИЕ, САМОСОЗНАНИЕ, СОВЕСТЬ: БОГОСЛОВСКИЕ И ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ

Одной из ключевых проблем в современной науке является феномен самосознания и его соотношение с сознанием и нравственным сознанием (совестью). Существуют два подхода к рассмотрению данной проблемы: секулярный и православный. Первый состоит в том, что самосознание возникает в онтогенезе; второй развивает мысль о том, что самосознание первично по отношению к сознанию. В данной статье самосознание разбирается как нравственная категория и раскрывается связь самосознания с совестью — со-Вестью, как Вестью, вложенной в природу человека, и которая является врожденным нравственным законом.

**Ключевые слова:** Образ Бога, онтология, уподобление, самосознание, нравственность, совесть, самопознание.

В антропологии и области богословских и научно-философских наук есть понятия «СО-ЗНАНИЕ» и «СО-ВЕСТЬ».

Слова «сознание», «совесть» происходят от греческого слова *συνείδησις*. При этом слово «сознание» является дословным переводом с латинского *conscientia*, которое берёт своё начало от греческого слова *συνείδησις*. Если обратиться к разбору русских слов «совесть» и «сознание», которые, как было сказано выше, произошли от одного и того же греческого слова, то можно увидеть, в чём между ними разница и в чём сходство.

Два глагольных корня вед- и зна- всегда имели разные «этимологические прообразы» и противопоставлялись как «очевидное и идея». В. В. Колесов, анализируя слова «совесть» и «сознание», говорит, что они, беря начало от одного и того же греческого слова, развивались «параллельно и в разных языках, в XVIII в. дали в русском литературном языке два слова, смысл которых сегодня разный: совесть выражает глубинную духовную силу самопознания, а сознание — психологические основания рационального знания (со-зна-тельность)» [Колесов, 2011, 182].

Чтобы проиллюстрировать, как эти два слова по-разному отображаются в языковой картине мира русского народа, обратимся к некоторым устойчивым выражениям и посмотрим, в чём совпадают «образы» данных слов, а в чём нет.

1. Можно потерять сознание; можно потерять совесть.
2. Договориться с совестью можно (подразумевается, что мы в этом диалоге не одни); договориться с сознанием — нет (в данном диалоге сознание будет «договариваться» само с собой — диалог отсутствует, или это уже раздвоение сознания).
3. Совесть можно успокоить, сознание — нет.
4. Есть подсознание, «подсовести» — нет.
5. Слово «самосознание» существует, «самосовесть» — нет.
6. Сделано может быть на совесть, но «на сознание» сделать нельзя.
7. Можно поступать по закону своей совести, по «закону сознания» — нет.
8. Используются словосочетания чистая совесть и чистое сознание.
9. Сожжённая совесть — состояние внутренней смерти, про сознание так не скажешь.
10. Может быть добрая совесть, «доброе сознания» — нет.

*Лариса Филипповна Шеховцова* — доктор психологических наук, профессор Санкт-Петербургской Духовной Академии РПЦ ([laranikpol2007@yandex.ru](mailto:laranikpol2007@yandex.ru)).

*Татьяна Юрьевна Кутеева* — аспирант Русской Христианской гуманитарной академии, Санкт-Петербург ([tkuteeva@gmail.com](mailto:tkuteeva@gmail.com)).

Итак, совесть это то, что выходит за рамки самого человека: вступает с ним в диалог (её можно успокоить); не совпадает с человеческим «я» (нет «самосовести»); связана с нравственным законом (закон совести). Как подтверждение данного вывода можно использовать русскую поговорку: «Глаза — мера, душа — вера, совесть — порука», при этом душа и тело связаны воедино совестью, которая не принадлежит ни душе, ни телу.

В тоже самое время приставка со-, которая есть в словах «совесть» и «сознание», а также в слове «событие», выражает «образ» совместности, взаимосвязи, совместное знание с «кем-то / чем-то». Тогда встаёт вопрос: «если со-бытие — это совместное бытие (с Кем онтологическая неразрывная связь?); то со-весть — от Кого Весть, рядом с которой Я — со-знание, самосознание?». Если обратиться к языковой картине мира, то мы увидим, что русский средневековый человек в слове «совесть» видел образ совместного знания с Богом, весть, полученную от Бога («разум и дух сошлись в одном слове» [Колесов, 2011, 110]), в то время как знать — это разбираться в обычных делах. При разборе семантического развития слова «совесть», Колесов В. В. отмечает, что на начальном этапе это было «отвлечённо общее и никак не конкретизированное представление о всём “известном” чём-то, затем словом стали обозначать совместное “знание” (например, все посвящённые в таинство Причастия, знают в чём его смысл), и только потом слово стало обозначать “сознание”, а с конца XVII в. и “самосознание”, т. е. собственно то, что мы признаём за личную совесть свободного человека» [Колесов, 2011, 274].

Но не только в русском языке слова «сознание» и «совесть» берут начало от одного и того же греческого слова и имеют общие черты. Также наблюдается и в английском языке: «consciousness» и «conscience». А в испанском и французском языках используются одно и то же слово для двух этих феноменов: «consciencia» и «conscience» соответственно. Такое совпадение не может носить случайный характер и, вероятно, имеет глубинное основание.

Итак, Со-ЗНАНИЕ — РАЦИОНАЛЬНОЕ ЗНАНИЕ МИРА; Я с этим знанием.

САМО-СОЗНАНИЕ — ЗНАНИЕ СЕБЯ; Со-ВЕСТЬ — ЗНАНИЕ ВЕСТИ — КАКОЙ?

Поставим перед собой вопрос: откуда Весть и какая Она? По святителю Иоанну Злаоусту существует единственный истинный закон — закон природы. Если какой-либо другой закон противоречит закону природы, то он является ложным. Всеобщий и вечный закон природы осуществляет нравственное руководство человечеством: «Бог вложил в человека врожденный закон, который управляет человеком, как капитан кораблем или как наездник лошадь». Таким образом, патристическая традиция рассматривает естественный нравственный закон как универсальную основу нравственной жизни человека и общества. Можно сказать, что отцы и христианские писатели Восточной и Западной Церквей патристического периода проповедовали нравственность естественного закона. При этом естественный нравственный закон понимался не иначе как в свете истины Божественного Откровения и тесно связывался со всем христианским опытом» [архим. Платон, 1994, 37].

*Обратимся к тому, что говорит Нравственное Богословие о нравственности = ВЕСТИ, вероятно, это и есть закон нравственности.*

Человек создан по Образу Бога. Если Образ Божий понимать как потенциал Божественных Свойств, то есть добродетелей, вложенных в природу человека, то ВЕСТЬ — это нравственный закон, который человек должен осознать. Нравственный Божественный закон (единый для всех) соответствует природе человека и ВЛОЖЕН в ПРИРОДУ. Онтология же в свою очередь «сделана» по Образу Божьему. Возможно, это природная невыбирающая воля, о которой говорил Максим Исповедник. Природа человека соответствует Образу Божьему. Образ Бога в человеке и есть «матрица нравственности», детерминанта его поведения.

Творец создал человека по Образу Своему, Который можно рассматривать как онтологическую основу потенциальных возможностей для исполнения Замысла Бога о твари: уподоблении человека Богу. Творец, по Образу Которого мы созданы,

обладает Премудростью, Творчеством, Любовью, Милосердием. Можно предположить, что по Замыслу Творца, человек, прежде всего, должен был уподобиться Ему в этих качествах — премудрости — познании Бога, мира и себя; творческом преобразовании мира и себя; и любви (первая и вторая заповеди).

В учении преп. Максима Исповедника каждый человек, являясь тварным феноменом, имеет логос-ноумен. Многие философы и богословы обращали своё внимание на учение о логосах. Преп. Максим Исповедник использует понятие логоса человека, который имеет сложный состав: а) логос двусоставного бытия — разумной и телесной природы б) логос благобытия, намечающий нормы деятельности соответственно целям промысла и суда, находящий себе приложение в добрых задатках в) логос вечного бытия или обожения — конечной цели промысла, завершающей богоуподобление [Елифанович, 1996].

Вероятно, *Логос благобытия* и есть та Весть, которую человек должен «услышать».

*Логос* содержит Замысел Бога о человеке. При этом есть Логос-Весть о вечном бытии, в котором содержится информация о том, кто есть человек и каков Замысел Бога о человечестве — Адаме. А также есть *логос-Замысел о каждом конкретном человеке*, который раскрывает, зачем человек пришёл в этот мир и какая его миссия на Земле. Существует и *логос природы* каждого конкретного человека, в котором заложены индивидуальные особенности телосложения и таланты, полученные от Бога, чтобы человек мог реализовать свою миссию. Для реализации данного врожденного потенциала, заложенного в онтологию, природу человека, необходимо, чтобы он (потенциал) резонировал с Логосом-Замыслом, Вестью, Образом Божиим.

Возможны два пути для развития жизненной стратегии: первый, при котором человек «слышит» данный резонанс и становится Подобием Бога; второй, при котором он его заглушает и, как результат, испытывает «муки со-вести». Онтологическая потенция Образа Бога в человеке, которая может быть им «прочитана» как Весть, знание человеком Бога, задают вектор уподобления своему Творцу. Это возможно также и потому, что голос со-Вести был слышан другими людьми и изложен ими как законы нравственности, заповеди, которые передаются каждому конкретному человеку посредством морали социума, культуры, среды воспитания и веры. Таким образом, человек, проходя свой жизненный путь, в процессе самопознания и самосознания должен открыть для себя эти логосы: Логос-Замысел Бога о человеке и Весть Бога о бытии человека. «Органом» этого самосознания-Я является личность, ум-нус.

*Как человек должен понять, кто он есть?*

Если сознание и совесть имеют общий онтологический корень, и это отражает языковая картина мира, то самосознание, как знание о себе — это открытие Вести-Нравственности, врожденной, «вложенной в природу» человека. Из этого следует, что самосознание первично по отношению к знанию мира — сознанию.

В прошлых исследованиях мы высказали гипотезу, что онтологическим основанием сознания является духовная реальность [Шеховцова, 2018]. Каково онтологическое основание самосознания как условия раскрытия Вести-совести?

Вопрос о происхождении самосознания в психологической науке и богословии понимается по-разному.

Понимание того или иного вопроса связано с мировоззрением человека, а также с его религиозными воззрениями. Если посмотреть на историю развития теоретических работ по проблеме совести, то мы можем увидеть два основных подхода:

1. Совесть — внутренний голос, который «передает» весть от Бога человеку, она является врожденной и проявляется в результате воспитания.

2. Совесть — есть результат воспитания человека обществом.

Сначала остановимся на *первой точке зрения*, которая развивает мысль о том, что совесть «первобытна», присуща человеку, а не является приобретенной, производной от воспитания или навязанной человеку обществом. Отсюда утверждение богословов, что самосознание — нравственная категория, и как Весть первична по отношению к сознанию = знанию. Этот внутренний, естественный голос должен

проявиться в социальной жизни человека и стать его собственным источником знаний о воле Божией, наряду с историческим источником познания — Откровением и заповедями. «Самосознание вообще не “возникает”, оно ни из чего и не могло бы возникнуть, его надо признать изначально и непосредственным фактом душевной жизни» [Зеньковский, 1974]. В. М. Бехтерев, развивая эту точку зрения, отмечает, что самосознание — предпосылка и низшая ступень сознания [Бехтерев, 2001, 19–31].

О врожденности нравственного сознания свидетельствуют исследования греческого христианского психолога Александра Какавулиса. В своих работах он отмечает, что существуют эмпирические данные о том, что просоциальное и агрессивное формы поведения проявляются на ранних стадиях развития ребёнка до возникновения социального влияния на его поведение. Это также актуализирует вопрос о том, является ли нравственное сознание ребёнка врождённым или формируется под влиянием социума.

Особое место в работах А. Какавулиса отводится исследованию альтруизма: добровольного поведения, «которое совершается с целью оказания помощи другому человеку безотносительно мотива» [Kakavulis, 1998a]. Альтруизм признаётся отличительной чертой человека, имеющей большое значение в развитии нравственности, которая проявляется в первые годы жизни.

Исследовав поведение большой выборки маленьких детей (286 греческих детей), возраст которых варьировался от 40 дней до 7 лет, А. Какавулис пришёл к выводу, что дети начинают сопереживать и проявлять просоциальное поведение задолго до какого-то нравственного или религиозного воспитания. Это также может являться доказательством врожденности данного чувства: «Маленькие дети, которые делятся своими вещами, поступают так, не для привлечения внимания, помощи или ради похвалы. Эти действия происходят без родительской поддержки или поощрения и кажутся вполне независимыми от внешних обстоятельств, настоящим вкладом в социальные отношения» [Kakavulis, 1998b]. Проявление эмпатии на ранних стадиях развития ребёнка происходит при отсутствии у него моделей такого поведения в личном опыте и до влияния нравственного или религиозного воспитания ребёнка. Это доказывается в исследовании А. Какавулиса достаточно большой вариативностью тех поступков, которыми маленький ребёнок выражает своё просоциальное поведение: в исследовании приведены 45 категорий альтруистических действий. То есть «научить» детей всем формам проявления эмпатии просто не представляется возможным, что говорит о естественном, врождённом проявлении просоциального поведения в жизни ребёнка.

Как правило, психологи полагают, что самосознание не врождённо, а производно от сознания; что самосознание не связано с нравственностью, которая возникает как результат воспитания, и поэтому человек может следовать нормам морали, если воспитатели наплатили ребенка добродетелями — каким он должен быть, а может и не следовать им.

Соответственно, *второе* мнение по проблеме соотношения сознания и самосознания поддерживается в секулярной психологии. Приведём определение С. Л. Рубинштейна, которое наиболее чётко выражает секулярную позицию: «Самосознание является относительно поздним продуктом развития сознания, предполагающим в качестве своей основы становление ребёнка практическим субъектом, сознательно отделяющим себя от окружения» [Рубинштейн, 1989, 24].

Секулярные психологи полагают, что самосознание возникает в онтогенезе. Если мы обратимся к психологическим исследованиям, то можем проследить этапы становления самосознания.

1. В одиннадцатимесячном возрасте происходит первое проявление самосознания: ребёнок начинает овладевать своим телом, проявляются первые произвольные движения.

2. Ребёнок учится ходить, овладевает пространством.

3. Возраст двух–трёх лет: ребёнок начинает употреблять местоимение «я». Определяющей поведение ребёнка становится фраза «я сам». На этом этапе ребёнок уже узнаёт себя в зеркале и осознаёт свою половую принадлежность.

Психологи (секулярные и христианские), философы и богословы часто отождествляют «Я»-самосознание и личность.

По В. А. Снегиреву, самосознание — это прямое и непосредственное восприятие духом (или душой) своей метафизической сущности, лежащей в основе всех душевных явлений и их производящей [Снегирёв, 2008]. Самосознание = Я — это проявление личности. Архимандрит Платон (Игумнов) определяет личность как самосознающее себя Я [архим. Платон, 1994, 44].

Личность — как «активное трансцендентное начало, несводимое к природе и владеющее природой тела — души — духа, проявляется в форме самосознания, Я» [Шеховцова, 2015, 133].

Приведём примеры того, что говорят богословы и философы о самосознании. По С. Л. Франку «Я есть глубинная исконная точка бытия» [Франк, 2007, 107]; Л. Карсавин говорит, что «Я — самосознающее себя бытие» [Карсавин, 1992]; еп. Михаил Грибанинский определяет самосознание как «бытие в себе» [еп. Михаил, 2003]. П. А. Сапронов рассматривает проблему становления Я, самосознания с философских позиций: «Я есть Я», — полагает он, — есть вневременная реальность, существующая во времени: вначале как «Просто Я», затем «Я есть» и, наконец, «Я есть Я» [Сапронов, 2008]. По мнению Х. Яннараса, самосознание и инаковость отличают личностное существование от всех прочих форм существования [Яннарас, 1992]. Развивая богословские идеи личности В. Н. Лосского, митр. Иоанна (Зизиуласа), С. А. Чурсанов называет личность «онтологической основой человека, определяющей образ бытия его индивидуализированной природы» [Чурсанов, 2008].

Главным свойством ипостаси-личности — «хозяйки» природы, — является свобода, инструментом же реализации этой свободы является «выбирающая» воля, «воля-гноми» по преп. Максиму Исповеднику (в отличие от природной невыбирающей воли, когда человек поступает в соответствии с со-Вестью).

Человек как личность, субъект познания мира, должен познать и себя: «Кто я есть?». Самосознание, связанное с рефлексией, напрямую соотносится с самопознанием человека: познанием себя, что предполагает обращение взора на самого себя, на свою внутреннюю жизнь. Самопознание и самосознание есть «компас» на этом жизненном пути открытия Вести. В конце пути он должен прийти к пониманию, что он сын Божий по благодати и осуществить путь уподобления, пройти путь от Образа Божьего как потенции к образу Подобия — осуществленной актуальности.

Употребляя свою свободу, человек может выбрать иной путь: не к Богу-Творцу, а от Бога. Тогда речь идёт о немощной или заблуждающейся совести, о которой говорит ап. Павел: «Но не у всех такое знание: некоторые и донныне с совестью, признающею идолов, едят идоложертвенное как жертвы идольские, и совесть их, будучи немощна, оскверняется» (1 Кор 8:7–13).

В философии термин «совесть» связан со способностью человека критически оценивать себя и осознавать несоответствие сделанного человеком и того, что должно было быть сделано с точки зрения долга, нравственной позиции. Это внутренний дискомфорт коренится в стыде, самосознании, оценивающем свои поступки как дурные или достойные.

Известно, что нравственное состояние человека может быть настолько извращённым, что его совесть может потерять свой истинный голос, извратиться. Но, тем не менее, возможно «обращение» совести, так как человек — Образ и подобие Божие. Но это требует продолжительной работы с сознанием человека под правильным нравственным руководством.

Итак, со-Весть, как Весть, вложенная в природу человека, является врожденным нравственным законом, выражает глубинную духовную силу самопознания и самосознания. Я, самосознание — это знание присутствия меня в мире, чувство уверенности в собственном существовании. Самопознание и самосознание — «инструменты» для ответа человека на вопрос «Кто я есть?». Самосознание — «компас» на жизненном пути открытия ВЕСТИ. «Я» стоит над течением событий во времени и благодаря



этому является условием единства сознания. Самосознание первично по отношению к сознанию, является врождённым, не «возникает», а только актуализируется под воздействием культурной воспитательной среды социума. В самосознании проявляется личность, иная по отношению к существующему вне Я физическому бытию.

## Источники и литература

1. Бехтерев В. М. Сознание и его границы // Психология сознания. Хрестоматия / Сост. Л. В. Куликов. СПб., 2001.
2. Епифанович С. Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М., 1996.
3. Зеньковский В., прот. Проблемы воспитания в христианской антропологии. Париж, 1974.
4. Карсавин Л. О личности. Т. 1. М., 1992.
5. Колесов В. В. Древняя Русь: наследие в слове: в 5 кн. Кн. 4: Мудрость слова. СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2011.
6. Михаил (Грибановский), еп. Лекции по введению в круг богословских наук. Киев, 2003.
7. Платон (Игуменов), архим. Православное нравственное богословие. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994.
8. Рубинштейн С. Л. Основы общей психологии: В 2 т. Т. II.
9. Сапронов П. А. «Я»: онтология личного местоимения. СПб., 2008.
10. Снегирёв В. А. Психология. СПб., 2008.
11. Франк С. Л. Непостижимое. М., 2007.
12. Чурсанов С. А. Лицом к лицу. Понятие личности в православном богословии XX века. М., 2008.
13. Шеховцова Л. Ф. Концепция личности в православной психологии. СПб., 2015.
14. Шеховцова Л. Ф. Философско-богословские и психологические аспекты проблемы сознания // Материалы IX международной научно-богословской конференции, посвящённой 100-летию начала мученического и исповеднического подвига Русской Православной Церкви. Сборник докладов. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2018.
15. Яннарас Х., Вера Церкви. М., 1992.
16. Kakavulis A. K. Early Childhood Altruism: How Parents See Prosocial Behavior in their Young Children. *Early Child Development and Care*, 1998a.
17. Kakavulis A. K. Aggressive and Prosocial Behaviour in Young Children. *International Journal of Early Years Education*, Vol. 6, No. 3, 1998b.

### **L. F. Shehovtsova, T. Y. Kuteeva. Consciousness, self-consciousness, conscience: theological and psychological aspects.**

**Abstract:** One of the key problems in modern science is the phenomenon of self-awareness and its relationship with consciousness and moral consciousness (conscience). There are two approaches to the consideration of this problem: secular and Orthodox. The first is that self-consciousness arises in ontogenesis; the second develops the idea that self-consciousness is primary in relation to consciousness. In this article, self-consciousness is analyzed as a moral category and it is revealed the connection of self-consciousness with conscience — co-Message, as a Message embedded in the human nature, and which is an innate moral law.

**Keywords:** Image of God, ontology, assimilation, self-consciousness, morality, conscience, self-knowledge.

*Shehovtsova Larisa Filippovna* – Doctor of psychology, Professor of Saint Petersburg Theological Academy (laranikpol2007@yandex.ru).

*Kuteeva Tatiana Yurievna* – postgraduate student of Russian Christian Academy for the humanities (tkuteva@gmail.com).

О. И. Ласточкин

## ИСКАЖЕНИЕ ПРАВОСЛАВНОГО ВЕРОУЧЕНИЯ В ПЕРСОНАЛИСТИЧЕСКОМ БОГОСЛОВИИ АРХИМАНДРИТА СОФРОНИЯ (САХАРОВА)

В статье рассматривается персоналистическое учение о Боге-Троице архимандрита Софрония (Сахарова). По этому учению Персона первична по отношению к природе и имеет кенотический характер. Данный взгляд на Персону выражается, в частности, в понимании единства Божия и перехоресиса Ипостасей, как следствия кенотического отношения Ипостасей, а также в учении о кеносисе во внутритроичной жизни. На основании св. Предания Церкви показывается, что такой персоналистический подход, такое понимание внутритроичной жизни искажает православное вероучение.

**Ключевые слова:** архимандрит Софроний (Сахаров), персонализм, православное вероучение, Персона, Природа, кеносис, перихоресис, Бог-Троица.

Современное течение персонализма в богословии, его неоднозначность в отношении Церковного вероучения, сегодня является предметом богословских споров. К этому персоналистическому богословию относится и богословие архимандрита Софрония (Сахарова).

Центральным и наиболее существенным для богословских взглядов о. Софрония является его понимание догмата о Святой Троице, в частности его учение о Персоне в Боге. Именно им определяются все остальные положения его богословия.

«Принцип персоны» лежит в основе всего богословствования о. Софрония. Абсолютное бытие, Бог, не безличен, а личностен — это личность, персона. Персона, по о. Софронию, основание, «онтологическое ядро»<sup>1</sup>, как абсолютного бытия Божия, так и человеческого. Персона онтологически первична, она — первичный принцип бытия. «Ипостась-Персона есть первичный принцип и последнее всеобъемлющее измерение в Божественном Бытии; так же и в человеческом, по образу Божию тварном бытии» [архим. Софроний, 2016, 296]. Подтверждением взгляда на «Персону» как на онтологическую основу и первичный принцип бытия о. Софроний видит в словах Бога Моисею на Синае *Я есмь Сущий* (Исх 3:14). При этом он расходится в толковании этих слов с Православным Преданием, смещая акцент с имени «Сущий» на местоимение «Я». Он понимает эти слова в смысле откровения Бога о Себе как о Персоне, превращая живое откровение в логическое суждение философского типа «Бытие есть Я» или «Бытие есть Персона» и видит в нем тождество субъекта и объекта как в немецком идеализме [архим. Софроний, 2008, 64], что имело свое негативное последствие для понимания им отношения Персоны и природы в Боге. К тому же это «Я» понимается о. Софронием как личное начало вообще, как некий абстрактный личностный принцип [Larchet J.-C., 2011, 218], и не относится им конкретно ни к одному из Лиц. В этой неопределенности «Я», на наш взгляд, проявляется влияние о. С. Булгакова, для которого «Я» есть некий общий «триипостасный субъ-

*Олег Игоревич Ласточкин* — преподаватель философии, Санкт-Петербургский технический колледж управления и коммерции (oi\_1@mail.ru).

<sup>1</sup> Надо сказать, что св. отцы никогда не употребляли подобных выражений. Хотя их богословие в своем выражении и опирается на классическую античную философию, но не определяет ее. Богословие святых не является разновидностью философской спекуляции. Применение понятия «онтологического ядра» в троичном богословии, по нашему мнению, не корректно. Поскольку в богословии ни сущность, ни Лицо онтологически не предшествуют друг другу.

ект», одно триипостасное «Я», некое личностное начало как таковое, совпадающее с сущностью [Булгаков, 2015, 89–91, 105, 118]. Персона у о. Софрония рассматривается как в отношении к природе, так и в отношении других Персон. Персона не определяется природой и свободна в отношении к ней в своем самоопределении. Поскольку Бог — это Троица Персон, то «принцип Персоны» предполагает наличие других Персон и открытость этим другим Персонам.

Главными характеристиками Персоны является свобода и любовь как образ бытия Персоны как таковой, как условие открытости другим. Поэтому главным существенным моментом «принципа Персоны» о. Софрония является учение о кеносисе, т. е. жертвенности, которой характеризуется, по о. Софронию, любовь. О. Софроний понимает любовь в Боге как жертвенную любовь и отождествляет эту жертвенную любовь как энергию с Персоной, которая (Персона) в свою очередь, тем самым существует, бытийствует в «умалении Себя» [архим. Софроний, 2016, 309], «отдания себя» [архим. Софроний, 2001, 108], «живет в другом» [архим. Софроний, 2016, 309].

Т. е. персону, по о. Софронию, можно характеризовать как «отказ от себя», который понимается как кеносис, как то, кто живет в Другом, а не в Себе, и в этом смысле умалает Себя. Поэтому отношения Лиц, которые определяются ипостасными свойствами, понимаются как кенотические.

Из этого кенотического понимания Персоны, и единство Божие, по о. Софронию, осуществляется в динамическом, кенотическом отношении Ипостасей. «...Триединство... есть Бытие предельно динамическое. Сию динамику мы научились видеть в Любви, которая является самым глубоким моментом факта вечного самоопределения Лиц Святой Троицы» [архим. Софроний, 2016, 241]. «Кенотическая любовь, является основным характером Божественной Жизни, в силу чего Единство Троицы явлено совершенно абсолютным образом...» [архим. Софроний, 2016, 241]. Единство Божие — единство природы, понимается как результат перихоресиса Ипостасей, да и сам перихоресис (взаимопроникновение) Ипостасей возможен как результат некоего динамического, кенотического отношения Ипостасей, «самоопределения Ипостасей» — по выражению о. Софрония [архим. Софроний, 2016, 243]. Однако в святоотеческом предании все наоборот.

Св. Василий Великий неоднократно говорит о единении Ипостасей по сущности или по природе, а не вследствие отношения или самоопределения Лиц, исходящего из Самих Лиц. Вот что он пишет: «И какое бы ни допустил кто основание бытия в Отце, то приличествует и Сыну, — если, говорю, так берется общность сущности: то мы согласны на сие, и утверждаем, что таково наше учение. Ибо в следствии сего и Божество едино, а именно, единство представляется в самом основании сущности, так что, хотя и есть различие в числе и свойствах, отличающих каждого, но в основании Божества умопредставляется единство» [Василий Великий, свт., 1993, 48]. Или: «Поклоняясь Богу от Бога, и различие Ипостасей исповедуем, и остаемся при единоначалии, не рассекая богословия на раздробленное множество; **потому что** в Боге Отце и в Боге Единородном созерцаем один как бы образ, отпечатлевшийся в неизменности Божества. Ибо Сын в Отце, и Отец в Сыне; **потому что** и Сын таков же, каков Отец, и Отец таков же, каков Сын; и в этом Они — едино. Почему по отличительному свойству Лиц — один и един, а по общности естества Оба — едино» [Василий Великий, свт., 1993, 300]. Эта же мысль излагается св. Василием Великим и в знаменитом письме своему брату Григорию<sup>2</sup>. Из приведенных высказываний св. Василия

<sup>2</sup> «А что касается бесконечности, непостижимости, несозданности, необъемлимости странством и всего тому подобного, то **нет никакого различия в животворящем Естестве**, понимаю Отца и Сына и Духа Святаго, но рассматривается в Них, **некое непрерывное и не расторгаемое общение**. И в каких понятиях сможет кто представить себе величие одного из Лиц, исповедуемых во Святой Троице, с теми да приступает **безразлично** к созерцанию славы во Отце, Сыне и Духе Святом, не блуждая мыслию ни по какому промежутку между Отцом, Сыном и Святым Духом. **Потому что** нет ничего между ними вставного, ни чего-либо самостоятельного и отличного от Божия естества, так чтобы естество сие могло быть отделено

Великого, так же можно привести характерные положения из св. Иоанна Дамаскина<sup>3</sup>, св. Кирилла Александрийского<sup>4</sup>, и др. Отцов Церкви, мы видим, что общение Лиц,хождение Их друг в друге происходит посредством неразрывного единства природы, что совершенно не нарушает «монархии» Отца, а не посредством самоопределения Лиц или отношения Лиц, характеризующихся кеносисом.

А из этого мы можем сделать следующий вывод, что одна природа не в силу единения Трех, но единение Трех в силу одной природы и одного Виновника бытия, и что, у Лиц одна жизнь не потому, что Они живут жизнью друг друга, находясь друг в друге, как это представляется о. Софронию, и вообще персонализму, но Они находятся друг в друге потому, что у Них в собственном смысле одна жизнь, одна природа, которая **неделима**. И поскольку она неделима Сын остается в лоне Отчем, а не отделяется ипостасно, как это происходит с тварной природой. Это различие нетварной и тварной природы как природы неделимой и делимой было отчетливо сформулировано св. Иоанном Дамаскиным [Иоанн Дамаскин, преп., 2002, 173], хотя это различие есть уже у св. Василия Великого в приведенном отрывке из письма св. Григорию Нисскому. По Церковному учению нахождение Ипостасей друг в друге задано изначальным единством природы, Единство Божие как со стороны природы, так и со стороны ипостасей — есть изначальное единство. И оно не формируется неким динамическим отношением Лиц.

Искажение православного вероучения этой персоналистической установкой выразилось у архимандрита Софрония не только во взгляде на перехорисис Ипостасей и единство Бога, но это учение, имело своим результатом другое учение, учение о кеносисе во внутритроичной жизни, которое звучит так: «Мы научены в Церкви жить рождение Сына в Троице Святой как истощание Отца» [архим. Софроний, 2016, 168]. Это учение о кеносисе тринитарном воспринято о. Софронием (Сахаровым) от аналогичного учения о. С. Булгакова [иером. Николай, 2012, 64]. Подобное учение совершенно отсутствует как в Св. Писании, так и в Св. Предании Церкви. В Св. Писании и в Св. Предании Церкви учение о кеносисе возникает лишь в контексте учения о Воплощении Сына Божия, т. е. кеносис это принятие «зрака раба» (Флп 2:7) Второй Ипостасью. И уже поэтому мы не можем говорить о кеносисе во внутритроичной жизни. К тому же, как известно, образ рождения, неизреченен и непостижим как говорит св. Иоанн Дамаскин вторя св. Григорию Богослову. Кенотическое же учение говорит нам об «образе рождения».

Церковь не только не учит ничему подобному, не смотря на утверждение о. Софрония, но отрицает подобные учения как истинное свидетельство о Боге. Вот что говорит

---

Само от Себя вставкою постороннего, ни пустоты какого-либо ненаполняемого пространства, и которая производила бы перерывы в единении Божией сущности с самой Собою, разделяя непрерывное пустыми промежутками. Но кто представил в уме Отца, тот представил и Его в Нем Самом и вместе охватил мыслью Сына. А кто имеет в мысли Сына, тот не отделяет и Духа, но относительно порядка — последовательно, относительно же к естеству — соединенно, запечатлевает в себе воедино слитную веру в три Лица... Ибо невозможно представить мысленно какого-либо сечения, или разделения, так чтобы или Сын представляем был без Отца, или Дух отделяем от Сына, а, напротив того, находим между ними некое невысказанное, и не вполне уясненное общение, так и разделение. Ни разность ипостасей не расторгает непрерывности естества, ни общность сущности не убавляет отличительных признаков» [Василий Великий, свт., 2014, 67–68].

<sup>3</sup> «Ведь хотя Каждая существует Сама по Себе, то есть совершенная есть ипостась, и имеет собственную особенность, то есть отличающийся способ существования, однако Они соединены как сущностью, так и естественными свойствами, и тем, что Они не разделяются и не выходят из Отеческой ипостаси и суть единый Бог и называется таковым» [Иоанн Дамаскин, преп., 2002, 242].

<sup>4</sup> «Именно, когда он говорит о Себе богоприлично: *видивый Мене, виде Отца* (Ин 14:9), и: *Аз и Отец едино есма* (Ин 10:30), то мы разумеем Его божеское, неизреченное естество, по которому Он и есть едино с Отцем своим, и по тождеству сущности, есть образ и начертание и сияние славы Его (Евр 1:3)» [Кирилл Александрийский, свт., 1996, 195].

св. Кирилл Иерусалимский: «Родил Премудрость, но Сам не остался без премудрости; родил Силу, но не изнемог; родил Бога, но сам не лишился Божества, и ничего не потерял, не умалился, не изменился» [Кирилл Иерусалимский, свт., 2010, 152]. Так и св. Кирилл Александрийский, отвечая евномианам, писал: «И из-за того, что Отец родил Сына, не говорят, будто Он умалился...» [Кирилл Александрийский, свт., 2014, 59]. Согласно св. Отцам кеносис, жертвенность, вносит изменчивость, процессуальность в Бога и он не мыслим как основа внутритроичной жизни. Мыслить же кеносис в Боге возможно только тогда, когда мы приписываем подспудно Лицам некое самобытие как отдельным субъектам как это происходит в тритеизме, дробя единую энергию, а тем самым и природу между Ипостасями. Поэтому в Боге любовь, которую о. Софроний, переатрибутирует Ипостаси и отождествляет с Ипостасью, никоим образом не может иметь жертвенного, кенотического, отрицательного характера. В Боге все имеет только положительный характер. Действительно, Бог-Троица это один Бог: одна совершенная природа в Троице и Троица в Единице. Чем может жертвовать Отец, рождая Сына, если природа одна и если не было никогда, когда не было Сына, и не бывает Отца без Сына и Сына без Отца? Чем может жертвовать Отец, если это и так принадлежит и Сыну в равной мере как и Отцу?<sup>5</sup> У Отца нет ничего индивидуального Своего, чем бы Он мог пожертвовать, в силу единства природы и воли, кроме ипостасного свойства — нерожденности и отцовства. Но сказать, что в рождении Сына Отец отказывается от Своей нерожденности, т. е. от Своего ипостасного бытия или «выливает» [архим. Софроний, 2016, 291] Свою нерожденность или отцовство Сыну было бы неверно, ибо тогда произошло бы смешение Ипостасей, и опять же одна Ипостась изменилась бы в другую. Св. Иоанн Златоуст учил по этому поводу так: «Таким образом *«дал еси»* сказано только по одному приспособлению; все, что имеет Отец, принадлежит Сыну, и все, что имеет Сын, принадлежит Отцу. <...> Видишь ли, что Он говорит весьма многое по-человечески и приспособляясь к их понятиям» [Иоанн Златоуст, свт., 2014, 488, 490].

Говорить о жертвенности, о кеносисе мы можем только в отношении к тварному бытию. О. Софроний же вслед за о. С. Булгаковым ошибочно отождествляет Бога в Его отношении к тварному и Бога в Себе Самом. Ошибочность такого подхода было показано В. Н. Лосским в критике о. С. Булгакова [Лосский, 1991, 63]. Ошибочность кеносиса в Боге-Троице можно понять еще из того размышления, что единство в отношении тварного бытия осуществляется благодаря жертвенности, т. е. отданию, умалению себя. Но Бог есть уже то единство, которое достигается благодаря жертве. Он един изначально. И поэтому жертвенность в Боге оказывается излишней.

Хочу обратить внимание на само языковое выражение данного учения: «... жить рождение Сына, как истощание Отца.» Что значит «жить рождение»? Жить рождение — это значит, для самого о. Софрония, бытийно, т. е. опытно переживать, находиться в бытийном соучастии или сопереживании этого акта, или же бытийно, опытно познавать этот Божий акт. «Жить» это значит делать некое событие, по о. Софронию, своим онтологическим содержанием. Каким образом можно познать этот акт Божий, если Отец рождает Сына «как знает Он Сам» [Иоанн Дамаскин, преп., 2002, 180]? Или соучаствовать в этом? Это фраза выражает псевдоопыт, псевдосозерцание, интеллектуальную фантазию.

Итак, мы можем сказать, что архимандрит Софроний (Сахаров) в своей интерпретации догматического православного учения о Боге-Троице искажает его.

О. Софроний не раз повторял, что именно бытийное соединение с Богом, делает человека созерцателем тайн Божиих, и дает истинное познание Его. А также писал о себе как человеке, который в молитве не раз был сподоблен благодатных даров, такого духовного состояния бытийного соединения с Богом через видение Нетварного Света и соединения с Ним. Именно эти утверждения создают впечатление и убеждение в том, что его выражение вероучительных истин, является плодом его

<sup>5</sup> Все, что имеет Отец, есть Мое (Ин 16:15) или Я и Отец одно (Ин 10:30).

духовных созерцаний, даруемых ему Богом, и открывает нам тайну Божественного Бытия. Однако утверждения о Софрония основаны не на духовном видении и созерцании Божественных Тайн, а на рассудочном человеческом измышлении. В заключении приведу слова самого о. Софрония: «Весь ход моей жизни в Боге привел меня к убеждению, что всякое отклонение нашего умного сознания от правильного разума Откровения неизбежно отразится на проявлениях нашего духа в повседневности. Иными словами: истинно праведная жизнь обусловлена верными понятиями о Боге — Святой Троице» [архим. Софроний, 2016, 7].

## Источники и литература

1. Булгаков С., прот. Главы о Троичности // *Кода П.* Сергей Булгаков. М.: ББИ, 2015.
2. *Василий Великий, свт.* Опровержение на защитительную речь злочестиваго Евномия // *Василий Великий, свт.* Творения: в 5 частях. М.: Паломник, 1993.
3. *Василий Великий, свт.* О Святом Духе // *Василий Великий, свт.* Творения: в 5 частях. М.: Паломник, 1993.
4. *Василий Великий, свт.* Избранные творения. Письма. Минск: Белорусский Экзархат Московского Патриархата, 2014.
5. *Иоанн Дамаскин, преп.* Источник Знания. М.: «Индрик», 2002.
6. *Иоанн Златоуст, свт.* Толкование Евангелие от Иоанна: в 2 т. М.: Правило веры, 2014.
7. *Кирилл Иерусалимский, свт.* Поучения огласительные и тайноводственные. М.: Благовест, 2010.
8. *Кирилл Александрийский, свт.* Книга Сокровищ о Святой и Единосущной Троице. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2014.
9. *Кирилл Александрийский, свт.* Послание Кирилла, епископа Александрийского, к Несторию об отлучении // Деяния Вселенских Соборов. СПб., 1996.
10. *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991.
11. *Николай (Сахаров), иером.* Понятие кеносиса в богословской мысли архимандрита Софрония (Сахарова) // *Церковь и время.* 2012. № 1(58). С. 53–82.
12. *Софроний (Сахаров), архим.* Видеть Бога как Он есть. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 2016.
13. *Софроний (Сахаров), архим.* Рождение в Царство Непокоримое. М.: Паломник, 2001.
14. *Larchet J.-C.* *Personne et nature. La Trinité — Le Christ — L'homme. Contributions aux dialogues interorthodoxes et interchrétiens contemporains*, Cerf, Paris, 2011.

### **Oleg Lastochkin. The distortion of the Orthodox faith in the personalistic theology of Archimandrite Sophrony (Sakharov).**

**Abstract:** The article deals with the personalistic doctrine of the Holy Trinity by Archimandrite Sophrony (Sakharov). According to this teaching, in God a person is primary in relation to nature and has a Cenotic character. This view on a person is manifested in appropriate understanding of the unity of God and perichoresis of the hypostasis, as a consequence of the Cenotic interrelation of the hypostasis, as well as in the teaching of kenosis within the Intratrinitarian Life. On the basis of the Church tradition, it is shown that such a personalistic approach and understanding of the Intratrinitarian Life distort the Orthodox faith.

**Keywords:** Archimandrite Sophrony (Sakharov), personalism, Orthodox faith, Person, Nature, Kenosis, perichoresis, the Holy Trinity.

*Oleg Igorevich Lastochkin* — teacher of philosophy, St. Petersburg Technical College of Management and Commerce.(oi\_l@mail.ru).

О. В. Кузнецова

## ЕДИНСТВО ЦЕРКВИ В ТРУДАХ ПРОТОПР. НИКОЛАЯ АФАНАСЬЕВА И МИТР. ИОАННА (ЗИЗИУЛАСА)

На сегодняшний день одной из самых острых богословских проблем остается проблема единства Церкви. Эта тема поднималась в православной экклесиологии на протяжении всего XX века, зачастую в связи с экуменической деятельностью или межхристианским диалогом. Однако в последние годы она получила еще большую актуальность в связи с общеправославной ситуацией. В данной статье предпринята попытка выявить представления о церковном единстве крупнейших богословов XX века — протопр. Николая Афанасьева и митр. Иоанна (Зизиуласса). Знакомство с их работами позволяет судить о тех основаниях и концепциях, на которые они опирались, и увидеть, насколько их представления разнятся.

**Ключевые слова:** экклесиология, евхаристическая экклесиология, универсальная экклесиология, единство церкви, епископ, евхаристия, протопр. Николай Афанасьев, митр. Иоанн (Зизиуласса).

В современном православном богословии вопрос единства Церкви остается актуальным, особенно в связи с общеправославной и межконфессиональной ситуацией. С одной стороны, в эмпирической жизни церкви единство, о котором гласит Никео-Цареградский Символ веры, не всегда очевидно усматривается при столь широком разнообразии православных поместных церквей и других христианских деноминаций. С другой стороны, в официальных церковных документах единство декларируется одним из существенных свойств Церкви [Определение], что становится своего рода богословской аксиомой.

Сложность однозначного определения церковного единства связана с тем, что в православном богословии возможны два подхода: первый связывает единство Церкви преимущественно с единством церковной организации; второй больше соотносится с единой внутренней жизнью и верой. При этом практика церковной жизни показывает, что гармоничное соединение этих подходов крайне затруднительно.

Особый интерес представляет рассмотрение данного вопроса в трудах православных богословов XX в., внесших существенный вклад в развитие современной экклесиологии, а именно протопресвитера Николая Афанасьева и митрополита Иоанна (Зизиуласса).

Рассматривая вопрос о единстве Церкви, протопр. Николай отмечает, что в господствующей в настоящее время универсальной экклесиологии Церковь рассматривается как «единый организм, который является мистическим Телом Христа» [Афанасьев, 1996, 66]. Он пишет, что согласно учению св. Киприана Карфагенского есть одна истинная Церковь и «двух Церквей не может быть» [Афанасьев, 1996, 68], поскольку не существует два Тела Христова.

Мысль св. Киприана о том, что единство Церкви обеспечивается единством епископата, Афанасьев подвергает сомнению, т. к. в этом случае церковное единство оказывается в зависимости от одного из элементов жизни Церкви, хотя и довольно важном и существенном<sup>1</sup> [Афанасьев, 1996, 77], но все-таки не определяющим. Для о. Николая

*Ольга Валентиновна Кузнецова* — магистр богословия, руководитель Богословского колледжа Свято-Филаретовского православно-христианского института, аспирант 2<sup>го</sup> года обучения Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия (olga.kuznetsova@sfi.ru).

<sup>1</sup> «Из положений этой [универсальной] экклесиологии, таким образом, вытекает то, что принцип единства не лежит в самой Церкви, а в одном из ее элементов, а именно, в епископате. Отметим, что, хотя значение этого элемента и является существенным, но он не выявляет всю Церковь».



характерно различие Церкви как мистического Тела Христова и церкви как юридической и канонической структуры. Исходя из этого, он отмечает, что в апостольское время единство местной церкви было обусловлено единством евхаристического собрания [Афанасьев, 2010, 25], в котором в полноте выявлялась Церковь Божия во Христе [Афанасьев, 2010, 14]. Но с распространением христианства выражением церковного единства стало служить не столько евхаристическое собрание, сколько единство епископов всей церкви. Именно единство епископата позволяло сохранять единство местной церкви даже в условиях появления нескольких евхаристических собраний в одной административной единице. Впоследствии эта перемена привела к формированию «универсальной экклезиологии» [Афанасьев, 1996, 66], появление которой Афанасьев возводит к сщмч. Киприану Карфагенскому, впервые сформулировавшему ее принципы. Именно это видение церковного устройства со временем стало господствующим, а положения этого учения до сих пор остаются неизменными.

Основой универсальной экклезиологии о. Николай называет принцип — «сумма местных церквей в эмпирической действительности выявляет одну единственную Церковь» [Афанасьев, 1996, 66]. Если раньше в каждом евхаристическом собрании являлась полнота всей Церкви, то теперь церковная природа всецело зависит от укоренения местной церкви в универсальной. Афанасьев не может признать такое положение за норму. Для него принципиально важно, что в каждом евхаристическом собрании в полноте является Церковь. Одновременно это не означает, что каждое евхаристическое собрание изолировано и закрыто от других — «единство Христова Тела определяет единение всех общин. <...> Единение всех церковных общин есть союз общин любви во Христе» [Афанасьев, 2010, 31]. Для него утверждение церковной полноты в каждом евхаристическом собрании органично связано с общением в любви между различными собраниями.

С такой экклезиологической позицией о. Николая многие не соглашались, и в настоящее время находится немало критиков. Дьяк. Андрей Платонов среди оппонентов Афанасьева выделяет два течения: критики «справа», католического типа, которые обвиняли о. Николая в умалении экклезиологической важности единства местных церквей, и критики «слева», протестантского типа, ставившие ему в вину недооценку экклезиологического значения личной веры, личного обращения и выбора, личных «общинных» связей между прихожанами [Платонов, 2010, 9].

Свящ. Михаил Плекон отмечает, что вопреки своим критикам, обвинявшим о. Николая то в изоляционизме, то в самодостаточности локального евхаристического собрания, Афанасьев настаивает на том, что церковь может быть Церковью лишь в общении с остальными церквями, что «можно выразить формулой:  $1+1+1=1$ » [Плекон, 2005, 478]. Для него норма церковной жизни состоит в общении в любви местных евхаристических собраний, каждое из которых обладает полнотой даров Святого Духа.

Иное понимание церковного единства можно встретить у митр. Иоанна (Зизиуласса), который в первую очередь исходит из того, что единство церкви на вселенском уровне обусловлено соединением глав местных полноценных церквей, их предстоятелей, т. е. епископов [Иоанн Зизиулас, 2009, 309]. Если о. Николай отталкивается от первичности собрания верных, то для митр. Иоанна только при наличии в качестве предстоятеля епископа евхаристическое собрание может быть признано местной церковью. Другими словами, митр. Иоанн, скорее, исходит не из евхаристической экклезиологии в понимании Афанасьева, а, если можно так выразиться, из «епископальной», универсальной, в которой он видит воплощение подлинной православной традиции<sup>2</sup> [Иоанн Зизиулас, 2009, 309].

Существенные различия в понимании единства Церкви у протопр. Николая Афанасьева и митр. Иоанна (Зизиуласса) начинают проявляться в таком вопросе как кризис евхаристического собрания и возможные пути его возрождения.

---

<sup>2</sup> «Соборность в ее традиционном православном понимании, по своей форме буквально и исключительно епископская».

В размышлении о причинах умножения числа евхаристических собраний Афанасьев исходит из того, что множественность еще не обязательно ведет к нарушению единства, скорее он подмечает те перемены, которые со временем стали происходить в самом евхаристическом собрании (разобщенность, наличие зрителей, а не участников в Евхаристии и т. п.).

Митр. Иоанн же главную проблему видит в том, что при умножении числа собраний в каждом собрании теряется принцип первенства епископа, именно поэтому и решение для него в том, чтобы епископов было столько, сколько местных собраний.

Поскольку о. Николай считает универсальную экклезиологию искажением первоначальной природы Церкви, он говорит о возрождении изначального содержания евхаристического собрания. Он признается, что далек от идеи о каких-то существенных литургических реформах и изменениях. Его задача в том, чтобы помочь возродить подлинный смысл того, что ныне забыто [Афанасьев, 2011, 9], а для этого необходимо совершить «μετάνοια (покаяние) в самих себе, прежде чем делать какие-либо перестановки в литургическом обиходе» [Афанасьев, 2011, 9]. Это покаяние (изменение), прежде всего, должно коснуться преодоления индивидуализации церковной жизни.

Для Афанасьева возрождение евхаристического собрания означает возврат к жизни первохристианской Церкви, когда все были «собранными вместе, “κοινῇ πάντες” на одно и то же (ἐπί τὸ αὐτό), “Всегда все и всегда вместе”» [Афанасьев, 2011, 129]. Поэтому именно в преодолении индивидуализации церковной жизни, индивидуализации Евхаристии и таинств он видит возможные пути возрождения.

Митр. Иоанн (Зизиулас) подходит к решению этого вопроса с другой стороны. Он связывает возрождение евхаристического собрания преимущественно с исправлением литургической и даже канонической практики, что для него напрямую связано с увеличением числа малых епархий [Иоанн Зизиулас, 2009, 71], чтобы Церковь вернулась к своему изначальному устройению, когда каждое собрание лично возглавлял епископ. Таким образом, возрождение евхаристического собрания митр. Иоанн связывает с институциональным переустройством, не затрагивая качества жизни евхаристического собрания и проблем его формирования.

При этом он оговаривается, что в настоящее время «чрезвычайно важно: настоящая — не формальная — катехизация» [Иоанн Зизиулас, 2009, 135], которая, прежде всего, должна заключаться в изъяснении догматического и богословского значения Крещения и Евхаристии, будь то крещаемым или уже крещеным людям. Однако с качеством жизни участников собрания и их целостным научением связи он не устанавливает, что не вполне соответствует традиции святоотеческой катехизации.

По определению свящ. Георгия Кочеткова катехизацию в святоотеческой традиции следует понимать как целостное и последовательное личностное наставление обращающихся к Церкви людей, научение их основам христианской веры и жизни [Кочетков, 1998, 3]. Это означает не только научение крещаемых догматике и литургической практике, но в первую очередь исправление самой жизни новокрещаемых, что на самом деле является залогом и условием для поставления человека на царственно-священническое служение, о котором говорит Афанасьев. Очевидно, что только такая катехизация и может стать условием формирования подлинного евхаристического собрания, только при выполнении этих условий человек становится способен в полноте взять на себя ответственность служения лаика.

В отличие от митр. Иоанна у о. Николая есть понимание того, что кризисные явления, которые он описывают, на самом деле не решаются только административным ресурсом<sup>3</sup> [Афанасьев, 2011, 9], что решение их требует усилий и времени.

Подводя итог, необходимо отметить, что крайне затруднительным представляется примирить обозначенные позиции, поскольку и Афанасьев, и Зизиулас движимы разными мотивами и на разных экклезиологиях выстраивают свои концепции. Различия

<sup>3</sup> «Прежде, чем решаться на какие бы то ни было реформы, надо понять и осмыслить, что держит Церковь».

в их понимании современной церковной ситуации и путей выхода из нее напрямую связаны с тем, как определяется тем или иным автором собственно единство церкви. Если для Афанасьева единство и качество жизни евхаристического собрания является выявлением Церкви, то и возрождение ее он связывает с исправлением, восстановлением того, что в исторической церкви оказалось забыто или искажено, а именно природы евхаристического собрания.

Напротив, для митр. Иоанна (Зизиуласа) на первом месте оказывается учение Киприана Карфагенского о первенстве епископа в Церкви, поэтому и возрождение евхаристического собрания для него неотделимо от восстановления роли и служения епископа в каждом церковном собрании.

Остается только выразить некоторые сомнения в том, что только внешними и организационными усилиями возможным станет достижение столь чаемого сегодня церковного единства, вернее было бы обратить внимание на обретение подлинного единства жизни каждого евхаристического собрания и восстановление тех норм, о которых писал протопр. Николай Афанасьев.

### Источники и литература

1. Афанасьев (2011) — *Афанасьев Н., протопр.* Трапеза Господня. Киев: QUO VADIS, 2011. 160 с.
2. Афанасьев (1996) — *Афанасьев Н., протопр.* Una Sancta // Православная община. 1996. № 4 (34). С. 62–112.
3. Афанасьев (2010) — *Афанасьев Н., протопр.* Единое евхаристическое собрание древней Церкви: Приложение к докторской диссертации Ecclesia Spiritus Sancti // Вестник русского христианского движения, 2010. № 2 (197). С. 11–46.
4. Иоанн Зизиулас (2009) — *Иоанн (Зизиулас), митр.* Церковь и Евхаристия. Сборник статей по православной экклесиологии / Пер. с греч. иером. Леонтия (Козлова). Б. м.: Богородице-Сергиева пустынь, 2009. 330 с.
5. Кочетков (1998) — *Кочетков Г., свящ.* Таинственное введение в православную катехетику. Пастырско-богословские принципы и рекомендации совершающим крещение и миропомазание и подготовку к ним. Диссертация на степень maitrise de theologie. М.: Свято-Филаретовская московская высшая православно-христианская школа, 1998. 244 с.
6. Определение — *Определение освященного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви (Москва, 24-29 июня 2008 года) «О единстве Церкви».* URL: <https://mospat.ru/ru/documents/synod27-06-2008/> (дата обращения: 19.09.2019).
7. Платонов (2010) — *Платонов А., дьяк.* Церковь пребывающая... Предисловие к публикации эскуры протопр. Н. Афанасьева «Единое евхаристическое собрание древней Церкви» // Вестник русского христианского движения, 2010. № 2 (197). С. 6–10.
8. Плекон (2005) — *Плекон М., свящ.* Евхаристия и Церковь в видении о. Николая Афанасьева // Протопр. Николай Афанасьев. Церковь Духа Святого. Киев: Центр православной книги, 2005. С. 467–479.

**Olga Kuznetsova. The unity of the Church according to rev. Nicholas Afanasiev and metr. John Zizioulas.**

**Abstract:** The unity of the Church has been remaining as one of the most pressing theological issues for today. The subject has been brought up in Orthodox theology during all the XX century, and all too often it has been so due to the ecumenical work or the inter-Christian dialogue. However, it has become even more relevant within the last few years because of the situation in the Orthodox Church. This article is an attempt to reveal rev.

Nicholas Afanasiev's and metr. John Zizioulas's perspective of Church unity. The introduction of their insights will let us judge about their basic concepts and see how much they differ.

**Keywords:** ecclesiology, Eucharistic ecclesiology, universal ecclesiology, the unity of the church, bishop, Eucharist, Afanasiev, Zizioulas.

*Olga Valentinovna Kuznetsova* — Master of Theology, Moscow (olga.kuznetsova@sfi.ru).

*Иеромонах Иоанн (Булыко)*

## ПНЕВМАТОЛОГИЧЕСКАЯ ЭККЛЕЗИОЛОГИЯ ИВА КОНГАРА

В статье представлено учение о Церкви Ива Конгара (1904–1995), одного из самых известных западных богословов. Его экклезиология характеризуется тесной связью с пневматологией. Показывается, что его учение о Церкви тесно связано с сотериологией в целом. Конгар выделяет несколько граней в экклезиологии: иерархиология, пневматология, христология. Пневматологию он считает преимущественной для экклезиологии. И именно через призму пневматологии он рассматривает учение о Церкви. В его экклезиологии выделяются такие главные темы, как Святой Дух как Соучредитель Церкви, Святой Дух как основа единства Церкви, Святой Дух как основа святости Церкви, Святой Дух как основа кафоличности Церкви, Святой Дух как основа апостольства Церкви. Как Соучредитель Церкви, Святой Дух действует в Церкви совместно и согласно с Иисусом Христом, Который есть невидимый Глава Церкви. Церковь зиждется на двух домостроительствах: Сына и Святого Духа, и эти домостроительства непосредственно связаны между собой. Как принцип общения верующих, Святой Дух обеспечивает единство Церкви, так как та благодать, которую Он подает, единит всех верующих между Собой и с Богом-Троицей. Будучи началом святости в Церкви, Святой Дух делает святыми и всех верующих, и освящает Церковь, подавая ей святость. Будучи источником кафоличности Церкви, Святой Дух обеспечивает множественность членов Церкви, которые едины во Христе. Как принцип апостольства Церкви Святой Дух есть Тот, Кто являет Христа, Который должен явить Себя в эсхатоне — в последних судьбах мира. Святой Дух, таким образом, представляет Церковь как живой организм, одушевляя ее и управляя ее вместе со Христом — Главой Церкви.

**Ключевые слова:** Святой Дух, Христос, Церковь, пневматология, святость, общение, единство, кафоличность, апостольство.

Экклезиология — один из самых сложных, но и важных разделов богословия. В этом разделе осмысливается значение и суть того учреждения, которое основал Сам Господь наш Иисус Христос, дабы происходило спасение человека, а через него и спасение всего мира. Поэтому важно понять, чем является Церковь для христиан, каково ее устройство и как происходит в ней процесс взаимодействия между Богом-Троицей и людьми, стремящимися ко спасению.

Все эти вопросы в своей экклезиологии затрагивает известный католический богослов Ив Конгар, которого, по преимуществу, считают экклезиологом, потому что учение о Церкви было в центре его научных интересов, а его деятельность как участника Второго Ватиканского Собора, в котором он участвовал как составитель некоторых документов, была как раз связана с Церковью.

В данной статье мы представим экклезиологию Ива Конгара, которая тесным образом связана у него с пневматологией. Вообще для Конгара свойственно синтезировать некоторые области богословия, между которыми он усматривал тесную связь, а поэтому его экклезиологию нельзя рассматривать автономно, но она тесным образом связана с такими областями богословия, как антропология, христология, пневматология. Неслучайно сам Ив Конгар назвал свою экклезиологию пневматологической: сама пневматология для него является тем связующим звеном, которое связывает

---

*Иеромонах Иоанн (Булыко Иван Петрович)* — кандидат богословия, клирик Тихвинской епархии (bulyko12@gmail.com).

и антропологию, и христологию, и экклезиологию в единую систему. Именно из синтеза выше названных областей богословия вырастает целостная экклезиология Ива Конгара.

Она достаточно изучена в западной литературе, но, к сожалению, привлекала мало внимания отечественных ученых. Среди имеющегося материала можно отметить статью Петра Борисовича Михайлова в «Православной Энциклопедии» под названием «Ив Конгар» [Михайлов, 2016, 1274–1268], а также нашу статью «Пневматологический синтез антропологии и экклезиологии в богословии кардинала Ива Конгара» [Булыко, 2012, 374–377].

Из зарубежной литературы, касающейся данной темы, можно отметить труд Марка Гинтера «Богословская антропология Конгара и его учение о спасении» [Ginter, 1998], диссертацию Э. Т. Гропп «Пневматология Ива Конгара» [Gropp, 2004]. Также необходимо упомянуть защищенную в 2017 г. в Новой Зеландии магистерскую диссертацию Гленна Педиссона под названием *An Examination of the Pneumatological Anthropology and Pneumatological Ecclesiology of Yves Congar: Roots and Remifications* [Paddison, 2017].

Конгара называют «одним из главных архитекторов обновления католической экклезиологии в XX веке» [Flynn, 2005, 52]. Эсхатологическая тайна обожения для Конгара неотделима от тайны Церкви. Церковная жизнь — это и выражение новой жизни человека во Святом Духе, и средство его преображения. Совершенство человека как творения, созданного по образу Божию, может быть обретоено только в общении с Богом и другими людьми. Конгар обращал внимание, что в Священном Писании Нового Завета Святой Дух обещается и дается именно Церкви (Congar, 1967, 132). В патристическом богословии, как отмечал Конгар, пневматология и экклезиология были нераздельны.

Еще в межвоенный период он осознал главные проблемы христианства в современном ему мире, которые он видел в расколах: между христианской верой и современной жизнью и между Церковью и миром. Конгар выделяет два вектора современной экклезиологии — внутренняя экклезиология (природа Церкви) и внешняя (положение Церкви). Анализируя природу Церкви, Конгар приходит к выводу, что она состоит из различных граней — иерархической, социальной, сакраментальной, христологической и пневматологической. Развитие этого понимания нашло отражение в статье «Церковь как народ Божий» (Congar, 1963, 133), где Церковь представлена как народ Божий — община и общество — и как Тело Христово.

По мнению Конгара, католическая экклезиология (на момент написания им статьи) сводилась лишь к иерархическому аспекту, а он выдвинул концепцию «целостной экклезиологии», вбирающей в себя все свои элементы в лице народа Божия и распространяющейся вовне (Congar, 1953, 13). Его экклезиология не была неким конгрегационизмом, в котором индивидуумы объединяются вместе по общему признаку, она также не была иерархиологией, в которой некоторые личности имеют автономную власть даровать Божественную благодать другим, а являлась сложным богословием Церкви, в которой Святой Дух действует через отношения взаимности и общения.

Ив Конгар считал, что, с точки зрения богословия Святого Духа, Церковь — это не просто иерархия в смысле подчиненных и начальствующих, потому что обитание Святого Духа обще всем. По его словам, Святой Дух обитает в каждом члене Церкви, независимо от того, облечен ли христианин иерархической властью, или нет. Церковь он понимал «как народ Божий, собранный вокруг пасхальной тайны» [Flynn, 2005, 215].

Конечное предназначение экклезиологии, по Конгару, заключается в актуализации Церкви как универсального таинства спасения мира [Flynn, 2005, 215], обусловленного самой природой Церкви. Шагами для реализации такого замысла о Церкви стали обоснование богословия мирян, межхристианский диалог, диалог между Церковью и современным обществом.

Свое отношение к власти Римского епископа во Вселенской Церкви Конгар выразил в последние годы жизни. По его мнению, поскольку епископское преемство

понтифика восходит к апостолам Петру и Павлу, а не только к апостолу Петру, то следует, что изначально в Католической Церкви не существовало монархического начала, но было соборное. Конгар считал, что доводы в пользу монархии не выдерживают ни исторической, ни богословской критики. Церковная власть — «это всегда власть собрания... именно собрание и, в частности, Собор обладает в Церкви высшей властью. Очевидно, что собрание и Собор включают в себя также и Папу Римского» (Congar, 1987, 67–69).

В пневматологической экклезиологии Конгара можно выделить следующие идеи.

**1. Святой Дух — соучредитель Церкви.** Экклезиология Конгара предполагает пневматологическую христологию. Конгар постепенно пришел к той мысли, что Святой Дух является не просто одушевителем Церкви, но и ее Соучредителем. Он считал, что Церковь создана двумя нераздельными миссиями: Сына и Святого Духа. Богослов видел особую роль Святого Духа «в мессианской жизни Христа, в Воскресении и прославлении, Который сделал Его Господом и соединил человечество с пречечным Сыном, чтобы перевести из образа раба в образ Бога» (Congar, 1967, 133).

Христос и Святой Дух действуют нераздельно в установлении того, что Конгар обычно называл «средствами Благодати» — слово, таинства и апостольское служение. Пневматологическая христология предполагает, что есть «не только Христос как исторический Основатель Церкви, но также есть Христос, Который есть Церковное основание через веру верующих, Церковь которых — «мы», есть прославленный Христос, действующий непрестанно как Дух, чтобы сформировать Свое Тело и посылающий Святого Духа» (Congar, 1967, 133).

**2. Дух — принцип Церковного общения.** Святой Дух, согласно Конгару, является личным и живым принципом общения Церкви (Congar, 1956, 60). Один и тот же Святой Дух обитает во всех членах Церкви как принцип их единства. По его словам, То, что делает нас единными, это то, что каждый из нас имеет личные отношения с единым Живым Богом благодаря Святому Духу, который дается нам (Congar, 1937, 133).

В Духе Божиим отдельные личности всех мест, времен и народов соединены в едином Телес Христовом. Общение такого обширного масштаба возможно только через Того, Кто «уникален и присутствует везде, трансцендентен и внутри всех вещей, способен ценить свободу и вдохновлять ее» (Congar, 1998, 17). От Авеля до последнего избранного народа, от земли до небес тот же Дух пребывает во всех (Congar, 1998, 18–19). Церковное общение — это мистическое действие благодати, которое происходит свыше от Отца через Сына во Святом Духе.

Человеческие личности вносят вклад в это общение через сотрудничество с благодатью. Конгар считал, что Церковь учреждается благодатными инициативами всех, кто являются членами Вселенской Церкви, ибо Церковь не существует как неизменяющаяся форма, которая привлекает новых членов. Напротив, Церковь — это живое общение, которое динамично растет, поскольку каждая личность и каждая поместная община приносят свои дары для служения другим.

Конгар выдвигал на первый план центральность инициативы и обновления в Церкви, в которой Святой Дух и человеческие личности действуют совместно в свободе (Congar, 1977, 97). Особое значение он придавал соборной жизни и коллегиальности, описывая восприятие церковного вероучения как активный процесс церковных членов, которые являются не пассивными объектами, но личностями в общении через Святой Дух Божий (Congar, 1956, 689).

Как община уникальных личностей, Церковь разнообразна. Святой Дух пускает Свои живые корни в каждой личности, неповторимым личным образом, приводя личности к общению, «уважая и даже стимулируя их разнообразие» (Congar, 1998, 17). Конгар осознавал, что разнообразие и общение не противоположны друг другу, так как оба они имеют своим источником Дух Божий, Который является гарантом общения и разнообразия даров (Congar, 1996, 116).

**3. Святой Дух — принцип святости Церкви.** По учению Конгара, святость Церкви не проистекает из какой-либо человеческой добродетели, но имеет основание

в учреждении Церкви посредством Воплощенного Слова и в верности Бога, выражающейся в исполнении Им Своих обетований (Congar, 1998, 54–55). Конгар подчеркивал, что только Бог свят и только Он может сделать нас святыми (Congar, 1988, 69). Святой Дух по присвоению является принципом этой обетованной святости.

В Святом Духе святость распространяется на все тело Церкви. Все члены Церкви омываются от своих грехов в водах крещения, начинают новую жизнь, направленную к Богу. Но обращение от греха — это продолжающийся процесс. Все члены Церкви нуждаются в постоянном очищении. Тем не менее, святость — это истинное призвание крещенных. Вся Церковь должна быть иконой святости, знаком общения с Богом, который открывает реальность и присутствие другого мира (Congar, 1998, 58). Именно Святой Дух распространяет лучи святости в Церкви (Congar, 1998, 58). Святость, по мысли Конгара, — это не индивидуальная, но экклезиологическая реальность (Congar, 1998, 54–55).

**4. Святой Дух как принцип кафоличности Церкви.** Одним из проявлений святости Церкви является ее кафоличность. Ив Конгар подразделял кафоличность на качественную и количественную. Под качественной кафоличностью он понимает, во-первых, целостность и неповрежденность хранимой Церковью истины и, во-вторых, полноту благодатных даров, которой обладает Церковь, причем эта целостность и полнота относятся как к Церкви в целом, так и к каждой из ее частей в отдельности. Под количественной кафоличностью Конгар понимал географическую повсеместность (вселенскость) Церкви: это означает единство в многообразии, когда многие народы говорят на разных языках, находятся в разных концах земли, но они едины по своей человеческой природе. Для Конгара качественная и количественная кафоличность нераздельны (Congar, 1956, 172).

Кафоличность имеет свое основание в Самом Боге, считал Конгар, потому что Он одновременно и уникален, и универсален. Конгар говорил, что Бог также творит тех, кто одновременно и уникальны, и призваны к общению со всей Вселенной (Congar, 1956, 160). Кафоличность есть связь Церкви с Богом. Он открывается ей как Троица и сообщает ей образ существования, свойственный Божественному единству в многообразии, модель по образу Святой Троицы. Церковь происходит из Святой Троицы. Она устроена по образу Святой Троицы и приходит к троичному совершенству истории, полностью следуя тринитарной икономии спасения. Между Божественной Троичной жизнью и Церковью существует определенная аналогия. Как в Божественной жизни совершенное единство природы не нарушается множественностью Лиц, точно так же и в жизни Церкви все разнообразие должно приводить к общению и единству. Как в Боге нет единой природы вне Трех Лиц, точно так же и в Церкви нет абстрактной универсальности, но есть единство в многообразии. Церковь есть общение различных харизм и служений, поддерживаемых одним Духом.

Если кафоличность есть вселенская способность к единству, то она должна проявлять эту идентичность единства в многообразии по образу Отца, Сына и Святого Духа. Она выражает связь, которая устанавливается между единством Бога и множественностью творения; связь, которая установлена во Христе Иисусе и в Его Телe, которая есть Церковь. Она отвечает закону рекапитуляции всех вещей во Христе и восприятия в Мистическое Тело всего человечества. Конгар пишет, что Церковь, рожденная Отцом через Сына во Святом Духе, должна через Сына во Святом Духе вернуться к Отцу.

Церковь и ее кафоличность должны основываться на двух принципах: христологическое единство и пневматологическая множественность. Конгар всегда сохранял равновесие между христологией и пневматологией в своих экклезиологических рассуждениях. Он отмечал, что Христос примирил все существа с Богом через Святого Духа (Congar, 1964, 162). Все творение включено в Тело Христово, ибо Святой Дух дает «внутренность целого в каждом» (Congar, 1998, 50).

В день Пятидесятницы Святой Дух появляется в огненных языках. Огненные языки указывают на миссию: с одной стороны, миссию единства во множественности, а с другой — множественности в единстве. Святой Дух делает множественным



то, что Христос соединяет воедино. Благодаря Святому Духу кафоличность охватывает множественность, не разрушая ее. По мнению Конгара, истинная кафолическая экклезиология требует пневматологии (Congar, 1956, 162). Для него очевиден тот факт, что, хотя дары Святого Духа, которыми обладают люди разных народов, разных положений, различны, но Сам Дух — один и тот же (Congar, 1956, 162).

**5. Апостольство Церкви.** Для Конгара кафоличность есть также измерение апостольской верности. Апостольство Церкви основывается на верности Бога, Который верен Своим обетованиям (Congar, 1998, 39). По его словам, в ответ на эту верность требуется наша верность, а она становится возможной благодаря Святому Духу, Который дается Церкви как «трансцендентный принцип верности» (Congar, 1998, 43). Обитание Святого Духа обосновывает апостольство Церкви, которое выражается в богослужении, свидетельстве верных. «Апостольство не состоит в чисто внешней структуре, т. е. в форме вероучения и учреждении, но это внутренний принцип апостольства в единстве Церкви, который есть Святой Дух» (Congar, 1956, 187).

Конгар утверждал, что апостольство не есть просто действие исторической памяти, но динамичное утверждение продолжающегося присутствия и силы Бога. Святой Дух приводит мистическое Тело Христово к полноте среди новшеств истории и разнообразия культур, через которые Христос приходит в эсхатоне (Congar, 1986, 116). Святой Дух является залогом Грядущего в мир Спасителя. Конгар называет Святого Духа «Богом перед нами» (Congar, 1986, 116). Святой Дух Своим присутствием в Церкви являет нам Спасителя — Христа, который должен прийти на землю в эсхатоне.

Подводя итог всему выше сказанному, сделаем следующие выводы.

1. Ив Конгар рассматривает учение о Церкви в разных аспектах: с точки зрения церковной иерархии, с точки зрения христологии, антропологии, но все в его экклезиологии устремлено к пневматологии — к Святому Духу.

2. Святой Дух для Конгара — это соучредитель Церкви. В своем богословии он красной нитью проводит мысль о том, что Святая Церковь зиждется на двух Домостроительствах — Сына и Святого Духа. Отсюда Конгар выводит мысль о том, что Церковь — это единство во множественности и множественность в единстве.

3. Именно при помощи пневматологии Ив Конгар обосновывает существенные свойства Церкви. Присутствие Святого Духа в Церкви обуславливает ее единство, святость, кафоличность и апостольство.

Таким образом, Церковь для Ива Конгара — это не только Тело Христово, но и полнота, которая наполняет всё во всех. Для него это важно иметь в виду, поскольку именно Святой Дух, Который обитает одновременно и в душе каждого отдельно взятого члена, и в Церкви в целом, делает Церковь живым организмом, в котором каждый член несет свою жизненно важную функцию.

## Источники и литература

### Источники

1. Congar (1937) — *Congar Y., o. p. Chrétiens désunis*. Paris: Cerf, 1937. 790 p.
2. Congar (1956) — *Congar Y., o. p. L'Église un.* Paris: Cerf, 1956. 360 p.
3. Congar (1963) — *Congar Y., o. p. Sainte Eglise: Etudes et approches ecclésiologiques*. Paris: Cerf, 1963. 633 p.
4. Congar (1964) — *Congar Y., o. p. Jalons pour une théologie du laïc (Unam Sanctam № 23)*. Paris: Cerf, 1964. 640 p.
5. Congar (1967) — *Congar Y., o. p. Pneumatologie dans la théologie catholique // Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*. Paris, 1967. T. 50. P. 122–133.

6. Congar (1977) – *Congar Y., o. p. Vraie et fausse réforme*. Paris: Cerf, 1977. 678 p.
7. Congar (1986) – *Congar Y., o. p. The Word and the Spirit*. San Francisco: Harper and Row, 1986. 250 p.
8. Congar (1987) – *Congar Y., o. p. Entretiens d'automne*. Paris: Cerf, 1987. 145 p.
9. Congar (1998) – *Congar Y., o. p. Je crois en L'Esprit Saint*. Paris: Cerf, 1998. 1200 p.

## Литература

10. Булыко (2012) – *Булыко И. П. Пневматологический синтез экклесиологии и антропологии в богословии кардинала Ива Конгара // Вестник Забайкальского государственного университета*. 2012. № 6. С. 374–377.
11. Михайлов (2016) – *Михайлов П. Б. Ив Конгар // Православная Энциклопедия*. Т. 39. Издание Московского Патриархата. 2016. С. 1276–1286.
12. Flynn (2005) – *Flynn G. Yves Congar Theologian of the Church*. Louvain; Paris; Dudley, MA: Peeters Press, 2005. 340 p.
13. Groppe (2004) – *Groppe E. T. Yves Congar's Theology of the Holy Spirit*. Oxford: Oxford University Press, 2004. 340 p.
14. Paddison (2017) – *Paddison G. An Examination of the Pneumatological Anthropology and Pneumatological Ecclesiology of Yves Congar: Roots and Remifications*. Thesis, Master of Theology. Otago University. 2017. 150 p.

### ***Hieromonk Ioann (Bulyko). The pneumatological ecclesiology of Cardinal Yves Congar.***

**Abstract:** In the article the doctrine of the Church of Yves Congar (1904–1995) is presented. His ecclesiology is characterized by near connection with pneumatology. It is shown his ecclesiastical doctrine is nearly connected with the soteriology in general. Congar indicates some aspects in the ecclesiology: hierarchy, pneumatology, Christology. He considers pneumatology as advantage for the ecclesiology. Through the prisms of the pneumatology he regards the doctrine of the church. In his ecclesiology we can see four main themes: Holy Spirit as co-Establisher of the Church, Holy Spirit as foundation of the Oneness of the Church, Holy Spirit as foundation of the holiness, Holy Spirit as foundation of the catholicity and Holy Spirit as foundation of the apostolicity. As the Co-establisher of the Church Holy Spirit acts in the Church together and according with Jesus Christ – the Invisible Head of the Church. The Church is founded on two Missions: the mission of the Son and the Mission of Holy Spirit. These two missions are connected the faithful with each other. As a principle of the communication of the faithful Holy Spirit maintains the unity of the Church. Because the Grace which is given by Holy Spirit unites the faithful between each other and with the God-Trinity. Being the principle of holiness in the Church Holy Spirit makes holy all the faithful and sanctifies the Church? Giving the holiness to Her. Being the source of the catholicity Holy Spirit maintains the multiplicity of the members of the Church that are one in the Christ. As the principle of the catholicity of the Church Holy spirit is One that makes the presence of Jesus Christ obvious for the Church Christ must appear Himself in the eschaton – in the last fates of the world. They make the conclusion that Holy Spirit presents the Church as the living Body? Animating Her and governing Her together with Her Head – Jesus Christ.

**Keywords:** Holy Spirit, Christ, Church, pneumatology, holiness, communication, unity, catholicity, apostolicity.

*Hieromonk Ioann (Bulyko Ivan Petrovich)* – Candidate of Theology, cleric of the Tikhvin diocese (bulyko12@gmail.com).

*Священник Максим Никулин*

## К ВОПРОСУ ОБ ОТНОШЕНИИ К СОФИОЛОГИИ ПРОТ. СЕРГИЯ БУЛГАКОВА

В настоящей статье осуществляется попытка переосмысления отношения к софиологии прот. Сергия Булгакова, ставшего актуальным в связи с вхождением Архиепископии западноевропейских приходов в юрисдикцию Московского Патриархата. В западном православии и инославии русская софиология в основном оценивается позитивно, в то время как в Русской Православной Церкви к этому учению до сих пор существует весьма настороженное отношение. Автор статьи старается осмыслить софиологию прот. Сергия Булгакова с позиций патристического богословия, анализируя два ее основных аспекта — Софию как метафизического посредника между Творцом и творением и Софию как женское начало в Боге. При рассмотрении первого момента указываются параллели с библейским и святоотеческим учением о связи Бога с миром, особенно в свете учения о логосах св. Максима Исповедника и сущностно-энергийного различия св. Григория Паламы. При исследовании второго вопроса выявляется связь патристической пневматологии, еклесиологии и мариологии, которая особенно подчеркивалась и развивалась в рамках софиологической доктрины.

**Ключевые слова:** софиология, прот. Сергей Булгаков, Максим Исповедник, Григорий Палама, платонизм, ангелология, женственность, пневматология, мариология, еклесиология.

После восстановления единства Архиепископии западноевропейских приходов русской традиции с Русской Православной Церковью в 2019 г., на наш взгляд, вновь актуальным становится вопрос об отношении Московского Патриархата к софиологии, поскольку это учение разделяли многие ведущие богословы русской эмиграции и, прежде всего, ректор и профессор догматического богословия Свято-Сергиевского богословского института в Париже протоиерей Сергей Булгаков. Павел Евдокимов назвал софиологию «славой современного православного богословия» [Евдокимов, 2009, 66]. Западные богословы и философы считают ее значительным вкладом русской мысли в интеллектуальную культуру Запада. Так, современный немецкий христианский философ Михаил Френч в своей монографии «Лик Премудрости» показывает, что русская софиология В. Соловьева, свящ. П. Флоренского и прот. С. Булгакова является высшим синтезом двух главных течений западноевропейской философии, которые исследователь назвал «метафизикой сущности» и «метафизикой свободы». Иными словами, по мнению М. Френча, софиология преодолевает разрыв и антагонизм между онтологизмом и персонализмом, между формально-логической и морально-ориентированной сторонами в истории философии [Френч, 2015].

Софиологические концепции присутствуют в трудах таких русских богословов как М. Сперанский, В. Соловьев, свящ. П. Флоренский, прот. С. Булгаков, кн. Е. Трубецкой, прот. В. Зеньковский, П. Евдокимов, однако софиология не является исключительно русской богословской системой. Следует говорить и о немецкой софиологии, выраженной в трудах Я. Бёме, Ф. Баадера, Ф. Шеллинга, несомненно, оказавшей влияние на русскую мысль. О Софии (Хокме) в различных пониманиях учили гностики и каббалисты, поэтому софиологов часто обвиняли в приверженности

---

*Священник Максим Сергеевич Никулин* — кандидат богословия, Master de Sciences Humaines et Sociales, старший преподаватель кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии (maximniculin@yandex.ru).

этим эзотерическим доктринам. Однако сами они, будучи христианами, а некоторые и клириками, возводили свое учение, прежде всего, к Священному Писанию, а именно к библейской литературе премудрости, и к Священному Преданию, выраженному в святоотеческих писаниях, литургической и иконографической практике Православной Церкви.

Пытаясь осмыслить софиологическое учение прот. Сергия Булгакова, выделим в нем два ключевых, на наш взгляд, аспекта: 1) Софию как метафизического посредника между Богом и миром и 2) Софию как женское начало в Боге.

Во-первых, София осмысливается богословом как промежуточное онтологическое звено между Творцом и творением. «Этим средним положением между временем и вечностью, «μεταξύ», и определяется ее своеобразная метафизическая природа в отношении к временности и тварности» (Булгаков Свет невечерний, 2017, 296). По мнению прот. Сергия, логическая (не онтологическая!) иерархичность имеется даже в недрах Божества. В этом смысле богослов именуется ипостаси Сына и Духа «софийными», то есть, по его мнению, Вторая и Третья Ипостаси уже являются, некоторым образом, открытием Бога-Отца в самом Божестве. «Бог Отец самооткрывается для Себя в Софии, которая едина, но софийных ипостасей две: Слово всех слов, как идеальное содержание, и Дух, его в Красоте являющий» (Булгаков Утешитель, 2007, 495).

В трудах христианских апологетов II–III веков заметны тенденции к субординационизму, в которых Слово и Дух Божий понимаются как онтологически более низкие степени раскрытия абсолютно трансцендентного Отца. Яркой иллюстрацией этого является известное выражение св. Ирины Лионского, назвавшего Сына и Святого Духа «руками» Отца, исполняющими Его волю в творении и устроении мира, а также в искуплении и спасении человека (Ириной Лионский, 2010, IV, предисловие, 4). Хотя христианское тринитарное богословие IV века и преодолело субординационизм через провозглашение доктрины консубстанциальности, все равно в патристическом богословии, в частности у св. Кирилла Александрийского, присутствует мысль о том, что икономийное раскрытие Ипостасей Св. Троицы во времени следует порядку Их теологического развертывания в вечности [Boulnois, 1994, 500–511]. Св. Кирилл Александрийский даже называет Св. Духа энергией Отца. «Итак, коль скоро Дух со властью исполняет то, что обещал сделать Бог, и воздвигает пастырей по данному чрез пророков обетованию, значит, Он не чужд Божественной сущности, но как природное и сущностное, и ипостасное действие (ἐνέργεια φυσική τε καὶ οὐσιώδης καὶ ἐνυπόστατος), из нее происходящее и в ней пребывающее, совершает все Божии (дела)» (Кирилл Александрийский, 2014, 580а). Таким образом, слова прот. Сергия о «софийности» Ипостасей Сына и Духа можно связать с патристическим учением об «энергичности» Логоса и Духа, то есть о логическом порядке самооткровения Св. Троицы.

Метафизический статус Софии между Творцом и творением обусловлен тем, что она понимается как всеобщий организм идей, всеединство божественных прототипов творения, идеальный мир Платона. «Она есть горний мир умопостигаемых, вечных идей, который открылся философскому и религиозному созерцанию Платона...» (Булгаков Свет невечерний, 2017, 297). В дальнейшем богословии прот. Сергей выделял две Софии — небесную и земную, нетварную и тварную. Первая есть всеединство божественных замыслов о мире, а вторая — ее реализация в процессе творения. Богослов усматривал истину платонизма в его открытии идеального мира, которую, однако, нужно было дополнить учением о лично-конкретном характере эйдосов, то есть связать с библейским учением об ангелах. «В этом смысле ангельский мир содержит в себе ипостазированные первообразы всего мирового бытия. Тот мир идей-первообразов бытия, который прозвевал Платон, лишь смутно различая его действительное место в Боге и даже сливая его с Божеством, есть в действительности, ангельский мир в его отношении к бытию, лестница Иаковля. Таков истинный смысл платоновского идеализма» (Булгаков Лестница Иаковля, 2008, 429–430). В таком осмыслении идей как наделенных телесностью, в отличие от абстрактных понятий, Н. О. Лосский видел характерную особенность русской философии — ее конкретность

[Лосский, 2018, 304]. В свете такого понимания, ангел-хранитель является как бы персонифицированной идеей человека, Божиим замыслом о нем. «Это есть не только друг и покровитель, хранящий от зла и влагающий благе мысли, но, в известном смысле, и небесный первообраз человека» (Булгаков Православие, 2017, 146).

Мысль о посреднике между Богом и миром присутствует уже в Священном Писании. В более ранних библейских книгах такими посредниками мыслятся Слово Божие (Давар) и Дух Божий (Руах)<sup>1</sup>, а также Слава Божия (Шехина) и Ангел Божий. Примечательно, что прот. Сергей отличает Дух Божий от Святого Духа, понимая Первый близко к ветхозаветному значению. «Если Дух Божий есть Троиединство трех ипостасей в их раздельности, то Дух Святой есть их ипостасное единение в Третьем Лице» (Булгаков Утешитель, 2007, 494). Весьма ярко идея о посреднике начинает выражаться в библейской литературе премудрости, являющейся продуктом эллинистического иудаизма. В это время именно Хокма (София) становится посредницей *par excellence*, связующей Творца с творением. «Господь имел меня началом (букв. греч. ἔκτισέν με ἀρχῆν — сотворил меня началом) пути Своего, прежде созданий Своих, искони; от века я помазана, от начала, прежде бытия земли» (Притч 8:22–23).

В философии связь абсолютного с относительным в контексте идеального мира разрабатывается, начиная с Платона. Его демиург оформляет аморфную материю в мир вещей на основании созерцания вечных прототипов творения — эйдосов. В дальнейшем развитии платонизма мир идей все больше связывается с демиургом. Так, в неоплатонизме возникает учение о том, что эйдосы предсуществуют в божественном уме. «Все вещи существовали в Боге уже прежде появления в чувственной форме, существовали от вечности и всегда, хотя, конечно, позднее, после появления их в телесной форме, можно уже говорить о них, что одна следует за другой, потому, что когда они истекают из умопостигаемого мира и простираются в мире чувственном, то одна из них является после другой» (Плотин, 1996, VI, 7, 1).

Заслуга православного преодоления платонизма в форме оригенизма, то есть воцерковления его положительных достижений и отвержения несогласного с библейским учением, по праву принадлежит св. Максиму Исповеднику. Ключом к решению дилеммы о совечности идеи творения Богу и временного характера космоса является учение преподобного о логосах творения. Логосы *grosso modo* родственны платоновским эйдосам, они являются прототипами, замыслами Бога о мире, ангелах и людях. Логосы имманентны Богу, совечны Ему, причем даже в ипостасном аспекте, а космос творится *ex nihilo* в соответствии с логосами как принципами. «Ведь (именно) держащий благим хотением *гипостазированными* прежде веков слова-логосы пришедших в бытие (вещей) соответственно этим (логосам) словом и *премудростью* гипостазировал из несуществующего творение видимое и невидимое, в должные времена сотворив и творя все — и общее, и единичное. Ведь слово-логос, как мы верим, является предпосылкой создания ангелов; слово-логос — каждой из наполняющих горний мир сущностей и сил; слово-логос — человеков; слово-логос — всякого (сущего) из получивших от Бога бытие (чтобы мне не перечислять единичное)» (Максим Исповедник, 2009, 116). По мнению св. Максима, именно «за счет предгипостазированности наших логосов бытия в Боге» ангелы и люди именуются св. Григорием Богословом «частицей Бога» (Максим Исповедник, 2009, 118). Таким образом, в богословии преподобного сохраняются и гармонизируются два понимания творения — эманационизм и креационизм, платоновский и библейский.

Дальнейшее раскрытие онтологической связи между Творцом и творением, другими словами, о соотношении трансцендентного и имманентного в Боге, принадлежит св. Григорию Паламе. В своем богословии он различал: 1) неприступную сущность (οὐσία) Бога; 2) неотделимые от сущности исхождения (πρόοδοι), энергии (ἐνέργεια), силы (δυνάμεις); и 3) отделимые от сущности и энергий творения (κτίσματα),

<sup>1</sup> Эти термины мыслились близкими в Ветхом Завете. Ср. стих «Словом Господа сотворены небеса, и Духом уст Его — все воинство их» (Пс 32:6), являющийся типичным библейским синонимическим параллелизмом.

результаты (ἀποτελέσματα) энергий, действия (ἐνεργήματα) (Григорий Палама, 2009, 484). Прот. Сергей, излагая учение св. Григория, пишет, что его «энергия есть Божество, целое и единое в каждом луче Своем, Божество действующее, открывающееся ad extra» (Булгаков Свет невечерний, 2017, 175). Также, защищаясь от обвинений в ереси, выраженных в Определении архиерейского собора в Карловцах (1935 г.)<sup>2</sup>, богослов так комментирует учение святителя: «Но эта энергия в Боге, различаемая от сущности, в то же время отождествляется с ней по нетварной божественности своей, как софийное откровение усии» (Булгаков Еще к вопросу о Софии, 2007, 473).

Особенно сильную критику вызвало учение прот. Сергея о личном, ипостасном характере Софии. Он пишет, что «София обладает личностью и ликом, есть субъект, лицо или, скажем богословским термином, ипостась; конечно, она отличается от ипостасей Св. Троицы, есть особая, иного порядка, четвертая ипостась. Она не участвует в жизни внутрибожественной, не есть Бог, и потому не превращает триипостасность в четвероипостасность, Троицу в Четверицу. Но она является началом новой, тварной многоипостасности, ибо за ней следуют многие ипостаси (людей и ангелов), находящиеся в софийном отношении к Божеству» (Булгаков Свет невечерний, 2017, 293). Прежде всего, истоки этого взгляда можно найти в библейских книгах премудрости, где София не только многократно персонифицируется, но и прямо называется разумной. «Она есть дух разумный (πνεῦμα σοφόν), святой, едиnorodный, многочастный, тонкий, удобоподвижный, светлый, чистый, ясный, невреждительный, благолюбивый, скорый, неудержимый, благодетельный, человеколюбивый, твердый, непоколебимый, спокойный, беспечальный, всевидящий и проникающий все умные, чистые, тончайшие духи» (Прем 7:22–23). Кроме того, учение об ипостасном характере Премудрости как Ангела-Хранителя мира является логическим выводом из конкретного ангелологического осмысления эйдосов. Также прот. Сергей критиковали за встречающееся в его трудах отождествление Софии и божественной сущности. «Святая Троица имеет природу, или усию, которая есть не только неисчерпаемая глубина жизни, но и самооткровение Божества, и в этом смысле усия есть и София» (Булгаков Агнец Божий, 2007, 420). Однако, как было показано выше при рассмотрении богословия св. Григория Паламы, прот. Сергей придерживался, скорее, энергийной, а не усийной софиологии.

Вторым важным богословско-философским вопросом, решаемым по-своему в софиологии, является вопрос поиска метафизического основания женственности в Боге. У прот. С. Булгакова имеется напряжение в поиске женского начала то в природном, то в ипостасном аспекте Божества. С одной стороны, богослов усматривает женственность в Софии в связи с тем, что она отдает себя Божественной Любви Ипостасей Св. Троицы и получает ее дары, но она только приемлет, не имея, что отдать, и в этом смысле она женственна, «Вечная Женственность», «богиня» (Булгаков Свет невечерний, 2017, 293). С другой стороны, женское начало прот. Сергей связывает с Третьей Ипостасью Пресвятой Троицы. Примечательно, что для св. Иринея Лионского, Премудрость — Святой Дух (Иринея Лионский, 2010, IV, 20, 3), а не Логос, как для позднейших отцов. Также соотнесение женственности с Третьей Ипостасью характерно для сирийского христианства. Так, Святой Дух связывается с материнским началом у Афраата, в «Одах Соломона» и «Деяниях Иуды Фомы» [Muntau, 1975, 142–150]. В ипостасном контексте прот. Сергей соотносит Софию не с одним, а с двумя Лицами Св. Троицы — Словом и Духом. София как предвечное Человечество является единством двух начал — мужского и женского, именно поэтому в «Богочеловечестве воплотившийся Логос принимает для Себя естество мужеское, Дух же Святой избирает Духоносией Деву Марию, так что полнота Богочеловечества выражается лишь этой Двоицей: Иисус-Мария» (Булгаков Утешитель, 2007, 495).

Часто критиков софиологии смущал термин прот. Сергея «Духоносица», применяемый им к Деве Марии. Конечно же, богослов не имел в виду воплощения Святого

<sup>2</sup> В этом Определении, как заметил прот. Сергей, его обвинителями ересь варламитов приписывается св. Григорию Паламе (sic!).

Духа в Деве Марии, но лишь ее особую связь с Третьей Ипостасью и полноту полученных Богородицей благодатных даров. Из святых отцов подобную мысль выражал, например, св. Марк Ефесский: «Если Богородице и апостолам был возвещен “Дух Святой и сила Всевышнего” (Лк 1:35), но не нашла на Богородицу ипостась Духа и не воплотилась в Ней, то, следовательно, и наитствовавшее на апостолов не было ипостасью Духа, но — благодатью и энергией, которая и наполнила их, явившись и разделившись в виде огненных языков (Деян 2:3); о сущностном же наитии Духа говорится (у св. Григория Богослова в «Слове на Пятидесятницу») тогда потому, что не какая-нибудь часть энергии излилась, как раньше, но всецелая энергия, которая находится в соединении с сущностью и неотделима от нее и обща трем (Лицам), как и сущность» (Марк Ефесский, 2009, 645). Иными словами, по мысли святителя, из всех людей только Пресвятая Дева получила полноту даров Святого Духа, как и вся Церковь, образом и выражением которой и является Божия Матерь. Таким образом, и в патристическом богословии прослеживается таинственная связь, существующая между Святым Духом, Церковью и Пресвятой Богородицей, которую так любили подчеркивать софиологи: «Как приемлющая свою сущность от Отца, она (София) есть создание и дочь Божия; как познающая Божественный Логос и Им познаваемая, она есть невеста Сына (Песнь Песней) и жена Агнца (Новый Завет, Апокалипсис); как приемлющая изливание даров Св. Духа, она есть Церковь и вместе с этим становится Матерью Сына, воплотившегося наитием Св. Духа от Марии, Сердца Церкви, и она же есть идеальная душа твари, красота» (Булгаков Свет невечерний, 2017, 294–295).

Таким образом, русская софиология является ценным вкладом в современное православное богословие. Теология есть попытка на культурно-философском языке эпохи и с учетом актуальных вопросов современности выразить вечное Божественное Откровение. Любая такая попытка остается частичной, неполной, содержащей неточности, может и ошибки, которые должны быть выявлены и уточнены соборным церковным сознанием. Тем не менее, как мы пытались показать в данной статье, многие спорные вопросы софиологии могут иметь патристическое основание. Так, на наш взгляд, приемлемым для православного сознания является истолкование софиологии прот. Сергия Булгакова в свете учений св. Максима Исповедника о предвечных логосах творения и св. Григория Паламы о нетварной божественной энергии. Наконец, мистическая связь пневматологии, экклезиологии и мариологии, раскрываемая в рамках софиологии, также укоренена в святоотеческом богословии. Однако, следует заметить, что в широком смысле София включает в себя все творение, как идеальный, так и реальный его аспекты, поэтому софиология является более широким разделом богословия, включающим космологию, ангелологию, антропологию, экклезиологию и мариологию, а не сводится к одному из них.

## Источники и литература

### Источники

1. Григорий Палама (2009) — *Григорий Палама, св.* Сколько видов Божественного единства и разделения, и что в Боге, как мы научены, имеется не только ипостасное разделение, но и разделение, согласно общим исхождениям и действиям, и что, согласно этим двум видам единства и разделения, мы научены мыслить его нетварным, даже если Варлаам и Акиндин этого не одобряют / пер. Д. В. Бугая, Д. А. Поспелова // Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия. Т. 2. М. — СПб., 2009. С. 477–484.

2. Иринеи Лионский (2010) — *Иринеи Лионский, св.* Против ересей / пер. прот. П. Преображенского. СПб., 2010.

3. Кирилл Александрийский (2014) — *Кирилл Александрийский, св.* Книга сокровищ о Святой и Единосущной Троице / пер. Р. В. Яшунского. СПб. — Краснодар, 2014.
4. Максим Исповедник (2009) — *Максим Исповедник, св.* Трудность VII / пер. А. М. Шуфрина // Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия. Т. 2. М. — СПб., 2009. С. 110–129.
5. Марк Ефесский (2009) — *Марк Ефесский, св.* Силлогические главы, 58 / пер. мон. Андроника (А. Ф. Лосева), ред. А. Г. Дунаева. Цит. по: Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия. М. — СПб., 2009. Т. 2. С. 645.
6. Плотин (1996) — *Плотин. Эннеады.* Киев, 1995–1996.
7. Булгаков Свет невечерний (2017) — *Булгаков С. Н.* Свет невечерний. Созерцания и умозрения. СПб., 2017.
8. Булгаков Православие (2017) — *Булгаков С., прот.* Православие. Очерки учения Православной Церкви. СПб., 2017.
9. Булгаков Лестница Иаковля (2008) — *Булгаков С., прот.* Лестница Иаковля. Об ангелах // *Его же.* Малая трилогия. М., 2008. С. 393–563.
10. Булгаков Еще к вопросу о Софии (2007) — *Булгаков С., прот.* Еще к вопросу о Софии, Премудрости Божией (по поводу определения Архиерейского собора в Карловцах) // *Его же.* Путь Парижского богословия. М., 2007. С. 461–492.
11. Булгаков Агнец Божий (2007) — *Булгаков С., прот.* Автореферат книги «Агнец Божий. О Богочеловечестве. Ч. 1. Париж, 1933» // *Его же.* Путь Парижского богословия. М., 2007. С. 419–423.
12. Булгаков Утешитель (2007) — *Булгаков С., прот.* Автореферат книги «Утешитель. О Богочеловечестве. Ч. 2. Париж, 1936» // *Его же.* Путь Парижского богословия. М., 2007. С. 493–498.

## Литература

13. Boulnois (1994) — *Boulnois M. O.* Le paradoxe trinitaire chez Cyrille d'Alexandrie. Herméneutique, analyses philosophiques et argumentation théologique. Paris, 1994.
14. Murray (1975) — *Murray R.* Symbols of Church and Kingdom. A Study in Early Syriac Tradition. Cambridge, 1975.
15. Евдокимов (2009) — *Евдокимов П.* Женщина и спасение мира. О благодатных дарах мужчины и женщины. Минск, 2009.
16. Лосский (2018) — *Лосский Н. О.* История русской философии. СПб., 2018.
17. Френч (2015) — *Френч М.* Лик Премудрости. Дилемма философии и перспектива софиологии. СПб., 2015.

### ***Priest Maksim Nikulin. To the Issue of the Attitude to Archpriest Sergei Bulgakov's Sophiology.***

**Abstract:** The article attempts to rethink the attitude to archpriest Sergei Bulgakov's sophiology, which became relevant in connection with the joining of the Archdiocese of Russian Orthodox churches in Western Europe to the Moscow Patriarchate. In Western orthodoxy and heterodoxy, Russian sophiology is generally assessed positively, while in the Russian Orthodox Church there is still a very wary attitude towards the teaching. The author of the article tries to comprehend the archpriest Sergei Bulgakov's sophiology from the standpoint of patristic theology, analyzing two main aspects of the former - Sophia as a metaphysical mediator between the Creator and creation and Sophia as the feminine principle in God. When considering the first point, parallels are indicated with the biblical and patristic teaching about God's connection with the world, especially in the light of St. Maximus the Confessor's doctrine about the logoi and St. Gregory Palamas's distinction between God's essence and energies. In the study of the second question, the connection



between patristic pneumatology, ecclesiology and mariology is revealed, which was especially emphasized and developed within the framework of the sophiological doctrine.

**Keywords:** sophiology, archpriest Sergei Bulgakov, St. Maximus the Confessor, St. Gregory Palamas, Platonism, angelology, feminine principle, pneumatology, mariology, ecclesiology.

*Priest Maksim Sergeevich Nikulin* – Candidate of Theology, Master de Sciences Humaines et Sociales, Senior Lecturer at the Theology Department of the Saint Petersburg Theological Academy ([maximniculin@yandex.ru](mailto:maximniculin@yandex.ru)).

Священник Игорь Иванов

## ПРОФЕССОР ПРОТОИЕРЕЙ ДУМИТРУ СТАНИЛОЕ (1903–1993) И РЕЛИГИОЗНАЯ МЫСЛЬ РУССКИХ ЭМИГРАНТОВ

В данной статье при помощи историко-описательного и аналитического методов рассматривается вопрос знакомства выдающегося румынского богослова протоиерея Думитру Станилое с трудами русских религиозных мыслителей, оказавшихся после 1917 г. в эмиграции. При этом выясняется, какие именно темы и сюжеты из русской религиозной мысли интересовали о. Думитру Станилое в разные периоды его жизни. Это по преимуществу — персонализм, софиология, иконопочитание и экклезиология. Отдельное внимание в статье уделяется его речи, произнесенной в 1981 г. в Свято-Сергиевском православном богословском институте в Париже. В заключении делается вывод о творческом характере богословия о. Думитру Станилое, поскольку в его мысли синтезируется и свято-отеческое предание, и современные религиозно-философские знания, и внимание к актуальным вопросам своего времени.

**Ключевые слова:** Румынская Православная Церковь, православное богословие, румынское богословие, протоиерей Думитру Станилое, русская эмиграция, русское богословие, философия XX века.



Протоиерей Думитру Станилое

В первой половине XX века православное богословие стало доступно европейскому восприятию во многом благодаря вкладу русских религиозных мыслителей, оказавшихся в эмиграции и продолжавших издавать свои труды за рубежом как на русском, так и на европейских языках. Впрочем, румынские интеллектуалы, воспитанные традиционно в православном мировоззрении, еще с начала XIX века активно воспринимали плоды близкой по духу русской культуры.

Известно, что протоиерей Думитру Станилое владел русским языком. Об этом свидетельствует уже тот факт, что его перу принадлежат три перевода с русского языка: перевод рецензии из журнала «Путь» на книгу прот. С. Булгакова «Агнец Божий. О Богочеловечестве», перевод статьи Б. Вышеславцева «Значение сердца в религии» и перевод статьи митр. Сергия (Страгородского) «Значение апостольской преемственности в инославии»<sup>1</sup>. Характерно при этом то, что его

Священник Игорь Анатольевич Иванов — кандидат философских наук, доцент, заведующий кафедрой иностранных языков, доцент кафедры богословия, Санкт-Петербургская духовная академия (igivan74@mail.ru).

<sup>1</sup> Staniloae D., pr. Bulgakov, Serghie, Mielul lui Dumnezeu. Despre Teandrie, partea I, YMCA Press, 1933, 468 p.; traducere a reцензiei din revista „Putj”, 1933, nr. 41, p. 101–105. *Revista Teologica*, 1934, No 7–8, p. 269–272; Staniloae D., pr. Vâşeslavţev, Boris, Însemnătatea inimii în religie (Eseu publicat în revista „Putj”, Paris, 1925, № 1. p. 79–98). *Revista Teologica*, 1934, No 1–2, p. 31–40; Staniloae D., pr. Mitropolitul Serghie Stragorodţki, Importanţa succesiunii apostolice la heterodocşi. *Mitropolia Moldovei i Sucevei*, 1963, No 9–10, p. 574–591.

внимание привлек именно русский эмигрантский религиозно-философский журнал «Путь», издававшийся Религиозно-философской академией в Париже с сентября 1925 по март 1940 г.

В 1930-е гг. о. Д. Станилоэ активно публикуется в церковной газете «Румынский телеграф». В нескольких статьях он упоминает имена русских религиозных философов: прот. С. Булгакова, Б. Вышеславцева, Н. Бердяева, Д. Мережковского и др.

Например, прот. С. Булгаков он аттестует следующим образом:

– «Никто не описал текущее положение дел лучше, чем известный философ религии прот. Сергей Булгаков, когда в 1924 г. он сказал, что современные эмигрантские богословы отвергают любую мысль об унии, указав в качестве основных препятствий на пути воссоединения разлученных церквей догмат о непогрешимости папы, а также ревностный прозелитизм Рима» [Staniloae, 2012, 243].

– «Одно из сочинений представляет собой краткий синтез духовных сил православия, краткое изложение того, что православие имеет сказать по поводу всех трагических вызовов современности. Такое слово вышло и на румынском языке из типографии имени митрополита Андрея Лагуна. Это книга «Православие» прот. Сергия Булгакова, книга, которая пробуждает надежды и оптимизм любого православного, прочитавшего ее» [Staniloae, 2012, 311–312].

– «Драгоценный материал для развития учения о личности находится в новейшем русском богословии (Булгаков и Бердяев) и у немецких средневековых мистиков» [Staniloae, 2012, 706].

А вот так румынский богослов передает софиологическую концепцию прот. Сергия Булгакова: «Весь этот мир по своему содержанию вечен. Все вещи в нем вечно мыслятся Богом, идеи вещей в мире являются материалом в руках Божиих и неотделимы от Его существа. Русский богослов Сергей Булгаков называет совокупность идей божественной, она — внутренняя божественная жизнь, самопознание божественного существа в Себе, несотворенная София. И мир, говорит он, это точно такая же София, но в сотворенном виде» [Staniloae, 2012, 450].

Или вот еще пересказ отцом Д. Станилоэ некоторых идей русского персонализма: «Собственно „я“ в основе человека — это априори полученные идеи, необходимые для любой интеллектуальной и телесной жизни. Современное русское богословие полагает эту часть человека как несотворенную, исходящую от самого Бога, в то время как часть души и тела, в которую погружено „я“ — сотворена. Так учат Бердяев, Булгаков, Вышеславцев и др.» [Staniloae, 2012, 460].

Интерес к мысли русской эмиграции сохраняется у о. Думитру Станилоэ на протяжении всей жизни. Так, например, в статье «Божественная Евхаристия в трех христианских конфессиях» [Staniloae, 1953, 46–115] он комментирует идеи таких русских богословов, как протопресв. Н. Афанасьев, Л. Карсавин, прот. С. Булгаков, М. И. Лот-Бородина, а в статьях по иконопочитанию<sup>2</sup> приводит мнения Л. Успенского, Г. А. Острогорского, прот. Г. Флоровского, опять-таки прот. С. Булгакова, Б. Вышеславцева и Н. Бердяева, также помимо прочего упоминает и дореволюционного автора — М. И. Скабаллановича.

В связи с вышесказанным весьма примечательна речь [Staniloae, 1983, 127–134], произнесенная о. Д. Станилоэ в 1981 г. по случаю присвоения ему почетной степени доктора *honoris causa* в Свято-Сергиевском православном богословском институте в Париже. Отметим, что эта речь не указана в списке трудов о. Д. Станилоэ, изданном в 1993 г. в виде систематического обзора его библиографии [Angheliescu, 1993], поэтому обнаружение текста этой речи можно считать своего рода библиографическим открытием.

Итак, в своей речи о. Д. Станилоэ говорит о роли института в духовном обновлении Запада в межвоенный период, а также о его вкладе в экуменический диалог

<sup>2</sup> См.: *Staniloae D., pr. Simbolul ca anticipare și temeii al posibilităților icoanei // Studii Teologice. 1957. № 7–8. P. 427–452; Staniloae D., pr. Iisus Hristos ca prototip al icoanei Sale // Mitropolia Olteniei. 1958. № 3–4. P. 244–272; Staniloae D., pr. Icoanele în cultul orthodox // Ortodoxia. 1978. № 3. P. 475–487.*

в послевоенные годы, «когда христианские конфессии смогли почувствовать себя ближе по отношению друг к другу, опираясь на общую веру во Христа» [Staniloae, 1983, 127].

Далее о. Д. Станилоэ замечает, что многие русские богословы стали хорошо известны и любимы на Западе. Сперва он перечисляет имена из первой волны русских эмигрантов-богословов: Н. Бердяев, прот. С. Булгаков, Л. Зандер, Б. Вышеславцев, прот. В. Зеньковский, И. Ильин, архим. Киприан Керн, прот. Г. Флоровский, Н. Лосский, В. Лосский, П. Евдокимов. А затем упоминает их учеников и последователей: протопресв. Алексей Князев, протопресв. Борис Бобринский, прот. Илья Мелия, К. Е. Андроников, прот. Н. Куломзин и др.

О своем знакомстве с русским богословием эмиграции о. Д. Станилоэ говорит, вспоминая, как он читал журнал «Путь» со второй половины 1920-х гг., участвуя на его материалах свидетельствовать об истине православия на языке современности, при этом целиком оставаясь верным восточной святоотеческой традиции [Staniloae, 1983, 128]. Далее он говорит, что разделяет со своим единомышленником Оливье Клеманом мнение о том, что теперь богословие должно быть открыто изменениям жизни современного человека, при этом важно ответить на такие вопросы:

– как можно обратить сердце нашего современника к христианской вере, в то время как его ум целиком занят развитием науки и техники, свободой и справедливостью?

– как повернуть современника лицом к лицу ко Христу, показав, что подлинный гуманизм может быть только в согласии между вочеловечившимся Богом и человеком, сотворенным по Его образу и подобию, при том, что Христос всегда современен любому человеку любой эпохи?

Размышляя над этой ситуацией, румынский богослов подытоживает, что именно вера в Бога отвечает на человеческую жажду познания тайны мира и человека как такового — в свете инобытия. Разум и духовная интуиция — это два крыла, позволяющие удержать равновесие в полете мысли. Но взятые по отдельности, они ведут к крайностям рационализма и смутного мистицизма. Что касается социальности, то именно духовный реализм приводит к подлинной свободе и искренней деликатности в межличностных отношениях. И если узколобая гордость тормозит развитие, то свободный в Боге разум расширяет горизонты, действуя из глубины духовного опыта [Staniloae, 1983, 132].

Характерно то, что о. Д. Станилоэ в своей речи не упомянул об о. Николае Афанасьеве, с которым он полемизировал в своей статье «Церковь вселенская и соборная» (1966) [Staniloae, 1966, 167–198]. Отметим здесь конспективно несколько основных претензий к теории о. Н. Афанасьева со стороны о. Д. Станилоэ:

– Согласно о. Н. Афанасьеву Евхаристия не должна стоять в связи с истиной: согласно ему истина и Евхаристия должны быть отдельными реальностями.

– Собственно говоря, о. Н. Афанасьев, употребляет свою теорию, как окольный путь, по которому Православная Церковь направится к централистской Церкви Рима. На самом деле из его предпосылки, что каждая евхаристическая община есть целая Церковь, из одного того факта, что во главе ее стоит епископ и совершается Евхаристия, о. Н. Афанасьев легко делает вывод, что каждая из этих общин может находиться в общении с другими общинами во главе которых стоит епископ и совершается Евхаристия, независимо от того, существует ли между ними идентичность доктрины».

– Таким образом, согласно о. Н. Афанасьеву Православная Церковь и Церковь Римо-Католическая могут восстановить общность между собой, потому что каждая из них есть Церковь в своей полноте.

– Фактором, который сохранял бы отношения, у о. Н. Афанасьева становится любовь, а не единство веры. И вещи выглядят так, что местные Православные Церкви могут возобновить отношения с Римской Церковью, даже если они отличаются какими-то моментами в вероисповедовании.

– Констатируем, что и в новой форме теории Афанасьева сохранилось то же непочтение к учению веры. Евхаристия вырвана из контекста веры. Как будто присутствие

Христа в Евхаристии должно было бы реализоваться независимо от веры сообщества, как дело сугубо объективное, которое нас принудительно превращает в Его Тело.

– Отец Николай Афанасьев сильно упрощает дело. При этом он не соглашается со словами свт. Ирины Лионского, учившего, что: «Даже если еретики прольют кровь при преследовании, они не свидетели Христовы, и их жертва не имеет смысла». Не обращает он внимания и на нюансы и градации в том, что касается эkkлезиологического характера общин, на тот момент, который столь хорошо поставил на обозрение московский патриарх Сергей (Страгородский).

Таким образом, вполне очевидно, что в вопросах эkkлезиологии о Д. Станилое твердо стоял на традиционных православных позициях, будучи при этом в согласии с таким представителем русского классического богословия, как патриарх Сергей (Страгородский).

В завершении этой краткой обзорной статьи можно сказать, что 1) в ранний период своего богословского творчества о. Д. Станилое был близок к тому, чтобы разделять некоторые идеи персонализма Н. Бердяева и софиологии прот. С. Булгакова; 2) в средний период, занимаясь вопросами иконоборчества, он был хорошо знаком с богословскими исследованиями Л. Успенского, Г. Острогорского, М. Лот-Бородиной и др.; 3) в зрелый период он активно отстаивал святоотеческие воззрения, например, в полемике с эkkлезиологическими постулатами протопресв. Н. Афанасьева. При этом у него еще с конца 1920-х гг. сохранялась твердая установка на верность церковному преданию. Всё это свидетельствует не только о широте кругозора о. Д. Станилое, но и о живом и динамичном характере мысли румынского богослова, показывая его в равной степени близким и западной богословской мысли, и русской религиозно-философской традиции, осмысляемых изнутри духовного опыта жизни Румынской Православной Церкви при личной верности пути святых отцов.

## Источники и литература

1. Anghelescu Gh. F. *Bibliografia Părintelui Academician Prof. Dr. Dumitru Stăniloae*. București, 1993.
2. Staniloae D., pr. Biserica universală și sobornicească. *Ortodoxia*, 1966, No 2, p. 167–198.
3. Staniloae D., père. Discours de réception du diplôme de Docteur honoris causa à l'Institut de Théologie orthodoxe Saint-Serge, le 29 mai 1981 / La pensée orthodoxe. № 3. Vol. 3 de la série en langue française. *Travaux de l'Institut de Théologie Orthodoxe Saint-Serge*. Ed. L'Age d'Homme, Lausanne, 1983, p. 127–134.
4. Staniloae D., pr. *Opere complete, vol. 1: Cultură și duhovnicie: articole publicate în Telegraful Român (1930–1936)*. București, 2012.

### **Priest Igor Ivanov. Professor Archpriest Dumitru Staniloae (1903–1993) and the Religious Thought of Russian Emigrants.**

**Abstract:** This article, using historical, descriptive and analytical methods, examines the issue of acquaintance of the outstanding Romanian theologian, archpriest Dumitru Staniloae, with the works of Russian religious thinkers who found themselves in emigration after 1917. At the same time, it becomes clear which themes and plots from Russian religious thought interested Fr. Dumitru Staniloae at different periods of his life. They are primarily personalism, sophiology, veneration of icons and ecclesiology. Special attention is paid to his speech, delivered in 1981 at the St. Sergius Orthodox Theological Institute in Paris. In the conclusion, it is said about the creative nature of Staniloae's theology, because in his

thought synthesized are both the patristic tradition, and modern religious and philosophical knowledge, as well as the attention to topical issues of his time.

**Keywords:** Romanian Orthodox Church, Orthodox theology, Romanian theology, archpriest Dumitru Staniloae, Russian emigration, Russian theology, philosophy of the twentieth century.

*Priest Igor Anatolyevich Ivanov* – Candidate of Philosophy, Associate Professor, Head of the Department of Foreign Languages, Associate Professor, Department of Theology, St. Petersburg Theological Academy (igivan74@mail.ru).

И. Б. Гаврилов

## ФИЛОСОФИЯ ОБРАЗОВАНИЯ С. С. УВАРОВА

Статья посвящена философии образования выдающегося государственного деятеля и мыслителя, министра народного просвещения Российской империи (1833–1849) графа Сергея Семеновича Уварова (1786–1855). Обращаясь к двум основным историческим этапам деятельности Уварова, автор раскрывает его образовательную концепцию, впервые сформулированную еще в 1810-е гг. Среди важнейших элементов рассматриваемой концепции выделены: приоритет государственного воспитания и образования над частным; привлечение внимания юношества к отечественной истории, изучение которой должно способствовать ограждению России от революционных потрясений; ведущая роль русского и классических языков; подготовка дворянской молодежи к службе в государственных учебных заведениях. Подчеркивается особая роль «Журнала Министерства народного просвещения» и его идейного направления в политике министерства и лично графа Уварова. Министр характеризуется в статье как самобытный консервативный мыслитель, целостная образовательная концепция которого выступает существенным фактором мирного цивилизованного развития России.

**Ключевые слова:** консерватизм, просвещение, образование, философия образования, народность, С. С. Уваров, Министерство народного просвещения, Университетский устав 1835 г., ЖМНП.

Имя выдающегося государственного деятеля, ученого-гуманитария, министра народного просвещения Российской империи (1833–1849), президента Императорской Академии наук (1818–1855) Сергея Семеновича Уварова (25.08.1786 — 04.09.1855) было подвергнуто очернению и тотальному искоренению из истории русской культуры. Как справедливо отмечает современный исследователь, «историческая литература вплоть до новейшей эпохи не столько изучала его государственную деятельность, сколько боролась с его тенью, формировала и поддерживала его отрицательный образ» [Шевченко, 2018, 27].

Однако в последние два десятилетия в современной научной литературе наметилась тенденция к объективному рассмотрению мировоззрения и трудов Уварова [Шевченко, 2018, Гаврилов, 2019d], связанная в первую очередь с возросшим интересом к философии консерватизма [Гаврилов, 2016, 2017, 2018, 2019а, 2019b, 2019с, 2019d].

Обратимся к двум основным этапам в деятельности С. С. Уварова как теоретика и практика российского образования. С 1810 по 1821 г. Уваров служит по ведомству народного просвещения в должности попечителя Санкт-Петербургского учебного округа. Уже в эти годы он формулирует целостную стратегию отечественного образования, которую будет разрабатывать и воплощать на протяжении всей своей жизни. К числу важнейших составляющих этой стратегии можно отнести: повышение на всех ступенях образования роли русского языка, привлечение дворянской молодежи в государственные учебные заведения с целью ее подготовки к гражданской службе, введение института наставничества в средних и высших учебных заведениях, учреждение учительских семинарий, повышение жалования учителей гимназий и университетских преподавателей, расширение программ классических гимназий, усиление роли попечителей в управлении университетами и школами и др. [Гаврилов, 2019b, 163].

---

*Игорь Борисович Гаврилов* — кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии (igo7777@mail.ru).

В программной речи 1813 г. «О преподавании истории относительно к народному воспитанию» Уваров раскрывает одно из главных положений своей философии образования — приоритет государственного образования и воспитания над частным.

Особое значение Сергей Семенович придавал изучению юношеством истории Отечества. Он полагал, что воспитание подрастающего поколения в «народном духе» поможет оградить Россию от революционных потрясений, и призывал всех учителей на занятиях «возбуждать и сохранять» национальный дух «сколько можно». Уже в тот ранний период своей деятельности Уваров видел в национальном характере силу, способную противостоять революциям, — «особые свойства русского народа», его «счастливое недоверие» ко всему, стремящемуся поколебать «живую веру к Церкви и наследственную любовь к государям», его непричастность «к заблуждениям, издавна терзающим Европу».

Взошедший на престол в 1825 г. при драматических событиях на Сенатской площади император Николай I обратил пристальное внимание на проблемы народного образования. Пользовавшийся расположением нового государя еще до его воцарения С. С. Уваров 21 апреля 1832 г. назначается товарищем министра, а 21 марта 1833 г. — министром народного просвещения.

Многие современники Уварова с недоверием относились к идее развития образования в России, опасаясь, «чтобы народ не стал по кругу своих понятий в уровень с монархами и не посягнул тогда на ослабление власти» [Гаврилов, 2019d]. Однако министр, напротив, был убежден, что именно образование и просвещение могут стать лучшей защитой государства от политических и социальных потрясений.

26 июля 1835 г. Николай I утвердил «Общий устав Императорских российских университетов», сыгравший важную роль в университетской реформе. Уваров выступил ее главным теоретиком и разработчиком. Цели реформы он видел в том, чтобы «уменьшить господство страсти к иноземному образованию, блестящему по наружности, но чуждому основательности и истинной учености, и наконец водворить как между молодыми людьми высших сословий, так и вообще в университетском юношестве стремление к образованию народному, самостоятельному» [Гаврилов, 2019b, 165]. Таким образом, в рамках устава 1835 г. Уваров стремился воплотить идею создания русского национального университета.

Выдающимся достижением нового устава и лично министра стало учреждение на философских факультетах трех кафедр — российской истории, российской словесности и истории русской литературы. Устав возобновил изучение философии, фактически упраздненное в начале 1820-х гг. [Гаврилов, 2019d].

Прямой заслугой Уварова является также создание в 1834 г. печатного органа для ознакомления общества с деятельностью министерства — ежемесячного «Журнала Министерства народного просвещения» (ЖМНП), ставшего настоящим компендиумом новейших достижений российской и мировой науки и образования.

Положительно раскрывает идейную концепцию журнала и его создателя статья ближайшего сотрудника Уварова Краевского, в которой, в частности, отмечено: «Мы должны стараться достигнуть чести быть русскими, и русскими, европейски просвещенными. У нас есть свой ум, свое сердце, свой язык, своя вера, своя история» (Краевский, 1834, 97–98).

Подводя итог, отметим, что С. С. Уваров являлся самобытным консервативным мыслителем, мировоззрение которого сочетало приверженность традиционным христианским началам и понимание проблем современного общества. При поддержке императора Николая I в течение шестнадцати лет им была создана система независимого русского государственного образования, положительное значение которой для отечественной науки и культуры продолжает сказываться и в наши дни. Конечную цель этой системы Уваров видел «в восстановлении в нас Святой Руси, но уже не в прежнем ограниченном виде, а в нынешнем, достойном великой монархии и всеобщих успехов образованности» (Уваров, 1839, 3–4).



Консервативная образовательная концепция С. С. Уварова раскрывает взгляд на просвещение как на важнейший фактор мирного цивилизованного развития государства и действенное средство укрепления социальных и культурных взаимосвязей. Этот взгляд не утратил своей актуальности и в наши дни. Выразим надежду, что идейное наследие выдающегося просветителя, теоретика и практика отечественного образования будет востребовано в современной России.

## Источники и литература

### Источники

1. Краевский (1834) — *Краевский А. А.* Обзорение русских газет и журналов // Журнал Министерства народного просвещения. 1834. Ч. 1. № 1. С. 91–118.
2. Уваров (1839) — *Уваров С. С.* Обзорение действий правительства за истекшее пятилетие // Журнал Министерства народного просвещения. 1839. № 1. С. 1–36.

### Литература

3. Гаврилов (2018) — *Гаврилов И. Б.* К характеристике религиозно-философского мировоззрения М. Н. Каткова // Христианское чтение. 2018. № 3. С. 192–214. DOI: 10.24411/1814-5574-2018-10067.
4. Гаврилов (2017) — *Гаврилов И. Б.* К характеристике философии воспитания С. П. Шевырева // Христианское чтение. 2017. № 4. С. 307–326. DOI: 10.24411/1814-5574-2017-00080.
5. Гаврилов (2019a) — *Гаврилов И. Б.* К характеристике философии образования А. С. Шишкова // Христианское чтение. 2019. № 3. С. 181–203. DOI: 10.24411/1814-5574-2019-10055.
6. Гаврилов (2019b) — *Гаврилов И. Б.* К характеристике философии образования С. С. Уварова // Христианское чтение. 2019. № 5. С. 161–173. DOI: 10.24411/1814-5574-2019-10093.
7. Гаврилов (2019c) — *Гаврилов И. Б.* Михаил Никифорович Катков как охранитель традиционных русских начал // Русско-Византийский вестник. 2019. № 1 (2). С. 204–221.
8. Гаврилов (2019d) — *Гаврилов И. Б.* Сергей Семенович Уваров. Жизнь. Труды. Мировоззрение // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии. 2019. № 2 (4). С. 131–191. DOI: 10.24411/2541-9587-2019-10019.
9. Гаврилов (2016) — *Гаврилов И. Б.* Степан Петрович Шевырев о «русском воззрении» // Христианское чтение. 2016. № 1. С. 229–289. DOI: 10.24411/1814-5574-2016-00008.
10. Шевченко (2018) — *Шевченко М. М.* С. С. Уваров. Политический портрет // Тетради по консерватизму. 2018. № 1. С. 27–50. DOI: 10.24030/24092517-2018-0-1-27-50.

### **Igor Gavrilov. S. S. Uvarov's philosophy of education.**

**Abstract:** The article is dedicated to the philosophy of education of the outstanding statesman and thinker, Minister of education of the Russian Empire (1833–1849) count Sergei Semyonovich Uvarov (1786–1855). Referring to the two main historical stages of Uvarov's activity, the author reveals his educational concept, first formulated in 1810. Among the most important elements of the concept under consideration are highlighted: the priority of state upbringing and education over private; drawing the attention of young people to the national history, the study of which should contribute to the protection of Russia from revolutionary upheavals; leading role of Russian and classical languages; preparation of noble youth for service in state educational institutions. The special role of the "Journal of the Ministry of national education" and its ideological direction in the policy of the Ministry and personally count Uvarov is emphasized. The Minister is characterized in the article as an original

conservative thinker, whose holistic educational concept is an essential factor in the peaceful civilized development of Russia.

**Keywords:** conservatism, education, philosophy of education, nationality, S. S. Uvarov, Ministry of Public Education, University Charter of 1835, Journal of the Ministry of Public Education.

*Igor Borisovich Gavrilov* – Candidate of Philosophy, Associate Professor of the Department of Theology at St. Petersburg Theological Academy.

А. А. Медведева

## ОБ УТОЧНЕНИИ ДОПУСТИМЫХ ГРАНИЦ ОРТОДОКСАЛЬНОЙ РИТОРИКИ НА ПРИМЕРЕ СВЯТООТЕЧЕСКОЙ ЭКЗЕГЕЗЫ 1 КОР 4:8–13

Настоящая работа посвящена анализу риторики апостола Павла во фрагменте первого Послания к коринфянам и разбору наиболее распространённых комментариев на этот фрагмент. Целью работы является иллюстрация свободы святоотеческого понимания допустимой для христианина риторической этики — в частности, посредством сопоставления комментария святителя Иоанна Златоуста с иными толкованиями избранного библейского текста. В качестве основной методологии настоящего исследования выступает анализ словоупотребления понятия «εἰρωνεία» в классической греческой литературе и выявление его возможных значений в библейской экзегезе. Новизна работы обусловлена совершенно незначительным количеством существующих на русском языке исследований в области библейской иронии и этических норм христианской риторики. Актуальность темы связана с напряжённостью, сопутствующей как диалогу между религиозной и безрелигиозной частями современного общества, так и ситуациям внутрехристианской и внутрицерковной полемики. Основным выводом работы является заключение о значительной свободе святоотеческих представлений об риторической этике апостола Павла.

**Ключевые слова:** ирония и христианство, библейская ирония, святоотеческая экзегеза, современная экзегеза Нового Завета, апостольский корпус, первое Послание к коринфянам, риторика апостола Павла.

Проблема библейской иронии имеет три основных составляющих. Во-первых, в настоящее время вновь и вновь звучат высказывания о несовместимости ироничного и религиозного [Романов, 2002; Щипков, 2018; «Щипков № 17», 2018], в то же время, присутствуют высказывания и о допустимости иронии не только в христианской риторике, но даже и в библейской экзегезе [Кузнецова, 2015]. Такая двойственность, по-видимому, обусловлена различием значений, вкладываемых нашими современниками в понятие «ирония». Так, например, нередко «ироничное» смешивается или даже вовсе отождествляется со «смешным», «комичным», «несерьёзным», «постыдным». Кроме того, в истории развития отечественной философии особое место отводится вопросу «Смеялся ли Христос?», который, несомненно, в какой-то мере присутствует и в теме библейской иронии [Буренин, 1995; Аверинцев, 1992; Аверинцев, 1993].

Во-вторых, ироническое прочтение библейского текста, как представляется, входит в противоречие с традиционными методами ортодоксальной экзегезы. Если классические экзегетические подходы дополняют друг друга (например, аллегорическое истолкование текста не отменяет его буквального, нравственного или прообразовательного смысла), то в случае с ироническим чтением никакое «взаимодополнение смыслов» невозможно. Необходимо принять либо прямое значение текста, либо его противоположность, антифразис. В качестве иллюстрации такого «конфликта смыслов» можно вспомнить знаменитый сюжет «соревнования» пророка Илии с пророками Ваала:

*«В полдень Илия стал смеяться над ними и говорил: кричите громче, ведь Ваал бог: может быть, он задумался, или занят чем-либо, или в дороге, а может быть, и спит, так он проснётся!» (3 Цар 18:27)*

Анастасия Алексеевна Медведева — преподаватель кафедры Библистики Православного Свято-Тихоновского Гуманитарного Университета, г. Москва (kristallvas@mail.ru).

Читатель должен либо согласиться с тем, что Илия пророк прибегает к иронии, и буквальное значение его слов («*Вaal бог, поэтому следует молиться ему усерднее*») противоположно реальному содержанию его речи («*Вaal не бог, он недостоин поклонения и молиться ему бессмысленно*»), либо должен отвергнуть видение иронии в этом фрагменте. В последнем случае придётся принять прямое значение слов пророка. Никакого «взаимодополнения» смыслов в этом случае не получится; одно понимание исключает другое: либо Ваал бог и ему следует молиться, либо Ваал не бог и молиться ему не следует.

Наконец, в-третьих, проблема присутствия иронии в Священном Писании может довольно болезненно восприниматься ввиду того, что употребление иронии содержит в себе определенную этическую нагрузку: ироник, по-видимому, в какой-то мере ставит себя выше того, над чем он иронизирует; это возлагает на него определённую нравственную ответственность [Пивоев, 2000; Чекмарёв, 2011]. Конечно, при детальном рассмотрении проблемы, можно обнаружить множество и иных её граней, однако в контексте рассмотрения комментариев на риторический пассаж апостола Павла в 1 Кор 4:8–13 выделение указанных трёх аспектов в некотором обобщении представляется достаточным.

По крайней мере одно из названных выше затруднений, а именно — уточнение значения понятия «ирония», частично разрешается обращением к словарному значению слова. Классические словари древнегреческого языка представляют довольно краткие комментарии, объясняющие семантику этого слова. Так, соответствующая статья наиболее распространённого древнегреческо-английского словаря Лидделла и Скотта предлагает три значения [Liddell, Scott, 1940]:

- «1) лицемерие или намеренное невежество с целью провокации или смущения противника; способ аргументации, используемый Сократом против софистов;
- 2) притворное поведение, когда человек сначала показывает желание, но затем отказывается от него;
- 3) всякое лукавство вообще»<sup>1</sup>.

Древнегреческо-русские словари тоже достаточно лаконичны:

«Притворное незнание, притворное самоуничижение, ирония» [Дворецкий, 1958].

- «1) Притворство, особенно в речи (когда кто-либо одно говорит, а другое думает, или когда кто-либо прикидывается не знающим того, что он хорошо знает);
- 2) Увёртка, отговорка;
- 3) Вообще насмешка, ирония» [Вейсман, 1899].

Текстологический анализ, проделанный мною в предыдущих исследованиях [Медведева, 2019] по материалам базы данных TLG, позволяет заключить, что контекст словоупотребления понятия «ирония» в святоотеческом наследии в целом не отличается от предложенных выше значений. В некотором обобщении святоотеческие комментарии, оперирующие понятием «ирония», употребляют его в двух основных значениях: а) осмеяние, поругание, бесчестие (часто — когда речь идёт о бесчестии Христа перед распятием); б) притворное поведение в речи, приём риторики с целью мягкого обличения оппонента (в случаях, близких к рассматриваемому здесь фрагменту 1 Кор 4:8–13).

Существует отдельное направление исследований, связанных с прояснением современной семантики этого греческого слова, заимствованного в различные европейские языки. Об этом свидетельствует, например, ряд диссертаций, успешно защищённых нашими соотечественниками за последние десять лет [Фархитдинова, 2004; Черданцева, 2010; Кирюхин, 2011; Шилихина, 2014], встречаются также и работы, посвящённые роли иронии в религиозных текстах и практиках [Тугарёва, 2005]. Число

<sup>1</sup> «1) *dissimulation, i.e. ignorance purposely affected to provoke or confound an antagonist, a mode of argument used by Socrates against the Sophists*; 2) *pretence, assumption, when a person at first appears willing, but then draws back*; 3) *generally, dissembling*» [Liddell, Scott, 1940].

англоязычных исследований, занимающихся уточнением понятия иронии в различных его аспектах, необозримо велико.

В контексте дальнейшего рассмотрения экзегетических комментариев на избранный библейский фрагмент уместно также вспомнить традиционную для классической греческой комедии пару «ироник / алазон». Это типичные персонажи комедии, каждый из которых имеет характерный для него набор поведенческих ассоциаций. Классическая греческая комедия — это в первую очередь игра масок, состязание характеров, каждый из которых знаком зрителю и имеет определённый набор типовых функций [Ярхо, 1979]. Как правило, алазон выступает глупым, напыщенным и бахвалящимся человеком. Ироник, его противоположность, является притворно скромным, нарочито уничижающим себя персонажем. По законам жанра, из противостояния «алазон vs ироник» ироник неизбежно выходит победителем [Good, 1965].

Из вышеизложенного следует, что «ирония» фактически в любом из предложенных значений выступает как нечто недопустимое для христианской риторики: ритор, прибегающий к иронии, либо притворствует, т. е. нечестен по отношению к своим адресатам, либо осмеивает и унижает их, либо вовсе низводит речь в область комедийного и представляет слушателей некими «алазонами». В случае использования корня «εἰρων-» речь никогда не может идти о подлинном смирении или добродетельной христианской скромности. В этом, как мне представляется, и состоит основное напряжение в отношении нравственных качеств ратора, прибегающего к иронии. Однако ряд комментаторов, как будет показано ниже, единогласно видят иронию в пассаже апостола Павла 1 Кор 4:8–13.

Теперь, обозначив все предварительные соображения, обратимся собственно к тексту Послания.

*«Сé, съѣти естé, сé, обогатѣтеся, безъ насъ воцарѣтеся: и о, дабы воцарѣли естé, да и мы быхомъ съ вами царствовали. Мнѹ бо, яко Богъ ны посланники послѣднѣя яви, яко насмѣртники: занé позоръ быхомъ мѣру и ангеломъ и челоувѣкомъ. Мы [убо] буи Христа ради, вы же мудри о Христѣ: мы нѣмоцни, вы же крѣпцы: вы славни, мы же безчѣстни. До нынѣшняго часа и алчемъ, и жаждемъ, и наготѣемъ, и страждемъ, и скитаемъ, и труждаемъ, дѣлающе своими рукама. Укоряемъ, благословляемъ: гонѣми, терпѣми: хулими, утѣшаемъ: якоже отрѣби мѣру быхомъ, всѣмъ попра́ние досѣлъ» (1 Кор 4:8–13).*

Рассмотрев общедоступные комментарии на указанный текст, я условно разделила их на четыре группы. В первую, не слишком многочисленную группу, попадают те комментарии, которые вовсе не видят в этом фрагменте иронию или не останавливаются на нём сколько-нибудь подробно. Ценность этих комментариев в контексте настоящего исследования невелика, поэтому останавливаться на них подробно не имеет смысла. Оставшиеся толкования, согласные между собою в том, что в указанном отрывке присутствует ирония, распадаются на три позиции в отношении этого факта: те, которые видят в указанном отрывке иронию, однако никак не комментируют этот факт («нейтральные»); те, которые признают присутствие иронии, и при этом рассматривают её как нечто недостойное, пытаются каким-то образом оправдать апостола Павла или обелить его репутацию («негативные»); и, наконец, те, которые признают в тексте иронию, и при этом не считают её чем-то недопустимым или требующим извинения («позитивные»). Рассмотрим их все.

А) «Нейтральные» комментарии.

*«В этом фрагменте Павел прибегает к иронии, чтобы показать коринфянам, как мелочны их заботы и необъективна критика. Страдания Павла могут быть сравнимы с мукой и публичным унижением пленников, приговорённых к смерти. И напротив, некоторые коринфяне почитают себя «достигшими» потому только, что не понимают, что означает быть «безумными Христа ради»» [Женевская Библия, 1998, 1580].*

*«После этих вопросов, которые должны свести на нет всякое бахвальство христиан, Павел использует иронию. Здесь Павел проводит сопоставление коринфских христиан*

и апостолов. Ораторы и представители высших слоев общества хвастались своей самодостаточностью, которая определялась их богатством и политическим влиянием, делая их свободными и независимыми людьми. Павел иронически восклицает, что христиане уподобились этим избранным и стали царствовать, и добавляет: ...чтобы и нам с вами царствовать!» [Карсон, 2001, 597].

«Движимый чувством любви, предостерегал Павел коринфян. Все те, исполненные горькой иронии слова, которые он высказал выше, были написаны не просто для того, чтобы пристыдить коринфян. Однако лишь в том случае, если бы сердца их окончательно очерствели, не ощутили бы они стыда при чтении их» [Даласская семинария, 1996, 208–209].

Б) «Жесткие» комментарии.

«Весь этот антитезис ироничен и исполнен колких насмешек. Ибо глупо и нелепо, если коринфяне будут полностью блаженны и прославлены по плоти, видя, что их учитель и отец терпит всяческое презрение и тяготеет всевозможными скорбями. Ведь думающих, будто Павел уничижал себя для того, чтобы приписать коринфянам недостающее лично ему, можно без труда опровергнуть тут же добавленными словами.

Итак, здесь присутствует ироничная уступка. Апостол называет коринфян мудрыми во Христе, крепкими и славными. Павел как бы говорит: вы вместе с Евангелием желаете сохранить за собой славу мудрецов, в то время как я не мог бы проповедовать вам Христа, если бы не поглупел для мира. Теперь же, когда я из-за вас охотно соглашаюсь считаться и быть глупцом, рассудите, справедливо ли вам желать считаться мудрыми? Сколь плохо согласуются две вещи: я, будучи вашим учителем, глуп ради Христа, а вы продолжаете быть мудрыми. Таким образом, мудрость во Христе понимается здесь не в хорошем смысле. Ибо апостол высмеивает коринфян за то, что с Христом они хотели смешать мудрость плоти. А это значило бы соединить друг с другом две несочетаемые вещи» [Кальвин, 2012, 56–57].

«В стихах 14-21 Павел последний раз предостерегает их от разделений. Осознавая, что говорил с иронией, он объясняет, что сделал это не к постыжению христиан, но, скорее, для того, чтобы вразумить их как своих возлюбленных детей. Не чувство горечи заставило его говорить так, а искренняя заинтересованность в их духовном благополучии» [МакДональд, 2009, 844].

«Указывая на необходимость смирения, Павел прибегает к довольно резкой иронии: «Вы уже пресытились, вы уже обогатились, вы стали царствовать без нас... Вы имеете не только недостаток, но изобилие духовных даров; более того, вы делаете их поводом для своей славы без нас, то есть в мое отсутствие, и не испытывая никакой нужды во мне»» [Генри, 2002, 302].

«Далее следует один из тех взлетов, которые мы вновь и вновь встречаем в посланиях Павла. Он изливает на коринфян едкую иронию, сравнивая их гордыню, их самодовольство, их чувство превосходства, с жизнью апостола. Он выбирает для этого яркую картину. Римскому полководцу, одержавшему значительную победу, устраивался триумфальный парад. Он проходил со своей победившей армией по улицам города со всеми захваченными трофеями. В конце парада находилась небольшая группа пленников, обреченных на смерть; после их выводили на арену цирка, где они должны были драться с дикими зверями и умереть. Коринфяне, в их вопиющей гордыне, подобны победоносному полководцу, демонстрирующему трофеи своей доблести, а апостолы — маленькой группе обреченных на смерть пленников. Христианская жизнь в представлении коринфян заключалась в бахвальстве своими привилегиями и в ведении счета своим свершениям; для Павла же она означала скромное служение Христу и готовность умереть за Него» [Баркли, 1987, 19].

«Апостол слишком негодует на безосновательное самопревозношение коринфян, и речь его принимает характер иронии. Павел и другие апостолы живут в скорбях, а коринфяне, напротив, почему-то уже торжествуют. — «Вы уже пресытились» <...> «Ибо». Соединительный предлог показывает, что ироническая речь Апостола еще продолжается <...> Не от злобы говорил с такою иронией Апостол, а из-за огорчения и для пользы

самых коринфян. Он не хотел смирить или пристыдить их, но обратить их на истинный путь. Он имел и право на это, как их духовный отец» [Лопухин, 1913, 33–34].

В) «Позитивные» комментарии.

«Вы уже пресытились». Не напрасно он употребляет слово: уже, но самым временем доказывает, как неосновательно и безрассудно их мнение. Он иронически говорит им: так скоро вы дошли до конца! Это не могло быть по самому времени; совершенство — в будущем; <...> Впрочем, говорит, я не скорблю об этом; потому и присовокупляет: «о, если бы вы и в самом деле царствовали!» А чтобы и эти слова не показались иронией, продолжает: «чтобы и нам с вами царствовать» <...> Потому, желая низложить гордость их и показать, что не только не следует хвалиться этим, но еще следует стыдиться, он наперед посмеивается над ними и говорит: «вы стали царствовать без нас». Я возвеваю, говорит он, что настоящее время не есть время почестей и славы, которыми вы наслаждаетесь, но гонений и скорбей, которые мы претерпеваем. Если же это несправедливо, а напротив настоящее время есть время воздаяний, — здесь он говорит иронически, — то вы, ученики, уже царствуете, как я вижу, а мы, учителя и апостолы, которым следовало бы прежде всех получить награду, не только стали последними пред вами, но и осужденными на смерть, постоянно проводя жизнь в бесчестии, голоде и опасностях, претерпевая оскорбления, как безумные, и гонимые, и подвергаясь невыносимым бедствиям. Говорит это для того, чтобы такими внушениями убедить их, что они должны подражать апостолам, предпочитать опасности и скорби почестям и славе, потому что проповедь обещает не первое, а последнее. Впрочем, говорит это не прямо, чтобы слова его не показались им слишком тяжкими, но как ему прилично было, так и делает это внушение. Если бы он стал говорить прямо, то сказал бы так: вы заблуждаетесь и обманываетесь и далеко отстали от апостольского учения, потому что апостолу и служителю Христову следует почитаться безумным и проводить жизнь в скорби и бесчестии, как происходит с нами; а вы живете напротив. Но в таком случае слова его скорее показались бы им пристрастными, как заключающие похвалу апостолам, и произвели бы в них еще большую дерзость, как обличаемых в нерадении, тщеславии и невоздержании. Потому он и употребляет не такой образ речи, а другой, более разительный, но не оскорбительный; продолжает речь ироническую и говорит: «а вы крепки; вы в славе». Если бы он не употребил иронии, то сказал бы так: нельзя называться одному безумным, другому мудрым, одному крепким, другому немощным; проповедь не требует ни того, ни другого» [Златоуст, 1903, 111–123].

В качестве иллюстрации «позитивных» комментариев приведён только один текст — пространный комментарий святителя Иоанна Златоуста. Почти без изменений этот текст заимствован блаженным Феофилактом Болгарским в его толкованиях на Новый Завет. В свою очередь, Златоуст, похоже, заимствовал изложенные здесь мысли у Оригена. Сочинение Оригена «Комментарий на первое Послание к коринфянам» сохранилось лишь фрагментарно, и на русском языке до сих пор не издавалось. Ниже представлен перевод интересующего нас фрагмента:

«Он сказал [это] иронически: «Вы, говорит, благоразумны во Христе». Ведь они не были истинно благоразумны во Христе, но, говоря это иронически, [апостол] побуждал их обратиться к благоразумию во Христе. «Вы славны, а мы бесчестны» — к этому уже не прибавил: «Вы славны во Христе». Когда видишь, что многие из кажущихся верующими обладают тем, что ценится в этом мире, скажи им (если ты сам незначителен этом в мире): «Вы славны, а мы бесчестны; мы немощны, а вы крепки». Ведь нет ничего немощнее истинного христианина в отношении к этому миру»<sup>2</sup>.

Из предложенных выше цитат нетрудно заметить, что самую «лояльную» по отношению к иронии позицию занимают именно «ортодоксальные» экзегеты — Ориген, святитель Иоанн Златоуст, блаженный Феофилакт Болгарский. Но этого мало,

<sup>2</sup> Перевод мой. — А. М. Оригинал см.: TLG: 2042 034 Fragmenta ex commentariis in epistulam i ad Corinthios (in catenis), ed. C. Jenkins. Section 20, line 47, 48.

переводы XIX века, в которых русскоязычный читатель знакомится с наследием Златоуста, значительно смягчают остроту его слога. Вот фрагмент оригинального текста:

«*Ἡδη κεκορησμένοι ἐστέ. Καὶ καλῶς τῷ Ἡδῆ ἐχρήσατο, ἀπὸ τοῦ χρόνου δεικνὺς τὸ ἀπίθανον αὐτῶν καὶ τὴν ἄλογον οἴησιν. Διὸ καὶ κωμωδῶν αὐτοὺς, ἔλεγεν· Οὕτω ταχέως πρὸς τὸ τέλος ἐφθάσατε, ὅπερ ἀδύνατον ἦν γενέσθαι διὰ τὸν κενόν»* (TLG: 2062 156 In epistulam I ad Corinthios (homiliae 1–44), Vol. 61, page 98, line 32) .

«Уже сыты есте. Не напрасно он употребляет слово: «уже», но самым временем доказывает, как неосновательно и безрассудно их мнение. Он иронически говорит им: так скоро вы дошли до конца!» [Златоуст, 1903, 111].

Фраза, представленная в русском переводе как «*иронически говорит*», на языке оригинала имеет несколько бóльшую комическую и лицедейскую окраску: святитель Иоанн использует глагол «*κωμωδέω*» — «*комедировать, устраивать комедию*». Налицо отсылка к описанному выше комедийному образу ироника. И при этом святитель Иоанн не только не считает должным как-то оправдывать апостола Павла, но даже представляет такое его поведение как нечто достойное, оказанное коринфянам по снисхождению и из любви: «... *употребляет не такой образ речи, а другой, более разительный, но не оскорбительный; продолжает речь ироническую*». На основании текста святителя Иоанна можно видеть, что использование иронии в христианской риторике не только представляется оправданным, но в определённой ситуации может выступать даже предпочтительным и более мягким решением, нежели прямое обличение.

К предложенному заключению можно добавить ещё некоторые соображения, основание для которых кроется в словах апостола «*Μὴ [ὑ]βοῦ βύη Χριστᾶ ῥάδι*». Не являются ли эти слова прямым указанием на юродство? Ведь юродство — это как раз тот случай иронического поведения, в этичности которого не сомневается ортодоксальное христианство. Конечно, феномен юродства не может рассматриваться как образец нравственного поведения в силу своей исключительности, но игнорировать его существование в христианской этике тоже нельзя. Есть определенная проблема в понимании безумства или притворного безумства юродивого и его вызывающего поведения. Если юродивый провокативен, то он не безумен. Если же он не безумен, стало быть, в его поведении присутствует момент актёрской игры, что ставит его в зависимость от публики, т. е. делает несамодостаточным в своём поведении (и, опять же, отсылает нас к комедийным корням иронии). Представляется этически неверным искать причину юродства вне самого юродивого. В противном случае возникает соблазн свести юродство к юродствованию (что, конечно, малопредставимо, если речь идёт о христианском подвиге). Затруднительно также выявить и мотивы, подвигающие на юродство: обычно указываемые при раскрытии этой темы добродетели — смирение, уничижение, пост, терпение и т. п. — являются общими для всех родов христианской святости. Однако что именно является ключевым в подвиге юродства, что выделяет его из всех прочих? Традиция, подчёркивающая мнимость безумствования юродивых и их подлинное душевное здоровье, в некотором смысле существенно обедняет их подвиг. Нужно заметить, что в исследовательской литературе присутствуют и позиции, объясняющие юродство как способ адаптации психопатологической личности к социальной среде (что, конечно, вовсе невозможно отнести к фигуре апостола Павла). По мысли Н. Н. Ростовской [Ростова, 2010], феномен юродства шире, чем принято видеть, и рассмотрение его в любом случае должно выходить за рамки понимания как явления только психологического или только социального или, наконец, только иносказательно-иронического. Отдельно можно подчеркнуть отличие феномена юродства восточной церковной традиции от шутовства запада, тщательно исследованного М. М. Бахтиным [Бахтин, 1990].

Трудность и мало проверяемость всех соображений касаясь юродства заключается ещё и в некоторой недоступности нам фактического материала. Дело в том, что сам



феномен юродства довольно редок, и ни один исследователь не имел перед собой живого, «конкретно диагностированного юродивого». Обычно исследования касаются житийных текстов, отчего исследуемый факт проходит целый ряд опосредований прежде чем достигнет исследователя. Это и сознание современников юродивого, и изложение агиографа, который, как правило, задаётся целью придать житию некий назидательный характер, тем самым навязывая своё прочтение событий. Наконец, когда юродивый достигает исследователя уже в этом, дважды опосредованном образе, исследователь и исследуемый оказываются отстоящими друг от друга во временном и социальном пространстве, что так же существенно затрудняет истолкование. В силу описанных обстоятельств, феномен юродства, при более-менее постоянном обращении к нему исследователей, всё равно остаётся в значительной степени от нас сокрытым. Едва ли возможно просто списать риторическое поведение апостола в рассматриваемом фрагменте 1 Кор 4:8–13 на юродство. В конце концов, признать в этой речи иронию будет и проще с точки зрения экономии мысли, и вполне в рамках православной традиции — ведь то же самое сделали и самые авторитетные и плодотворные авторы времён расцвета классической христианской экзегезы.

### *Использованные сокращения:*

TLG — Thesaurus linguae Graecae, электронная база данных с обновляемым собранием греческих и латинских текстов (<http://stephanus.tlg.uci.edu>).

## **Источники и литература**

1. *Аверинцев С. С.* Бахтин и русское отношение к смеху // От мифа к литературе: Сборник в честь 75-летия Е. М. Мелетинского. М.: Рос. ун-т, 1993. С. 341–345.
2. *Аверинцев С. С.* Бахтин, смех, христианская культура // М. М. Бахтин как философ. М.: Наука, 1992. С. 7–19.
3. *Бахтин М. М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М., 1990.
4. *Баркли У.* Комментарии к Новому Завету. Толкование 1 послания Павла Коринфянам. Торонто: Всемирный союз баптистов, 1987.
5. Библейские толкования Далласской Богословской семинарии. Т. 5: Толкование новозаветных посланий и книги Откровения / Под ред. П. Харчлаа. Славянское Евангельское Общество, 1996.
6. *Буренин В. П.* Критические очерки. Разговор. Т. 1. // В. В. Розанов: pro et contra... СПбГУ: Изд-во РХГИ, 1995.
7. *Вейсман А. Д.* Греческо-русский словарь. СПб, 1899. Репринт: М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1991.
8. *Генри М.* Толкование на книги Нового Завета. Т. 1. М.: Изд-во МКПНЦ, 2002.
9. *Дворецкий И. Х.* Древнегреческо-русский словарь в 2-х тт. М.: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1958.
10. *Иоанн Златоуст, свят.* Полное собрание творений. Т. 10, кн. 1. СПб., 1903.
11. *Кальвин Ж.* Комментарии на книги Нового Завета. Толкование на Первое послание апостола Павла к коринфянам. М.: Евангелическо-Реформатская церковь, 2012.
12. *Карсон Д.* Новый Библейский Комментарий. Ч. 3 (Новый Завет). СПб.: Мирт, 2001.
13. *Кирюхин Ю. А.* Ирония как актуальная форма комического. Дисс. ... канд. филол. наук. М., 2011.
14. *Кузнецова В. Н.* Смешное в Библии. URL: <http://polit.ru/article/2015/08/09/kuznetsova/> (дата обращения 14.09.2018).

15. МакДональд У. Библейские комментарии для христиан. Новый Завет. София: Изд-во «Верен», CLV, 2009.
16. Медведева А. А. Понятие εἰρωνεία в экзегетическом наследии доникейского периода // Религиоведение. 2019. № 1. С. 5–15.
17. Новая Женевская учебная Библия / Под общей редакцией В. А. Цорна. Hänssler-Verlag, 1998.
18. Пивоев В. М. Ирония как феномен культуры. Петрозаводск: Изд-во Петрозаводского гос. ун-та, 2000.
19. Романов В. А. Ирония и современное религиозное чувство // Аспекты: Сборник статей по философским проблемам истории и современности. М.: Современные тетради, 2002. С. 266–274.
20. Толковая Библия, или комментарий на все книги Св. Писания Ветхаго и Новаго Завета. Издание преемников А. П. Лопухина. Т. 11. Петербург, 1913.
21. Ростова Н. Н. Человек обратной перспективы. Опыт философского осмысления юродства Христа ради. М.: МГИУ, 2010.
22. Тугарёва М. В. Ирония как смысловая стратегия даосского канона «Чжу Ан-Цзы». Дисс... канд. филос. наук. М., 2005.
23. Фархитдинова О. М. Ирония: проблема определения и роль в философском познании. Дисс.... канд. филос. наук. Екатеринбург, 2004.
24. Чекмарёв В. Ю. Смех в контексте православной культуры: опыт построения нравственной классификации смеха. Сборник студенческих научных работ. М.: ПСТГУ, 2011.
25. Черданцева И. В. Философия иронии: от познавательной специфики к концептуальному конструированию. Дисс... докт. филос. наук. Барнаул, 2010.
26. Шилихина К. М. Дискурсивная практика иронии: когнитивный, семантический и прагматический аспекты. Дисс... докт. филол. наук. Воронеж, 2014.
27. Шипков А. В. Ирония и христианство не совместимы. В чём различия между юмором и иронией, юродством и шутством?.. // Русская народная линия, 30.01.2018. URL: [http://ruskline.ru/oP/2018/yanvar1/30/aleksandr\\_wipkov\\_ironiya\\_i\\_hristianstvo\\_nesovmestimy/](http://ruskline.ru/oP/2018/yanvar1/30/aleksandr_wipkov_ironiya_i_hristianstvo_nesovmestimy/) (дата обращения: 14.09.2018).
28. Шипков № 17. «Ирония в Церкви» // Телеканал «Спас» от 29.01.2018. URL: <https://youtu.be/Xfc8VAkFwFw> (дата обращения: 14.09.2018).
29. Ярхо В. Н. У истоков европейской комедии. М., 1979.
30. Good E. M. Irony in the Old Testament. Philadelphia: The Westminster Press, 1965. P. 14.
31. Liddell H. G., Scott R. A Greek–English Lexicon / Revised and augmented throughout by H. Stuart Jones with the assistance of R. McKenzie. Oxford: Clarendon Press, 1940.

**A. A. Medvedeva. On clarification of the permissible boundaries of orthodox rhetoric on the example of the patristic exegesis 1 Cor 4:8–13.**

**Abstract:** This work is devoted to the analysis of the apostle Paul’s rhetoric in the fragment of the first Epistle to the Corinthians and the analysis of the most common comments on this fragment. The purpose of work is an illustration of freedom of patristic understanding of rhetorical ethics acceptable for the Christian — in particular, by means of comparison of the comment of Saint John Chrysostom with other interpretations of the chosen text. The main methodology of this text is a comparative analysis of the word use of the concept of «εἰρωνεία» in classical Greek literature and the identification of its possible meanings in the biblical exegesis. The novelty of the work is conditioned by an absolutely insignificant amount of researches existing in Russian language in the field of biblical irony and ethical norms of Christian rhetoric. The topicality of the topic is connected with the tension accompanying both the dialogue between religious and non-religious parts of modern society and the situations of intra-Christian and intra-church polemics. The main conclusion of the work that is a significant freedom of patristic ethics about the Apostle Paul.

**Keywords:** irony and Christianity, biblical irony, patristic exegesis, modern exegesis of the New Testament, apostolic corps, the first Epistle to the Corinthians, rhetoric of the Apostle Paul.

*Medvedeva Anastasia Alekseevna* – Lecturer at the Department of Bible Studies at the St. Tikhon's Orthodox University, Moscow (kristallvas@mail.ru).

*Иеромонах Варфоломей (Магницкий)*

## БЕЗЭКВИВАЛЕНТНАЯ ЛЕКСИКА В СП НЗ

В докладе рассматриваются примеры из Синодального перевода Нового Завета, в которых знакомые и понятные для современного читателя слова, изначально заимствованные в IX в. при переводе греческого оригинала Нового Завета на славянский язык святыми Мефодием и Кириллом, могут быть отнесены к разряду безэквивалентной лексики.

**Ключевые слова:** Синодальный перевод Нового завета, безэквивалентная лексика, «говорящие имена», переводной эквивалент.

*Ибо слово Божие живо и действенно,  
и острее всякого меча обоюдоострого:  
оно проникает до разделения души и духа,  
составов и мозгов, и судит намерения  
и помышления сердечные.*

**Евр 4:12**

Постановка вопроса, в какой мере безэквивалентная лексика (далее БЭЛ) представлена в СП НЗ, может показаться на первый взгляд сомнительной. Действительно, если полагать, что для любого слова в языке оригинала мы так или иначе можем подобрать тот или иной переводной эквивалент в языке перевода, то понятие «безэквивалентная лексика» оказывается излишним. Однако, если говорить о современных языках, то и в науке о языке в целом, и в теории перевода в частности это понятие, несмотря на отсутствие четкости в терминологии, не только используется, но и служит для того, чтобы показать, насколько богаты и разнообразны языки в своем семантическом выражении (внешнее, лексико-грамматическое значение слова), и насколько то или иное слово может быть глубоким по своему смыслу (внутреннее, понятийное значение слова).

Если учесть, с одной стороны, то обстоятельство, что в сознании современного читателя Нового Завета, не зависимо от конфессиональной принадлежности, практически все слова из текста СП НЗ воспринимаются как хорошо известные и вполне понятные по своему смыслу, то насколько оправдано рассмотрение «безэквивалентной лексики» в СП НЗ?

С другой стороны, так ли воспринимались слова греческого оригинала святыми Кириллом и Мефодием, хорошо знавшими и греческий и славянский язык, когда они впервые осуществляли в IX в. свой перевод книг Священного Писания и отдельных богослужебных книг, хотя и различных по жанру, но объединенных общей идеей христианского вероучения (см. Верещагин), и что было совершенно новым тогда, когда славянский мир благодаря переводу «учителей словенских» стал усваивать вероучительные истины божественного откровения? И тогда, не должно ли, в идеале, совпадать и то и другое?

---

*Иеромонах Варфоломей (Магницкий Игорь Олегович)* — преподаватель древних языков, и. о. зав. кафедрой древних языков Санкт-Петербургской Духовной Академии.

## Определения понятия безэквивалентная лексика

Понятие и термин «безэквивалентная лексика» (далее БЭЛ) встречается у многих исследователей, которые занимаются проблемами языка и перевода (Е. М. Верещагин, В. Г. Костомаров, Л. С. Бархударов, Я. И. Рецкер). Исследования БЭЛ были темой отдельных диссертаций 50-х годов по вопросам, связанным, главным образом, с БЭЛ в современных переводах. Материалом для исследований стал наиболее очевидный слой БЭЛ — реалии. Тогда же были даны и основные определения БЭЛ, суть которых сводится к следующему.

Безэквивалентность — это полное или частичное *отсутствие эквивалентов словам одного языка в словарном составе другого*. По мнению Г. В. Шаткова, «безэквивалентная лексика — это слово или одно из его значений (прямое или переносное), не имеющее в данный исторический период «готового» точного соответствия в лексике другого языка»<sup>1</sup>.

Другой исследователь, Г. В. Чернов под безэквивалентностью понимает «*отсутствие эквивалента всех или одного из значений лексической единицы в словарном составе языка перевода*»<sup>2</sup> При этом выделяются три вида безэквивалентности:

- вещественная, которая проявляется при отсутствии в жизни народа, на язык которого осуществляется перевод, данного предмета или явления;
- лексико-семантическая — при отсутствии тождественного понятия о данном предмете или явлении объективной действительности;
- стилистическая — при различии лексико-стилистических характеристик у лексической единицы оригинала и ее соответствия в языке перевода.

Более подробное и последовательное рассмотрение вопроса о безэквивалентной лексике представлено у Л. С. Бархударова в его монографии «Язык и перевод». Под БЭЛ автор понимает лексические единицы одного из языков, которые «не имеют ни полных, ни частичных эквивалентов среди лексических единиц другого языка»<sup>3</sup>. К БЭЛ исследователь относит три больших разряда лексических единиц:

- имена собственные, географические названия, названия учреждений, организаций;
- слова, обозначающие предметы, понятия и ситуации, не существующие в практическом опыте людей, говорящих на другом языке, т. е. предметы материальной и духовной культуры;
- «случайные лакуны», т. е. лексические единицы одного из языков, которым по определенным причинам нет соответствий в лексическом составе другого языка.

В определениях и самом понятии безэквивалентность выделим то, что нам представляется существенно важным.

Слово или одно из его значение (прямое или переносное) в лексике одного языка в определенный исторический период может не иметь «готового» точного соответствия в лексике другого языка (временная безэквивалентность).

Следует рассматривать безэквивалентность, на наш взгляд, не только как *расхождение значений лексических единиц* (внешнее, лексико-грамматическое значение слова), но и *расхождение понятий* (внутреннее, понятийное значение слова) языка оригинала и языка перевода.

<sup>1</sup> Шатков Г. В. Перевод русской безэквивалентной лексики на норвежский язык: Автореф. дис. канд. филол. наук. — М., 1952. С. 7.

<sup>2</sup> Чернов Г. В. Вопросы перевода русской безэквивалентной лексики на английский язык: Автореф. дис. канд. филол. наук. — М., 1958. С. 3.

<sup>3</sup> Бархударов Л. С. Язык и перевод (Вопросы общей и частной теории перевода). — М.: Международные отношения, 1975. С. 94–95.

## Причины возникновения и способы передачи БЭЛ

Возникновение безэквивалентности традиционно сводится к двум основным причинам:

- отсутствие того или иного предмета или явления, обозначаемого лексической единицей исходного языка в опыте носителей языка перевода<sup>4</sup>.
- отсутствие в языке перевода тождественного понятия, которое возникло и отображено в языке оригинала.

## Приёмы передачи БЭЛ

### 1. Транскрипция транслитерация

Транскрипция это воспроизведение звучания заимствованного слова, а транслитерация это воспроизведение буквенного состава заимствованного слова на языке перевода.

Общий принцип: транскрипция/транслитерация — передача в языке звукового комплекса. На практике бывает очень трудно различить транслитерацию и транскрипцию. Однако и в том и в другом случае очень важно указать эпоху заимствования. Например, в словах Тавифа, Голгофа в одну эпоху (до 1917) мы говорим о транслитерации, а уже позднее — о транскрипции (без «фиты»).

### 2. Калькирование

Калькирование — это повторение внутренней формы исходного иноязычного слова или словосочетания. Калькирование является эффективным способом создания нового слова, словосочетания или сложного слова для передачи лексики, обозначающей специфические реалии и не имеющей соответствий в языке перевода.

### 3. Описательный (разъяснительный) перевод

Описательный перевод состоит в раскрытии значения понятия, когда в языке перевода необходимо разъяснить сущность данного явления. Этот прием называют еще разъяснительным переводом или перифрастическим переводом<sup>5</sup>.

Раскрытие значение исходной лексической единицы производится с помощью словосочетаний, развернутого описания, раскрывающего существенные признаки обозначаемого данной лексической единицей явления.

### 4. Приближенный (уподобляющий) перевод

Приближенный, уподобляющий, или перевод при помощи аналога нередко используется для передачи слов, обозначающих реалии другой культуры. При этом употребляются слова, обозначающие нечто близкое к иноязычной реалии, похожее по функции, но не тождественное. Понятие, которое подыскивается в языке перевода, может или частично не совпадать с исходным понятием языка оригинала, или иметь с исходным понятием значительное семантическое сходство, раскрывая при переводе, в известной мере, суть описываемого явления.

Попробуем теперь выделить из всего лексического состава СП НЗ такие слова, которые могли бы соответствовать определению современными учеными филологами

<sup>4</sup> Подробнее о понятии «вещественная безэквивалентность» и понятии так называемой «лексико-семантическая безэквивалентности», см.: *Иванов А. О. Безэквивалентная лексика.* — СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2006. — 192 с.

<sup>5</sup> См.: *Федоров А. В. Основы общей теории перевода.* — М.: «Филология ТГИ», 2002. — 416 с.

понятия безэквивалентная лексика. Это будут слова, распределенные по их частеречной принадлежности, а именно: *имена существительные*, включая *имена собственные*, и *имена прилагательные*. При этом будем придерживаться общей классификации, предложенной Бархударовым, т. е. выделим из общего количества (примерно 1500 слов) три больших разряда лексических единиц:

- имена собственные, географические названия, названия учреждений, организаций;
- слова, обозначающие предметы материальной и духовной культуры, а также понятия и ситуации, не существующие в практическом опыте людей, говорящих на другом языке;
- «случайные лакуны», т. е. лексические единицы одного из языков, которым по определенным причинам нет соответствий в лексическом составе другого языка.

## I разряд

Сюда относятся *имена собственные*, *географические названия*, *названия мест*, *названия учреждений и организаций*.

### I.1. Имена собственные

**ЕЛИМА** Ἐλύμας, α, ὁ

**Деян 13:8**

А Елима волхв ибо то значит имя его противился им, стараясь отвратить проконсула от веры.

ἀντίστατο δὲ αὐτοῖς Ἐλύμας ὁ μάγος — οὕτω γὰρ μεθερμηνεύεται τὸ ὄνομα αὐτοῦ — ζητῶν διαστρέψαι τὸν ἀνθρώπου ἀπὸ τῆς πίστεως.

сопротивлялся же им елма волхвъ, такъ бо сказется имя его, искѣ развратити аныма ꙗко вѣры. resistebat autem illis Elymas magus sic enim interpretatur nomen eius quaerens avertere proconsulem a fide

**ТАВИФА** Ταβιθά, ἡ

**Деян 9:36**

В Иоппии находилась одна ученица, именем **Тавифа**, что значит «серна»; она была исполнена добрых дел и творила много милостынь.

Ἐν Ἰόππῃ δὲ τις ἦν μαθήτρια ὀνόματι Ταβιθά, ἡ διερμηνευομένη λέγεται Δορκάς· αὕτη ἦν πλήρης ἀγαθῶν ἔργων καὶ ἐλεημοσυνῶν ὧν ἐποίει.

во иоппи же бѣ некая оучница, именемъ тавѣфа, яже сказана глаголетца [серна] ꙗко баше исполнена благоу дѣлаз и милостынь, яже твораше.

in Ioppe autem fuit quaedam discipula nomine **Tabitas** quae interpretata dicitur Dorcas haec erat plena operibus bonis et elemosynis quas faciebat

**НИГЕР** Νίγερ, ὁ

**Деян 13:1**

В Антиохии, в тамошней церкви, были некоторые пророки и учителя Варнава, и Симеон, называемый **Нигер**, и Луций Киринеянин, и Манаил, совоспитанник Ирода четвертовластника, и Савл.

Ἦσαν δὲ τινες ἐν Ἀντιοχείᾳ κατὰ τὴν οὕσαν ἐκκλησίαν προφῆται καὶ διδάσκαλοι, ὃ τε Βαρνάβας καὶ Συμεὼν ὁ ἐπικαλούμενος Νίγερ, καὶ Λούκιος ὁ Κυρηναῖος, Μανανὴν τε Ἡρώδου τοῦ τετράρχου σύντροφος καὶ Σαῦλος.

Βαλχ' же нѣцыи во цркви сней во антїохї прѣрочи и оучителїе варнава же и сymeонъ нарицаемый **НИ**»-  
**геръ**, и лѣкїи кѣрїнеанинъ, и манаѣъ со ηρωδουζ четвєртовластникомъ воспитанный, и саулъ.

erant autem in ecclesia quae erat Antiochiae prophetae et doctores in quibus Barnabas et Symeon qui vocabatur **Niger** et Lucius Cyrenensis et Manaen qui erat Herodis tetrarchae conlactaneus et Saulus

**МАГДАЛИНА** Μαγδαληνή, ἡς, ἡ  
**Лк 8:2**

и некоторые женщины, которых Он исцелил от злых духов и болезней Мариа, называемая **Магдалиною**, из которой вышли семь бесов,

καὶ γυναῖκές τινες αἱ ἦσαν τεθεραπευμέναι ἀπὸ νόσων καὶ μαστιγῶν καὶ πνευμάτων πονηρῶν καὶ ἀσθενειῶν, Μαρία ἡ καλουμένη **Μαγδαληνή**, ἀφ' ἧς δαίμονια ἑπτὰ ἐξελήλυθει,

и жєны нѣкїа, иже влх' изцѣлены ѿ дѣхонъ злыхъ и недѣгъ мара нарицаемаа магдалина, изъ неже вѣхонъ седмъ изыде,

et mulieres aliquae quae erant curatae ab spiritibus malignis et infirmitatibus Maria quae vocatur **Magdalene** de qua daemonia septem exierant

**ВАРНАВА** Βαρναβᾶς, ἁ ὁ  
**Деян 4:36**

Так Иосия, прозванный от Апостолов **Варнавою**, что значит сын утешения, левит, родом Кипрянин,

Ἰωσῆς δὲ ὁ ἐπικληθεὶς **Βαρνάβας** ὑπὸ τῶν ἀποστόλων, ὃ ἐστὶ μεθερμηνεύομενον υἱὸς παρακλήσεως, Λευΐτης, Κύπριος τῶ γενέει,

їωїа же, нарѣченный варнава ѿ аплѣ, еже естъ сказемо сынъ оутѣшенїа, левїтъ, кѣпрїанинъ родомъ,  
Ioseph autem qui cognominatus est **Barnabas** ab apostolis quod est interpretatum Filiius consolationis Levites Cyprius genere

**ВАРАВВА** Βαραββᾶς, ἁ ὁ  
**Мф 27:16**

Был тогда у них известный узник, называемый **Варавва**; (что значит *сын отца*)<sup>6</sup>

εἶχον δὲ τότε δέσμιον ἐπίσημον λεγόμενον [ἰησοῦν] **barabba\_n**<sup>7</sup>.

εἶχον δὲ τότε δέσμιον ἐπίσημον λεγόμενον **Βαραββᾶν**.

нмлх' же тогда вѣзана нарочита, глаголемаго варавву

habebat autem tunc vinctum insignem qui dicebatur **Barabbas**

**ПЕТР** Πέτρος, ου, ὁ  
**Ин 1:42**

«Иисус сказал: ты — Симон, сын Ионин; ты наречешься Кифа, что значит камень **Петр**.

ὁ Ἰησοῦς εἶπεν· Σὺ εἶ Σίμων ὁ υἱὸς Ἰωνᾶ· σὺ κληθήσῃ Κηφᾶς, ὃ ἐρμηνεύεται **Πέτρος**.

їсус рече ты еси сїмонъ сынъ їонинъ ты наречешиса кифа, еже сказаетса [петръ].

Iesus dixit tu es Simon filius Iohanna tu vocaberis Cephas quod interpretatur **Petrus**»

<sup>6</sup> См. комментарий: А. П. Лопухин. Толковая Библия. Евангелие от Матфея, гл. 27, ст. 16.

<sup>7</sup> Текст Novum Testamentum Graece et Latine by Kurt Aland (Editor).

Greek-Latin New Testament with the Greek Nestle-Aland 27th edition, and the New Vulgate text, 2nd edition.



**САТАНА** Σατανᾶς, ἁ, ὁ

**Мф 16:23**

«Он же, обратившись, сказал Петру отойди от Меня, **сатана!** ты Мне соблазн! потому что думаешь не о том, что Божие, но что человеческое.

ὁ δὲ στραφεὶς εἶπε τῷ Πέτρῳ· Ὑπαγε ὀπίσω μου, **Σατανᾶ**· σκάνδαλόν μου εἶ· ὅτι οὐ φρονεῖς τὰ τοῦ Θεοῦ ἀλλὰ τὰ τῶν ἀνθρώπων.

Онъ же веращисѣя рече петрови нди за мною, **сатано**, соблазнъ ми еси пакъ не мыслиши пакъ (сѣтъ) ежѣа, но челоуѣческаа.

qui conversus dixit Petro vade post me **Satana** scandalum es mihi quia non sapis ea quae Dei sunt sed ea quae hominum

**АВАДДОН** Ἀβαδδών, ὁ

**Откр 9:11**

Царем над собою она имела ангела бездны; имя ему по-еврейски **Аваддон**, а по-гречески Аполлион.

ἔχουσι βασιλέα ἐπ' αὐτῶν τὸν ἄγγελον τῆς ἀβύσσου· ὄνομα αὐτῷ Ἑβραϊστί **Ἀβαδδών**, ἐν δὲ τῇ Ἑλληνικῇ ὄνομα ἔχει Ἀπολλύων.

И ѿмѣли наѣ собою царя аггела бездны, еимже имя евреѣски **аваддвнъ**, а еллински **аполлвнъ**.

et habebant super se regem angelum abyssi cui nomen hebraice **Abaddon** graece autem Apollyon et latine habet nomen Exterminans

**ДИАВОЛ** διάβολος, ου, ὁ

**Откр 20:2**

Он взял дракона, змия древнего, который есть **диавол** и сатана, и сковал его на тысячу лет,

καὶ ἐκράτησε τὸν δράκοντα, τὸν ὄφιν τὸν ἀρχαῖον, ὃς ἐστὶ **Διάβολος** καὶ ὁ Σατανᾶς ὁ πλανῶν οἰκουμένην, καὶ ἔδησεν αὐτὸν χίλια ἔτη,

и пакъ змаа, змаа древнаго, иже естъ **диаволь** и **сатана**, и свазя и на тысящцѣ лѣтъ,

et adprehendit draconem serpentem antiquum qui est **diabolus** et Satanas et ligavit eum per annos mille

**Ср.: Ин 6:70**

Иисус отвечал им не двенадцать ли вас избрал Я? но один из вас **диавол**.

ἀπεκρίθη αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· Οὐκ ἐγὼ ὑμᾶς τοὺς δώδεκα ἐξελεξάμην; καὶ ἐξ ὑμῶν εἶς **διάβολός** ἐστίν.

ѿвѣща имъ исусъ не азъ ли васъ дванадесѣте избрахъ; и единъ ѿ васъ **диаволь** естъ.

respondit eis Iesus nonne ego vos duodecim elegi et ex vobis unus **diabolus** est

## I.2. Географические названия, название мест

### I.2. 1. Географические названия

**ПАТМОС** Πάτμος, ου, ὁ

**Откр 1:9**

Я, Иоанн, брат ваш и соучастник в скорби и в царствии и в терпении Иисуса Христа, был на острове, называемом **Патмос**, за слово Божие и за свидетельство Иисуса Христа.

Ἐγὼ Ἰωάννης, ὁ ἀδελφὸς ὑμῶν καὶ συγκοινωνὸς ἐν τῇ θλίψει καὶ βασιλείᾳ καὶ ὑπομονῇ ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ, ἐγενόμην ἐν τῇ νήσῳ τῇ καλουμένῃ **Πάτμῳ** διὰ τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ καὶ διὰ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ Χριστοῦ.

Язъ ѿ ѿннъ, иже и братъ вашъ и общникъ въ печали и во ѿбтвѣи и въ терпѣннѣи иже хрѣстовѣ, быхъ во островѣ нарицаемѣмъ **патмосъ** за слово бжїе и за свѣдѣтельство иже хрѣтово.

ego Iohannes frater vester et particeps in tribulatione et regno et patientia in Iesu fui in insula quae appellatur **Patmos** propter verbum Dei et testimonium Iesu

**СОДОМ** Σόδομα, ων, τὰ

**Лк 10:12**

Сказываю вам, что **Содому** в день оный будет отраднее, нежели городу тому.

λέγω δὲ ὑμῖν ὅτι **Σοδόμοις** ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἀνεκτότερον ἔσται ἢ τῇ πόλει ἐκείνῃ.

Глаголю вамъ, яко **содомлянѣмъ** въ день той ѿраднѣе будетъ, неже градъ томъ.

dico vobis quia **Sodomis** in die illa remissius erit quam illi civitati

**НАЗАРЕТ** Ναζαρά, Ναζαρέθ, Ναζαρέτ, ἡ

**Лк 1:26**

В шестой же месяц послан был Ангел Гавриил от Бога в город Галилейский, называемый **Назарет**,

Ἐν δὲ τῷ μηνὶ τῷ ἕκτῳ ἀπεστάλη ὁ ἄγγελος Γαβριήλ ἀπὸ τοῦ Θεοῦ εἰς πόλιν τῆς Γαλιλαίας, ἣ ὄνομα **Ναζαρέτ**,

ἦν μεσσησὶς же шестый посланъ бысть ангелъ гавриилъ ѿ бога во градъ галилейскій, ѿмже има **назаретъ**,

in mense autem sexto missus est angelus Gabrihel a Deo in civitatem Galilaeae cui nomen **Nazareth**

**ВИФЛЕЕМ** Βηθλεέμ, ἡ

**Лк 2:4**

Пошел также и Иосиф из Галилеи, из города Назарета, в Иудею, в город Давидов, называемый **Вифлеем**, потому что он был из дома и рода Давидова,

Ἀνέβη δὲ καὶ Ἰωσήφ ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας ἐκ πόλεως Ναζαρέτ εἰς τὴν Ἰουδαίαν εἰς πόλιν Δαυὶδ ἣτις καλεῖται **Βηθλέεμ**, διὰ τὸ εἶναι αὐτὸν ἐξ οἴκου καὶ πατριᾶς Δαυὶδ,

ἦν γαρ же и ѿσηφъ ѿ галилеи, изъ града назарета, во идѣю, во градъ давова, иже нарицается **вифлеемъ**, зане быти ем ѿ дома и отечества давова,

ascendit autem et Ioseph a Galilaea de civitate Nazareth in Iudaeam civitatem David quae vocatur **Bethleem** eo quod esset de domo et familia David

**НАИН** Ναΐν, ἡ

**Лк 7:11**

После сего Иисус пошел в город, называемый **Наин**; и с Ним шли многие из учеников Его и множество народа.

Καὶ ἐγένετο ἐν τῷ ἐξῆς ἐπορεύετο εἰς πόλιν καλουμένην **Ναΐν**· καὶ συνεπορεύοντο αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ἱκανοὶ καὶ ὄχλος πολὺς.

И бысть посемъ, идаше во градъ, нарицаемый **наинъ** и съ нимъ идашъ ученицы егво мнози и народъ много.

et factum est deinceps ibat in civitatem quae vocatur **Naim** et ibant cum illo discipuli eius et turba copiosa

**ΕΦΡΑΙΜ** Ἐφραίμ, ὁ

**Ин 11:54**

Посему Иисус уже не ходил явно между Иудеями, а пошел оттуда в страну близ пустыни, в город, называемый **Еффраим**, и там оставался с учениками Своими.

Ἰησοῦς οὖν οὐκέτι παρρησίᾳ περιεπάτει ἐν τοῖς Ἰουδαίοις, ἀλλὰ ἀπῆλθεν ἐκεῖθεν εἰς τὴν χώραν ἐγγύς τῆς ἐρήμου, εἰς **Ἐφροαίμ** λεγομένην πόλιν, κάκει διέτριβε μετὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ.

Ἰησὺς же котом не пакѣ хоуждаше во Ἰδѣеяъ, но иде ѿтуда во стран близъ пустыни, во ефремаъ нарицаемый градъ, и тѣ хоуждаше со ученики своими.

Iesus ergo iam non in palam ambulabat apud Iudaeos sed abiit in regionem iuxta desertum in civitatem quae dicitur **Efrem** et ibi morabatur cum discipulis

**ΒΗΘΣΑΙΔΑ** Βηθσαιδά, ἡ

**Ин 1:44**

Филипп же был из **Вифсаиды**, из одного города с Андреем и Петром.

ἦν δὲ ὁ Φίλιππος ἀπὸ **Βηθσαιδά**, ἐκ τῆς πόλεως Ἀνδρέου καὶ Πέτρου.

**Бѣ** (же) φιλῖππὸς ὦ **βифса**»ды, ὦ града андреева и петрова.

erat autem Philippus a **Bethsaida** civitate Andreae et Petri

**ΒΗΘΦΑΓΙΑ** Βηθφαγή, ἡ

**ΒΗΘΑΝΙΑ** Βηθανία, ας, ἡ

**Мк 11:1**

Когда приблизились к Иерусалиму, к **Виффагии** и **Вифании**, к горе Елеонской, Иисус посылает двух из учеников Своих

Καὶ ὅτε ἐγγίζουσιν εἰς Ἱεροσόλυμα εἰς **Βηθσφαγή** καὶ **Βηθανίαν** πρὸς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν, ἀποστέλλει δύο τῶν μαθητῶν αὐτοῦ

Ἦ εгда приближи[ша]сѣ во іерлѣма, въ **βифсφαг**»ю и **βифанію**, къ горѣ елеонскѣй, посла два ѿ ученикъ своихъ

et cum adpropinquarent Hierosolymae et **Bethaniae** ad montem Olivarum mittit duos ex discipulis suis

## I.2. 2. Названия мест

**ΕΛΕΟΝΣΚΑΙΑ (ΓΟΡΑ)** ἐλαία, ας, ἡ

**Мф 26:30**

И, воспев, пошли на гору **Елеонскую**.

Καὶ ὑμνήσαντες ἐξῆλθον εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν. Τότε λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς·

Ἦ воспѣваше изыдоша въ горѣ елеонску.

et hymno dicto exierunt in montem **Olivet**i

**ΓΕΘΣΙΜΑΝΙΑ** Γεθσημανί

**Мф 26:36**

Потом приходит с ними Иисус на место, называемое **Гетсимания**, и говорит ученикам посидите тут, пока Я пойду помолюсь там.

Τότε ἔρχεται μετ' αὐτῶν ὁ Ἰησοῦς εἰς χωρίον λεγόμενον **Γεθσημανή**, καὶ λέγει τοῖς μαθηταῖς· Καθίσατε αὐτοῦ ἕως οὗ ἀπελθῶν προσεύξωμαι ἐκεῖ.

Тогда прїиде съ ними иисъ въ весь, нарицаемѣю **гетсиманїа**, и гла ученикомъ сѣдите т, дондеже шедъ помолитѣ тамъ.

tunc venit Iesus cum illis in villam quae dicitur **Gethsemani** et dixit discipulis suis sedete hic donec vadam illuc et orem

#### Мк 14:32

Пришли в селение, называемое **Гетсимания**; и Он сказал ученикам Своим посидите здесь, пока Я помолюсь.

Καὶ ἔρχονται εἰς χωρίον οὗ τὸ ὄνομα **Γεθσημανῆ**, καὶ λέγει τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ· Καθίσατε ὧδε ἕως προσεύξωμαι.

И прїидоша въ весь, ѡиже имѣ **гетсиманїа** и гла ученикомъ своимъ сѣдите здѣ, дондеже шедъ помолитѣ. et veniunt in praedium cui nomen **Gethsemani** et ait discipulis suis sedete hic donec orem

#### ЛИФОСТРОТОН λιθόστρωτον, ου, τό

#### Ин 19:13

Пилат, услышав это слово, вывел вон Иисуса и сел на судилище, на месте, называемом **Лифостротон**, а по-еврейски Гаввафа.

ὁ οὖν Πιλάτος ἀκούσας τοῦτον τὸν λόγον ἤγαγεν ἔξω τὸν Ἰησοῦν, καὶ ἐκάθισεν ἐπὶ τοῦ βήματος εἰς τόπον λεγόμενον **Λιθόστρωτον**, Ἑβραῖστί δὲ Γαββαθᾶ.

Пїлатъ ѡво слышавъ сїе слово, изведе вонъ ииса и сѣде на сѣднцѣи, на мѣстѣ глаголемѣмъ [**лифострвтонъ**], евреѣи же [**гаввафа**].

Pilatus ergo cum audisset hos sermones adduxit foras Iesum et sedit pro tribunali in locum qui dicitur **Lithostrotus** hebraice autem Gabbatha

#### ГОЛГОФА ЛОБНОЕ (МЕСТО) Γολγοθᾶ, ἡ

#### Лк 23:33

И когда пришли на место, называемое Лобное, там распяли Его и злодеев, одного по правую, а другого по левую сторону.

Καὶ ὅτε ἀπῆλθον ἐπὶ τὸν τόπον τὸν καλούμενον **Κρανίον**, ἐκεῖ ἐσταύρωσαν αὐτὸν καὶ τοὺς κακούργους, ὃν μὲν ἐκ δεξιῶν, ὃν δὲ ἐξ ἀριστερῶν.

И г҃да прїидоша на мѣсто, нарицаемое **лобное**, т распяша его и злодѣѣ, оваго ѡвѣо вдеишн, а дрѣгаго ѡшнн.

et postquam venerunt in locum qui vocatur **Calvariae** ibi crucifixerunt eum et latrones unum a dextris et alterum a sinistris

#### Ин 19:17

И, неся крест Свой, Он вышел на место, называемое **Лобное**, по-еврейски **Голгофа**<sup>8</sup>; Парѣлабон дѣ τὸν Ἰησοῦν καὶ ἤγαγον· καὶ βαστάζων τὸν σταυρὸν αὐτοῦ ἐξῆλθεν εἰς τὸν λεγόμενον **κρανίου** τόπον, ὃς λέγεται Ἑβραῖστί **Γολγοθᾶ**,

и носѣ крѣтъ свои, изыде на глаголемое [**лобное мѣсто**], еже глаголетѣ евреѣиски [**голгофа**],

et baiulans sibi crucem exivit in eum qui dicitur **Calvariae** locum hebraice **Golgotha**

#### Мф 27:33

И, придя на место, называемое **Голгофа**, что значит **Лобное** место,

Καὶ ἐλθόντες εἰς τόπον λεγόμενον **Γολγοθᾶ**, ὃ ἐστι λεγόμενος **κρανίου** τόπος,

И пришедше на мѣсто нарицаемое **голгофа**, еже ситѣ глаголемо [**краніево мѣсто**],

et venerunt in locum qui dicitur **Golgotha** quod est **Calvariae** locus

<sup>8</sup> Из арамейского **golgota** — череп.

**ВИФЕЗДА** Βηθεσδά, ἡ

**Ин 5:2**

Есть же в Иерусалиме у Овечьих ворот купальня, называемая по-еврейски **Вифезда**, при которой было пять крытых ходов.

ἔστι δὲ ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις ἐπὶ τῇ προβατικῇ κολυμβήθρα, ἡ ἐπιλεγομένη Ἑβραϊστὶ **Βηθεσδά**, πέντε στοὰς ἔχουσα.

Ἔсть же во іерлїмѣхъ оублаа кѹпѣль, ꙗже глаголетсѧ евреїи ки вифезда, пять притворъ имѣи

est autem Hierosolymis super Probatice piscina quae cognominatur hebraice **Bethsaida** quinque porticus habens

**АРМАГЕДДОН** Ἀρμαγεδδών, ὁ

**Откр 16:16**

И он собрал их на место, называемое по-еврейски **Армагеддон**.

καὶ συνήγαγεν αὐτοὺς εἰς τὸν τόπον τὸν καλούμενον Ἑβραϊστὶ Ἀρμαγεδών.

И собра ихъ на мѣсто нарицаемое евреїи армагеддонъ.

et congregavit illos in locum qui vocatur hebraice **Hermagedon**

### 1.3. Названия учреждений

**СИНЕДРИОН** συνέδριον, ου, τό

**Мф 5:22**

А Я говорю вам, что всякий, гневающийся на брата своего напрасно, подлежит суду; кто же скажет брату своему «рака», подлежит **синедриону**; а кто скажет «безумный», подлежит геенне огненной.

ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν ὅτι πᾶς ὁ ὀργιζόμενος τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ εἰκὴ ἔνοχος ἔσται τῇ κρίσει· ὃς δ' ἂν εἴπῃ τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ, Ρακά, ἔνοχος ἔσται τῷ **συνεδρίῳ**· ὃς δ' ἂν εἴπῃ, Μωρέ, ἔνοχος ἔσται εἰς τὴν γέενναν τοῦ πυρός.

Язъ же гла вамъ, ꙗкѡ всѧкъ гнѣвающїи на брата своего все повиненъ естъ сѧ же во лице речеть братѹ своему рака, повиненъ естъ **сонмищу** а же речеть мωре, повиненъ естъ гееннѣ огненнѣи.

ego autem dico vobis quia omnis qui irascitur fratri suo reus erit iudicio qui autem dixerit fratri suo racha reus erit **concilio** qui autem dixerit fatue reus erit gehennae ignis

**Мф 26:59**

Первосвященники и старейшины и весь **синедрион** искали лжесвидетельства против Иисуса, чтобы предать Его смерти,

οἱ δὲ ἀρχιερεῖς οἱ πρεσβύτεροι καὶ τὸ **συνέδριον** ὅλον ἐζήτηουν ψευδομαρτυρίαν κατὰ τοῦ Ἰησοῦ ὅπως θανατώσωσιν αὐτὸν,

Архїереи же и старци и **сонмъ** весь искахѹ лжесвидѣтельства на іиса, ꙗкѡ да оубїють єго,

principes autem sacerdotum et omne **concilium** quaerebant falsum testimonium contra Iesum ut eum morti traderent

**ПРЕТОРИЯ** πραιτώριον, ου, τό

**Мк 15:16**

А воины отвели Его внутрь двора, то есть в **преторию**, и собрали весь полк,

Οἱ δὲ στρατιῶται ἀπήγαγον αὐτὸν ἔσω τῆς αὐλῆς, ὃ ἐστί **πραιτώριον**, καὶ συγκαλοῦσιν ὅλην τὴν σπεῖραν·

Воини же ведоша єго внтрѣ двора, еже естъ **претврѣ** и созваша всю спѣлѹ,

milites autem duxerunt eum intro in atrium **praetorii** et convocant totam cohortem

## I.4. Названия организаций

**ЦЕРКОВЬ** ἐκκλησία, ας, ἡ  
**Мф 16:18**

и Я говорю тебе ты — Петр, и на сем камне Я создам **Церковь** мою, и врата ада не одолеют ее;

καὶ ἐγὼ δέ σοι λέγω ὅτι σὺ εἶ Πέτρος, καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν, καὶ πύλαι ᾗδου οὐ κατισχύσουσιν αὐτῆς.

и азъ же тебѣ гю, пакъ ты еси петръ, и на семъ камени созиждѣ **црковь** мою, и врата адава не водо-  
лѣютъ еѣ

et ego dico tibi quia tu es Petrus et super hanc petram aedificabo **ecclesiam** meam et portae inferi non praevalerunt adversum eam

**СИНАГОГА** συναγωγή, ἡς, ἡ  
**Ин 18:20**

Иисус отвечал ему Я говорил явно миру; Я всегда учил в **синагоге** и в храме, где всегда Иудеи сходятся, и тайно не говорил ничего.

ἀπεκρίθη αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· Ἐγὼ παρρησίᾳ ἐλάλησα τῷ κόσμῳ· ἐγὼ πάντοτε ἐδίδαξα ἐν **συναγωγῇ** καὶ ἐν τῷ ἱερῷ, ὅπου πάντοτε οἱ Ἰουδαῖοι συνέρχονται, καὶ ἐν κρυπτῷ ἐλάλησα οὐδέν.

ѿвѣща ем ѿнсъ азъ не вбнигася глахъ мрѣ азъ всегда оучахъ на **сонмищахъ** и въ церкви, ндѣже всегда  
ѣдѣе снемлютса, и таѣ не глахъ ничевоже

respondit ei Iesus ego palam locutus sum mundo ego semper docui in **synagoga** et in templo quo omnes Iudaei conveniunt et in occulto locutus sum nihil

**Мк 1:21**

И приходят в Капернаум; и вскоре в субботу вошел Он в **синагогу** и учил.

Καὶ εἰσπορεύονται εἰς Καπερναοὺμ· καὶ εὐθέως τοῖς σάββασιν εἰσελθὼν εἰς τὴν **συναγωγὴν** ἐδίδασκε.

Ѧ внидоша въ капернаумъ и авѣе въ сѣбботы вшедъ въ **сонмище**, оучаше.

et ingrediuntur Capernaum et statim sabbatis ingressus **synagogam** docebat eos

**Лк 7:5**

ибо он любит народ наш и построил нам **синагогу**.

ἀγαπᾷ γὰρ τὸ ἔθνος ἡμῶν, καὶ τὴν **συναγωγὴν** αὐτὸς ᾠκοδόμησεν ἡμῖν.

любитъ бо языкъ нашъ, и **сонмище** той созда намъ.

diligit enim gentem nostram et **synagogam** ipse aedificavit nobis

**Деян 6:9**

Некоторые из так называемой **синагоги** Либертинцев и Киринейцев и Александрийцев и некоторые из Киликии и Асии вступили в спор со Стефаном;

ἀνέστησαν δέ τινες τῶν ἐκ τῆς **συναγωγῆς** τῆς λεγομένης Λιβερτίνων καὶ Κυρηναίων καὶ Ἀλεξανδρέων καὶ τῶν ἀπὸ Κιλικίας καὶ Ἀσίας συζητοῦντες τῷ Στεφάνῳ,

восташа же нѣцыи ѿ **сонма** глаголемагъ лѣвертѣнска и кѣрѣнейска и александрска, и иже ѿ кѣлѣки и аси,  
стязавшеся со стефаномъ

surrexerunt autem quidam de **synagoga** quae appellatur Libertinorum et Cyrenensium et Alexandrinorum et eorum qui erant a Cilicia et Asia disputantes cum Stephano

## II разряд

Сюда относят слова, которые не существуют в практическом опыте людей, говорящих на другом языке. Эти слова, обозначающие реалии, могут быть распределены на 3 группы, а именно: *предметы материальной и духовной культуры, понятия, праздники.*

### II.1. Предметы материальной и духовной культуры

**АССАРИЙ** ἀσσάριον, ου, τό  
Мф 10:29

Не две ли малые птицы продаются за **ассарий**? И ни одна из них не упадет на землю без воли Отца вашего;

οὐχὶ δύο στρουθία ἀσσαρίου πωλεῖται; καὶ ἐν ἑξ αὐτῶν οὐ πεσεῖται ἐπὶ τὴν γῆν ἄνευ τοῦ πατρὸς ὑμῶν.

Не двѣ ли птицѣ цѣнитѣся единомѣ **ассарію**; и ни одна ѿ нихъ падеть на землю безъ Оца вашего  
nonne duo passerese **asse** veneunt et unus ex illis non cadet super terram sine Patre vestro

**КОРВАН** Κορβάν  
Мф 27:6

Первосвященники, взяв сребреники, сказали непозволительно положить их в **сокровищницу церковную**, потому что это цена крови.

οἱ δὲ ἀρχιερεῖς λαβόντες τὰ ἀργύρια εἶπον· Οὐκ ἔξεστι βαλεῖν αὐτὰ εἰς τὸν **κορβανῶν**, ἐπεὶ τιμὴ αἱματός ἐστι.

Ἄρχιερεε же пріемше сребреники, рѣша недоустойно естъ вложити ихъ въ **корвану**, понеже цѣна крове естъ.

principes autem sacerdotum acceptis argenteis dixerunt non licet mittere eos in **corbanan** quia pretium sanguinis est

Мк 7:11

А вы говорите кто скажет отцу или матери **корван**, то есть дар Богу то, чем бы ты от меня пользовался,

ὁμοῖς δὲ λέγετε· ἐὰν εἴπῃ ἄνθρωπος τῷ πατρὶ ἢ τῇ μητρὶ, **κορβᾶν**, ὅ ἐστι, δῶρον, ὃ ἐὰν ἐξ ἐμοῦ ὠφελῆθῃς,

вы же глаголете аще речеть челоувѣкъ отцу или матери **корванъ**, еже естъ даръ, ниже аще (ниже вы) пользовался еси ѿ мене

vos autem dicitis si dixerit homo patri aut matri **corban** quod est donum quodcumque ex me tibi profuerit

**ФЕЛОНЬ** φελόνης φαιλόνης, ου, ὁ  
2 Тим 4:13

Когда пойдешь, принеси **фелонь**, который я оставил в Троаде у Карпа, и книги, особенно кожаные.

τὸν **φαιλόνην** ὃν ἀπέλιπον ἐν Τρωάδι παρὰ Κάρπῳ, ἐρχόμενος φέρε, καὶ τὰ βιβλία, μάλιστα τὰς μεμβράνας.

**Фелонъ**, егоже оставихъ въ трवादѣ оу карпа, грядый принеси, и книги, паче же кожаныхъ.

**paenulam** quam reliqui Troade apud Carpum veniens adfers et libros maxime autem membranas

## II.2. Понятия

**СУББОТСТВО** σαββατισμός, οὔ, ὁ

**Евр 4:9**

Посему для народа Божия еще остается **субботство**.

ἄρα ἀπολείπεται **σαββατισμός** τῷ λαῷ τοῦ Θεοῦ.

Оубо уставлено естъ (и еще) **субботство** людемъ вжїимъ

itaque relinquitur **sabbatismus** populo Dei

**ВОСКРЕСЕНИЕ** ἀνάστασις, εως, ἡ ἔγερσις, εως, ἡ ἐξανάστασις, εως, ἡ

**Ин 11:25**

Иисус сказал ей Я есмь **воскресение** и жизнь; верующий в Меня, если и умрет, оживет.

εἶπεν αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς· Ἐγὼ εἰμι ἡ **ἀνάστασις** καὶ ἡ ζωή.

Рече (же) ей иисъ азъ есмь **воскршение** и животоъ вѣрѣдѣи въ мѧ, аще и умретъ, оживетъ

dixit ei Iesus ego sum **resurrectio** et vita qui credit in me et si mortuus fuerit vivet

**Деян 17:18**

Некоторые из эпикурейских и стоических философов стали спорить с ним; и одни говорили «что хочет сказать этот суеслов?», а другие «кажется, он проповедует о чужих божествах», потому что он благовествовал им Иисуса и **воскресение**.

τινὲς δὲ καὶ τῶν Ἐπικουρείων καὶ Στωϊκῶν φιλοσόφων συνέβαλλον αὐτῷ, καὶ τινες ἔλεγον· Τί ἂν θέλοι ὁ σπερμολόγος οὗτος λέγειν; οἱ δὲ· Ξένων δαίμονιων δοκεῖ καταγγελεὺς εἶναι· ὅτι τὸν Ἰησοῦν καὶ τὴν **ἀνάστασιν** εὐηγγελίζετο αὐτοῖς.

Нѣцыи же ѿ епїкρѣи и ѿ стѡїкѡв фїлосѡфѡв ста захѣла сѧ нїмъ и нѣцыи глаголахѣ что оубо хошетъ сѣловнвыи сѣи глаголати; Ини же чѣждихъ бо говѣа мнїтѣа проповѣдникъ быти мѧко ииса и **воскршїе** благовѣстѡваше нїмъ.

quidam autem epicurei et stoici philosophi disserebant cum eo et quidam dicebant quid vult seminiverbius hic dicere alii vero novorum daemoniorum videtur adnuntiator esse quia Iesum et **resurrectionem** adnuntiabat eis

**ПАКИБЫТИЕ** παλιγγενεσία, ας, ἡ

**Мф 19:28**

Иисус же сказал им истинно говорю вам, что вы, последовавшие за Мною, — в **пакибытии**, когда сядет Сын Человеческий на престоле славы Своей, сядете и вы на двенадцати престолах судить двенадцать колен Израилевых.

ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς· Ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι ὑμεῖς οἱ ἀκολουθήσαντές μοι, ἐν τῇ **παλιγγενεσίᾳ**, ὅταν καθίσῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπὶ θρόνου δόξης αὐτοῦ, καθίσεσθε καὶ ὑμεῖς ἐπὶ δώδεκα θρόνους κρίνοντες τὰς δώδεκα φυλὰς τοῦ Ἰσραὴλ.

Иисъ же рече нїмъ аминь гла вѡмъ, мѧко вы шедшїи по мнѣ, въ **пакибытїе**, егда сѣдетъ снъ члвчскїи на прѣтолѣ славы своѣа, сѣдете и вы на двѡннадѣсѣте прѣтѡлѣ, сѣдѡще оубѡмѧнадѣсѣте колѣнома иислѡвѡма

Iesus autem dixit illis amen dico vobis quod vos qui secuti estis me in **regeneratione** cum sederit Filius hominis in sede maiestatis suae sedebitis et vos super sedes duodecim iudicantes duodecim tribus Israhel

**Тит 3:5**

Он спас нас не по делам праведности, которые бы мы сотворили, а по Своей милости, банею **возрождения** и обновления Святым Духом,

οὐκ ἐξ ἔργων τῶν ἐν δικαιοσύνῃ ὧν ἐποιήσαμεν ἡμεῖς, ἀλλὰ κατὰ τὸν αὐτοῦ ἔλεον ἔσωσεν ἡμᾶς διὰ λουτροῦ **παλιγγενεσίας** καὶ ἀνακαινώσεως Πνεύματος ἁγίου,



не ꙗко дѣла прѣвныхъ, нѣже сотворихомъ мы, но по своѣй егѡ млѣти, спсе насъ бачею пакибытія и въ-  
новленія дѡха стагѡ,

non ex operibus iustitiae quae fecimus nos sed secundum suam misericordiam salvos nos  
fecit per lavacrum **regenerationis** et renovationis Spiritus Sancti

### II.3. Праздники

**ПАСХА** πάσχα, τό

Лк 22:1

Приближался праздник опресноков, называемый **Пасхоею**,

Ἦγγιζε δὲ ἡ ἑορτὴ τῶν ἀζύμων ἢ λεγομένη **πάσχα**.

Приближалася же праздникъ опресноковъ, глаголемый **пасха**

adpropinquabat autem dies festus azymorum qui dicitur **pascha**

**ОПРЕСНОК** ἄζυμος, ον

Мк 14:1

Через два дня надлежало быть празднику Пасхи и **опресноков**. И искали первосвященники и книжники, как бы взять Его хитростью и убить;

Ἦν δὲ τὸ πάσχα καὶ τὰ **ἄζυμα** μετὰ δύο ἡμέρας. καὶ ἐζήτουν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς πῶς αὐτὸν ἐν δόλῳ κρατήσαντες ἀποκτείνωσιν.

Бѣ же пасха и **опресноцы** по двѡмъ днѡмъ и искахѡ архієрєє и книжницѡ, какѡ егѡ лєстїю εμше οφείντη  
erat autem pascha et azuma post biduum et quaerebant summi sacerdotes et scribae quomodo  
eum dolo tenerent et occiderent

**Деян 12:3**

Видя же, что это приятно Иудеям, вслед за тем взял и Петра, — тогда были дни **опресноков**

καὶ ἰδὼν ὅτι ἀρεστόν ἐστι τοῖς Ἰουδαίοις, προσέθετο συλλαβεῖν καὶ Πέτρον· ἦσαν δὲ αἱ ἡμέραι τῶν **ἄζύμων**.

и видѣвъ, какѡ годѣ естъ їдєємъ, приложи пѣти и петра влхѡ же днѡ **опресночнїи**

videns autem quia placeret Iudaeis adposuit adprehendere et Petrum erant autem dies  
**azymorum**

**1 Кор 5:8**

Посему станем праздновать не со старою закваскою, не с закваскою порока и лукавства, но с **опресноками** чистоты и истины.

ὥστε ἑορτάζωμεν μὴ ἐν ζύμῃ παλαιᾷ, μηδὲ ἐν ζύμῃ κακίας καὶ πονηρίας, ἀλλ' ἐν **ἄζυμοῖς** εἰλικρινείας καὶ ἀληθείας.

Тѣмже да празндѡемъ не въ квасѣ ветрѣ, ни въ квасѣ слѡвы и лѡкавства, но въ безквасїнхъ чѣоты и истїны.

itaque epulemur non in **fermento** veteri neque in fermento malitiae et nequitiae sed in azymis sinceritatis et veritatis

### III разряд

Это так называемые «случайные лакуны» — лексические единицы одного из языков, которым по каким-либо причинам нет соответствий в лексическом составе другого языка

Но скоро поднялся против него ветер бурный, называемый **эвроклидон**.  
μετ' οὐ πολὺ δὲ ἔβαλε κατ' αὐτῆς ἄνεμος τυφωνικός ὁ καλούμενος **Εὐροκλῦδων**.

**Не по мнозѣ же возвѣа противенъ еи вѣтръ брѣнъ, нарицаемый евроклюдвнъ.**  
non post multum autem misit se contra ipsam ventus typhonicus qui vocatur **euroaquilo**

## **Выводы**

Всякое ли иноязычное слово является БЭЛ?

**Нет, если** в каждом конкретном случае так или иначе находится то или иное «готовое» слово, т. е. такое слово, которое является при переводе с языка оригинала на язык перевода адекватным **переводным эквивалентом**.

**Да, если**

1) при переводе на родной язык вообще невозможно найти никакого готового слова, и тогда иноязычное слово берется **без переводного эквивалента**.

2) слово из языка оригинала без труда используется для перевода 3-го языка греческий – славянский – русский

При этом, тезис, является ли то или иное слово БЭЛ, всегда должен проверяться как синхронией так и диахронией. Например, слово «вертеп», которое у нас ассоциируется с пещерой, в которой родился Господь Иисус Христос, исторически можно отнести к БЭЛ. Поскольку события до Р.Х. не знали, то греческое слово «σπήλιον» переводилось как «пещера». В СП НЗ греческое слово «σπήλιον» встречается 6 раз, и в трех случаях переводится именно как «пещера», а в трех других, – как «вертеп», но исключительно с отрицательной коннотацией: «вертеп разбойников»

## **Что показало рассмотрение БЭЛ в СП НЗ?**

1. Есть область БЭЛ, которая исторически была освоена в результате перевода книг Нового Завета свв. Кириллом и Мефодием в IX-XI вв. В течение последующих 10 веков эта область была преодолена в результате развития христианской культуры и ее ценностей. Большинство слов усваивались как христианские по своему лексическому значению и понятию, включая **славянизмы** как своего рода специальные переводные эквиваленты.

2. Несколько иная ситуация возникла при осуществлении СП НЗ. Христианская лексика воспринималась уже как хорошо знакомая, а с учетом задач и цели создания СП НЗ, когда неизбежно в этот перевод были привнесены элементы светскости, многие слова, которые исторически можно отнести к БЭЛ, ни в веке прошлом, ни в веке сегодняшнем не осознаются нами таковыми. Сегодня, читая СП НЗ, мы как бы и не видим БЭЛ.

Рассмотрев из всего лексического состава СП НЗ отдельные слова (примерно 40 слов), которые могли бы соответствовать определению современными учеными филологами понятия безэквивалентной лексики, мы видим, что в большинстве случаев это слова, вполне соответствующие приемам передачи БЭЛ. С точки зрения типов заимствования переводных эквивалентов – это область очевидного заимствования и, практически во всех случаях, – это транскрипция/транслитерация.

Есть случаи описательного (изъяснительного) перевода, напр., **ГОЛГОФА ЛОБНОЕ (МЕСТО)** Γολγοθᾶ, ἡ **Лк 23:33**; **КОРВАН** Κορβᾶν **Мф 27:6**; и приближенного перевода, напр., **ЭВРОКЛИДОН** Εὐροκλῦδων, ωνος, ὁ **Деян 27:14**

Если рассматривать случаи так называемых «говорящих» имен, то ярким примером является наименование Петра. **ПЕТР** Πέτρος, ου, ὁ **Ин 1:42**

Имя *Петр* вряд ли можно отнести к разряду малоизвестных имен. Однако это имя не только имеет свою внешнюю, «говорящую» форму (греческое слово *πέτρα* указывает на «скалу, утес; каменную глыбу»), но и особую, скрытую мотивацию

(имя *Петр* приобретает новое значение, непосредственно связанное с откровением и понятием основания церкви), *Мф.16:18*:

«и Я говорю тебе ты — **Петр**, и на сем камне Я создам Церковь мою  
καὶ ὡς ἐγὼ λέγω ὅτι σὺ εἶ **Πέτρος**, καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν  
**азъ же тебѣ гви, иакъ ты еси петръ, и на семъ камени возиждѹ црковь мою,**  
et ego dico tibi quia tu es **Petrus** et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam»

Не менее ярким примером является имя Варавва. **ВАРАВВА** Βαραββᾶς, ἄ, ὁ  
**Мф 27:16**

Имена могут быть связаны с основным именем, это — Магдалина, **МАГДАЛИНА** Μαγδαληνή, ἡς, ἡ **Лк 8:2** и Нигер, **НИГЕР** Νίγερ, ὁ **Деян 13:1**

В отдельных случаях, это также область очевидного заимствования, при использовании приема калькирования происходит не только повторение внутренней формы исходного слова (или словосочетания), но и семантическое осмысление заимствованного слова с привнесением новых понятийных коннотаций, напр., **ВОСКРЕСЕНИЕ** **Ин.11:25** ἀνάστασις, εως, ἡ, ἔγερσις, εως, ἡ, ἐξανάστασις, εως, ἡ **и ПАКИБЫТИЕ** παλιγγενεσία, ας, ἡ **Мф 19:28**

В примере слова **σαββατισμός**, которое с точки зрения словообразовательной модели, как в греческом, так и в русском языке, произошло от слова **σάββατον**, дело не в том, что это слово не знакомо, а в том, что в контексте НЗ это слово, выражая в общем смысле понятие суббота, приобретает новое духовное понятие, новое духовное содержание, а не простое указание на день недели.

Еще один пример в Откр.1:10, где дано указание на воскресный день. Для христиан, которые знают о чем речь, **ἡ κυριακὴ ἡμέρα** (буквально «день Господень») — это именно день **воскресения**, а «день недельный» — это скорее описательный, миссионерский перевод.

Я был в духе в **день воскресный** и слышал позади себя громкий голос, как бы трубный, который говорил Я есмь Алфа и Омега, Первый и Последний;

ἐγενόμην ἐν πνεύματι ἐν τῇ κυριακῇ ἡμέρᾳ, καὶ ἤκουσα φωνὴν ὀπίσω μου μεγάλην ὡς σάλπιγξ

**Гыхъ въ дсѣ въ день недѣльный, и слышахъ за гогомъ гласъ велий иакъ трубъ глаголющїа азъ есмь алфа и омега, первый и послѣднїй**

fui in spiritu **in dominica** die et audivi post me vocem magnam tamquam tubae

Интересно рассмотрение примеров, в которых слова, впервые заимствованные из языка оригинала, в языке перевода открывают новые понятия и смыслы, скажем такие слова, как **евангелие, крещение, омовение**.

Вспоминая эпиграф, вынесенный в начало доклада, и думая не только о том, что человеческое, но Божие<sup>9</sup>, подведем итог.

Когда мы исследуем СП НЗ с точки зрения его лексико-грамматических особенностей в целом, или изучаем слова в тексте СП НЗ, которые можно отнести к разряду БЭЛ в частности, безэквивалентность следует рассматривать, на наш взгляд, не столько как **расхождение значений** лексики, сколько как **расхождение понятий**. И тогда надо говорить о так называемой **«понятийной безэквивалентности»**.

<sup>9</sup> Ср.: *1 Фес 2:13* Посему и мы непрестанно благодарим Бога, что, приняв от нас слышанное слово Божие, вы приняли не [как] слово человеческое, но [как] слово Божие, — каково оно есть по истине, — которое и действует в вас, верующих.

## Источники и литература

1. Бархударов Л. С. Язык и перевод (Вопросы общей и частной теории перевода). — М.: Международные отношения, 1975. — 240 с.
2. Верецагин Е. М., Костомаров В. М. Язык и культура: Лингвострановедение в преподавании русского языка как иностранного. — М.: Русский язык, 1990. — 246 с.
3. Верецагин Е. М., Костомаров В. М. Лингвострановедческая теория слова. — М.: Русский язык, 1980. — 320 с.
4. Верецагин Е. М., Костомаров В. Г. В поисках новых путей развития лингвострановедения: концепция рече-поведенческих тактик. — М.: Государственный институт Русского языка им. Пушкина, 1991. — 1040 с.
5. Виноградов В. С. Введение в переводоведение (общие и лексические вопросы). — М.: Изд. Института общего среднего образования РАО, 2001. — 224 с.
6. Влахов С., Флорин С. Непереводимое в переводе. — М.: Международные отношения, 1980. — 341 с.
7. Гарбовский Н. К. Теория перевода. — М.: Изд-во Моск. ун-та, 2004. — 472 с.
8. Иванов А. О. Безэквивалентное и непереваемое в переводе в свете современной лингвистической теории: Автореф. дис... канд. филол. наук. — Л.: ЛГУ, 1984. — 20 с.
9. Иванов А. О. Безэквивалентная лексика. — СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2006. — 192 с.
10. Комиссаров В. Н. Введение в современное переводоведение: учебное пособие. — М.: Наука, 2005. — 350 с.
11. Комиссаров В. Н. Теория перевода (Лингвистические аспекты). — М.: Высшая школа, 1991. — 253 с.
12. Латышев Л. X. Курс перевода (эквивалентность перевода и способы ее достижения). М., 1981. — 193 с.
13. Нелюбин Л. Л. Толковый переводоведческий словарь. — М.: Флинта: Наука, 2003. — 320 с.
14. Рецкер Я. И. Теория перевода и переводческая практика /. — М.: Наука, 2005. — 232 с.
15. Федоров А. В. Основы общей теории перевода. — М.: «Филология ТГИ», 2002. — 416 с.
16. Чернов Г. В. Вопросы перевода русской безэквивалентной лексики на английский язык: Автореф. дис. . канд. филол. наук. — М., 1958. — 24 с.
17. Шатков Г. В. Перевод русской безэквивалентной лексики на норвежский язык: Автореф. дис. канд. филол. наук. — М., 1952. — 20 с.
18. Швейцер А. Д. Теория перевода: Статус, проблемы, аспекты. — М.: Наука, 1988. — 207 с.

### ***Hieromonk Bartholomew (Magnitsky). Non-Equivalent Vocabulary in the Synodal Translation of the New Testament.***

**Abstract:** The article examines examples from the Synodal Translation of the New Testament, in which words that are familiar and understandable for the modern reader, originally borrowed in the 9th century when the Greek original of the New Testament was translated into the Slavonic language by Saints Methodius and Cyril, can be classified as non-equivalent vocabulary.

**Keywords:** Synodal Translation of the New Testament, non-equivalent vocabulary, “speaking names”, translated equivalent.

*Hieromonk Bartholomew (Magnitsky Igor Olegovich)* — Lecturer in ancient languages, acting chair of the Department of Ancient Languages, St. Petersburg Theological Academy (spbiom@mail.ru).

Священник Василий Казинов

## К ВОПРОСУ АТРИБУЦИИ ПОСЛАНИЙ АПОСТОЛА ПАВЛА В СОВРЕМЕННОЙ БИБЛЕИСТИКЕ: ФОРМИРОВАНИЕ КОРПУСА ПАУЛИНУМ В КОНТЕКСТЕ ПРАКТИКИ ПСЕВДОНИМИИ АНТИЧНОГО МИРА

Вопрос подлинности и целостности корпуса писем апостола Павла является сложным и проблемным полем для дискуссий в современных библейских исследованиях. Согласно распространенному в научных кругах консенсусу, оспаривается аутентичность шести посланий, носящих в надписании имя апостола: 2 Фес, Кол, Еф, 1 и 2 Тим, Тит. Они считаются раннехристианскими псевдоэпиграфами. О Послании к Евреям принято говорить, как об анонимном произведении после апостольской эпохи. Отрицание подлинности ряда посланий апостола Павла напрямую связывается с вопросом места псевдонимных сочинений в античной и раннехристианской литературе. Данная работа излагает воззрения исследователей о псевдонимии, отношении к ней древней Церкви, применении такой практики к посланиям апостола Павла. Формирование корпуса текстов апостола Павла часто изображается современными исследователями как постепенное собирание подлинных писем Павла, их редактирование, а также добавление к ним составленных под его именем позднейших псевдонимных сочинений. В статье показано, что стремление исследователей рассматривать псевдоэпиграфы как «невинные» произведения, одобряемые ранней Церковью, является субъективным и не имеет убедительных доказательств. Отсутствие согласия в этом вопросе среди исследователей только подтверждает зыбкость попыток объяснить появления корпуса текстов апостола Павла в свете античной практики псевдонимии

**Ключевые слова:** Священное Писание Нового Завета, библеистика, послания апостола Павла, исагогика, авторство, аутентичность, атрибуция, псевдонимия, псевдоэпиграфия, библейский канон.

### Общее введение в проблему

На сегодняшний день в современной библеистике вопрос подлинности и целостности многих новозаветных книг является обширным и сложным полем для дискуссий. Несмотря на длинную историю обсуждения проблемы, она не имеет окончательного решения как в научных кругах, так и в отдельных профессиональных сообществах.

В составе Священных книг Нового Завета находится 21 послание: 7 Соборных и 14 посланий, написанных в церковной традиции именем святого апостола Павла. В отношении как минимум 12 из них традиционная атрибуция современными библеистами поставлена под сомнение: Иак, 2 Петр, 2 и 3 Ин, Иуд, 2 Фес, Кол, Еф, 1 и 2 Тим, Тит, Евр. Относительно последнего послания, которое является анонимным<sup>1</sup>, существует почти 100% убежденность, что написал его не апостол Павел [Браун, 2008, 305–307; Гатри, 1996, 514–525; Ролофф, 2011, 192; Foster, 2012]. Касательно 2 и 3 Ин., в которых сообщается, что они написаны «старцем/пресвитером» (2 Ин 1; 3 Ин 1), принято

*Священник Василий Анатольевич Казинов* — кандидат богословия, заведующий кафедрой библеистики, проректор по учебной работе Коломенской духовной семинарии (vaskazinov@mail.ru).

<sup>1</sup> Предположение исследователей о том, что оно изначально все же было псевдонимным, а потом стало анонимным [Goodspeed, 1937, 257] не имеет достаточной обоснованности.

считать, что оснований для отождествления их автора с апостолом Иоанном Богословом нет [Ролофф, 2011, 206]. Другие девять посланий именуются псевдонимными сочинениями или новозаветными псевдоэпиграфами, то есть книгами, «в тексте которых называется имя автора, который, возможно их не писал» [Браун, 2008, 186]. Таким образом, из обширного корпуса канонических и богодухновенных новозаветных посланий, только 9 признаются подлинными<sup>2</sup>, причем и в последних усматривают возможные интерполяции.

Проблема атрибуции и целостности новозаветных посланий, являясь важнейшим исагогическим вопросом, напрямую связана с их интерпритацией, изложением новозаветного богословия и реконструкции истории ранней Церкви. С особой остротой вопрос аутентичности обсуждается в отношении к корпусу Паулиnum [Казинов, 2016]. Решение данного вопроса оказывает влияние на то, как относится к произведениям апостола Павла, понимать и излагать богословские воззрения апостола<sup>3</sup>, в каком свете необходимо рассматриваться его жизнь и проповедь<sup>4</sup>.

На вопрос, есть ли в корпусе Паулиnum псевдоэпиграфы, отрицательно ответит лишь малая часть современных исследователей, признающих, что апостол языков бесспорно написал 13 посланий. Согласно статистическим данным, предоставленным профессором Эдинбургского Университета Полом Фостером (Foster)<sup>5</sup>, таких около 20% [Foster, 2012, 19]. Подавляющее же большинство ученых ответят, выражая устоявшуюся традицию, базирующуюся на трудах предшествующих выдающихся библеистов, что не сомневаются в подлинности семи посланий (их именуют обычно «бесспорными», достоверно «подлинными» (или «прото-павловыми»), а в отношении подлинности других шести писем (их обычно именуют «девторо-павловыми»<sup>6</sup>, по отношению к Пастырским посланиям иногда применяется понятие «трито-павловы» [Wischmeyer, 2012, 3, 309], т. е. еще более далекие от Павла) имеют сомнения, и степень этих сомнений варьируется в зависимости от послания<sup>7</sup>.

В связи с критическими представлениями по этому вопросу в современных библейских исследованиях, его важностью и взаимосвязью с изучением жизни

---

<sup>2</sup> Есть более критические позиции, признающие подлинными меньшее число новозаветных посланий [Эрман, 2013].

<sup>3</sup> Например, некоторые исследователи заявляют, что апостол Павел не считал Иисуса Христа Богом, хотя и признавал его Сыном Божиим. К такому выводу пришел британский исследователь Геца Вермаш (1924–2013), игнорируя христологические отрывки Кол по причине их псевдонимности, а важнейший отрывок Флп. 2:6–11 объявляя интерполяцией [Vermes, 2012, 109–110].

<sup>4</sup> «Новый взгляд» на апостола Павла, поиск и обсуждение «центра» его богословия являются ведущими направлениями в новозаветных исследованиях.

<sup>5</sup> Профессор Пол Фостер оговаривает, что его исследование мнений британских исследователей относительно авторства посланий апостола Павла нельзя считать строго научными, поскольку проведенный им опрос собравшихся на конференции 11 сентября 2011 года в Ноттингеме, носил свободный характер и мнения около 30% ее участников остались неизвестными. Однако зафиксированные позиции около 100 исследователей Нового Завета могут дать обобщенное представление научного сообщества по этому вопросу.

<sup>6</sup> Впервые термин *deutero-Pauline* употребил немецкий ученый Гольцман (Holtzmann) в 1911 году в своей работе «Богословие Нового Завета» [Holtzmann, 1911, 195].

<sup>7</sup> Известный американский католический библеист Реймонд Браун (Brown) в своих работах приводит следующие цифры относительно сомнений научного сообщества в подлинности ряда посланий ап. Павла: Кол – 60%, Еф 70–80%, 1 Тим – 80–90%, 2 Тим – 80–90%, Тит – 80–90% (по 2 Фес конкретной цифры не приведено) [Brown, 1984; Brown, 1997; Браун, 2008]. Пол Фостер приводит такую статистику мнений британских исследователей относительно подлинности Павловых посланий: Еф (36% – подлинное, 26% – спорное, 38% – подложное), Кол (51% – подлинное, 33% – спорное, 16% – подложное), 2 Фес (57% – подлинное, 31% – спорное, 12% – подложное), 1 Тим (22% – подлинное, 23% – спорное, 55% – подложное), 2 Тим (24% – подлинное, 22% – спорное, 54% – подложное), Тит (23% – подлинное, 19% – спорное, 58% – подложное), Евр (8% – спорное, 92% – подложное). Интересно, что один из опрошенных (1%) отвергает подлинность Флм, а еще один (1%) сомневается в аутентичности Флм [Foster, 2012, 18–19].

и наследия апостола представляется актуальным и нужным обращение к указанной проблеме.

Вопрос атрибуции посланий апостола Павла обширен и в данной статье внимание акцентируется на его отдельной стороне: применение исследователями практики древней псевдонимии или псевдоэпиграфии к посланиям апостола Павла и реконструкциям в этом свете возможного процесса оформления сборника или корпуса Павловых писем.

## **Понятие псевдонимии и псевдоэпиграфии и отношение к ним в ранней Церкви**

Терминами «псевдоэпиграфия» и «псевдонимия» принято обозначать «практику приписывания письменных произведений одним автором другим авторам» [Карсон, 2010, 662]. Установлено, что такая практика была широко распространена в античности [Карсон, 2010; Metzger, 1972; Rist, 1972; Wilder, 2004]. Сохранилось множество примеров этого литературного явления в греко-римской, иудейской и христианской литературе. В рамках данной работы не предполагается глубокого рассмотрения этого вопроса.

Часто исследователи пытаются апеллировать к подобной древней практике для объяснения происхождения ряда Павловых посланий, по аналогии считая, что более поздний автор приспособил учение апостола Павла к новым обстоятельствам. Он якобы дал ответы на насущные церковные вопросы от лица апостола, причем, как замечают, эти новые ответы иногда отличаются от сказанного апостолом прежде в других его посланиях. Так, Д. Г. Мид (Meade) замечает, что автор послания к Ефесянам был искренним последователем Павла, составившим письмо после смерти апостола, чтобы сберечь наследие Павла в Церквях Малой Азии. По мнению этого исследователя, автор мог «актуализировать в тот момент апостольскую доктрину и предание о жизни апостола», поэтому псевдонимия — это «главным образом средство апелляции к авторитетной традиции, а не указание на происхождение текста» [Meade, 1987, 176].

Применение исследователями практики древней псевдонимии к посланиям апостола Павла имеет ряд вопросов.

Во-первых, трудно обосновать псевдоэпиграфическое происхождение ряда новозаветных посланий, исходя из самого факта существования и большой степени распространенности этого литературного приема в древнем мире. Написание сочинения под чьим-то именем, действительно, было явлением известным во время жизни апостола Павла. Во Втором послании к Фессалоникийцам указывается на то, что распространялись подложные письма, якобы написанные от лица апостола (2 Фес 2:2). Это вероятно объясняет, почему автор поместил в конце письма свой отличительный знак (2 Фес 3:17), подтверждающий что написал послание именно он<sup>8</sup>. Однако нет подтверждений, что количество подложных писем в апостольское время было настолько большим, что ими являются почти половина сочинений, приписываемых апостолу Павлу и столько же из всех новозаветных посланий. Псевдоэпиграфические письма являются редким явлением как в еврейской, так и в христианской религиозной

<sup>8</sup> Этим знаком была его собственноручная подпись, указывающая, что данное письмо принадлежит ему и не является подделкой. По словам Джона Полхилла (Polhill), идентификация отправителя могла представлять реальную проблему в древнем мире. В случае, когда кто-то не писал сам, а прибегал к помощи секретаря, в письме не было личного почерка, указывающего на его автора. Как можно было убедиться, что письмо было действительно от того человека? Древние папирусные письма, написанные секретарями, показывают, что часто для определения отправителя использовался отличительный физический знак: «Это письмо посылается таким-то, у которого есть сердцевидная родинка на его правой щеке» [Polhill, 1999, 128]. Апостол Павел поступал так же: добавлял собственноручную подпись, завершающую текст письма [Казинов, 2019, 79–83].

литературе, поскольку в эпистолярной форме было намного труднее скрыть псевдографичность, нежели в форме евангелий, деяний или апокалипсисов [Гатри, 1996, 781]. Среди множества еврейской апокрифической и псевдоэпиграфической литературы известно только два сочинения, представленные в эпистолярной форме. Это Послание Иеремии и Письмо Аристея. Причем ни одно из них, «не является посланием в строгом смысле слова... первое представляет собой скорее поучение, а второе — апологетическое повествование» [Гатри, 1996, 782]. Среди раннехристианских сочинений предполагаемых псевдоэпиграфических посланий апостола Павла, входящих в новозаветный канон, до нас дошли только два примера подложных писем, изданных от имени апостола<sup>9</sup>. Это Послание к Лаодикийцам и Третье Послание к Коринфянам. Таким образом, утверждаемый рядом исследователей факт заимствования в ранней Церкви практики написания псевдонимичных писем из иудейской и эллинистической традиции не имеет убедительности.

Во-вторых, нет веских доказательств распространенному положению, что псевдонимные сочинения принимались или одобрялись в ранней Церкви. Ряд исследователей отстаивают позицию о законной канонической псевдоэпиграфии, то есть, что церковная власть подозревала или знала, что перед ней ряд псевдоэпиграфов и это не помешало ей внести их в канон.

Против одобрения псевдонимии в ранней Церкви говорят исторические факты. Раннехристианские писатели ясно свидетельствуют о том, что любые попытки написания подложных сочинений строго пресекались, а подобные тексты не принимались Церковью. По свидетельству Евсевия Кесарийского, когда антиохийский епископ Серапион (ок. 200 г. по Р. Х.) прочел апокрифичное Евангелие от Петра, то принял его сперва за подлинное, но после исследования отверг этот текст как неаутентичный (Euseb. Hist. ecl. VI.12.3). Тертуллиан, а за ним блж. Иероним, также упоминают о пресвитере, который сознался в том, что из чувства любви к апостолу Павлу написал Деяния Павла и Феклы. Несмотря на благие намерения старца при составлении этого текста, его раскаяние и просьбы о прощении, он все равно был осужден апостолом Иоанном Богословом и запрещен в служении (Tert. De bapt., 17; Hieron. De vir. illustr., 7). Имеются попытки объяснения строгого осуждения асийского пресвитера не самим фактом подлога, а лишь несоответствием в нем догматическому учению Церкви, т. е., ересь [Moffat, 1911, 415]. Однако у приведенных древних авторов ничего не говорится о содержании отвергнутой книги, и поэтому данное объяснение многими исследователями не принимается [Ramsay, 1911, 81–82].

Кроме того в самих научных кругах факт одобрения ранней Церковью псевдонимии поставлен под сомнение. В качестве примера, можно привести замечание Л. Д. Донельсона (Donelson), касающееся как христианских, так и нехристианских источников: «По-видимому, никто не принимал какой-либо документ как религиозное или философское предписание, зная, что он подделка. Мне не известно ни единого такого примера» [Карсон, 2010, 664]. Терри Уайдлер (Wilder) в своих работах показывает, что «дошедшие до нас документальные свидетельства говорят о том, что ранняя Церковь не признавала псевдонимию» [Wilder, 2007, 59; 2001; 2004].

Часто приводят в пример то, что Лука написал речи и вложил их в уста апостола Петра и Павла. И из этого делают заключение, что Лука считал практику честной и правильной и не возражал бы против ложного приписывания этим апостолам отдельных писем. Однако возникает вопрос, действительно ли в книге Деяний в устах апостолов звучат сочиненные самим Лукой речи? Даже если предположить что это так, то ситуация с Деяниями нельзя расценивать как аналогичный случай с написанием письма или отдельной книги, которая в целях получения авторитета в Церкви ложно приписывается одному из апостолов. Историк даже если и составлял речь, что действительно практиковалось древними, то она являлась

<sup>9</sup> Поддельная переписка между Павлом и Сенекой (IV в.) не учитывается, так как эти письма не относятся к новозаветным эпистолярным литературным формам. Эта переписка даже не пытается подражать каноническим посланиям апостола Павла.



реконструкцией «общего смысла действительно произнесенных речей»<sup>10</sup> (Thus. I.22.1), а не изложением личных мыслей и взглядов своего времени как это встречается в псевдоэпиграфах.

Часто сторонники одобрения псевдоэпиграфии Церковью подкрепляют свои доводы представлением о том, что авторы таких сочинения не имели намерения обмана читателей, и поэтому псевдоэпиграфические письма Павла могут представлять собой невинные или непредосудительными сочинения [Patzia, 1980, 31].

Так, Эдуард Верхув (Verhoef) в своей статье «Псевдоэпиграфические письма Павла в Новом Завете», ссылаясь на современных исследователей проблемы псевдоэпиграфии (в основном немецких), приводит ряд подобных случаев в практике античного мира [Verhoef, 2003, 996–998]. Во-первых, когда письма первоначально были изданы без имени автора, но позднее, возможно, ошибочно были приписаны человеку, жившему в прошлом, который, как думали, мог написать подобные письма<sup>11</sup>. Во-вторых, документы, составленные учениками известного философа. Сочинения могли надписываться именем учителя, так как его последователи не излагали свои мысли, а точно записывали только то, что говорил и делал их наставник. Так, например, ученики, принадлежавшие школе Пифагора, издали несколько работ под именем знаменитого философа. То есть, ученики просто документировали слова и действия учителя, спасая тем самым от забвения его учение. В-третьих, к этой группе относятся документы, написанные секретарями или риторами по приказу царя или другого начальника. Проводя параллели между указанными случаями древней практики и сочинениями апостола Павла, исследователь объясняет появление шести посланий Павла как ответ на проблемы, возникшие в Церкви, от лица Павла. У позднейшего автора присутствует желание не только желание выразить и сохранить традицию своего учителя, как в философских школах, а актуализировать, развить его богословские положения, чтобы поддержать и организовать молодую церковь. Можно отметить мнение Джона Рогерсона (Rogerson), предположившего, что первоначальные получатели спорных писем знали, что они не Павловы. Но с течением времени это забылось, и письма считались принадлежавшими Павлу до начала 18 столетия, когда критически настроенные ученые начали подвергать сомнению этот факт [Rogerson, 2005, 31].

Такие исследователи склонны воспринимать псевдонимию как «способ передачи авторитетной традиции творческим способом» [Lincoln, 1990, lxix]. Брюс Метцгер, выражая мнение многих сторонников, говорит, что, поскольку использование литературной формы псевдоэпиграфии не нуждается в расценивании как непременно мошенническое действие, то нельзя утверждать, что характер вдохновения исключает возможность псевдоэпиграфии среди канонических писем [Metzger, 1972, 31]. В силу этого ученые часто делают различия между псевдоэпиграфами и подделками, разделяя каноническую псевдоэпиграфию и любую другую псевдоэпиграфию [Dunn, 2000].

Следует отметить, что в рамках подхода к предполагаемым новозаветным псевдоэпиграфам как возможно «невинным» произведениям, не допускающим, что у их автора было желание обмануть, преследование личной выгоды или иные осудительные моменты, некоторые исследователи признают исторический факт, что подобные практики были неприемлемы, осуждаемы и наказуемы в ранней Церкви. В силу этого такие сочинения именуют подделками, «какими бы благородными не были намерения авторов» [Verhoef, 2003, 1002].

В рамках такого понимания, создание псевдоэпиграфических писем Павла связывают с оживленными спорами в ранней Церкви. Так, Баслер говорит, что в борьбе за сердца, умы и души верующих, различные еретические группы обращались к апостолу Павлу. Подобным образом и авторы псевдоэпиграфов отвечали им тем же. В этом контексте псевдонимия может расцениваться как «благородная ложь», целью

<sup>10</sup> Цитата из «Истории» Фукидида приведена в переводе Г. А. Стратановского [Фукидид, 1981, 13].

<sup>11</sup> В пример такого случая часто приводят книгу Экклесиаст.

которой была победа еще не окрепшего Православия [Bassler, 2010, 391]. Марк Хардинг считает, что авторы, которые писали под именем Павла, занимались защитой веры от изменников и еретиков. Они как бы заставлял Павла говорить вновь. Этот обман был сделан ими «ради святого дела»: подтвердить положения Павла и апостольской веры «для спасения и вечного блаженства верующих» [Harding, 2004, 168].

Такую практику оспаривал Дональд Гатри [Guthrie, 1962; Guthrie, 1970, 328–345; Гатри, 1996, 781–793], однако его точка зрения не принималась большинством критических исследователей [Aland, 1961; Metzger, 1972; Rist, 1972]. Американский исследователь Э. Р. Ричардс (Richards), изучая древнюю эпистолярную практику, нашел лишь один случай, когда один человек писал под именем другого, не преследуя цели обмана [Richards, 1991, 108]. В прочих случаях всегда наличествовал обман со стороны писавшего. Этот факт, по словам того же ученого, свидетельствует против утверждений, что псевдонимичные письма были распространены, составлялись, чтобы оказать почесть автору, и что обычно писались его друзьями или последователями. Данное свидетельство говорит о «мифе невинной апостольской псевдоэпиграфии» [Richards, 1998, 162]. Э. Э. Эллис (Ellis) также считает, что неуместно предполагать, чтобы кто-то прилагал бы авторитет слова Божьего к неапостольскому сочинению и имел бы при этом благие намерения [Ellis, 2001, 28]. Можно указать также на Барта Эрмана, известного своими критическими взглядами на подлинность книг Нового Завета, который в рассматриваемом вопросе доказывает, что псевдоэпиграфия всегда предполагает обман [Эрман, 2013].

### **Формирование корпуса сочинений апостола Павла**

В свете представлений о ряде посланий апостола Павла как псевдоэпиграфических сочинениях выдвигаются предположения или реконструкции процесса собирания и последующую публикацию посланий апостола Павла как результат преднамеренных попыток последователей апостола (отдельного человека, или группы лиц, принадлежащих к «школе Павла») использовать апостольский авторитет своего учителя с целью передачи его богословия последующим поколениям, актуализации павловой мысли применительно к современным событиям [Патзия, 2010, 390]. Реконструируя, таким образом происхождение сборника посланий апостола Павла, исследователи подтверждают верность своих заключений относительно отрицания аутентичности оспариваемых посланий.

В современной библейской науке можно выделить несколько основных направлений, объясняющих происхождение Собрания писем апостола Павла, которые подразделяются на основании отдельных аспектов на множество гипотез. Так, наиболее распространенными являются теория «постепенного собирания», которую могут еще называть теорией «снежного кома» [Porter, 2004, 99–103], теория Гудспида-Нокса, иногда обозначаемая как «теория отсутствия интереса» [Richards, 1998, 152], теория «школы Павла» («Pauline school»), теория раннего личного собрания, теория анти-гностического составления или теория Шмиталса, новейшая теория «Codex + Collection». Рассмотрим те из них, которые имеют непосредственное значение в рамках исследуемой проблемы.

#### *Теория отсутствия интереса*

Главным сторонником этой теории был Эдгар Гудспид (Goodspeed), который, считал, что после смерти апостола интерес к его письмам пропал, и их, как правило, игнорировали. Дело же спасения<sup>12</sup> посланий Павла от полного забвения и собрания их в один сборник обязано одному почитателю апостола, который был побужден

<sup>12</sup> В некоторых современных исследованиях эта гипотеза называется теорией «спасения» [Bassler, 2010, 381].

к этому опубликованием незадолго до девяностых годов первого века<sup>13</sup> книги Деяний Апостольских [Goodspeed, 1937, 211; Mitton, 1955, 13–14].

В этой теории нам интересны следующие положения. Во-первых, ученые, придерживающиеся ее, считают, что первоначальное Собрание Посланий апостола Павла сохранило только десять его писем. Они заявляют, что Пастырские Послания «должны быть расценены как позднейшее добавление, а не как часть содержимого первоначального Корпуса», которые «были написаны (или составлены) в качестве противовеса распространявшимся в то время еретическим тенденциям, среди которых было учение Маркиона» [Mitton, 1955, 38–39].

Во-вторых, отношение к Посланию к Ефессянам. Гудспид рассматривает его составление как аргумент в пользу своей теории. По замечанию Д. Гатри, данная теория о появлении письменного корпуса апостола Павла специально была разработана им, чтобы тем самым дать веские мотивы к утверждению псевдонимного происхождения Послания к Ефессянам [Гатри, 1996, 768]. Согласно положению Гудспида, которое является развитием замечаний Вейсса (Weiss) и Юлихера (Julicher), издателем сборника Посланий апостола Павла был автор Послания к Ефессянам [Goodspeed, 1937, 222–223]. Этот ученый заявляет, что таким человеком был Онисим<sup>14</sup>, беглый раб, ради которого апостол написал послание к Филимону. Он собрал в письме основные мысли апостола Павла, чтобы оно могло служить в качестве вводного обобщения ко всему корпусу писаний апостола, предназначавшегося для тех, кто не был знаком с его учением [Goodspeed, 1937, 231]. Данную теорию разделяли Нокс и Миттон [Mitton, 1955, 45–54].

Надо отметить, что эта гипотеза большинством современных библейских ученых не принимается [Bassler, 2010, 381]. «Молчание» книги Деяний о Посланиях Павла не считается веским доказательством факта пренебрежения писаниями апостола к концу первого века. А статус Послания к Ефессянам, как «обрамляющего письма» оспаривается на том основании, что оно по содержанию не удовлетворяет гипотетического предположения, что послание является введением в корпус Павла. Оно не отображает основные положения апостола, так как в нем отсутствуют важные темы Павла, например, о Воскресении, Евхаристии, оправдании. Также не согласуется эта теория с действительным расположением письма в каноне: нет ни одного свидетельства, чтобы существовали такие списки книг Нового Завета, в которых Послание к Ефессянам стояло бы вначале или завершало корпус писем апостола Павла.

### *«Школа Павла»*

Особо следует сказать о предположении многих ученых, что процесс постепенного собирания и редактирования писем апостола Павла мог быть осуществлен «школой Павла». Согласно этой гипотезе, сочинения апостола были собраны воедино в конце первого столетия не каким-то конкретным почитателем апостола, а представителями его школы, которые продолжая дело своего учителя, «стремились увековечить и расширить его влияние и авторитет после его смерти» [Bassler, 2010, 381]. Предполагают, что апостол Павел мог сам лично организовать такую школу богословия, в которой обсуждались его идеи и которая продолжала функционировать и после его смерти [Patzia, 1980, 32; Schnelle, 2005, 146–157]. «Мы можем понять

<sup>13</sup> Большинство современных ученых относят написание книги Деяний к концу первого — началу второго столетия. Этого же мнения придерживались ученые, отстаивающие теорию отсутствия интереса. Отсутствие в книге Деяний каких-либо упоминаний о письмах апостола Павла они приводили в доказательство своих положений: к концу первого столетия писания апостола пришли в забвение, и автор книги Деяний просто не знал об их существовании. [Bassler, 2010, 381].

<sup>14</sup> Эта теория основывается на двух неправомерных и невероятных предположениях. Во-первых, что Оним — тот же самый человек, который упомянут священномучеником Игнатием, как епископ Ефеса. Во-вторых, что включение короткого, полуличного письма к Филимону в корпус Павла требует некоторого объяснения [Donaldson, 2001, 54].

существование девтеро-паулинистической литературы, — заявляет Ганс Концельманн (Conzelmann), — если только принимаем, что Павел основал действующую школу» [Conzelmann, 1966, 307]. Предполагают, что наиболее вероятным местом для существования Павловой школы был Ефес, так как в нем апостол провел немало времени (Деян. 19:10), а также потому, что город был известен как один из центров ранней христианской литературной деятельности [Рождественский, Троицкий, Горский, 1871, 316; Bornkamm, 1971, 82, Goospeed, 1937, 38–39].

Считается, что эта группа собирала копии писем из различных церквей, основанных и затем окормляемых апостолом Павлом, а также работала с копиями писем, которые сохранял для себя сам апостол. Школа отвечала за редактирование существующих писем для более общего их использования, а также за составление новых, псевдоэпиграфических «девтеро-паулинистских» писем, которые предлагали бы учение Павла относительно новых ситуаций [Patzia, 1980, 32; Porter, 2004, 112; Gambel, 1985, 39]. Таким образом, в данной теории акцент сделан на то, что существовала целая школа последователей апостола Павла, которая оформила сборник писаний своего учителя, отредактировав и дополнив их своими сочинениями, соотносящими учение апостола с насущными проблемами того времени. «Эта деятельность понимается более не как работа по сохранению писем Павла, а как продолжение собственно павловой практики» [Bassler, 2010, 381].

Сторонники теории собирания писем «школой Павла» решают сразу три вопроса: процесс формирования корпуса текстов апостола, их редактирование и создание новых писем с использованием в надписании имени своего учителя. Но здесь мы сталкиваемся с проблемой «Павловой школы», о существовании которой нет никаких положительных свидетельств. Известно, что у апостола были друзья, помощники, соавторы, секретари, но «нет никаких следов такого учреждения, которое имело бы определенную целостность, организованность, географическую расположенность, которые подразумевают понятие «школа».

### *Другие теории*

Мы не можем точно определить, как происходил процесс формирования сборника писем апостола Павла. Но можем сказать, что он не был мгновенным и никак не связан с редактированием, актуализацией писем или каким-либо новотворчеством.

Профессор Дональд Гатри, пытаясь дать приемлемое разрешение этого вопроса, использует теорию **раннего личного собрания** и предлагает считать собирателем и издателем первоначального Собрания Посланий ближайшего спутника Павла, его соавтора по некоторым письмам, апостола Тимофея, который после смерти великого учителя стал его преемником в деле окормления основанных церквей. По мысли этого ученого, побуждаемый словами апостола Павла передать верным людям то, «что слышал» от него (2 Тим 2:2) он собирает его письма, чтоб передать их «залог» разным церквям [Гатри, 1996, 772]. Ценным представляется мнение протоиерея Александра Госрского, который в своем труде «Образование канона Священных книг» предполагает, что Тимофей, ближайший сотрудник апостола Павла, впоследствии епископ Ефесский, «непрерывно оставлял у себя списки тех посланий, которые были написаны в его присутствии и отправлялись с надписанием его имени, наряду с Павловым», так что «мы должны предполагать у епископа Ефесского списки посланий к Филлипейцам, к Колоссянам и к Филимону. Послания же с к Ефессянам и два к Тимофею находились в подлинниках» [Горский, 1871, 315].

Однако отдельные исследователи в подобных объяснениях находят спорные моменты. Исторические свидетельства показывают, что существовали различные по содержанию собрания писаний апостола Павла, которые могли опускать некоторые Павловы послания или, наоборот, содержать сочинения, не принадлежавшие апостолу. Эти различия, а также факт, что единообразие в корпусе текстов Павла связано с каноническими определениями церковных Соборов, убеждают предположить то, что сборник

Посланий апостола сложился не в результате усилий конкретной личности, окончательно оформившей его за короткий промежуток времени, а в результате длительного процесса. Многие поэтому разделяют **теорию постепенной коллекции**.

Акцент в теории «снежного комка» сделан на том, что корпус апостола Павла формировался постепенно, достаточно долго, без вмешательства определенного лица, которому принадлежала бы заслуга собрания сочинений апостола воедино. Вначале частные Послания апостола Павла, написанные отдельным общинам или лицам, бережно сохранялись у их получателей. Со временем письма переписывались и становились доступными другим общинам. Таким образом, в каждой отдельной местной церкви могли существовать различные сборники писем Павла, которые впоследствии через сравнение пришли к единообразию. У теории постепенного собирания писем апостола Павла есть различные вариации, отличающиеся определенными моментами. Адольф фон Гарнак (Harnack) и Теодор Цан (Zahn) тоже придерживались этого направления. Они считали, что письма Павла с самого начала высоко ценились и почитались общинами, получившими их [Harnack, 1926, 7–8, Mitton, 1955, 15–37]. В результате этого общины не только хранили письма апостола, но и стремились получить копии других его писем.

Так же следует сказать о теории, которую в последнее время ряд ученых предлагают считать наиболее адекватной. Ричардс, выдвинувший эту гипотезу, назвал ее «**Codex + Collection**». Согласно его мысли, апостол Павел, как и многие его современники, перед отправкой своих писем поручал секретарям сделать с них копии [Richards, 1998, 155–159; Gamble, 1997, 100–101; Hartman, 1986, 139]. Эти копии он, возможно, хранил в пергаментной небольшой записной книжечке (μεμβράνα). Такие небольшие пергаментные кодексы к первому столетию до н. э. стали постепенно замещать традиционные тонкие таблички (codicilli), покрытые воском, которые использовались в неофициальных целях для записи кратких замечаний или черновых набросков [Richards, 1998, 160]. Во Втором послании к Тимофею, возможно, содержится указание именно на эти книжечки, когда апостол просит Тимофея принести ему «фелонь, который» он «оставил в Троаде у Карпа, и книги, особенно кожаные (καὶ τὰ βιβλία μάλιστα τὰς μεμβράνας)» (2 Тим 4:13). После смерти апостола Павла этот небольшой кодекс, содержащий его копии, наряду с другими книгами (μεμβράνα) и некоторым личным имуществом перешел к ученикам. Ричардс предполагает, что Лука мог быть тем, кто унаследовал его.

Согласно этой гипотезе, корпус Паулиnum возник не в результате преднамеренных действий отдельного человека или деятельности целой группы единомышленников, а неумышленно и непосредственно от апостола Павла. Коллекция писем апостола представляет собой его личный сборник копий посланий, а не собрание копий писем, рассредоточенных по разным местным общинам. В подтверждение этого тезиса иногда приводят факт, из практики выдающихся писателей первого столетия. Так, например, известно, что Собрание писем Цицерона было сделано его личным секретарем Тиро. Причем в него входили письма потерянные, не дошедшие до адресата вследствие недобросовестности гонца, так как секретарь Цицерона снимал копии со всех отправляемых писем [Foster, 1967, 50]. Ричардс, исходя из выдвинутой им теории относительно собрания писем апостола Павла, объясняет «потерянные» послания Павла, то есть те, которые упоминаются самим апостолом в Священном Писании, но отсутствуют в каноне, тем, что из-за особых обстоятельств секретарь не успел сделать их копии, и таким образом с течением времени они были утеряны [Richards, 1998, 164–165].

Итак, признание псевдонимии распространенной древней практикой, или литературным приемом, который не считался древними людьми и в ранней Церкви чем-то осудительным, является веским основанием в решении современными исследователями вопроса авторства посланий апостола Павла. Допущение присутствия в каноне Нового Завета ряда ложно подписанных сочинений дает возможность на основании критического исследования внутренних и внешних свидетельств отдельных посланий

делать заключение об их несоответствии по языку, стилю изложения, содержанию (богословию), исторической обстановке и другим аспектам с творениями апостола Павла часто изображается современными исследователями как постепенное собирание подлинных писем Павла, их редактирование, и составление ряда псевдонимных посланий, под именем апостола.

Допущение факта признания и одобрения ранней Церковью практики написания и распространения сочинений под именем апостолов является субъективным и не имеет убедительных доказательств. Отсутствие согласия в этом вопросе среди исследователей только подтверждает зыбкость попыток рассмотреть появление канонических новозаветных книг в свете античной практики псевдонимии.

## Источники и литература

### Источники

1. Фукидид (1981) — *Фукидид*. История / пер. с греч. Л.: Наука, 1981.
2. Euseb. Hist. ecl — Eusebii Pamphili. Historia ecclesiastica, PG. T. 20. Col. 9–906.
3. Hieron. De vir. illustr. — Hieronymi. De viris illustribus, PL. T. 23. Col. 602A–720C.
4. Tert. De bapt — Tertullianus Q. S.F. De Baptismo, PL 1. Col. 1197–1224B.

### Литература

5. Браун (2008) — *Браун Р.* Введение в Новый Завет. Т. II. М.: ББИ, 2007.
6. Гатри (1996) — *Гатри Д.* Введение в Новый Завет. СПб., Одесса: Одесская богословская семинария, 2005.
7. Горский (1871) — *Горский А. В., прот.* Образование канона Священных книг Нового Завета // Прибавления к Творениям св. Отцов. 1871. Ч. 24. Кн. 2. С. 297–327.
8. Казинов (2016) — *Казинов В.* Вопрос аутентичности посланий апостола Павла в современной библеистике // Труды Коломенской духовной семинарии. Вып. 11. Коломна: Лига, 2016. С. 145–158.
9. Казинов (2019) — *Казинов В., свящ.* К вопросу об использовании апостолом Павлом секретарской помощи при написании посланий // Труды Коломенской духовной семинарии. Вып. 13. Коломна: Лига, 2019. С. 76–97.
10. Карсон (2010) — *Карсон Д. А.* Псевдонимия и псевдоэпиграфия // Словарь Нового Завета. Т. 2: Мир Нового Завета / Ред. Эванс К., Мартин Р., Рейд Д. М.: ББИ, 2010. С. 662–667.
11. Патзия (2010) — *Патзия А.* Канон // Словарь Нового Завета. Т. 2: Мир Нового Завета / Ред. Эванс К., Мартин Р., Рейд Д. М.: ББИ, 2010. С. 387–393.
12. Рождественский (1874) — *Рождественский В. Г., прот.* История новозаветного канона // Христианское чтение. 1872. № 10–1874. № 09.
13. Ролофф (2011) — *Ролофф Ю.* Введение в Новый Завет. М.: ББИ, 2011.
14. Эрман (2013) *Эрман Б.* Великий обман. Научный взгляд на авторство священных текстов. М: Эксмо, 2013.
15. Aland (1961) — Aland K. The Problem of Anonymity and Pseudonymity in Christian Literature of the First Two Centuries. *Journal of Theological Studies*, 1961, № 12, p. 39–49.
16. Bassler (2010) — Bassler J. M. Paul and His Letters. *The Blackwell Companion to The New Testament*. Ed. D. E. Aune. Oxford: Wiley–Blackwell, 2010.
17. Conzelmann (1966) — Conzelmann H. *Luke's Place in the Development of Early Christianity. Studies in Luke-Acts*. Eds. L. E. Keck & J. Louis Martyn. Nashville: Abingdon Press, 1966.
18. Donaldson (2001) — Donaldson T. L. Introduction to the Pauline Corpus. *The Pauline Epistles*. Eds. J. & Muddiman, John Barton. Oxford, 2001.

19. Dunn (2000) — Dunn J. D. G. Pseudepigraphy. *Dictionary of the Later New Testament and Its Developments*. Eds. R. P. Martin & P.H Davids. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2000. P. 977–984.
20. Gamble (1985) — Gamble H. Y. *The New Testament Canon: Its Making and Meaning*. Philadelphia: Fortress Press, 1985.
21. Gamble (1997) — Gamble H. Y. *Books and Readers in the Early Church: A History of Early Christian Texts*. New Haven: Yale University Press, 1997.
22. Goodspeed (1937) — Goodspeed E. J. *An Introduction to the New Testament*. Chicago, Illinois: University of Chicago Press, 1937.
23. Guthrie (1962) — Guthrie D. The Development of the Idea of Canonical Pseudopigrapha in New Testament Criticism, *Vox Evangelica*, 1962, № 1, p. 43–59.
24. Guthrie (1970) — Guthrie D. Acts and Epistles in Apocryphal Writings. *Apostolic History and the Gospel: Biblical and Historical Essays Presented to F. F. Bruce*. Eds. W. Ward Gasque & R. P. Martin. Exeter: Paternoster Press, 1970.
25. Ellis (2001) — Ellis E. E. *History and Interpretation in New Testament Perspective*. Leiden: Brill, 2001.
26. Harding (2004) — Harding M. Disputed and Undisputed Letters of Paul. *The Pauline Canon*. Ed. S. E. Porter. Leiden — Boston: BRILL, 2004, p. 129–168.
27. Harnak (1926) — Harnak von A. *Die Briefsammlung des Apostels Paulus*. Leipzig: Hinrich, 1926.
28. Hartman (1986) — Hartman L. On Reading Others' Letters. *Harvard Theological Review*, 1986, № 79, p. 137–146. DOI: 10.1017/S001781600002040X.
29. Foster (1967) — Foster L. The earliest collection of Paul's Epistles. *Bulletin of the Evangelical Theological Society*, 1967, № 10.1, p. 44–55.
30. Foster (2012) — Foster P. Who Wrote 2 Thessalonians: A Fresh Look at an Old Problem. *Journal for the Study of the New Testament*, 2012, vol. 35, №. 2, p. 150–175. DOI: 10.1177/0142064X12462654.
31. Holtzmann (1911) — Holtzmann H. J. *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie*. Bd. 2. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1911.
32. Lincoln (1990) — Lincoln A. T. *Ephesians*. *Word Biblical Commentary*, vol. 42. Dallas: Word Books, 1990.
33. Meade (1987) — Meade D. G. *Pseudonymity and Canon: An Investigation into the Relationship of Authorship and Authority in Jewish and Earliest Christian Tradition*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1987.
34. Metzger (1972) — Metzger B. M. Literary Forgeries and Canonical Pseudopigrapha. *Journal of Biblical Literature*, 1972, № 91, p. 3–24.
35. Mitton (1955) — Mitton C. L. *The Formation of the Pauline Corpus of Letters*. London: The Epworth Press, 1955.
36. Moffat (1911) — Moffat J. *An introduction to the literature of the New Testament*. Edinburg: T&T Clark, 1911.
37. Patzia (1980) — Patzia G. The Deutero-Pauline Hypothesis: An Attempt at Clarification. *The Evangelical Quarterly*, 1980, № 1, p. 27–42.
38. Polhill (1999) — Polhill J. B. *Paul and His letter*. Nashville: Broadman and Holman, 1999.
39. Porter (2004) — Porter S. E. When and How was the Pauline Canon Complete. *The Pauline Canon*. Ed. S. E. Porter. Leiden–Boston: BRILL, 2004, p. 95–127.
40. Ramsay (1911) — Ramsay W. M. *The First Christian Century: Notes on Dr. Moffat's Introduction to the Literature of the New Testament*. London–New York–Toronto: Hodder & Stoughton, 1911.
41. Richards (1998) — Richards E. R. The Codex and the Early Collection of Paul's Letters. *Bulletin for Biblical Research*, 1998, № 8, p. 151–166.
42. Richards (1991) — Richards E. R. *The Secretary in the Letters of Paul*. Tübingen: Mohr, 1991.
43. Rist (1972) — Rist M. Pseudepigraphy and the Early Christians. *Studies in New Testament and Early Christian Literature: Essays in Honor of Allen P. Wikgren*. Ed. D. E. Aune. Leiden: Brill, 1972, p. 75–91.

44. Rogerson (2005) — Rogerson J. W. *An Introduction to the Bible*. London—Oakville: Equinox, 2005.
45. Schnelle (2005) — Schnelle U. *Apostle Paul: His Life and Theology*. Trans. by Eugene Boring. Grand Rapids: Baker, 2005.
46. Verhoef (2003) — Verhoef E. Pseudepigraphic Paulines in the New Testament. *Hervormde Theologiese*, 2003, № 59 (3), p. 991–1005.
47. Vermes (2012) — Vermes G. *Christian Beginnings: From Nazareth to Nicaea*. New Haven and London: Yale University Press, 2012.
48. Wilder (2001) — Wilder T. L. Pseudonymity and the New Testament. *Interpreting the New Testament: Essay on Methods and Issues*. Eds. D. A. Black & D. S. Dockery. Nashville, Tennessee: Broadman & Holman, 2001, p. 296–335.
49. Wilder (2004) — Wilder T. L. *Pseudonymity, the New Testament and Deception: An Inquiry into Intention and Reception*. Lanham: University Press, 2004.
50. Wilder (2007) — Wilder T. L., Charles, J. D., Easley K. *Faithful to the End: An Introduction to Hebrews Through Revelation*. Nashville: B&H Academic, 2007.
51. Wischmeyer (2012) — Wischmeyer O. *Paul: Life, Setting, Work, Letters*. London: T&T Clark, 2012.

**Priest Vasily Kazinov. On the Attribution of the Epistles of the Apostle Paul in Modern Biblical Studies: the Formation of the Paulinum Corpus in the Context of the Practice of Pseudonymity in the Ancient World.**

**Abstract:** The issue of Pauline letters authenticity and integrity is considered to be complicated for discussion in contemporary biblical studies. There is a widespread consensus among the researchers to have cast doubt on the six letters by the Apostle being original: 2 Thessalonians, Colossians, Ephesians, 1 and 2 Timothy, Titus. They are rendered as early Christian pseudoepigrapha. Hebrews is common to be rendered as an anonymous work of the post-Apostolic age. The denial of the authenticity of part of the Pauline letters is directly related to the question of the place of pseudonymity in the ancient and early Christian literature. This work outlines the views of the scholars on the pseudonymity, the attitude of the ancient Church to it, the use of this practice to the epistles of Apostle Paul. The formation of the Pauline Corpus is frequently represented by modern scholars as the gradual collection of Paul's genuine letters, them being edited and added to the late pseudonym works compiled under the Apostle name. The paper shows the desire of scholars to consider pseudoepigrapha as "innocent" works approved by the early Church is subjective and has no convincing evidence. The lack of agreement among the researchers on this issue only confirms the weakness of attempts to explain the Pauline Corpus appearance in the light of the ancient pseudonymity.

**Keywords:** the New Testament, Biblical Studies, Corpus Paulinum, Biblical Introduction, Authorship, Authenticity, pseudonymity, the attribution, pseudoepigrapha, canon of Scripture.

*Priest Vasily Anatolyevich Kazinov* — Candidate of Theology, Head of the Biblical Studies Department, Vice-rector for Academic Affairs of the Kolomna Theological Seminary (vaskazinov@mail.ru).



П. А. Коротков

## О МЕЖЗАВЕТНОМ КОНТЕКСТЕ БОГОСЛОВСКОГО НАСЛЕДИЯ СВ. АП. ПАВЛА

Изучение богословского наследия ап. Павла тесно связано с анализом межзаветного контекста и его возможного влияния на формирование основных богословских идей христианства. Эта задача осложняется тем, что библейская наука не располагает текстуальными свидетельствами традиционного раввинистического учения межзаветного периода. В связи с этим, особое значение приобретает изучение Кумранских рукописей, содержащих межзаветные еврейские писания. В статье рассматриваются примеры несомненных параллелей богословского учения ап. Павла с кумранскими сектантскими текстами, которые дают основание предполагать возможное влияние палестинских еврейских формулировок на мышление ап. Павла. Однако, как показано в статье, это не позволяет ставить под сомнение самобытный характер богодухновенного богословского наследия ап. Павла.

**Ключевые слова:** межзаветный, богословие, Кумран, рукописи, раввинистический, иудаизм, праведность, вера, писания, учение, эссеи, контекст.

Из повествования Книги Деяний апостольских известно, что еврейское имя ап. Павла было Савл или Саул и дано было ему, вероятно, в память о первом царе еврейском, происходившим из колена Вениаминова. Как пишет сам ап. Павел в Послании к Филиппийцам он был тоже из колена Вениаминова «еврей от евреев, по учению фарисей» (Флп 3:5). Защищая себя перед Иерусалимским Синодом, ап. Павел, в повествовании ап. Луки, говорит о себе: «я фарисей, сын фарисея» (Деян 23:6). Немного ранее, при взятии под стражу, из того же повествования, мы узнаем, что ап. Павел воспитан при ногах известного ученика Гиллеля — Гамалиила, и тщательно наставлен в отеческом законе (Деян 22:3). Вероятно, именно это описание еврейского происхождения ап. Павла и его фарисейской образованности, послужило основанием для многочисленных попыток ученых вывести важнейшие аспекты богословия ап. Павла из его фарисейства. Более ста лет назад великий русский библеист профессор СПбДА Н. Н. Глубоковский замечал в своей докторской диссертации «Благовестие св. ап. Павла по его происхождению и существу», что при таком подходе к пониманию богословия ап. Павла христианство оказывается простой реформой иудейства и превращается в «оригинальную разновидность иудейского сектанства» [Глубоковский, 1905, IX], а по своей библейской мотивировке «страдает иудейско-раввинской условностью и не имеет ни объективной ценности, ни доктринальной авторитарности» [Глубоковский, 1905, IX].

Подобные идеи, отвергающие самобытный характер богословского наследия ап. Павла и низводящие его к простой трансформации современного ему иудейства, до сих пор остаются популярными. Время от времени появляются попытки вывести некоторые положения богословия ап. Павла единственно из его иудейского бэкграунда. Вот почему является актуальной задача изучения межзаветного контекста Павлова богословия с точки зрения его возможного влияния на формирование основных богословских идей христианства.

Следует заметить, что данная задача осложняется тем, что библейская наука не располагает текстуальными свидетельствами традиционного фарисейского учения

П. А. Коротков – ст. преподаватель кафедры Библистики Московской духовной академии (pkorotkov@bk.ru).

межзаветного периода. Как известно, раввинистическая традиция, представляющая собой дистилляцию традиционного фарисейского учения, начинается с Мишны, которая была окончательно систематизирована и классифицирована лишь в конце II — начале III вв. по Р. Х. Таким образом, становится невозможным точно установить каковы были более ранние формулировки основных богословских идей раввинистического иудаизма периода создания новозаветной письменности, в том числе и Павловых посланий.

Кроме того, среди фарисеев того времени существовали богословские разногласия и дискуссии, о чем свидетельствует само еврейское понятие зугот (букв.: пары): у каждого ведущего законоучителя был свой оппонент. Эта традиция существовала весь период развития Устного Закона, вплоть до завершения Талмуда в VI в. по Р. Х. Нередко разногласия угрожали даже расколом: например, количество разногласий между последователями школ Бет-Хиллеля и Бет-Шаммая доходило до 350 [Бет-Хиллел и Бет-Шаммай]. Мишнают разных таннаев отличались друг от друга по содержанию, объему и по форме, и в середине II в. по Р. Х. среди иудеев все еще шел спор о том, «что есть Мишна?» [Мишна].

Об этой проблеме — идентификации раввинистического учения I в. — пишет известный католический богослов Джозеф А. Фитцмайер (Joseph A. Fitzmyer) (1920–2016). Критикуя попытки некоторых ученых интерпретировать богословие ап. Павла с позиций раввинистического иудаизма, он обращает внимание на некорректное использование дошедших до нашего времени еврейских писаний. Так, в работе крупнейшего американского ученого-богослова Эда Пэриша Сандерса (Ed Parish Sanders) (род. в 1937 г.) «Павел и палестинский иудаизм: сравнение религиозных моделей» (Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion [Philadelphia: Fortress, 1977]) многие из ссылок в главе о таннаитской литературе получены не из Мишны, а из более поздних талмудов, причем не только палестинского, но даже вавилонского происхождения, которые в данном случае вряд ли могут быть показательными. Кроме того, в работе Э. Сандерса нарушена хронология рассмотрения древних еврейских писаний, в результате чего у читателя складывается неправильное впечатление о том, что таннаитская литература предшествует Свиткам Мертвого моря, а также апокрифам и псевдоэпиграфам [Fitzmyer, 1999, 601–602].

В связи со сказанным, особое значение приобретает открытие Кумранских рукописей во второй половине 50-х годов прошлого века, что дало возможность познакомиться с древними еврейскими писаниями межзаветного времени, извлеченных из одиннадцати пещер. Многие исследователи открытых рукописей видят в сообществе кумранитов последователей секты ессеев, о которых писали Иосиф Флавий (ок. 37 — ок. 100) и Филон Александрийский (ок. 25 до Р. Х. — ок. 50 по Р. Х.) [Fitzmyer, Goodman, 1989, 19–73]. Такая идентификация кумранской общины впервые была предложена израильским ученым Элеазаром Липой Сукеником (Eleazar Lipa Sukenik) (1889–1963) и независимо от него французским семитологом Андре Дюпон-Соммером (Andre Dupont-Sommer) (1900–1993) [Yadin, 1957, 176; Dupont-Sommer, 1952, 85–96]. Это греческое наименование — ессеи — не встречается ни в Священном Писании, ни в свитках Мертвого моря, однако около 29 % найденных рукописей классифицируются как сектантские и, по мнению многих библеистов, могут отражать взгляды ессейского иудаизма. Они свидетельствуют об учении, принципах и способах обучения, особенностях жизни евреев межзаветного времени, называвших себя в обнаруженных рукописях бни Цадок, «сыновья Садока» (1QS 5:2, 9; 1QSa 1:2, 24; 2:3; 1QSB 3:33; CD 3:21; 4: 3) [Fitzmyer, 1999, 600].

Существуют несколько археологически обоснованных предположений об идентификации кумранского поселения, в том числе, как имени богатого вельможи или даже места расквартирования воинского гарнизона [См.: Юревич, 2004, 14–21]. Не имея возможности рассматривать подробно существующие точки зрения, можно лишь обратить внимание на весьма вероятное предположение о принадлежности свитков, обнаруженных в Кумранских пещерах, храмовой библиотеке, спрятанных в пещерах Мертвого моря в условиях первой иудейской войны.

Независимо от той или другой идентификации кумранского поселения большинство исследователей придерживаются мнения о том, что сектантская часть открытых рукописей вполне вероятно могла принадлежать сообществу ессеев, даже если не все из этих рукописей были созданы в Кумране. Обнаруженные сектантские тексты являются сборниками правил и гимнов, молитвенников и богослужебных текстов, составленных и скопированных для ведения общественной, религиозной и аскетической жизни евреев межзаветного времени.

В кумранских сектантских текстах можно найти несомненные параллели с богословским учением и формулировками ап. Павла. Этот факт является особенно впечатляющим в связи с тем, что, как уже отмечалось выше, современная наука пока не располагает текстологическими свидетельствами фарисейских писаний, относящихся к тому же периоду времени (примерно с 150 г. до Р. Х до 70 г. после Р. Х). Указанные параллели учения ессеев с богословием ап. Павла прослеживаются как в отношении важнейших богословских понятий ап. Павла, так и в отношении определенных слов и фраз, а также используемых терминов и названий. Обратимся к примерам.

Как известно, одним из основных положений богословия ап. Павла является его учение о божественном оправдании и божественной праведности ( $\delta\kappa\alpha\iota\omicron\upsilon\sigma\upsilon\nu\eta$ ). В еврейской Библии неоднократно встречается слово  $\rightleftharpoons$  [цадок] которое в Септуагинте переведено как  $\delta\kappa\alpha\iota\omicron\varsigma$  (праведный, честный). Так, в повествовании о Ное говорится, что «Ной был человек праведный и непорочный в роде своем» (Быт.6:9). В Израиле праведность была выражением завета между человеком и Богом, и достигалась перед Судом Божиим через соблюдение предписаний закона Моисея: «Блаженны непорочные в пути, ходящие в законе Господнем» (Пс 7:9–12; 118:1). Это достижение было нелегким делом (Иов 4:17; 9:2; Пс 143:2; Ездра 9:15), однако Иосиф Флавий не мог представить себе ничего «более праведного», чем повиноваться таким предписаниям [Иосиф Флавий]. Праведным мог называться также человек, который был оправдан или чья праведность была доказана перед судом единоплеменников (Исх 23:6–7; 3 Цар 8:32).

Эта ветхозаветная цель человеческих усилий была твердо усвоена также и древними ессеями, которые с готовностью признавали свою греховность и стремились к статусу праведности перед Богом. Это подтверждает основной документ есеевской общины, обнаруженный в Кумране, так называемый «Устав общины» (1QS):

*9. я принадлежу к нечестивому человечеству, собранию извращенной плоти, мои беззакония, мои проступки, мои грехи вместе со злом моего сердца 10. принадлежат собранию, обреченному на [поедание]червей и хождению во тьме. Ни один человек не устанавливает свой собственный путь, не сам направляет свои собственные шаги, потому что только одному Богу принадлежит правосудие, и от Его руки исходит 11. совершенство пути. И если я 12. пошатнусь, Божья благодать будет мне спасением всегда. Если я споткнусь из-за греха плоти, то мое осуждение [будет] соответствовать Божьей праведности (которая) утверждена навечно. 13. По своей милости Он приблизил меня к Себе и Его милостями 14. буду я судим. Своей праведной верностью Он осудил меня, Своей щедрой добротой Он искупает все мои беззакония, и Своей праведностью Он очищает меня от 15. человеческого осквернения и человеческой греховности, чтобы я мог славить Бога за Его праведность и Всевышнего за Его величество (1 QS 11:9–15).*

Автор кумранских «Благодарственных гимнов» также признает:

*30. И я знаю, что не у человека праведность и не у сына человеческого совершенство 31. пути. Всевышнему Богу принадлежат все деяния праведности, тогда как путь человека не совершенен... 35. Из-за моих грехов я был отставлен далеко от Твоего завета. Но когда я вспомнил Твою могучую руку вместе с 36. обильной силой Твоей милости, тогда я был восстановлен, и я встал; мой дух укрепился перед ударом, потому что я зависел от 37. твоей милости и ее изобилия. Ибо Ты искоренишь беззаконие, чтобы очистить человека от его вины Твоей праведностью (1QH 4:30–37).*

16. Только благодаря Твоей благодати человек становится 17. праведным, и благодаря изобилию [Твоего] милосердия (1QH 13:16–17).

15. Ибо Ты — праведен, и истина — все Твои избранники. И беззаконие 16. [и неч]естие Ты истребишь навек, и явится Твоя правда, глазам всех Твоих творений (1QH 14:15–16).

Нетрудно заметить, что в этих текстах явно прослеживается богословие, основанное на традиционных ветхозаветных идеях: о Боге, как о праведном судии (Втор 32:4; Пс 118:37; 128:4), зависимости человека от милости Божией (Ис 63:7; Пс 51:3; 118:77), сознание того, что нельзя нарушать закон (Пс 118:4–5; Ос 8:1; 14:10); о греховности всех людей (Пс 51:2–4; 143:2). Однако в этих еврейских сектантских текстах есть и некоторые новые идеи, выходящие за привычные рамки богословия Ветхого Завета. Эти идеи связаны с особенностями понимания ессеями отношений человека с Богом в терминах универсальной человеческой греховности, благодатного состояния праведности перед Богом и его зависимости от божественной милости, основанной на праведности Бога.

Все эти замечательные идеи вплотную подводят нас к учению ап. Павла об оправдании человека по благодати. Так, в Послании ап. Павла к Римлянам утверждается, что «все согрешили и лишены славы Божией, получая оправдание даром по благодати Его» (Рим 3:23–24). Ап. Павел ссылается на псалмопевца Давида: «Так и Давид называет блаженным человека, которому Бог вменяет праведность независимо от дел» (Рим 4:6). Однако, формулировки ессеев являются, так сказать, переходными к христианскому богословию, поскольку они не выражают основной идеи ап. Павла об оправдании благодатью через веру.

Можно предположить, что на мышление ап. Павла, еврея из иудейской диаспоры Тарса, оказали влияние палестинские еврейские формулировки о человеческом оправдании, но, безусловно, его Евангелие самобытно и, как он сам говорит в Послании к Галатам, «не есть человеческое, ибо я принял его и научился не от человека, но через откровение Иисуса Христа» (Гал 1:11–12). Можно согласиться с Джозефом А. Фитцмайером, который вычленяет по меньшей мере четыре основные идеи, определяющие самобытный характер богословия ап. Павла и отличающие его от богословия его современников ессеев [Fitzmyer, 1999, 604].

Во-первых, ап. Павел в своих посланиях говорит о праведности, используя греческое слово δικαιοσύνη (Рим 4:22), как особом благодатном состоянии человека, об оправдании как таковом, о праведности Божией: «но ныне независимо от закона явилась правда Божия» (Рим 3:21), которое в этом значении не встречается ни в Ветхом Завете, ни в сектантских текстах ессеев.

Во-вторых, в понимании ап. Павла оправдание человека перед Богом есть следствие явления в мир Иисуса Христа. Именно благодаря Его воскресению грешники могут быть оправданы перед судом Божиим: «вменится и нам, верующим в Того, Кто воскресил из мертвых Иисуса Христа, Господа нашего, который предан за грехи наши и воскрес для оправдания нашего» (Рим 4:24–25). Таким образом, Божественная оправдывающая благодать приходит к людям через Иисуса Христа, очевидно, что такого учения нет в богословии ессеев.

В-третьих, ап. Павел придает особое значение роли «веры» в оправдании человека перед Богом, идеи, которая не имеет аналогов в богословии ессеев. «Верующему в Того, Кто оправдывает нечестивого, вера его вменилась в праведность», — пишет ап. Павел в Послании к Римлянам (4:5). Очевидно, что такой подход к пониманию значения веры в Иисуса Христа является сугубо христианским.

Наконец, в-четвертых, ап. Павел исключает из своей идеи оправдания необходимость соблюдать закон Моисея: «потому что делами закона не оправдается пред Ним никакая плоть» (Рим 3:20). «Ибо мы признаем, — пишет ап. Павел, что человек оправдывается верой независимо от дел закона» (Рим 3:28). По сути, ап. Павел дополняет ветхозаветный Пс 142:2 «не входи в суд с рабом Твоим, потому что не оправдается

пред Тобой ни один из живущих» выражением «делами закона» (ἐξ ἔργων νόμου). Такому пониманию спасения человека и достижения им праведности перед Богом не через исполнение закона, но через веру, конечно, не может быть места в ветхозаветном богословии и текстах ессеев.

Таким образом, кумранские рукописи сектантских текстов есеевской общины дают основание предполагать определенное влияние межзаветного контекста на формирование богословских идей ап. Павла. Однако, было бы явным преувеличением делать вывод о зависимости Павлова христианского богословия от его иудейского происхождения. Как демонстрируют рассмотренные примеры, богословское наследие ап. Павла не может быть выводимо из современной ему иудейской богословской парадигмы и носит ярко выраженный богодухновенный характер.

## Источники и литература

1. Глубоковский Н. Н. Благовестие св. апостола Павла по его происхождению и существу: библейско-богословское исследование. Кн. 1. Введение. Обращение Савла и “Евангелие” св. апостола Павла. “Евангелие” Павлово и иудейско-раввинское богословие, апокрифы и апокалиптика. СПб., 1905, LXX+890 с.

2. Русская апокрифическая студия. Свитки иудейской пустыни. URL: <http://apokrif.fullweb.ru/kumran/> (дата обращения 18.11.2019).

3. Бет-Хиллел и Бет-Шаммай. Электронная еврейская энциклопедия. URL: <https://eleven.co.il/talmud-rabbinics/overview/10597/> (дата обращения: 18.11.2019).

4. Мишна. URL: <https://eleven.co.il/talmud-rabbinics/mishnah/12801/> (дата обращения: 18.11.2019).

5. Юревич Д., свящ. Пророчества о Христе в рукописях Мертвого моря. Аксион эстин. СПб.: 2004.

6. Иосиф Флавий. Против Аппиона. Кн. 2. Ст. 293. URL: <http://e-libra.su/read/509422-odrevnosti-evreyskogo-naroda-protiv-apiona.html> (дата обращения: 18.11.2019).

7. Dupont-Sommer A. *The Dead Sea Scrolls: A Preliminary Survey*. Blackwell. Oxford: 1952.

8. Fitzmyer J. A. “Paul and the Dead Sea Scrolls” in *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years: A Comprehensive Assessment*, ed. Peter W. Flint and James VanderKam, 2 vols. E. J. Brill. Leiden:1998-1999. Vol. 2, p. 599–621.

9. Vermes G., Goodman M. D. *The Essenes according to the Classical Sources*. Sheffield: JSOT Press, 1989.

10. Yadin Y. *The Message of the Scrolls. Weidenfeld and Nicolson*. London:1957.

### **P. A. Korotkov. About the Inter-Covenant Context of the Theological Heritage of Apostle Paul.**

**Abstract:** The study of the theological heritage of Apostle Paul is closely related to the analysis of the inter-covenant context and its possible influence on the formation of the main theological ideas of Christianity. This task is complicated by the fact that biblical scholarship does not have textual evidence of the traditional rabbinic teaching of the inter-covenant period. In this regard, the study of the Qumran manuscripts containing the inter-covenant Hebrew scriptures is of particular importance. The article examines examples of undoubted parallels of the theological teaching of St. Paul with the Qumran sectarian texts, which give reason to assume the possible influence of Palestinian Jewish formulations on the thinking of Apostle Paul. However, as shown in the article, this does not allow us to question the original character of the inspired theological heritage of St. Paul.

**Keywords:** inter-covenant, theology, Qumran, manuscripts, rabbinical, Judaism, righteousness, faith, scriptures, doctrine, essential, context.

*Petr Aleksandrovich Korotkov* — Candidate of Economic Sciences, Senior Lecturer at the Department of Biblical Studies of Moscow Theological Academy (pkorotkov@bk.ru).

*М. В. Ковшов, священник Дмитрий Ходарин*

## КУЛЬТОВАЯ ЛЕКСИКА И СЕМАНТИКА СВЯЩЕННОГО ПИСАНИЯ ВЕТХОГО ЗАВЕТА В ПОСЛАНИИ СВЯТОГО АПОСТОЛА ПАВЛА К ЕВРЕЯМ

Для раскрытия совершенного Христом Искупления в Послании к Евреям используется, преимущественно, культовая лексика и риторика с присущим им смысловым наполнением. При этом интересно, что апостол Павел, доказывая преемственность Христова служения Ветхому Завету, использует в качестве основной концептуальной схемы Искупления, совершенного во Христе, ритуал Дня Очищения.

**Ключевые слова:** Христос, Апостол Павел, Сотериология, Искупление, Послание к Евреям, День Очищения, Йом Киппур.

Для раскрытия Искупления, совершенного во Христе, как носящего всеобщий характер, в Послании к Евреям в качестве прототипа используется особый ветхозаветный ритуал, совершаемый для очищения «нечистот сынов Израилевых и преступлений их во всех грехах их» (Лев 16:16) — День Очищения или Йом Киппур.

Этот День был установлен в связи со смертью двух сынов Аарона, пытавшихся проникнуть в Святилище вопреки предписаниям Закона (Лев 16:1), как Богом дарованная возможность придти единому от народа пред Самое Лице Божие во Святая Святых. В книге Левит прямо указывается, что это «вечное постановление» и цель его «очищать сынов Израилевых от всех грехов их однажды в год» (Лев 16:34).

В этот день основные действия совершались исключительно первосвященником, который перед жертвоприношениями омылся, заменял обычное богатое облачение смиренным «священным льняным» в знак того, что даже первосвященник перед Богом весьма ограничен и является лишь Божиим слугой и входит в «иной мир» — во Святая Святых только по Божией, а не по своей святости, причем требование о полном его омовении как раз и свидетельствует о необходимости особой его чистоты для этого вхождения. Вместе с ним в этот день весь народ «смирал свою душу» покаянием и, согласно позднейшим источникам, постом [См.: Milgrom, 1991, 1065].

Именно в Господе Иисусе Христе очищение или искупление, совершаемое посредством жертвенного культа и Дня Очищения, как его наиболее значимого выражения, достигает абсолютной действенности. Однако Мессия предстает не просто эсхатологическим Первосвященником по отношению к Ветхому Завету, но и совершенной Жертвой в одном лице. Этим обусловлена определенная селективность в описании ветхозаветного ритуала Йом Киппур в Послании к Евреям. Так, здесь многократно упоминаются принесение жертв за грех во дворе Скинии (в Евр 5:1,3; 8:3–4; 9:9; 10:1–2,8 употребляется *προσφέρω*; в Евр 7:27 *ἀναφέρω*). Несколько раз говорится о ежегодном вхождении первосвященника за завесу во Святая Святых для принесения «чужой крови» «за себя и грехи неведения народа» (Евр 9:7; 9:24). Наконец, говорится о сжигании «вне стана» тел животных, «чьи кровь во очищение греха вносится первосвященником во Святилище» (Евр 13:11).

---

*Михаил Всеволодович Ковшов* — доцент, кандидат богословия, доцент кафедр библеистики Московской Духовной Академии и Перервинской духовной семинарии (paul.quest@nextmail.ru).

*Священник Дмитрий Константинович Ходарин* — бакалавр богословия, студент 3 курса магистратуры отделения заочного обучения Московской Духовной Академии (o.dimitriiHK@gmail.com).

В тексте Послания отсутствует упоминание о принесении фимиама во Святая Святых, о ритуале козла отпущения и об очищении остальных частей Скинии. Это происходит ради оттенения основных мыслей ап. Павла о недоступности для человека в связи с его греховностью (в Ветхом Завете это понятие означало и сокрытость человека от Бога, и его необходимую отчужденность в отношении с Ним) Престола Милости, как места непосредственного Божиего явления и присутствия. Облако курения позволяло приблизиться туда первосвященнику, но только ему одному и только по особому данному через Моисея Божиему повелению не чаще одного раза в год. Ритуал козла отпущения, как относительно действенный в смысле удаления грехов от стана избранного народа, также опущен в тексте Послания. Отсутствие упоминания подробностей дневных жертвоприношений, а также ряда праздничных культовых действий, является излишним, поскольку не имеет прямого отношения к искупительному Приношению Христову.

В то же время в результате совершения Дня Очищения, как подчеркивает апостол, Господь даровал в ветхозаветное время очищение (Евр 9:13; 9:22–23; 10:2), искупление или прощение (Евр 9:22) и освящение (Евр 9:13) людей и храмового пространства с его характерной утварью. Однако при этом св. Павел проводит последовательную дихотомию «внешнее – внутреннее» в отношении действенности ветхозаветного ритуала. Так, кровь этих жертв очищает не все, но «почти» все (Евр 9:22), очищает «тело» (Евр 9:13), но не может на постоянной основе (Евр 10:1) обеспечить совершенство совести (Евр 9:9). Кровь земных жертв, как пишет апостол, дарует только внешнее очищение, поскольку с ее помощью невозможно полностью уничтожить грехи или устранить их с лица земли (Евр 10:1; 10:11), подтверждением чему является внутренний смысл совершения ритуала козла отпущения [См.: *Gelardini*, 2012, 246–247].

Акцентируемыми в Послании к Евреям моментами Йом Киппура являются приношение Христом Себя в Жертву (Евр 7:27; 8:3; 9:14: 9:28 и др.), причем однократное (Евр 9:28 ἄλαξ) и в жертву не за Свои грехи, как это делали первосвященники, так как Он безгрешен, но за грехи народа (Евр 7:27), и внесение Им Своей Крови во Святая Святых пред Лице Божие для приобретения вечного Искупления (Евр 9:12 «αἰώνιαν λύτρωσιν»). Характерной является параллель о сжигании вне стана тел жертвенных животных, кровь которых вносится во Святителище для очищения греха, и страданиях и Крестной смерти воплощенного Сына Божия вне врат города (Евр 13:11–12).

Хотя в Послании и упоминается о том, что Христос явился победителем смерти, «лишив силы имеющего державу смерти, то есть диавола» (Евр 2:14), что свидетельствует о царственном в отношении всего тварного мира достоинстве воплощенного Сына Божия, Которому будут покорены «враги его в подножие ног Его» (Евр 1:13, 10:13; Пс 109:1), существо спасительного Христова служения по искуплению человечества раскрывается апостолом в контексте отношений Завета и соотносительности греховности и жертвоприношений.

В этом смысле интересным представляется взгляд David M. Moffitt, который, исходя из анализа греческого текста Послания, говорит о наличии прямой связи между утверждением реальности и значимости Воскресения Христова и культовой концепцией Искупления в контексте праздника Дня Очищения. Чтобы понять его логику, необходимо вспомнить слова апостола о том, что «без пролития крови не бывает прощения» (Евр 9:22; Лев 17:11). Как утверждается в Торе, Сам Господь даровал такое средство для получения человеком прощения. Кровь есть вместилище שָׁמַיִם, «души живой» животного, причем, вероятнее всего, здесь говорится только о той крови, которая проливается при заклании и о жизни, отданной посредством смерти [См.: *Kiuchi*, 2007, 321]. Выражение לְכַפֵּר עַל-נַפְשׁוֹתֵיכֶם (Лев 17:11 «очищать души ваши») может быть переведено и как «служить искуплением вашим жизням» в смысле заместительной смерти животного, потому что жизнь животного занимает место жизни человека. Однако «жизнь» в контексте жертвоприношений есть, в первую очередь, жизнь перед Богом, а так как душа греховна перед Ним, то в случае отсутствия искупления, она не может находиться среди избранного народа в общении с Богом



и должна быть удалена. Поэтому правильное мыслить, что кровь животного как вместилище его שָׂרָף не замещает проклятую за грех душу, но дарует ей жизнь, воспринимая на себя не физическое разрушение, но ту вину или те последствия, которые должен был бы нести приноситель в случае отсутствия жертвы. Обреченная грехом душа является самосокрывающейся от Бога, проливаемая же жертвенная кровь способствует раскрытию души грешника для Бога, когда душа животного заместителью предстает перед Богом в своем несокрытом виде [Kiuchi, 2007, 322].

М. Moffit, исходя из более упрощенных предпосылок и используя лишь позицию Jacob Milgrom, приходит к выводу, что в жертвоприношении основным моментом является не заклание животного, но принесение священником крови к алтарю, то есть Самому Богу. В отношении Послания к Евреям большинство современных исследователей утверждают, что Христово Приношение как Первосвященника и Жертвы состоит из двух центральных моментов, прообразованных Днем очищения, а именно, закланием жертвы и принесением ее крови во Святая Святых, как двух средоточий: Христова уничижения, достигшего своей полноты в добровольном предании Себя на Распятие на Кресте, и Христова превознесения, имеющего свой апогей в Вознесении и воцарении на Небе Христа как Богочеловека (сравни Евр 10.13; Пс 109:1) [Подробнее см.: Moffit, 2010, 282–285; Moffit, 2012, 211].

Однако при этом не всегда достаточно глубоко понимаются основы ветхозаветной жертвенной системы, особенно в утверждениях, что Кровь Христова в исследуемом Послании соотносится только с Его смертью через Распятие, и Жертвоприношение происходит лишь в конкретных исторических реалиях на земле. В контексте ветхозаветных жертвоприношений кровь никогда не соотносится со смертью, но с той жизнью, которую она олицетворяет. Кровь очищает שָׂרָף — душу грешника (Лев 17:11), поэтому во время жертвы происходит не замещение одной физической жизни другой, но приносит символическая שָׂרָף животного, чтобы проклятую в результате греха שָׂרָף человека вновь сделать душой живой [См.: Kiuchi, 2007, 106]. Эта жизнь, но никогда не смерть, приносится Богу через заклание жертвенного животного и внесение его крови к Престолу Милости.

Поэтому Искупление не заканчивается и не ограничивается Крестной Смертью Христа, но имеет свое необходимое продолжение в Его Воскресении и Вознесении. Христос имеет отличный от установленного для служения на обетованной земле чин священства и поэтому, как неоднократно и прямо утверждается в Послании, не может совершать священническое служение в полном смысле слова на земле (Евр 7:14; 8:4). Он вносит Свою Жизнь, символическим представлением Которой в контексте жертвоприношений является Кровь, воспринявшую всю тяжесть греховных последствий «многих» (Евр 9:28), т. е. желающих получить очищение этой Жертвой, и отданную в Распятии не в земное Святилище, но «в самое небо, чтобы предстать за нас пред Лице Божие» (Евр 8:2; Евр. 9:24). Он является «священнодействователем Скинии истинной» (Евр 8:2), нерукотворенной (Евр. 9:11) и относящейся к небесным реалиям, по образу которых было устроено все земное служение (Исх 25:40; Евр 8:5), проходит Небеса (Евр 4:14), чтобы внести Свою Кровь «во внутреннейшее за завесу» (Евр 6:19), что было прообразовано действиями первосвященника во время совершения Дня Очищения [См.: Housk, 2005, 27–29].

Д. М. Moffit, предлагая перевод фразы «παράχρονος διὰ» Евр 9:11 («придя с» в Синодальном тексте) как «пройдя через» Скинию, утверждает, на основании соотнесенности небесных и земных реалий, что как в праздник Йом Киппур первосвященник проходил сквозь Скинию за завесу посредством крови, так и Христос вносит Свою Кровь в реально существующее Небесное Святилище, что и является непосредственной целью вхождения Его за завесу. При этом действительность земного культа является ограниченной и временной, в то время как, согласно с самой природой небесных реалий, очищение и искупление, совершаемое в Небесном Святилище, носит постоянный и исчерпывающий характер [См.: Moffit, 2010, 291–294; O'Brien, 2010, 202–203].

Хотя многие современные исследователи, исходя из анализа текста Послания к евреям утверждают реальность существования Небесного Святилища [Например, см. Прокопчук, 2008, 55; Cockerill, 2012, 254–255; O'Brien, 2010, 180–181], более соответствующим святоотеческим творениям [Подробнее см.: Библейские комментарии, 2015, 143–145] является другой перевод «λαραγενομενος δια» в Евр 9:11 как «посредством», когда Совершеннейшею Скинией называется вместившая Сына Божия Христова Плоть, которая сделала возможным Его истинное и совершенное служение. При любом варианте перевода первосвященническое служение не заканчивается и не ограничивается Крестной Смертью на Голгофе, но продолжается в Воскресении и совершается в «самом небе пред Лицем Божиим» (Евр 9:22).

Первосвященник, входя к Престолу Милости, приносил кровь животного, в которой его ψυχη, «душа живая». Христово Приношение в данном контексте является совершенным в нескольких отношениях. Во-первых, Христос жертвует Собой, претерпевая смерть, ради очищения людских грехов и как Первосвященник приносит пред Лице Божие Свою жизнь, отданную в Распятии, т. е. Сам совершает Жертву. Животное не имеет полноценной духовной жизни перед Богом и не может в полном смысле воспринимать на себя всю тяжесть неизбежных последствий греха, поэтому жертва за грех в рамках Дня Очищения не имеет абсолютной эффективности, что подтверждается необходимостью совершения ритуала козла отпущения, также несовершенного по ряду отношений. Христос же сознательно и по Своему желанию воспринимает на Себя, чтобы понести или «поднять грехи многих» (Евр 9:28), включая всю тяжесть их последствий вплоть до богооставленности. Он совмещает в Своем Лице служение Первосвященника, Который несет грехи человечества в заместительном смысле, и непорочной Жертвы, отдающей Свою жизнь Богу, чтобы очистить грехи многих и возратить их в догреховное состояние необреченности, т. е. даровать им жизнь перед Богом. Вместо греховного человечества Он вносит Свою жизнь, непрichастную греху (Евр 4:15; 7:26), т. е. всецело открытую Богу, для раскрытия человеческих душ Богу, т. е. для абсолютного очищения их грехов и соделывания их совершенными в совести (Евр 9:9,14; 10:1). Таким образом, грех совершенно устраняется с лица Земли и уничтожается Его Жертвой (Евр 1:3). Сила же этой жизни, отданной Христом в Распятии, становится «нерушимой» (Евр 7:18) в Его Воскресении. Неразрушимость этой жизни делает Жертву Христа абсолютно уникальной и не повторяемой в принципе (Евр 9:28), но вечно действующей и дарующей вечное искупление (Евр 9:12).

Во-вторых, после совершения жертвы за грех вовремя Дня Очищения приносилось «всесожжение», как знак всецелой преданности избранного народа и, в первую очередь, первосвященника, Богу. Христос, как свидетельствует Послание, достиг совершенной преданности Богу через страдания и «совершившись сделался для всех послушных ему виновником спасения вечного» (Евр 5:8–9). Он явил собой совершенное всесожжение, приятное и всецело принимаемое Богом, принеся Ему всего «Себя непорочного» (Евр 9:14) от лица всех людей, чтобы они могли быть приняты в общение со Святым Богом, т. е. для них стал открыт доступ к Престолу Благодати и Милости (Евр 4:16), что было невозможным до этого момента и храмовая завеса служила тогда видимым свидетельством этой невозможности. Во Христе этот доступ стал открыт каждому человеку, что приносит подлинную святость, а так как человеческое в Нем уже никогда не может умереть, то и это приношение всесожжения имеет отныне непрекращающуюся действенность для каждого человека и не требует повторения.

Принесение совершенной жертвы Христом создает условия установления новых взаимоотношений между Богом и его народом, т. е. обновления прежнего Завета между Богом и людьми. Члены этого народа являются «призванными» (Евр 9:15) к получению «обетования» (Евр 4:1; 6:12; 6:17; 9:15; 10:36) по унаследованию «великого воздаяния» (Евр. 10:35; 11:6). Поэтому они призываются в богосыновнее достоинство, чтобы как «наследники» (Евр 1:14; 6:12; 6:17) получить «вечное наследие» (Евр 9:15), «лучшее и непреходящее» (Евр 10:34.). Через Христа эти чада получают

вход в Небесный Иерусалим (Евр 7:25; 12:22) и могут отныне приступать к Престолу Божию «с дерзновением» (Евр 4:16; 7:25).

Жертва, принесенная Христом является окончательной, но для приобщения ее спасительных плодов от человека требуется, как и в Ветхом Завете, определенное соучастие. В День Очищения основным условием, требовавшимся от каждого израильтянина, было «смирять свои души», что предполагало отстранение от всяких мирских попечений, а в контексте жертвы за грех также и покаяние, как необходимое условие действенности очищения (Лев 16:29). От участников же эсхатологического по отношению к Ветхому Завету Дня Очищения, совершенного Христом, требуется исполнение Божией воли (Евр 10:7, 9, 36), т. е. послушание Ему (Евр 5:9), совершение добрых дел (Евр 10:24; 13:16), «благоугодное служение Богу» (Евр 9:14; 12:28), принесение Ему «жертвы хвалы» (Евр 13:15), а также благоговение ближним (Евр 13:16) Это невозможно без «искреннего сердца и полной веры» (Евр 10:22), стремления к святости (Евр 12:14), братской любви (Евр 10:24; 13:1) и «мира» (Евр 12:14).

Отсутствие и невозможность совершения иных жертвоприношений за грех, кроме принесенного Христом (Евр 10:18, 26) для «отвращающихся от Глаголющего с Небес» (Евр 12:25) и намеренно своим произволением творящих грех (Евр 10:18, 26), и совершающих отступничество (Евр 6:6), как вновь «распинающих Сына Божиего» и предающих поруганию Его спасительное служение (Евр 6:6) грозит «ярость огня» (Евр 10:27), Божие «отмщение» и воздаяние (Евр 10:30) посредством «неизбежного» (Евр 12:26) и «страшного суда Божия» (Евр 10:26). Таким образом, в Послании к Евреям, в напоминание ветхозаветного ритуала Дня Очищения, действие Христова служения как Великого Первосвященника и совершенной Жертвы распространяется лишь на тех людей, которые желают его воспринять, стараясь находиться в послушании требованиям Нового Завета между Богом и людьми.

Таким образом, мы видим, что для раскрытия существа Испытательного служения Господа Иисуса Христа апостол Павел использует понятные адресатам своего Послания к Евреям языковые и образные средства Ветхозаветного жертвенного культа. Более того, культовый язык раскрывает взаимосоотнесенность греха и жертвоприношений и поэтому является наиболее подходящим средством для выражения совершенного Христом «очищения грехов» (Евр 1:3).

В Ветхом Завете наиболее широкую искупительную действенность имел особый ритуал Дня Очищения. В этот День в место явления Славы Божией — во Святая Святыя, входил сам первосвященник в смиренных льняных одеяниях, чтобы внести кровь жертвенных животных во очищение своих грехов и «всех грехов сынов Израилевых» (Лев 16:30, 34). В остальные дни Святое оставалось недоступным. Центральным моментом этого Дня были кропление жертвенной кровью Престола милости и перед ним, ибо истинное очищение даруется Милостью Божией, но не без крови (Лев 17:11). Так как жертвенное животное в силу своей пассивности и отсутствия сознательной жизни перед Богом может совершить лишь несовершенное очищение, то для устранения всех грехов и нечистот народа Израилева от Святылища и всего стана, первосвященник возлагал на козла отпущения эти грехи и нечистоты, для переноса их в пустынное место.

Господь Иисус Христос как Первосвященник и Жертва в одном Лице, как пишет апостол, приносит Свою Кровь пред Лице Божие, чтобы «поднять грехи многих» (Евр 9:28) и «приобрести вечное искупление» (Евр 9:12). При этом Он является действительно Святым Первосвященником, т. к. не имеет в Себе никакого греха, и Совершенной Жертвой, поскольку Он приносит Свою Непорочную жизнь Богу для искупления жизнью многих, тех, кто желает в Него верить и находиться Ему в послушании. С другой стороны, это Жертва абсолютной преданности Богу всецелого человеческого естества во Христе, которое получает непоколебимую жизнь в Воскресении, и поэтому обеспечивает постоянное примирение с Богом и принятие им любого верующего человека, желающего приступать к Престолу милости. Как мы видим, Христовым служением грех уничтожается абсолютно и на постоянной основе, поэтому ритуал козла

отпущения не находит своего упоминания в Послании и совершение каких-либо иных жертв во очищение грехов становится излишним и невозможным в принципе.

Итак, В Послании к Евреям апостол использует особый ветхозаветный ритуал, когда жертва приносится не от лица отдельного человека, но от всего избранного народа и не за какой-то отдельный грех, но во очищение всех грехов сынов Израилевых (Лев 16:34) — ритуал Дня Очищения, как наиболее соответствующий содержанию первосвященнического служения Господа Иисуса Христа в контексте совершенного им Искупления. Во время этого ритуала первосвященник один раз в год вносил жертвенную кровь за свои грехи и грехи всего народа во Свята Святых к Престолу Милости, предварительно окадив его, чтобы не видеть Славу Божию и не умереть. Но даже такое очищение являлось недостаточным, поскольку после его совершения первосвященник возлагал все грехи и нечистоты сынов Израилевых на козла отпущения и отправлял эти грехи вместе с козлом в необитаемую местность.

Жертвенное животное не может в полном смысле совершать очищение или искупление человеческой души, т. к. оно не имеет тождества или подобия бытию человеку перед Богом, следовательно, не может ни сознательно жертвовать собой для очищения других, ни нести тяжесть последствий содеянных грехов. Христос же по Своей воле претерпевает смерть, не имея в Себе никакой необходимости к смерти, как неизбежного следствия разрушения отношений между Богом и человеком по инициативе последнего, для того, чтобы отданную в Распятии Свою безгрешную Жизнь по человечеству принести «в самое небо пред Лице Божие» (Евр 9:24) как Жертву за грехи многих. При этом Он воспринимает на Себя, чтобы понести всю тяжесть нестроения, внесенного грехом во все мироздание и в индивидуально-личностное бытие человека. Таким образом, Он становится совершенной Жертвой, способной даровать очищение последствий греха, т. е. возвращение в до-греховное состояние, любому приступающего к Ней человеку.

Ветхозаветный День Очищения достигал завершения своей искупительной действенности только после принесения всесожжений от лица первосвященника и народа, как внешнего свидетельства уничтожения их мирских суетных ценностей, противных Богу. Христос же через добровольное претерпение страданий достигает совершенного послушания и преданности Божией воле и приносит Себя Непорочного Богу как истинное «благоухание Господу» (Лев. 1:17), всецело принимаемое Им, от лица всех людей, чтобы они могли быть приняты в общение со Святым Богом, т. е. для них стал открыт доступ к Престолу Благодати и Милости (Евр 4:16), невозможность чего в Ветхом Завете символизировала завеса, преграждающая путь во Свята Святых. Во Христе этот доступ стал открыт каждому человеку, что является источником подлинной святости, а так как человеческое естество в Нем уже никогда не может умереть в силу неразрушимости обретенной в Воскресении жизни, то и это приношение имеет отныне непрекращающуюся действенность для каждого человека и не требует повторения и, таким образом, Христос становится «для всех послушных ему виновником спасения вечного» (Евр 5:9). Однако, чтобы приобщиться плодов совершенного во Христе Искупления, таких, как очищение грехов и освящение, человеку требуется личное участие, подобно как и израильтяне в День Очищения должны были смирать свои души (Лев 16:29), чтобы стать наследниками тех обетований, доступ к которым открыл Христос через свое искупительное служение. Требуется полнота веры (Евр 10:22), проявляющаяся во всецелом послушании Богу и исполнении Его воли (Евр 5:9; 10:7, 9, 36), а также любовь друг ко другу (Евр 10:24). Для тех же, кто преднамеренно отвергает совершенное Христом служение, прощение или спасение становится невозможным (Евр 6:4–6), так как более не может быть иных жертв для очищения грехов и примирения с Богом человека (Евр 10:18, 26), но только служение Господа Иисуса Христа как совершенного Первосвященника, приносящего Себя Непорочного в абсолютно богоприятную жертву, дарует человеку спасение и вечное искупление (Евр 5:9; 9:12).

## Источники и литература

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Заветов. М.: Издание Московской Патриархии, 1983. 1372 с.
2. Библейские комментарии отцов Церкви и других авторов I–VIII веков: Новый Завет. Т. 10: Послание к Евреям / Пер. с англ., греч., лат. и сир. Под ред. Э. М. Хина и Ф. Д. Крэя. Рус. изд. под ред. К. К. Гаврилкина. Тверь: Герменевтика, 2015. 328 с.
3. *Прокончук А., иер.* Богословие Послания к Евреям. М.: Изд-во храма Трех Святителей на Кулишках, 2008. 117 с.
4. Cockerill G. L. The Epistle to the Hebrews. *The New International Commentary of the New Testament*. Cambridge, 2012. 792 p.
5. Houck M. *A Study of Yom Kippur with Special Attention to the Hebrew Root K-ph-r and its Old Testament Occurrences*. A Senior Thesis submitted in partial fulfillment of the requirements for graduation in the Honors Program Liberty University Spring Semester 2005. Liberty University, 2005. 34 p.
6. Kiuchi N. Leviticus. *Apollos Old Testament Commentary*. Nottingham, 2007. 538 p.
7. Milgrom J. Leviticus 1–16. A New Translation with Introduction and Commentary. *The Anchor Bible*. New York, 1991. 1177 p.
8. Moffit D. *A New and Living Way: Atonement and the Logic of Resurrection in the Epistle to the Hebrews*. Dissertation submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy in the Department of Religion in the Graduate School of Duke University. Duke University, 2010. 432 p.
9. O'Brien P. T. The Letter to the Hebrews. *The Pillar New Testament Commentary*. Cambridge, 2010. 630 p.
10. The Day of Atonement. Its Interpretation in Early Jewish and Christian Traditions. Ed. by Hieke T. and Nicklas T. Boston, 2012. 299 p.

### ***M. V. Kovshov, priest Dmitry Khodarin. The cult vocabulary and semantics of the Holy Scriptures of the Old Testament in the Epistle of Saint Paul the Apostle to the Hebrews.***

**Abstract:** The Epistle to the Hebrews uses mainly cult vocabulary and rhetoric with their inherent semantic content to reveal Christ's Atonement. At the same time, it is interesting that the Apostle Paul, proving the continuity of Christ's service to the old Testament, uses the ritual of the Day of Purification as the main conceptual scheme of the Redemption accomplished in Christ.

**Keywords:** Christ, Apostle Paul, Soteriology, Atonement, Hebrews, Purification Day, Yom Kippur.

*Mikhail Vsevolodovich Kovshov* – associate Professor, candidate of theology, associate Professor of biblical studies of the Moscow Theological Academy and Perervinsky theological Seminary (paul.quest@nextmail.ru).

*Priest Dmitry Konstantinovich Khodarin* – bachelor of theology, 3rd year master's student of the Department of distance learning of the Moscow Theological Academy (o.dimitriiHK@gmail.com).

Иеромонах Филофей (Артюшин)

## УВИДЕТЬ ХРИСТА ГЛАЗАМИ ВЕРЫ: БОГОСЛОВСКАЯ ПРОГРАММА И СЮЖЕТНЫЙ ЗАМЫСЕЛ ЕВАНГЕЛИЯ ОТ ЛУКИ НА ПРИМЕРЕ НАРРАТИВНОГО ПОРТРЕТА ИРОДА АНТИПЫ

В евангельской композиции Ирод Антипа как персонаж занимает далеко не последнее место. Среди синоптиков именно евангелист Лука последовательно выстраивает путь тетрарха — в три этапа, — ведущий непосредственно к встрече со Христом. Началом ему служит слышание (Лк 9:7), но основным элементом, в конечном итоге, становится способность видеть Мессию. Несмотря на видимые противоречия и лакуны, намеренно заложенные автором в психологический портрет правителя, его желание видеть Христа органично вписывается в богословский план всего Евангелия: в сцене суда у Ирода (23:6–12) на сюжетный замысел Луки наглядно указывает символика *сияющей одежды*. Именно в ней, на более глубоком уровне, явственно прослеживается эстетика Бого-человеческих отношений, связывающая воедино и неверие Ирода, и верность подлинных учеников и зрителей *славы* Мессии (9:32).

**Ключевые слова:** Евангелие от Луки, сюжет, автор, Ирод Антипа, Мессия, ученики, «путешествие», видение, слышание, вера, богословие, эстетика, созерцание, слава.

К одной из отличительных особенностей Евангелия от Луки можно отнести следующую композиционную деталь: наличие в нем целого ряда персонажей, заинтересованных в живом и личном контакте со Христом. Как и в Евангелии от Иоанна, их встречи с Иисусом представлены в качестве подлинных парадигм веры и обусловлены, в первую очередь, т. н. «зрительной» динамикой, т. е. яркой визуализацией происходящих событий со стороны непосредственных участников упомянутых встреч [подробнее о функциональном значении этого отличительного мотива в Евангелии от Луки («видеть Христа») и его богословском значении см. в следующих публикациях: *Hamm*, 1986, 457–477; *Artyushin*, 2014].

Обращаясь к редакционным деталям евангельской композиции, следует отметить особый интерес евангелиста Луки к фигуре Ирода Антипы. В сравнении с прочими евангелистами-синоптиками, Лука заостряет внимание на личности тетрарха, помещая указания на него в стратегически важных частях своего рассказа<sup>1</sup>. Так, наряду с общеизвестным в евангельской традиции — исключительно негативным — упоминанием об Ироде в контексте трагических событий, повлекших за собой Усекновение главы Иоанна Предтечи<sup>2</sup>; в Евангелии от Луки встречается еще три упоминания

*Иеромонах Филофей (Артюшин Сергей Анатольевич)* — доктор богословия (PhD), доцент кафедры Библистики Московской Духовной Академии (artyushins@yandex.ru).

<sup>1</sup> Как отмечает видный исследователь богословия Евангелия от Луки, Ханс Концельман, фигура Ирода неразрывно связана с тремя стратегически важными отрезками жизни Христа: Галилейский, т. н. «Путешествие» в Иерусалим, проповедь и страдания в Иерусалиме [см.: *Conzelmann*, 1960, 44. Ср. *Vovon*, 1989, 462; *Anm.* 9. В. III/1].

<sup>2</sup> Ср. Мф 14:1–12; Мк 6:14–29; отголоски этого эпизода слышны и в следующем упоминании Луки: Лк 3:19–20. Как мы увидим впоследствии, для евангелиста важно скрасить тот негативный эффект, который производит появление на сцене претенциозного правителя. Здесь и далее нас будет интересовать не столько его — как можно более достоверный — исторический портрет, реконструируемый на основании источников (см. *Ios. Flav. De bell.* II, 9:1.5–6; *Ios. Flav. Antiq.* XVII

об Ироде, имеющие непосредственное отношение к ключевым темам центральной секции Евангелия: т. н. «путешествия» (см. ниже: Композиция Евангелия от Луки). В первую очередь, речь здесь идет о нестерпимом *желании* Ирода *видеть* Иисуса (Лк 9:9), а вместе с тем и его *желании убить* Христа (13:31), создающем интригу в евангельском рассказе. Последняя нарративная деталь важна еще и потому, что в самом начале евангельского рассказа создается впечатление, что евангелист Лука — в сравнении с прочими синоптиками (Ср. Мк 6:14–28; Мф 14:1–10) — стремится смягчить тон повествования, где говорится об обличении Иоанном Крестителем незаконного брака Ирода с Иродиадой и заточении первого в темницу (Лк 3:19–20). Кроме того, у Луки мы не встречаем подробного описания обстоятельств и самой казни пророка (ср. 9:9): о них евангелист многозначительно умалчивает, оставляя открытым вопрос о своих личных симпатиях в отношении данного довольно противоречивого персонажа.

Наконец, последнее упоминание об Ироде, в самом конце Евангелия: в сцене суда (23:6–12), — является своего рода кульминацией в развитии отмеченного мотива — взаимоотношения суверена и осужденного на смерть Пленника выливаются, с одной стороны, в унижительную сцену осмеяния подлинного Героя происходящих событий и настоящего Правителя и Царя иудеев. С другой же, — в уникальный по своему символизму, внутреннему содержанию и своей богословской динамике эпилог: облачение Узника в *светлую одежду* (ст. 11с). Мы раскроем, проясним и уточним эту мысль в самом конце нашего небольшого исследования.

Рассмотрим теперь подробнее указанные ссылки, дополняя их важными уточняющими деталями. Для большей наглядности, в дополнение к излагаемой нами ниже аргументации, приведем нарративную структуру Евангелия от Луки, отражающую и его богословскую композицию, и сюжетный замысел евангелиста<sup>3</sup>.

## КОМПОЗИЦИЯ ЕВАНГЕЛИЯ ОТ ЛУКИ

**PREFATIO: Посвящение Феофилу. Авторский замысел: метод, цели и результаты (1:1–4)**

**ПРОЛОГ: Предыстория: пророчества и их исполнение (1:5–4:13)**

1. Евангелие детства (1:5–2:52)
2. Приготовление к служению (3:1–4:13)

**1-й ЭТАП: Служение в Галилее (4:14–9:50)**

- 1) Программный манифест (4:16–30) и его реализация (4:14–6:19)
- 2) Проповедь на равнине и чудеса (6:20–8:3)
- 3) Последователи Христа: проповедь Царства (8:4–9:50)

**2-й ЭТАП: «Путешествие» в Иерусалим (9:51–19:27)**

- 1-я секция:** Быть учеником Христа (9:51–13:21)
- 2-я секция:** Учение в притчах (13:22–17:10)
- 3-я секция:** Конец времен (17:11–19:27)

**3-й ЭТАП: Завершение и исполнение служения в Иерусалиме (19:28–24:53)**

- 1) Вход Господень в Иерусалим (19:28–21:37)
- 2) Страдания, смерть и Воскресение (22:1–24:49)
- 3) Вознесение (24:50–53)

---

4:4–5; 5:1–3; 7:1–2 и др.; см.: Иосиф Флавий, 2008, 133–135; Иосиф Флавий, 2004, 261–264, 276–277); сколько повествовательный тип, или характер, воссоздаваемый на страницах своего произведения самим евангелистом. На последовательное раскрытие и презентацию этого литературного образа, или «портрета», наложит отпечаток и применяемая нами методология — нарративный анализ [подробнее об этом см. в публикациях: Филофей, 2015, 23–55; Филофей, 2016, 142–159. Об историческом профиле Ирода Антипы см. в статье: Неклюдов, 2016, 634–640].

<sup>3</sup> В основу данной композиции положены фундаментальный богословско-экзегетический комментарий Ф. Бовона и научно-популярный комментарий М. Грилли [Bovon, 1989; Grilli, 2012].

Отметим прежде всего, что из евангелистов лишь Лука — под занавес служения Христа в Галилее, незадолго до торжественного зачина «путешествия» Мессии в Иерусалим<sup>4</sup> — переводит вопрос о личности Христа в сферу внутренних переживаний монарха. Эта незначительная, на первый взгляд, деталь передает волнение человека, который «способен задаваться вопросами»<sup>5</sup>, имеющими жизненно важное значение. Исходя из создаваемого живописцем Лукой нарративного портрета Ирода, мы видим, какое значение имеет способность слышать и видеть, со стороны истинных последователей Мессии [более подробно о взаимосвязи и богословском значении данных мотивов см.: Филофей, 2017, 85–135]. Игра между отмеченными мотивами — видеть и слышать о Христе либо о событиях, имеющих непосредственное отношение к делу Христа<sup>6</sup>, — уже на данном, начальном, этапе евангельского повествования об Ироде указывает на полноту его познаний о Мессии и как следствие на глубину того потрясения<sup>7</sup>, которое производит в иудейском правителе появление на сцене таинственного Пророка: в Его проповеди воскресает неумолимая в своей бескомпромиссности фигура Иоанна Предтечи<sup>8</sup>.

Следующий важный эпизод, вносящий в повествование Луки дотоле не известный мотив — желание Ирода убить Христа<sup>9</sup>, — преследует ту же цель, что и предыдущее —

<sup>4</sup> Богословский мотив «путешествия», являющийся одним из наиболее ярких проявлений редакционной работы и литературного гения евангелиста Луки роднит повествования Евангелия и книги Деяний, образующих собой целостный и последовательно выстраиваемый диптих [по данному вопросу см.: Rasco, 1978, 38–39]. О значении «путешествия» как такового в богословской программе евангелиста, включая его зарисовки портрета Ирода, будет сказано нами в заключении.

<sup>5</sup> Ср.: «Lukas zeichnet also sein eigenes Bild des Herodes. Er ist ein Mann, der zu fragen weiß» [Vovon, 1989, 464].

<sup>6</sup> В Евангелии от Луки и, в частности, в Евангелии детства (Лк 1–2) лексема ῥῆμα (слово, дело, вещь, событие: см. *ad locum*, UBS Lexicon) указывает на мессианское величие и событийную полноту пришествия в мир Христа и имеет своей параллелью выражение «слова Христа» — «слова благодати» (οἱ λόγοι τῆς χάριτος; Лк 4:22), — слышание и исполнение которых является для верующего залогом жизни вечной. Ср. Лк 1:37; 2:15; Деян 10:37 [подробнее об этих двух мотивах см. в следующих статьях: Nolland, 1984, 44–60; Fusco, 1982, 293–333; Marconi, 1991, 629–654].

<sup>7</sup> Похожая сюжетная деталь имеет место в повествовании евангелиста Матфея: известие о рождении Богомладенца Эммануила приводит в смятение Иерусалим (Мф 2:3), а триумфальный вход в Иерусалим Мессии Христа буквально «сотрясает» весь город (21:10): гл. οὐκ ἔβω намеренно употребляется евангелистом с целью драматизации описываемых событий. Ср. также: Мф 8:24; 28:2. Подробнее о мессианской окраске данного мотива см.: Филофей (Артюшин), *цером*. Путь Мессии. С. 151–152 (сн. 1).

<sup>8</sup> Ср. Лк 3:18–20; 9:7–9. В Евангелии от Марка так же дается многозначительное указание на почтение и даже благоговейный страх, который испытывал Ирод в отношении проповеди Крестителя: *Ибо Ирод боялся Иоанна, зная, что он муж праведный и святой, и берѣг его...* (Мк 6:20a). Ср. Мф 14:5.

Обратим внимание на мотив *слушания / слышания*, явным образом присутствующий у Марка и вероятно взятый за основу Лукой, в евангельской композиции которого данный акцент уже оформляется в целостный редакционный мотив: *многое делал, слушаясь его, и с удовольствием слушал его* (Мк 6:20b).

Отметим также, что приведенный нами общепринятый русский перевод все же не совсем точно передает смысл оригинальной греч. конструкции с гл. ἀπορέω *недоумевать, сомневаться, приходить в замешательство, пребывать в растерянности* (καὶ ἀκούσας αὐτοῦ πολλὰ ἠπόρει); что так же заимствуется у Марка редактором Лукой (ср. Лк 9:7: Ἦκουσεν ... καὶ διῆπόρει).

Принимая это во внимание, укажем на следующий вариант перевода: [Ирод], *слушая его, был многим озадачен, но [все же, несмотря на] слушал его с большой охотой*. Ср. также англоязычные переводы: Herod was disturbed whenever he talked with John, but even so, he liked to listen to him [New Living Translation]; When he heard him, he was much perplexed; and yet he heard him gladly [Revised Standard Version (1952)].

<sup>9</sup> В греч. оригинале достаточно ясно просматривается сюжетный замысел евангелиста как рассказчика: сопоставить две синтаксические конструкции посредством употребления глаголов,



первое из рассмотренных нами — упоминание об Ироде. Необходимо заметить прежде всего, что о намерениях Ирода Христос узнает со слов фарисеев, т. е. от второстепенных лиц; достоверность предоставляемых ими сведений в данном случае можно с полным правом подвергнуть сомнению<sup>10</sup>. И здесь показательна реакция и самый ответ Христа, сравнивающего своего властного противника с лисицей. Интерпретация данного сравнения, неслучайно провоцирующего неподдельный интерес читателя, может быть различной в зависимости от того контекста, в который оно будет помещено.

Наряду с более привычной для современного человека интерпретацией: лиса как олицетворение хитрости, трусости, подлости и лукавства, — не следует забывать еще об одной возможности истолкования данного образа. В палестинском сознании сравнение человека с лисицей указывало скорее на незначительность того или иного лица<sup>11</sup>, да и все перечисленные нами выше качества *per se* не обязательно должны заключать в себе ярко выраженную негативную коннотацию. Указанный ассоциативный ряд в таком случае можно дополнить новыми, преимущественно положительными, штрихами, спроектировав его в сферу человеческого ума: осмотрительность, пытливость, внимательность. Именно эти черты характера, на первый взгляд, заинтересован отразить евангелист в своем намеренно скупом описании реалистичного и противоречивого облика Ирода как живого человека, *in carne ed ossa*.

С этой точки зрения, вероломный замысел Ирода становится важным функциональным мотивом в развитии и прояснении взаимоотношений тетрарха и Мессии. С одной стороны, желание первого убить потенциального соперника в лице второго, казалось бы, рушит и подрывает основы для дальнейшего развития созданного евангелистом ранее образа вдумчивого и заинтересованного в личной встрече со Христом правителя. С другой же, — оставляет надежду на продолжение истории взаимоотношений этих двух евангельских персонажей. Слова Христа недвусмысленно говорят об этом, поскольку указывают на близящуюся перспективу страданий Мессии в Иерусалиме. Объектив, или ракурс, угол зрения<sup>12</sup>, повествования с импозантной фигуры Ирода перемещается в сторону исключительно богословских проблем: таких, как грех и милосердие; спасение, имеющее Своим первоисточником Самого Бога, и ответственность за свой свободный выбор — принятие или неприятие, т. е. отвержение, этого спасения в лице Христа, со стороны человека; следование за Христом и отвержение самих себя как идеал подлинных учеников Мессии [Подробнее о внутренних

---

семантические спектры значений которых весьма близки. Речь идет о следующих лексемах: гл. ζῆτέω *искать, добиваться, стремиться*; чувствовать сильное желание и θέλω *хотеть, сильно желать, иметь целью*. См. *ad locum*: LSJ Lexicon. Наконец, поместим для сравнения сами евангельские цитаты: καὶ ἐζήτηε ἰδεῖν αὐτόν (Лк 9:9); Ἠρώδης θέλει σε ἀποκτεῖναι (Лк 13:31).

<sup>10</sup> Среди западных экзегетов, к примеру, А. Дэно склонен полагать, что в словах фарисеев проявляется лукавство (ср. Лк 11:53; 12:1): «Находя лишь предлог в своем стремлении защитить Христа, они [все же] надеются на то, что Он погибнет в Иерусалиме». Комментируя данный тезис, Ф. Бовон отстаивает иную точку зрения, указывая на то, что «ст. 31–33 опровергают эту гипотезу» [см.: Bovon, 1989, 449 (Ann. 35); cf. Denaux, 1973, 262–263].

Справедливости ради следует также заметить, что Лука — единственный из евангелистов-синоптиков, кому известны примеры доброжелательного отношения фарисеев ко Христу. В особенности это становится очевидным в контексте т. н. «симпозиумов», общих трапез Христа с фарисеями: ср. Лк 7:36; 14:1.

<sup>11</sup> Ср. следующие возможности контекстуализации данного образа: 1) лиса противопоставляется насадке с птенцами в ст.34 (Verrall, 1908–1909, 352–353); 2) притча о лисице и рыбах, рассказанная рабби Акибой (Strack, Billerbeck, 1969, 201); 3) лиса vs лев, Саул vs Давид, Ирод vs Мессия Христос (Grimm, 1973, 115–117); 4) в греческой литературе и преимущественно в иудаизме лиса, помимо хитрости, служила символом покорности и подчиненного положения (Hoehner, 1972, 343–347) [Ср.: Bovon, 1989, 450].

<sup>12</sup> В терминологии нарративного анализа принято также говорить о фокализации, или точке зрения, рассказа. Подробнее об этом см. в практическом и методическом справочном пособии Ж.-Л. Ска [Ska, 2000, 65–76].

взаимосвязях указанных мотивов в Евангелии, на примере проповеди в Назарете, см. в статье: Филофей, 2019, 129–130].

Все эти темы находят отражение в уже упомянутой нами центральной секции Евангелия: в т. н. «путешествии» в Иерусалим, к Крестным страданиям. Таким образом, Божественный императив (δέι), имеющий вневременное значение<sup>13</sup>, диктует и волю Самого Мессии — в ответ на мнимые притязания суверена. Воля Ирода тем самым вписывается в историю путей Бога в жизни человека, в историю спасения<sup>14</sup>, и именно в ней находит свое законное место. Поиск понимания этого замысла Бога о человеке, как нам кажется, пронизывает и повествование евангелиста об Ироде: довольно сжатое, сбивчивое и противоречивое, — но вместе с тем и исполненное внутреннего драматизма и личных симпатий в выстраивании психологического портрета этого евангельского персонажа, со стороны самого евангелиста Луки как художника слова.

Данный тезис можно проиллюстрировать на основании третьего и заключительного эпизода встречи и «суда» Ирода над Христом [Лк 23:6–12]. Резюмируя содержание отрывка, радость правителя, наконец-то дождавшегося встречи с Мессией, о Котором он уже так много слышал и Которого так давно желал увидеть; сменяется разочарованием и выливается в необычное по своей символике облачение Узника в светлые одежды. Евангельский текст, действительно, содержит таинственное указание в единственном числе: на «светлую» или, лучше сказать, «блистательную одежду»<sup>15</sup>.

Символика одежды, одеяния, облачения играет стратегически важную роль в повествовании евангелиста Луки, о чем свидетельствуют многочисленные исследования итальянского ученого Д. Маркони [Marconi, 1991a, 629–654; Marconi, 1991b, 3–23; Marconi, 1991c, 31–50]. Он говорит о т. н. Бого-человеческой эстетике в рассматриваемом Евангелии. В самом деле, блестящие, сияющие, блистательные одежды — это важный апокалиптический образ, который служит для евангелиста одним из маркеров теофаний: примером этому служат явления ангелов в сценах Воскресения Христова и Вознесения в книге Деяний (Ср. Лк 24:4; Деян 1:10).

Необыкновенно важным указанием на эту эстетику восприятия реальности пришествия в мир и явления людям Христа — свидетельство реальности встречи Спасителя с реальными людьми, — служит евангельская сцена Преображения, необыкновенно емкая по содержанию и по своему внутреннему динамизму. Ее можно назвать богословской квинтэссенцией всего Евангелия. Обратим внимание на совсем не значительную, на первый взгляд, но стратегически важную деталь: евангелист вновь сосредотачивает внимание на одежде Преобразившегося Христа, говоря о том, что она *сделалась белой, блистающей*<sup>16</sup>. Несколькими стихами позже дается, наконец, и указание на реальную возможность установить связь с этой Божественной реальностью, со стороны учеников: *увидели славу Его*<sup>17</sup>. Данные слова, несмотря на то, что помещены они в первой части Евангелия, являются кульминацией всего евангельского

<sup>13</sup> Ср. Лк 13:33: *а впрочем, Мне должно ходить (δέι πορεύεσθαι) сегодня, завтра и в последующий день...*

<sup>14</sup> Мотив «истории спасения» (нем. Heilsgeschichte) необыкновенно важен для богословия евангелиста Луки [Подробнее об этом см.: Филофей, 2019, 129 (сн. 9)].

<sup>15</sup> В греч. оригинале: ἐσθῆς λαμπρά. Ср. Лк 24:4, где блистательная одежда, в ед. ч. (ἐσθῆς ἀστράπτουσα), колоритно живописует облик двух ангелов.

<sup>16</sup> Ср. греч. текст: ὁ ἱματισμὸς αὐτοῦ λευκὸς ἐξαστράπτων (Лк 9:29).

<sup>17</sup> Ср. в греч. оригинале: εἶδον τὴν δόξαν αὐτοῦ (Лк 9:32). Среди евангелистов только Лука обращает внимание на богословский концепт «видеть славу», воскрешающий в памяти внимательного читателя весь ветхозаветный контекст данной темы: на его мессианский колорит и стратегически важное значение в рамках всего Евангелия указывает — в самом его начале — рассказ о Сретении Богомладенца Христа прав. Симеоном (Лк 2:29–32), так же выстроенный вокруг ключевых, с точки зрения содержания, слов знаменитого гимна — *Nunc dimittis*.

рассказа, поскольку отражают непосредственный опыт свидетелей веры [Подробное обоснование данного тезиса дается в заключительной главе диссертации: Artyushin, 2014, 559–563].

Таким образом, чудо, которое безуспешно пытался и так тщетно искал увидеть Ирод, встретив Христа, реализуется в положительном образе учеников Христовых<sup>18</sup>. Другими словами, на горе Преображения, в не сравнимом ни с какой земной реальностью и возможностью познания Бога, со стороны человека, опыте созерцания славы; находит свою реализацию и свое логическое завершение нарративный портрет Ирода — амбивалентный и намеренно отданный евангелистом на суд читателя. Его видимая неполнота и внутренние — так же намеренно резкие — контрасты служат стимулом к поиску подлинных примеров веры, зарождающейся в опыте познания и восприятия Бога органами чувств, со стороны человека.

В этом смысле, в эстетике Бого-человеческих отношений Евангелие от Луки отдает пальму первенства человеку: его личной инициативе в поиске наиболее адекватных и приемлемых путей для установления глубоко личного и живого контакта с непостижимой для человеческого разума тайной Творца. Именно по этой причине в образе Ирода мы легко можем найти самих себя, увидеть свои ошибки и промахи на этом непростом и полном препятствий пути веры и дороге спасения; но вместе с тем можем и вдохновиться его горячим желанием увидеть глазами веры блистание славы Христа. Именно этой — по преимуществу назидательной — цели, по нашему мнению, и служит эстетика Богочеловеческих отношений и сам живописный рассказ евангелиста и иконописца Луки.

## Источники и литература

1. *Иосиф Флавий*. Иудейские древности. Кн. 13–20. М.: Научно-издательский центр Ладомир, 2004. Т. 2.

2. *Иосиф Флавий*. Иудейская война / Под ред. А. Ковельмана. М., Иерусалим: Мосты культуры / Гешарим, 2008.

3. *Филофей (Артюшин), иером.* Проповедь в Назарете (Лк 4:16–30): загадка отвергнутого Мессии в свете богословия Евангелия от Луки // Актуальные вопросы церковной науки. 2019. № 2: Материалы международной научно-богословской конференции «Актуальные вопросы современного богословия и церковной науки» Санкт-Петербург, 25–26 сентября 2018 года. С. 126–131.

4. *Филофей (Артюшин), иером.* Нарративная функция и богословские следствия чередования мотивов «видеть» и «слышать» в Евангелии детства (Лк 1–2) // Актуальные вопросы современного богословия и церковной науки. Материалы международной научно-богословской конференции, посвященной 70-летию возрождения СПбДА. 16–17 ноября 2016 г. Ч. 1: Библистика. Богословие. Церковное искусство и архитектура. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2017. С. 85–135.

5. *Филофей (Артюшин), иером.* Путь Мессии в Евангелии от Матфея: текст и богословие в свете нарративного анализа // Сборник трудов Кафедры Библистики МДА. № 3. М.; Сергиев Посад, 2016. С. 142–159.

---

Ср. ст. 30: ὅτι εἶδον οἱ ὀφθαλμοί μου τὸ σωτήριόν σου... [Подробнее об этом см. в статье: Филофей, 2017, 124–126].

<sup>18</sup> В качестве евангельской модели учеников и последователей Христовых выступают и два других стратегически важных эпизода, следующих в Евангелии один за другим: исцеление слепого и призвание Закхея (Лк 18:35–19:10). Особенностью композиции, создаваемой Лукой, является взаимосвязь этих двух повествований с тем, которое непосредственно предшествует им: третье предсказание Христа о Своих Крестных Страданиях и Воскресении и ответная реакция учеников — полное непонимание слов Учителя (18:31–34). О зрительной динамике этих трех евангельских отрывков как единого целого см. [Artyushin, 2014, 295–308].

6. *Филофей (Артюшин), иером.* Современный метод нарративного анализа и перспективы его использования в православной библеистике // Богословский вестник. 2015. № 16–17. С. 23–55.
7. *Неклюдов К. В.* Ирод Антипа // ПЭ. М., 2016. С. 634–640. Т. 26.
8. *Artyushin S.* Raccontare la salvezza attraverso lo sguardo. Portata salvifica e implicazioni pragmatiche del «vedere Gesù» nel Vangelo di Luca. Roma, 2014. Tesi Gregoriana. Serie Teologia 203.
9. *Bovon F.* Das Evangelium nach Lukas (Lk 1:1–9:50). Neukirchen-Vluyn, 1989. Bd. III/1.
10. *A Concise Greek-English Dictionary of the New Testament.* Ed by Barclay M., Newman Jr., Stuttgart, 1993.
11. *Conzelmann H.* Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas. Tübingen, 1960<sup>3</sup>.
12. *Denaux A.* L'hypocrisie des pharisiens et le dessein de Dieu. Analyse de Lc 13:31–33. *L'Évangile de Luc. Problèmes littéraires et théologiques.* Ed. by Neirynek F. Gembloux, 1973, p. 245–285. Bibliotheca Ephemerides theologicae Lovanienses 32.
13. *Fusco V.* Il messaggio e il segno. Riflessioni esegetiche sul racconto lucano della natività (Lc 2: 1–10). Parola e Spirito. Ed. by Casale C., Marcheselli M. Brescia, 1982, p. 293–333.
14. *A Greek-English Lexicon.* Ed. by Liddell H. G., Scott R., Jones H. S. Oxford, 1961–1996<sup>9</sup>. Vol. I–III.
15. *Grilli M.* L'opera di Luca: Il vangelo del viandante. Bologna, 2012. Vol. I.
16. *Grimm W.* Eschatologischer Saul wider eschatologischen David: eine Deutung von Lc 13:31ff. *Novum Testamentum*, 1973, № 15. S. 114–133.
17. *Hamm D.* Sight to the Blind. Vision as Metaphor in Luke. *Biblica*, 1986, № 67, p. 457–477.
18. *Hoehner H. W.* Herod Antipas. Cambridge, 1972.
19. *Marconi G.* Il bambino da vedere. L'estetica lucana nel cantico di Simeone e dintorni. *Gregorianum*, 1991, № 72, p. 629–654.
20. *Marconi G.* La veste (*esthēs*) come categoria ermeneutica del «vedere» e semantica del divino negli scritti lucani, ovvero l'estetica non-umana di Luca. *Rivista Biblica*, 1991, № 39, p. 3–23.
21. *Marconi G.* Lc 9:28–36: La trasfigurazione come opera d'arte. Recupero della distanza: contributo teologico alla riflessione sull'esistenza. Roma, 1991, p. 31–50.
22. *Nolland J.* Words of Grace, *Biblica*, 1984, № 65, p. 44–60.
23. *Rasco E.* La singolarità di Luca: salvezza di Dio e responsabilità dell'uomo. *Rivista di Teologia*, 1978, № 1, p. 26–42.
24. *Ska J. L.* «Our Fathers Have Told Us». Introduction to the Analysis of Hebrew Narrative. Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 2000. *Subsidia Biblica* 13.
25. *Strack H. L., Billerbeck P.* Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. München, 1969<sup>5</sup>. B. II.
26. *Verrall A. W.* Christ before Herod (Lc 23:6–12). *Journal of Theological Studies*, 1908–1909, № 10, p. 321–353.

***Hieromonk Philotheus (Artyushin). To See Christ with the Eyes of Faith: Theological Program and Plot of the Luke's Gospel on the example of the Narrative Portrait of Herod Antipas.***

**Abstract:** In the Gospel's composition Herod Antipas as a character doesn't take second place. Among the synoptists, only the evangelist Luke consequently patterns the way of the tetrarch on three stages that lead him to a direct encounter with Christ. His opening takes place by hearing (Lk 9:7), but his main element, in the end, gets to be the ability to see the Messiah. Instead of apparent contradictions and gaps, deliberately set by the author in the psychological portrait of the governor, his desire to see Christ is organically inscribed on the theological plan of the whole Gospel. On the scene of the Process before Herod (23:6–12) is the symbolism of the radiant clothes to point out the Lucan plot. Right there, on a deeper level, esthetics of the relationship between God and man may be clearly observed. It

ties up closely unbelief of Herod with fidelity of the true disciples and spectators of the Glory of the Messiah (9:32).

**Keywords:** Gospel of Luke, plot, author, Herod Antipas, Messiah, disciples, Travel Narrative, seeing, hearing, faith, theology, esthetics, contemplation, glory.

*Hieromonk Philotheus (Artyushin)* – Doctor in Theology (PhD), Docent of the Biblical department at Moscow Theological Academy (artyushins@yandex.ru).

Священник Георгий Андрианов

## «ЛИТЕРАТУРА ПРЕМУДРОСТИ» В ЗАРУБЕЖНОЙ БИБЛЕИСТИКЕ

Понятие «литература Премудрости» и его синонимы часто используются в современной иностранной библеистике. Проблема заключается в том, что на данный момент за рубежом не существует единого понимания о составе книг Священного Писания, входящих в состав библейской литературы мудрости. Понятие используется в двух значениях: мировое литературное наследие мудрецов и библейские книги особого жанра. В статье приводится анализ имеющихся представлений о понятии.

**Ключевые слова:** Библия, книга Притчей Соломоновых, писания мудрецов, литература мудрости.

Широкое использование термина *wisdom literature* и его аналогов начинается в западной библейской науке с конца 1950-х годов [См.: Wilckens, 1959; Robinson, 1959, 77–96]. Исследователи используют данное понятие без конкретизации содержания, что приводит к различным взглядам на то, что следует считать библейской литературой Премудрости.

В Древней Церкви библейские книги мудрости назывались *Соломоновыми книгами* и включали в себя: Притчи, Екклесиаст и Песнь песней. Позднее этот корпус дополнился Премудростью Соломона, Сирахом и другими книгами. Например, термин *Соломоновы книги* использует преподобный Исидор Пелусиот в III веке по Р.Х. (Письма. Книга 2. Письмо 543). Однако, впервые представление об отдельном корпусе библейских книг можно, пожалуй, встретить в оригеновском Прологе к Толкованиям на Песнь песней<sup>1</sup>. Здесь Ориген также говорит о несохранившихся творениях Соломона. Католические издатели современного англоязычного перевода толкований Оригена фактически полагают, что он отождествляет литературу мудрости (*Wisdom literature*) с книгами Соломона (*the books of Solomon*) [См.: Origen, 1957, 23, 284].

Состав корпуса книг Премудрости постепенно сформировался к XVIII столетию, но до сих пор по некоторым текстам составляет предмет дискуссий. Сегодня к библейской литературе мудрости практически единогласно [См.: Weisheitsliteratur, 2003, 487] относят книгу Иова, хотя еще в XVIII столетии раввины считали ее принадлежащей к перу Моисея [См.: Crenshaw, 2013, 1].

Появление литературы мудрости как научной категории было тесно связано с археологическими открытиями в XIX–XX веках. По мнению библеиста Роланда Мёрфи, понятие *wisdom literature* изначально использовалось только в отношении библейских книг, но потом стало применяться к сопоставимой литературе древнего Египта и Месопотамии [Murphy, 2002, 1]. Открытые древние тексты языческих народов обычно классифицировались как литература мудрости именно потому, что они напоминали определенные библейские книги [См.: Grillo, 2016, 183–205].

В 1818 году немецкий классик библейской критики Юлиус Велльгаузен (ум.1918) составил статью «Израиль» для «Encyclopædia Britannica», в которой отметил, что среди

*Священник Георгий Владимирович Андрианов* — кандидат богословия, ректор Костромской духовной семинарии (rector44@mail.ru).

<sup>1</sup> Обширный комментарий на Песнь песней был написан Оригеном по-гречески в 245–247 гг. в Афинах и Кесарии и состоял из десяти книг. Сохранилась лишь половина на латинском языке в переводе Руфинуса (Rufinus), выполненном в начале V в. по Р.Х. Следует отметить, что это толкование Оригена осуждено Церковью.

библейских текстов особо выделяется, так называемая «мудрость» (*so-called «Wisdom»*), содержащаяся в книгах: Иов, Екклесиаст, Сирах, Притчи и частично в Псалмах («это поразительно видно в Псалмах, которые в целом являются плодом этого периода»). По мнению ученого, под «мудростью» в еврейских писаниях следует понимать универсалистскую тенденцию, естественную для рефлексии в любом народе [См. англ. перевод: Wellhausen, 1885, 501]. Такой подход развивал критик трудов Юлиса Веллгаузена итальянский библеист Умберто Кассуто (†1951), который отмечал, что в литературе мудрости Бог часто именуется *elohim*, что подчеркивает «универсальный» характер мудрости, значение нравственных аксиом не только для народа Израиля, но и для всего человечества; литература мудрости «затемняет» религиозные элементы, присущие каждой конкретной нации, ради выражения «общечеловеческого» смысла [См.: Cassuto, 2005, 9].

Представление о литературе мудрости как объединяющем понятии для письменного наследия особого жанра всех народов Древнего Востока постепенно вошло в научный оборот. В современной Британской энциклопедии понятие *wisdom literature* понимается как особый литературный жанр, свойственный народам Древнего Востока. В тоже время термином *books of wisdom* означаются библейские книги этого жанра [См. напр.: Apocryphal writings]. New Catholic Encyclopedia вообще не использует термин *wisdom literature* по отношению к библейским книгам. Этому представлению также следует современная англоязычная Википедия, которая определяет *wisdom literature* как литературный жанр, распространенный на древнем Ближнем Востоке, состоящий из утверждений мудрецов и предлагающий учение о божественности и добродетели [*Wisdom books*].

В связи с тем, что термин *wisdom literature* в зарубежной науке приобрел отчетливо выраженный наднациональный характер, то при изучении библейского наследия мудрости используются термины с указанием страны. Например, *Israels Wisdom literature* [См.: Anderson, 1967]. В частности, Джон МакЛохлин использует термин *Israel's Wisdom Traditions* и относит к ней книги Иова, Притчи, Екклесиаст, Премудрость Соломона и Сираха [См.: McLaughlin, 2018]. Это правило работает и в отношении литературы мудрости других народов, когда используются словосочетания «египетская литература мудрости», «месопотамская литература мудрости» (*Egyptian Wisdom Literature, Mesopotamian Wisdom Literature*) [Crenshaw, 1981] или «египетский и месопотамский материал мудрости» (*Egyptian and Mesopotamian wisdom material*) [См.: Curtis, 1986, p. 213–217].

Вместе с тем, в работах западных библеистов термин *wisdom literature* используется только применительно к жанру библейских книг [См. напр.: Estes, 2010, 12–13]. Так, библеист Джеймс Креншоу использует в своих сочинениях термин *wisdom literature* по отношению к корпусу библейских книг, включая в него: книгу Иова, Притчи, Екклесиаст, Сирах и Премудрость Соломона [См.: Crenshaw, 2010, 17; *Wisdom literature*, 1981, 12]. При этом часто используется синонимичное выражение *wisdom books*, которое, в частности, Дениэл Эстес определяет как собрание поэтических библейских книг, исследующих глубокие проблемы «с острой пронизательностью и запоминающимся выражением» (*with penetrating insight and memorable expression*) [См.: Estes, 2010]. Дениэл Эстес включает в число книг мудрости: книгу Иова, Премудрость Соломона, Песнь Песней, Притчи и Экклесиаста (Псалмы выделены им в отдельную группу). Роланд Мёрфи полагает, что только пять библейских книг могут относиться к литературе мудрости: Иов, Екклесиаст и Притчи, а также «так называемые апокрифы» — Сирах и Премудрость Соломона. Кроме того, Мёрфи отмечает, что можно говорить о нескольких «псалмах мудрости», но существует значительная неопределенность в отношении степени «влияния» мудрости на другие книги Библии [Murphy, 2002].

Срединную позицию занимает профессор Дженнифер Грилло. Она полагает, что *wisdom literature* как категория не имеет значения для Священного Писания и древней ближневосточной литературной культуры [См.: Grillo, 2016, p. 183–205].

По мнению ученого, существует особая еврейская письменная традиция, посвященная мудрости (*the wisdom tradition*). К этой традиции она относит следующие библейские тексты: книга Иова, Притчи, Песнь песней, Екклесиаст, Псалмы 1, 32, 34, 37, 49, 73, 112, 128, история Иосифа, история Даниила, Сирах, Варух, Премудрость Соломона, Есфирь, Повествование о преемственности (2 Цар 9–20 гл. и 1 Цар 1–2 гл.)<sup>2</sup>, притча о винограднике (Ис 5:1–7), список Амоса (3:6–8) и кумранские тексты с общим названием Мусар ле Мевин<sup>3</sup>.

Очевидно, что термин «*wisdom literature*» имеет ряд синонимов. В тоже время корпус библейских текстов мудрости определяется исследователями по-разному (*подробнее см. таблицу*). Таким образом, в настоящий момент в зарубежной библеистике существует два распространенных варианта использования термина *wisdom literature*. В широком смысле термин применим ко всему наследию мудрецов Древнего Ближнего Востока, однако, его корректное использование допускается в тесной связке с определяющим национальностью прилагательным (*Egyptian Wisdom Literature, Mesopotamian Wisdom Literature, Israels Wisdom literature*).

Выражение *Israels Wisdom literature*, по-сути, сопоставимо с содержанием термина *wisdom literature* во втором и узком смысле как жанра библейских текстов. Ученые дают разное наполнение термину, определяя корпус текстов. Использование синонимов *wisdom literature* (*Books of Wisdom, Wisdom books, Sapiential Books* [См.: *The Catholic Bible, 2006, 680*] и др.) применяется, как правило, только в сугубо библейских исследованиях зарубежных авторов.

Разницу в этих подходах, как представляется, можно было бы объяснить с помощью упомянутого наблюдения итальянского библеиста Умберто Кассуто (ум. 1951), который отмечал, что в библейской литературе мудрости подчеркивается «универсальный» характер мудрости и значение нравственных аксиом не только для народа Израиля, но для всего человечества [См.: Cassuto, 2005, p. 9].

В заключение следует отметить, что сегодня можно констатировать общее принятие и понимание термина *wisdom literature* как жанра библейской литературы. Современная тенденция «национализации» термина, как представляется, обусловлена доминированием библейской классики для определения жанра древних писаний. Вместе с тем, к сожалению, не представляется возможным четко определить консенсус зарубежных ученых в отношении состава корпуса литературы мудрости.

## Источники и литература

1. Библия: Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М: Изд-во Московской Патриархии, 2013.
2. Акимов В. В. Библейская Книга Екклесиаста и литературные памятники Древнего Египта. Минск: Ковчег, 2012.
3. Anderson B. W. *The Living World of the Old Testament*. London: Longmans, 1967.
4. Apocryphal writings. *Encyclopedia Britannica: general knowledge English-language encyclopaedia*. <https://www.britannica.com/topic/biblical-literature/Wisdom-literature> (дата обращения: 16.09.2019).
5. Cassuto U. *A Commentary on the Book of Genesis*. Vol. 1. Jerusalem, 2005.

<sup>2</sup> Succession Narrative (SN) относится к текстам Книг Царств, которые многие ученые считали дискретным древним источником (1 Цар 1–2 гл. и 2 Цар 9–20 гл.). Идея SN доминировала в библейской науке на протяжении большей части XX-го века, но в начале XXI века ставится под сомнение [Подробнее см. напр.: Gunn, 1976, p. 214–229].

<sup>3</sup> 4QInstruction (Sapiential Work) (иврит: למבין מוסר, латинизированный: Musar le Mevin, букв. «Инструкция для студента») — документ, который сохранен в семи фрагментарных рукописях из Свитков Мертвого моря (4Q415, 4Q416, 4Q417, 4Q418, 4Q418a, 4Q423 и 1Q26).



6. Crenshaw J. L. *Old Testament Wisdom: An Introduction*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2010.
7. Crenshaw J. L. *Wisdom literature*. Atlanta: John Knox Press, 1981.
8. Crenshaw J. *Qoheleth: The Ironic Wink*. Columbia: University of South Carolina Press, 2013.
9. Curtis E. M. Old Testament Wisdom: A Model for Faith-Learning Integration. *Christian Scholars Review*, 1986, № 15.3, p. 213–217.
10. Estes D. J. *Handbook on the Wisdom Books and Psalms*. Ada, Michigan: Baker Academic, a division of Baker Publishing Group, 2010.
11. Grillo J. The Wisdom Literature. *The Hebrew Bible: A Critical Companion*, ed. J. Barton. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2016. P. 183–205.
12. Gunn D. M. Traditional Composition in the “Succession Narrative”. *Vetus Testamentum*, 1976, vol. 26, p. 214–229.
13. McLaughlin J. L. *An Introduction to Israel’s Wisdom Traditions*. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2018.
14. Murphy R. E. *The Tree of Life: An Exploration of Biblical Wisdom Literature*. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2002.
15. Origen. *The Song of songs. Commentery and homilies* / ed. by Johannes Quasten and Joseph Plumpe, trans. and annotated by R. P. Lawson. — London: Longmans, Green and Co, 1957.
16. Robinson J. M. Logoi Sophon: Zur Gattung der Spruchquelle Q. *Zeit and Geschichte: Dankesgabe an R. Bultmann*. Hrsg. E. Dinkler. Tübingen, 1959.
17. *The Catholic Bible: Personal Study Edition*. Ed. Jean Marie Hiesberger. Oxford: Oxford University Press, 2006.
18. Weisheitsliteratur. *Theologische Realenzyklopädie*. Bd XXV. Berlin: Walter de Gruyter, 2003.
19. Wellhausen J. *Prolegomena to the History of Israel*. Ed. A. Menzies, J. Black. Sutherland. Edinburgh, 1885.
20. Wilckens U. *Weisheit und Torheit: Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu 1. Kor. 1 und 2*. Tübingen, 1959.
21. Wisdom books. *Wikipedia: The free encyclopedia*. [http://en.wikibedia.ru/wiki/Wisdom\\_books](http://en.wikibedia.ru/wiki/Wisdom_books) (дата обращения 16-09-2019).
22. Wisdom literature. Atlanta: John Knox Press, 1981.

**Priest Georgii Andrianov. “The Wisdom literature “ in foreign biblical studies.**

**Abstract:** The concept of “wisdom literature” and its synonyms are often used in modern foreign biblical studies. The problem is that at the moment there is no common understanding abroad about the composition of the scriptures included in the biblical literature of wisdom. The concept is used in two meanings: the world literary heritage of the sages and biblical books of a special genre. The article provides an analysis of existing ideas about the concept.

**Keywords:** the Bible, the writings of the wise, books of Wisdom, The Wisdom literature.

*Georgii V. Andrianov, priest* — Ph.D., Rector of the Kostroma Theological Seminary (rector44@mail.ru).

Священник Сергей Шилов

## ИСТОРИОСОФИЯ И АПОЛОГИЯ ВЛАСТИ ДАВИДА В ПСАЛМЕ 77/78: БОГОСЛОВСКИЕ АСПЕКТЫ

Псалом 77/78 представляет собой развёрнутую историософскую поэму. Он написан в тяжеловесном дидактическом тоне, который резко выделяет его из ряда предыдущих псалмов. Он не является молитвой, в нём отсутствует обращение к Богу. Напротив, он обращён к читателям как слово назидания. Автор статьи стремится показать, что данный псалом был задуман как некая апология власти Давида и указание на её божественное установление, которое было не очевидно его современникам из северных колен.

**Ключевые слова:** Псалтирь, псалом 77/78, Давид, история Израиля, исторические псалмы.

«История жестоко наказывает тех, кто не хочет усваивать её уроки», — так писал историк Василий Осипович Ключевский. В переломные моменты своей жизни мы часто обращаемся к опыту прошлых поколений. Такое же отношение к истории как к некоему «учебнику жизни» мы можем увидеть и в книгах Священного Писания Ветхого Завета.

Большая часть исторических книг Ветхого Завета проникнута идеей зависимости социального, культурного, экономического и политического благосостояния Израильского народа от его духовно-нравственного состояния. Особенно это заметно в книгах Судей и Царств.

В Псалтири есть несколько псалмов, представляющих собой развёрнутые историософские поэмы. К числу таких псалмов относится и псалом 77/78.

Герман Гункель отмечает, что это исторический псалом, как и, например, псалом 104/105, и проводит параллели с проповедями в девторономической истории; но это также частично и гимн, прославляющий чудеса Божии в истории, он открывается как стихотворение мудрости и возвышает Храм и дом Давида [Gunkel, 1926]. Ганс-Йоаким Краус указывает на возможные параллели данного псалма с левитскими проповедями в Хрониках и предполагает, что на одном из праздников он имел литургическое употребление [Kraus, 1990]. Согласно Александру Киркпатрику, самая близкая параллель данного псалма — обличительная песнь Моисея в 32 главе книги Второзаконие [Kirkpatrick, 1902].

Псалом 77/78 примечателен несколькими важными деталями. Он написан в тяжеловесном дидактическом тоне, который резко выделяет его из ряда предыдущих псалмов. По своему характеру в отличие от большинства других данный псалом не является молитвой, в нём нет прямого обращения к Богу, каких-либо просьб к Нему или хвалы и прославления Его. Напротив, он обращён к читателям как слово назидания. Михаил Гульдер справедливо характеризует этот псалом как «семьдесят стихов взвешенного увещания» [Goulder, 1996, 108].

Первое, что обращает на себя внимание при чтении псалма, — это обращение к его слушателям и читателям в первом стихе: *שמע בני ישראל* — *слушай* или *внимай, мой народ*.

Авторы книг мудрости редко используют историю Израиля в качестве основной темы своих творений и никогда не решаются обратиться к читателям: «Мой народ». Обычно обращение «Мой народ» открывает прямую речь Бога и характерно

для пророческих книг. Подобное обращение встречается, например, у Исаии (Ис 50:4) и Иеремии (Иер 51:45).

Возможно, в данном псалме обращение «Мой народ» — это стилистический приём, с помощью которого автор говорит как бы от лица Божия. Протоиерей Григорий Разумовский справедливо замечает: «Из сопоставления изречений первого стиха с последующими можно видеть, что говорит здесь не Сам Господь к народу, как это кажется с первого взгляда, а от имени Божия говорит пророк к народу своему, к которому он послан проповедовать волю Божию и возвещать славу Его» [Разумовский, 2002].

Автор псалма 77/78 отмечает, насколько важна передача исторического опыта последующим поколениям, и уделяет этому целых пять стихов.

Историософская концепция, которая будет изложена в псалме, называется его автором הוֹרָתִי — *учение моё*, מִשְׁלָּה — *притча*, הַיְדוּת מִיְּקָדֵם — *загадки* или *тайны прошлого*. Эти последние два определения содержания псалма, синтаксически являющиеся синонимами в параллелистической конструкции второго стиха, указывают на двойное восприятие автором описываемых исторических событий: מִשְׁלָּה (*притча*), согласно Радаку, это «иносказательное, образное выражение», а הַיְדוּת (*загадки*) — это «нечто неясное, нуждающееся в истолковании» [Радак, 2008, 218]. При этом большая часть текста псалма является пересказом исторических событий, описанных в книгах Исход, Числа и Судей. Где же тут притча и в чём же загадка?

Первая трудность (можно сказать, загадка) при анализе собственно исторических реалий, описанных в псалме, возникает в девятом стихе — в самом начале обзора избранных вех истории Израильского народа:

בְּנֵי-אֶפְרַיִם נוֹשְׂקֵי רוּמֵי-קֶשֶׁת  
הִפְכוּ בַיּוֹם קָרָב:

Сыны Ефремовы, вооруженные, стреляющие из луков,  
обратились назад в день брани

Фридрих Делич назвал этот стих «неудобным и невразумительным» («awkward and unintelligible») [Delitzsch, 1877, 364]. Комментаторы расходятся во мнениях, о какой именно битве, в которой сыны Ефрема потерпели поражение, идёт речь в девятом стихе. Иудейские комментаторы указывают на событие, зафиксированное в 1 Пар: «И убили их (сыновей Ефрема) жители Гефа, уроженцы той земли, за то, что они пошли захватить стада их. И плакал о них Ефрем, отец их, много дней, и приходили братья его утешать его» (1 Пар 7:21–22) [Радак, 2008, 220]. Однако такая историческая атрибуция противоречит следующим стихам, в которых указывается, что они, эти сыны Ефрема, забыли чудеса, которые Бог явил при исходе евреев из Египта.

Чтобы избежать очевидного анахронизма, некоторые западные исследователи [Dahood, 1965, 239] интерпретируют девятый стих как позднейшую вставку: ведь данный псалом написан об Иакове / Израиле, о целом народе, а не о единственном племени, о детях Ефрема, о религиозном отказе доверять Богу, а не о трусости в битве. Однако в контексте дальнейшего повествования и особенно в связке с 67 стихом, где говорится об отвержении Богом именно колена Ефремова, данный стих смотрится как логическое вступление в проблему, поднимаемую автором псалма: отвержение Богом колена Ефремова как доминирующего в Израильском народе имеет свою историческую и духовную подоплёку.

Другие исследователи относят описываемое в девятом стихе событие к периоду Судей, когда колено Ефремово «отличалось богатством и знатностью, славилось силою своего оружия и потому пользовалось особым почётом в народе израильском и занимало первенствующее положение среди других колен» (1 Пар 5:1) [Разумовский, 2002]. Согласно данной точке зрения, в этом стихе описан какой-то локальный конфликт, имевший место в период Судей и хорошо знакомый первым читателям псалма.

Вторая трудность (можно сказать, загадка) заключается в том, о ком же идёт речь в основной, «исторической» части псалма с десятого по шестьдесят шестой стих. Если считать девятый стих вставкой и местоимение «они», регулярно встречающееся на протяжении всего псалма, относить ко всему еврейскому народу, пропадает связь

содержания псалма с его выводом об отвержении Богом колена Ефремова. Напротив, если отнести местоимение «они» исключительно к колону Ефремову (к сынам Ефрема), получается некое отождествление колена Ефремова со всем Израильским народом, которое в сравнении с повествованием книг Исход и Числа выглядит не совсем достоверным и убедительным.

Что касается хронологии исторических событий, приводимых в основной части псалма, следует отметить, что в целом историческое повествование опирается на содержание книги Числа и книги Судей с двумя пространными отсылками к событиям, описанным в книге Исход. Первая отсылка содержится в стихах 11–16 и содержит как бы конспективное описание основных событий: казней египетских, перехода через Черное море и шествие к горе Синай. Вторая, более пространная, отсылка, содержится в стихах 42–54. В целом эти повествования следуют содержанию книги Исход.

Историческое повествование, содержащееся в стихах 17–41, соответствует событиям, описанным в книге Числа. Стих 55 посвящён завоеванию земли Обетованной, описанному в книге Иисуса Навина.

Стихи с 56 по 59 дают краткую характеристику духовно-нравственному упадку периода Судей, следствием которого, по мысли псалмопевца, явилось отвержение Богом Своего народа, видимым знаменем которого стало пленение Ковчега Завета (1 Цар 4–5), описанное в стихах 60–64.

Стих 65 открывает собой заключение исторического экскурса. Возможно, псалмопевец доводит историческое повествование до современного ему момента времени. В стихе 65 использована очень яркая метафора: когда чаша долготерпения Божия была переполнена беззакониями его народа, Он вмешался в естественный ход событий, как бы пробудившись от сна или протрезвившись от вина. Стих 66 понимают двояко: либо как указание на поражение ефремлян в той битве с филистимлянами (1 Цар 4–5), либо как указание на возвращение Ковчега Завета в Израиль и дальнейшие успешные войны Самуила с филистимлянами (1 Цар 6–7). В контексте повествования псалма наиболее логичным представляется первый вариант прочтения.

Стихи 67–69 представляют собой кульминацию и одновременно вывод из пространного исторического экскурса. Именно ради этих стихов и был написан данный псалом.

Как видно из повествования первой и второй книг Царств, во времена воцарения Давида и его правления северные колена во главе с коленом Ефремовым неоднократно оспаривали его право на царствование. Видимо, данный псалом изначально был задуман как некая апология власти Давида и указание на её божественное установление, которое было не очевидно его современникам из северных колен. Поворотным моментом в истории израильского государства псалмопевец считает пленение Ковчега Завета филистимлянами. Находившийся до этого в скинии в Силоме (Шило), в городе, принадлежащем колону Ефремову, Ковчег Завета был символом единства всего народа, а сам Силом был религиозным и негласным политическим центром Израиля. Однако в результате опрометчивого поступка ефремлян, желавших сделать Ковчег Завета гарантом своей победы, народ лишился своей величайшей святыни. Ковчег Завета уже не возвращался в пределы колена Ефремова, что псалмопевец считает проявлением отвержения Богом «шатра Иосифова», т. е. скинии в Силоме.

Интересно, что об избрании Богом Сиона как нового, уже постоянного, места для пребывания святилища говорится прежде, чем об избрании самого Давида царём над Израилем. Псалмопевец нарочито показывает, что Сион избран, возлюблен Богом ранее избрания Давида, и становление Иерусалима как духовного и политического центра — часть Божественного плана о становлении еврейской государственности.

Псалмопевец использует реалии пастушеской жизни царя Давида до его воцарения как образ его дальнейшего управления народом. При этом из повествования первой книги Царств можно сделать вывод, что оппоненты Давида, противники его воцарения и политические «оппозиционеры» того времени, ставили как раз ему в вину происхождение из пастушеской семьи, из сословия, имевшего невысокий

социальный статус. Защищая права Давида на царствование, псалмопевец указывает, что пастушеское прошлое помогло молодому царю в управлении народом, став своеобразной поведенческой матрицей.

Итак, согласно учению псалмопевца, изложенному им в псалме 77/78, ключевым событием, изменившим ход истории Израильского народа, стало поражение евреев в битве с филистимлянами, описанное в четвёртой главе первой книги Царств, которое явилось следствием недостатка их веры как верности и послушания воле Божией. Вместе с тем псалмопевец подчёркивает, что даже негативные события в истории — такие, как поражение в битве и пленение Ковчега Завета, — являются частью Божественного плана: именно благодаря этому историческому событию место поклонения Богу — религиозный и политический центр Израиля — было перенесено в Иерусалим, а в еврейском государстве воцарился правитель, избранный Самим Богом.

Эту истину псалмопевец и стремится закрепить в народном сознании. Рецепт благоденствия народа, согласно автору псалма 77/78, прост и заключается в верности Богу и Его помазаннику.

### Источники и литература

1. Радак (2008) — Книга Восхвалений с комментариями Рабби Давида Кимхи / Под редакцией Ф. Гурфинкель. Т. 2. Иерусалим: Еврейская книга, 2008.
2. Разумовский (2002) — *Разумовский Г., прот.* Объяснение священной книги псалмов. М.: ПСТБИ, 2002.
3. Dahood (1965) — Dahood M. *The Anchor Bible: Psalms II*. New York: Doubleday & Company, 1965.
4. Delitzsch (1877) — Delitzsch F. *Biblical Commentary on the Psalms*. Vol. II. URL: <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=uc1.31175008341680&view=1up&seq=382> (дата обращения: 15.09.2019).
5. Goulder (1996) — Goulder M. The Psalms of Asaph and the Pentateuch: Studies in the Psalter, III. *Journal for the Study of the Old Testament*. Supplement Series, 233. Sheffield Academic Press, 1996.
6. Gunkel (1926) — Gunkel H. *Die Psalmen*. Vandenhock & Ruprecht, 1926.
7. Kirkpatrick (1902) — Kirkpatrick A. F. *The Book of Psalms*. Cambridge: The Cambridge Bible for Schools and Colleges, 1902.
8. Kraus (1990) — Kraus H.-J. *Psalms 60-150: a Continental Commentary*. Hardcover, 1990.

#### **Priest Sergei Shilov. Historiosophy and the Apology for David's Power in Psalm 77/78: Theological Aspects.**

**Abstract:** Psalm 77/78 is an expanded historiosophical poem. It is written in a ponderous didactic tone that sets it apart from a number of previous Psalms.

**Keywords:** Psalter (Book of Psalms), Psalm 77/78, David, history of Israel, historical psalms. It is not a prayer, it is not an appeal to God. On the contrary, it is addressed to readers as a word of edification. The author of the article seeks to show that this Psalm was intended as a kind of apology for the power of David and an indication of its divine establishment, which was not obvious to his contemporaries from the Northern tribes.

*Priest Sergei Shilov* — Master of Theological Sciences, Nikolo-Ugreshskaya seminary (ugresha.smp@gmail.com).

Д. Д. Копанева

## АРХИЕПИСКОП ВЕЛИКОГО НОВГОРОДА И ПСКОВА ФЕОДОСИЙ (1491–1563 гг.) И ЕГО УЧЕНИКИ<sup>1</sup>

В статье дается анализ деятельности новгородского архиепископа Феодосия (1491–1563 гг.) в качестве наставника и учителя для монастырской братии во времена его пребывания на покое в Иосифо-Волоколамском монастыре. Анализируются биографии и личности его учеников. Показано, что архиепископ Феодосий заслужил любовь и уважение отанных под его начало монахов, которые они пронесли до конца своей жизни. Находясь в состоянии сильной немощи, он, тем не менее, организовал в своей келье работу по составлению и написанию рукописных сборников, которые представляют из себя яркий пример результата работы средневекового скриптория.

*Ключевые слова:* архиепископ Феодосий, монастыри, XVI в., Иосифо-Волоколамский монастырь, наставничество, рукописные сборники.

С апостольских времен в Православной Церкви хранится традиция наставничества. Эта традиция была сильна и в монастырях на территории средневековой Руси. В числе крупнейших монашеских центров XVI в. был Иосифо-Волоколамский монастырь. Одним из представителей иосифлян — учеников преп. Иосифа — был видный церковный деятель своего времени новгородский архиепископ Феодосий (1491–1563), с ранних лет подвизавшийся в этом монастыре и проведенный там, после оставления новгородской кафедры, последние 12 лет своей жизни. В настоящей статье предлагается анализ источников и литературы о наставнической деятельности архиепископа Великого Новгорода и Пскова Феодосия и его учениках, что позволят нам получить представление о конкретном образце духовного наставничества, существовавшего в монастырях в XVI в.

Будущий новгородский архиепископ Феодосий, очевидно, поступил в монастырь в юном возрасте, так как источники сохранили свидетельства о том, что он являлся учеником самого Иосифа Волоцкого [Смирнова, 2016]. После своего поставления на игуменство Хутынского монастыря (1531–1542), а затем и на новгородскую кафедру (1542–1551), Феодосий не забывал родного монастыря, куда вернулся на покой в 1551 г. По-видимому, это произошло в конце весны 1551 г., так как источники указывают, что архиепископ Феодосий был смещен с кафедры еще до окончания Стоглавого Собора [ПСРЛ, Т. 4, 308]. По возвращению в монастырь игумен Гурий Руготин отдал под его начало монаха Евфимия, принявшего постриг 5 июля 1551 г. и находившегося с Феодосием в течение 12 лет, вплоть до смерти своего наставника [Евфимий Турков, 2005, 692–717].

О самом Евфимии сохранились сведения в различных источниках. Известно, что в миру он носил имя Елеазар, был сыном Ивана Ивановича Туркова (ум. в 1525 г.) и принадлежал к роду мелких землевладельцев [Евфимий Турков, 2005, 692]. Согласно записи в Новгородской Писцовой книге, в конце XV в. дед Евфимия вместе с родственниками получил поместья в Новгородской земле. Мать Евфимия (в иночестве Марина) происходила из рода Ямских. По-видимому, читать и писать Евфимий Турков научился до принятия монашества, поскольку известно, что его мать была грамотной [Клосс и др., 2008, 420]. Брат Евфимия Никандр также был монахом

*Дина Дмитриевна Копанева* — кандидат исторических наук, старший преподаватель Института истории Санкт-Петербургского государственного университета (kvarn@rambler.ru).

<sup>1</sup> Работа выполнена при поддержке гранта РФФИ № 17-31-01045.

[Евфимий Турков, 2005, 692]. В книге вкладов Волоколамского монастыря сохранилась запись, что старец Никандр Турков сделал дополнительный взнос для вечного поминовения в монастыре себя и отца Ивана [Титов, 1906, 112].

Л. А. Ольшевская пишет, что одновременно с Евфимием «под начало» бывшего новгородского архиепископа Феодосия был отдан другой монах — Феодосий Плещеев [Евфимий Турков, 2005, 692]. О самом Феодосии Плещееве, помимо записей Евфимия Туркова, достоверной информации сохранилось мало. Можно лишь полагать, что Феодосий Плещеев находился в монастыре вместе с братом Арсением. Подробную характеристику Феодосия Плещеева дает в своих записках Евфимий Турков. Он пишет, что Плещеев всегда проявлял послушание старцу, не имея ослушания ни в каком деле, был кроток и смирен. Он также упоминает искреннюю любовь Плещеева к своему наставнику, и его заботу о всех нуждающихся. Феодосий Плещеев, по его словам, прожил в монастыре 17 лет «во всяком смиренномудрии и послушании» [РГБ. Ф. 113. Вол. № 512. Л. 223].

Помимо Евфимий Туркова и Феодосия Плещеева под руководством Феодосия были монахи Иеремия и Паисий. Евфимий указывает, что он сам, а также другие ученики Феодосия: Феодосий Плещеев и Паисий, жили с бывшим архиепископом в одной келье, причем старец помещался в передней келье [РГБ. Ф. 113. Вол. № 512. Л. 223]. Представление о передней келье дает описание Кирилло-Белозерского монастыря, где к кельям переднего ряда «через засенья» примыкали другие [Кочетков и др., 1994, 28]. По всей видимости, та же система имела и в Иосифо-Волоколамском монастыре.

Иеремия жил в отдельной своей келье и «по вся дни хожаше к старцу пения ради церковного и келейнаго» [РГБ. Ф. 113. Вол. № 512. Л. 220]. Среди книг, принадлежавших Феодосию, присутствует несколько богослужебных сборников, предназначенных, главным образом, для клиросного пения. Как известно, Иосиф Волоцкий большое внимание уделял церковному пению. Монахи его обители внесли немало нового в древнерусское певческое искусство. В то время, обучение церковному пению приравнивалось к обучению чтению и письму. Иосиф создал в своей обители уникальный церковный хор, писал хоровые произведения [Уваров, Щербаков, 2012, 93–96]. Можно полагать, что любовь к церковному пению у Феодосия сохранилась со времен поступления в Иосифо-Волоколамский монастырь.

К моменту отставки с новгородской кафедры Феодосий был нездоров. Как упоминал Евфимий в своей повести, «нозе его опухли бяше, якоже древие». Последние несколько лет Феодосий был парализован. Несмотря на немощь, он соблюдал церковное правило. То, что келейное правило было не малым, можно судить по исповеди Евфимия, который кается, что после смерти Феодосия он не каждый день исполнял обет [Евфимий Турков, 2005, 692].

Особо следует отметить неоднократные указания Евфимия о том, что Феодосий «часто глаголаше от Божественнаго Писания» и Псалтыри. Феодосия отличали хорошее знание Священного Писания, богослужебной и святоотеческой литературы Библии и свободное владение текстов из них [Смирнова, 2014, 127–135]. Беседовал Феодосий не только со своими учениками, в келью к нему приходили его духовник Афанасий старый, игумен монастыря Леонид, находящийся на покое в монастыре бывший суздальский епископ Трифон, а также иноки и мирские «для полезной беседы».

Несмотря на немощь, Феодосий активно работал над составлением рукописных сборников и привлекал к этой работе своих учеников. Так, например, Евфимий по благословению Феодосия переписал Часослов (ГИМ. Епарх. № 256 (345). В 1575–1587 гг. им же была переписана Псалтырь (РГБ. Ф. 113. Вол. № 213) и другие сборники. Евфимий помогал Феодосию в переписке Постной триоди (ГИМ. Епарх. № 70 (127) [Клосс и др., 2008, 420]. Особый интерес вызывает сборник богослужебный, содержащий записи биографического характера и сведения о Феодосии (РГБ. Ф. 113. Вол. № 412). Эти сборники в качестве результата келейных занятий Феодосия с его учениками А. П. Голубцов характеризует как «своего рода компедиум по части толкования Священного

Писания, святоотеческих творений, житий святых, аскетической литературы, древней и русской истории и т. п.» [Голубцов, 1899, XI, примеч. 6]. Переписывал тексты и сам Феодосий, несмотря на немощь и болезнь, порой заставлявшие его прерывать текст, который тут же продолжал кто-то из учеников [см. напр. РНБ. Q.XVII.50. Л. 341–343], что подтверждает изучение почерка Феодосия, поведенное автором статьи. Списывание на Руси считалось делом богоугодным. Одни писцы занимались этим по обету, по долгу, с целью получить прощение грехов или по приказанию игумена, другие делали из переписки для себя постоянный промысел [Карский, 1979, 261, 263, 267]. В частности, с Феодосием наряду с учениками работал профессиональный писец Дмитрий Лапшин [РФА, 1988, 777–778; Дмитриева, 1991, 8].

Нуждаются в уточнении слова Евфимия о том, что Феодосий последние 6 лет жизни был парализован, не владея не только ногами, но и руками. В этом случае встает вопрос о возможности его участия в написании рукописных сборников, факт которого зафиксирован в текстах. Однако поскольку Евфимий упоминает о возможности Феодосия творить крестное знамение, можно предположить, что паралич был лишь частичный, или же нарушения были не столь значительны, чтобы препятствовать написанию сборников.

Незадолго до смерти Феодосий благословил пришедшего к нему в келью игумена Иосифо-Волоколамского монастыря Леонида на участие в военном походе с Иваном IV на Полоцк (РГБ. Ф. 113. Вол. № 512. Л. 214). Это свидетельствует о почете, которым Феодосий пользовался в монастыре, поскольку сам игумен обращался к нему за благословением. Евфимий упоминает, что перед самой кончиной у Феодосия открылся дар прозорливости: он предсказал свою смерть. Благословляя игумена, Феодосий сказал, что уже не дождется его возвращения в монастырь. Последними словами Феодосия к ученикам были слова о любви: «Имейте любовь между собою и не разлучайтесь, живите вкупе и мир между собою имейте» (РГБ. Ф. 113. Вол. № 512. Л. 222).

Следует отметить, что ученики Феодосия старались следовать его примеру. Так, Феодосий Плещеев сам стал соборным старцем. Он умер через семь лет после кончины архиепископа Феодосия. Ученик Феодосия Евфимий описал кончину Плещеева, который как и учитель «смерть свою за три дни проуведав и в покаании и исповедании чистым сердцем отиде ко Господу» (РГБ. Ф. 113. Вол. № 512. Л. 225). В литературе отождествляют другого ученика Феодосия — Иеремию с постриженником Волоколамского монастыря, ставшим архимандритом Свяжского монастыря (1564–1565), Преображенского Казанского монастыря (1567–1576), а затем архиепископом Казанским (1576–1581) [Голубцов, 1899, XI, РФА, 1988, 777]. Иеремия присутствовал на соборах 1572, 1573, 1580 гг. [Липаков, 2007, 42] Именно в период архипастырства Иеремию была обретена Казанская икона Божией Матери [Гермоген, 1912, 1–16]. После оставления Казанской кафедры владыка Иеремия поселился на покое в Иосифо-Волоколамском монастыре, где и был похоронен в Успенском соборе [Нектарий, 1887, 81]. Точная дата смерти его не известна [Платон, 1868, 65]. Е. В. Липаков пишет, что Иеремия пожертвовал в родную обитель многие иконы [Липаков, 2007, 86]. Многие вклады делал и его учитель Феодосий. Уместно заметить связь одного из вкладов архиепископа Феодосия с Казанью. Речь идет об из переданных Феодосием в Волоколамский монастырь Евангелий, которое, «по цареву велению игумен Галактион з братею отдали в Казань в соборную церковь на престол к Благовещению» [Титов, 1906, Прил., 43].

Таким образом, мы видим, что ученики Феодосия сохранили светлую память о своем наставнике, который всегда был для них образцом смирения и любви. Ухаживая за тяжелобольным старцем, его ученики, тем не менее, активно участвовали в возглавляемой им работе по составлению и написанию рукописных сборников. Память о нем лучше всего сохранилась в записях Евфимия Туркова, написавшего о последних днях Феодосия. Как мы видим по и последующей биографии учеников Феодосия, следования его идеалам они пронесли до конца своей жизни.



## Источники и литература

1. РГБ — Российская государственная библиотека, Ф. 113. Волок. № 512. Л. 213–225.
2. РНБ — Российская национальная библиотека, Q.XVII.50. Л. 341–343.
3. Гермоген (1912) — Творения святейшего Гермона, патриарха Московского и всея России: С приложением чина поставления в Патриарха / Изд. Церк. комис. по чествованию юбил. событий 1612, 1613 и 1812 гг. М., 1912. С. 1–16.
4. Голубцов (1899) — *Голубцов А. П.* Чиновник Новгородского Софийского собора // ЧОИДР. 1899. Кн. 2. С. 1–172.
5. Дмитриева (1991) — *Дмитриева Р. П.* Иосифо-Волоколамский монастырь как центр книжности // Книжные центры древней Руси. Иосифо-Волоколамский монастырь как центр книжности. Л.: Наука, 1991. С. 3–15.
6. Евфимий Турков (2005) — Духовная грамота и исповедь Евфимия Туркова / Подгот. текста, перевод и ком. Л. А. Ольшевской // Библиотека литературы Древней Руси. СПб.: Наука, 2005. Т. 13. С. 692–717.
7. Карский (1979) — *Карский Е. Ф.* Славянская кирилловская палеография. М.: Наука, 1979. 516 с.
8. Клосс и др. (2008) — *Клосс Б. М., Кузьмин А. В.* Евфимий (Турков) // ПЭ. М., 2008. Т. 17. С. 420–422.
9. Титов (1906) — Книга вкладов Иосифова монастыря // Титов А. А. Рукописи славянские и русские, принадлежащие действительному члену Императорского русского археологического общества И. А. Вахромееву. М., 1906. Вып. 5. С. 80–115.
10. Кочетков и др. (1994) — *Кочетков И. А., Лелекова О. В., Подъяпольский С. С.* Кирилло-Белозерский и Ферапонтов монастыри. Архитектурные памятники. М.: Теза, 1994. 64 с.
11. Липаков (2007) — Архиепископ Иеремия // *Липаков Е. В.* Архипастыри Казанские 1555–2007. Казань: ООО Центр инновационных технологий, 2007. С. 41–44.
12. Нектарий (1887) — *Нектарий, иером.* Историческое описание Иосифова Волоколамского второклассного монастыря Московской губернии, составленное одного же монастыря иеромонахом Нектарием, в 1886 году. М., 1887. 105 с.
13. Ольшевская, Травников (1999) — *Ольшевская А. А., Травников С. Н.* Древнерусские патерики. М.: Наука, 1999. 496 с.
14. Платон (1868) — *Платон (Любарский), архим.* Сборник древностей Казанской епархии и других приснопамятных обстоятельств, старанием и трудами Спасоказанского Преображенского монастыря архимандрита Платона составленный, 1782 года. Казань, 1868. 258 с.
15. ПСРЛ, Т. 4 — Полное собрание русских летописей, Т. 4: IV Новгородская и Псковские летописи. СПб., 1848. 364 с.
16. РФА — Русский феодальный архив XIV — первой трети XVI века / Сост. А. И. Плигузов, Г. В. Семенченко. М.: АН СССР, 1986. Т. 4. С. 697–943.
17. Смирнова (2014) — *Смирнова Д. Д.* К вопросу о композиции в посланиях новгородского архиепископа Феодосия (1491–1563 гг.) // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 2: История. 2014. Вып. 2. С. 127–135.
18. Смирнова (2016) — *Смирнова Д. Д.* Новгородский архиепископ Феодосий (1491–1563 гг.) — видный пострижник Иосифо-Волоколамского монастыря // Научно-технические ведомости СПбГПУ. Гуманитарные и общественные науки. 2016. № 2. С. 66–74.
19. Уваров, Щербаков (2012) — *Уваров М. С., Щербаков А. В.* Наследие преподобного Иосифа в истории русской культуры. Lap Lambert Academic Publiseing, GmbE&Co.KG, 2012. 168 с.

***D. D. Kopaneva. Archbishop of Veliky Novgorod and Pskov Theodosius (1491–1563) and his Disciples.***

**Abstract:** The article analyzes the activities of Archbishop Theodosius of Novgorod (1491–1563) as a mentor and teacher for the monastic brotherhood during his retirement in the St. Joseph-Volokolamsk Monastery. The biographies and personalities of his disciples are analyzed. It is shown that Archbishop Theodosius earned the love and respect of the monks entrusted to him, which continued until the end of their lives. Being in a state of great weakness, he nevertheless organized in his cell the work of compiling and writing manuscript collections, which are a vivid example of the result of the work of a medieval scriptorium.

**Keywords:** Archbishop Theodosius, monasteries, 16<sup>th</sup> century, St. Joseph-Volokolamsk Monastery, mentorship, manuscript collections.

*Dina Dmitrievna Kopaneva* — Candidate of Historical Sciences, Senior Lecturer at the Institute of History, St. Petersburg State University (kvarn@rambler.ru).

This research was supported by a grant from the Russian Foundation for Basic Research, No. 17–31–01045.

Е. Н. Ропаква

## ОПРЕДЕЛЕНИЕ ДЕТЕЙ СВЯЩЕННО- И ЦЕРКОВНОСЛУЖИТЕЛЕЙ К ПРИХОДСКИМ ЦЕРКВЯМ САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОЙ ЕПАРХИИ В КОНЦЕ XVIII в.

В исторической науке до сих пор не решен вопрос, каким образом происходило назначение священно- и церковнослужителей в Санкт-Петербургской епархии в конце XVIII в. Приведенные документы из Архива Санкт-Петербургской Духовной консистории, хранящиеся в ЦГИА СПб, показывают, что процесс определения детей священно- и церковнослужителей к приходским церквям Санкт-Петербургской епархии в конце XVIII века имел ряд особенностей. В силу исторических событий епархия имела территории, на которых организация православных приходов была далеко не завершена. Прихожане, сохранив право выбора (одобрения) членов причта, скорее соглашались на кандидатов из известных им семей приходского клира, чем присланных со стороны «духовного начальства».

**Ключевые слова:** История Русской церкви, Санкт-Петербургская епархия, духовная консистория, священнослужители, духовное образование.

На протяжении XVIII века со стороны государства были выработаны основные указы, которые касались организации и функционирования православных приходов России, в том числе состава и количества членов причта, определяемых к ним. До конца XVIII века не было отменено право выбора прихожанами к своей церкви священно- и церковнослужителей. Однако для посвящения кандидатов были определены правила и условия, и прежде всего — образование. По Духовному регламенту при епископском доме следовало открыть школу «для детей священников, или и прочих, в надежду священства определенных...» (Духовный регламент, 1776, 21). Но тех кандидатов, которые хотели унаследовать должность отца, но не обучались в Архиерейских школах, епископам было «жестoko запрещено» «во священнической чин поставлять». Ограничения касались и тех учеников, которые оказались нерадивыми и ленивыми: «отнять всю священного чина и церковного причта надежду». Особо в указе решалась судьба «ленивцов» из числа излишних и «свыше потребы... церковнических детей», их следовало включить в подушный оклад (ПСЗ. Т. VI. № 4021. С. 697, указ от 31 мая 1722 года).

Для того чтобы сыновья священников и диаконов, а также пономари и дьячки призывного возраста (от 16 до 40 лет) не избежали воинского разбора и «коварным образом... неправильно и несправедно» не похищали себе чинов, подтверждались «правила Святых» о возрасте посвящения — в священники с 30 лет, в диаконы с 25 лет (ПСЗ. Т. IV. № 2352. С. 668, указ от 25 апреля 1711 года).

Запрещалось увеличивать штат, особенно в «скудных приходах». Епархиальным архиереям предписывалось проверять как «заручные челобитья» от прихожан, так и самих кандидатов: «Когда прихожане и помещики, которые живут в вотчинах своих, изберут человека к церкви своей в священники, то должны в доношении своем засвидетельствовать, что оный есть человек жития доброго и не подозрительного» (Духовный регламент, 1776, 21). Определенному количеству духовенства при храме соответствовало количество дворов прихожан — «... где один Священник, 100 дворов

---

Елена Николаевна Ропаква — кандидат исторических наук, главный библиотекарь Российской национальной библиотеки (re.poslanie@mail.ru).

или 150. А где 2, тамо 200 или 250. А при трех считалось б до 300 дворов, и при толиких Попах больше 2 дьяконов не было б; а причетникам быть по препорции Попов, то есть при каждом Попе один дьячок, один пономарь» (ПСЗ. Т. VI. № 4072. С. 756)<sup>1</sup>.

В дальнейшем правительством обращается внимание на то, что для исправления нравов простого народа требовались «благоразумно воспитанные и обученные» священники, а для этого следовало увеличить количество училищ при архиерейских домах и улучшить качество обучения. И опять же учившиеся кандидаты должны были быть предпочитаемы «в произвождении в священные чины» «неучившимся» (ПСПиР. Т. 5. 1762. № 76. С. 68). При этом по указу 1778 года одному священнику полагалось быть в приходе, где дворов насчитывалось 150–200, два священника — на 250–300 дворов, в больших приходах, где с было свыше 300 дворов определяли третьего священника (ПСЗ. Т. XX. № 14807. С. 753).

Каким же образом происходило назначение священно и церковнослужителей в Санкт-Петербургской епархии в конце XVIII в.? Мы обратились к документам Духовной консистории, которые находятся в ЦГИА СПб. Таких сохранившихся в архиве дел «О определении...» конца XVIII в. достаточно много. С точки зрения делопроизводства отметим, что они в большинстве своем однотипны, имеют одинаковый набор необходимых *обязательных* документов. Отличаются они как раз теми обстоятельствами или особенностями самих кандидатов, которые претендовали на занятие вакантных должностей.

Священник Федор Дементиев, который в ноябре 1795 году был произведен из дьячков Заклинского погоста (Лужский уезд) и определен в село Хтина (Гдовский уезд), в начале декабря того же года обратился к митрополиту Новгородскому и Санкт-Петербургскому Гавриилу с прошением. В нем говорилось, что на бывшем его месте служения в Заклинском погосте остался его дом, причем в том в приходе служил его родной дядя, который «за старостию лет» переехал жить к своему сыну в Псковскую епархию. А на праздное священническое место, (в церкви не было службы два года), он просил определить приисканного им Самсониевской церкви дьячка Михаила Пахомова, который был согласен жениться на родной сестре Федора Дементиева девице Ирине, причем священник также передавал им свой дом (ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 2. Д. 106. Л. 1). По резолюции митрополита Гавриила следовало от прихожан представить заручную, а кандидату, «вступив в брак, явиться к производству». Прихожане Заклинского погоста, крестьяне разных вотчин, «собравшись на мирской сход», в своем приговоре согласились на прежних основаниях принять на праздное священническое место дьячка Михаила Пахомова (ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 2. Д. 106. Л. 2).

По формулярной ведомости за 1794 года в Заклинском погосте при церкви Покрова Пресвятой Богородицы в штате числился 1 священник, дьячок и пономарь. В приходе было 63 двора, 176 мужского и 192 женского пола душ. Руги производилось с женатого по четверику (26,24 л), земли писцовой дача состояла в споре. В феврале 1796 года кандидат дьячек Михаил Пахомов был допрошен в Консистории и показал, «что от роду ему было 25 лет, родился он в Лужском уезде в выставке Поддубье, где при церкви Которского погоста был пономарем его дед, а также отец, который жил при другом сыне пономаре «праздно». Славянороссийской грамоте учился у отца своего, в семинарии обучался в грамматике» (2-й курс), «в штрафах наказаниях и подозрениях никаких не бывал» (ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 2. Д. 106. Л. 3). Он уже был женат на девице Ирине, и подтвердил, что он будет доволен, должность свою исправлять станет... прилежно, тщательно и жить честно, трезво и кротко...» Учитель риторики Михайло Соловьев засвидетельствовал, что «просителю... символ веры, заповеди Господни и Таинства объяснены, он силу их понимает, катихизис знает наизусть». Несмотря на отсутствие необходимого образования и 25-летний возраст, по указу

<sup>1</sup> За «двором» числилось 4 человека, следовательно, 100 дворов это 400 человек, 300 дворов — 1200 человек, но для Петербургской епархии количество прихожан значительно превышало средние показатели.

Духовной Консистории дьячек Пахомов был определен священником в Заклинский погост (ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 2. Д. 106. Л. 4).

Петр Иванов, пономарь Староладожского успенского девичьего монастыря, после смерти своего отца (1 мая), священника Рождественского Вороновского погоста (Новоладожский уезд), не смог занять место отца, поскольку «оказался лет еще младых». Священно и церковнослужители «с приходскими людьми» просили митрополита произвести пономаря Петра Иванова в священники, поскольку он «поведения хорошего и жития трезвого и оную священническую должность понести может при том же и деяя призрения вдовствующей его матери с малолетним ее сыном» (ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 2. Д. 374. Л. 1). Вороновский приход был большим, по клировым ведомостям 1785 г. числилось 2.289 прихожан. Прошение подписали священник прихода Василий Иванов, диакон, дьячек и два пономаря, местные помещики и крестьяне. Во втором прошении пономарь Петр Иванов просил митрополита «явить свою архипастырскую и отеческую милость» и до его совершеннолетия разрешить священническую должность исправлять священнику того же погоста Василию Иванову, причем его матери следовало «получать половину дохода и владеть землею» (ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 2. Д. 374. Л. 2). По резолюции митрополита Гавриила (от 13 мая) эти условия были приняты, и в Новоладожское духовное правление был сразу же послан указ Санкт-Петербургской духовной консистории.

Сын священника Кронштадтского Андреевского собора Павел Поморский в своем прошении обратился к митрополиту Гавриилу с просьбой определить его на праздное дьяческое место в этот же собор. В приходе собора числилось 2349 душ, в штате были протопоп, 2 священника, диакон и дьячек (который и «выбыл во священника») (ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 2. Д. 177. Л. 1). В 1796 году П. Поморскому было 18 лет. Но с 1792 года (с 14 лет) он служил учеником лекаря при Петербургской хирургической школе (по ревизии числился в Сухопутном госпитале). По справке, которая прилагалась к документам, было указано, что «проситель желающий быть дьячком Павел Поморский показан по семинарской ведомости за 790 год 13 лет без успешен». Однако вместо учебы он не стал жить «праздно» при отце, а поступил на службу. Проверка в Духовной консистории показала, что «катихизис наизусть проситель знал, понимал символ веры и заповеди Господни». Поэтому в стихарь П. Поморский был посвящен уже через 4 дня после даты прошения (ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 2. Д. 177. Л. 2–4).

Устраивать своего не преуспевшего в учении сына пришлось священнику Гдовского уезда Рождественской церкви Пенинского погоста Михаилу Иванову. Сын Михаил, двенадцати лет, находился в Александроневской семинарии в школе фаре (1-й курс), но от семинарии был уволен и находился на содержании отца. По справке из семинарии Михаил «успехов во учении средних». Поэтому священник просил митрополита Гавриила определить сына на праздное место пономарем в село Бегуницы Ораниенбаумского уезда (ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 2. Д. 254. Л. 1). Приход насчитывал 189 дворов, в них было 824 мужского и 808 женского пола душ. Церковной земли не было, а имелась только определенная от помещика Ранбурха с крестьянами «по полосно». Руги собиралось разного хлеба 15 четвертей на причт. Причём согласие принять на дьяческое место Михаила Михайлова подписали только три помещика, без прихожан-крестьян.

По резолюции митрополита Михаил определялся в село Бегуницы «пономарем с тем, чтоб обучась читать, по ноте петь и знать на память катихизис совершенно, явился производству чрез год, о чем дать ему из Консистории Указ, предписав, чтоб по прошествии того срока выслан был к нам». Через год Михаил Михайлов прошел проверку, о чем свидетельствовал иеромонах Александроневского монастыря Климент — «к посвящению в стихарь никакова сомнения не имеется», и был приведен к присяге (ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 2. Д. 254. Л. 5).

Не только отцам приходилось заниматься устройством детей. Дарья Григорьева осталась вдовой с шестью детьми после смерти своего мужа диакона Георгиевской церкви села Ратчино (Ямбургский уезд). В своем прошении к митрополиту она писала, что находится в крайней нужде, и поэтому на праздное место «для пропитания

с сиротами» просила разрешить принять в дом к дочери зятя (ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 2. Д. 431. Л. 1). Прошение было прочитано митрополитом 5 июня 1796 года, по его резолюции прихожанам следовало «представить с заручною достойнаго». В данном деле еще есть рапорт Ямбургского духовного правления от 11 августа о том, что прихожанам была передана резолюция митрополита Гавриила. Но в другом деле сохранился один лист прошения Дарьи Григорьевой от 28 июля, где она просила Духовную Консисторию разрешить ей отлучиться в Новгород «для принятия к дочери своей на место умершаго мужа моего во диаконы» и выдать ей билет (ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 2. Д. 553. Л. 1). То есть она сама поехала на поиски кандидата для своей дочери. Билет был выдан.

Однако в конце декабря того же 1796 года от Дарьи Григорьевой последовало еще одно прошение. На праздное место диакона она уже просила определить своего сына Федора Иванова, дьячка той же Ратчинской церкви, а своего зятя, Белозерского собора пономаря Федора Петрова, определить «на место сына во дьячки» (ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 2. Д. 829. Л. 1)<sup>2</sup>. Предполагаем, что Дарья Григорьева свои поиски зятя осуществляла в Новгороде неспроста. Упомянутый ее сын Федор Иванов родился в Кириллове Новгородской епархии, а зять был пономарем Белозерского собора также Новгородской епархии.

Сын Дарьи Григорьевой Федор Иванов, 18 лет, был женат на дочери умершего священника Шлиссельбургского уезда. По формулярной ведомости, хотя он в семинарии не обучался, но «в чтении хорош, по ноте петь обучался, состояния добраго». Ратчинский приход состоял из 238 дворов, в нем числилось 1182 мужского и 1161 женского пола душ. В причте был священник, диакон, который «выбыл в Белоградскую епархию», и 2 дьячка. «Руги в урожайные годы на причт собирали ржи и жита 15 четвертей, церковной земли по 6 десятин в поле в дву потомужу, сенокоса на 50т копен» (ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 2. Д. 829. Л. 2). По свидетельству префекта Федора Ласина просителю Федору Иванову «... символ веры, заповеди Господни и таинства объяснены. Он силу их понимает и катихизис знает наизусть». «Во диакона» он был посвящен в начале февраля 1797 года (ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 2. Д. 829. Л. 3).

Не все дети священно и церковнослужителей смогли приискать себе место. Так сын дьячка Мысловской церкви (Новолодожский уезд) Ефим Семенов обратился к митрополиту Гавриилу с прошением дозволить ему «записаться в мещанство или крестьянство», поскольку находился при отце «никуда неопределенным» (ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 2. Д. 90. Л. 1). Его прошение «за неумением его грамоте» было подписано сенатским регистратором. Ефиму Семенову было 17 лет. По решению митрополита проситель был отослан «при сообщении» в Санкт-Петербургское губернское правление. И уже менее, чем через две недели в Духовную Консисторию поступил ответ, что «дьячков сын Ефим Семенов» по его желанию «записаться Новгородского уезда в село Грузино во крестьянство» был отправлен «в Новгородское наместническое правление с билетом... о надлежащем по желанию его определении» (ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 2. Д. 90. Л. 2).

Священник Батальона Ладожского канала Иван Федоров имел при себе сына Порфирия 14 лет, причем Иван был в церковном причте. Но отец просил определить его «в светскую команду». По резолюции митрополита Гавриила Порфирию был выдан билет (2 мая 1796 года) «для приискания в светской команде места» на месяц с тем, «что ежели он куда принят и определен будет благоволено б было консисторию уведомить» (ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 2. Д. 382. Л. 1, 2). 3 июля из государственного «Санкт-петербургского казначейства для статных сумм» было прислано уведомление, что Порфирий Иванов определен в данное казначейство «к письменным делам копейцом». В документах нет сведений о его образовании. Но судя по должности, Порфирий был обучен письму и грамоте, и возможно, отец, учтя желание сына перейти на светскую службу, выступил ходатаем перед митрополитом в данном деле.

<sup>2</sup> Прошение также подписали крестьяне-прихожане нескольких вотчин.

Таким образом, приведенные документы показывают, что процесс определения детей священно- и церковнослужителей к приходским церквям Санкт-Петербургской епархии в конце XVIII века имел ряд особенностей. В силу исторических событий епархия имела территории, на которых организация православных приходов была далеко не завершена. Сами приходы имели большую территорию (до 20–40 верст от приходского храма) и объединяли прихожан в количестве 2–3 и более тыс. человек. Вследствие этого, выражаясь современным языком, *рабочих мест* для служения священно и церковнослужителей даже при расширенном штате было недостаточно. Прихожане, сохранив право выбора (одобрения) членов причта, скорее соглашались на кандидатов из известных им семей приходского клира, чем присланных со стороны «духовного начальства». В свою очередь, дети священнослужителей, не имея необходимого образования, при том, что количество мест в Александроневской семинарии было ограничено, могли рассчитывать на определение в свой «родной» приход священником даже не достигнув положенных 30 лет. Сыновья диаконов и церковнослужителей, обладая необходимым уровнем грамотности, знанием и пониманием определенных правил служения, также могли быть определены в качестве священников. И наоборот, отсутствие желания, прилежания или личных качеств научиться грамоте хотя бы «у отца своего» закрывали путь претендентам к желаемым священническим чинам. Обращает на себя внимание и тот факт, что *трудоустройство* сыновей священно и церковнослужителей начиналось с раннего возраста. Дети 12–14 лет, которые не смогли продолжить учебу в семинарии, либо находили места в «светской команде», либо хлопотали о должности дьячка или пономаря в других приходах. Но посвящение в стихарь могло произойти и несколько лет спустя, поскольку от дьячка или пономаря требовалось не только читать, «но и петь по ноте». Духовная консистория в феврале 1796 года, просмотрев формулярные ведомости, пришла к выводу, что «многие дьячки и пономари отмечены о нотном пении посредственны». Поэтому был издан указ об избрании «в каждом уезде при десяти церквях учителя из дьячков и пономарей, а естли где таковых не окажется, то и из священников или диаконов, знающих нотное пение совершенно, к коему неумеющим нотнаго пения дьячкам и пономарям велеть ходить каждую неделю по два дня для обучения» и «неумеющие», чтобы «не ленились обязать подписками под опасением отрешения от мест» (ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 2. Д. 185. Л. 1).

Безусловно, нельзя забывать важность такого качества как благонадежность. Особенно на этот факт обращала внимания Духовная консистория, поскольку знание указа 1767 года «о непопадании помещичьим людям и крестьянам на своих владельцев недозволительных жалоб, а наипаче в Собственные Ея Императорскаго величества руки», требовалось от всех священно и церковнослужителей. И при допросе претендента проверяли его осведомленность об указе, были ли когда-то наложены на него штрафы, наказания и подозревался ли он в чем-либо. Также обращали внимание, что «... в питейные дома входить, драться, воровать, обманывать и других не пристойных чину своему дел чинить не будет...», что не учился «раскольнической прелести», а «платье и обувь носить будет приличное духовному сану, а не мужичье» (ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 2. Д. 177. Л. 3, 3 об.). Если личность и качества кандидата удовлетворяли требования Духовной консистории, то дела об определении сыновей священно и церковнослужителей к приходам решались за несколько дней.

## Источники и литература

1. ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 2. Д. 90.
2. ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 2. Д. 106.
3. ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 2. Д. 177.
4. ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 2. Д. 185.

5. ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 2. Д. 254.
6. ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 2. Д. 374.
7. ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 2. Д. 382.
8. ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 2. Д. 431.
9. ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 2. Д. 533.
10. ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 2. Д. 829.
11. ПСЗ — Полное собрание законов Российской империи.
12. ПСПиР — Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания.
13. Духовный регламент — Духовный регламент. СПб., 1776.

***E. N. Ropakova. The Assignment of the Children of Clergy and Minor Clergy to Parish Churches of the St. Petersburg Diocese in the Late 18<sup>th</sup> Century.***

**Abstract:** Historical science has not yet resolved the question of how the assignment of clergy and minor clergy in the St. Petersburg diocese at the end of the 18th century took place. The documents cited from the Archives of the St. Petersburg Ecclesiastical Consistory, preserved at the Central State Archive of St. Petersburg, show that the process of assigning the children of clergy and minor clergy to the parish churches of the St. Petersburg diocese at the end of the 18th century had a number of peculiarities. Due to historical events, the diocese had territories in which the organization of Orthodox parishes was far from complete. Parishioners, while retaining the right to choose (approve) members of the clergy, were more likely to agree to candidates from the families of the parish clergy known to them than to those sent by the ecclesiastic authorities.

**Keywords:** History of the Russian Church, St. Petersburg Diocese, spiritual consistory, clergy, theological education.

*Elena Nikolaevna Ropakova* — Candidate of Historical Sciences, Chief Librarian of the National Library of Russia (re.poslanie@mail.ru).



*Н. И. Петров*

## ИМПЕРАТОРСКИЙ КУЛЬТ АРХАНГЕЛА МИХАИЛА В ЦАРСТВОВАНИЕ ПАВЛА I

Данная статья посвящена рассмотрению конкретных проявлений почитания Павлом I архангела Михаила, с образом которого благочестие Павла могло быть сопряжено и до его воцарения: на день рождения Павла (20 сентября) приходится память св. Михаила Черниговского, нареченного в честь архангела Михаила. Но однозначные свидетельства сложения павловского культа архангела Михаила обнаруживаются лишь после воцарения Павла 6 ноября 1796 г.: посвящения домовых храмов Михайловского замка в Петербурге (1800 г.) и Слободского дворца в Москве (1797 г.), посвящение крепости, основанной на острове близ побережья Аляски (1799 г.), имянаречения великого князя Михаила Павловича (1798 г.) и будущего митрополита Михаила (Десницкого) (1799 г.), каронимические имянаречения, отражения данного культа в придворной поэзии (Г. Р. Державин, В. П. Петров, А. Ястребцов, С. В. Руссов). Почитание Павлом I архангела Михаила выгладит следствием одной лишь личностной религиозной рефлексии этого российского императора и не может быть интерпретировано как проявление имперской политической мифологии, связанной с некими общими представлениями о патронировании архангелом Михаилом государства или народа. Пожалуй, единственным образцом именно политического манифестирования Павлом культа архангела Михаила является приурочение праздника «Российского Кавалерского Ордена» к 8 ноября (Собор архистратига Михаила и прочих Небесных Сил бесплотных).

**Ключевые слова:** архангел Михаил, император Павел I, великий князь Михаил Павлович, культ патронального святого, Михайловский замок, домовые церкви, каронимика.

Почитание Павлом I архангела Михаила достаточно хорошо известно историкам. Однако, для верного понимания характера данного культа (как, впрочем, и любого иного феномена такого рода) представляется необходимым предпринимаемое в настоящей статье детальное рассмотрение конкретных его проявлений.

Косвенно с образом архангела Михаила христианское благочестие Павла могло быть сопряжено и до его воцарения. Павел, несомненно, осознавал соотнесенность дня своего рождения (20 сентября)<sup>1</sup> с церковной памятью св. князя Михаила Всеволодича Черниговского, нареченного скорее всего в честь архангела Михаила [Литвина, Успенский, 2006, 578]. (Почитание наряду с тезоименным святым патроном нетезоименного святого, чья память приходилась на день рождения, известно в династии Романовых XVIII–XIX вв.) Кроме того не следует забывать о близком «соседстве» дня рождения Павла и дня архангела Михаила, празднуемого католической церковью 29 сентября [см. например: Добиаш-Рождественская, 1917, 195]. И все же однозначные и яркие свидетельства сложения особенного, так сказать, исключительно павловского культа архангела Михаила обнаруживаются лишь вскоре после кончины Екатерины II и воцарения Павла 6 ноября 1796 г. — незадолго до празднования Собора архистратига Михаила и прочих Небесных Сил бесплотных (8 ноября).<sup>2</sup>

*Николай Игоревич Петров* — кандидат исторических наук, доцент, доцент Петербургского института иудаики (npetrovspb@yandex.ru).

<sup>1</sup> Здесь и далее все даты, кроме католического дня архангела Михаила (29 сентября), указываются по юлианскому календарю.

<sup>2</sup> В некоторых публикациях говорится о переносе Павлом празднования его восшествия на престол с 6 на 8 ноября [см. например: Карасева, 2010, 261–262]. Однако, в придворных

Попутно здесь хотелось бы обратить внимание на одно весьма любопытное обстоятельство: на 6 ноября приходится церковная память св. Павла исповедника (константинопольский архиепископ, IV в.), который «был сослан в заточение в г. Кукузы, в Армении, и там заключен в отдельной хижине. Здесь, когда он однажды служил Божественную литургию, ариане напали на него и удавили его омофором» [св. Дмитрий Ростовский, 2008, 120–121]. Странно, но столь очевидная возможность увидеть в омофоре данного святого аллюзию на шарф, использованный при убийстве Павла I,<sup>3</sup> почему-то, насколько мне известно, не привлекла внимания ревнителей памяти этого императора ни в начале, ни в конце XX столетия. Однако, если мы обратимся к комплекту документов, связанных с устройством второй церкви в Михайловском замке (в опочивальне Павла) в 1857–1858 гг., то увидим, что посвящение данного храма свв. апостолам Петру и Павлу появляется не сразу — первые документы в этом архивном деле указывают на посвящение церкви св. Павлу исповеднику [РГИА. Ф. 472. Оп. 35, внутр. оп. 145/982. Д. 51. Л. 5, 7, 8]. К сожалению, мне пока не удалось каким-либо образом прояснить это наблюдение.<sup>4</sup>

К ноябрю 1796 г. относится появление предания о явлении архангела Михаила часовому в Летнем дворце императрицы Елизаветы Петровны, повлекшего за собой снос этого дворца и строительство на его месте Михайловского замка. Обстоятельства возникновения данного нарратива уже рассматривались мною [Петров, 2019; Петров, 2020] и здесь я хотел бы лишь кратко изложить высказанные ранее соображения: (1) Задолго до 1796 г. Павел, видимо, был знаком с французским преданием о явлении архангела Михаила в начале VIII в. на острове, получившем название Mont-Saint-Michel. Фабула этого нарратива чрезвычайно близка петербургскому преданию — у местного епископа архангел Михаил требует возвести посвященную ему церковь. (2) Замечание Шарля Массона о том, что петербургский часовой-визионер был назначен после данного случая придворным камер-лакеем, позволяет убедиться в реальности этого человека, упоминаемого в высочайшем повелении Придворной конторе от 15 ноября 1796 г.: «Лейб-гвардии Преображенского полку салдата Клима Резанова принять в ваше ведомство с жалованием и чином камер лакея и быть ему при Придворной церкви» [РГИА. Ф. 466. Оп. 1. Д. 187. Л. 35]. (3) Возможно, в первичном сообщении этого преобразенца однозначная идентификация образа отсутствовала и уже сам император интерпретировал данный нарратив, основываясь на известном ему европейском предании.

После такого яркого начала формирования императорского культа архангела Михаила мы почти не видим дальнейшего его развития Павлом в качестве культа национального и государственного, в частности — павловское царствование не дает нам *череды* посвящений вновь сооружающихся храмов архангелу Михаилу. Показательно, что два примера такого посвящения связаны с домовыми храмами, устроеными в зданиях, предназначенных для проживания императора, — церковью Михайловского замка, освященной в 1800 г., и церковью в московском доме графа Александра Андреевича Безбородко (Слободской дворец), в котором Павел проживал некоторое время до и после коронации, состоявшейся 5 апреля 1797 г. Именно в ходе подготовки этого московского здания для пребывания императора к нему была пристроена домовая церковь, которую проектировал Василий Иванович Баженов (имевший также, как известно, непосредственное отношение к проектированию Михайловского замка). В. И. Баженов называет данную церковь Михайловской уже в письме Павлу

---

месяцеловах «Вступление Его Императорского Величества на Всероссийский престол» приурочено к 6 ноября [Придворный месяцеслов, 1797, 17; Придворный месяцеслов, 1798, 17].

<sup>3</sup> «...Скарятин, офицер Измайловского полка, сняв висевший над кроватью собственный шарф императора, задушил его им» [Саблуков, 1907, 88–89].

<sup>4</sup> Л. В. Хайкина писала о «первоначально предполагавшемся посвящении храма святому Павлу Исповеднику, небесному патрону хозяина замка» [Хайкина, 2004, 235]. Однако, патрональным святым убитого императора являлся все же апостол Павел, празднование тезоименитства государя 29 июня надежно фиксируют придворные месяцеловы [Придворный месяцеслов, 1797, 16; Придворный месяцеслов, 1798, 16].

от 24 января 1797 г. — еще до ее освящения (баженовский проект этого храма датируется 17 ноября 1796 г.) [Баженов, 2001, 180 (№ 220), 272 (прим. к № 220)].

Любопытным фактом является основание Александром Андреевичем Барановым в июле 1799 г. на восточной окраине Российской империи — острове Ситха близ юго-восточного побережья Аляски — крепости, освященной во имя архангела Михаила [Тихменев, 1861, 83 (прим. 1); см. также: Федорова, 1971, 123]. «...Обложенная там крепость, — сообщил А. А. Баранов в письме Ф. Я. Родионову 14 мая 1800 г., — наречена новоАрхангелскою поруча ту с людьми в покровительство небесного того Архистратига Божия Михаила...» [Тихменев, 1863, 132 (отдельная пагинация «Приложения некоторых исторических документов...»)]. Представляется, что этот, насколько я могу судить, первый случай обращения к имени и образу архангела Михаила при наименовании очередной новооснованной в Тихоокеанском регионе российской крепости находится в связи с теми отношениями, которые сложились между императором Павлом и инициаторами учреждения в 1799 г. «под Высочайшим Его Императорского Величества покровительством Российской Американской компании» [см. например: К истории, 1957, 17–18]. Стоит заметить, что под известным углом зрения аляскинскую Михайловскую *крепость* можно было бы сопоставить с петербургским Михайловским *замком* (при всей условности действительного фортификационного значения последнего<sup>5</sup>).

Пожалуй, единственным образцом именно политического манифестирования Павлом культа архангела Михаила является приурочение праздника «Российского Кавалерского Ордена» к 8 ноября; храмом «всего Кавалерского Общества» Павел повелевал считать «церковь Святого Архистратига Михаила и прочих Ангелов в Михайловском замке устрояемую».<sup>6</sup>

Особенным образом рассматриваемый феномен характеризуют соответствующие имянаречения той поры. Прежде всего здесь конечно же следует назвать рождение 28 января 1798 г. единственного порфирородного сына Павла, который получает имя *Михаил*, — его именины празднуются 8 ноября. (Стоит подчеркнуть, что Павел, по-видимому, придавал особое значение порфирородному статусу своего младшего сына: «Я хорошо помню, — свидетельствует в своих мемуарах граф Федор Гаврилович Головкин, — как кто-то спросил, не имеет ли новорожденный, в качестве “сына императора”, больше прав на престол, чем остальные три сына, его старшие братья, родившиеся в то время, когда Павел был великим князем, и мнение публики на этот счет расходилось. Тем временем Его Императорское Величество рассудил, что рождение и крещение новорожденного должны сопровождаться такими церемониями, которые указали бы на разницу между детьми, рождающимися у наследника престола и у императора» [Головкин, 2003, 166].) Уже в день рождения Михаила Павловича появляется указ Павла следующего содержания: «Бог даровал Его Императорскому Величеству сына Его Высочества Михайла Павловича которому и быть фельдцейхмейстером (то есть, начальником артиллерии, *Н. П.*) и Шефом Гвардейского артильерииского баталиона» [РГИА. Ф. 439. Оп. 1. Д. 64. Л. 30]. (Надо принять во внимание, что «Павел I ровно через месяц после восшествия на престол ликвидировал должность и звание генерал-фельдцейхмейстера русской армии, учрежденную Петром Великим...» В 1798 г. Михаил Павлович становится первым фельдцейхмейстером из царствующего дома Романовых, однако, «августейший новорожденный не имел еще чинов, а потому не получил полного звания генерал-фельдцейхмейстера...» [Туманов, 2000, 29–30; см. также: Юркевич, 2006, 22].)

<sup>5</sup> «По первоначальному предположению павловская резиденция должна была иметь вполне светский вид, никаких укреплений военного характера в ней не предусматривалось» [Пучков, 2005, 154–156].

<sup>6</sup> «...Устанавливаем общее празднество для всех названий Российского Кавалерского Ордена 8 ноября в день Святого Архистратига Михаила и прочих бесплотных сил небесных» [Установление, 1830, 573 (пп. 14–15)]. Цитируемым установлением Павел объединил все ордена в «единый Российский Кавалерский чин или Орден, которого различные именованья не инако разумемы быть имеют, как разные оного классы» [Установление, 1830, 570 (п. 1)].

Мне не удалось найти прямые указания на существование до 1798 г. каких-либо представлений о связи образа архангела Михаила с русской артиллерией, но к предположению о наличии подобной сопряженности склоняет одно обстоятельство. Дело в том, что, насколько мне известно, во всем Михайловском замке изображение архангела Михаила находилось только в домово́й церкви — несмотря на насыщенность экстерьера, и интерьеров этого здания различными иными антропоморфными образами. И лишь на единственной пушке, сохранившейся из числа тех двадцати орудий, которые были специально изготовлены для Михайловского замка в 1800 г. по «апробированному Его Императорским Величеством чертежу», мы вновь встречаем изображение архангела Михаила, «парящего в облаках с огненным мечом в руке». Как считает А. А. Сафронов, эти пушки были предназначены для салютований во время церковных и придворных праздников, а не для военной защиты замка [Сафронов, 2014].

Еще одно характерное имянаречение состоялось осенью 1799 г. в Гатчине — придворный священник (будущий петербургский митрополит) Матвей Михайлович Десницкий был пострижен здесь в монахи с именем *Михаил*, причем, согласно воспоминаниям Николая Осиповича Кутлубицкого, этот постриг был совершен именно в Гатчине по желанию Павла: «Отец Матвей пришел... к митрополиту и сказал ему о желании своем принять монашество. Владыка одобрил его намерение и обещался постричь его по возвращении в Лавру. Нет, постригите меня здесь, потому что так желает государь, отвечал отец Матвей. На другой день по пострижении с именем Михаила, он был назначен архимандритом Сергиевской пустыни близ Петербурга...» [Кутлубицкий, 1912, 520–521;<sup>7</sup> см. также: Горчаков, 1842, 9, 32].

Обратясь к каронимическим имянаречениям, мы обнаружим строительство при Павле одного военного судна Балтийского флота, получившего имя *Михаил*: корабль «Архистратиг Михаил» был заложен в Петербурге 25 февраля 1799 г. и спущен на воду 5 мая 1800 г. [Список, 1872, 48–49]. (Это судно стало первым в целой череде кораблей Балтийского флота, названных именами архангелов: 3 августа 1800 г. в Петербурге закладываются «Рафаил», «Гавриил», «Уриил» и «Селафаил» [Список, 1872, 48–51].) Кроме указанного корабля имя *Михаил* получает при Павле лишь еще одно российское военное судно, спущенное на воду в Херсоне 20 июня 1798 г. [Список, 1872, 456–457]. (Стоит заметить, что и до, и после павловского царствования российские военные корабли носили это имя достаточно часто.)

Гораздо более любопытным фактом из области каронимики является одно показательное переименование. Еще в 1790–1791 гг. в Архангельске строится корабль, название которого («Граф Орлов» [Список, 1872, 46–47]) было мотивировано, надо думать, военно-морскими заслугами графа Алексея Григорьевича Орлова-Чесменского. Последний, как известно, был связан с убийством в 1762 г. отца Павла — Петра III. И уже 29 ноября 1796 г. появляется распоряжение Павла, которым он «высочайше наименовать соизволил балтийского флота 1-й дивизии и 1-й эскадры 66-пуш. корабль *Граф Орлов — Михаилом*» [Материалы, 1902, 16 (№ 27)].<sup>8</sup>

Лишь в придворной поэзии той поры мы сталкиваемся с настойчивым стремлением сделать павловский культ архангела Михаила частью имперской политической мифологии. В оде Г. Р. Державина «На рождение великого князя Михаила Павловича» [Державин, 1865, 152–153; Державин, 1866, 660] архангел обращается к новорожденному с такими словами:

Избраньем древле я корону  
На предка твоего надел;  
Недавно вслед отцу ко трону  
Незримым спутником летел...

<sup>7</sup> Рассказы Н. О. Кутлубицкого воспроизводятся в данной публикации в пересказе Александра Ивановича Ханенко.

<sup>8</sup> О представлениях Павла о роли А. Г. Орлова в убийстве Петра III см. например: [Хайкина, 2008, 335–336].

Упоминанием «предка» Г.Р. Державин косвенно указывает на тезоименность Михаила Павловича основателю династии. Далее это обстоятельство подчеркивается более отчетливо в обращении России к Богу:

...Да юный молнии носитель<sup>9</sup>  
Михаил древний будет мне!  
Пресек нестройство тот, крамолу,  
Началом славы был моей,  
А сей, подпорой став престолу,  
Да царствует в сердцах людей!

В оде, написанной на рождение великого князя Михаила Павловича Василием Петровичем Петровым [Петров, 1811, 253], Бог так говорит архангелу Михаилу о новорожденном:

...Как именем твоим он будет нареченный,  
Хочу, да силою небесной облеченный  
Он дышет духом весь твоим,  
Да будет Росский край им вяще безопасен,  
Да будет он врагам Российским столь ужасен,  
Как ты моим.

В оде Александра Ястребцова [Ястребцов, 1800, 3–4] архангел Михаил является в Петербурге уже *после* возведения Михайловского замка:

..Благоговей *Петрополь!* — Михаил,  
То грозных воевода сил,  
Приосененный Благодатью  
С небесною святою ратью!  
Над градом став, он рек, как гром  
Пронесся глас его в пустыни:  
«Воздвигнутый сей Павлом дом  
Жилищем будет для *Святыни*  
*Во долготу несчетных дней!*  
Я крепкой мышцею своей  
Скую цепьми здесь едко время;  
Я Павлово драгое племя  
От всех наветов огражду;  
Я свергну в ад отсель вражду! —  
В стране сей на море и суши  
Спокойны Павлом будут души!»

Выражение «грозных воевода сил», содержащееся в приведенной цитате и характеризующее архангела Михаила, было использовано также Степаном Васильевичем Руссовым в оде, написанной еще к первой годовщине царствования Павла [Руссов, 1797, 4]:

Сам Бог рукою невидимой  
Когда на Трон Тебя воззвал,  
И Цесаревой Диадимой,  
Дав Скиптр Монаршей, увенчал:

---

<sup>9</sup> Г.Р. Державин подразумевает назначение новорожденного «в начальники молнии российской, или артиллерии».

Тогда сил грозных Воеводе,  
Тебя хранящу в целом роде,  
В дому олтарь Ты основал...

Выражение «грозных воевода сил» отсылает нас к Канону Ангелу Грозному воеводе (то есть, архангелу Михаилу), составленному Иваном Грозным,<sup>10</sup> и иконографическому типу «Архангел Михаил грозных сил воевода», формирующемуся в начале XVII в. и существующему в XVIII–XIX вв. [Тычинская, 2013, 57–61; см. также: Бенчев, 2005, 91–95]. Однако, никаких данных, указывавших бы на знакомство самого Павла с подобными образцами русской гимнографии и иконописи, мне обнаружить не удалось.

В заключение следует вновь подчеркнуть кажущееся очевидным отсутствие у Павла представлений о патронировании архангелом Михаилом Российской империи или русского народа — представлений, которые были бы аналогичны идеям, обнаруживаемым в Ветхом Завете<sup>11</sup> или же у французов XI–XII вв. [Добиаш-Рождественская, 1917, 283–285, см. также 385–390, 393–394]. Павловский культ архангела Михаила выглядит плодом одной лишь личностной религиозной рефлексии российского императора. В исторической литературе можно встретить некие общие указания на существование какого-то особенного *династического* культа архангела Михаила у царей династии Романовых.<sup>12</sup> Оставляя вопрос о существовании такого культа у Романовых в XVII в. за рамками данной статьи, я хотел бы отметить, что мне неизвестны какие-то очевидные его проявления в течение *всего* XVIII столетия. Говоря о династическом культе, я имею в виду такое, например, бесспорное явление как культ св. Александра Невского, активно развивавшийся Петром I и отчетливо прослеживающийся затем в династии Романовых и в XVIII, и в XIX вв. Poleмически заостряя мое предположение, я рискнул бы утверждать, что убежденность историков в существовании династического культа архангела Михаила у российских императоров XVIII в. является результатом своеобразного «опрокидывания» в это столетие той традиции почитания этого библейского персонажа, которая складывается в династии Романовых именно при императоре Павле I и развивается затем в XIX в.<sup>13</sup>

## Источники и литература

### Источники

1. РГИА — Российский государственный исторический архив. Ф. 439. Оп. 1. Д. 64 (Журнал имянным приказам Его Императорского Величества отдаваемым при пароле на 1798 год).
2. РГИА — Российский государственный исторический архив. Ф. 466. Оп. 1. Д. 187 (Высочайшие повеления за государственноручным подписанием Императора Павла Петровича Придворной Конторе, 7 ноября 1796 г. — 1 января 1797 г.).
3. РГИА — Российский государственный исторический архив. Ф. 472. Оп. 35, внутр. оп. 145/982. Д. 51 (О постройке Церкви для Николаевского Инженерного Училища).

<sup>10</sup> «Святый ангеле, грозный воевода, моли Бога о нас» [см.: Лихачев, 1972].

<sup>11</sup> «И восстанет в то время Михаил, князь великий, стоящий за сынов народа твоего...» (Дан 12, 1).

<sup>12</sup> Например: «Архангел Михаил — покровитель дома Романовых...» [Зазулина, 2015, 423].

<sup>13</sup> Ср. предание об архангеле Михаиле, явившемся в начале XX в. революционеру-цареубийце во сне: «...Пока Господь Своим Архистратигом и Небесным Воинством Своим хранит Своего помазанника, до тех пор — жив Господь! — нечего ни за мир, ни за Россию опасаться» [Нилус, 2009, 143–144 (16 марта 1909 г.)].

## Литература

4. Баженов (2001) — Василий Иванович Баженов. Письма. Пояснения к проектам. Свидетельства современников. Биографические документы. М., 2001.
5. Бенчев (2005) — *Бенчев И.* Иконы Ангелов. Образы небесных посланников. М., 2005.
6. Головкин (2003) — *Головкин Ф.* Двор и царствование Павла I. Портреты, воспоминания. М., 2003.
7. Горчаков (1842) — *Горчаков Н. Д.* Некоторые черты из жизни Михаила, митрополита Новгородского и С. Петербургского и избранные мысли из последних пастрыских бесед его об освященном храме и молитве, о святых иконах и об олтаре. М., 1842.
8. Державин (1865) — Сочинения Державина с объяснительными примечаниями Я. Грота. Т. 2 с рисунками, найденными в рукописях поэта. (Стихотворения. Ч. II.) СПб., 1865.
9. Державин (1866) — Сочинения Державина с объяснительными примечаниями Я. Грота. Т. 3. (Стихотворения. Ч. III.) СПб., 1866.
10. Св. Димитрий Ростовский (2008) — Жития святых на русском языке изложенные по руководству Четьих-Миней святителя Димитрия Ростовского. Месяц Ноябрь. М., 2008.
11. Добиаш-Рождественская (1917) — *Добиаш-Рождественская О. А.* Культ св. Михаила в латинском средневековьи V-XIII века. Пг., 1917.
12. Зазулина (2015) — *Зазулина Н.* Миссия великого князя. Путешествие Павла Петровича в 1781–1782 годах. М., 2015.
13. К истории (1957) — К истории Российско-Американской компании (Сборник документальных материалов). Красноярск, 1957.
14. Карасева (2010) — *Карасева Е.* Божий Царь Павел I Петрович Романов. СПб., 2010.
15. Кутлубицкий (1912) — Рассказы генерала Кутлубицкого о временах Павла I-го // Русский Архив. № 8. М., 1912.
16. Литвина, Успенский (2006) — *Литвина А. Ф., Успенский Ф. Б.* Выбор имени у русских князей в X–XVI вв. Династическая традиция сквозь призму антропонимики. М., 2006.
17. Лихачев (1972) — *Лихачев Д. С.* Канон и молитва Ангелу Грозному воеводе Парфения Уродивого (Ивана Грозного) // Рукописное наследие Древней Руси. По материалам Пушкинского дома. Л., 1972.
18. Материалы (1902) — Материалы для истории Русского флота. Ч. XVI. СПб., 1902.
19. Нилус (2009) — *Нилус С. А.* На берегу Божьей реки. Записки православного // Нилус С. А. Полное собрание сочинений в пяти томах. Т. 4. М., 2009.
20. Петров (1811) — Сочинения В. Петрова. Ч. 2. Изд. 2-е. СПб., 1811.
21. Петров (2019) — *Петров Н. И.* Фольклорные истоки мотивов выбора имени младшего сына Павла I // Вспомогательные исторические дисциплины в современном научном знании. Материалы XXXII Международной научной конференции. Москва, 11–12 апреля 2019 г. М., 2019.
22. Петров (2020) — *Петров Н. И.* Архангел Михаил и император Павел I // Коломенские чтения 2019. СПб., 2020 (в печати).
23. Придворный месяцеслов (1797) — Придворный месяцеслов на лето от Рождества Христова 1798. СПб., [1797].
24. Придворный месяцеслов (1798) — Придворный месяцеслов на лето от Рождества Христова 1799. СПб., [1798].
25. Пучков (2005) — *Пучков В. В.* Комплекс гидротехнических и фортификационных сооружений Михайловского замка // Страницы истории отечественного искусства. XVI–XXI века. Вып. XI. СПб., 2005.
26. Руссов (1797) — *Руссов С.* Ода Государю Императору Павлу Петровичу, на высокочтённой день Всевысочайшего Его Императорского Величества На Всероссийский престол возшествия 1797 года Ноября 6 числа. Всеподданнейше поднесенная Степаном Руссовым. СПб., 1797.
27. Саблуков (1907) — Записки Н. А. Саблукова // Цареубийство 11 марта 1801 года. Записки участников и современников. М., 1907.

28. Сафронов (2014) — *Сафронов А. А.* Артиллерия Михайловского замка // Страницы истории отечественного искусства. Вып. XXV (Очерки истории Михайловского (Инженерного) замка). СПб., 2014.
29. Список (1872) — Список русских военных судов с 1668 по 1860 год. СПб., 1872.
30. Тихменев (1861) — *Тихменев П.* Историческое обозрение образования Российско-Американской Компании и действий ее до настоящего времени. Ч. I. СПб., 1861.
31. Тихменев (1863) — *Тихменев П.* Историческое обозрение образования Российско-Американской Компании и действий ее до настоящего времени. Ч. II. СПб., 1863.
32. Туманов (2000) — *Туманов В. Е.* Августейший генерал-фельдцейхмейстер // Бомбардир. Военно-историческое приложение к информационно-публицистическому журналу «Вооружение. Политика. Конверсия». № 11. СПб., 2000.
33. Тычинская (2013) — *Тычинская П. А.* Архангел Михаил. СПб., 2013.
34. Установление (1830) — Высочайше утвержденное Установление о Российских Императорских орденах (№ 17908, 5 апреля 1797 г.) // Полное собрание законов Российской Империи, с 1649 года. Т. XXIV. С 6 Ноября 1796 по 1798. СПб., 1830.
35. Федорова (1971) — *Федорова С. Г.* Русское население Аляски и Калифорнии. Конец XVIII века — 1867 г. М., 1971.
36. Хайкина (2004) — *Хайкина Л. В.* Новые материалы к истории создания храма-мемориала в Инженерном замке // Страницы истории отечественного искусства. XII–XX век. Вып. X. СПб., 2004.
37. Хайкина (2008) — *Хайкина Л. В.* Без эпилога. Исследования по архитектуре Петербурга. СПб., 2008.
38. Юркевич (2006) — *Юркевич Е. И.* Великий князь Михаил Павлович на военной службе // Михаил Павлович Великий Князь. Павловск–СПб., 2006.
39. Ястребцов (1800) — *Ястребцов А.* Ода Его Императорскому Величеству Всемилостивейшему Государю Павлу Первому Императору и Самодержцу Всероссийскому на случай торжественнаго Освящения Храма во имя Архистратига Михаила в новоотстроенном Михайловском Замке. 1800 года, Ноября 8 дня. СПб., 1800.

### ***Nikolai Petrov. The Imperial Cult of Archangel Michael during the Reign of Paul I.***

**Abstract:** This article is devoted to consideration of the concrete manifestations of archangel Michael's cult, which were done by the Russian emperor Paul I. The piety of Paul I could be connected with archangel Michael's image even before his accession to the throne: Paul's birthday (September 20) corresponds to the day of St. Michael of Chernigov, who was named in honor of archangel Michael. However the definite evidences of formation by Paul his special archangel Michael's cult are revealed after Paul's accession to the throne (November 6, 1796) only: consecrations of the house churches in St. Michael's Castle at St. Petersburg (1800) and in Slobodskoy Palace at Moscow (1797), consecration of the fortress which was founded at an island near the coast of Alaska (1799), namings of the grand duke Michael Pavlovich (1798) and the future metropolitan Michael (Desnitzkiy) (1799), namings of the ships, the reflections of this cult in a court poetry (G. R. Derzhavin, V. P. Petrov, A. Yastrebtzov, S. V. Russov). Veneration of archangel Michael by Paul I looks like the result of just a personal religious reflection of this Russian emperor and can not be interpreted as a manifestation of an imperial political mythology, connected with some general ideas about the patronage of a state or a nation by archangel Michael. Perhaps it is only one real sample of political manifestation of archangel Michael's cult, which was made by Paul: the setting of a holiday for "Russian Cavalier Order" on the 8th of November (when the Church celebrates the Synaxis of archangel Michael and the other bodiless Heavenly Powers).

**Keywords:** archangel Michael, emperor Paul I, grand duke Michael Pavlovich, a cult of a patron saint, St. Michael's castle, the house churches, the ship names.

*Nikolai Igorevich Petrov* — Ph. D. in History, assistant professor, St. Petersburg Institute of Jewish Studies (npetrovspb@yandex.ru).



А. Н. Сафронов

## АРХИЕПИСКОП ПЕРМСКИЙ И ВЕРХОТУРСКИЙ АРКАДИЙ (ФЕДОРОВ) И ЕГО БОРЬБА СО СТАРООБРЯДЧЕСКИМ РАСКОЛОМ В ПЕРМСКОЙ ГУБЕРНИИ В 1831–1851 гг.

В статье рассматриваются миссионерская противораскольническая деятельность архиепископа Аркадия (Федорова) (1784–1870 гг.) в Пермской губернии. Во второй четверти XIX в. происходит постепенное ограничение прав «раскольников», ужесточается контроль за ними. Проводником новой конфессиональной политики в отношении старообрядцев в Пермской губернии стал опытный миссионер владыка Аркадий (Федоров), архиепископ Пермский и Верхотурский. Под его руководством в Пермской епархии создавалась система миссионерской работы со старообрядцами, активно развивались основные направления миссии — собеседования, работа с «беглыми попами», создание единоверческих приходов. В ходе исследования автор пришел к заключению — в 30-е — 40-е гг. XIX в. под руководством архиепископа Аркадия (Федорова) происходит становление пермской «противораскольнической» миссии. Итогом почти 20 лет его пребывания на Пермской кафедре стало обращение в православие тысяч старообрядцев. Оценивая отчеты миссионеров, статистические данные, можно утверждать, что в период управления Пермской епархией архиепископа Аркадия к Православной Церкви было присоединено без условий до 30 000 старообрядцев, и до 70 060 человек на условиях единоверия.

**Ключевые слова:** Пермская епархия, Екатеринбургское викариатство, «противораскольническая» миссия, миссионер, старообрядческий раскол, единоверие.

8 августа 1831 г. Преосвященным Пермской епархии был назначен епископ Аркадий (Федоров). Новый пермский архипастырь был особо деятельным и энергичным человеком. Его назначение на Пермскую кафедру было не случайным. Профессор Петербургской академии И. Е. Троицкий считал, что «это был прирожденный миссионер». Управляя Оренбургской епархией с 1828 г. по 1831 г., преосвященный Аркадий сумел организовать там миссионерскую работу среди старообрядцев [Камзина, 2005, 133].

Одаренный большими способностями и вместе с тем, не лишенный властолюбия и честолюбия Преосвященный Аркадий правильно уловил основное направление церковной политики Николая I. Имея определенный миссионерский опыт и понимая свою основную задачу, главным направлением своей деятельности в Пермской епархии он определил борьбу с расколом [Шкерин, 2005, 303]. И. М. Морозкин так отзывался об этом иерархе: «Ни один из наших архиереев ... не обратил столько раскольников, как Аркадий, к чему предоставилось ему поле в Пермской епархии ... за беспроезжими дорогами, Аркадий ходил в их дальние скиты пешком и там вкрадчивый, с умом тонким, как бы общим с его родственником, знаменитым графом Сперанским, необыкновенно приветливый, с благочестивою физиономией, постоянно вздыхающий и возводящий глаза на небо, с необыкновенным умением говорить и убеждать, сотнями обращал раскольников в православие» [Смолич, 1997, 160].

Посещая приходы, на территории которых проживали старообрядцы, епископ Аркадий интересовался их количеством, принадлежностью к старообрядческим

---

*Алексей Николаевич Сафронов* — специалист по учебно-методической работе кафедры теологии Регионального института непрерывного образования Пермского государственного национального исследовательского университета (ans\_novol@mail.ru).

согласиям, а также личностями руководителей старообрядческих общин, которых призывал перейти в православие. В селах и заводских поселках, населенных старообрядцами, он регулярно устраивал богословские диспуты, привлекая внимание старообрядцев [Шестаков, 1899, 132]. На одном из них в Осинском уезде присутствовало около 200 человек — раскольников [Попов, 1879, 184].

Изучив жизнь своей епархии, епископ Аркадий сделал для себя ряд важных выводов. 18 февраля 1832 г. он изложил их в письме к чиновнику Святейшего Синода С. Д. Нечаеву. По мнению владыки, основные проблемы миссии были связаны с деятельностью самих раскольников — беглых попов, заводских приказчиков и писарей-раскольников. А также с нехваткой православного духовенства [Материалы, 1901, 280]. В ответном письме 28 мая 1832 г. С. Д. Нечаев затрагивает вопрос о назначении викарного епископа в зауральскую часть Пермской епархии. По его мнению, викарий местом служения которого мог бы стать такой крупный старообрядческий центр как Екатеринбург, мог бы активизировать миссионерскую работу в восточных районах епархии. Епископ Аркадий принял эту идею к сведению. Он согласился с тем, что присутствие в Екатеринбурге епископа положительно скажется на миссионерской работе среди местных старообрядцев, которые зачастую игнорировали рядовых священников-миссионеров. Владыка высказал мнение, что старообрядцы «... на архиерея ... посмотрели бы, хотя из соблюдения приличия прежде» [Материалы, 1901, 280–281].

Положительное решение о создании Екатеринбургского викариатства было принято Святейшим Синодом 25 декабря 1833 г. Новое викариатство создавалось с особыми условиями. «Со всею тою обстановкою, какая присвоена лишь епархиальным кафедрам». Это выражалось в том числе и в больших финансовых затратах — ежегодно казна должна была финансировать викариатство на сумму более ста тысяч рублей [Земляницын, 1873, 185].

Епископ Аркадий, желая сохранить за собой всю полноту власти в епархии, добился принятия Синодом такой инструкции для Екатеринбургского викария, которая серьезно ограничивала его полномочия. Функции викария сводились практически к одной борьбе с расколом [Шкерин, 2005, 303]. В инструкции указывалось, что миссия по присоединению старообрядцев к Православной Церкви требует особенного внимания и заботы со стороны викария [ГАПК. Ф. 109. Оп. 1. Д. 104. Л. 5.]. Так же указывалось, что викарий должен регулярно информировать епархиального Архиерея о всем, что касается миссии [Земляницын, 1873, 187].

11 февраля 1834 г. в епископский сан с титулом Екатеринбургский был возведен ректор Вифанской семинарии архимандрит Евлампий (Пятницкий). Титул Пермского епископа был изменен и стал звучать: Пермский и Верхотурский, а сам епископ Аркадий стал архиепископом [Шестаков, 1899, 2].

Одной из главных проблем противораскольнической миссии 30-х — 40-х гг. XIX в. по-прежнему оставались беглые попы — старообрядческие священники, которые своей деятельностью препятствовали обращению населения из раскола в православие. Миссионеры Пермской епархии отмечали, что старообрядцы Осинского уезда, имевшие связи с беглыми попами за пределами Пермской губернии, отказывались оставить раскол даже на условиях единоверия. Не имевшие возможности обращаться к ним охотней принимали единоверие [РГИА. Ф. 796. Оп. 125. Д. 295. Л. 2 об.]. Значительный вклад в работу с беглым духовенством в 30-е гг. XIX в. внес лучший миссионер Пермской епархии игумен Илия (Матвеев). Важное место в борьбе с распространением раскола занимал вопрос о старообрядческих скитах и часовнях, в которых часто скрывались беглые старообрядцы [Шестаков, 1899, 128]. Расположенные в труднодоступных районах Пермской губернии скиты имели большое значение для старообрядцев. К обитателям тайных убежищ они относились с особым уважением, ценя их отшельнический и молитвенный подвиг. Благодаря этому, насельники скитов имели большое влияние на старообрядцев. Часовни и молитвенные дома служили местами постоянных собраний старообрядцев — их духовными центрами, где совершали богослужения и проповедовали наставники. В Осинском уезде крупные старообрядческие часовни находились

в Юговском, Бизярском, Курашимском заводах [ГАПК. Ф. 65. Оп. 2. Д. 817. Л. 104 об., 108, 110]. Епархиальная власть настойчиво добивалась их постепенной ликвидации. Епископ Аркадий требовал от подчиненных ему приходских священников и миссионеров, там, где возможно, закрывать ветхие старообрядческие часовни и моленные дома, а на их месте организовывать единоверческие приходы [Шестаков, 1899, 128].

Старообрядцы не желали мириться с настойчивыми действиями епархиальной власти и всеми мерами пытались противостоять им. Любые усилия священников-миссионеров, направленные на обращение местных жителей в единоверие, встречали яростное сопротивление со стороны старообрядческих старшин, наставников и рьяных раскольников. В 1835 г. архиепископ Аркадий сообщил в Святейший Синод о том, что беседы миссионеров со старообрядцами в Юговском и Курашимском заводах умышленно прерывались криками и шумом. В Юго-Кнауфском заводе зачинщиком беспорядков оказался приказчик-старообрядец Терентий Носков. Сначала он запретил единоверческому священнику проводить миссионерские беседы в воскресные дни с местными старообрядцами, а затем — 15 марта 1835 г. приказал выгнать из часовни единоверцев, собравшихся на беседу с миссионером. При этом оставшиеся в часовне старообрядческие наставники Климов и Патриков прерывали миссионера. В Бизярском заводе наставник Пуляшев строгими епитимиями наказывал старообрядцев за общение с православными [ГАПК. Ф. 65. Оп. 4. Д. 136. Л. 93–93 об.].

В 1837 г. архиепископ Аркадий вновь информировал Святейший Синод о препятствиях, которые встречают миссионеры при обращении раскольников. Члены Синода решили просить пермское гражданское начальство помочь «обуздать своевольные поступки раскольников». Священникам-миссионерам было дано благословение — использовать любой удобный случай для увещаний и духовных бесед. Однако при этом не рекомендовалось обращаться к гражданскому начальству с требованиями применения полицейских мер [РГИА. Ф. 815. Оп. 16. Д. 1100. Л. 1 об.].

В письме к помощнику миссионера протоиерею Петру Попову, архиепископ Аркадий призывал миссионеров «действовать с осмотрительностью и осторожностью, в соответствии с обстоятельствами, учитывая распоряжения и рекомендации правительства». «... Наклоняйте упорствующих в пользу Церкви более убеждением, нежели настоятельными требованиями, могущими казаться мерами насильственными» [Материалы, 1877, 253].

Особым направлением в деятельности пермских священников-миссионеров была забота о воссоединенных с Православной Церковью старообрядцах. Многие из них, перешедшие в православие без условий или на условиях единоверия, подвергались травле со стороны упорствующих раскольников и особенно нуждались в духовной поддержке православного духовенства. Ответственность за окормление единоверцев архипастырь возложил на специально отобранных миссионерами «самых благонадежных священников» [Материалы, 1877, 251]. Священники единоверческих приходов должны были особенно проявлять терпение и снисходительное отношение к пастве, знание особенностей жизненного уклада вчерашних старообрядцев [Словцов, 1874, 319–320].

Некоторые старообрядцы, перешедшие из раскола в единоверие, сами претендовали на должности священно-церковнослужителей во вновь открытых приходах. Архиепископ Аркадий не препятствовал этим назначениям при условии успешного прохождения кандидатами необходимых испытаний [Шестаков, 1899, 130]. Поставление священников из бывших раскольнических причетников могло способствовать более тесной связи пастыря со своей паствой в единоверческих приходах. Старообрядцам, перешедшим в единоверие, было дано право выбора священника из своей среды [Словцов, 1874, 320–321].

В 1844 г. архиепископ Аркадий рапортовал Святейшему Синоду об успехах противораскольнической миссии Пермской епархии. В 1843 г. в Пермской епархии к православию присоединилось 3073 старообрядца. Из них на условии единоверия 1717 человек. Так же из единоверия в православие перешел 61 человек [РГИА. Ф. 796. Оп. 125. Д. 295. Л. 6].

В период управления Пермской епархией Преосвященного Аркадия (Федорова) противораскольническая миссия значительно укрепилась и организационно расширилась. По состоянию на 1 февраля 1844 г. в Пермской епархии насчитывалось шесть миссионерских округов. Всего в период управления Пермской епархией Преосвященным Аркадием было открыто 64 единоверческих прихода [Сведения, 1883, 81–82]. В работу со старообрядческим расколом помимо Православной Церкви были включены различные государственные ведомства. Полиция, губернская администрация и т. д. Для координации действий этих организаций распоряжением императора Николая I в 1838 г. в Пермской губернии был создан «Секретный совещательный комитет по делам о раскольниках, сектантах и отступников от православия» [Наградов, 2011, 247].

Первое заседание пермского Секретного комитета состоялось 10 декабря 1838 г. В его работе приняли участие архиепископ Аркадий и пермский губернатор Илья Иванович Огарев. Местом проведения заседаний Комитета был избран архиерейский дом. Делопроизводителем назначен старший помощник секретаря Пермской духовной консистории титулярный советник Топорков. В ходе заседания было принято постановление о порядке рассмотрения дел старообрядцев. Миссионеры, духовные правления Пермской епархии и священники-благочинные обязывались рапортовать епархиальному архиерею о делах, которые касаются сектантов и раскольников. При этом им запрещалось предпринимать какие-либо самостоятельные действия. Городской полиции, городничим, земским судам, станovým приставам и полиции горного ведомства было предписано, сообщать об этих делах пермскому губернатору [ГАПК. Ф. 65. Оп. 4. Д. 158. Л. 7–8].

На рассмотрение в Секретный комитет должны были попадать все дела, касавшиеся старообрядцев. Однако в судебные инстанции предписывалось отправлять только те, которые касались нарушения законов — обращение в раскол православных, публичное совершение богослужений и треб и т. д. Остальные дела, касавшиеся простых старообрядцев, которые не были замечены ни в каких противозаконных действиях, предписывалось прекращать, не представляя в Министерство внутренних дел [ГАПК. Ф. 65. Оп. 4. Д. 158. Л. 65].

Многолетние миссионерские труды архиепископа Аркадия были отмечены императором Николаем Павловичем. 5 апреля 1847 г. он был награжден панагией, осыпанной драгоценными камнями [ГАПК. Ф. 542. Оп. 1. Д. 28. Л. 289]. Историк раскола епископ Палладий (Пьянков) считал, что время пребывания преосвященного Аркадия во главе Пермской епархии — это «золотой век пермской миссии. В то именно время пермский раскол был потрясен в своих основаниях, низложены столпы, его поддерживающие, и обращено множество заблудших в недра святой Православной Церкви» [Палладий, 1863, 79].

К сожалению, сегодня невозможно точно определить общее число последователей раскола, перешедших в православие и единоверие, а также количество проживавших на территории Пермской епархии старообрядцев. Отчеты архиереев и миссионеров о численности единоверцев и раскольников по разным причинам не соответствовали действительности. Ни епархиальная, ни губернская власти, ни даже сами старообрядцы не владели точными данными [Шахназаров, 2000, 74].

Сам архиепископ Аркадий так оценивал свои достижения в борьбе с расколом на Урале: «... Приехав в епархию, я застал около 150.000 раскольников, из числа которых были и управляющие, и приказчики на самых важных заводах...» [Материалы, 1889, 57]. Он указывал, что в 1850 г. в Пермской епархии проживало 68.771 человек, перешедших из раскола в единоверие. Из них исповедовались и причащались только 17.287 человек. Преосвященный допускал, что 14.158 человек не приступали к таинству исповеди по причине малого возраста, а 4.115 человек по разным объективным причинам [Материалы, 1889, 55]. Таким образом, в течение почти 20 лет его пребывания на Пермской кафедре к Православной Церкви было присоединено без условий до 30.000 человек, и до 70.060 человек на условиях единоверия [Шестаков, 1899, 131].

## Источники и литература

### Источники

1. ГАПК — Государственный архив Пермского края. Ф. 65. Оп. 2. Д. 817; Ф. 65. Оп. 4. Д. 158; Ф. 65. Оп. 4. Д. 136; Ф. 542. Оп. 1. Д. 28.
2. РГИА — Российский государственный исторический архив. Ф. 796. Оп. 125. Д. 295; Ф. 796. Оп. 125. Д. 295; Ф. 815. Оп. 16. Д. 1100;

### Литература

3. Земляничын (1873) — *Земляничын В., свящ.* К истории Пермского викариатства и к биографии преосвященного Евлампия // Пермские епархиальные ведомости. 1873. № 23. Отд. неоф. С. 185–190.
4. Камзина (2005) — *Камзина А. Д.* Миссионерская деятельность Русской Православной Церкви среди старообрядцев в Оренбургской епархии в XVIII — первой пол. XIX вв. // История Православия на Урале: Материалы церковно-исторической конференции, посвященной 120-летию Екатеринбургской епархии (Екатеринбург, 29–30 ноября 2005 г.). Екатеринбург, 2005. С. 132–136.
5. Материалы (1877) — Материалы для истории Пермской миссии // Пермские епархиальные ведомости. 1877. № 29. Отд. неоф. С. 249–251.
6. Материалы (1889) — Материалы для истории Пермской миссии // Пермские епархиальные ведомости. 1889. № 4. Отд. неоф. С. 54–61.
7. Материалы (1901) — Материалы для истории церквей города Екатеринбурга // Екатеринбургские епархиальные ведомости. 1901. № 7. Отд. неоф. С. 279–282.
8. Наградов (2011) — *Наградов И. С.* Деятельность губернских секретных совещательных комитетов о раскольниках: от «Мрачного семилетия» до Великих реформ (на материалах Костромского комитета) // Вестник КГУ им. Н. А. Некрасова. 2011. № 3. С. 247–251.
9. Палладий (1863) — *Палладий (Пьянков), архим.* Обзорение пермского раскола так называемого «Старообрядства». СПб., 1863.
10. Попов (1879) — *Попов Е., прот.* Великопермская и Пермская епархия (1379–1879). Пятистолетие проповеди Св. Стефана Пермского, почти столетие Перми и почти трехсотлетие покорения Сибири. Пермь, 1879.
11. Сведения (1883) — Сведения о единоверческих приходах и церквях в Пермской епархии, как материал для истории Пермской миссии // Пермские епархиальные ведомости. 1883. № 7. Отд. неоф. С. 81–82.
12. Словцов (1874) — *Словцов И., свящ.* Преосвященный Аркадий как деятель по обращению раскольников Пермской епархии в недра Православной Церкви // Пермские епархиальные ведомости. 1874. № 31. Отд. неоф. С. 319–320.
13. Смолич (1997) — *Смолич И. К.* История Русской Церкви. 1700–1917. Ч. 2. М.: Изд. Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1997.
14. Шахназаров (2000) — *Шахназаров О. Л.* Старообрядчество и большевизм // Вопросы истории. 2000. № 4. С. 72–98.
15. Шестаков (1899) — *Шестаков И., свящ.* Краткий исторический очерк столетия Пермской епархии (1799 — 16 октября — 1899). Пермь, 1899.
16. Шкерин (2005) — *Шкерин В. А.* Обер-прокурор Святейшего Синода С. Д. Нечаев и учреждение Екатеринбургского викариатства // История Православия на Урале: Материалы церковно-исторической конференции, посвященной 120-летию Екатеринбургской епархии (Екатеринбург, 29–30 ноября 2005 г.). Екатеринбург, 2005. С. 302–304.

***Alexey Safronov. Archbishop of Perm and Verkhotursky Arkady (Fedorov) and his struggle against the Old Believer schism in the Perm province in 1831–1851.***

**Abstract:** The article discusses the missionary anti-splinter activity of Archbishop Arkady (Fedorov) (1784–1870) in the Perm province. In the second quarter of the XIX century, there is a gradual restriction of the rights of “schismatics”, and control over them is being tightened. An experienced missionary Vladyka Arkady (Fedorov), Archbishop of Perm and Verkhotursky, became the conductor of the new confessional policy regarding the Old Believers in the Perm province. Under his leadership, a system of missionary work with the Old Believers was created in the Perm diocese, the main areas of the mission – interviews, work with “runaway priests”, and the creation of single-faith parishes – were actively developing. During the study, the author came to the conclusion – in the 30s – 40s. XIX century Under the leadership of Archbishop Arkady (Fedorov), the Perm “anti-splinter” mission is emerging. The result of almost 20 years of his stay at the Perm department was the conversion to Orthodoxy of thousands of Old Believers. Evaluating the reports of missionaries, statistics, it can be argued that during the administration of the Perm diocese of Archbishop Arkady, up to 30,000 Old Believers and up to 70,060 people under the conditions of single-faith were annexed to the Orthodox Church without conditions.

**Keywords:** Perm diocese, Yekaterinburg vicarism, “anti-splinter” mission, missionary, Old Believer schism, single-faith.

*Alexei Nikolaevich Safronov* – specialist in educational and methodical work of the Department of Theology of the Regional Institute of Continuing Education of Perm State National Research University (ans\_novol@mail.ru).

Е. С. Ульянова

## СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ ПОРТРЕТ ЕПАРХИАЛЬНОГО АРХИЕРЕЯ В ПОРЕФОРМЕННЫЙ ПЕРИОД (на примере Вологодской епархии)

Статья посвящена источниковедческому анализу такого вида исторического источника как «послужной список» («формулярный список») духовенства. В статье представлена попытка воссоздания обобщённого социокультурного портрета архиерея Вологодской епархии в пореформенный период (вторая половина XIX — начало XX вв.) на основе анализа послужных списков. Анализ содержания источника позволяет проследить географию перемещений епископов, выявить и сопоставить типичные варианты развития карьеры до хиротонии, определить основные возрастные характеристики (иноческий и архиерейский стаж на момент вступления в управление Вологодской епархией, возраст пострижения в монашество). Делаются выводы об информационном потенциале данного вида источника.

**Ключевые слова:** История Русской Православной Церкви, архиерей, Вологодская епархия, исторический источник, послужные списки, формулярные списки, источниковедческий анализ.

История духовенства в XIX — начале XX вв. представляет непреходящий интерес как для историков церковной, так и социальной истории Российской империи. К числу актуальных исследовательских задач относятся вопросы формирования духовного сословия, эволюции белого и чёрного духовенства, изучения исторической роли и места духовенства в социальной структуре российского общества, особой культуры и менталитета высших и низших иерархов Русской Православной Церкви.

В центре нашего исследования — шесть вологодских Преосвященных, возглавлявших Вологодскую кафедру в период с 1866 по 1906 гг. — епископ Павел (Доброхотов, 1866–1869), епископ Палладий (Раев, 1869–1873), архиепископ Феодосий (Шаповаленко, 1873–1883), епископ Израиль (Никулицкий, 1883–1894), епископ Антоний (Флоренсов, 1894–1895), епископ Алексей (Соболев, 1895–1906).

Послужные списки вологодских Преосвященных сохранились как в фондах Государственного архива Вологодской области (ГАВО), так и в фондах Российского государственного исторического архива (РГИА). Формулярные списки монашествующего духовенства за 1853–1917 гг. составляют опись 439 фонда Синода (Ф.796) РГИА.

Формулярные списки монашествующего духовенства можно соотнести с формулярными списками, которые велись для чиновников государственного аппарата с целью отслеживания карьеры, дававшей основания к повышению или понижению по службе, награждению и пенсионному обеспечению. Формуляр послужного списка имел чёткую структуру и содержал сведения о происхождении священнослужителей — место рождения и сословное происхождение; сведения о полученном образовании; информацию о назначениях и сведения о службе по учебному ведомству; возраст пострижения в монашество; сведения о хиротонии и назначениях на кафедру.

Среди вологодских владык не было местных уроженцев, все являлись уроженцами русских губерний Европейской России. Епископ Павел (Доброхотов), например, родился в Тамбовской губернии, а епископ Израиль (Никулицкий) — в Рязанской. Епископы Палладий (Раев) и Алексей (Соболев) были земляками — оба

Елена Софична Ульянова — методист кафедры воспитания и социализации АОУ ВО ДПО «Вологодский институт развития образования» (ulyanova26@yandex.ru).

родились в Нижегородской губернии. Архиепископ Феодосий (Шаповаленко) был родом из Екатеринославской епархии. Епископ Антоний (Флоренсов) родился в Симбирской губернии.

Будущие архиереи были представителями духовного сословия: епископ Антоний (Флоренсов) был сыном причетника, Израиль (Никулицкий) — дьякона, епископы Павел (Доброхотов), Алексей (Соболев), Палладий (Раев), архиепископ Феодосий (Шаповаленко) — сыновья священников. Путь от семьи провинциального сельского духовенства до представителя высшей церковной иерархии позволяет делать вывод о том, что для епископата была характерна высокая степень внутрикорпоративной мобильности.

Начинали своё образование будущие архипастыри в родных епархиях. Затем поступали в одну из четырёх духовных академий, существовавших на тот момент в Российской империи: Московскую, Санкт-Петербургскую, Киевскую или Казанскую.

Санкт-Петербургскую духовную академию окончил епископ Павел (Доброхотов), Казанскую — епископ Палладий (Раев). Архиепископ Феодосий (Шаповаленко) и епископ Антоний (Флоренсов) были выпускниками Киевской духовной академии, епископ Израиль — Московской. Не имел высшего духовного образования епископ Алексей (Соболев).

Современники отмечали «непохожесть» академий друг на друга. Каждая из четырёх духовных академий имела свои особые характерные черты и формировала различные типы высокообразованного духовенства.

Так, митрополит Евлогий (Георгиевский), сам являясь выпускником Московской духовной академии, в своих воспоминаниях отмечал различия Московской и Санкт-Петербургской академий: «Великое преимущество Московской Академии именно в том и заключалось, что она помещалась в Сергиевской Лавре. Сколько раз её ни собирались перевести в Москву, митрополит Филарет этому противился. Петербургская академия давала чиновников синодального ведомства. Протекция, карьеризм, светский столичный дух... — характерные её черты. Наша Академия — «деревенская», несколько грубоватая — была лишена благородных развлечений столичного центра и светских городских интересов, зато научно стояла высоко: лучшие научные труды вышли из нашей Академии. Этому способствовала её уединённость, досуги, которые в Сергиевом Посаде было тратить негде, отсутствие городской суеты» [Евлогий, 1994, 35].

Профессор Санкт-Петербургской духовной академии Александр Львович Катанский начинал свою преподавательскую деятельность в Московской духовной академии, позднее в своих воспоминаниях выделял характерные особенности духовных учебных заведений России: «Она (Московская духовная академия) выдавалась тогда из ряда других наших духовных академий своей солидной учёностью. О Киевской у нас составилось почему-то представление, как о не особенно симпатичной, проникнутой иезуитским духом, о молодой Казанской — как о приближающейся по типу к Петербургской. Московская обрисовывалась как строго учёное царство, Филаретовского закала, своего рода русский Оксфорд, как её называли иностранцы, посещавшие Россию. Правда, о ней в Петербурге слышались не совсем приятные отзывы, как о царстве, полном гордого сознания своего превосходства перед другими академиями и нетерпимости ко всему, что вышло не из неё...» [Катанский, 2010, 177].

Анализ послужных списков позволяет установить основные шаги продвижения по служебной лестнице до возведения в епископский сан, что даёт возможность выявить типичные жизненные стратегии будущих архиереев. Во второй половине XIX в. складывается два варианта достижения архиерейского сана — «учёное монашество» и принятие монашества по причине вдовства с последующим, как правило, достаточно скорым выдвижением на архиерейство.

Для выпускников духовных академий, принявших монашеский постриг ещё в стенах академии или вскоре после её окончания открывались максимальные возможности духовной карьеры. Распространённым было мнение, что многие



«академические монахи», принимая постриг, руководствовались лишь карьерными соображениями. Епископы из «учёного монашества» занимали особое место в церковной иерархии: они были мало знакомы как с настоящей монастырской жизнью, так и с жизнью приходского духовенства. Епископы из «вдовых священников» были ближе к приходскому духовенству, лучше знали их нужды.

Путь представителей «классического» «учёного монашества» начинался с пострижения в монашество во время обучения в духовной академии или сразу же после её окончания. Затем следовала служба по духовно-учебному ведомству в духовном училище или семинарии, которая, как правило, сопровождалась частыми переводами в учебные заведения разных епархий. При этом география перемещений многих будущих архиереев в период их педагогической деятельности была достаточной обширной. Так, например, епископ Израиль (Никулицкий) до архиерейской хиротонии служил в Калужском и Пензенском духовных училищах, в Пензенской, Могилёвской и Витебской духовных семинариях (ГАВО. Ф. 496. Оп. 1. Д. 15591. Л. 1об). Епископ Павел (Доброхотов) 12 лет прослужил в Литовской семинарии, затем состоял ректором Полоцкой, Рижской, Екатеринославской, Могилёвской и Вятской семинарий (РГИА. Ф. 796. Оп. 439. Д. 700. Л. 3–7). Архиепископ Феодосий (Шаповаленко) до своей хиротонии в 1863 году служил в духовных семинариях Полтавской, Волынской, Киевской, Воронежской епархий (Ф. 496. О.1. Д. 15268).

Представителями «классического» «учёного монашества» среди вологодских владык можно считать Преосвященных Израйля (Никулицкого) и Феодосия (Шаповаленко). Оба приняли монашеский постриг почти одновременно с окончанием обучения в духовных академиях в возрасте 28 лет.

Следующая категория — вдовые священники. Четверо из шести вологодских архиереев рассматриваемого периода были из вдовых священников, принявших постриг в более позднем возрасте. Из вдовых священников были Павел (Доброхотов), Палладий (Раев) и Антоний (Флоренсов) — этот факт подтверждается соответственным указанием на семейное положение в их послужных списках. Епископ Алексей (Соболев) также, вероятнее всего, относится к этой категории.

Основные возрастные характеристики социокультурного портрета вологодских Преосвященных второй половины XIX века представлены в таблице 1. Средний возраст архиереев при вступлении в управление Вологодской епархией — 52,8 лет, средний архиерейский стаж — 3,5 года. Самым «молодым» при вступлении в управление Вологодской епархией был епископ Палладий (Раев) — он стал Вологодским епископом в 43 года. Наиболее «почтенный» возраст при вступлении в управление епархией 62 года — именно столько было архиепископу Феодосию (Шаповаленко), когда он был назначен епископом Вологодским и Устюжским.

Для кого-то из епископов Вологодская кафедра становилась первой самостоятельной епископской кафедрой, и в этом случае, они, как правило, здесь надолго не задерживались, для кого-то становилась последней в послужном списке. Так, Вологодская кафедра стала первой самостоятельной епископской кафедрой для епископов Павла (Доброхотова) и Палладия (Раева), и оба пребывали здесь недолго — не более 4 лет. Для архиепископа Феодосия (Шаповаленко), епископа Израйля (Никулицкого) и епископа Алексея (Соболева) Вологодская епархия стала последним назначением, они прослужили на Вологодской кафедре достаточно долгий по меркам синодального времени срок (10, 11 и 11 лет). Епископы Феодосий (Шаповаленко) и Израиль (Никулицкий) здесь и скончались. Епископ Алексей (Соболев) был уволен в 1906 году по собственному прошению «по преклонности лет и болезненному состоянию от управления Вологодской епархии на покой» (ГАВО. Ф. 496. Оп. 1 Д. 18273. Л. 3 об.—4).

Таким образом, традиционное для отечественной историографии утверждение о частой смене архиереев в синодальный период в отношении Вологодской епархии требует определенной корректировки. Краткий срок пребывания характерен лишь для молодых, только начинавших свою архиерейскую карьеру владык. Опытные же архиереев на Вологодской кафедре пребывали долго, иногда до самой смерти.

Иноческий стаж вологодских владык на момент вступления в управление Вологодской епархией существенно различался. Позднее принятие монашества по причине вдовства создавало возможности для более стремительного продвижения по ступеням церковной «карьеры». Так, епископ Алексей (Соболев) уже через год после пострижения в монашество был хиротонисан в епископа Сарапульского, а ещё через 2 года был переведён на Вологодскую кафедру. А епископ Антоний (Флоренсов) был хиротонисан в 1890 году, уже через 3 года после принятия монашества.

В последней трети XIX века получает относительно широкое распространение институт викариата. Несмотря на то, что статус и положение викарных епископов так и не получили чёткого законодательного оформления, можно констатировать, что преобладала практика своего рода «викарного» стажёрства, которая делала институт викариата своеобразной «школой» для подготовки епархиальных епископов.

Можно отметить преобладание при назначении в Вологодскую епархию викарных епископов. В изучаемый период среди вологодских владык только епископы Павел (Доброхотов) и Феодосий (Шаповаленко) не были викарными епископами, а сразу же получили в самостоятельное управление епархии. Первой кафедрой для епископа Павла стала Вологодская епархия, а для архиепископа Феодосия — Тамбовская.

Все остальные Преосвященные на момент вступления в управление Вологодской епархией уже имели определённый опыт епархиального управления как викарные епископы. Так, например, епископ Израиль, хиротонисанный 8 июля 1879 года, последовательно состоял епископом Ново-Миргородским, викарием Херсонской епархии (до 8 января 1883 года), затем епископом Острожским, викарием на Вольни (до 25 октября того же года) (ГАВО. Ф. 496. Оп. 1. Д. 15591). Епископом Острожским, викарием Вольнской епархии, с 12 июля 1890 г. и до назначения в 1894 г. на Вологодскую кафедру, был также и епископ Антоний (Флоренсов) (ГАВО. Ф. 496. Оп. 1. Д. 16663. Л. 55 об.–56.). Епископ Палладий до своего назначения на Вологодскую кафедру состоял в течение трёх лет викарием Санкт-Петербургской епархии и был ближайшим помощником митрополита Исидора (РГИА. Ф. 796. Оп. 439. Д. 7 16. Л. 5 об.–6). Епископ Алексей (Соболев) до Вологодской кафедры два года был епископом Сарапульским, викарием Вятской епархии (ГАВО. Ф. 496. Оп. 1 Д. 18273. Л. 3).

Таким образом, социокультурный портрет вологодского архиерея представляется следующим. Это человек лет пятидесяти, представитель семьи сельского духовенства, уроженец русской губернии Европейской России. Получил семинарское образование в родной епархии, затем окончил одну из четырёх духовных академий. Имеет значительный опыт службы по духовно-учебному ведомству и определённый административный опыт епархиального управления в качестве викария.

Анализ послужных списков позволяет выявить как формальные количественные характеристики (возраст при пострижении в монашество, возраст при совершении хиротонии, возраст при вступлении в управление Вологодской епархией), так и качественные (скорость карьерного роста, продолжительность преподавательского и архиерейского (в том числе викарного) опыта). Значительный процент вдовых священников среди вологодских епископов подталкивает к выводу о том, что многотрудный путь архиерейского пастырства не был той заманчивой и желанной карьерой, о которой мечтались с академической скамьи.

Таким образом, представленный опыт реконструкции социокультурного портрета епархиального архиерея в пореформенный период не может претендовать на исчерпывающий. Безусловно, анализ послужных списков даёт в самом первом приближении лишь общее представление о правящих в ту пору архиереях, и ставит больше вопросов, чем даёт ответов. Каковы были мотивы и факторы, влияющие на выбор пути архиерейского служения? Насколько осознанно было принятие монашества по причине вдовства? Рассматривалось ли в среде духовенства принятие монашества по причине вдовства шагом к архиерейскому служению? Данные вопросы обозначают цели и вектор для последующих исследований и предполагают привлечение иных видов исторических источников.

**Основные возрастные характеристики социокультурного портрета  
вологодских Преосвященных второй половины XIX — начала XX вв.**

	<b>Павед (Доброхотов) 1866–1869</b>	<b>Палладий (Раев) 1869–1873</b>	<b>Феодосий (Шаповаленко) 1873–1883</b>	<b>Израиль (Никулицкий) 1883–1894</b>	<b>Антоний (Флоренсов) 1894–1895</b>	<b>Алексий (Соболев) 1895–1906</b>
<b>Возраст при пострижении в монашество</b>	31 год вдовый	35 лет вдовый	28 лет	28 лет	43 года вдовый	56 лет вдовый
<b>Возраст при вступлении в управление Вологодской епархией</b>	50 лет	43 года	62 года	54 года	47 лет	59 лет
<b>Архиерейский стаж при вступлении в управление Вологодской епархией</b>	-	3 года	10 лет	4 года	4 года	2 года
<b>Иноческий стаж при вступлении в управление Вологодской епархией</b>	19 лет	8 лет	34 года	26 лет	7 лет	3 года
<b>Срок пребывания на Вологодской кафедре</b>	3 года	4 года	10 лет	11 лет	1 год	11 лет

### Источники и литература

#### Источники

1. РГИА СПб — Российский государственный исторический архив Санкт-Петербурга. Ф. 796. Оп. Оп. 439. Д. 50, 115, 700, 716.
2. ГАВО — Государственный архив Вологодской области. Ф. 496. Оп. 1. Д. 15268, 15591, 16663, 18411, 18273.

#### Литература

3. Евлогий — *Евлогий (Георгиевский), митр.* Путь моей жизни: Воспоминания. М., 1994.
4. Катанский (2010) — *Катанский А. Л.* Воспоминания старого профессора. С 1847 по 1913 год. Нижний Новгород, 2010.

***Elena Ulyanova. Socio-cultural portrait of a Diocesan Bishop in the post-reform period (by the example of the Vologda Diocese).***

**Abstract:** The article is devoted to the analysis of such kind of the historical source as “service record” (“formulary list”) of the clergy. An attempt to re-create a generalized socio-cultural portrait of a Bishop of the Vologda Diocese in the post-reform period (the second half of the 19<sup>th</sup> – early 20<sup>th</sup> centuries) on the basis of the service records’ analysis is made. The analysis of the sources’ content allows us to trace the geography of the bishops’ movements, to identify and compare typical career development options before ordination, to determine the main age characteristics (monastic and Episcopal experience at the time of entry into the administration of the Vologda Diocese, the age of monastic tonsure). The conclusions about the information potential of this type of sources are drawn.

**Keywords:** History of the Russian Orthodox Church, bishop, Diocese of Vologda, a historical source, service record, formulary list, source analysis.

*Elena Sofichna Ulyanova – Vologda (ulyanova26@yandex.ru).*

С. А. Малимонова

## ОТНОШЕНИЕ К РЕЛИГИИ В СРЕДЕ РУССКОЙ ИНТЕЛЛИГЕНЦИИ В КОНЦЕ XIX — НАЧАЛЕ XX ВВ. КАК ПРИЧИНА ПАДЕНИЯ РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ

Падение Российской империи — это крайне сложный и многокомпонентный процесс, который начался не вдруг и развивался на протяжении многих десятилетий. У него было много причин и не меньше непосредственных поводов, как экономических, так и социально-культурных. Можно сказать, что к нему вела вся логика предшествующего исторического процесса. В данной статье рассматривается лишь одна из причин развала Российской империи, а именно: мировоззренческая подготовка к секуляризации российского предреволюционного общества. Было бы неверно говорить, что это главная причина, однако, на наш взгляд, религиозные искания русской интеллигенции ключевым образом повлияли на все дальнейшие события.

**Ключевые слова:** Российская империя, русская интеллигенция, Серебряный век, революция 1917 года, секуляризация общества, Православие.

«Православие. Самодержавие. Народность». Эта известная доктрина была выдвинута министром народного просвещения Российской империи С. С. Уваровым в 30-х годах XIX в. Но, справедливости ради следует заметить, что министр лишь озвучил уже реализовывавшуюся не менее столетия идею. Эта доктрина успешно действовала вплоть до прихода большевиков к власти и послужила главным камнем преткновения на пути движения народовольцев в 1870-х гг., которые пытались привить на русской земле западные либеральные ценности прав и свобод человека, «гражданского государства» и т. д. И даже после установления советской власти нельзя сказать, что доктрина полностью себя изжила, скорее, она трансформировалась. Причина ее успешного почти двухвекового существования, на наш взгляд, состоит во внутренней цельности и самом главном — в соответствии реалиям. «Самодержавная идеология», включающая в себя неотъемлемую черту — православную религиозность, — это специфическая черта российского крестьянства, которое составляло 90% населения Российской империи. Даже в самые «лихие дни» эта идеология не отвергалась, а, наоборот, служила точкой отсчета и своего рода источником вдохновения, неслучайно представители крупных крестьянских восстаний ставили своей целью не «разрушение существующего мира до основания» в пользу либеральных «гражданских свобод», а замену «царских слуг», бояр. Весьма показательна цитата из «прелестного письма» Степана Разина: «Хто хочет Богу да государю послужить, да и великому войску, да и Степану Тимофеевичу, и я выслал казаков, и вам бы за(о)дно измеников вывадить и мирских кравапивцев вывадить» [Прелестные грамоты].

Однако российское общество дореволюционного периода характеризовалось мировоззренческой двойственностью — народ и элита на протяжении XIX столетия все больше расходились во взглядах на идеальное государственное и социальное устройство. «Нам не удавалось соединить усилия по развитию нашей общей культуры. Требовалась концентрация сил, необходимы были определенные центры и места развития» [Семенова, 2008, 209]. И даже Русское Православие, «верхи» и «низы» все чаще трактовали по-разному. Неслучайно один из ведущих русских мыслителей XIX столетия И. В. Киреевский (1806–1856) в письме литератору Л. А. Кавелину [Рябий, 2008,

*Светлана Алексеевна Малимонова — соискатель ученой степени кафедры онтологии и теории познания (секция религиоведения) ИСПН УрФУ (echo-c@mail.ru).*

77], написанному за несколько часов до смерти, сокрушался по поводу разорванности русского общества, раскола его на две части: образованный класс и народ. Согласно его мысли, дворянское общество и тянувшиеся к просвещению представители других сословий, испытывая потребность в приобщении к интеллектуальной культуре Запада, забыли о том, что эта культура не согласуется с религиозной культурой их отечества. Поддавшись увлечению западной образованностью, русский человек не может «вернуться домой». Если раньше он участвовал в жизни церкви, то теперь воцерковленность им рассматривается как измена новым убеждениям. Киреевский назвал это интеллектуальной гордыней, которая мешает русской интеллигенции понять истинное Православие. Мыслитель констатировал, что раскол в среде образованных людей России все более и более усугубляется: твердо стоявшие на православной почве проявляли свое недружелюбное отношение к последователям интеллектуальной культуры Запада, избравшим «фальшивую» систему духовных ценностей, а те, в свою очередь, окрестили обладателей церковно-православного сознания мракобесами.

Такому раздвоению, которое сыграло роковую роль в дальнейших революционных событиях, было много объективных причин, и самой главной из них является социально-политическая ситуация, которая развивалась на протяжении всего XIX столетия. Этот век стал веком блеска и нищеты императорской России, веком разгрома движения декабристов как символа нарождающегося диалога с властью и веком освобождения крестьян из крепостного рабства, веком горячего стремления по-новому осознать христианские истины и веком расцвета оппонента христианству — движения, воодушевленного «Манифестом Коммунистической партии» К. Маркса.

Одним из самых мощных общественных и интеллектуальных движений, оформившихся в недрах русской философско-религиозной мысли, было славянофильство, которое играло важную роль в жизни интеллигенции на протяжении всего XIX столетия, крупнейшими представителями которого являлись А. С. Хомяков, братья Киреевские, братья Аксаковы, Ю. Ф. Самарин. По словам Н. А. Бердяева, «...когда в XIX в. в России народилась философская мысль, то она стала, по преимуществу, религиозной, моральной и социальной» [Бердяев, 1990, 118]. Главной заслугой славянофильства, безусловно, является то, что именно славянофилы впервые обозначили ключевую проблему отечественной философии и культуры — проблему национального самосознания. Важной идеологической особенностью славянофильства была его ориентация на православные духовные ценности. Независимо от тона того или иного писателя, поэта, общественного деятеля по отношению к религии и церкви, значительная часть русских интеллигентов не мыслила себя вне Православия. В этом заключалась, по их представлениям, суть их самоидентификации, «русскости», вне которой системы координат для них не существовало. Вне зависимости от принадлежности к той или иной вере конкретных представителей славянофильства, их философская система развивалась либо на признании Православия, либо на его отрицании, но никогда — вне его вовсе. Таким образом, христианство в его православном, мистическом, варианте, было структурообразующим элементом славянофильства. Характерным в этой связи является мнение ведущего славянофила И. В. Киреевского, которое он изложил в своей программной статье «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России» [Киреевский, 2001]: европейское просвещение, достигнув во второй половине XIX века полноты своего развития, породило всеобщее чувство недовольства и обманутой надежды, потому что торжество европейского ума обнаружило односторонность его коренных стремлений, общий вывод из всего богатства знания представил только отрицательное значение для внутреннего сознания человека. В противоположность западному мышлению Киреевский ставит мышление восточное, определившееся в трудах писателей Восточной церкви. Они, по его мнению, постоянно держались полноты и цельности умозрения, которые составляют отличительный признак «христианского любомудрия».

Именно в этих духовных исканиях — исток идеи «мессианства» России как страны, способной спасти мир от Зла в его абсолютном, трансцендентном проявлении, и зла

человеческого. Философы и славянофильского, и западнического толка сходились в том, что русский народ — богоносец, отголоски этих идей можно найти, в частности, в произведениях Ф. М. Достоевского. Возможно, на становление идеи «мессианства» повлиял факт войны с Наполеоном, которая стала «народной, священной» и вследствие которой Российская империя, как победительница, превратилась в гегемона Европы. Россия, с точки зрения русских мыслителей, — это хранительница подлинной веры, «свеча неугасимая», призванная освещать путь в процессе преобразования мира, его совершенствования.

Определенная часть русской интеллигенции в XIX в., которую называли «западниками», продолжая дело Петра I, в противоположность славянофилам, стремилась привить на русской почве западные ценности. «Западники» (П. Я. Чаадаев, А. Л. Герцен, Т. М. Грановский, Н. Г. Чернышевский, В. П. Боткин и др.) считали европейскую культуру наиболее прогрессивной по сравнению с православно-русской, и призывали к реформации русского быта, культуры, законов. Обозначая в своих произведениях «особую прогрессивность» Запада по сравнению с Россией, особенно в части технологических изобретений и гражданских законов, «западники» осуждали отечественную, в том числе религиозную, реальность. основополагающим, своего рода программным, документом этого направления философской мысли России XIX столетия являются «Философические письма» П. Я. Чаадаева. В них он анализирует особенности социального строя России и приходит к выводу, что Россия отстала от цивилизации: «...мы никогда не шли вместе с другими народами, мы не принадлежим ни к одному из известных семейств человеческого рода, ни к Западу, ни к Востоку, и не имеем традиций ни того, ни другого. Мы стоим как бы вне времени, всемирное воспитание человеческого рода на нас не распространилось» [Чаадаев, 2011, 16]. Из этого отрывка можно увидеть интересную трактовку идеи мессианства России, которая бралась за основу и у славянофилов — «западники» также исходили из «особости» России и ее нехарактерной для других государств роли. Но трактовали они эту идею совершенно противоположно славянофилам — с ярко выраженным оттенком горечи, обосновывая эту особую роль «неполноценностью» российских социально-политических традиций. Идеалом же индивидуума, по мнению «западников», является независимая от преклонения перед чем-либо, от обязанностей перед социумом, личность. Свои мысли западники распространяли на университетских кафедрах, в заметках и статьях, печатавшихся в «Московском наблюдателе», «Московских ведомостях», «Отечественных записках», позже в «Русском вестнике», «Атенее». Интересно отметить, что и «западники» того периода считали себя религиозными людьми — показательным фактом является эпиграф, выбранный П. Я. Чаадаевым к своим «Философическим письмам» — «Adveniat regnum tuum», то есть «Да придет царствие Твое». Но понимали они эту религиозность совершенно по-другому, нежели славянофилы, по-протестантски, считая истинной только внутреннюю религиозность, а обрядовость отрицая как удел «толпы».

Западничество получило более широкое распространение в среде русской интеллигенции, чем славянофильство. Западническим по духу было все революционное движение в России в XIX — начале XX вв. Так, в известном сборнике «Вехи» [Вехи] российской интеллигенции ставится в упрек ее увлечение западными ценностями, материализмом и марксизмом как верой, заменившей для нее и науку, и религию, также ставится в упрек интеллигенции гуманистическое человекопоклонничество, отсутствие положительного духовного творчества, нигилизм и т. п., ставшие результатом однобоко-атеистического восприятия ею неатеистической по сути западной культуры, которую русская интеллигенция стремилась привить на русскую почву. Стремление к революции и свержению самодержавия этой группы интеллигенции общеизвестно.

Одним из известнейших философов конца XIX в. был В. С. Соловьёв, который шел своим путем «всеединства», поэтому в его философии нашли отражение и славянофильские, и западнические идеи. Его работы получили широкий резонанс и до сегодняшнего дня обладают большим влиянием на мировое религиозноведение. Целью

Соловьева было объединение самых разных полюсов, поэтому, будучи искренне верующим человеком, он высказал несколько неоднозначных идей, в частности, об объединении Русской Православной Церкви с западной «сестрой», то есть Римско-Католической Церковью, перед лицом предполагаемых будущих общественно-политических трансформаций, а также о христианском государстве, всемирной теократии, необходимости отделения Церкви от государства и т. д. : «...весь смысл религии в том, что она связывает человека с тем, что прежде человека и выше его и могущественнее его, в чем он нуждается, что увеличивает и возвышает его бытие, превращает его из отдельной ограниченной личности в неотъемлемое звено совершенного и безграничного целого, которому можно отдаться, ради которого стоит отказаться от своего эгоизма» [Соловьев, 1912, 251].

Неоднозначные идеи Соловьева получили значительный резонанс в среде русской интеллигенции. Ближе к концу XIX столетия определенная часть русской интеллигенции, в основном, «западники», приобрела все новых сторонников и расширила свое влияние на умы элиты. Необычайно остро была актуализирована тема «новой религиозности», «нового мировоззрения». Рубеж XIX–XX вв. стал временем формирования «нового религиозного сознания» в среде русской интеллигенции. При этом, зачастую «новые богоискатели» трактовали Православие скорее не в традиционном православном прочтении, а ближе к протестантским постулатам «непосредственной близости Бога к человеку». Выражением этого стала, в частности, идея «свободной Церкви», которая подразумевала полный отказ от «кесарева».

Таким образом, доктрина «Православие. Самодержавие. Народность» стала постепенно разрушаться и ими. Несмотря на то, что «новые философы» по-прежнему считали, что нет России и российской культуры без Православия, а их мышление по-прежнему опиралось на три кита «церковность, соборность, вселенскость», тем не менее, очевидно стремление к переосмыслению Православия как религиозной доктрины, а также как базиса русской культуры и государственности. Следует особо подчеркнуть, что их собственная деятельность осознавалось ими как священная, пророческая миссия духовного преображения России [Веги].

Одним из крупнейших деятелей «нового религиозного сознания» был Д. С. Мережковский (1865–1941). Он был увлечен идеей обновления христианства, составными частями которой полагал духовную свободу и признание человека наивысшей ценностью среди земных ценностей. Нетрудно увидеть, что эта идея перекликается с идеями ренессансного гуманизма, откуда в том числе берет начало либеральная идеология. Представители русской интеллигенции, ученые, философы, писатели (Н. А. Бердяев, В. В. Розанов, В. А. Тернавцев и др.), разделяющие идеи Д. С. Мережковского, активно объединялись в религиозно-философские кружки и общества, в частности, с 1901 по 1903 гг. в Петербурге проходили религиозно-философские собрания, посвященные как раз обсуждению модернизации церкви и взаимоотношений церкви и общества. Причем, в этих собраниях участвовали и представители духовенства. Интеллигенция желала узнать, что такое настоящая Церковь и каковы ее интересы [Лузина, 2018, 307]. Следует отметить, что отличительной особенностью идеологии «нового Православия» являлся сознательный отказ от мистицизма, превосходства Православия над «суетными мирскими делами» [Осокин, 2017]. Особой критике подвергалась в среде интеллигенции «пассивность» Православия, его ориентированность «вовнутрь», свойственный ему мистицизм. По мнению представителей этого богоискательского движения, человек должен быть творчески активен, в этом и должна выражаться его истинная религиозность. В противном же случае, по мнению апологетов «нового религиозного сознания», Церковь окончательно утратит влияние на умы и настроения общества.

Вполне естественно, что такие настроения не могли не вызывать раздражения в кругах высших иерархов Церкви. В конечном счете, религиозно-философские собрания были закрыты распоряжением обер-прокурора Синода К. П. Победоносцевым в апреле 1903 г. Это добавило дистанции в отношениях между Церковью и интеллигенцией, поскольку было обозначено последней как отказ от диалога и полное сращение



церкви с государством, что породило новую волну ненависти к «цезарепапизму». В дальнейшем, с 1907 по 1917 гг. работали религиозно-философские общества, самые известные из которых Петербургское и Московское. Петербургское религиозно-философское общество, опирающееся на идеи «нового религиозного сознания», важнейшими представителями которого являлись Д. С. Мережковский, З. Н. Гиппиус, Д. В. Философов, Н. А. Бердяев, В. В. Розанов и др., на эти собрания представителей духовенства уже приглашало реже или не приглашало вообще. Эта оторванность от Церкви, а также идеи «нового религиозного сознания» о необходимости свержения самодержавия, сыграли важную роль в поддержке этой частью русской религиозной интеллигенции революции февраля 1917 года [Малимонова, 2018]. Московское религиозно-философское общество памяти В. Соловьева, важнейшими представителями которого являлись известные русские философы С. Н. Булгаков, П. А. Флоренский, кн. Е. Н. Трубецкой и др., было более консервативным. Однако, революционные идеи и здесь имели место быть. В данном случае, представляет большой интерес деятельность русского философа и богослова С. Н. Булгакова (1871–1944), ставшего православным священником в 1918 г. С. Н. Булгаков был создателем нового прочтения «христианской политики» и «христианского социализма», которые в своей основе исходили, прежде всего, из нужд социума и были направлены на реализацию справедливой социальной политики [Булгаков, 1999]. «Для принципиального индифферентизма к политике и общественности не может быть никаких оправданий. Напротив, он является, во-первых, невыполнимым, во-вторых, явно противохристианским, приходя в противоречие с основным и центральным учением о богочеловечестве» [Булгаков, 1906].

Таким образом, можно проследить, что на протяжении XIX столетия между русской интеллигенцией и русской культурой, русским народом, равно как и между русской интеллигенцией и Русской Церковью формировалась все большая и большая дистанция. На этот процесс большое влияние оказало стремление русской интеллигенции после преобразований Петра I привить на русскую почву односторонне воспринятые ею западные ценности. И, несмотря на появление двух направлений мысли, двух направлений русской философии: западничества, отражающего указанную задачу русской интеллигенции, и славянофильства, стремящегося к осознанию собственной русской миссии, постепенно большая часть русской интеллигенции склонилась в сторону западничества. Сначала это касалось революционной интеллигенции, полностью отвергающей религию и самодержавие, затем «нового религиозного сознания», и наконец, части православной интеллигенции. Все указанные группы постепенно пришли к идее необходимости свержения самодержавия и изменения политического строя Российской империи. В начале XX века все это привело к взаимному разочарованию Церкви и русской интеллигенции друг в друге. Русская Церковь, а вместе с ней зачастую и Православие как таковое, были заклеены в «цезарепапизме», в отношении которого представители разных социально-философских течений были единодушны в негативной оценке. Одновременно, работы русских религиозных философов, в первую очередь, «нового религиозного сознания», все более разрушали целостность доктрины «Православие. Самодержавие. Народность». Отход от доктрин официальной Церкви поспособствовал формированию «мессианского» отношения интеллигенции к своим представителям, которых нередко превозносили как «почти святых» подвижников, «болеющих за правое дело». В каком-то смысле, для интеллигентского слоя российского предреволюционного общества, постулаты новых философско-религиозных движений заменили собой традиционные православные постулаты. Выдернув из доктрины народного самосознания Православие и негативно охарактеризовав самодержавие как «отсталую» форму государственного правления, которая может и должна быть изменена в соответствии с требованиями времени, русские интеллигенты тем самым легитимировали в общественном сознании разрушение империи. Поэтому, когда произошла февральская революция, разрушившая Российскую империю, подавляющее большинство русских интеллигентов «освятили» ее своей поддержкой и авторитетом.

## Источники и литература

1. Бердяев (1990) — *Бердяев Н. А.* Русская идея // О России и русской философской культуре: Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М.: Наука, 1990. С. 43–272.
2. Булгаков (1999) — *Булгаков С. Н.* Философия хозяйства. М.: Наука, 1999. 412 с.
3. Булгаков (1906) — *Булгаков С. Н.* Неотложная задача (о союзе христианской политики). М., 1906. С. 48 с.
4. Вехи — Вѣхи: Сборник статей о русской интеллигенции. URL: <http://www.vehi.net/vehi/bulgakov.html> (дата обращения: 26.07.2019).
5. Киреевский (2001) — *Киреевский И. В.* О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России // Мир политической мысли: Хрестоматия по политологии. Ч. 4. Кн. 5. М., 2001. С. 112–122.
6. Лузина (2018) — *Лузина Т. И.* Религия и культура: ценностные приоритеты русской интеллигенции в начале XX века // Государство, общество, церковь в истории России XX– XXI веков: Материалы XVII Международной научной конференции, посвященной 100-летию создания Иваново-Вознесенской губернии и 100-летию высшего образования в Ивановском крае. Иваново: Ивановский государственный университет, 2018. С. 304–308.
7. Малимонова (2018) — *Малимонова С. А.* Влияние некоторых идей «нового религиозного сознания» на падение Российской империи // Известия Иркутского государственного университета. Серия «Политология. Религиоведение». 2018. Т. 24. С. 78–86.
8. Осокин (2017) — *Осокин А. Н.* Роль мировоззрения русской интеллигенции в контексте определения направлений общественной мысли России в конце XIX — начале XX века // Этносоциум и межнациональная культура. 2017. № 10(112). С. 36–43.
9. Прелестные грамоты — «Прелестные грамоты» С. Разина // Русская национальная философия «Хронос». URL: <http://www.hrono.ru/dokum/1600dok/1670razin.html> (дата обращения: 26.07.2019).
10. Рябий (2008) — *Рябий М. М.* Неизвестный собеседник И. В. Киреевского // Вестник Российского Государственного университета им. И. Канта. 2008. № 8. С. 77–80.
11. Семенова (2008) — *Семенова Е. В.* Литературные салоны России XIX века: начало кристаллизации русской философской культуры // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия: «Философия. Социология. Право». 2008. Т. 8. № 4. С. 209–215.
12. Соловьев (1912) — *Соловьев В. С.* О расколе в русском народе и обществе // *Его же.* Собрание сочинений. В 10 т. Т. 3: 1877–1884. СПб., 1912.
13. Чаадаев (2011) — *Чаадаев П. Я.* Философические письма. М.: Римис, 2011.

### ***Svetlana Malimonova. Relation to religion among the Russian intelligentsia in the late XIX — early XX centuries. as the cause of the fall of the Russian Empire.***

**Abstract:** The fall of the Russian Empire is an extremely complex and multi-component process that did not start suddenly and developed over several decades. He had many reasons and no less immediate reasons, both economic and socio-cultural. We can say that all the logic of the previous historical process led to it. This article discusses only one of the reasons for the collapse of the Russian Empire, namely: ideological preparation for the secularization of the Russian pre-revolutionary society. It would be wrong to say that this is the main reason, but in our opinion, the religious search of the Russian intellectuals has had a key impact on all future events.

**Keywords:** The Russian Empire, the Russian intellectuals, the Silver age, the revolution of 1917, the secularization of society, Orthodoxy.

*Malimonova Svetlana Alekseevna* — Ph.D. candidate of the Department of Ontology and Theory of Knowledge (section of Religious Studies) of the IPSS of the Ural Federal University (echo-c@mail.ru).

*Иеромонах Феропонт (Широков)*

## РЕВОЛЮЦИОННЫЕ ВОЛНЕНИЯ В ДУХОВНЫХ СЕМИНАРИЯХ В 1905 ГОДУ (на примере Вологодской духовной семинарии)

Целью данного исследования является анализ событий, происходящих в духовных семинариях в начале XX века, на примере конкретного духовного учебного заведения. В данной статье на основе архивных материалов, а также воспоминаний участников событий, восстановлен общий ход революционных волнений в Вологодской духовной семинарии. Также проанализированы причины и методы воздействия со стороны Святейшего Синода и администрации духовной школы.

**Ключевые слова:** духовная семинария, Манифест 1905 года, революционные волнения, Правление семинарии, Святейший Синод.

Революционные волнения захватили духовные семинарии в конце XIX — начале XX века. Участие воспитанников семинарии в политических выступлениях началось еще в середине XIX века. «Причинами забастовок воспитанников были недовольства самой духовной школой (в начале XX века в семинарии всё чаще попадали лица, не желавшие связывать свою жизнь с Церковью и даже враждебные ей). Многих учащихся не устраивала жёсткая система воспитания и запрет на участие в общественной жизни страны» [Широков 2019, 46]. Будущий митрополит Евлогий (Георгиевский) так вспоминал свои семинарские годы: «мы обладали свободой при полном неумении ею пользоваться. Многие, особенно в начале семинарского курса, в возрасте 14–17 лет, вынести этого не могли и погибали. Из 15 человек, окончивших курс Белёвского училища, до 6-го класса семинарии дошло только 3 ученика. Кто отстал, кто выскочил из семинарии, кто опустился, забросил учение и уже не мог выкарабкаться из трясины «двоек». <...> Из казенной учебы ничего возвышающего душу семинаристы не выносили. От учителей дружеской помощи ожидать было нечего. Юноши нравственно покрепче, поустойчивей, шли ощупью, цепляясь за что попало, и, как умели, удовлетворяли свои идеалистические запросы» [Георгиевский 1994, 28].

В Вологодской духовной семинарии напряжение началось в ноябре 1901 года, о чем инспектор семинарии священник Алексей Лебедев регулярно уведомлял ректора протоиерея Александра Агронома. «Беспорядки в семинарии случались во время приёма пищи и общих молитв. Были попытки поджога здания, массовая порча имущества семинарии. В срочном порядке прибывший ректор не смог изменить ситуацию, и вынужден был сообщить о сложившемся положении епископу Вологодскому Алексию, однако в скором времени телефонная линия была перерезана. Попасть в общежитие ректор и инспекция не имели возможности: вход на верхний этаж был забаррикадирован. Только прибывшие полицмейстер и частный пристав смогли на время успокоить воспитанников» [Широков 2019, 47]. В последующий период беспорядки усилились, в виду чего 20 декабря 1901 года Указом Императора предписывалось считать всех воспитанников семинарии уволенными. В последующем, те из воспитанников, которые желали продолжить обучение в духовной школе, должны были написать прошение о зачислении в семинарию. В феврале 1902 года учебный процесс в духовной школе был восстановлен. В соответствии с указом Святейшего

---

*Иеромонах Феропонт (Павел Федорович Широков)* — магистр богословия, преподаватель Вологодской духовной семинарии (ierom.ferapont@yandex.ru).

Синода от 18 мая 1902 года, предписывалось в случае беспорядков выявить главных виновников и удалить из учебного заведения (ГАВО. Ф. 466. Оп. 1. Д. 3097. Л. 1). В это время в духовных семинариях стали образовываться кружки, распространяющие воззвания. Основная идея воззваний заключалась в том, что общее заявление, подписанное всеми воспитанниками семинарии может оказать влияние на Святейший Синод и побудить его к выполнению предложенных требований (ГАВО. Ф. 466. Оп. 1. Д. 3097. Л. 1). Среди распространенных требований отмечались «уравнение программы семинарского курса учения с таковыми же светских учебных заведений; дозволение поступать в университеты и другие высшие светские учебные заведения по окончании курса учения в IV классе; отменить приемные в семинарии и переходные из класса в класс экзамены; сокращение богословских предметов и усиление светских и прочее» (ГАВО. Ф. 466. Оп. 1. Д. 3097. Л. 1). Синод предписывал в случае возникновения беспорядков, закрыть духовную семинарию и восстановить занятия только после утверждения полного спокойствия. (ГАВО. Ф. 466. Оп. 1. Д. 3097. Л. 1). Что касается заявлений от воспитанников, то предписывалось разъяснить, что «заявления, как противозаконные со стороны учеников, не могут иметь никакого значения и все подписавшие такое заявление, как ослушники, будут подлежать увольнению» (ГАВО. Ф. 466. Оп. 1. Д. 3097. Л. 1).

Педагогическое собрание правления Вологодской духовной семинарии на заседании 3 ноября 1905 года заслушало сообщение ректора семинарии протоиерея Александра Агронома о поданном 2 ноября петиции воспитанников семинарии. Данное обращение о желательных реформах духовно-учебных заведений учащиеся требовали отправить в Святейший Синод. В петиции предлагались реформы учебного и воспитательского процесса. В тоже время воспитанники заявили о желании продолжить учебные занятия в полном порядке и при добром поведении. Однако вечером этого же дня воспитанники изъявили желание прекратить занятия. Епископ Вологодский и Тотемский Алексей 4 ноября сообщил в Синод о сложившейся ситуации. В донесении правящий архиерей отметил, что «по заявлению семинарского Правления настоящее положение семинарии в учебном и особенно в воспитательском отношении вынуждает ходатайствовать о прекращении занятий...» (ГАВО. Ф. 466. Оп. 1. Д. 3097. Л. 10). Епископ Алексей сообщил, что на основании Указа № 4 Святейшего Синода от 18 мая 1902 года, отношения митрополита Санкт-Петербургского Антония от 31 декабря 1901 года, а также предложения Учебного Комитета ректорам семинарий от 21 декабря 1901 года, считает необходимым утвердить постановление Педагогического Собрания о временном прекращении учебных занятий в Вологодской семинарии (ГАВО. Ф. 466. Оп. 1. Д. 3097. Л. 10–11). 16 ноября епископ Алексей прибыл в семинарию вместе с губернатором и сообщил решение Синода о временном закрытии семинарии.

Инспектор семинарии священник Александр Лебедев в рапорте, направленном в Правление семинарии подробно описывал состояние семинарии, приведшее к закрытию, а также рассказал о мерах, которые предпринимались для предотвращения беспорядков. Инспектор указал, что в рассматриваемом учебном году рано появились признаки тревожного состояния. 11 сентября двое воспитанников семинарии были замечены полицией в пении революционных песен. Воспитанники представились учениками VI класса. Процедура опознания, проведенная полицией, была встречена воспитанниками враждебно и не дала результата. После указанных событий пение революционных песен стало встречаться в корпусе семинарии. Воспитанники стали интересоваться проектами семинарских петиций. В сентябре 1905 года в семинарию поступила петиция Воронежских семинаристов с просьбой поддержки. «Среди воспитанников появились небольшие группы, деятельно обсуждавшие содержание петиции, попутно критиковались отдельные порядки и нашей семинарии», — писал инспектор. Стали проявляться случаи нарушения дисциплины и протесты отдельных учащихся. Среди воспитанников начали распространяться местные революционные печатные издания, в которых, в том числе, выражалось недовольство семинарской жизнью, а также недоумение, связанное с тем, что «протесты учащихся нисколько

не коснулись нашей духовной семинарии» (ГАВО. Ф. 466. Оп. 1. Д. 3097. Л. 11). В скором времени последовали протестные действия: 25 сентября после всенощного бдения в квартире инспектора было разбито два стекла, а 26 сентября на подокозник была подложена петарда, начиненная порохом, вследствие чего произошел взрыв. 28 сентября ученик второго класса семинарии Суворов обратился в больницу с травмой правой руки. Сбивчивые объяснения причины навели инспектора на мысль о причастности воспитанника к взрыву. Однако, начавшееся дознание повлекло к новым волнениям в семинарии. Воспитанники были «обижены упомянутыми подозрениями. Товарищи Суворова по классу в довольно непочтительной форме выразили ректору семинарии и помощнику инспектора свой протест против всяких розысков...» (ГАВО. Ф. 466. Оп. 1. Д. 3097. Л. 13). В борьбе с нарушением дисциплины со стороны инспекции были выработаны меры убеждения и разъяснения, дисциплинарные взыскания были сведены на минимум. Наказание, в виде карцерного заключения, с сентября было временно отменено, и расценено как «мера личной мести ученику со стороны инспекции» (ГАВО. Ф. 466. Оп. 1. Д. 3097. Л. 13). Тем не менее, нарушения дисциплины продолжались: 1 октября воспитанники третьего класса устроили демонстрацию против помощника инспектора, обходившего жилые комнаты в 12 ночи. На следующий день беседу с воспитанниками шестого класса проводил ректор семинарии, увещая быть примером порядка для младших классов, среди которых уже были замечены волнения. Затем ректор провел беседу с воспитанниками третьего класса, напомнив им о возможности закрытия семинарии и роспуска в дома родителей. Однако общее настроение воспитанников не изменилось. Ужин и молитва прошли беспокойно, помощнику инспектора в тот же день пришлось вновь беседовать с воспитанниками. «Примерами 1901 года было оказано на то тяжелое в материальном отношении состояние, которое они неминуемо должны попасть: дороговизна переезда на родину, стесненное положение в домах родителей, особенно вдов-просфорен, тяжелое житие в монастырях и вред продолжительного умственного застоя, особенно теперь в виду повышающихся требований к образовательному цензу духовенства» (ГАВО. Ф. 466. Оп. 1. Д. 3097. Л. 13). Однако данные увещания не произвели должного результата: в эту же ночь воспитанники устроили беспорядки в общежитии, шумели и пели революционные песни. На следующий день учащиеся младших классов отказывались отвечать на занятиях. Демонстрация могла разрастись, но не встретила сочувствия со стороны воспитанников старших классов, которые в беседе с ректором сообщили, что дальнейшее расследование дела Суворова может повлечь новые беспорядки со стороны учащихся младших классов, чему они (учащиеся пятого и шестого классов) не сочувствуют (ГАВО. Ф. 466. Оп. 1. Д. 3097. Л. 13). Впоследствии воспитанники младших классов также уверяли ректора в своем безучастии в беспорядках. Основное напряжение оставалось в IV-2 классе. В октябре 1905 года в Вологду стали съезжаться студенты высших учебных заведений, которые сообщили о беспорядках в других семинариях и предъявляемых требованиях, обращенных к существующему семинарскому строю. При беседе инспекции семинарии с воспитанниками, стали появляться незамеченные до этого фразы «уничтожении кастового строя семинарий», «демократизация школы», «общественный контроль над образованием» и т. п. (ГАВО Ф. 466. Оп. 1. Д. 3097. Л. 13). «Многие из воспитанников не давали даже себе никакого отчета в содержании этих выражений, соединяли с ними туманный смысл, но крепко за них держались, несмотря на массу убеждений и разъяснений со стороны начальства», — писал инспектор (ГАВО. Ф. 466. Оп. 1. Д. 3097. Л. 13). О начавшихся и усилившихся нестроениях ректор семинарии протоиерей Александр Агрономов сообщил правящему архиерею, епископу Вологодскому Алексию. 14 октября епископ Алексей на протяжении нескольких уроков беседовал с воспитанниками, «с отеческой любовью убеждал к исправному поведению...» (ГАВО. Ф. 466. Оп. 1. Д. 3097. Л. 15). По окончании уроков, архиерей зашел на обед и положительно отметил приготовленную пищу. Ситуация в духовной школе серьезно усугубилась после Манифеста 17 октября. 19 октября воспитанникам был зачитан Манифест, после чего учащиеся

были приглашены в семинарскую церковь для совершения благодарственного молебна. Значительная часть воспитанников отказалась идти в храм, призывы помощника инспектора были встречены криками. После молебна воспитанники, выломав замок в зал, устроили самовольную сходку. Беспорядки в духовной школе усугублялись. Все чаще воспитанники пропускали богослужение и занятия, проводили сходки, на которых зачитывались различные проекты воззваний. «Ректор на общей молитве, с крестом в руках и перед святыми иконами убедительно умолял успокоиться и продолжить учебные занятия, взывая к воспитанникам от имени родителей, изображая их скорбь и печаль в случае приезда детей» (ГАВО. Ф. 466. Оп. 1. Д. 3097. Л. 16). Однако подобные беседы не приводили к желаемому результату: в ответ от воспитанников можно было услышать резкие возражения следующего содержания: «приедем, так не прогонят», «они отжили, не понимают наших стремлений» и т. п. (ГАВО. Ф. 466. Оп. 1. Д. 3097. Л. 16). Возможно, одной из причин этого было то, что ректор семинарии по воспоминаниям современников «не обладал административными способностями. Он совершенно терялся при всяких, иногда самых ничтожных случаях и обстоятельствах. Все решения и распоряжения он отменял иногда несколько раз <...> Невыгодно эта нерешительность ректора отзывалась и на воспитанниках» (ГАВО. Ф. 5250. Оп. 1. Д. 1. Л. 276об–277) Несколько иным был инспектор семинарии протоиерей Алексей Лебедев. «В своих отношениях к ученикам отец Алексей был сух и формален. Проявление доброго, сердечного отношения к ученикам почти не было заметно» (ГАВО. Ф. 5250. Оп. 1. Д. 1. Л. 279). Его приемы ведения воспитательской работы современники отмечали как приносящие больше отрицательные результаты. Воспитанники проявляли ему свою недоброжелательность и даже изображали его на карикатурных листовках.

Инспектор отмечал, что центром брожений было казенное общежитие воспитанников, которое являлось наиболее оснащенным в материальном плане. Воспитанники, проживавшие на квартирах, вели себя значительно спокойнее и по словам инспектора, «при посещении их квартир [воспитанники] поражали равнодушием и несочувствием к современным семинарским течениям» (ГАВО. Ф. 5250. Оп. 1. Д. 1. Л. 279). В общежитии проживало 275 человек, и таким образом, массовое скопление учащихся являлось благоприятной почвой для пропаганды различных идей. «Среди воспитательских мер, направленных к умиротворению состояния воспитанников, инспекция прибегала к индивидуальным беседам учащихся с классными наставниками, в ходе которых воспитанникам разъяснялись новые законы (о веротерпимости и другие), а также предполагаемые реформы духовно-учебных заведений» [Широков 2019, 50]. Ожидаемым следствием общего нарушения порядка в семинарии стало ухудшение успеваемости воспитанников, а к концу 1905 года отмечено расстройство всего учебного дела (ГАВО. Ф. 466. Оп. 1. Д. 3097. Л. 17). Конечным итогом многочисленных сходов стало общее решение учащихся о прекращении учебных занятий на неопределенный срок (ГАВО. Ф. 466. Оп. 1. Д. 3097. Л. 17). По рассмотрении текущего положения дел Педагогическое собрание постановило принять к руководству Определение Святейшего Синода № 5689 от 9 ноября 1905 года и прекратить учебные занятия, в виду невозможности продолжить учебное дело и сохранить дисциплину. Воспитанникам в трехдневный срок было предложено покинуть стены духовной школы. 11 ноября Правление семинарии направило в духовную консисторию прошение, с призывом обратить внимание благочинных Вологодской епархии на поведение воспитанников семинарии, во время их нахождения в домах родителей и родственников (ГАВО. Ф. 466. Оп. 1. Д. 3097. Л. 49). Сохранились описания инспектором процесса отъезда учащихся: «при получении билетов, перед многими встал грозный вопрос куда ехать и где пребывать; плакали, и чувствуя безысходность своего положения, с сокрушением сердца рассказывали, что принуждены были соглашаться на решение воинственного меньшинства во избежание насильственного воздействия и предположенного разгрома семинарии и в предотвращении жертв увольнения» (ГАВО. Ф. 466. Оп. 1. Д. 3097. Л. 49).

Педагогическое собрание приняло решение возобновить учебные занятия с 15 января 1906 года, для тех учащихся кто желает продолжить обучение в духовной школе при действующем уставе духовной семинарии и при условии подчинения существующим правилам семинарской жизни. 28 ноября в Правление семинарии поступило прошение воспитанников шестого класса, в котором выражалась просьба продолжить занятия в духовной семинарии. В прошении также определялось отношение к общей просьбе учащихся о прекращении учебного процесса: «тревожная жизнь в России в последнее время заразительно подействовала на нашу семинарию и увлекла многих воспитанников к шуму и протесту. <...> От многих своих меньших товарищей за последнее время приходилось слышать полное искреннее желание возобновления занятий. Мы первые высказываем свой голос за скорейшее возобновление занятий, и если не от лица всей семинарии, то от себя лично просим продолжения прерванных занятий в настоящем непродолжительном времени...» (ГАВО. Ф. 466. Оп. 1. Д. 3097. Л. 47). Свои подписи под обращением поставили более пятидесяти учащихся.

После возобновления учебных занятий, общий порядок в семинарии был восстановлен. В своем докладе в Правление семинарии инспектор священник Алексей Лебедев отметил, что «воспитанники собрались сравнительно скоро; в течении недели после восстановления занятий были уже все, кроме больных. Из 12 воспитанников, о которых Правлением семинарии было рекомендовано родителям удержать своих детей до августа, явились все, кроме одного...» (ГАВО. Ф. 466. Оп. 1. Д. 3125. Л. 3). По приезде, многие воспитанники пытались выяснить судьбу поданной петиции. Однако, в целом, дисциплина оставалась расшатанной, часть наблюдались рецидивы. При напоминании о подписке, обязывающей подчиняться правилам семинарии, воспитанники замечали, что подписка была вынужденной.

Беспорядки в Вологодской семинарии, произошедшие в 1905 году, были уже вторыми с начала XX века. Главными причинами оставались недовольства администрацией семинарии и режимом. И в это же время начинается переход от стихийных возмущений к организованным митингам. Воспитательские меры не приносили должного результата. Уже в следующем 1906 году епископ Вологодский Никон (Рождественский) в своем отчете в Синод отметил, что «пропаганда имела влияние на учащихся: в начале ноября забастовали воспитанники духовной семинарии, предъявив петицию. Воспитанники гимназии, реального училища и ученицы женской гимназии объявили забастовку перед рождественскими каникулами ради солидарности с рабочими. Женское епархиальное училище и духовное мужское спокойно продолжали занятия» (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2137. Л. 19). Лишь к концу 1907 года положение в семинарии было относительно умиротворенным.

## Источники и литература

### Источники

1. ГАВО — Государственный архив Вологодской области. Воспоминания Н. И. Ильинского. ГАВО. Ф. 5250. Оп.1. Д.1.
2. Доклады инспектора семинарии о настроении и поведении воспитанников семинарии после возобновления учебных занятий. ГАВО. Ф. 466. Оп. 1. Д. 3125.
3. О представлении учениками Вологодской духовной семинарии письменной коллективной просьбы по вопросу о реформе духовных учебных заведений. ГАВО Ф. 466. Оп. 1. Д. 3097.
4. РГИА — Российский государственный исторический архив. Отчет о состоянии Вологодской епархии. 1906 г. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2137.

## Литература

5. Георгиевский (1994) — *Евлогий (Георгиевский), митр.* Путь моей жизни: Воспоминания. М., 1994.

6. Широков (2019) — *Ферапонт (Широков), иером.* Забастовки в духовных семинариях начала XX века (на примере Вологодской духовной семинарии) // Нива Господня. Вестник Пензенской духовной семинарии. 2019. № 1.

### ***Hieromonk Ferapont (Shirokov). Revolutionary unrest in theological seminaries in 1905 (by the example of the Vologda Theological Seminary).***

**Abstract:** The aim of this study is to analyze the events that took place in theological seminaries in the early twentieth century, by the example of a particular theological institution. In this article the development of revolutionary unrest in the Vologda Theological Seminary is considered on the basis of archival materials and the memoirs of those events' participants. The causes and methods of influence by the Holy Synod and the Administration of the Theological School are also analyzed.

**Keywords:** Seminary, Manifest of 1905, revolutionary unrest, Seminary Board, Holy Synod.

*Hieromonk Ferapont (Pavel Fedorovich Shirokov)* — Master of Theology, teacher at the Vologda Theological Seminary.



*Протоиерей Алексей Марченко*

## РУССКО-ЯПОНСКАЯ ВОЙНА 1904–1905 гг. В СУДЬБЕ АРХИЕПИСКОПА МОЛОТОВСКОГО И СОЛИКАМСКОГО АЛЕКСАНДРА (ТОЛСТОПЯТОВА)

Русско-японская война 1904–1905 гг. во многом повлияла на судьбу и взгляды многих людей непосредственно или даже косвенно принявших в ней участие. Данная работа посвящена изучению личности архиепископа Молотовского и Соликамского Александра (Толстопятова), который родился во второй половине XIX в., был участником Русско-японской войны 1904–1905 гг., во время которой решил посвятить всю оставшуюся жизнь служению Богу, находился во вражеском плену, пытался бежать, застал Революцию, и в конечном итоге стал архиереем Русской Православной Церкви. За время своего пастырского служения он успел сменить несколько архиерейских кафедр, а также не раз был сослан в лагеря, в том числе и на Соловецкий лагерь особого назначения. Свою исповедническую жизнь владыка Александр окончил в г. Молотове в 1945 г. Источниковедческой базой служат личные биографические труды архиепископа Александра (Толстопятова) и Российские архивные фонды Санкт-Петербурга, Москвы и Перми.

**Ключевые слова:** История Русской Православной Церкви, история Российской империи, Русско-японская война, церковные люди, Православные архиереи, архиепископ Александр (Толстопятов).

Архиепископ Александр (в миру Анатолий Михайлович Толстопятов) родился 22 октября / 4 ноября 1878 г. в г. Москве [ГАПК. Ф. Р-1204. Оп. 4. Д.165. Л.13–14] в семье потомственного дворянина, выдающегося русского ученого, доктора минералогии и геогнозии, профессора Московского Императорского университета Михаила Александровича Толстопятова<sup>1</sup>.

Высокий религиозный настрой Анатолия проявился еще в гимназические годы. «С самого раннего возраста, — вспоминает Владыка, — я сильно полюбил церковную службу и, живя в Москве, охотно посещал свой приход — церковь Рождества

*Протоиерей Алексей Николаевич Марченко* — доктор исторических наук, доктор церковной истории, доцент, заведующий кафедрой теологии Регионального института непрерывного образования Пермского государственного национального исследовательского университета ([prot.marchenko@yandex.ru](mailto:prot.marchenko@yandex.ru)).

<sup>1</sup> Толстопятов Михаил Александрович — выдающийся русский ученый, профессор Московского Императорского университета, доктор минералогии и геогнозии. За свои ученые труды удостоен потомственного дворянства. Родился в 1836 г. в г. Васильсурске Нижегородской губернии. Воспитывался в Костромской и 3-ей Московской гимназии. Дальнейшее обучение проходил на естественном отделении Московского Императорского университета, по окончании которого в 1859 г. с золотой медалью состоял преподавателем естественной истории в Московской Практической академии (1859–1863 гг.) С 1861 по 1867 гг. — адъюнкт при кафедре минералогии в Московском Императорском университете; любимый и самый талантливый ученик проф. Г. Е. Щуровского. 1870 г. — профессор и доктор минералогии Университета. В период с 1885–1887 гг. занимал должность декана физико-математического факультета и вице-президента в Императорском Московском обществе Испытателей Природы. Скончался 11 апреля 1890 г. в Москве. Погребен в фамильном склепе за южной стеной Смоленского собора Новодевичьего монастыря. Фундаментальные труды проф. М. А. Толстопятова: «Аэролиты», «О причинах гетероморфизма углекислой извести», магистерская диссертация. М., 1867; «Общие задачи учения о кристаллогинезисе», докторская диссертация. М., 1869 г. и др. (О научной деятельности М. А. Толстопятова см.: История, 1962, 115–117; Языков, 1893, 75; Бокий, Шафрановский, 1947, 97. Чернов, 1989, 221).

Пресвятой Богородицы в Путинках и Высокопетровский монастырь, где пел на клиросе» [ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 7. Д.2 Л. 1–2]. Глубокое положительное влияние на будущего иерарха оказал настоятель этой обители архимандрит Никифор (Бажанов), известный ученый богослов, автор популярной «Библейской энциклопедии»<sup>2</sup>. В стенах монастыря, в общении с монахами закладывался духовный фундамент дальнейшей жизни будущего иерарха. О своих сокровенных мечтах того времени Владыка пишет: «Уже тогда я имел твердое намерение посвятить свою жизнь на служение Богу, намереваясь по окончании гимназии поступить в духовную академию и принять монашеский постриг» (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 7. Д. 2. Л. 2).

В апреле 1890 г. скончался глава семейства, любимец московского студенчества, профессор Михаил Александрович Толстопятов. После его смерти в жизни Толстопятовых произошли большие перемены. В 1894 г. старший брат Владимир поступил в институт Инженеров путей сообщения в г. Санкт-Петербурге. Вскоре в северную столицу переехала вся семья: мать — Елизавета Дмитриевна Толстопятова, сыновья Вадим, Анатолий и дочь Евгения<sup>3</sup>.

В Санкт-Петербурге религиозный настрой Анатолия не ослабел. Он продолжал учиться в гимназии, посещая церковные службы в подворье Киево-Печерской Лавры. Однако знакомство с детьми морских офицеров изменило его планы на жизнь. «На лето мы ездили на дачу в Ревель, — вспоминает архиепископ, — и там я со своими товарищами проводил целые дни на лодке, совершая дальние плавания по Финскому заливу и реке Бригитавке. Эта жизнь на море пробуждала во мне неудержимое желание поступить во флот. В тоже время мечты о духовной академии и монашестве по-прежнему не оставляли меня. Матушка моя не соглашалась отдать меня в Морской корпус и требовала, чтобы я сначала окончил гимназию и только потом сознательно выбрал себе тот или иной жизненный путь» (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 7. Д. 2. Л. 2).

В 1898 г. Анатолий Михайлович Толстопятов поступил в специальные классы Санкт-Петербургского Морского кадетского корпуса. Это военное учебное заведение он успешно окончил в 1901 г. и был произведен в первый офицерский чин-мичмана. Циркуляром Главного Морского штаба мичман Толстопятов был назначен в Сибирский флотский экипаж с прохождением службы в г. Владивостоке [ГАВМФ. Ф. 406. Оп. 9. Д. 4209. Л. 22 об.]. Весной 1902 г. он был переведен на должность вахтенного офицера на минный транспорт «Якут»<sup>4</sup>, а затем назначен в экипаж канонерской лодки «Кореец»<sup>5</sup>. В начале июня 1903 г. Анатолий Михайлович Толстопятов получил известие о своем еще более ответственном назначении на эскадренный броненосец «Пересвет»<sup>6</sup>.

<sup>2</sup> Архимандрит Никифор (Бажанов) — настоятель Высокопетровского монастыря с 1895 по 1897 гг. Являлся Председателем Братства Епархиального женского училища, созданного под Августейшим покровительством Ее Императорского Величества Государыни Императрицы Марии Феодоровны [Адрес-календарь, 1895–1897, 348].

<sup>3</sup> Толстопятов Владимир Михайлович. Родной брат архиепископа Александра. В 1936 г. — инженер проектировщик. Проживал в Москве. Впоследствии профессор Московского инженерно-строительного института. К началу Великой Отечественной войны 1941 г. были живы и проживали в г. Ленинграде: брат — Вадим Михайлович Толстопятов, доцент, впоследствии доктор химических наук, профессор ЛГУ и проживавшая с ним сестра — Евгения Михайловна (В 1945 г. в живых не упоминается) (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 7. Д. 2. Л. 5).

<sup>4</sup> «Якут» — минный транспорт Сибирской флотилии. Спущ. в 1888 г. (Англия). Куплен в Англии Морведом и зачислен в списки флота 15.02.1892 г. Экипаж 10/105 человек. 26.05.1921 г. захвачен белогвардейцами и в 10.1922 г. уведен ими в Манилу (Филиппины). (Корабли, 2000, 276).

<sup>5</sup> «Кореец» — артиллерийская лодка Сибирской флотилии. Спущ. 7.08.1886 г. (Стокгольм / Берзунд Меканиска). Экипаж 12/162 чел. Взорвана своим экипажем в корейском порту Чемульпо 27.01.1904 г. после боя с японской эскадрой. В 1905 г. поднята японцами и сдана на слом (Корабли, 2000, 87).

<sup>6</sup> «Пересвет» — эскадренный броненосец Балтийской флотилии. Спущ. 7.05.1898 г. (СПб/Балтийский завод). Входил в состав 1-й Тихоокеанской эскадры Балт. Флота. Затонул 24.11.1904 г. на внутреннем рейде Порт-Артура. Поднят японцами 16.06.1905 г., отремонтирован

В своих воспоминаниях о тихоокеанской службе архиепископ Александр пишет: «Товарищи завидовали мне, так как одно назначение сменялось лучшим другим, а это третье еще более интересным, но я всегда объяснял такую ко мне милость Божью тем, что, будучи произведен в офицеры и назначен во Владивосток, я прежде всего направился на святую Афонскую гору, усеянную монастырями, и провел там среди афонских подвижников 3 недели, затем поехал в Иерусалим, посетил Вифлему, Иордан, Иерихон и другие места Палестины. Только после этого я отправился во Владивосток. Этим я объясняю, что вся моя жизнь была украшена прекрасными переживаниями. Я очень хорошо шел по службе, хотя не имел никакой протекции» [ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 7. Д. 2. Л. 3].

26 января 1904 г. Япония вероломно начала боевые действия за два дня до официального объявления войны России. В ночь на 27 января была атакована русская эскадра, стоявшая на рейде Порт-Артура, а в 11 часов 45 минут следующего дня при Чемульпо прогремели первые выстрелы боя легендарных «Варяга» и «Корейца» с 14-ю японскими кораблями. Ожесточенные бои на суше и на море шли за Порт-Артур. Ведя осаду города, японцы ежедневно устраивали внезапные нападения на русские военные суда, обстреливали город и порт из крупнокалиберной артиллерии. 23–24 ноября броненосец «Пересвет», находившийся на рейде, получил 25 попаданий 280-мм снарядами и был затоплен командой. Во время обстрела корабля Анатолий Михайлович Толстопятов едва не погиб. Взрывной волной от разорвавшегося на палубе снаряда молодой офицер был выброшен за борт. Оказавшись в воде под сильным обстрелом японской артиллерии, он взмолился: «Господи, если Ты спасешь меня, то всю свою жизнь я посвящу Тебе». В то же время он увидел плавающее бревно, на котором смог добраться до берега. Вспоминая свое чудесное спасение и данный Богу обет, владыка Александр не раз говорил своим духовным чадам: «Поменять меч на камилавку меня заставили обстоятельство моей прошлой жизни».

После гибели «Пересвета» Анатолий Михайлович был зачислен в команду миноносца № 206 [ГАВМФ. Ф. 406. Оп. 9. Д. 4209. Л. 23]. В одном из походов он вызвался доставить трофейное японское судно во Владивосток, но на пути был взят в плен неприятелем и отправлен в г. Фокуоко, в приют для военнопленных [Толстопятов, 1908, 16–23]. Лагерь размещался в старинной крепости времен самураев, застроенной бараками. Офицеров держали отдельно от нижних чинов. Каждый пленный офицер получал от русского правительства 50 рублей в месяц. Однако жизнь в плену казалась ужасным прозябанием. По отношению к русским офицерам японцы вели себя надменно, всячески старались унижить их достоинство. Тоскующим по Родине офицерам они подбрасывали в камеры подпольные революционные газеты.

Единственным утешением для пленных было пастырское попечение о них начальника Русской духовной миссии в Японии епископа Николая (Касаткина). Каждую субботу и воскресенье в тюремную столовую приходил посланный Владыкой Николаем священник-японец, который служил всенощную и литургию, искренне молясь об избавлении своих плененных русских братьях. Канцелярия тюрьмы была завалена кипами православной духовной литературы, которую посылал для пленных епископ Николай. Однако японцы книги и письма с Родины пленным не давали. Их складывали в огромные мешки, которые пролежали до конца войны.

24 июня 1905 г. вместе с четырьмя нижними чинами мичман Толстопятов совершил побег из лагеря [Толстопятов, 1908, 25–40]. Следуя горными вершинами, группа беглецов собиралась проникнуть в глубь страны, подобраться к морскому берегу, совершить нападение и захватить рыбацкую шхуну, а затем — доплыть до Владивостока. В течение десяти дней беглецы прошли свыше 200 верст, пробираясь через болота, бамбуковые чащи и горные вершины. Однако побег закончился неудачей. Толстопятов

---

в 1905–1908 гг. и назван «Сагами». В составе японского флота с апреля 1908 г. В марте 1916 г. выкуплен Россией с возвращением прежнего названия, но с перечислением в класс крейсеров. При переходе в Россию 22.12.1916 г. погиб на mine, выставленной немецкой подлодкой «У-73» в Средиземном море недалеко от Порт-Саида. (Корабли, 2000, 31).

и его товарищи были пойманы и помещены в тюрьму. 9 августа 1905 г. военный суд приговорил Анатолия Михайловича Толстопятова к четырем годам тюремного заключения. Однако отбывать этот срок не пришлось. В октябре 1905 г. между Россией и Японией был заключен мир. Приказом японского императора все пленные русские офицеры были освобождены. «Настал конец тяжелому японскому плену. — вспоминал Владыка — Мы мысленно переносились туда, от чего были оторваны благодаря случайностям войны. Со временем острое впечатление трехмесячного заключения в японской тюрьме мало — помалу изгладилось, а о побеге осталось одно лишь приятное впечатление» [Толстопятов, 1908, 103–128].

«За отличную распорядительность и храбрость, проявленную во время крейсерства в Японском море при захвате военного транспорта «Киншу-мару», а также потоплении шхун у берегов Северной Японии» [ГАВМФ. Ф. 406. Оп. 9. Д. 4209. Л. 23] лейтенант Толстопятов приказом командующего флотом был награжден орденом Святого Станислава 3-й степени с мечами и бантом<sup>7</sup>.

В 1907 г. Анатолий Михайлович был определен на должность дежурного офицера-воспитателя в Морской Кадетский корпус г. Санкт-Петербурга [ГАВМФ. Ф. 406. Оп. 9. Д. 4209. Л. 23 об.]. Опытный в дальних морских походах лейтенант Толстопятов вместе со своими питомцами-кадетами не раз совершал учебные походы по внутренним морям<sup>8</sup>. Ему удалось посетить многие страны Европы и столицы государств: Лондон, Париж, Стокгольм, Берлин, Рим, Александрию, Каир [ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 7. Д. 2. Л. 3]. В 1908 г. в Санкт-Петербурге вышло в свет его мемуарное сочинение «В плену у японцев» — воспоминания о пережитом в военные годы [Толстопятов, 1908].

Участие в Русско-Японской войне и пребывание в японском плену стали для русского морского офицера Анатолия Толстопятова не только яркими событиями его жизни. Они прообразовали, стали началом его дальнейшей многотрудной исповеднической жизни во славу Отечества и Православной Церкви.

Морскую службу Анатолий Михайлович Толстопятов завершил в 1918 г. в чине капитана второго ранга. В 1920 г. он окончил Петроградский высший Богословский институт со степенью кандидата богословия и принял сан священника. Служил настоятелем церкви Рождества Пресвятой Богородицы при Петроградской консерватории. За сопротивление изъятию церковных ценностей в 1922 г. прошел по делу «Петроградских церковников», осужден на 2 года. После досрочного освобождения принял монашество в Александро-Невской Лавре в 1923 с именем Александр. В 1924 г. вновь был репрессирован по делу монахов Александро-Невской лавры и отбывал срок (2 года) в Соловецком лагере особого назначения. После освобождения отбывал ссылку в Нижнем Новгороде и Перми 1925–1926 гг.; 1927–1931 гг.

В 1931 г. вновь арестован ОГПУ и осужден на 3 года лагерей. Находился в Вишерских лагерях и участвовал в строительстве Беломорского канала. В 1933 г. досрочно освобожден из лагеря и рукоположен в сан епископа. Назначен Зам. Патриаршего местоблюстителя митрополитом Сергием (Страгородским) на Алма-Атинскую кафедру. В 1936 г. вновь арестован, осужден на 3 года и этапирован в Ухтин-Лаг. С 1939 по 1943 гг. находился на покое. В сентябре 1943 г. назначен епископом Молотовским.

---

<sup>7</sup> Орден Св. Станислава — младший российский орден, имевший 3 степени. В годы Русско-японской войны 1904–1905 гг. орденские знаки с мечами были выданы 3392 раза (Дуров, 1997, 138).

<sup>8</sup> За время своей морской службы А. М. Толстопятов неоднократно принимал участие в плаваниях по внутренним и внешним морям. Воспитанником Кадетского корпуса в 1898–1901 гг. — на учебном судне «Березань» по Черному морю, на крейсере 1-го ранга «Князь Пожарский» по Балтийскому морю; на учебном судне «Верный», на крейсере 2-го ранга «Вестник», на учебном судне «Двина». В офицерском звании 1902–1906 гг.: на транспорте «Якут», на лодке «Кореец», на эскадренном броненосце «Пересвет»; на параходе-ледоколе «Надежный», на миноносцах № 206, 210. В 1907–1915 гг. — на учебных судах «Минин», «Воин», на крейсере 1-го ранга «Диана», на учебном судне-броненосце «Петр Великий» [Список, 1913, 125, 860; ГАВМФ. Ф. 406. Оп. 9. Д. 4209. Л. 28–31].

Исповедническая жизнь архиепископа Молотовского и Соликамского Александра завершилась в г. Молотове (в настоящее время Пермь) в 1945 г. Погребен за алтарем Свято-Троицкого кафедрального собора г. Перми.

### Источники и литература

1. ГАВМФ— Государственный архив Военно-морского флота. Ф. 406. Оп. 9. Д. 4209. Л. 23.
2. ГАПК — Государственный архив Пермского края. Ф. Р-1204. Оп. 4. Д.165.
3. ГАРФ — Государственный архив Российской Федерации. Ф. 6991. Оп. 7. Д. 2
4. Адрес-календарь (1895–1897) — Адрес-календарь Москвы. М., 1895–1897.
5. Бокий, Шафрановский (1947) — *Бокий Г.Б., Шафрановский И.И.* Русские кристаллографы. Труды Института Истории Естествознания. Т. 1. М — Л., 1947.
6. Дуров (1997) — *Дуров В. А.* Русские награды XVIII — начала XX в. М., 1997.
7. История (1962) — История геологических наук в Московском Университете. М., 1962.
8. Корабли (2000) — Корабли Российского императорского флота 1892–1917. Энциклопедия / под общ. Ред. А. Е. Тараса. Минск, 2000.
9. Список (1913) — Список личного состава судов флота, строевых и административных учреждений Морского Ведомства. СПб., 1913.
10. Толстопятов (1908) — *Толстопятов А. М.* В плену у японцев. СПб., 1908.
11. Чернов (1989) — *Чернов В. Г.* Геологи Московского университета. М., 1989.
12. Языков (1893) — *Языков Д. Д.* Обзор жизни и трудов покойных русских писателей. Вып. 7. М., 1893.

#### ***Archpriest Alexey Marchenko. The Russo-Japanese War of 1904–1905 in the fate of the Archbishop of Molotovskiy and Solikamskiy Alexander (Tolstopyatov).***

**Abstract:** Russo-Japanese War of 1904–1905 in many respects influenced the fate and views of many people directly or even indirectly taking part in it. This work is devoted to the study of the personality of Archbishop Alexander Molotovskiy and Solikamskiy (Tolstopyatov), who was born in the second half of the 19th century, was a participant in the Russo-Japanese War of 1904–1905, during which he decided to devote the rest of his life to serving God, was in enemy captivity, tried to escape, found the Revolution, and eventually became the bishop of the Russian Orthodox Church. During his pastoral ministry, he managed to change several bishop's departments, and more than once was exiled to camps, including the Solovetsky special purpose camp. Vladyka Alexander graduated from his confessional life in Molotov in 1945. The source base is the personal biographical works of Archbishop Alexander (Tolstopyatov) and the Russian Archival Funds of St. Petersburg, Moscow and Perm.

**Keywords:** History of the Russian Orthodox Church, history of the Russian Empire, Russo-Japanese War, church people, Orthodox bishops, Archbishop Alexander (Tolstopyatov).

*Archpriest Alexey Nikolaevich Marchenko* — Doctor of Historical Sciences, Doctor of Church History. Associate Professor of Perm state national research university (prot.marchenko@yandex.ru).

*Протоиерей Павел Самойленко*

## ВЫПУСКНИК СТАВРОПОЛЬСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ СЯЩЕННОМУЧЕНИК ПРОТОИЕРЕЙ ИОАНН ВОСТОРГОВ: К 130-ЛЕТИЮ СЯЩЕННИЧЕСКОЙ ХИРОТОНИИ

Статья посвящена жизни и трудам выпускника Ставропольской духовной семинарии священномученика Иоанна Восторгова. Протоиерей Иоанн Восторгов прославился своими трудами в области просвещения, духовного образования и миссионерства. Он объездил практически всю страну для организации и проверки духовных учебных заведений, церковно-приходских школ. Для восполнения миссионерских и просветительских кадров им была основана огромная сеть соответствующих курсов для подготовки специалистов. Венцом праведных трудов отца Иоанна на благо Святой Христовой Православной Церкви стала мученическая кончина за веру от рук безбожных большевиков.

**Ключевые слова:** Церковь, миссионерство, просвещение, священномученик Иоанн Восторгов, Кавказ.

Священномученик протоиерей Иоанн (Восторгов) родился в ст. Кавказской 30 января 1867 г. в священнической семье. Его отец был священником ст. Кавказской, и звали его Иоанн Александрович Восторгов, а мать — Татьяна Ксенофонтовна. Он сам свидетельствует в Ставленническом допросе и также это следует из копии его аттестата [ГАСК, ф. 135, оп. 47, д. 315, л. 2 об.]. «Крещен он был в честь святителя Иоанна Златоуста. День тезоименитства совпадал с днем рождения — 30 января» [Гумеров, 2004, 13]. Вскоре семья переехала в ст. Ново-Александровскую Кубанской области (ныне — г. Новоалександровск Ставропольского края), где в 2012 г. была воздвигнута часовня в честь священномученика.

По смерти главы семейства наступили для будущего святого трудные времена. Тридцатилетняя вдова Татьяна Ксенофонтовна Восторгова осталась одна с четырьмя малолетними детьми. Никакого недвижимого имущества Восторговы не имели [ГАСК, ф. 135, оп. 40, д. 165, л. 42 об.]. Жили на добротные даяния станичников и на пенсию из епархиальных сумм, размер которой составлял по 10 рублей на ребенка в год. Большим подспорьем было то, что Иван и Николай обучались по смерти отца в Ставропольском духовном училище и Кавказской духовной семинарии на казенный кошт. Поступил в семинарию отец Иоанн в 1881 г., к этому времени семейство переехало в Ставрополь и мать с двумя младшими детьми жила на квартире.

По окончании семинарии Иоанн Восторгов был посвящен в стихарь [ГАСК, ф. 135, оп. 47, д. 315, л. 3]. По прошению он был назначен надзирателем за учениками Ставропольского духовного училища. По представлению Правления Ставропольской духовной семинарии, утвержденному резолюцией епископа Владимира (Петрова) № 4112, с 1 октября 1888 г. он был утвержден учителем русского и церковно-славянского языков в Ставропольском духовном училище. В том же году состоялось браковенчание Иоанна Восторгова с дочерью есаула Кубанского казачьего войска Евла Маковкина — Еленой [ГАСК, ф. 73, оп.1, д. 775, л. 6 об.; ф. 135, оп. 40, д. 165, л. 6об].

14 марта 1889 г. Иван Восторгов обратился к Преосвященному Владимиру с прошением: «Покорнейше прошу Ваше Преосвященство, Милостивого Отца и Архипастыря

---

*Протоиерей Павел Михайлович Самойленко* — кандидат богословия, первый проректор Ставропольской духовной семинарии.

определить или предназначить меня на священническое место поселка Кирпильского, Кубанской области (поселок отселился от станицы Усть-Лабы), в котором имеет открыться самостоятельный причт из священника и псаломщика. Документы мои хранятся в Правлении Ставропольского Духовного Училища». На прошение была наложена резолюция № 1608: «13 марта. Зачисляется за просителем просимое место, когда откроется. Епископ Владимир». 28 июля того же года последовало прошение о зачислении на священническое место к церкви поселка Кирпильского Кубанской области учителя Ставропольского духовного училища Ивана Восторгова по рукоположении во диакона и священника. Прошение заканчивалось словами: «К сему прошению подписался учитель Ставропольского духовного училища и надзиратель за учениками Иван Восторгов. г. Ставрополь-Кавказский, 1889 года, марта 14-го дня». На этом прошении имеется две резолюции Преосвященного: 1. № 4183 от 30 июля «До формального открытия Кирпильского прихода Восторгов определяется на священническую вакансию в Ставропольский Троицкий собор. Рукоположение во диакона 1-го и во священника 6-го августа» и 2. № 4435 от 13 августа «За последовавшим открытием Кирпильского прихода Ивана Восторгова к таковому и рукоположить, сообразно с сим и грамоту написать» [ГАСК, ф. 135, оп. 47, д. 315, л. 1–2].

Приводивший Иоанна Восторгова к присяге и исповедовавший его иеромонах архиерейского дома Иоанн 31 июля 1889 г. заключил: «Означенный в сем деле Иоанн Восторгов был у меня на исповеди и по исповеди его препятствий не оказалось». Есть в деле и запись ключаря собора священника Димитрия Успенского о рукоположении отца Иоанна в дни, указанные Преосвященным, и тут же свидетельство священника кафедрального собора Иакова Конокотина: «новорукоположенный священник Иоанн Восторгов, отправляющий богослужения при кафедральном соборе, достаточно ознакомился как с богослужением, так и с требоисправлением. 12 августа 1889 г.». И, наконец, резолюция со следующей записью: «Ставленную грамоту за № 4437 получил 15 августа 1889-го года. Священник Иоанн Восторгов». На ставленной грамоте стоит резолюция Преосвященного Владимира № 4436 от 14 августа: «Грамоту выдали, дело в консистории» и пометка «сдали 16 августа 1889 года». С 15 августа он был официально освобожден от должности учителя [ГАСК, ф. 135, оп. 47, д. 315, л. 2 об., 3 об., 4, 9].

В Кирпильском отец Иоанн служил с 20 августа 1889 г. по 6 октября 1890 г. Вот что сообщает об этом периоде его формулярный список, составленный в Ставропольской духовной консистории 7 сентября 1890 г.: «Пастырь добрый, примерный. Отличного поведения. Говорит проповеди собственного сочинения за каждым богослужением в церкви. Обратил [в Православие] до десяти душ раскольников» [ГАСК, ф. 73, оп. 2, д. 503, л. 7]. Покидая свой первый приход, отец Иоанн произнес трогательную проповедь.

Наступил новый этап в жизни священника Иоанна Восторгова — служение и работа в Ставропольской мужской гимназии. Директор гимназии В. Гнипов 15 сентября 1890 г. сообщил Преосвященному Евгению (Шерешилу) о согласии принять священника Иоанна Восторгова на должность второго законоучителя [ГАСК, ф. 135, оп. 47, д. 315, л. 12]. В прошении на имя директора Ставропольской мужской гимназии священник Иоанн Восторгов подчеркивал: «... с педагогической деятельностью я связей не терял, и она мне вполне знакома», и далее особо оговаривал: «На все условия, которые предложит начальство второму законоучителю, я буду согласен».

После четырех лет служения Церкви на ставропольской земле отец Иоанн начинает новую, миссионерскую, деятельность в Закавказье. 28 октября 1894 г. согласно прошению перемещен законоучителем в Елизаветпольскую гимназию. В Закавказье священник Иоанн Восторгов провел огромную работу по изучению состояния не только народного образования населения Закавказья, но и вообще духовно-нравственной ситуации в регионе. Он досконально изучил этнографические особенности каждой местности огромного закавказского края, конфессиональную картину, особенности воцерковленности и нравственности каждой народности, проблемы с этим связанные. Помимо грузинских племен: аджарцев, лазов, сванов, мингрельцев, самурсаквинцев,

ингилойцев, имеретинцев, гурийцев, хевсуров, пшавов, тушинов, хевцев, он рассматривает и другие народности: абхазов, осетин, армян и других. Отец Иоанн опубликовал качественный обзорный труд, в котором излагает информацию о церковных школах и положении народа и Церкви в Закавказье, обозначив ряд проблем и предложив пути их решения. По его твердому убеждению, «школа должна служить Церкви Божией... поднимать и укреплять начала веры и православия в среде разноплеменной паствы Экзархата» Грузинского. Также он считал, что важно делать упор на местные языки в преподавании, «доколе они служат целям церковным и интересам православия и «все, что есть в Грузии истинно-православного древнецерковного, святопреданного и священного в жизни церковной и народной — ... должно служить... предметом благоговейного почитания и заботливого хранения» [Восторгов, 1905, 23–24]. Важную задачу он видел в усилении преподавания русского языка, отмечая сочувствие народа к церковно-приходским школам [Восторгов, 1905, 26, 31].

В период деятельности отца Иоанна в Закавказье в нем начал ярко проявляться дар миссионера и искреннего ревнителя Православия. Видя его стремление к неустанной и желанной проповеди христианства, митрополит Владимир (Богоявленский), ранее исполнявший обязанности экзарха Грузии, с благословения Святейшего Синода пригласил протоиерея Иоанна Восторгова в Москву. Указом Святейшего Синода № 832 от 25 января 1906 г. назначен на должность проповедника-миссионера [РГИА, ф. 796, оп. 441, д. 59, л. 20 об.]. В этой особо желанной им «должности он пробыл до дня своей мученической кончины» [Жития, 2003, 188]. Он исполнял свое новое послушание, будучи членом миссионерского братства Святителя Петра.

Помимо своих прямых обязанностей синодального миссионера священномученик Иоанн Восторгов также исполнял и поручения высшего священноначалия. В 1906 г. он стал членом Предсоборного присутствия при Святейшем Синоде, а с сентября 1906 г. находился в командировке по епархиям, для проверки состояния миссионерских учебных заведений и миссионерства вообще. В конце 1906 г. он был награжден митрой из кабинета Его императорского Величества. Такие награждения производились лично императором не чаще одного-двух раз в год. Сам факт, что отец Иоанн дослужился до такой высочайшей награды, говорит о его выдающихся трудах. За свои неустанные труды святой регулярно получал награды. Будучи награжден «в 1891 г. — набедренником, представлялся к ордену св. Владимира 2-ой степени, 1894 г. — скуфьей, 1897 г. — камилавкою, 1900 г. — наперсным крестом, 1902 г. — золотым наперсным крестом из кабинета Его Величества, 1904 г. — палицею, 1905 г. — орденом св. Анны 2-ой степени, 1906 г. — Митрою из кабинета Его Величества, 1909 г. — орденом св. Владимира 3-ей степени, 1911 г. — золотым наперсным крестом с драгоценными украшениями из кабинета Его Величества, 1912 г. — орденом св. Анны 1-ой степени, 2 января 1916 г. — орденом св. Владимира 2-ой степени» [РГИА, ф. 1102, оп. 2, д. 964, л. 2–3]. Кроме того отец Иоанн неоднократно удостоивался наградений денежными премиями: в декабре 1887 г. — 50 руб., в декабре 1888 г. — 150 руб., в 1891 г. — 150 руб., 1892 г. — 150 руб., 1893 г. — 150 руб., 1894 г. 21 июня — 150 руб., 1894 г. — 120 руб. Елисаветполь, 17 апреля 1895 г. — 200 руб., 21 марта 1896 г. — 150 руб., 26 мая 1897 г. — 150 руб., 4 апреля 1898 г. — 100 руб., 12 июля 1899 г. — 100 руб., 21 августа 1903 г. — 200 руб. [РГИА, ф. 796, оп. 441, д. 59, л. 13 об.-18 об.].

В ходе посещения Благовещенской духовной семинарии отец Иоанн подготовил всеобъемлющий, без прикрас и ретуши, отчет о проведенной им тщательной ревизии, хотя сам он ее таковой не считал. Поражает то, что отчет начинается не с учебной или воспитательной работы семинарии, а с бытового состояния помещений. Только после рассмотрения состояния помещений, отец Иоанн обращает внимание на неудовлетворительную воспитательную работу. Далее он сообщает о журнале, «в который имеют заноситься им наиболее важные проступки учеников, ведение же ежедневных записей оных впредь будет относиться к обязанностям дежурного чина инспекции и контролироваться им, Инспектором, ежедневно и Ректором — еженедельно» [РГИА, ф. 796, оп. 441, д. 59, л. 112 об.-116 об.].



Несложно заметить особую тщательность, с которой протоиерей Иоанн Восторгов подошел к делу ревизии Благовещенской духовной семинарии. Для него понятия заботы о будущих пастырях, о благе Святой Православной Церкви были не пустым звуком, в отличие от некоторых представителей администрации духовной школы, допустивших такой упадок. В своем ревизионном отчете отец Иоанн приходит к выводу, что «неудивительно, при таком настроении педагогического персонала, что до 1900 года из окончивших курс Семинарии почти все, за редким исключением поступали во священники (были курсы, которые и исключений не имели: 1884 года, 1886, 1888, 1898 гг.), а с 1900 года замечается резкая перемена: в этом году из 11 поступили во священники только два, в 1902 г. из 14 только 7, в 1904 г. никто не пошел во священники» [РГИА, ф. 796, оп. 441, д. 59, л. 117 об].

В 1907 г. отец Иоанн был назначен наблюдателем церковно-приходских школ целого ряда епархий: Нижегородской, Казанской, Самарской, Саратовской, Симбирской, Астраханской, Вятской, Уфимской, Пермской, Екатеринбургской и Оренбургской, а также Синодальным миссионером-проповедником [РГИА, ф. 1102, оп. 2, д. 964, л. 4].

В ходе поездки в Японию, великий миссионер и святой был очень тепло и гостеприимно встречен самим святителем Николаем (Касаткиным), архиепископом Токийским и Японским. В своем письме к отцу Иоанну 21 апреля 1909 г. святитель Николай писал: «Высокочитимый отец Протоиерей Иоанн Иоаннович! ... Милости просим посетить Миссию!.. Итак до скорого свидания! С истинною братскою любовью к Пресвященному Иоанну и Вам остаюсь Вашим покорным слугою и богомольцем. Николай, Архиепископ Японский» [РГИА, ф. 1102, оп. 1, д. 965, л. 30–31]. Такой высокий уровень уважения и почтения со стороны святого подвижника показывает духовные высоты, которых в свою очередь добился отец Иоанн к тому времени. Святитель призывает священника преподавать благословение окормляемым им христианам. Это не просто дипломатическая вежливость, это признание духовного подвига.

Просветитель и миссионер побывал и в Китае, высоко оценив успехи Пекинской русской духовной миссии: «многое в деятельности Пресвященного Иннокентия заставляет склониться пред ним в благодарном изумлении пред его необычайною ревностью, настойчивостью, энергией, пред изумительным трудолюбием и порядком жизни и деятельности, который он установил и упрочил в миссии» [РГИА, ф. 834, оп. 4, д. 1204, л. 1]. Он отметил расширение и приведение в порядок места, занимаемого миссией, хорошую организацию работы школ, высокий монастырский уклад, совершение богослужения на китайском языке. Отец Иоанн особо подчеркнул хорошее ведение бухгалтерии и приращение капитала [РГИА, ф. 834, оп. 4, д. 1204, л. 1], что говорит о добросовестной ведении дел начальником миссии епископом Иннокентием (Фигуровским).

В 1914 г. протоиерей Иоанн Восторгов посетил ст. Кирпильскую Кубанской области, в которой начинал свое пастырское служение, в рамках «обозрения школ» [РГИА, ф. 1101, оп. 2, д. 661, л. 196]. А. Н. Семенюк отмечает, что «сохранились... две проповеди, произнесенные отцом Иоанном в этом храме (при первом служении и прощании с приходом поселка)» [Семенюк, 2017, 220]. Открывшиеся документы позволяют говорить и о третьей проповеди, произнесенной при посещении храма к 25-летию служения. В ней он, вспоминая свое служение за четверть века, подвел его итоги: «жизнь моя, как и вам ведомо, сложилась так разнообразно, столько пронеслось надо мною мною событий, столько выпало трудов, опасностей для жизни, неожиданных происшествий... приставлен был к делу миссионерства, т. е. к проповеди Святой веры язычникам и мусульманам и домашним отщепенцам от Церкви, посетил страны востока: Турцию, Персию, Китай, Японию и Корею и страны запада Европы, извездил вдоль и поперек огромную Сибирь, Камчатку, Дальний Восток, Манчжурию, Урал, Туркестан и Закаспийский край, устраивал переселенческие приходы, воспитал и обучил для них более 600 священников, посетил тысячи школ в разных местах внутренней России. Для обозрения школ я прибыл и теперь в ваш

край по воле Церковного Начальства» [РГИА, Ф. 1101, оп. 2, д. 661, л. 196]. Поистине, его жизнь — жизнь с избытком.

В 1915 г. умирает его единственная опора, любимая жена и верный друг — матушка Елена. Их нежные взаимоотношения и всестороннюю поддержку друг друга иллюстрирует ее письмо своему супругу, в котором она пишет: «Милый Ваня, посылаются просимые тобою брошюры, и в письмо вкладываю вырезку из «Русской Земли», письмо Балашова... Я все поджидала твоего письма, да видно не дождешься. Колокол читаю, но ты напрасно думаешь, что он вполне может заменить твои письма... ночью так угорела (на ночь протопили печь в спальне), что весь день пролежала с страшною головою болью и тошнотою. Могла и совсем не проснуться... Не знаю, когда тебя ждать, ты хотя бы об этом написал. Дома все благополучно. Будь здоров, целую тебя крепко и обнимаю. Твоя Елена» [РГИА, ф. 1102, оп. 1, д. 965, лл. 89–90 об.]. Овдовев, батюшка полностью погрузился в церковную жизнь. Он стал еще больше проповедовать, учить, наставлять. Он сделал свой храм «средоточием здоровых церковно-политических сил» [Жития, 2003, 189].

Видя огромный запас духовных сил в отце Иоанне, московский митрополит Макарий (Невский) хотел постричь священномученика в монашество с рукоположением в сан епископа, для того чтобы объединить в одно целое все миссионерские труды. Но Господь хотел совсем другого. Снова начались клеветнические нападки на отца Иоанна, но подвижник претерпел их со смирением и переживал не за свою жизнь, а, как истинный патриот, за судьбу своего отечества. В 1917 г. его слова и высказывания были объявлены контрреволюционными, даже несмотря на то, что он признавал Временное правительство как законную власть. Батюшка не скрывал, что революция, отречение императора от престола были для него страшными ударами.

1917–1918 гг. были для отца Иоанна самыми тяжелыми, поистине роковыми. За проповедь своих христианских взглядов он был гоним и оклеветан. 31 мая 1918 г. протоиерей Иоанн Восторгов был арестован по обвинению в совершении незаконной коммерческой сделки, которое было полностью отвергнуто священномучеником [Воробьев, Косик, 2000, 269]. Отец Иоанн находился в заключении чуть более трех месяцев и в течение этого времени регулярно подвергался допросам, но ложное обвинение так и не признал. Согласно распоряжению следственной комиссии Революционного трибунала, при Временном Центральном Исполнительном Комитете протоиерею Иоанну Восторгову был вынесен смертный приговор. Его исполнение было назначено на утро 5 сентября. Местом массовых расстрелов было братское кладбище на Ходынском поле.

Ревностно и с огромной любовью относился он и к своему священническому служению: «...священство, подобно царству и пророчеству, не есть сословие, оно выше этого обычного деления общественной жизни» [Восторгов, 1995, 10–11]. А в проповеди «Нравственность христианская и законничество мусульманское» (Неделя 4-я Великого Поста, 24 марта 1914 г.) отец Иоанн, блестящий проповедник и публицист, подобно святому апостолу Павлу воспел гимн любви: «Нет, не так-то легко стяжать любовь! Не так легко, как думается современным учителям нравственности, хотя бы и выдаваемой под именем христианской... Да, любовь — есть награда за труд, любовь есть венец духовного делания, любовь есть плод предыдущего поста, любовь есть конец, улаждающий подвижника, любовь есть союз, совокупность совершенства, любовь есть то, к чему мы должны стремиться, как к чему-то искомому во всей широте и глубине нашей нравственной жизни» [РГИА, ф. 1101, оп. 2, д. 661, л. 369]. Он воспринимал священство как великую милость и дар Божий, стараясь до конца своей жизни быть его достойным. И анализируя его жизненный путь, можно с уверенностью сказать, что он сохранил залог благодати священства цел и невредим, получив его 130 лет назад, даже до последнего своего издыхания в день мученической кончины 5 сентября 1918 г.

## Источники и литература

### Источники

1. ГАСК — Государственный архив Ставропольского края. ГАСК, ф. 135, оп. 40, д. 165.; ф. 135, оп. 47, д. 315.; ф. 73, оп. 1, д. 775.; ф. 73, оп. 2, д. 503.
2. РГИА — Российский государственный исторический архив. РГИА, ф. 796, оп. 441, д. 59.; ф. 834, оп. 4, д. 1204.; ф. 1102, оп. 1, д. 965.; ф. 1101, оп. 2, д. 661.; ф. 1102, оп. 2, д. 964.

### Литература

3. Воробьев, Косик (2000) — *Воробьев В., прот., Косик О.* Письма священномученика протоиерея Иоанна (Восторгова) святителю Тихону // Богословский сборник. Вып. 6. М., 2000.
4. Восторгов (1905) — *Восторгов И., прот.* Церковная школа в Закавказьи. СПб., 1905.
5. Восторгов (1995) — Полное собрание сочинений протоиерея Иоанна Восторгова. Т. II. М., 1914. Репринт: СПб., 1995.
6. Гумеров (2004) — *Гумеров А., свящ.* Правда веры и жизни. Житие и труды священномученика Иоанна Восторгова. М., 2004.
7. Жития (2003) — Жития новомучеников и исповедников Российских XX века Московской епархии. Тверь, 2003.
8. Семенюк (2017) — *Семенюк А.Н.* Священномученик Иоанн (Восторгов) как проповедник и миссионер // Христианское чтение. 2017. № 6.

***Samoilenko Pavel, archpriest. Graduate of the Stavropol Theological Seminary Priest Martyr Archpriest John Vostorgov: on the 130<sup>th</sup> anniversary of priestly ordination.***

**Abstract:** The paper is dedicated to the life and work of the graduate of the Stavropol Theological Seminary of the Holy Martyr John Vostorgov. Archpriest John Vostorgov became famous for his work in the field of enlightenment, spiritual education and missionary work. He traveled almost the whole country to organize and verify theological educational institutions, parish schools. To replenish missionary and educational personnel, he founded a huge network of relevant courses for the training of specialists. The crown of the righteous labors of Father John for the benefit of the Holy Christ Orthodox Church was a martyrdom for faith at the hands of the godless Bolsheviks.

**Keywords:** church, missionary work, enlightenment, holy martyr John Vostorgov, Caucasus.

*Archpriest Pavel Mikhailovich Samoilenko* — candidate of theology, main vice-rector of Stavropol theological seminary.

Владислав Пузович

## САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ И СЕРБЫ: ИСТОРИЧЕСКИЙ ПУТЬ И БОГОСЛОВСКОЕ НАСЛЕДИЕ

В истории сербско-русских церковных отношений особое место занимает дореволюционная Санкт-Петербургская духовная академия. Она являлась важным центром образования для сербских богословов. Свой вклад в развитие духовного образования в северной столице России сербы внесли еще в XVIII веке. В этом контексте значимы имена архимандрита Александро-Невской лавры Петра (Смелича) и префекта Санкт-Петербургской духовной семинарии Николы Кишдобранского. В XIX и начале XX веков Санкт-Петербургская духовная академия стала *alma mater* для многих сербов, среди которых патриарх Варнава (Росич), святитель Мардарий (Ускокович), епископы Сергей (Георгиевич), Дамаскин (Грданички), профессора сербских богословских школ Душан Якшич, Павел Швабич, Лазар Перович и другие. Здесь обучались и наиболее видные сербские богословы XX века — святитель Николай (Велимирович) и преподобный Иустин (Попович). Особую значимость для сербов имела кафедра Истории православных славянских Церквей, которую долгое время возглавлял известный ученый-славист Иван Саввич Пальмов. Он являлся научным руководителем большинства сербских студентов, писавших диссертации в области истории Сербской Церкви. Так, Санкт-Петербургская духовная академия стала своего рода центром изучения сербского церковного прошлого. В статье на основании архивных материалов анализируется вклад Санкт-Петербургской духовной академии в жизнь Сербской Церкви и развитие сербского богословия.

**Ключевые слова:** сербско-русские церковные связи, Санкт-Петербургская духовная академия, сербское богословие, кандидатские диссертации, Иван Саввич Пальмов, патриарх Варнава (Росич), святитель Николай (Велимирович), преподобный Иустин (Попович).

Богатое богословское наследие дореволюционных русских духовных академий является важным духовным капиталом Русской Православной Церкви. В многочисленных исследованиях современных русских богословов представлен актуальный обзор истории и богословского наследия дореволюционных духовных академий<sup>1</sup>. Критическое изучение истории собственного богословия и духовных школ является надежным фундаментом для дальнейшего развития богословской науки, и в этом смысле представители современного русского академического богословия могут служить примером для исследователей из других поместных Церквей.

---

Владислав Пузович — доктор богословских наук, экстраординарный профессор Православного богословского факультета Белградского университета (Сербия) (vpuzovic@bfspc.bg.ac.rs).

\* Исследование выполнено при финансовой поддержке Министерства просвещения и науки Республики Сербии в рамках научно-исследовательского проекта «Сербская теология в XX веке» (№.179078).

<sup>1</sup> Изучение истории дореволюционного русского академического богословия является одним из приоритетов современного русского академического богословия. Об этом в течение последних лет, среди прочего, свидетельствует содержание научных журналов духовных академий, а также многочисленные научные конференции, посвященные дореволюционному академическому богословскому наследию. Среди многих исследователей своими работами выделяются преподаватели высших духовных учебных заведений Н. Ю. Сухова, В. В. Бурева, Д. А. Карпук.

В богатом историческом наследии дореволюционных русских духовных академий существует один сегмент, требующий особого внимания. Так, упомянутые школы были высшими богословскими школами Русской Православной Церкви, однако было бы неправильно рассматривать их исключительно в узких национальных (российских) рамках. Учитывая тот факт, что в их стенах высшее богословское образование получили представители почти всех православных народов, можно с полным правом утверждать, что это были **вселенские духовные академии**. В течение XVIII и, особенно, в XIX и начале XX веков вселенское единство Православия, возможно, лучше всего было засвидетельствовано именно в этих школах. За их партами, помимо русских, сидели греки, болгары, румыны, грузины, чехи, православные арабы, японцы и, конечно, сербы. Все поместные Православные Церкви имели большое доверие к русским духовным академиям и поэтому постоянно отправляли своих представителей в Россию для дальнейшего богословского образования. Вселенский характер дореволюционных духовных академий является важным духовным богатством Русской Православной Церкви, которое может служить историческим примером всеправославного единства, особенно в это трудное для всей Православной Церкви время, когда ее вселенское единство находится под серьезной угрозой.

Именно в этом контексте я рассматриваю и замечательный юбилей Санкт-Петербургской духовной академии, 210 лет со дня торжественного открытия которой отмечается в этом году. Она стала *alma mater* для большого количества иностранных студентов, включая многих сербов. Таким образом, эта академия навсегда вплетена в жизнь Сербской Церкви. Стоит, правда, отметить, что, Санкт-Петербургская духовная академия не являлась главным центром высшего богословского образования для сербов в Российской империи. Больше всего сербов обучалось в Киевской духовной академии, затем в Московской, в то время как Санкт-Петербургская духовная академия была на третьем месте по числу сербских студентов [Об обучении сербов в дореволюционных русских духовных академиях подробнее см.: Пузовић, 2017]. Однако среди ее учеников было четверо будущих сербских святых, один сербский патриарх, двое наиболее значимых сербских богословов XX века, а также несколько сербских архиереев и профессоров сербских богословских школ. Через них Академия на Неве оказывала свое влияние на всю Сербскую Православную Церковь.

Данные об обучении сербов в XVIII веке в духовной школе при монастыре святого Александра Невского в Санкт-Петербурге скудны. В сербской литературе упоминается лишь несколько имен<sup>2</sup>. Значительную роль в развитии духовного образования в столице в данный период сыграл архимандрит Александро-Невской лавры Петр (Смелич), впоследствии архиепископ Белгородский. Он сделал весомый вклад в улучшение условий и возможностей духовного училища при вышеупомянутой лавре, проложив путь к росту этой школы [Карпук, 2013, 5–6]. Историк Санкт-Петербургской духовной академии Иларион Алексеевич Чистович отмечает тот факт, что в 80-е годы XVIII века профессором философии и префектом Александро-Невской духовной семинарии был «славяносерб» Никола Кишдобранский. Чистович утверждает, что прежде Кишдобранский обучался в Киевско-Могилянской академии и западных университетах и был учителем в духовном училище в Сремских Карловцах во времена Карловацкого митрополита Павла (Ненадовича). В Санкт-Петербург же он прибыл по приглашению митрополита Гавриила (Петрова) [Чистович, 1857, 39], усилиями которого тамошняя семинария вскоре была возведена в ранг духовной академии.

<sup>2</sup> Воспитанник дореволюционной Санкт-Петербургской духовной академии и впоследствии преподаватель семинарии в Призрене Мирко Йованович сообщает, что первым сербом, обучавшимся в Санкт-Петербурге, был родственник архимандрита Александро-Невской лавры Петра (Смелича), также серб по национальности — Стеван Раденкович. Также он утверждает, что богословское образование в российской столице получил и будущий святитель митрополит Черногорско-Приморский Петр I (Петрович Негош) (святой Петр Цетинский) [Јовановић, 1926, 20–29]. Другой сербский исследователь, Чедомир Денич, сообщает, что в конце XVIII века в Санкт-Петербурге также обучались сербы Павел Кенгелац и Станислав Филипович [Денић, 1986, 246–255].

Основным периодом обучения сербов в Санкт-Петербургской духовной академии была вторая половина XIX и начало XX веков. В данный период в академии обучалось около 60 сербских студентов, один из которых получил степень магистра богословия, а 25 — степень кандидата богословия. Для Санкт-Петербургской духовной академии этого времени была характерна одна особенность, которая была чрезвычайно важна для сербов. Так, в 1885 году в академии была основана кафедра Истории Православных славянских Церквей [Журналы заседаний, 1886, 132–133]. В ее задачи входило и изучение сербского церковного прошлого. Именно это повлияло на увеличение числа сербов в столичной академии в конце XIX и начале XX веков.

В контексте обучения сербских богословов в Санкт-Петербурге одно имя среди профессоров духовной академии имеет особое значение. Речь идет об Иване Савиче Пальмове, знаменитом ученом-слависте и первом лекторе на кафедре Истории Православных славянских Церквей [Лаптева, 2011, 33; Пузович, 2018, 63–73]. Пальмов был большим знатоком сербской церковной истории, а также церковной обстановки своего времени. Готовясь к возглавлению вновь созданной кафедры, в начале 80-х годов XIX века он посетил многие славянские страны, включая и сербскую землю. Он посетил Королевство Сербию, Княжество Черногорию, Карловацкую митрополию и ее главные центры — Сремские Карловцы и Нови-Сад, проживал в Далмации и Бока-Которской бухте. Он изучал источники по сербской церковной истории, такие как рукописи в Национальной библиотеке Сербии в Белграде, в Патриаршей библиотеке в Сремских Карловцах, в монастыре Ковиль возле Нови-Сада, в библиотеках в Загребе и Любляне. Он встречался с видными представителями сербской церковной жизни, через которых знакомился с сербской церковной обстановкой того времени. Особенно важно отметить, что он встречался с архимандритом Никодимом (Милашем), тогдашним ректором семинарии в Задаре, известным канонистом и воспитанником Киевской духовной академии, от которого он узнал об истории Сербской Церкви в Далмации и об униатском давлении со стороны Римско-Католической Церкви того времени на православных сербов в данном регионе<sup>3</sup>. Подробный отчет об этой поездке Пальмов представил Совету Санкт-Петербургской духовной академии в сентябре 1883 года [Журналы заседаний, 1884, 50–94]. В этом докладе можно увидеть появление ученого, который в России будет представлять собой незаменимый авторитет в вопросах сербского церковного прошлого и настоящего.

Благодаря своим научным работам Пальмов внес большой вклад в сербскую церковную историографию. Особое значение в этом отношении имеют две его работы начала 90-х годов XIX века: «Исторический взгляд на начало автокефалии Сербской Церкви и учреждение патриаршества в древней Сербии» и «Новые данные к вопросу об учреждении Сербской Архиепископии Св. Савою в XIII в.» [Пальмов, 1891, 345–405; Пальмов, 1892, 421–458]. Первая статья является актовой речью, которую Пальмов произнес в Санкт-Петербургской духовной академии на годичном торжественном акте 17 февраля 1891 года. Вторая работа представляет собой дополнение к первой, поэтому данные тексты можно рассматривать как единое целое. Во второй статье Пальмов впервые познакомил научную общественность с важным документом из сербской церковной истории — протестным письмом Охридского архиепископа Димитрия (Хоматина), адресованным святому Савве Сербскому после обретения независимости Сербской Церковью в 1219 году. Это было важным открытием для сербской церковной историографии, а сама работа привлекла значительное внимание сербских церковных историков<sup>4</sup>, включая и отца сербской критической историографии архимандрита

<sup>3</sup> Помимо архимандрита Никодима (Милаша) Пальмов во время своего путешествия встретился и общался с ректором семинарии в Сремских Карловцах московским доктором богословия архидиаконом Эмилианом (Радичем), епископом Бококорторским Герасимом (Петрановичем), секретарем черногорского Министерства просвещения и церковных дел и воспитанником Санкт-Петербургской духовной академии Марком Драговичем.

<sup>4</sup> Обзор данной работы Пальмова опубликовал ведущий в то время церковный историк в Королевстве Сербии архимандрит Никифор (Дучич) [Нићифор, 1892, 876–884].

Илариона (Руварца)<sup>5</sup>. Пальмов регулярно знакомил российскую церковную и научную общественность с последними событиями в Сербской Церкви и достижениями сербской церковной историографии, и делал это чаще всего на страницах журнала «Христианское чтение»<sup>6</sup>.

Среди всех профессоров и преподавателей Санкт-Петербургской духовной академии Пальмов обладал абсолютным первенством в работе с сербскими студентами. Он был рецензентом 14 кандидатских диссертаций, написанных сербами. Помимо него научными руководителями сербов являлись, в частности, Иван Егорович Троицкий, Тимофей Васильевич Барсов, Сергей Александрович Солертинский, Александр Павлович Высокоостровский и другие профессора академии. Однако большинство сербов приезжало в Санкт-Петербург именно из-за Пальмова и возглавляемой им кафедры (ЦГАМ. Ф. 229. Оп. 4. Д. 1402. Л. 5–6).

Кем были сербы, которые обучались в Санкт-Петербургской духовной академии в конце XIX и начале XX веков? Прежде всего, следует отметить, что Академия на Неве была единственной дореволюционной духовной академией в России, которую закончил один из будущих сербских патриархов. Речь идет о патриархе Варнаве (Росиче) (1930–1937), который, под конец обучения в Санкт-Петербурге, в 1905 году принял монашеский постриг от рук тогдашнего ректора епископа Сергия (Страгородского), будущего русского патриарха. Свою любовь к русскому народу патриарх Варнава засвидетельствовал как раз во время его управления Сербской Церковью, когда он был главным защитником и покровителем русских эмигрантов и их Русской Зарубежной Церкви. Примечательно также и то, что в данном случае он выступил против требования своего духовного отца, заместителя Патриаршего местоблюстителя митрополита Сергия (Страгородского), об упразднении Архиерейского Синода Русской Зарубежной Церкви [Пузович, 2016, 209–230].

Кроме патриарха Варнавы в Академии на Неве некоторое время обучались и двое величайших сербских богословов XX века — святитель Николай (Велимирович) и преподобный Иустин (Попович). Будущий епископ Николай после окончания семинарии в Белграде собирался продолжить свое образование в России (ЦГИАК. Ф. 711. Оп. 1. Д. 11045. Л. 1), однако продолжил его на Западе, откуда, уже после получения докторской степени, он прибыл в Санкт-Петербург. Отец Иустин (Попович) прибыл в Санкт-Петербург во время войны, в 1916 году, вскоре после принятия монашеского пострига в городе Скадар (ныне албанский Шкодер), где он находился с основной частью сербской армии, отступавшей из своего Отечества в Грецию. Он был в числе сербских юношей, которых сербское правительство отправило для дальнейшего обучения в Россию. Путешествуя через Западную и Северную Европу (Франция, Англия, Швеция), он прибыл в российскую столицу и поступил в Санкт-Петербургскую духовную академию, где, по данным Центрального государственного исторического архива Санкт-Петербурга, провел один семестр (ЦГИА СПб. Ф. 277. Оп. 1. Д. 3839. Л. 1 об.).

---

<sup>5</sup> По свидетельству известного сербского историка Йована Радонича работу Пальмова «Новыя данныя к вопросу об учреждении сербской архиепископии Св. Саввою в XIII в.» с большим вниманием читал архимандрит Иларион (Руварца) [Радонић, 1932, 240].

<sup>6</sup> См.: Пальмов И. С. Закон о церковных властях Восточно-Православной Церкви в королевстве Сербии // Христианское чтение. 1891. № 1–2. С. 8–36; 1891. № 3–4. С. 406–416; 1891. № 5–6. С. 460–491; Пальмов И. С. Новости иностранной литературы, Историја српске православне цркве од првијех десетина VII века до наших дана од Архим. Никифора Дучича, Биоград 1894; Историја српске цркве епископа Никанора Ружичича, у Загребу 1893 // Христианское чтение. 1895. № 5–6. С. 636–639; Пальмов И. С. Новости иностранной литературы, Правила Православне Цркве с тумачењима, радња Никодима епископа Далматинского, Кн. 1, Нови Сад 1895 // Христианское чтение. 1895. № 5–6. С. 639–640; Пальмов И. С. Блаженпочивший сербский митрополит Михаил как ревнитель церковного благоустройства и церковного мира // Христианское чтение. 1898. № 4. С. 455–470; Пальмов И. С. Новейшее устройство Православной черногорской Церкви // Христианское чтение. 1905. № 5. С. 679–698; 1905. № 6. С. 811–832; 1905. № 7. С. 3–19; Пальмов И. С. Закон о приходском духовенстве в Черногории // Христианское чтение. 1910. № 4. С. 508–526.

Наряду с отцом Иустином (Поповичем) в годы войны в Санкт-Петербургской духовной академии обучался еще один будущий сербский святой. Речь идет о святителе Мардарии (Ускоковиче), епископе Америко-Канадском, который был канонизирован в 2015 году. Он принадлежал к выпуску студентов 1912–1916 годов (ЦГИА СПб. Ф. 277. Оп. 1. Д. 273) и принимал активное участие в их гуманитарной деятельности во время войны. Он лично посещал петроградских бедняков, проповедовал им и снабжал их материальной помощью, которую собирал для них. Сразу после окончания академии осенью 1916 года он отправился посещать лагерь военнопленных в Московском, Казанском и Омском военных округах, в которых находились славяне-военнослужащие австро-венгерской армии, попавшие в плен, главным образом, в Галиции, во время наступления генерала Брусилова. Синкелл Мардарий обращался к ним с проповедями, в которых доминировала тема панславизма, с Россией в роли славянского Пьемонта [Драгутиновић, 2017, 23–42]. Из России он отправился в Соединенные Штаты Америки, где стал первым сербским епископом на североамериканском континенте. Помимо святых Николая (Велимировича), Иустина (Поповича) и Мардария (Ускоковича) в Санкт-Петербургской духовной академии обучался и четвертый будущий сербский святой. Речь идет о преподобном Севастиане (Дабовиче), первом руководителе сербской духовной миссии в Северной Америке, канонизированном также в 2015 году. В Академии на Неве он провел один семестр в 1891 году, после чего перевелся в Киевскую духовную академию [Драгутиновић, 2017, 23–42]. Здесь важно отметить, что именно в Санкт-Петербургской духовной академии обучались двое первых сербских святых с североамериканского континента.

В духовной академии Санкт-Петербурга кроме вышеупомянутых сербов получили образование еще несколько важных деятелей сербской церковной и научной жизни. Среди них были два сербских епископа, которые оставили после себя значительное научное наследие. Это епископы Дамаскин (Грданички) (выпуск 1913–1917) и Иринея (Джорджевич) (один семестр в академии, в 1916 году). Здесь обучался также епископ Сергей (Георгиевич) (выпуск 1892–1896). Среди преподавателей сербских семинарий в Белграде, Сремских Карловцах, Призрене и Цетине, которые закончили Академию на Неве, выделяются Марко Драгович (выпуск 1878–1882), Павел Швабич (выпуск 1886–1890), Лазарь Перович (выпуск 1890–1894), Душан Якшич (выпуск 1893–1897), Василий Ристич (выпуск 1902–1906), Михайло Вуисич (выпуск 1911–1915), Мирко Йованович (выпуск 1913–1917) [Пузовић, 2017, 361–414]. Каждый из них оставил после себя солидное научное наследие в Сербской Церкви.

Как уже отмечалось, большинство сербских студентов приезжали в Санкт-Петербург, побуждаемые существованием кафедры Истории Православных славянских Церквей, которой не было в других духовных академиях. Большинство из них писали кандидатские диссертации на темы из области сербской церковной истории и под руководством Ивана Саввича Пальмова. Как научный руководитель Пальмов не был строгим. О его отношениях с сербскими студентами писал профессор Николай Никанорович Глубоковский. Он отмечал, что сербские студенты находились под патронажем Пальмова в такой степени, что «почти полностью уклонились от профессорского руководящего надзора». По свидетельству Глубоковского, Пальмов «всецело и без остатка отдавал им всю свою «славянскую душу» и как насадка собирал своих цыплят под крылья, не допуская никакого неудобства для них, и, буквально плача, выпрашивал различные льготы и послабления». По мнению Глубоковского, это зачастую приводило к плохой успеваемости сербских студентов, среди которых лишь немногим удавалось подняться выше предложенных льготных условий [Глубоковский, 1999, 237]. Тем не менее, несмотря на свидетельство Глубоковского, можно все же утверждать, что были и положительные результаты взаимодействия Пальмова и сербских студентов. Так, в Санкт-Петербурге была создана своего рода школа сербской церковной историографии. Исходя из содержания рецензий Пальмова на сербские кандидатские диссертации, можно сделать вывод, что часть из них была написана на основе исследований архивных материалов в сербских и российских архивах.



Таким образом, диссертации, несомненно, выигрывали в качестве. Фактом является также и то, что некоторые из сербских учеников Пальмова позже стали плодовитыми церковными историками, такими как Душан Якшич и Павел Швабич.

Помимо учеников профессора Пальмова, вклад в сербскую церковную историографию внесли и ученики Ивана Егоровича Троицкого и преемника Пальмова по кафедре Василия Максимовича Верюжского. Ученик Троицкого Марко Драгович считается основателем историографии в Черногории. Свои первые научные шаги он сделал в Санкт-Петербурге, написав в 1881 году кандидатскую диссертацию под руководством Троицкого<sup>7</sup>. В 1917 году под руководством Верюжского кандидатскую диссертацию написал Мирко Йованович (ЦГИА СПб. Ф. 277. Оп. 2. Д. 136), который впоследствии, будучи преподавателем семинарии в Призрене, опубликовал ряд достойных исследований в области церковной истории, одно из которых посвящено сербско-русским церковным отношениям [Йовановић, 1926, 16–30].

Стоит отметить, что лишь небольшое число сербских кандидатских диссертаций, написанных в дореволюционной Санкт-Петербургской духовной академии, имело темы, не связанные с историей Сербской Церкви. Среди них необходимо выделить работу святителя Мардария (Ускоковича), посвященную изучению панславянских идей Алексея Степановича Хомякова. Это одна из немногих кандидатских диссертаций, написанных сербами в Санкт-Петербурге, которая сохранилась до наших дней (ОР РНБ. Ф. 573. Оп. 2. Д. 237). Работа дышит панславистскими идеями, в центре которых находится Россия как всеславянский центр с особой миссией во вселенной.

Санкт-Петербургскую духовную академию и Сербскую Православную Церковь связывает значительное общее историческое и богословское наследие. Имена святых Николая (Велимировича), Иустина (Поповича), Мардария (Ускоковича), Севастиана (Дабовича) и патриарха Варнавы (Росича) прочно вплетены в историю Академии на Неве. Некоторые из них закончили академию, другие обучались в ней лишь краткое время, но в жизни каждого из них она оставила след. Этот след имел не только интеллектуальный, но, что еще важнее, и духовный характер. Не следует забывать, что духовная атмосфера в академии повлияла на будущего сербского патриарха Варнаву (Росича), так что именно здесь, в Санкт-Петербурге он принял монашеский постриг. Любовь святителя Николая (Велимировича) к Русской Церкви и русскому народу своими корнями также уходит в его студенческое пребывание в Санкт-Петербургских духовных школах.

Непростая история обеих Церквей в XX веке привела к тому, что прежние плодотворные связи были разорваны, и постепенно восстанавливаться они начали только в конце XX и начале XXI века. Именно ввиду будущих отношений необходимо дальнейшее критическое изучение нашего общего наследия, поскольку оно является надежным залогом прочных будущих связей между Санкт-Петербургской духовной академией и Сербской Церковью.

## Источники и литература

### Источники

1. ОР РНБ — Отдел рукописей Российской национальной библиотеки, Ф. 573. Оп. 2. Д. 237.
2. ЦГИА СПб — Центральный Государственный исторический архив Санкт-Петербурга, Ф. 277. Оп. 1. Д. Д. 273; 3839.
3. ЦГИА СПб — Центральный Государственный исторический архив Санкт-Петербурга, Ф. 277. Оп. 2. Д. 136.

---

<sup>7</sup> Марко Драгович Митрополит Черногорский Василий и его сношения с Россией (рукопись кандидатской диссертации не сохранилась).

4. ЦГАМ — Центральный Государственный архив Москвы, Ф. 229. Оп. 4. Д. 1402.
5. ЦГИАК — Центральный Государственный исторический архив Киева, Ф. 711. Оп. 1. Д. 11045.
6. ЦГИАК — Центральный Государственный исторический архив Киева, Ф. 711. Оп. 3. Д. 2024.
7. ЖС (1884) — Журналы заседаний Совета СПбДА за 1883/1884 учебный год. СПб. 1884.
8. ЖС (1886) — Журналы заседаний Совета СПбДА за 1884/1885 учебный год. СПб. 1886.

## Литература

9. Глубоковский (1999) — *Глубоковский Н. Н. С.* -Петербургская духовная академия во времена студенчества там патриарха Варнавы // Церковно-исторический вестник. 1999. № 2-3. С. 219–243.
10. Денић (1986) — *Денић Ч.* Школовање Срба у Русији крајем XVIII века и однос сународника према њима // Југословенске земље и Русија у XVIII веку / ред. Чубриловић В. Београд, 1986. С. 239–262.
11. Драгутиновић (2017) — *Драгутиновић Д.* Животопис владике Мардарија. Чикаго. Лос Анђелес. Њу Јорк, 2017.
12. Јовановић (1926) — *Јовановић М.* Срби у руским школама у XVIII веку // Црква и живот. 1926. №. 1–2. С. 16–30.
13. Карпук (2013) — *Карпук Д. А.* Санкт-Петербургская православная духовная академия — веки истории. М. СПб., 2013. 68 с.
14. Лаптева (2011) — *Лаптева Л. П.* Профессор Санкт-Петербургской духовной академии И. С. Пальмов как историк зарубежных церквей // Славянский альманах 2010. М. 2011. С. 25–35.
15. Нићифор (1892) — *Нићифор (Дучић), архим.* Српска автокефална архиепископија, Пећска патријаршија и нови подаци // Весник Српске Цркве. 1892. № 9. С. 876–884.
16. Пальмов (1891) — *Пальмов И. С.* Исторический взгляд на начало автокефалии сербской церкви и учреждение патриаршества в древней Сербии // Христианское чтение. 1891. №. 3–4. С. 345–405.
17. Пальмов (1892) — *Пальмов И. С.* Новые данные к вопросу об учреждении сербской архиепископии Св. Саввою в XIII в. // Христианское чтение. 1892. №. 5–6. С. 421–458.
18. Пузовић (2016) — *Пузовић В.* Патријарх Варнава (Росић) и црквени спорови у „Заграничној Русији“ // Србија и Русија 1814–1914–2014. Београд, 2016. С. 209–230.
19. Пузовић (2017) — *Пузовић В.* Руски путеви српског богословља. Школовање Срба на руским духовним академијама 1849–1917. Београд, 2017. 830 с.
20. Пузовић (2018) — *Пузовић В.* Иван Савич Пальмов као истраживач српске црквене историје // Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор. 2018. №. 84. С. 63–73.
21. Радонић (1932) — *Радонић Ј.* Иларион Руварац и његови радови на пољу црквене историје // Споменица Илариона Руварца (1832–1932). Сремски Карловци, 1932. С. 240
22. Чистович (1957) — *Чистович И. А.* История Санкт-Петербургской духовной академии. СПб., 1857. 458 с.

## **Vladislav Puzovic. Sankt Petersburg's Spiritual Academy and Serbs: Historical Road and Theological Heritage**

**Abstract:** Sankt Petersburg's Spiritual Academy had a special role in the history of Serbian-Russian Church relationship before the Russian Revolution. It was an important center of education for Serbian theologians. Serbs contributed to the development of spiritual education in the northern Russian capital in the eighteenth century. Peter (Smelich), Archimandrite of the Alexander Nevsky Lavra and Nicholas Kishdobronsky, the prefect of the Sankt Petersburg Spiritual Seminary were important persons within that context.

Sankt Petersburg's Spiritual Academy became *alma mater* to many Serbs in the nineteenth and the early twentieth century. Patriarch Varnava (Rosich), Saint Bishop Mardary (Uskokovich), bishops Sergey (Georgiyevich) and Damascene (Grdanichky), as well as Dushan Jaksich, Pavle Schvabich, and Lazar Perovich, professors in Serbian seminaries were among them. Saint Bishop Nikolai (Velimirovich) and Saint Venerable Justin (Popovich), the greatest Serbian theologians in the twentieth century were students of the Sankt Petersburg's Spiritual Academy. The Department of History of the Slavic Churches was very important for Serbs studying in Sankt Petersburg. Ivan Savich Palymov, a famous professor of Slavic culture and literacy chaired this department for a long period of time. He mentored the majority of Serbian students who were writing their thesis on the subject of the Serbian Church History. Sankt Petersburg's Spiritual Academy thus became a unique center for research of the Serbian Orthodox Church past. This paper is an analysis of the role of the Sankt Petersburg's Spiritual Academy in the life of Serbian Church and the development of the Serbian theology, based upon the archives.

**Keywords:** Serbian-Russian Church relationships, Sankt Petersburg's Spiritual Academy, Serbian Theology, Candidates' Thesis, Ivan Savich Palymov, Patriarch Varnava (Rosich), Saint Bishop Nikolai (Velimirovich), and Saint Venerable Justin (Popovich).

*Vladislav Puzovic* – Doctor of Theology, Associate Professor of the Faculty of Orthodox Theology of the University of Belgrade. (vpuzovic@bfspc.bg.ac.rs).

И. В. Петров

## ДЕЛО СВЯЩЕННИКА ВОЛЬДЕМАРАСА (ВЛАДИМИРА) ЯНСОНС КАК ЧАСТЬ РЕПРЕССИВНОЙ ПОЛИТИКИ СОВЕТСКИХ ВЛАСТЕЙ В ПОСЛЕВОЕННОЙ ЛАТВИИ

В послевоенное время пик репрессий среди православного пастырства балтийских республик пришелся на 1944–1946 гг. и на 1949–1951 гг. В данный исторический промежуток времени власти Советского союза наибольшее внимание уделяли бывшим участникам процесса религиозного возрождения на Северо-Западе России, тем, кто сочувствовал или же был в родстве с жертвами депортаций и скрывался от советских специальных органов. Все эти подозрения стали причиной для обвинения священника Вольдемараса Янсонс, бывшего в период немецкого владычества преподавателем Закона Божия, а также участником работы школьного стола Экзаршего управления. Отец Владимир сочувствовал репрессированным и, приняв после окончания войны священнический сан, стал популярным среди прихожан пастырем. Проанализированное в статье следственное дело демонстрирует надуманность советских следственных действий, их предвзятость, а также хорошо доказывает, что репрессии против православного духовенства не закончились с началом войны СССР и Третьего рейха.

**Ключевые слова:** Вторая мировая война, нацистская оккупация, советские репрессии, Русская Православная Церковь, Латвии, РСФСР, советизация.

В репрессивной политике советских властей на территории трех балтийских республик в годы Второй мировой войны и в первый послевоенный период так называемого «апогея сталинизма» можно выделить определенные «волны» арестов,

отличные друг от друга как по обвинению, выдвигаемым против православного пастырства, так и по приговорам, выносимым духовенству и представителям церковной общественности. Так, за «первый советский год» середины 1940 – середины 1941 гг. сталинская репрессивная машина наибольшее внимание уделяла представителям военного духовенства, бывшим участникам Гражданской войны в России и Освободительных войн в Балтии (естественно, воевавшим на стороне антибольшевистских сил), участникам национально ориентированных политических и военных организаций (таких как латышские айзсарги или представители эстонского Кайтселията), деятелям, входящим в состав Синода, близким к первым лицам балтийского церковного и государственного управления [Петров, 2016, 122–142]. Многие представители этой «волны» арестов не смогли впоследствии вернуться из мест заключения.



Иван Васильевич Петров — кандидат исторических наук, ассистент Института истории Санкт-Петербургского государственного университета (ivanpet1990@hotmail.com, i.petrov@spbu.ru).

Следующий удар по местным православным был нанесен на завершающем этапе Второй мировой войны и в первые месяцы после ее завершения: в 1944–1946 гг. В данном случае можно говорить об особом «интересе» большевиков к участникам Псковской Православной Миссии, Внутренним Миссиям в Латвии и Литве, вольным и невольным участникам нацистской пропаганды и «симпатизантам» идей восстановления государственной независимости балтийских государств или же свержения сталинского строя в России. Советские власти арестовали не всех представителей православного пастырства, на многих оставшихся на свободе у них были внушительные «компрометирующие» материалы, которые были на время оставлены «под спудом». Священники (близкие к Православной Церкви миряне, например, представители НТС, были расстреляны) получили длительные сроки заключения, которое также пережили не все.

Наконец, третья «волна» арестов связана с крупномасштабной советизацией балтийских республик, процессом насильственной коллективизации, к 1950 г. в основном завершившимся. На территории Балтии в ту пору развернулась настоящая партизанская антисоветская вооруженная борьба, невольным свидетелем которой становилось и православное духовенство. Состав православных прихожан в национальном плане серьезно изменился в связи с переселенческой политикой советской власти, а одновременно с этим стали видоизменяться и политические «вкусы» верующего народа [Инок. Ефросиния (Седова), 2017, 24–27]. В столь сложной политической обстановке советские власти развернули очередную кампанию по борьбе с неблагонадежным духовенством. В среде православного духовенства в число сомнительных пастырей попало священство, которое в период нацистской оккупации с определенными надеждами восприняло приход немцев и окончание годового атеистического владычества советов. На примере Литвы данный процесс подробно рассмотрела историк Регина Лаукайтите [Лаукайтите, 2018], теперь же посмотрим, что происходило в соседней Латвии.

Среди тех, кто попал в эту волну арестов оказался представитель известного латвийского православного священнического рода Вольдемарс (Владимир) Янсонс. В постановлении на арест отца Владимира от 13 июля 1951 г. фигурировало обвинение его в участии в Экзаршем управлении в годы нацистской оккупации, организации траурных мероприятий в связи годовщиной высылки латвийского населения в рамках депортаций июня 1941 г. [LNA, 10419-L, 2–6] Кроме того, у органов государственной безопасности были показания на отца Владимира, из которых следовало, что в 1950 г. он предпринял попытку спасти от ареста псаломщика, участника антисоветской борьбы Петриса Янсонс и устроил последнему аудиенцию у митрополита Рижского и Латвийского Вениамина (Федченкова). Важный штрих: наличие у советского следствия. Одной из таких улик стал дневник Вольдемараса Янсонс, который он вел на латышском языке в период с 1922 по 1947 гг. (часть из этого дневника в виде копий прикреплена к делу) [LNA, 10419-L, 114–119]. Советские следователи особое внимание обращали на литературу, которая была изъята у арестованного 19 июля 1951 г. при обыске. Среди массы книг наибольшее подозрения у них вызывали работы, вышедшие в межвоенный период независимости республики, в особенности о государственных деятелях, таких как Янис Чаксте, религиозная литература, книга Иоанна Сергиева «Моя жизнь во Христе» или же основное периодическое издание на латышском языке времен нацистской оккупации — газета «Tevija» [LNA, 10419-L, наблюдательное дело, 25–26]. Вырезки из газет, многие книги, согласно заключению министерства государственной безопасности Латвийской ССР, носили «буржуазно-националистический» характер, содержали «контрреволюционную и антисоветскую» пропаганду.

Необходимо сразу разъяснить, почему в одной части статьи ее герой именуется как Владимир Янсонс, а в другой как Вольдемарс. Дело в том, что в период первой латвийской независимости в официальных документах Янсонс именовался Вольдемарсом. На допросе же у советского следователя он отметил, что во всех документах,

выданных уже в советское время, он был Владимиром. В данном случае считаю возможным использовать и первый, и второй вариант. Фамилия же везде фигурирует в данной статье на латышский манер. Что же касается языка, на котором давал показания арестованный, то замечу, что русским по национальности следователям Янсонс давал показания на русском языке, которым владел в совершенстве (впрочем, как и родным латышским), а также фрагментарно владел он и немецким языком.

В ходе первых допросов Вольдемарс Янсонс поведал советским следователям о своей сложной судьбе, по-настоящему «испорченной» распадом Российской империи. Родился Владимир Андреевич в последний год девятнадцатого столетия в семье железнодорожного служащего в Мадонском уезде (семья владела хутором «Калтениеки») [Голиков, 1999, 186]. Все свое детство он провел вместе с родителями, трудясь на хуторе. Дядей Вольдемарса был в будущем один из самых известных представителей латвийского православного пастырства, кандидат в митрополита Рижского и Латвийского в 1930-е гг., протоиерей Иоанн Янсонс. С раннего детства арестованный хотел выбрать для себя духовную стезю, однако разразившаяся Первая мировая война, свержение монархии в России и последующий захват власти большевиками изменил его планы. Так, окончив после Карздабского волостного училища в Риге 4-классное духовное училище, в 1914 г., Янсонс поступил в Рижскую духовную семинарию, обучение в которой прервал в связи с эвакуацией последней вглубь России, в Нижний Новгород, в 1915 г. В 1915–1917 гг. Вольдемарс Янсонс учился в Псковской духовной семинарии, но решил перебраться в революционный 1917 г. в столицу, где поступил в 4 класс Петроградской духовной семинарии [LNA, 10419-L, 21–22].

В 1918 г. духовные школы на контролируемых большевиками территориях были закрыты, после чего Янсонс вернулся на родину. Следующий год он проработал в хозяйстве родителей на хуторе в Мадонском уезде. В августе 1919 г. в период Освободительной войны Янсонс был мобилизован в Латвийскую армию. Как отмечал он сам в ходе допросов, в боях против красных участия ему не довелось принимать, а служить до осени 1921 г. пришлось в железнодорожной охранной роте [LNA, 10419-L, 23]. После демобилизации Янсонс возвращается в хозяйство родителей и на протяжении пяти лет помогает им в введении хозяйства. С середины 1920-х гг. Владимир Андреевич получает возможность снова вернуться на духовную стезю: с осени 1926 г. он — делопроизводитель в Рижской духовной семинарии, а после ликвидации семинарии работает на аналогичной должности делопроизводителя в Рижском богословском институте. Период межвоенной Латвии был весьма продуктивен в биографии нашего героя в связи с повышением его образовательного уровня: в 1936 г. он успешно окончил юридический факультет Латвийского университета, в Рижской духовной семинарии с блеском преподавал латышский и греческий языки, историю и географию Латвии. В 1933–1940 гг. Вольдемарс Янсонс также преподавал Закон Божий в основных и средних школах латвийской столицы. Сложно выявить из протоколов допросов, каковы были в межвоенный период политические предпочтения отца Владимира. Сам он писал, что состоял только в студенческом обществе «Восток» («Ауструме») в 1930-е гг., непродолжительно время входил в члены правления этого общества [LNA, 10419-L, 25].

Естественно, с приходом советских порядков в Латвию ему пришлось забыть о преподавании в школах. Однако и в новых крайне тяжелых для верующего православного человека условиях Янсонс смог найти выход и устроился осенью 1940 г. учителем в Рижский институт слепых. Здесь он проработал до июля 1941 г., когда в Ригу вступили части Вермахта.

Осенью 1943 г. Вольдемарс Янсонс возвращается к преподаванию Закона Божьего в рижских школах (здесь он проработает вплоть до ухода немцев и возвращения большевиков в октябре 1944 г.). Бывший делопроизводитель находит себя и среди окружения экзарха Прибалтики, митрополита Литовского и Виленского Сергия (Воскресенского), войдя в созданное последним Экзаршее управление и работая там при школьном столе. Вскоре, правда, Владимир Андреевич вынужден будет покинуть

управление, как он отмечает во время советских допросов «ввиду отсутствия» тогда священнического сана. Любопытно отметить, что в период германской оккупации Владимир Янсонс в 1943 г. сдал экзамен и получил высшее образование еще и на православном отделении богословского факультета Латвийского университета.

Наиболее интересный, с точки зрения советских следственных органов, эпизод из военного периода жизни арестованного пришелся на время его членства в Экзаршем управлении с августа 1941 г. по июль 1942 г. Летом 1942 г. прошел год с момента оккупации Риги нацистами, и это событие последние планировали превратить в пропагандистское мероприятие, на котором бы присутствовали представители разные общественных организаций, лица из германской администрации и чины Вермахта, а также латвийская общественность. К последней можно отнести и городское духовенство Риги. Важный штрих: мероприятия были приурочены не только к именуемому нацистской пропагандой «освобождению от большевистского ига» Латвии, но и события с ярко выраженным «траурным» оттенком, где вспоминали бы депортированных и арестованных сталинскими властями за год советизации. Безусловно, Православная Церковь не могла остаться в стороне от данной темы и также приняла участие в церемонии. На заседании комитета «Народная помощь» присутствовал сотрудник школьного стола Экзаршего управления В. А. Янсонс, который впоследствии донес до митрополита Сергия (Воскресенского) суть запланированных траурно-торжественных мероприятий. К делу были приобщены материалы Экзаршего управления времен нацистской оккупации. В большинстве из них Владимир Андреевич Янсонс присутствовал как статист. Но все же наибольшую опасность представляла подпись будущего священника над циркуляром, рассылаемом по храмам, в котором говорилось о необходимости служения специального молебна 21 июня 1942 г.

Несложно догадаться, что во время допросов арестованный священник всячески обходил стороной многие моменты из собственной биографии периода оккупации. Как и в абсолютном большинстве следственных дел арестованного пастырства, советские каратели всячески давили на поиск доказательной базы сотрудничества духовенства с органами германского СД. Представители Православной Церкви, в свою очередь, напротив, всячески отрицатели факты данного сотрудничества или же заявляли, что оно не носило систематически характер и из-за него никто не пострадал. Так, Вольдемарс Янсонс подтвердил контакты известного представителя германского СД в рейхскомисариате Остланд Гегингера со своим дядей протоиереем Иоанном Янсонс или же секретарем Экзаршего управления И. Д. Гриммом, неизменно подчеркивая, что содержание этих бесед или ему неизвестно, или же оно носило характер обмена мнениями о прошлом и будущем Православия в Латвии и России [LNA, 10419-L, 35–36].

В буквальном смысле слова «выбиты» были советскими следователями показания о воспитании Владимиром Андреевичем православных детей «в религиозном и антисоветском духе» в период оккупации. Судя по обилию «подсоветской» фразеологии в материалах следственного дела и с учетом того, что Янсонс на момент ареста лишь малую часть жизни прожил в условиях господства большевиков, можно предположить, что многие показания являются «самодеятельностью» со стороны советской карательной машины (на это указывает, к примеру, название арестованным российских городов «по-советски», применительно к «имперскому периоду»: Горький, а не Нижний Новгород) [LNA, 10419-L, 22]. После нескольких допросов Владимир Янсонс начал колебаться и постепенно признал свою «вину полностью». Так, он признавал свои антисоветские воззрения, характерные для начального периода нацистской оккупации, присутствие на заседаниях комитета «Народной помощи», участие в составлении циркуляров, адресованных благочинным и рядовому духовенству Риги, смысл которых иногда мог заключать остро критическую оценку советской власти и ее религиозной политики.

Еще большую опасность таили обвинения теперь уже священника Янсонс в пособничестве «бандподполью» после окончания войны. Дело в том, что ключевые фигуры, способные так или иначе «поведать» советским специальными органами

о возможности сотрудничества отца Владимира с сопротивлением к тому моменту находились под арестом и дали показания.

Стоит, тем не менее, отметить, что в первый послевоенный период жизнь Вольдемараса Янсонс развивалась свои чередом, без резких колебаний. Так, на завершающем этапе Второй мировой войны он работал учителем в школе поселка Павилоста. Осенью 1945 г. он стал псаломщиком при Христорождественском кафедральном соборе Риги и одновременно исполнял служение разъездного псаломщика Рижского Епархиального совета. В октябре 1946 г. Янсонс, будучи уже немолодым человеком, принял решение связать себя узами брака с Ольгой Андреевной Конрад [LNA, 10419-L, 26]. В январе следующего 1947 г. Владимир Янсонс стал сначала диаконом, а потом и иереем. Первым его назначением на приходское служение как священника стал храм Рождества Богородицы в Карздабе с одновременным обслуживанием соседнего Лидерского прихода. К концу 1948 г. епархиальное начальство (митрополит Вениамин (Федченков) решило использовать отца Вольдемараса в Риге и поручило ему сначала служить вторым священником в Александро-Невском храме столицы Латвийской ССР, а потом стать докладчиком при Рижском Епархиальном совете по делам латышских приходов. В книге инокини Ефросинии (Седова) особо отмечается, что отец Владимир Янсонс не был безучастным к судьбам Православия в регионе, он активно говорил в послевоенное время до ареста об основных проблемах: негласные запреты на посещения храма, работа верующих в колхозах и рост людей индифферентных к религии [Инок. Ефросиния (Седова), 2017, 76].

В 1949 г. митрополит Вениамин (Федченков) удостоил отца Владимира награды — скуфьи и назначил его снова в Карздабу с условием обслуживания еще пять расположенных недалеко православных приходов. Однако прослужить отцу Владимиру здесь пришлось только лишь два года... [LNA, 10419-L, 24–26].

С течением времени проведение допросов затягивалось до позднего вечера, и, как это часто бывает в советской репрессивной практике, длилось по 6–7 часов. Обвинения, выдвигаемые в адрес Владимира Андреевича, становились все более абсурдными и касались, к примеру, его широкого участия в работе рижских школ и преподавания в них Закона Божия. Вместе с ним в школах работали такие пастыри как Николай Трубецкой или Савва Трубицын также подвергнутые репрессиям. Советские специальные органы хотели доподлинно узнать, каким образом функционировала система религиозного образования в условиях нацистской оккупации.

В ходе июльских допросов 1949 г. советским органам удалось добыть показания от видного представителя известного священнического рода Латвии Якова Саввича Легкого, скрывавшегося от властей под именем «Макаренко Юзефанц Иосифович» [LNA, 10419-L, 75–78]. Дело в том, что Иаков (Яков) Легкий уже подвергался советским репрессиям и в июне 1941 г. при спешном отступлении Красной армии, чуть не был ликвидирован вместе с двумя другими представителями православного духовенства — священниками Гордием Ольшевским и Сергием Ефимовым [Обозный, 2017]. Всю нацистскую оккупацию он прослужил священником в Абренском уезде и вернулся к преподаванию Закона Божия в местных школах. Едва не уничтоженный советской репрессивной машиной в 1941 г. с началом нового усиления советизации отец Иаков предпринимал попытки скрыться от зоркого советского ока. В январе 1949 г. Яков Легкий прятался от советских властей и искал помощи и укрытия у знакомых представителей православного пастырства. Среди тех, кто его приютил, был священник Димитрий Околович, в годы Второй мировой войны занимавший непримиримую антисоветскую позицию. И Околович, и Яков Легкий были противниками жесткой политики коллективизации и насильственного уничтожения столь характерной для Латвии системы хуторов. Помимо Димитрия Околовича помощь и укрытие Легкому оказали представители известного латвийского семейства Трубецких: «старейшина» семейства настоятель Михаловской церкви Никанор Трубецкой, его сын Иван Трубецкой, в ту пору настоятель православного Лудзенского собора, диакон Рижского кафедрального собора Михаил Трубецкой [LNA, 10419-L, 77–78]. Также



небезучастным к судьбе Якова Легкого оставались настоятель латвийского прихода Риги — отец Александр Лисман, настоятель православной церкви в Зилупе Владимир Антипов. На допросе, проходившем с 1 по 2 июля 1949 г. Яков Легкий назвал и отца Владимира Янсонс. К последнему Легкого привел отец Димитрий Околович. Если верить показаниям, священник Владимир Янсонс смог встретиться с Легким и оказать ему содействие в укрытии [LNA, 10419-L, 78].

Еще одним членом подпольных организаций, к которым имел отношение наш герой, был Петрис Янсонс. Петрис (или Петр Андреевич) появился на свет в 1910 г. в Алуксне. Он имел за плечами 6 классов образования (окончил в 1927 г. Вараклянскую основную школу), уже через год выполнял служение псаломщика при Латгальской дивизии. С 1931 г. Петрис был перемещен к Вейцлайценскому приходу, а затем к Алуксненскому (1937) и Малупскому, где служил до рокового 1939 г. Всю свою жизнь, вплоть до ареста в 1949 г., он проживал на территории Латвии.

Советские власти обвиняли Петриса в том, что с началом войны между Советским союзом и Третьим рейхом он перешел на нелегальное положение для того, чтобы в дальнейшем вступить в самообрану, группу «Тевияс сарги» и участвовать в арестах просоветского актива [LNA, 14861-L, 1–2].

Петр Янсонс придерживался антисоветских воззрений и, как и многие жители республики, был против насильственных депортаций семей в Сибирь и коллективизации. С 1944 г. он проживал на нелегальном положении. В 1949 г. оказался недалеко от города Екабпилс, в который часто приходил в поисках помощи [LNA, 14861-L, 20–21]. В городе он зашел в местную православную церковь Святого Духа, где имел беседу со священниками Николаем Варфоломеевым, Иосифом Добрецовым и Владимиром Янсонс. С последним у Петриса возникла идея принятия сана священника (Петр Андреевич сказал, что ранее был псаломщиком в одной из небольших латышских сельских православных церквей) [LNA, 10419-L, 79-арр.]. В то время он скрывался под именем «Алексея Гринерса» [LNA, 14861-L, 21]. В марте 1950 г. (в материалах следственных дел путаница и указывается то 1949 г., то 1950 г.) Гринерс-Янсонс попал на аудиенцию к митрополиту Рижскому Вениамину (Федченкову) и попросил последнего оказать содействие в принятии пресвитерского сана. Первоначально маститый глава Латвийской епархии решил оказать содействие своему просителю и заявил, что тот сможет стать священником после того, как пройдет экзамен у местных латышских священников [LNA, 10419-L, 79-арр.].

Если верить показаниям Петриса Янсонс, его следующая встреча с митрополитом Вениамином состоялась уже в мае того же года в Дубултах под Ригой. Вместе с ним прибыли Вольдемар Янсонс и священник Вембрис Петр (заметьте, что оба священника были латышами по национальности и оба недавно стали иереями). Сначала тон общения владыки был доброжелательным, однако затем его насторожил тот факт, что Петрис Янсонс проживает в Ляудонах у священника Петра Михайлова. Митрополит Вениамин (Федченков) подробно расспросил своего посетителя о состоянии дел в приходе отца Петра Михайлова и о самом священнике. Еще больше удивил главу епархии факт того, что супруга желающего стать священником просителя «выслана в Сибирь как кулачка». Если верить материалам допроса, именно это известие стало поворотным при решении митрополита Вениамина о судьбе будущего иерея. Он не только отказал в посвящении, но и дал Петрису Янсонс весьма странный совет — «отправиться к жене в Сибирь». На этом визит закончился [LNA, 10419-L, 80].

Очень важная деталь, которую подчеркнул сам Петрис Янсонс, — отец Владимир прекрасно знал о том, что Петрис нелегально проживал на территории Латвии и скрывался от советских властей. Однако он не только не подумал сдавать его органам государственной безопасности, но и решил оказывать прямое содействие, снабжал необходимой религиозной литературой [LNA, 10419-L, 79–80-арр.]. По сути, именно он готовил скрывающегося псаломщика для посвящения в иерейский сан и будущего экзамена, подал ему идею обращения к митрополиту Вениамину (Федченкову) с надеждой на то, что последний окажет сострадание и поможет.

Дали показания и родственники священника. Брат арестованного Вольдемарса Янсонс Александр Клявиньш (1901 г. р.) 6 сентября 1901 г. был допрошен советскими специальными органами в качестве свидетеля по делу. Ему задавали вопросы о работе брата в Экзаршем управлении, его общем «поведении» и воззрениях в период нацистской оккупации, содержании уроков Закона Божия. К чести Александра Андреевича, он не дал ни одного компрометирующего показания на брата и лишь уклончиво отвечал на вопросы советского следствия, чаще всего заявляя, что ему ничего неизвестно о работе родственника [LNA, 10419-L, 81–81-арр.].

Был допрошен и младший брат отца Владимира — Андрей Андреевич Янсонс (1908 г. р.), проживающий на родительском хуторе. Он дал очень примечательное описание жизни семьи в начале XX столетия и в период межвоенной Латвии. Отметил, что родители имели хутор размером 37–38 га, на нем держали от 6 до 8 коров, 2 лошадей, 2–4 свиньи и достаточно сельскохозяйственного инвентаря. Иногда семья использовала для ведения хозяйства наемный труд, но в незначительном объеме. По поводу работы Вольдемарса Янсонс этот родственник подчеркнул, что не знает особенности ведения старшим братом уроков Закона Божия, знает лишь о том, что Владимир Андреевич никогда не состоял в политических партиях и организациях, в том числе и с приходом Вермахта, не служил в немецкой армии. Андрей Андреевич лишь подчеркнул, что иногда присутствовал на литургиях брата, но никогда не замечал, чтобы последний включал в проповеди какие-либо антисоветские и «пронацистские» мотивы [LNA, 10419-L, 83–84-арр.].

Ольга Андреевна Янсонс, супруга обвиняемого, также была допрошена в сентябре 1951 г. и также держалась уверенно, не давая советским властям какого-либо повода для обвинения своего мужа. Она выбрала несколько иную тактику. Дело в том, что брак между Владимиром Андреевичем и Ольгой Андреевной был заключен только в 1946 г., в связи с чем она могла утверждать, что была не в курсе деятельности мужа в годы нацистской оккупации [LNA, 10419-L, 85–85 арр.].

Крайний интерес представляют показания дяди арестованного — протоиерея Иоанна Янсонс, фигуры крайне значительной и почитаемой среди православных в Латвии. Выше уже говорилось о том, что у представителей советской государственной безопасности имелись достаточные данные для того, чтобы обвинить отца Иоанна в сотрудничестве с врагами советской власти и на много лет отправить его в лагерь, из которых престарелый священник с большой долей вероятности уже бы не вернулся. Однако только большой вес пастыря в жизни епархии остановил карателей.

Отец Иоанн Янсонс отметил, что помимо уже упомянутого выше студенческого общества «Восток» его племянник не состоял ни в каких политических организациях так называемой «буржуазной» Латвии. Также он подтвердил факт того, что сын его скончавшегося в середине 1930-х гг. брата Андрея входил в Экзаршее управление, однако не помнил, в связи с какими обстоятельствами последний его покинул. На каверзный вопрос по поводу сотрудничества с «Народной помощью» отец Иоанн ответил, что племянник вынужденно несколько раз принимал участие в заседаниях этой организации, в том числе злополучном, посвященном подготовке к мероприятиям, связанным с годовщиной трагических событий депортаций и расстрелов июня 1941 г. На заседаниях же Экзаршего управления в начальный период нацистской оккупации Вольдемарс был рядовым членом и не выдвигал какой-либо личной антисоветской и пронемецкой инициативы. Естественно, в крайне спокойных тонах описал почтенный рижский протоиерей и работу своего племянника законоучителем в школах в годы Второй мировой войны [LNA, 10419-L, 86–88].

В итоге, можно сказать, что семья Янсонс уверенно держалась на следствии, и ее представители не пытались друг друга опорочить и выгородить себя за счет родственников. Как ни стремились советские следователи получить необходимую для себя информацию о деятельности священника Янсонс, они наткнулись на вполне четкие и выверенные ответы его родственников, из которых определенно следовало, что отец Владимир никогда не был коллаборационистом.

Освобождение отца Владимира последовало в декабре 1956 г. по амнистии. Новый архиепископ Рижский и Латвийский Филарет (Лебедев) назначил его к Скулбергской церкви Сретения настоятелем с одновременным обслуживанием двух соседних православных приходов. Уже в 1959 г., к тому времени протоиерей Владимир Янсонс стал настоятелем главного латышского прихода столицы ЛССР — Вознесенского храма и выполнял это почетное, но невероятно ответственное служение вплоть до 1965 г. (вместе со Скулбергской церковью). В 1959–1960 гг. Янсонс был благочинным Эргльсского округа, а после ликвидации последнего — Валмиерского. К числу обслуживаемых в конце 1959–1960 гг. отцом Владимиром православных приходов Латвии также необходимо добавить Вецпиебалгский храм Петра и Павла. В июле 1962 г. протоиерей Янсонс стал бухгалтером Рижского епархиального управления, совмещая работу на этой должности с возглавлением епархиального пенсионного комитета. На протяжении 15 лет, с 1969 г. по 1984 г., отец Владимир служил в Рижском кафедральном соборе, пока не вышел за штат [Голиков, 1999, 187]. В эти годы священник многократно награждался: в 1969 г. Святейший Патриарх Алексий I (Симанский) наградил его орденом святого Владимира II степени. В 1976 г. бывший узник советских лагерей удостоился патриаршей грамоты от нового предстоятеля Русской Православной Церкви Пимена (Извекова). Наконец, в 1979 г. ему была вручена очередная награда — митра. Последние годы своей жизни он являлся духовником Рижской епархии. Скончался наш герой 17 июня 1987 г. в Риге и был погребен на Ивановском кладбище города Риги. В октябре 1990 г. его дело было прекращено в связи с отсутствием состава преступления на основании параграфа № 2 статьи № 1 Закона Латвийской республики [Голиков, 1999, 187].

## Источники и литература

1. LNA — Национальный архив Латвии (Latvijas nacionālais arhīvs). Фонд № 1986. (Latvijas PSR Valsts drošības komitejas (VDK) par sevišķi bīstamiem pretvalstiskiem noziegumiem apsūdzēto personu krimināllietas). Дело 10419-L (Дело Вольдемараса Янсонс.); Дело 14861-L (Дело Петриса Янсонс).
2. Голиков (1999) — *Голиков А., свящ., Фомин С.* Кровью убеленные мученики и исповедники Северо-Запада России и Прибалтики (1940–1955). М.: Паломник, 1999. 221 с.
3. Инок. Ефросиния (Седова) (2017) — *Евфросиния (Седова), ин.* Служение митрополита Вениамина (Федченкова) на Рижской кафедре (1948–1951 годы). Даугавпилс: Daugavpils Universitātes Akadēmiskais apgāds «Saule», 2017. 320 с.
4. Обозный (2017) — *Обозный К. П.* Претерпевший до конца... О жизни и служении пресвитера Гордия Ольшевского // Православие в Балтии. 2017. № 6 (15). С. 23–41.
5. Петров (2016) — *Петров И. В.* Православная Балтия 1939–1953 гг.: Период войн, репрессий и межнациональных противоречий. СПб.: Бумажные книги, 2016. 376 с.

### ***Petrov Ivan. Voldemars Jansons' case and Soviet repressions against participants of religious revival in Russian and Latvia of Nazi occupation's period.***

**Abstract:** Among the Orthodox pastors in the Baltic lands in the post-war period, the greatest years of repressions were 1944–1946. and 1949–1951. During this historical period the investigation system of the Soviet Union the greatest attention paid to former participants in the process of religious revival in the North-West of Russia, people close to Metropolitan Sergius of Lithuania and Vilno (Voskresensky), who was killed in 1944, as well as those who sympathized or were in kinship with victims of deportations and hiding from Soviet special bodies.

All these suspicions became the reason for the accusation of the priest Voldemaras Jansons, who was a teacher of the Law of God during the period of German rule, and a participant in the school desk of the Exarch Administration. Father Vladimir sympathized with the repressed, and, having taken the priestly dignity after the end of the war, became a popular pastor. The investigative case analyzed in the article demonstrates the far-falsehood of Soviet investigative actions, their bias, and also shows well that the repressions against the Orthodox clergy did not end with the outbreak of the war of the USSR and the Third Reich.

**Keywords:** World War II, Nazi occupation, Soviet repressions, Russian Orthodox Church, Latvia, RSFSR, Sovietization.

*Ivan Vasilievich Petrov* — Candidate of Historical Sciences, Assistant at the Institute of History, St. Petersburg State University (ivanpet1990@hotmail.com, i.petrov@spbu.ru).

М. В. Шкаровский

## ВОЗРОЖДЕНИЕ ДУХОВНЫХ ШКОЛ СЕВЕРНОЙ СТОЛИЦЫ В СЕРЕДИНЕ 1940-Х ГГ.

Активное развитие духовных школ северной столицы делает актуальным изучение их истории. Целью статьи является исследование процесса воссоздания этих школ в середине 1940-х гг. С возобновлением церковной жизни во время и в первые годы после окончания Великой Отечественной войны было связано возрождение в Ленинграде ликвидированного советскими властями в 1928 г. духовного образования. Важнейшую роль воссоздания на берегах Невы (как во всей стране) богословской школы сыграл митрополит Ленинградский и Новгородский Григорий (Чуков). Ему удалось открыть в 1945 г. в Ленинграде богословско-пастырские курсы, а через год — Духовную Академию и семинарию. К преподаванию в них были привлечены уцелевшие профессора и выпускники дореволюционных духовных школ. Возрожденные в середине 40-х годов XX века духовные школы северной столицы России в условиях антирелигиозных гонений сохранили преемственность традиций духовного образования и решали задачу подготовки пастырей, преподавательских и научно-богословских кадров Церкви.

**Ключевые слова:** Русская Православная Церковь, Духовная Академия, семинария, богословско-пастырские курсы, Санкт-Петербург, возрождение, митрополит Григорий (Чуков).

После жестоких антирелигиозных гонений 1920-х — 1930-х гг. Русская Православная Церковь вновь начала возрождаться в памятный и трагический период Великой Отечественной войны. С возобновлением церковной жизни во время и в первые годы после окончания войны было тесно связано возрождение в городе святого апостола Петра ликвидированного советскими властями в 1928 г. духовного образования. Заслуга воссоздания на берегах Невы (как во всей стране) богословской школы принадлежит, прежде всего, митрополиту Ленинградскому и Новгородскому Григорию (Чукову) — бывшему ректору Олонецкой Духовной семинарии, Петроградского Богословского института и Высших Богословских курсов. Владыка Григорий осуществил преемственность новой богословской школы со старой, уничтоженной в 1920-е гг., сохранив многие лучшие из прежних традиций в возрожденных им Духовных школах [Берташ, Галкин, 2012, 55].

В условиях тяжелейшей войны, когда речь шла о самом существовании страны, советское руководство было вынуждено существенно изменить свое отношение к Церкви. Важнейшей вехой новой государственной религиозной политики стало 4 сентября 1943 г. Вечером этого дня состоялся официальный прием в Кремле председателем Совета народных комиссаров И. В. Сталиным и его заместителем В. М. Молотовым митрополитов Сергия (Страгородского), Алексия (Симанского) и Николая (Ярушевича). Уже на ней иерархи Русской Православной Церкви подняли вопрос об открытии Духовных учебных заведений и получили согласие (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 1. Л. 1–10).

Глубокие изменения в жизни Русской Церкви начались сразу же после встречи в Кремле. 8 сентября в Москве состоялся Архиерейский Собор, на котором единогласно избрали Святейшим Патриархом Московским и всея Руси Владыку Сергия (Страгородского) [Русская православная церковь, 1994, № 3 143]. Для осуществления

---

Михаил Витальевич Шкаровский — доктор исторических наук, профессор кафедры церковной истории Санкт-Петербургской духовной академии (shkarovs@mail.ru).

контролирующей роли по постановлению Совнаркома от 14 сентября 1943 г. был создан специальный орган — Совет по делам Русской православной церкви при правительстве СССР во главе с полковником госбезопасности Г. Г. Карповым (РГАСПИ. Ф. 5. Оп. 16. Д. 669. Л. 4–5).

Уже во время войны руководство Русской Церкви поставило в качестве первоочередной задачу подготовки пастырских кадров для восстановления церковных общин. За день до своей интронизации — 11 сентября (по другим сведениям, 8 сентября на Соборе) Святейший Патриарх Сергей поручил Владыке Григорию, тогда еще архиепископу Саратовскому, как наиболее опытному богослову-педагогу, разработать проект организации в стране Духовных учебных заведений среднего и высшего типа (АСПБДА. Ф. 1. Оп. 1. Д. 16. Л. 208).

1 октября того же года архиепископ Григорий выслал из Саратова Патриарху обширный доклад «Об организации богословских школ» [Сорокин, 2005, 422]. К нему были приложены тщательно разработанные «Положение о Богословско-пастырских курсах» и «Положение о Богословском институте». В дальнейшем они стали основой «Положения об академиях и семинариях» [Сорокин, 2006, 5–6]. Доклад «Об организации богословских школ» был заслушан 22 октября на заседании Священного Синода, принят почти полностью и представлен в Совет по делам Русской православной церкви. После соответствующей беседы членов Синода в Совете в положения были внесены дополнения: введено преподавание Конституции СССР и ограничено число студентов на каждом курсе — до 30 человек в Богословском институте и до 25 — на Богословско-пастырских курсах [Александрова-Чукова, 2007, 103].

Определенный вклад в возрождение духовного образования внес Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексей I (Симанский), занимавший Ленинградскую кафедру с 5 октября 1933 по 4 февраля 1945 гг. После того, как Владыка Алексей в мае 1944 г. стал Местоблюстителем Патриаршего Престола, архиепископ Григорий (Чуков) был перемещен на Псковскую кафедру, с поручением ему временного управления Ленинградской и Новгородской епархий, а весной следующего года он приступил к практическому осуществлению своего проекта возрождения духовного образования в «северной столице». 15 марта 1945 г. председатель Совета по делам Русской православной церкви Г. Г. Карпов представил на утверждение И. В. Сталина подготовленные архиепископом Григорием предложения об открытии в стране девяти Богословско-пастырских курсов, в том числе в Ленинграде. Через несколько дней разрешение было получено [Русская православная церковь, 1994, № 4, 97.].

В письме Г. Г. Карпова Ленинградскому уполномоченному А. И. Кушнареву от 26 марта 1945 г. сообщалось, что Совнарком СССР разрешил организацию Богословско-пастырских курсов. 12 апреля Священный Синод постановил открыть курсы в восьми городах и предложить преосвященным этих епархий «озаботиться подысканием преподавательского состава и помещений для курсов и общежитий» учащихся. 18 апреля Синод прислал официальное извещение об этом постановлении Владыке Григорию (ЦГА СПб. Ф. 9324. Оп. 1. Д. 25. Л. 4, 60).

В городе на Неве довольно быстро, уже в конце апреля, удалось найти подходящее здание — бывшей Духовной семинарии на набережной Обводного канала, д. 19 (ныне д. 17). Для государства на тот момент оно не представляло большой ценности, поскольку немецкие артиллерийские обстрелы и бомбардировки в период блокады превратили его восточную (правую) часть в руины [Бойков, 1989, 45]. До весны 1944 г. в уцелевшей части здания бывшей семинарии, оставался военный госпиталь. 2 июня 1944 г. Городским комитетом обороны оно было передано на баланс Ленэнерго для размещения ремесленного училища и общежития (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 40. Л. 48).

28 сентября 1945 г. Ленгорисполком принял секретное решение № 213с: обязать Ленэнерго передать курсам часть здания — церковь, помещение под ней, актовый зал и крыло четвертого этажа (общая площадь — 7485,95 кв. метра) (ЦГА СПб. Ф. 7384. Оп. 36. Д. 145. Л. 56). Проблема поиска значительных средства на проведение

восстановительных работ уже вскоре была решена. За летние месяцы верующие собрали необходимую сумму — 475 тыс. рублей. 13 сентября, еще до выхода постановления Ленгорисполкома, начались первоочередные ремонтные работы, в том числе в поврежденной церкви св. ап. Иоанна Богослова (ЦГА СПб. Ф. 9324. Оп. 1. Д. 25. Л. 75–78).

Общее руководство подготовкой к организации курсов принадлежало Владыке, который написал специальное «Положение о Богословско-Пастырских курсах в г. Ленинграде», разработал учебный план, подобрал административный и педагогический персонал, положил основание богословской и учебной библиотеки. Преподавателями стали шесть человек: заведующий протоиерей Николай Иванович Ломакин, его помощник протоиерей Сергей Владимирович Румянцев, священник Василий Васильевич Раевский, протоиерей Павел Петрович Фруктовский, кандидат богословия Николай Дмитриевич Успенский и секретарь Педагогического Совета курсов Александр Федорович Шишкин.

12 июня, согласно резолюции Святейшего Патриарха Алексия I от 28 мая, было объявлено о начале приема слушателей на двухлетние (открытые уже как трехлетние) Богословско-пастырские курсы лиц старше 18 лет, со средним образованием, по рекомендациям приходских священников. Архиепископ Григорий сам составил условия приема и собственной рукой написал текст объявления об открытии в Ленинграде Богословско-пастырских курсов [Сорокин, 2005, 470]. Завершающий этап организации курсов Владыка Григорий возглавлял уже как правящий архиерей «северной столицы»: 7 сентября 1945 г. он был назначен митрополитом Ленинградским и Новгородским.

30–31 октября состоялись приемные экзамены. По их результатам на курсы были приняты 24 человека из 42 подавших прошение о приеме. Согласно донесению секретного осведомителя властей, «эти 24 ученика представляли собою совершенно особые кадры. Сюда пошли люди, выкристаллизовавшиеся при приходах как преданные церковники, по большей части немолодые... «Отцы» — старшие, оказались старорежимно настроенными фанатиками, мечтавшими к тому же скорее попасть на приходы» [Шкаровский, 1995, 156]. Таким образом, это были люди глубоко преданные Церкви, сохранившие верность ей в пору самых тяжелых гонений. Среди учеников курсов был будущий профессор Ленинградской Духовной Академии Николай Анатольевич Заболотский (1924–1999).

Для Ленинградских Богословско-пастырских курсов первоначально удалось подготовить только несколько комнат под самой крышей в левой части здания. Правое (восточное) крыло еще лежало в руинах, требовал серьезного ремонта и церковный флигель. Три этажа левого, неповрежденного крыла площадью 2.200 кв. метров сохранили за общежитием Ленэнерго, которое наглухо отгородили [Ходаковская, 2009, 15, 21].

Однако все препятствия удалось преодолеть. 22 ноября 1945 г. произошло торжественное открытие курсов, которое стало праздником для верующих жителей города. На следующий день — 23 ноября начались занятия в нескольких отремонтированных помещениях 4-го этажа в левом крыле здания. Одновременно продолжались ремонтные работы. Вскоре после открытия курсов в конце 1945 г. при них начала работать и библиотека с богословской и учебной литературой (АСПБДА. Ф. 1. Оп. 1. Д. 3. Л. 196).

28 февраля 1946 г. Совет по делам Русской православной церкви разрешил митрополиту Григорию предоставить 10 мест на курсах для подготовки эстонских православных священнослужителей, а также перевести из Таллина намеченного на должность заведующего курсами выпускника Санкт-Петербургской Духовной Академии (1904 г.) магистра богословия видного деятеля духовного просвещения Эстонии протоиерея Иоанна Богоявленского. Протоиереям магистру богословия Александру Осипову и кандидату богословия Григорию Алексею (впоследствии — архиепископ Иоанн) разрешался периодический приезд из Таллина в Ленинград для чтения лекций (ЦГА СПб. Ф. 9324. Оп. 2. Д. 1. Л. 13). Таким образом, Эстонская епархия, где

до лета 1940 г. сохранялось высшее православное богословское образование, стала важным источником кадров для возрождавшихся Ленинградских Духовных школ.

Первый учебный год в истории возрожденного в «северной столице» духовного образования завершился в мае 1946 г. В связи с переходом Богословско-пастырских курсов в следующем учебном году на полный семинарский курс митрополит Григорий 1 июня назначил заведующим протоиерея Иоанна Богоявленского и уволил с выражением благодарности всех прежних преподавателей в священном сане, в связи с их занятостью на приходах, с тем, чтобы новые, богословски образованные профессора и доценты, могли все свои усилия целиком направить на развитие Духовных школ.

Встав во главе восстановления всего духовно-учебного дела в Московском Патриархате на посту председателя учрежденного в начале апреля 1946 г. Учебного комитета при Священном Синоде, митрополит Григорий немедленно приступил к подготовке возрождения высшей богословской школы «северной столицы». Вскоре такая возможность появилась. 3 апреля Владыка Григорий составил положение об Учебном комитете, которое на следующий день было утверждено на заседании Синода. 5 апреля Синод утвердил состав комитета, который почти десять лет возглавлял митрополит Григорий [Александрова-Чукова, 2007, 44]. 6 июня 1946 г. на совещании у председателя Совета по делам Русской православной церкви Г. Г. Карпова было получено разрешение на открытие трех Духовных Академий и преобразовании Богословско-пастырских курсов в семинарии. Вскоре митрополит Григорий составил положения о Духовных Академиях и семинариях, которые 19 июня были приняты Учебным комитетом, а 20 июня утверждены Священным Синодом [Александрова-Чукова, 2007, 44].

Решение об организации Ленинградской Духовной Академии и преобразовании Богословско-пастырских курсов «северной столицы» в семинарию было принято Священным Синодом 1 июля 1946 г. В тот же день митрополит Григорий назначил временное правление Ленинградской семинарии во главе с ректором протоиереем Иоанном Яковлевичем Богоявленским (будущим епископом Таллинским и Эстонским Исидором, 1879–1949). По рекомендации Святейшего Патриарха Алексия I на должность инспектора Духовной Академии и семинарии митрополитом Григорием в августе 1946 г. был приглашен из Таллина секретарь Эстонского Епархиального Совета протоиерей Александр Александрович Осипов (1911–1967). Он также стал профессором Священного Писания Нового Завета и истории религии [Профессора и преподаватели, 2011, 18, 95].

9 июля в типографии были напечатаны объявления о приеме в Ленинградскую Духовную Академию и семинарию с четырехлетним сроком обучения (два года подготовительное и два года основное отделение). Документы в семинарию могли подавать лица не моложе 18 лет, имевшие как минимум неполное среднее образование. Документы принимались до 15 августа, приемные испытания проводились с 1 по 15 сентября, учебные занятия должны были начаться 1 октября (АСПбДА. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1. Л. 181).

Из 20 подавших заявление о приеме на первый курс Духовной Академии были приняты 17, а в семинарию из 61 абитуриента — 36. Кроме того, 22 человека, успешно сдавших переводные экзамены, после года обучения на Богословско-пастырских курсах, зачислили сразу на третий курс семинарии (АСПбДА. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1. Л. 222–226, 242). Среди них был священник Николай Фомичев — будущий архиепископ Никон.

Характерно, что из принятых на первый курс семинарии учащихся около половины составляли недавние участники боевых действий — офицеры и солдаты. Один из них — Б. А. Тихонравов (впоследствии — известный ленинградский протоиерей), прошедший с боями до Берлина, в автобиографии писал: «Летом 1946 года в Никольском соборе узнал об открытии семинарии в бывшей школе шоферов, где я учился, и в бывшем госпитале, где я лежал после ранения в 1942 г. Вспомнил детскую клятву



и старую мечту быть служителем церкви и без колебания поступил в 1 класс» (АСПБЕ. Ф. 1. Оп. 3 (2). Д. 333. Л. 20об).

Датой открытия Духовной Академии считается 1 сентября 1946 г., когда согласно резолюции Святейшего Патриарха на представлении Учебного комитета от 30 августа, ректор семинарии о. Иоанн Богоявленский одновременно был назначен и ректором Академии. Кроме того, и митрополит Григорий 30 августа написал указ о том, что с 1 сентября Богословско-пастырские курсы преобразуются в Духовную семинарию, и открывается Духовная Академия. 4 сентября состоялось первое — организационное собрание администрации и педагогического персонала Духовных школ (АСПБДА. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1).

Собрание заслушало уведомление об утверждении Патриархом с 1 сентября в должностях: ректором и профессором — протоиерея Иоанна Богоявленского, инспектором и профессором — протоиерея Александра Осипова, профессором — магистра богословия В. В. Четыркина, доцентами — кандидатов богословия С. А. Курессова, П. Д. Вознесенского, Д. Д. Вознесенского и Н. Д. Успенского, а также об утверждении Учебным комитетом преподавателем новых языков Е. Н. Бояновской и преподавателем церковного пения — К. М. Федорова. Кроме того, собрание сформировало для представления на утверждение митрополита Объединенный Педагогический Совет Академии и семинарии и Распорядительное собрание (АСПБДА. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1. Л. 17–35).

9 сентября состоялось первое заседание Объединенного Педагогического Совета, на котором было заслушано сообщение Учебного комитета о назначении доцентом кафедры истории религиозной философии и русской религиозной мысли выпускника Санкт-Петербургской Академии кандидата богословия К. А. Сборовского. Педагогический Совет избрал Константина Александровича ученым секретарем, которым он оставался до 1953 г. (АСПБДА. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1. Л. 23б).

Учебный год начался 1 октября молебном в актовом зале. Официальное же открытие Ленинградской Духовной Академии и семинарии было отложено до середины месяца — из-за затянувшегося восстановления домового храма во имя св. апостола Иоанна Богослова. Он занял помещение прежнего Иоанно-Богословского семинарского храма (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 335. Л. 23). Освящение церкви произошло 8 октября 1946 г.

На другой день состоялся престольный праздник Иоанно-Богословской церкви. Прежние святыни этого храма не сохранились, и на первых порах в нем был установлен простой одноярусный иконостас, изготовленный в спешном порядке из фанеры (через два года его заменили на двухъярусный, выполненный более искусно). Вскоре в храм также были переданы некоторые иконы и утварь второй половины XIX — начала XX веков из музея «Исаакиевский собор», собранные там из закрытых ленинградских церквей [Ходаковская, 2009, 48].

Торжество открытия Ленинградских Духовных школ состоялось в день Покрова Пресвятой Богородицы, 14 октября 1946 г. Его возглавил специально прибывший в город в сопровождении управляющего делами Московской Патриархии протопресвитера Николая Колчицкого и секретаря Учебного комитета Л. Н. Парийского Святейший Патриарх Алексей I. Совет по делам Русской православной церкви представлял заместитель председателя С. К. Белышев. После Божественной литургии в академическом храме, совершенной Его Святейшеством в сослужении митрополита Григория и архиепископа Филадельфийского и Карпатурского Адама (Филипповского-Филипенко), состоялся торжественный акт [Торжество открытия, 1946, 9–12].

В актовом зале Святейший Патриарх Алексей I произнес речь, которую закончил словами: «В знак благословения Божия я передаю в дар Духовным школам Ленинградской епархии эту икону покровителя богословского знания Святого Апостола и Евангелиста Иоанна Богослова, молитвами которого да крепнут и растут наши возрожденные Духовная академия и Духовная семинария, и да будут над ними Покров Божией Матери» [Алексий, 1950, 173]. Икона была передана в храм, где

и сейчас хранится на аналое перед правым клиросом. Патриарх также подарил Казанскую икону Божией Матери и образ свт. Алексия, митрополита Московского, ставшие запрестольными образами Иоанно-Богословского храма. В своей речи на открытии Академии Владыка Григорий подчеркнул важность получения серьезного богословского образования будущими пастырями и высказал глубокое убеждение в том, что оно неотделимо от воспитания в духе православной церковности [Торжество открытия, 1946, 11–12].

Акттовую речь на тему «Последний период жизни и деятельности великого князя Александра Ярославича Невского и его отношение к татарам» произнес инспектор профессор-священник Александр Осипов. Позднее он вспоминал: «За лето, которое прошло после 1-го уч[ебного] года, неск[олько] раз обсуждался вопрос о восстановит[ельных] работах и в нижнем эт[аже]. Удалось отремонтировать квартиру для ректора Академии... Преподавательский состав подобрался, в основном, из знакомых митроп[олита] Григория, кандидатов наук старой Академии. Тут были очень высокого полета люди. Взять, например, Вас[илия] Вас[ильевича] Четыркина, автора одной из лучших в России книг об Апокалипсисе... В Академии в теч[ение] 3-х лет работали стенографистки, чтобы дать учащимся возможность учиться и стенограмме. Д[ля] семинар[истов] переделывались и сокращались старые курсы. Немногие, в т. ч. и я, писали собств[енные] курсы. На первом годовом акте ЛДАиС мне пришлось выступить с актовой речью о вел[иком] князе Ал[ександре] Невском — о последнем периоде его жизни. На акте было много видных гостей, в т. ч. епископ Адам из Америки, глава тамошних русинов» [Фирсов, 2004, 264, 265, 267].

На торжественном открытии Академии присутствовал и Алексей Ридигер, будущий Святейший Патриарх Алексий II. В 1946 г. он еще не был принят в число учащихся Ленинградской семинарии, так как ему тогда не исполнилось еще 18 лет, но юноша участвовал в историческом акте по приглашению ректора протоиерея Иоанна Богоявленского.

Вскоре после торжественного открытия Ленинградской Академии Святейший Патриарх Алексий и митрополит Григорий известили об этом событии председателя Совета по делам Русской православной церкви Г. Г. Карпова, от которого 24 октября пришла ответная телеграмма: «Ваша телеграмма получена мною 17 октября; об открытии Академии и Вашей благодарности мною доложено Правительству» (АСПБДА. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1. Л. 46).

Несмотря на внешнее благополучие, периодически с советскими властями возникали серьезные конфликты. Так в январе 1947 г. районные власти попытались применить к Духовной Академии и семинарии правительственное распоряжение об очищении и обратной передаче советскими школам зданий, занятых в годы войны посторонними учреждениями, и выселить ее из уже частично восстановленного семинарского корпуса на Обводном канале, однако это акция окончилась неудачей (ЦГА СПб. Ф. 9324. Оп. 2. Д. 13. Л. 70–72).

23 января 1947 г. состоялось первое заседание Ученого Совета Ленинградской Духовной Академии (председатель — ректор о. Иоанн Богоявленский, ученый секретарь — К. А. Сборовский), на котором была утверждена тема магистерской диссертации доцента Н. Д. Успенского «Чин всеобщего бдения. Историко-литургическое исследование». Совет также постановил ввести учет посещаемости лекций студентами Академии, рассмотрел вопросы о сроках сдачи экстернами экзаменов и снабжении их учебными пособиями в виде стенограмм лекций (АСПБДА. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1. Л. 91).

Со дня освящения академического храма в нем начались ежедневные утренние и вечерние богослужения, на которых в порядке чреды стали проходить практику в пении, чтении и пономарстве учащиеся. Сначала пел смешанный хор (с привлечением за плату семи — восьми профессиональных певчих), но уже через два с половиной месяца был организован второй хор из семинаристов. Регентом этого хора с 1 сентября 1946 г. стал преподаватель пения Духовных школ Константин Михайлович Федоров (1882–1977) [Профессора и преподаватели, 2011 34]. К концу 1946/47

учебного года певческая подготовка учащихся достигла такого уровня, что от смешанного хора стало возможным отказаться, и хор студентов полностью взял на себя пение в храме.

Великим постом 1947 г. митрополит Григорий совершил в храме Духовных школ первый монашеский постриг — иеромонахом Симеоном стал их будущий ректор митрофорный протоиерей Сергей Бычков. 30 марта 1947 г. архимандрит Симеон был хиротонисан во епископа Лужского, викария Ленинградской епархии [Парийский, 1952, 8–12].

27 апреля 1947 г. митрополит Григорий отметил 50-летие служения в священном сане [Парийский, 1947, 4]. Вскоре для учащихся Духовных школ была учреждена особая повышенная стипендия в память 50-летнего служения Владыки. К завершению 1946/47 учебного года — первого года своего существования — Духовные школы в Ленинграде, вместе с экстернами, насчитывали 74 учащихся, а корпорация состояла из 11 человек (три профессора, пять доцентов и три преподавателя). Среди профессоров академии в первые годы ее существования, помимо уже упомянутых были два преподавателя дореволюционной академии: протоиерей Василий Вероужский и А. И. Сагарда, а также ее выпускники: А. А. Макаровский и В. В. Раевский.

Возрожденные в середине 40-х годов XX века духовные школы северной столицы России в условиях антирелигиозных гонений сохранили преемственность традиций духовного образования и решали задачу подготовки пастырей, преподавательских и научно-богословских кадров Церкви. При этом важную роль сыграл открытый в 1948 г. в Ленинградских духовных школах единственный в стране сектор заочного обучения. Среди выпускников Ленинградской Академии первых лет ее существования было множество выдающихся пастырей и архипастырей, в том числе Святейший Патриарх Алексей II.

## Источники и литература

### Источники

1. АСПБДА — Архив Санкт-Петербургской Духовной Академии. Ф. 1. Оп. 1. Д. 3; Д. 16.
2. АСПБЕ — Архив Санкт-Петербургской епархии. Ф. 1. Оп. 3 (2). Д. 333.
3. ГАРФ — Государственный архив Российской Федерации. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 1; Д. 335; Оп. 2. Д. 40.
4. РГАСПИ — Российский государственный архив социально-политической истории. Ф. 5. Оп. 16. Д. 669.
5. ЦГА СПб — Центральный государственный архив Санкт-Петербурга. Ф. 7384. Оп. 36. Д. 145; Ф. 9324. Оп. 1. Д. 25; Оп. 2. Д. 1; Д. 13.

### Литература

6. Александрова-Чукова (2007) — *Александрова-Чукова Л. К.* Митрополит Григорий (Чуков): служение и труды. К 50-летию преставления // Санкт-Петербургские епархиальные ведомости. 2007. Вып. 34. С. 44–103.
7. Алексей (1950) — *Алексий I, патр.* Слова, речи, послания, обращения, доклады, статьи (1941–1948). М., 1950.
8. Берташ, Галкин (2012) — *Берташ А., свящ., Галкин А. К.* Семинарский храм Санкт-Петербургской Духовной академии. СПб., 2012.
9. Бойков (1989) — *Бойков В. А.* Память блокадного подростка. Л., 1989.
10. Парийский (1952) — *Парийский Л. Н.* Епископ Лужский Симеон, ректор Ленинградской Духовной академии // Журнал Московской Патриархии. 1952. № 8. С. 8–12.

11. Парийский (1947) — *Парийский Л. Н.* К 50-летию юбилею митрополита Григория // Журнал Московской Патриархии. 1947. № 6. С. 4.
12. Русская православная церковь (1994) — «Русская православная церковь стала на правильный путь» // Исторический архив. 1994. № 3. С. 131–143; № 4. С. 88–97.
13. Профессора и преподаватели (2011) — Санкт-Петербургская Православная Духовная Академия. Профессора и преподаватели. 1946–1996. Биографический справочник / Сост. О. И. Ходаковская, А. А. Бовкало. СПб., 2011.
14. Сорокин (2005) — *Сорокин В., прот.* Исповедник. СПб., 2005.
15. Сорокин (2006) — *Сорокин В., прот.* 60-летие возрождения духовных школ в Санкт-Петербурге // Христианское чтение. 2006. № 26. С. 2–7.
16. Торжество открытия (1946) — Торжество открытия Ленинградской Духовной Академии и Семинарии // Журнал Московской Патриархии. 1946. № 10. С. 9–12.
17. Фирсов (2004) — *Фирсов С. Л.* Апостасия. «Атеист Александр Осипов» и эпоха гонений на Русскую Православную Церковь. СПб., 2004.
18. Ходаковская (2009) — *Ходаковская О. И.* Святейший Патриарх Алексий II. Студенческие годы в Ленинградских Духовных школах. СПб., 2009.
19. Шкаровский (1995) — *Шкаровский М. В.* Русская Православная Церковь и советское государство в 1943–1964 годах. От «перемирия» к новой войне. СПб., 1995.

### ***Mikhail Shkarovskiy. Revival of spiritual schools of the northern capital in the mid-1940s.***

**Abstract:** The active development of spiritual schools of the northern capital makes it relevant to study their history. The purpose of the article is to study the process of re-establishment of these schools in the mid-1940s. With the resumption of church life during and in the first years after the end of the Great Patriotic War was connected with the revival in Leningrad of the spiritual education eliminated by the Soviet authorities in 1928. Metropolitan Gregory of Leningrad and Novgorod (Chukov) played the most important role of re-establishment of theological school on the banks of Neva (as in the whole country). He managed to open theological and pastoral courses in Leningrad in 1945, and a year later — Theological Academy and Seminary. They involved surviving professors and graduates of pre-revolutionary spiritual schools. Restored in the mid-1940s, the spiritual schools of the northern capital of Russia, in the context of anti-religious persecution, preserved the continuity of the traditions of spiritual education and solved the task of training pastors, teaching and scientific and theological personnel of the Church.

**Keywords:** Russian Orthodox Church, Theological Academy, seminary, theological and pastoral courses, St. Petersburg, revival, Metropolitan Gregory (Chukov).

*Mikhail Vitalevich Shkarovskiy* — Doctor of Historical Sciences, Professor of the Department of Church History of the St. Petersburg Theological Academy (shkarovs@mail.ru).

Иеромонах Никодим (Хмыров)

## «ХРОНИКА» РУССКОЙ ЗАРУБЕЖНОЙ ЦЕРКВИ — В ЖУРНАЛАХ «ЦЕРКОВНЫЕ ВЕДОМОСТИ» И «ЦЕРКОВНАЯ ЖИЗНЬ» (От обзора официальных торжеств до репортажа о похищении митры)

В двух официальных журналах Русской Зарубежной Церкви публиковался раздел «Хроника» — несколько новостей о самых важных, любопытных и злободневных событиях из жизни русской православной эмиграции по всему миру: от Москвы до Пекина и от Белграда до Нью-Йорка. В 1920-е (журнал «Церковные ведомости») и 1930-е годы (журнал «Церковная жизнь») «Хроника» продолжала регулярно появляться в каждом номере. На примере этих заметок можно увидеть, как протекала жизнь эмигрантов, какие темы их волновали, как менялся взгляд на значимые события.

**Ключевые слова:** Русская Зарубежная Церковь, Русская Православная Церковь за границей, РПЦЗ, русская православная эмиграция, журнал «Церковные ведомости», журнал «Церковная жизнь», история России в 1920-е годы.

Первым официальным печатным органом РПЦЗ стал журнал «Церковные ведомости», он издавался с 1922 по 1930 год при Архиерейском Синоде Русской Православной Церкви за границей. В журнале публиковались послания Соборов и Синода Зарубежной Церкви, Определения Соборов, указы и другие документы. Кроме официальных документов, «Церковные ведомости» печатали различные свидетельства о религиозной жизни в Советском Союзе, получаемые из разных источников. Секретарь Сербского Патриарха Варнавы В. А. Маевский писал, что редактор журнала Е. И. Махароблидзе «не только сохранил, но и углубил свои русские связи и, невзирая на все трудности, поддерживал сношения со многими представителями епископата и духовенства в СССР». (Илл. 1)

Сначала «Церковные ведомости» печатали исключительно официальные материалы: Послания, определения, указы, обращения, грамоты. Только в № 14–15 за 1922 год появляется неофициальная часть со статьёй профессора Троицкого. Раздел «Церковная хроника» начинает публиковаться в следующем 1923 году, в № 3–4. Хроника содержит сведения о перемещении иерархов Церкви — митрополита Евлогия («переехал из Берлина в Париж, где будет иметь



Илл. 1. Первый номер журнала Церковные ведомости

Иеромонах Никодим (Хмыров Денис Владимирович) — кандидат исторических наук, кандидат богословия (hmyrovdenis@mail.ru).



Илл. 2. Патриарх Тихон  
после службы

по 7–8 актуальных новостей, которые охватывали уже также и более «приземленные» события приходской жизни: «Обычай хождения со св. водой в Сербии», вопрос «О гражданских браках», памфлет «Живоцерковник в Америке». Впрочем, в эти годы «Хроника» публиковалась весьма неровно: в некоторых номерах этого раздела нет совсем, тогда как в других мы видим сразу около десятка материалов.

Приведем несколько примеров. В 1923 году, в летнем номере, в разделе церковной хроники обращает внимание заметка: газете «Эхо де Пари» сообщают из Стокгольма, что в последние дни пропаганда против Св. Патриарха Тихона очень усилилась. «На улицах Москвы ежедневно появляются кощунственные карнавальные процессии с плакатами и рисунками, изображающие Патриарха как предателя и шпиона. На одном из подобных плакатов был нарисован убитый недавно прелат Буткевич с ангельскими крыльями, возносящийся на небо, и с указанием, что такая же судьба постигнет Патриарха Тихона» [Церковные ведомости, 1923, № 11–12]. (Илл. 2)

В том же 1923 году, в последнем номере года, в заметке «Живоцерковник в Северной Америке», читаем: «В Нью-Йорк прибыл из Москвы бывший священник С.-Американской епархии Кедровский, назначенный «живоцерковниками» «Митрополитом» Американским. Имея при себе мандат от Совнаркома и «Евдокимовского Синода» на управление Русской Православной Церковью в Америке и смещение Митрополита Платона, Кедровский пытался силою занять архиерейский дом, в котором имеет пребывание законно правящий названной епархией Высокопреосвященный Митрополит Платон, но был силою полиции выведен из помещения на улицу вместе со своей женой и детьми. Сообщают, что когда их выводили, он цеплялся и руками и зубами за мебель и ковры. Так как лже-епископ Кедровский настаивает на своем



Илл. 3. Обновленческая служба

праве на управление Русской Православной Миссией в С. Америке, то дело будет разбираться в американском суде». [Церковные ведомости, 1923, № 23–24] (Илл. 3)

История была продолжена в 1925 году, в мартовском номере, где мы читаем заметку под названием «К иску Кедровского»: «В своем решении, вынесенном по этому делу, судья Форд резко критикует попытку советского правительства захватить контроль над церковью у законных церковных властей и заявляет, что Кедровский будучи назначен «живой церковью», не имеет никаких оснований утверждать, что он является главой Русской Церкви в Северной Америке».

«Верховная власть, — пишет судья Форд в своем решении, — над Северо-Американской епархией всегда принадлежала Святейшему Синоду, который являлся верховной властью Православной Церкви в России до мартовской революции (Керенского)». Далее судья говорит о том, что «большевистская пропаганда еще более опасна, когда она ведется агентами, облаченными в рясы священнослужителей Великой Церкви». [Церковные ведомости, 1925, № 5–6]

Стоит, однако, отметить, что еще более подробной «Хроника» стала в журнале «Церковная жизнь», преемнике «Церковных ведомостей». Журнал с перерывами издавался с 1933 года в Сремских Карловцах, Новом Саду, Белграде, Мюнхене, Нью-Йорке. Первым главным редактором журнала был протоиерей Георгий Граббе. К тому же теперь «Хроника» стала включать в себя также небольшие заметки из России, которые в журнале «Церковные ведомости» печатались под рубрикой «У большевиков». (Илл. 4)

Остановимся подробнее на материалах «Хроники» за 1933 год.

Они охватывают самые разнообразные темы. Прежде всего, это, конечно, новости об официальных торжествах, поездках иерархов, а также памятные заметки о почивших деятелях Церкви.

Например, в краткой заметке «Приезд Епископа Антония» гласит: «В Югославию из Америки прибыл Преподобный Антоний б. Алеутский. Владыка предполагает пробыть некоторое время в Сремских Карловцах». [Церковная жизнь, 1933, № 5]

Заметка «Кончина С. Н. Палеолога» сообщает о печальном событии: «21 марта / 3 апреля в Белграде после тяжелой болезни скончался С. Н. Палеолог, бывший Правительственным Уполномоченным последнего Правительства Юга России, а затем приобретший широкую известность своими энергичными трудами по сборам на патриотические нужды. В частности, много средств собрал он на постройку в Брюсселе Храма-Памятника Императору Николаю II. Отпевание С. Н. Палеолога совершил Блаженнейший Митрополит Антоний в сослужении Белградского русского духовенства». [Церковная жизнь, 1933, № 4]

В восьмом номере читаем подробный отчет о Владимирских торжествах, в заключение которых «соединенный хор исполнил ряд церковных и светских концертных номеров. В Югославии все русские служащие государственных учреждений, по ходатайству Блаженнейшего Председателя Архиерейского Синода, были в тот день освобождены от служебных занятий». [Церковная жизнь, 1933, № 8]

Другой большой пласт составляют заметки о положении Церкви в разных странах.

Например, заметка «Бедствия Харбинской епархии»: «Вследствие небывалых наводнений и междоусобной войны, в Харбинской епархии настоящее бедствие. Нам пишут из Харбина: «Мы все еще продолжаем быть на положении отрезанных от мира западного и даже самого ближайшего соседа Маньчжу Го, то есть Китая. Западная линия до Маньчжурии уже более двух месяцев занята, сначала взбунтовавшимися солдатами, а теперь откуда-то появившимися солдатами и хунхузами, превращающими всякое движение по этой линии. И почта с Запада к нам направляется теперь через Владивосток и Японию. С Китаем же почтовых сношений нет, так как новое государство Маньчжу-Го им не признается. Из Харбина с Пекином переписываемся так: сначала письма посылаем в Дайрен с марками Маньчжу-Го, там на наши письма в новых конвертах наклеиваются японские марки и только тогда письма доставляются по назначению. Восточная линия на Владивосток — уже почти полгода остается во власти старо-гиринцев, не признающих Маньчжу-Го. Русское население



Илл. 4. Первый номер журнала «Церковная жизнь»



Илл. 5. Богословский факультет  
в Харбине

ке избрания. Споры эти восходили к английским властям и до решения их выборы не могли иметь места. Одной из тяжелых сторон существующего положения является то, что по обычаю Иерусалимской Церкви до избрания нового Патриарха там не принято совершать никаких хиротоний. Ныне появилась надежда, что к Св. Пасхе такое трудное положение прекратится, ибо недавно Верховный Комиссар Палестины, от имени Английского Правительства, уведомил Местоблюстителя Патриаршего Престола Митрополита Птолемаидского Келадиона, что предоставляется полная свобода избрания Патриарха по существовавшим доселе правилам, причем англичане со своей стороны заявляют, что готовы оказать всякое содействие в этом деле, а спорные вопросы между православными греками и арабами должны быть рассмотрены и решены только после избрания нового Патриарха». [Церковная жизнь, 1933, № 3]

На Кипре английский губернатор, опасаясь панэллинской пропаганды в школах, которое содержит греческое духовенство, всецело подчинил их своему контролю, присвоив себе право назначать преподавателей и устанавливать программы. Греки протестовали, но пока безуспешно. [Церковная жизнь, 1933, № 6]

Другая заметка сообщает, что в Болгарии безбожники во время Пасхи в некоторых селах и городах покушались нарушить благочиние богослужения, но это им не удалось. «Безбожная пропаганда продолжает развиваться, особенно среди юношества, — пишет «Церковная жизнь». — В Болгарии выходит теперь 42 коммунистических издания. Особенно дерзко выступили безбожники в г. Севлиево, где, чтобы помешать говению учащихся, они разгромили ночью две церкви, разрушили престол, изломали св. сосуды и порвали евангелия и богослужебные книги. Это кощунство вызвало результат, противоположный тому, к чему безбожники стремились. По Болгарии прокатилась волна негодования, стали поступать в пользу пострадавших церквей пожертвования, а в церкви эти не прекращается поток богомольцев». [Церковная жизнь, 1933, № 6]



Илл. 6. Храм Св. Софии в Харбине

этой линии разбежалось, священники почти все живут здесь в Харбине, приходы закрыты». [Церковная жизнь, 1933, № 1] Вследствие такого бедственного положения Харбинской епархии Архиерейский Синод освободил ее от некоторых церковных сборов и пожертвовал 75 м. долларов на нужды Дома-убежища имени Митрополита Мефодия. (Илл. 5)

Сведения из Иерусалима связаны с неоднозначным политическим положением и зависимостью от английских властей: «Иерусалимский патриархат давно страдает от отсутствия Патриарха, которого невозможно было выбрать в виду того, что происходили большие споры о порядке

В качестве третьей важной темы можно назвать новости о постройке и освящении храмов. «Хроника» в 1933 году сообщала о постройке храма в Брисбене: «На состоявшемся 16/29 января сего года под председательством протоиерея о. В. Антоньева собрании прихожан Св. Николаевской церкви в Брисбене (Австралия) постановлено приступить к сбору средств для постройки нового храма в память Царя-Мученика Николая II. С этой целью приходским собранием избран Строительный Комитет. Архитектор В. А. Гзель согласился безвозмездно составить план и выработать смету, добиться утверждения их, а также согласен взять



на себя технический надзор при постройке храма». [Церковная жизнь, 1933, № 5]

В Харбине 12/25 декабря минувшего 1932 года Архиепископом Мелетием был торжественно освящен храм Св. Софии, Премудрости Божией. (Илл. 6)

«Постройка нового храма задумана была еще в 1922 году, но начата лишь в 1923 году и окончена в декабре 1932 года. В храме к настоящему времени освящены два престола: главный — во имя Св. Софии, Премудрости Божией, и второй — правый придел — во имя Пророка Божия Илии; третий придел предполагается освятить летом текущего 1933 года. Новопостроенный величественный храм вмещает до 2000 молящихся. Внутри он окрашен и расписан в русском теремном стиле по эскизам, составленным В. М. Анастасьевым. На сооружение храма, центрального отопления и внутреннюю роспись затрачено 184 000 мест. долларов. Из этой суммы путем добровольных пожертвований собрано 42 000 дол. 90 цент. Остальная сумма изыскана на месте. Трудная работа построения храма была осуществлена при громадном напряжении сил Настоятелем о. Михаилом Филоловым в сотрудничестве со вторым священником протоиереем о. Владимиром Петровым и, конечно, при содействии прихода. Насколько велико общественное значение окончания постройки Софийского храма для всего православного населения Дальнего Востока, свидетельствующего о незыблемом желании православных христиан создавать храмы Божии на чужбине в противоположность разрушению их на Родине, можно судить из отзывов местной прессы». [Церковная жизнь, 1933, № 4]

В последнем номере пишут о том, что в Харбине сооружена и 16/29 октября освящена Архиепископом Мелетием Иверская часовня в ограде кафедрального Св. Николаевского собора. «Часовня эта — точная копия Московской Иверской часовни, разрушенной пять лет тому назад большевиками. Часовня привлекает к себе много молящихся. О числе посетителей можно судить хотя бы по продаже свечей, доход от которой за первую неделю выразился в сумме 500 м. долларов». [Церковная жизнь, 1933, № 12] (Илл. 7, 8)

И, как мы уже упоминали, в «Хронике» теперь помещаются материалы, ранее (в журнале «Церковные ведомости») составлявшие рубрику «У большевиков»



Илл. 7. Иверская часовня в Харбине



Илл. 8. Иверская часовня в Москве

и отчасти обзоры о Положении Св. Патриарха Тихона и Русской Православной Церкви в России — это сведения из Москвы и отчеты о помощи голодающим.

«Из Москвы пишут: храм Христа Спасителя разобрали, сравняли с землей, теперь на этом месте начата постройка гигантского дворца советов. Часовня Пантелеймоновского Афонского монастыря, к великому огорчению верующих, закрыта. Теперь во всей Москве осталось только две часовни: Николаевская Иверского Афонского монастыря и Спасителя у Москворецкого моста. Церквей в Москве осталось открытыми одна треть; во время Богослужений бывают переполнены верующими. В Сергиевской, что в Рожской церкви, 25 сентября служил Митрополит Сергей Нижегородский. Секретарем у него состоит Архиепископ Питирим Московский. Схиархимандрит Златоустовский о. Иларион был арестован и препровожден в Бутырскую тюрьму, где и умер». [Церковная жизнь, 1933, № 5]



Илл. 9. Архиепископ Вениамин  
(Федченков)

Важной темой, связанной с положением Церкви на Родине, было обсуждение того, как советская власть пытается упрочить свое положение в мире с помощью «лояльных» представителей Церкви. «Хроника» внимательно следила за такими попытками. В заметке «Поездка Архиепископа Вениамина» говорилось: «Давший в свое время подписку о «лояльности» по отношению к богорборческой советской власти Архиепископ Вениамин выезжает, а может быть, уже и выехал в Северную Америку с тем, чтобы открыть там «лояльные» большевикам приходы. Т. о. в американскую

церковную жизнь вносится смута еще с новой стороны». [Церковная жизнь, 1933, № 5] (Илл. 9) В следующем номере помещен более подробный рассказ об этом: «Архиепископ Вениамин в Америке»:

«По-видимому, поездка эта совершается не без соглашения с Митрополитом Платоном, который в последнем послании обрушивается на Архиерейский Синод за его призывы к свержению коммунистической власти в России. В какие формы в дальнейшем выльется общение Митрополита Платона с лояльным к большевикам Архиепископом, пока сказать трудно; пока известно только, что он находится с ним в молитвенном общении. В американских русских газетах напечатан порядок церковных служб в Платоновском кафедральном соборе. <...> По имеющимся сведениям, общение Митрополита Платона с «лояльным» иерархом вызывает бурю негодования в его же пастве и не исключается возможность, что под давлением этого негодования Митрополиту Платону придется с ним порвать, дабы не остаться совсем без последователей». [Церковная жизнь, 1933, № 6]

В последнем номере 1933 года — большая заметка на ту же тему: «Архиепископ Вениамин ищет сторонников»: «Архиепископ Вениамин, в желании получить сторонников, рассылает много писем заграничному духовенству, в которых уговаривает его дать подписку о лояльности коммунистической власти. Архиепископ Вениамин в письмах своих унижает подвиг непокорных Митрополиту Сергию исповедников. Не ограничиваясь такими доводами, он старается склонить к себе и посулами. Так, например, одному протоиерею он пишет: „Теперь некоторые житейские частности: вы вольны для всего, вы за границей. О ваших родных беспокоитесь? Напишите мне — кто там у вас — и я все устрою“. Впрочем, такие заманчивые обещания тут же сменяются и угрозой, что в случае упорства корреспондент его будет „раздавлен канонами“». [Церковная жизнь, 1933, № 12]

Несколько новостей посвящены помощи голодающим в России. Эта тема периодически возникала на страницах церковной периодики Русской Зарубежной Церкви. Особенно в 1922-м и 1923-м годах. И, как мы видим, в 1933-м также не утратила своей актуальности. Заметка под названием «Болгарская Церковь на помощь голодающим» гласит: «Его Блаженством получено уведомление о том, что Архиерейский Собор Болгарской Православной Церкви назначил сборы по всем храмам на помощь голодающим в России». [Церковная жизнь, 1933, № 12]

И в заключение можно остановиться на нескольких любопытных случаях, которыми редакция «Церковной жизни» охотно поделилась со своими читателями.

Заметка «Похищение митры Святителя Иннокентия» рассказывает о том, как 19 августа / 1 сентября в Русской Духовной Миссии в Китае обнаружено исчезновение митры Святителя Иннокентия, Епископа Иркутского. Похищение было обнаружено Начальником Миссии Архиепископом Симоном, когда, после вечернего Богослужения, он, по заведенному обычаю, подошел к ковчегу, где хранилась митра, чтобы приложиться к ней. Митра эта снята со св. мощей Святителя в 1881 году и хранилась на Вольны, а в Миссию была передана Блаженнейшим Владыкой — Митрополитом Антонием в 1902 году, когда он получил назначение на Вольнскую кафедру после кончины Архиепископа Модеста. С тех пор митра Святителя, как чтимая святыня, хранилась в домово́й церкви при покоех Начальника Миссии в Пекине. [Церковная жизнь, 1933, № 1]

Другая любопытная заметка повествует о визите императрицы Эфиопии в Палестину: (Илл. 10)

«Минувшие дни недели у нас по справедливости можно было назвать Абиссинскими.

Императрица Эфиопии, прибывшая в Св. Град с юными дочерью и сыном в сопровождении министра Иностранных Дел и другой свиты, стала центром общего внимания и внесла большое оживление в обычную палестинскую жизнь. Ей была оказана вполне царственная встреча на станции, откуда Она направилась к Яффским воротам в автомобиле и оттуда уже пешком в торжественной процессии пошла к Св. Гробу, которому поклонилась с глубоким истинно христианским благоговением.

Так как это был канун Воздвижения Животворящего Креста Господня — праздника, который совершается в Св. Граде с особою торжественностью, — вечером Она присутствовала на богослужении в абиссинском монастыре, расположенном позади храма Гроба Господня и почти непосредственно примыкающем к той стене, за коей находилась св. Голгофа. <...>

В самый день праздника Императрица Эфиопии слушала греческую литургию в храме Воскресения, а затем с высоких хоров, находящихся в западной части храма и обращенных в сторону Кувуклии, смотрела на торжественный крестный ход.

В воскресенье, 18-го, в Ее присутствии было совершено освящение нового прекрасного храма в абиссинском монастыре на берегу Иордана. Храм сооружен на средства, пожертвованные от Ее щедрот, и потому был особенно дорог Ее сердцу; это можно было заметить по тому чувству светлого умиления, которое по временам озаряло лицо Императрицы, в наиболее величественные моменты чина освящения, который во многом отличен от нашего». [Церковная жизнь, 1933, № 10]

Таким образом, мы видим, что журналы «Церковные ведомости» и «Церковная жизнь» в своей «Хронике» подробно освещали жизнь русской православной



Илл. 10. Заудиту, императрица Эфиопии

диаспоры, давая разнообразную пищу уму своих читателей. Это были не только официальные новости — торжества, поездки иерархов, памятные статьи, но и такие разнообразные вопросы, как церковно-политическая жизнь в странах русского рассеяния, от Кипра до Австралии, постройка и освящение храмов, новости из Москвы, помощь голодающим, притязания обновленцев, а также просто любопытные случаи из повседневной церковной жизни.

## Источники и литература

1. Церковные ведомости — Церковные ведомости. 1923. № 11–12, № 23–24; 1925. № 5–6. URL: <http://www.diocesedegeneve.net/j2/index.php/en/> (дата обращения: 10.10.2017).

2. Церковная жизнь — Церковная жизнь. 1933. № 1–12 // Архив Свято-Троицкого монастыря в Джорданвилле (штат Нью-Йорк).

***Hieromonk Nicodemus (Khmyrov). The Chronicle of the Russian Church Abroad in the Journals Tserkovnye Vedomosti and Tserkovnaya Zhizn (From reviewing official celebrations to reporting on the theft of a miter).***

**Abstract:** The Chronicle section was published in two official journals of the Russian Church Abroad and contained news about the most important, curious and topical events in the life of the Russian Orthodox emigration around the world: from Moscow to Beijing and from Belgrade to New York. In the 1920s (the journal Tserkovnye Vedomosti) and 1930s (Tserkovnaya Zhizn), the Chronicle continued to appear regularly in every issue. Based on the example of these texts, one can see how the life of the emigrants proceeded, what topics worried them, and how their views on significant events changed.

**Keywords:** Russian Church Abroad, Russian Orthodox Church Outside of Russia, ROCOR, Russian Orthodox emigration, Tserkovnye Vedomosti journal, Tserkovnaya Zhizn journal, Russian history in the 1920s.

*Hieromonk Nicodemus (Khmyrov Denis Vladimirovich)* — candidate of historical sciences, candidate of theology ([hmyrovdenis@mail.ru](mailto:hmyrovdenis@mail.ru)).

Священник Андрей Постернак

## СТАТУС И СЛУЖЕНИЕ ВДОВ В РАННЕЙ АЛЕКСАНДРИЙСКОЙ ЦЕРКВИ

Служение вдов, определенное апостолом Павлом (1 Тим 5:3–16), было распространено в ранней христианской Церкви. О его существовании в Египте, в частности в Александрии, ко II–III вв. свидетельствуют Ориген, Климент Александрийский, св. Ипполит и «Церковные каноны апостолов». Вдовы были обязаны хранить целомудрие, занимались благотворительностью, наставляли в вере других женщин, молились за всю церковь, получали содержание от церковной общины наряду с клириками. Их служение могло быть институциональным, сопоставимым с деятельностью диаконов.

**Ключевые слова:** вдовы, Александрия, Первое послание к Тимофею (1 Тим 5:3–16), диаконовы, Ориген, благотворительность.

Служение вдов, начиная с апостольской эпохи, было распространено в разных частях древней Церкви: такого рода женские общины существовали в Сирии, Малой Азии, Карфагене, Риме, в том числе и в Александрии. Они имели много сходного во внутренней организации, но в то же время обладали региональной спецификой, которая нашла отражение в соответствующих источниках.

Про александрийских вдов можно узнать в первую очередь благодаря трудам Оригена (185–253/254) и Климента Александрийского (ок. 150–212). Ориген в 17-й гомилии на Евангелие от Луки (сохранилась только латинская версия) настаивал на том, что вдовы не должны быть второбрачными: «...не только блуд, но и второй брак лишают церковного достоинства (*ecclesiasticis dignitatibus*), — таким образом, ни епископ, ни пресвитер, ни диакон, ни вдова не могут второй раз вступать в супружество...» (*Orig. Hom. in Luc. 17. 10. 2*). В толковании на Евангелие от Матфея (ок. 246 г.) он утверждал: «Павел желает, чтобы никто из тех, кто получил от Церкви, как бы символически, некий властный статус по отношению к большинству, не пытался вступить во второй брак», и далее ссылается на 1 Послание к Тимофею (1 Тим 5:9; *Orig. Comm. in Matth. 14. 22*). В приводимых примерах запрет на второе супружество сближал статус вдов с положением клириков. Впрочем, соблюдение вдовами безбрачия не могло быть специфическим достоинством, свойственным только им, поскольку в том же фрагменте Ориген вообще с большой похвалой отзывался и о девственницах и о женщинах, которые, выйдя замуж, сохраняли целомудрие. Климент Александрийский добровольный отказ вдов от уже известного им супружества признавал более значимым подвигом, чем воздержание дев (*Clem. Alex. Strom. 3. 16*). Ориген в толковании на молитву Господню писал, что все люди в своем роде — должники Бога и ангелов-хранителей, перед которыми они имеют определенные обязанности, и, «кроме этих всеобщих обязанностей, особые имеет вдова, призваемая церковью, другие — диакон, третьи — пресвитер, и особенно ответственные возложены на епископа» (*Orig. De orat. 28*). Здесь экзегет косвенно вновь отсылает читателя к 5-й главе Первого послания к Тимофею (1 Тим 5:10). В толковании же на Евангелие от Иоанна (ок. 225–229 гг.), объясняя слова апостола Павла о необходимости «избранной на церковную должность» вдове умывать ноги святым, Ориген уточнял: «Мне кажется забавным придерживаться буквального смысла этих слов и, скажем, не причислять к церковному званию ( $\mu\eta$  *κατατάχθαι*

Священник Андрей Владимирович Постернак — кандидат исторических наук, профессор Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, Москва ([posternakov@inbox.ru](mailto:posternakov@inbox.ru)).

εἰς ἐκκλησιαστικὴν τμή) женщину, имеющую все отличительные черты святой вдовы и лишенную только этой [добродетели], тогда как она много раз через своих служанок и рабов творила добрые дела, была в то время вполне состоятельной и имела все необходимое, чтобы благотворить странникам или вообще людям, нуждавшимся в ее человеколюбивой помощи. И не удивляйся, когда тебе придется иносказательно понимать слова: “Если умывает ноги святым”, — поскольку старикам, как и старцам, предписывалось быть наставниками в добрых делах» (*Orig. Comm. in Ioann. 32. 12*). Этот фрагмент примечателен по двум причинам: с одной стороны, автор объясняет «умывание ног» как благотворительную помощь странникам состоятельных женщин, с другой, отождествляет вдов со стариками, отсылая читателя к словам апостола Павла из Послания к Титу (Тит 2:3). В гомилии на книгу пророка Исаии (до нас дошла латинская версия) Ориген разворачивает толкование слов об умывании ног: «Верно и то, что в Церквах назначаются вдовы, “если умывает, — говорит апостол, — ноги святым” (1 Тим 5:10). Однако если хочешь яснее узнать, каким образом вдова умывает ноги святым, слушай, что говорил Павел в другом месте, когда назначал вдов: “Да будут добрыми наставницами, чтобы внушить юным девам стыдливость” (Тит 2:3–4), умывая ноги отроковиц от грязи. И такие вдовы достойны церковной должности (*ecclesiastico honore*), даже если они всего лишь “умывают ноги святых” по слову духовного учения, но только святых не мужчин, а женщин, “поскольку ни учить, ни властвовать над мужем я [ап. Павел] женщине не позволяю” (1 Тим 2:12). Он [апостол Павел] желает, чтобы жены были хорошими наставницами, чтобы увещевали — но не юношей, а отроковиц. Ибо неприлично жене быть наставницей мужа, но чтобы учили юных дев целомудрию и любви к своим детям» (*Orig. Hom. in Is. 6. 3*). С этим перекликаются другие слова Оригена из толкования на приветствие Марии из Послания к Римлянам (Рим 16:6), также сохранившегося лишь в латинской версии: «Апостол показывает в этом месте, что и женщины должны были трудиться для Церкви Божией. Ведь они подвизаются и тогда, когда обучают совсем юных, чтобы те были воздержными; выбирали [здраво] мужей, воспитывали сыновей, были скромными, целомудренными, правильно управляли домом, были добрыми и покорными своим супругам (Тит 2:4–5), оказывали гостеприимство, умывали ноги святым (1 Тим 5:10) и творили то прочее, что упоминается в Писаниях об обязанностях женщин, со всяческим целомудрием» (*Orig. Comm. in Rom. 10. 20*). Очевидно, 1 Тим 5 имел в виду и Климент Александрийский, когда писал: «В священных же книгах записано множество наставлений, касающихся отдельных лиц: одни [адресованы] пресвитерам, епископам и диаконам, другие — вдовам...» (*Clem. Alex. Paed. 3. 12. 97*). По приведенным цитатам Оригена очевидно, что «умывание ног» он понимал и как иносказание для обозначения духовного наставничества молодых женщин и дев со стороны вдов. Впрочем, Ориген и Климент упоминают последних, лишь толкуя Священное Писание, и непонятно, насколько их слова могли относиться к современной им практической деятельности женщин в Александрийской Церкви начала III в. Во всяком случае оба экзегета однозначно рассматривали современный им институт вдов как установленный в апостольские времена. В связи с вышесказанным понятным выглядит мнение Р. Гризона, согласно которому Ориген и Климент описывали институт вдов как относившийся к прошлому и не знали его как современную им организацию [Gryson, 1972, 52–58]. Впрочем, нам известны примеры того, как отцы Церкви, сосредотачиваясь на богословских, нравственных или экзегетических проблемах, в силу разных причин могли в своих трудах практически полностью игнорировать современные им реалии: например, свт. Иоанн Златоуст, хорошо знавший св. Олимпиаду и адресовавший ей целый корпус писем, ничего не сообщает о ее конкретном служении как диакониссы [Постернак, 2018]. Очевидно, и Ориген в толкованиях на Священное Писание не дает ясной информации о современном ему женском служении, поскольку не ставит перед собой такой задачи, для него вдова — это объект экзегезы, например, образ человеческой души [Vogt, 1985] или даже «самый чистый смысл

Писания». В последнем случае он имел в виду наставницу вдов Грапту из «Пастыря» Ерма (*Orig. De princp.* 4. 169). При том что о реальных вдовах в Александрии IV в. свидетельствует св. Феодорит: после третьего изгнания свт. Афанасия из Александрии (ок. 356) его последователи были подвергнуты гонениям, в ходе которых «дома сирот и вдов были разграбляемы...» (*Theodor. Hist. eccl.* 2. 14. 4), сходное свидетельство приводит и Сократ Схоластик (*Socr. Hist. eccl.* 11. 28). Впрочем, непонятно, имели ли они в виду какую-то женскую организацию или приводили общий пример с целью подчеркнуть страдания незащищенного населения.

Конкретную информацию о вдовах в христианских египетских общинах, очевидно и в самой Александрии, излагают еще два важных источника: «Церковные каноны апостолов» (III–IV вв.), если признать их египетское, а не малоазийское или сирийское происхождение, так как сохранились их коптская и эфиопская версии [Ткаченко, 2012], и «Апостольское предание» Ипполита Римского (III в.), ставшее основой более поздних «Постановлений Египетской Церкви» (ок. 500 г.). В «Церковных канонах» вдовы безусловно предстают как члены церковной организации: «Распределите (обращение к 12 апостолам. — А. П.) по жребии области, сочтите число мест, достоинства епископов, места пресвитеров и их помощников диаконов, рассудительность чтецов, беспорочность вдов и все необходимое для основания Церкви...» (САЕ, сар. 1). В другом каноне апостол Кифа определял функции этих женщин: «Пусть будут поставлены (καθίστατέσθωσαν) три вдовы. Две — чтобы пребывать в молитве за всех, кто находится в искушении, и ради откровений о том, в чем будет нужда, а третья вдова вообще названа «доброй диакониссой, воздержной, приносящей необходимую весть пресвитерам, не корыстолюбивой, не пристрастной к вину, чтобы могла пребывать в трезвении во время ночных служб и, если захочет, совершать иные добрые дела» (САЕ, сар. 21). Конкретное число вдов могло указывать и на оформленный церковный статус женщин и на традицию, фиксировавшую их полномочия. В. Мышцын видит в этом иллюстрацию к переходу от свободного церковного служения к должностному [Мышцын, 1909, 370–371]. П. Гидулянов, ссылаясь на А. Гарнака, считал назначение трех вдов, именуемых им пресвитеридами, параллельным поставлению пресвитеров, а их положение — средним между статусом пророчиц и диаконисс [Гидулянов, 1908, 21]. Г. Ульгорн вообще усматривал в этом фрагменте преемственность служения диаконисс от вдов, в связи с чем, по его мнению, в ранних памятниках диакониссы упоминались в единственном числе, а в более поздних — во множественном, поскольку уже составляли сформировавшуюся организацию [Ульгорн, 1899, 162].

В «Апостольском предании» Ипполита поставление вдов изложено более подробно: «Вдова, когда назначается (καθίστασθαι), то не рукополагается (χειροτονεῖν), но избирается по имени. И если ее муж скончался довольно давно, пусть назначается. Если же ее муж умер не очень давно, то ей не следует доверять. Но если она стара, пусть некоторое время будет подвержена испытанию. Ибо часто страсти коренятся в том, кто предоставляет им место в самом себе. Пусть вдова назначается только [посредством произнесения] слова и присоединяется к остальным. Не возлагается же на нее рука потому, что она не приносит [Святые] Дары и не [совершает] литургии. А посвящение да совершается над клиром ради литургии — вдова же назначается для молитвы, а это — дело всех» (*Hipp. Trad. apost.*, сар. 10). Молитва признавалась основным служением вдов: «Вдовы и девы пусть часто постятся и молятся за церковь» (*Hipp. Trad. apost.*, сар. 23); «Вдовы [удостаиваются почета] особенно из-за того, что много молятся, заботятся о немощных и часто постятся» (*Hipp. Trad. apost.*, сар. 59). В связи с этим более обеспеченные христиане могли устраивать для вдов благотворительные трапезы: «Если кто-нибудь когда-нибудь желает, чтобы вдовы преклонного возраста участвовали в вечере, то пусть отпустит их до наступления вечера. Если же он не может принять их из-за избранного у него клира, то пусть, подавая им еду и вино, отпустит их, а они пусть берут все к себе, как им угодно» (*Hipp. Trad. apost.*, сар. 30).

Очевидно, «Церковные каноны» и «Апостольское предание» рисуют вполне определенную картину служения вдов, составлявших церковную женскую

организацию, члены которой имели особый статус: они соблюдали безбрачие, назначались (но не рукополагались как священнослужители) на эту должность, чтобы молиться за всех от лица Церкви, помогать другим обездоленным женщинам. Кроме того, они допускались к церковной трапезе, то есть содержанию от алтаря, как имевшие право на особое пропитание от Церкви.

Таким образом, вдовы во II–III вв. в Александрии представляли собой содержавшую Церковью организацию, в которую они особым образом назначались. Вдовы были обязаны вести строгую целомудренную жизнь, молиться за всех членов общины, наставлять в силу преклонного возраста и житейского опыта молодых женщин, заниматься благотворительностью, могли обладать харизматическими дарами и получать откровения. Не случайно поэтому «Церковные каноны апостолов» отождествляют одну из назначаемых вдов с диакониссой: оба термина могли современниками пониматься как тождественные.

## Источники и литература

### Источники

1. CAE — *Canones apostolorum ecclesiastici* // Die allgemeine Kirchenordnung des 2. Jahrhunderts / Ed. Th. Schermann. Paderborn, 1914 (греч. текст); *Doctrina duodecim apostolorum* / Ed. Fr. X. Funk. Tubingae, 1887 (лат. текст).

2. *Clem. Alex. Paed.* — *Clemens Alexandrinus. Paedagogus* // Clément d'Alexandrie. Le pédagogue / Eds. M. Harl, H.-I. Marrou etc. P.: Éditions du Cerf, 1970. Vol. 3 (Sources chrétiennes; 158).

3. *Clem. Alex. Strom.* — *Clemens Alexandrinus. Stromata* // Clemens Alexandrinus / Eds. L. Früchtel, O. Stählin etc. Berlin: Akademie Verlag. 3. Aufl. Vol. 2, 1960; 2. Aufl. Vol. 3, 1970 (Griechischen Christlichen Schriftsteller [der ersten drei Jahrhunderte]; 52[15], 17).

4. *Hipp. Trad. apost.* — *Hippolytus. Traditio apostolica* // Hippolyte de Rome. La tradition apostolique d'après les anciennes versions / Ed. B. Botte. P.: Éditions du Cerf, 1968. 2 ed. P., 1984 (Sources chrétiennes; 11 bis).

5. *Orig. Comm. in Ioann.* — *Origenes. Commentarii in Evangelium Ioannis* // Origène. Commentaire sur S. Jean. P.: Éditions du Cerf, 1992. Vol. 5 (Sources chrétiennes; 385).

6. *Orig. Comm. in Matth.* — *Origenes. Commentarium in Evangelium Matthaei* // Origenes Werke / Ed. E. Klostermann. Leipzig: Teubner, 1935. Vol. 10 (Griechischen Christlichen Schriftsteller [der ersten drei Jahrhunderte]; 40).

7. *Orig. Comm. in Rom.* — *Origenes. Commentaria in Epistolam B. Pauli ad Romanos* // Origenes. Opera omnia. P., 1857. Vol. 4 (Patrologia Graeca / Ed. J.-P. Migne; 14. 1278–1280).

8. *Orig. De orat.* — *Origenes. De oratione* // Origenes Werke / Ed. P. Kötschau. Leipzig: Hinrichs, 1899. Vol. 2 (Griechischen Christlichen Schriftsteller [der ersten drei Jahrhunderte]; 3).

9. *Orig. De princip.* — *Origenes. De principiis (Periarchon)* // Origenes Werke / Ed. P. Kötschau. Leipzig: Hinrichs, 1913 (Griechischen Christlichen Schriftsteller [der ersten drei Jahrhunderte]; 22).

10. *Orig. Hom. in Is.* — *Origenes. Homilia in Isaiam* // Origenes Werke / Ed. Bährens. Leipzig: Teubner, 1925. Vol. 8 (Griechischen Christlichen Schriftsteller [der ersten drei Jahrhunderte]; 33).

11. *Orig. Hom. in Luc.* — *Origenes. Homilia in Lucam* // Origène. Homélie sur S. Luc. P.: Éditions du Cerf, 1962 (Sources chrétiennes; 87).

12. *Socr. Hist. eccl.* — *Socrates Scholasticus. Historia ecclesiastica* // Socrates Scholasticus, Hermia Sozomenus. Historia ecclesiastica. P., 1859 (Patrologia Graeca / Ed. J.-P. Migne; 67. 30–842).

13. *Theodor. Hist. eccl.* — *Theodoretus Cyrrhensis. Historia ecclesiastica* // Theodoret. Kirchengeschichte / Eds. L. Parmentier, F. Scheidweiler. 2. Aufl. Berlin: Akademie-Verlag, 1954 (Die griechischen christlichen Schriftsteller; 44).



## Литература

14. Гидулянов (1908) — *Гидулянов П. В.* Участие женщины в древнехристианском богослужении. Ярославль, 1908.
15. Мышцын (1909) — *Мышцын В.* Устройство христианской Церкви в первые два века. Сергиев Посад, 1909.
16. Постернак (2018) — *Постернак А. В., свящ.* Женское служение по произведениям святителя Иоанна Златоуста // Златоустовские чтения, 2018 г.: Сборник докладов историко-богословской научно-практической конференции 12–13 февраля 2018 г. (III). М., 2018. С. 201–212.
17. Ткаченко (2012) — *Ткаченко А. А.* Каноны святых апостолов // Православная энциклопедия. М., 2012. Т. 30. С. 427–430.
18. Ульгорн (1899) — *Ульгорн Г.* Христианская благотворительность в древней Церкви. СПб., 1899.
19. Gryson (1972) — *Gryson R.* Le ministère des femmes dans l'Église ancienne. Gemblou, 1972.
20. Vogt (1985) — *Vogt O.* Die Witwe als Bild der Seele in der Exegese des Origenes // Theologische Quartalschrift. 1985. № 165. S. 105–118.

### ***Fr. Andrey Posternak. Status and ministry of widows in the Early Church of Alexandria.***

**Abstract:** The ministry of widows, as defined by the Apostle Paul (1 Tim 5:3–16), was common in the Early Christian Church. Its existence in Egypt, in particular in Alexandria, to 1<sup>th</sup>–2<sup>th</sup> centuries testify Origen, Clement of Alexandria, St. Hippolytus and “Church canons of apostles”. Widows were obliged to keep chastity, engaged in charity, instructed in the faith of other women, prayed for the whole Church, received support from the Church community along with the clergy. Their ministry could be institutional, comparable to that of deaconesses.

**Keywords:** widows, Alexandria, First Epistle to Timothy (1 Tim 5:3–16), deaconesses, Origen, charity.

*Fr. Andrey Posternak* — PhD in History, Professor, Faculty Dean of History at St. Tikhon's Orthodox University, Moscow (posternakav@inbox.ru).

Н. О. Харламова

## ДВА СВЯТИТЕЛЯ: ПАВЛИН НОЛАНСКИЙ И НИКИТА РЕМЕСИАНСКИЙ

В статье рассматривается поэма свт. Павлина Ноланского, посвященная прославлению апостольских трудов свт. Никиты Ремесианского, проповедовавшего в низовьях Дуная и в Западном Причерноморье населявшим эту территорию племенам даков, скифов, гетов и бессов в конце IV — начале V вв. Поэма является важным историческим источником по истории распространения христианства в придунайских землях. Также произведение ноланского епископа является ярким примером зарождающейся христианской лирической поэзии.

**Ключевые слова:** свт. Павлин Ноланский, свт. Никита Ремесианский, история ранней Церкви, христианская проповедь среди даков, скифов, гетов, бессов, христианская поэзия.

Имя свт. Павлина окружено ореолом удивительных легенд. Так ему приписывают то, что он вел в церковную практику использование колоколов. Много историй рассказывают о его необыкновенном милосердии. Одну из них передает свт. Григорий Двоеслов в сочинении «Собеседование о жизни италийских святых отцов» (3.1). История эта повествует о том, как на Кампанию — область в Италии, где находится Нола — напали вандалы, разграбили город и захватили в плен многих жителей, которых ожидала рабская доля. Все свои средства епископ Нолы употребил на выкуп пленников. Однажды к святителю пришла бедная вдова, с плачем умоляя выкупить своего единственного сына. У святого Павлина не осталось ничего, чем он мог бы помочь. Тогда он предложил продать рабство себя в, чтобы выкупить юношу. Вместе они отправились в королевство вандалов в Африку, разыскали хозяина юноши и стали упрашивать отпустить его, а взамен взять св. Павлина. Так епископ Нолы стал возделывать огород у знатного вандала, который приходился зятем самому королю. Воскре чудесным образом выяснилось, кто этот огородник. Вандалы, хотя и были арианами, но чтгли епископское достоинство. Испугавшись гнева Божия, король отпустил с богатыми дарами епископа Нолы, а с ним позволил уехать всех угнанных в Африку жителей Кампании. К сожалению, исторический контекст этого предания не соответствует действительности. Государство вандалов в Африке возникло в 439 г., когда свт. Павлин уже покинул этот мир (22 июня 431 г.). Легенда, правда отражает реальные исторические события, а именно, вторжение Алариха после разграбления Рима в 410 г. в южную Италию, когда была разорена и сожжена вся Кампания, а тысячи людей захвачены в плен. Тогда милостивый епископ и употребил все свои средства на выкуп пленников. Но то, что такая легенда, которую записал свт. Григорий, имела хождение в народной среде Италии, говорит о многом.

Реальная жизнь святого не менее удивительна. Понтий Меропий Павлин родился в 352 году в Бурдигале (Совр. Бордо) в южной Галлии в патрицианской римской семье, которая владела обширными поместьями в Галлии и южной Италии. Он приходился родственником св. Мелании Старшей (Ausonius, *Ep.* 24. 103; Paulin. *Ep.* 50). Отец его был префектом претория (одно из высших должностных лиц римской империи) Галлии. Возможно родители его и некоторые родственники были христианами. Сам Павлин не был крещен с детства. Юноша получил традиционное римское образование

Наталья Олеговна Харламова — старший преподаватель кафедры древних языков Санкт-Петербургской духовной академии, магистр истории, член секции переводов Союза писателей России (n.kharlamova@list.ru).

в Бурдигале. Его любимым учителем и позднее другом был знаменитый поэт Децим Магн Авсоний, последний из великих римских поэтов, который считал Павлина самым талантливым из своих учеников и любил его как родного сына. Юноша ответил ему сыновьей любовью, которую сохранил до конца своих дней.

Уже в 20 лет св. Павлин становится сенатором, затем избирается консулом (*Ausonius Ep20. 4, 24. 60*), а в 25 лет назначается императором Грацианом губернатором южной провинции Италии Кампании. Обладая высшей судебной властью, даже до своего обращения он проявлял милость. Сам он рассказывает, что не вынес ни одного смертного приговора (*Paulinus. Carm. 21. 396–7*).

Затем случилось несколько событий, последовательность которых не вполне ясна. Со смертью его покровителя императора Грациана успешная политическая и административная карьера его прерывается, и он оказывается в опале у нового императора. В это же время он женится на испанке Теразии, которая станет его верной спутницей и разделит с ним его подвиги. В своем родном городе Бурдигале он принимает святое крещение от епископа Дельфина. Все эти события резко меняют жизнь Павлина. Он уезжает из Италии в Испанию (около 390 г.) и несколько лет проводит в уединении в Пиренеях в аскетических подвигах вместе со своей супругой. Семейное счастье было омрачено смертью единственного ребенка, вскоре после его рождения, и с тех пор супруги по взаимному согласию продолжали жить девственной жизнью. В 393 или 394 году он принимает священнический сан от епископа Барселоны Лампия. Поздней осенью 395 г. Павлин переезжает в Италию в город своего детства Нолу. Здесь его родители имели обширные поместья и дом, в котором Павлин и поселился вместе со своей супругой. В Ноле они занимаются делами милости и благотворительности, воспитывают сирот. На строительство церкви св. Феликса и странноприимный дом супруги тратят все свои средства. В конце первой декады V в. Павлин овдовел, и по желанию жителей Нолы был избран в 410 году епископом. Отличаясь хрупким здоровьем, Павлин уже больше никогда не покидал Нолу до своей кончины (22 июня 437 г. День памяти 23 января (5 февраля)).

Такова внешняя сторона жизни епископа Павлина, но духовная и творческая его жизнь очень разнообразна и насыщена. Надо сказать, что особое место в жизни св. Павлина занимала дружба<sup>1</sup>. В юные годы он был очень привязан к своему учителю Авсонию. Их поэтическая переписка стала достоянием литературоведов поздней античной литературы. Разлука с любимым учеником побудила стареющего поэта написать четыре стихотворных послания к Павлину, исполненных подлинной любви и глубокой грусти (эти послания были блестяще переведены М. Л. Гаспаровым). Поэт недоумевает, зачем понадобилось юному сенатору скрываться от людей в глухих пиренейских ущельях. Он зовет его вернуться к активной светской, политической и творческой жизни. Из этих посланий только последнее дошло до адресата, и Павлин был вынужден отвечать также в поэтической форме на незаслуженные упреки в жестокосердии.

Адресатами св. Павлина были крестивший его епископ св. Дельфин, Сульпиций Север, бл. Августин, бл. Иероним и многие другие. Во всех его письмах, исполненных глубокой нежности, дружеской заботы и почтительности, ярко раскрывается духовное устройство этого удивительно сердечного и смиренного пастыря и поэта.

Достаточно обширно поэтическое наследие свт. Павлина. Обученный Авсонием сложному искусству римского стихосложения и обладая немалым талантом, он употребил свой поэтический дар для христианской проповеди. Всего сохранилось 36 его творений:

- Поэтическая переписка с Авсонием.
- Поэтические послания другим лицам.
- Утренняя молитва Богу и другие молитвы.
- Поэма об Иоанне Крестителе.

<sup>1</sup> В этом отношении интересна книга Катарины Конайбер, которая посвятила целое исследование этой теме, особенно 3 главу, озаглавленную «*Amicitia and caritas Christi*» [Conybeare, 60–90].

Брачный гимн Юлиану, в котором автор превозносит достоинство и святость христианского брака.

На смерть своего сына, младенца Цельса.

Переложение псалмов 1, 2, 136 (на реках Вавилонских).

Стихи на день памяти св. Феликса Ноланского (15 больших поэм).

На отъезд св. Никиты из Нолы в Дакию.

Против язычников.

Среди этого обширного наследия мы остановимся на замечательном поэтическом произведении, посвященном прославлению деяний епископа Дакии Никиты. Поводом к написанию поэмы был отъезд свт. Никиты из Нолы к себе на родину в Дакию, где он занимал кафедру в г. Ремесиане<sup>2</sup>. Он провел лето в Риме, где был восторженно принят римским папой св. Анастасием I (*Paulinus, Ep. 29.14*), с которым свт. Павлин был в дружеских отношениях. Возможно, именно от него свт. Никита узнал о предстоящем празднике св. Феликса, который стараниями св. Павлина праздновался в Ноле с особой торжественностью. Во всяком случае, свт. Никита прибывает в Нолу как раз на наталии св. Феликса в 400 г. (в католической церкви дни памяти 14 января и 15 ноября). Это была первая встреча двух святителей, которая переросла в сердечную дружбу.

Биографические сведения о жизни свт. Никита очень скудные. Именно благодаря «Песне на отъезд св. Никиты в Дакию» мы знаем некоторые подробности из жизни и проповеди ремесианского епископа, хотя в свое время он был очень заметной фигурой. Из текста поэмы можно сделать вывод, что свт. Никита был варварского происхождения, возможно из даков или фракийцев. Свт. Павлин неоднократно пишет, что епископ Никита возвращается не просто к месту своего служения, а на родину. Эта часть Балкан была уже давно включена в сферу римского влияния и достаточно романизирована. Возможно, свт. Никита был смешенного происхождения, что довольно часто встречалось в провинциях. Несомненно, он принадлежал к местной знати и получил блестящее образование в Риме или в Галлии. Некоторое недоумение может вызвать греческое имя епископа. По-римски он должен был называться Виктором. Впрочем, в этом нет ничего странного. В течение многих предшествующих веков Балканы находились под культурным и лингвистическим воздействием греческой цивилизации. И, думается, греческий язык среди местного населения там был распространён значительно больше, чем латинский.

Свт. Никита имел поэтический дар, был музыкально образован, сам хорошо пел. Свт. Павлин посвятил его музыкальному и поэтическому дару немало строк, изображая поющего на корабле святителя во время своих странствий по морю. В этом изображении несомненны аллюзии с Арионом или Орфеем, которых Павлин, разумеется, не называет — он тщательно избегает всякого упоминания мифологических античных сюжетов и имен. Вместо этого он сравнивает его с Давидом и пророком Иной:

Зазвучит для всех будто трубным гласом<sup>3</sup>,  
Языком Никиты Христа прославив,  
Вечный кифарист<sup>4</sup> Давид по простору  
Глади бескрайней.  
И киты услышат, робея: Амен,  
К иерею, что прославляет Бога,

<sup>2</sup> Ремесиан — ныне Бела-Паланка в нескольких десятках км. от Наисса (Ниша).

<sup>3</sup> Здесь и далее перевод наш.

<sup>4</sup> *citharista* — в греческой традиции кифаристом называли, музыканта, играющего на кифаре. Правильнее было бы назвать Давида *citharoadus* — кифаредом (певец, аккомпанирующий себе на кифаре). Возможно, св. Павлин был не в курсе таких тонких различий, утративших в его время значение, что, впрочем, мало вероятно, скорее всего он хотел избежать любых мифологических аллюзий: кифаред было одно из наименований Аполлона.

Устремятся радостно отовсюду  
Чудища моря.  
И разинув рты, будут прыгать резво,  
Выражая, хоть и совсем беззвучно,  
С человеческим ликованьем споря,  
Радость дельфины.

.....  
Зверь пророка древнего нам свидетель  
Из глубин велением Божиим званный,  
Чтобы тонущего принять во чрево,  
Целым извергнув (*Ион 2*).  
Песнопевца нашего зверь тот также  
Поглотит ушами святые песни,  
И насытит брюхо свое голодный  
Песенной пищей<sup>5</sup>. (113–136)

В Ремесиане, и, видимо, в других городах своей епархии, свт. Никита проявлял большую заботу о красоте и благолепии богослужения, обучив местных жителей хорошему пению. Павлин говорит о «хорах непорочных братьев и сестер, которые молятся за своего пастыря» (86–87). В другом месте, перечисляя многочисленные заслуги ремесианского епископа, поэт подчеркивает:

И в беззвучной части вселенной варвар  
Воспевать тобою Христа обучен  
Римским сердцем... (262–264)

Свт. Никита внес большой вклад в римское богослужение, составив знаменитое *Te Deum laudamus* — *Тебя Бога хвалим*. Долгое время — это сочинение приписывалось свт. Амвросию Медиоланскому и бл. Августину. Но сегодня исследователи пришли к неоспоримому выводу, что это творение свт. Никиты: древние ирландские рукописи VIII века указывают на авторство Никиты Ремесианского, в то время как свт. Амвросию и бл. Августину стали приписывать это произведение значительно позднее [Мейендорф, 576; Тубенок, 27–34.]. Мы видим, что свт. Никита сам сочинял молитвенные песнопения для своей паствы. К сожалению, они до нас не дошли, а если и дошли, то его авторство пока не установлено.

Именно на почве поэзии, думается, возникла такая глубокая привязанность и дружба двух святителей. «Ведь едины в мыслях мы так всецело...» (97), — восклицает св. Павлин.

Расставание было трудным для св. Павлина. Рассказы о дальних странствиях и проповеди среди варварских, диких народов заворожали поэта. Если вначале их встречи св. Павлин был глубоко растроган, что епископ из далекой Дакии почтил своим присутствием праздник его любимого святого, то после общения с ним и духовных бесед, он проникся к нему не только величайшим почтением, но и глубокой внутренней приязнью. Не случайно стихотворение написано сапфическими строфами, состоящими из 3-х сложных по ритмике одиннадцатисложников и короткого адония в конце:

–U | –X | –UU– | U– | X  
–U | –X | –UU– | U– | X  
–U | –X | –UU– | U– | X  
–UU | –X

Этот размер хорош для небольшого лирического произведения. Наверно это единственная, по крайней мере, из известных нам, большая поэма (344 стиха), написанная

<sup>5</sup> Образ плывущего на корабле певца навеян, несомненно, Арионом, хотя св. Павлин его, конечно, не называет, так как он вообще избегает всех языческих мифологических аллюзий.

этим размером. Здесь св. Павлин проявил себя настоящим мастером. Уроки Авсония не прошли даром. Автор выбирает этот размер не случайно, так как он глубоко лирический и придает стихам особую пронзительность. Здесь есть аллюзия со стихами Сапфо, которые были ему известны по переводам Катулла. Этим размером Сапфо писала прощальные стихи своим ученицам, провожая их домой, по окончании обучения в ее школе. Подлинно, в св. Павлине можно видеть первого настоящего лирика новой христианской эпохи. До него христианская поэзия в основном представляла собой стихотворное переложение сюжетов из Нового и Ветхого Заветов и составление молитвенных песнопений, что также представлено в творчестве нашего поэта. Здесь мы видим предтечу будущей христианской лирики средневековья и нового времени.

Вот эмоциональные строчки, пронизанные нежностью и пылкой любовью, которые могли бы быть отдельным законченным произведением:

Слава Богу, что таковой любовью  
Сокровенные нас связали узы,  
Никогда не сможет их никакая  
Сила разрушить.  
Потому, любя бесконечно, к сердцу  
Милому уловлены в сеть мы прочно.  
И куда б ни шел ты, с тобой душою  
Следовать будем.  
Изливаясь с неба, любовь Христова  
Неразрывно наши сердца связала,  
Пусть нас этот мир разделит, с тобою  
Мы неразлучны.  
Никакие нас у тебя напасти,  
Мир, ли что другое, ни смерть не вырвет,  
В теле жизнь однажды замрет, любви же  
Жизнь бесконечна.  
И пока находимся в членах этих,  
Свято чтим твою мы сердечно память,  
Постарайся, чтобы мы пребывали  
В вечности вместе. (281–300)

Любовь, которая связала их сердца, подчеркивает поэт, имеет источник во Христе. Именно Он соединил их прочными узами дружбы, и, хотя он не надеется вновь увидеть любимого друга в этой жизни, он уповает на то, что они вновь обретут друг друга в вечности [Сопубеаре, 60–90].

Павлин неоднократно называет епископа ремесианского отцом и учителем. И не только потому, что сам он в это время был только пресвитером — епископом он станет еще через 10 лет, в 410 г. Он видит в нем своего духовного учителя:

Ведь наставник ни одного народа,  
Ни одной страны гражданин ты волей  
Божьей: вот тебя к себе и отчизна  
Наша приемлет. (321–324)

### *Путешествие святителя Никиты*

Но свт. Никита спешил возвратиться. Он и так отсутствовал слишком долго. Святителю предстоял путь в самое сложное время года, уже в зимние месяцы, когда навигация весьма небезопасна. Вероятно, св. Павлин уговаривал его задержаться до весны, но свт. Никита все же уехал: «Как уж нет тебя! Нас покинул спешно», — таким восклицанием он начинает свою лирическую поэму.

В тексте поэмы подробно прослеживается путешествие, в которое отправлялся свт. Никита. Св. Паулин был хорошо осведомлен о его маршруте, который не может не вызывать изумление. Путь до Ремесиана не такой уж дальний. Путник идет по дороге Траяна на юг Италии, проходит Канузий в Апулии, потом следует в Калабрию, и из Гидрунта (совр. Оронто) переправляется в Эпир. Далее через Эпир открывается прямой путь на Ремесиан, который можно было бы преодолеть менее, чем за неделю. Но вместо этого, по свидетельству св. Паулина, свт. Никита садится на корабль, огибает Пелопоннес и приезжает в Фессалоники. Кстати, сухопутным путем до Солуни он мог бы добраться быстрее и безопаснее. Остается загадкой, почему он все-таки выбрал этот маршрут. Нет сомнения, что в Фессалониках святитель встречался с местным епископом — иначе и быть не могло, и получил санкцию на проповедь в причерноморских землях. Возможно, он передал епископу какое-то послание от папы Анастасия. Во всяком случае его поездка в Фессалоники показывает самые дружеские отношения с Константинопольским патриархатом, и никакого возражения проповеди св. Никиты среди варварских племен Причерноморья здесь не встретила.

Из Фессалоник он идет в Македонские Филиппы, которые в противоположном направлении от цели его путешествия, а затем сухопутным путем отправляется в «город томитанский» (Томы — совр. Констанца в Румынии) на берегу Понта Евксинского, то есть Черного моря. Озадаченные таким маршрутом исследователи, даже решили внести исправление в текст, изменив Томы на Стобы, город в Македонии на пути в Ремесиан<sup>6</sup>. Но рукописи однозначно дают именно название Томы. Может Паулин не очень хорошо разбирался в географии и путал названия? Однако, это маловероятно. Его учитель Авсоний прекрасно знал Балканы. Отец поэта был префектом претория провинции Иллирия, когда она включала Македонию и Дакию. К тому же Томы были местом ссылки поэта Овидия, о чем Паулин непременно хорошо знал, также, как и то, насколько это далеко это от Италии. Все мы помним поэтические жалобы Овидия (*Tristia* — Скорбные элегии), оказавшегося на краю света, среди гетов, скифов и бессов на самой окраине римского мира. Так что никакой путаницы здесь быть не может. Да и в самом начале поэмы поэт говорит: «ты пойдешь к арктическим, то есть северным дакам (17)<sup>7</sup>». Из Том свт. Никита, следуя через все Балканы, идет не прямо в свой город, но заворачивает в дарданские Скупы (совр. Скопье — столица Северной Македонии). И уже оттуда к конечной цели — на свою кафедру в Ремесиан. Сам город Ремесиан как цель путешествия, св. Паулин не называет, и вообще ни разу его не упоминает. Поэт постоянно говорит только о возвращении Никиты на родину, «в отеческую землю».

Таким образом, мы видим большое странствие по земле, полной различных препятствий, трудностей и опасностей. Не говоря уже о том, что в это время на Балканах активизировались готы во главе с Аларихом. Очевидно, что целью этого странствия была миссия: свт. Никита объезжает свою паству. Самая западная граница этой проповеди — оба Эпира (*Vetus et Novus* — Древний и Новый). Самой крайней названной точкой были Томы, хотя это не значит, что Никита не пошел еще дальше. Именно на это можно усмотреть указание в стихе 194: *Per Tomitanam gradieris urbem* — Через город ты пойдешь Томитанский. Значит Никита шел с проповедью дальше на север, к тем самым упомянутым в начале поэмы арктическим дакам за пределами *paх Romana*.

Важно заметить, что Никита имеет кафедру и проповедует на территории, которая отошла после недавнего раздела империи византийскому императору. Некоторые исследователи видят здесь амбиции Рима, и даже поручение папы, которое будто бы выполнял Никита<sup>8</sup>. Думаю, в 4 веке, таких амбиций у Рима еще не было, а данная

<sup>6</sup> Первым, кто внес это исправление был издатель Хартел: [Carmina]. Затем это исправление нашло поддержку [Burn, 23; Duval, 169]. С хорошо аргументированной критикой, с которой мы не можем не согласиться, выступила Хагит Сиван [Hagith, 80–81].

<sup>7</sup> Арктические даки заслуживают отдельного исследования, их локация — вероятно, Северное Причерноморье, и даже дальше, где жили скифы-сарматы и геты. Называя эти народы северными даками, свт. Паулин подчеркивал, вероятно, их этническое родство с балканскими даками.

<sup>8</sup> О возможной религиозно-политической подоплеке странствия свт. Никиты говорит профессор Хагит Сиван [Hagith, 79–90].

территория была открыта для миссии любому проповеднику — из Рима и из Константинополя. К тому же раздел империи произошел в 395 г. после смерти императора Феодосия. Кафедра в Ремесиане существовала еще до этого, и прошло слишком мало времени, чтобы политические реалии отразились на церковном устройении. Впрочем, не исключено, что именно эта тема также была предметом обсуждения в Риме и в Фессалониках — о возможном изменении юрисдикции в связи с новой политической обстановкой. И мы также видим, что никаких препятствий местные церковные власти не чинили для проповеди святителя.

Остановимся на тех, кого затронула проповедь Никиты. Павлин перечисляет многие народы: оба дака — даки средиземные (название означает расположение в центре земли, не связано с морем) и даки береговые, то есть живущие по берегам Дуная, далее геты (возможно, готы?), скифы, горный свирепый народ бессы, которых умягчила и совершенно изменила проповедь епископа:

Где Борей<sup>9</sup> в Рифейских<sup>10</sup> просторах дальних  
Сковывает плотными льдами реки<sup>11</sup>,  
Ледяные ты растопляешь души  
Пламенем горним.  
Ибо равно земли и души жестки  
Бессов<sup>12</sup>, что суровее даже снега,  
Ныне как овечки тобой хранимы  
В мирной овчарне. (201–208)

-----  
В северной стране ты отцом зовешься,  
Проповедь твоя умягчает скифов<sup>13</sup>,  
Ум учителю свой с собой несхожи  
Дикий слагают.  
Гет спешит к тебе, оба дака<sup>14</sup> также:  
Что живет центральной стране<sup>15</sup> и равно  
Бычьих стад погонщик, одетый в войлок<sup>16</sup>  
Житель прибрежный<sup>17</sup>. (245–252)

<sup>9</sup> Борей — название северного ветра у греков.

<sup>10</sup> Мифические Рифейские горы древние располагали на далеком севере. Там, по их представлению, находятся истоки великих северных рек. иногда их связывают с Уральским хребтом. Сегодня их отождествляют с Валдайской возвышенностью, где находятся истоки Волги и Днепра. Св. Павлин использует это название, вероятно, как метафору — здесь речь идет о Родопских горах, родине бессов.

<sup>11</sup> Описание явно заимствованно из Овидия (Tristia, III, 10, 40–55), где ссыльный поэт описывает, как Борей зимой сковывает льдами Истр (Дунай), и это дает возможность племенам варваров проходить реку по льду, чтобы совершать набеги на Томы.

<sup>12</sup> Бессы — воинственное племя в провинции Мезия в Родопских горах, отличавшееся свободолюбием, известное своими разбоями на горных дорогах. Также они были известны, как рудокопы, строители шахт, добывавшие в горах золото и драгоценные камни. Бессы упоминаются Овидием, как обитатели Понта (Tristia, III, 10, 1–5; IV, 65). В конце I в. до н. э. часть их была переселена римлянами в район дельты Дуная, где их и застал поэт Овидий. В данном месте имеются в виду не Родопские, а понтийские бессы, которых упоминаете Овидий.

<sup>13</sup> Считается, что скифы здесь, как и у многих античных авторов не этнический термин, а житель Скифии, или просто севера.

<sup>14</sup> Имеется в виду даки репуанские (береговые) и даки средиземноморские.

<sup>15</sup> Жители так называемой Daciae Mediterraneae — Дакии Средиземной. Название не имеет отношение к Средиземному морю, а обозначает буквально средиземье. У свт. Павлина: terra medio — в середине земли.

<sup>16</sup> Pileatus — одетый в войлочный колпак, наподобие фригийского.

<sup>17</sup> Имеются в виду даки, обитавшие на Дунае.



Павлин искренне превозносит апостольские труды и плоды Никиты, так, что считает его уже причисленным к Горнему Граду (301–304). Свои собственные заслуги кажутся ему ничтожными, поэтому он и просит св. Никиту заступиться за него, когда тот будет в небесных сонмах (305–316)<sup>18</sup>.

Через два года зимой 402/403 г. свт. Никита снова посещает Нолу, на что поэт откликается новым восторженным сочинением (*carmen XXVII*). К сожалению, в этом творении уже нет таких драгоценных для нас сведений об апостольских трудах дакского проповедника. Тема этого произведения *nataliae* св. Феликса. Поэт подробно рассказывает о своих постройках на гробнице Святого и строительстве храма, которые он показывал своему другу. По-видимому, св. Никита приезжал не только для того, чтобы посетить Нолу и встретиться с другом. В 401 г. умер папа Анастасий I, и на кафедре был избран папа Иннокентий I, с которым ремесианскому епископу необходимо было обсудить его дальнейшую деятельность на Балканах. Папа Иннокентий I посылал святителю письма (*Epist.* 17), упоминал о нем в других посланиях (*Epist.* 16) [Берардино, 152] Так или иначе, но два святителя снова встречаются, но это была их последняя встреча.

Письма и поэтические творения свт. Павлина представляют нам удивительно обаятельный и светлый образ ноланского епископа. Природная мягкость его души стала утонченной под воздействием занятий поэзией и воспитания Авсония. Христианская вера преобразила эти свойства его души и возвела на высокую ступень святости. Поражает необычайное и совершенно неподдельное смирение св. Павлина. Он восторгается подвигами Никиты, ученостью бл. Августина, а самого себя считает недостойным и слишком ничтожным. Он пишет стихи не потому, что имеет какие-либо амбиции, желая прославиться. Просто он не мог не писать. Так он хотел выразить переполнявшие его чувства. Удивительно, но время распорядилось иначе. Имя свт. Павлина окружено огромным почитанием в Ноле и по всей Италии. Его почитают также и в Русской Православной Церкви — день памяти 23 января (5 февраля). Те же, кого он восхвалял, остались в памяти людей благодаря исключительно его сочинениям. Так житие св. Феликса было составлено Бедой Достопочтенным по поэтическим творениям свт. Павлина. О Никите Ремесианском мы знаем в основном также из его сочинений. Регион проповеди свт. Никиты, начиная как раз с V века, стал сильно меняться. Пришли в движение огромные массы варваров, политический и этнический ландшафт Балкан стал быстро меняться. К тому же этот регион вошел в орбиту влияния константинопольских патриархов, а в эпоху церковно-политического противостояния с Римом, естественно никто из восточных церковных деятелей не хотел вспоминать о заслугах латиноязычного проповедника. Забыли о нем и в Риме, так как Ватикану не удалось сохранить в этой области своего влияния. И только сейчас наблюдается все более возрастающий интерес к апостольской деятельности свт. Никиты на Балканах. Он был одним из первых проповедников среди скифов, даков-славян, живущих по Дунаю, так что его можно считать в некотором роде первым апостолом славян. Еще предстоит выяснить, влияние его деятельности на распространение христианства среди народов Балкан. Сведений об этом очень мало. Один из питомцев св. Никиты взшел на престол восточной империи; это Лев Великий, родом бесс<sup>19</sup>, а когда император Анастасий начал насильно проповедывать евтихианство в империи, воспитанные в чистой вере св. Никитой жители Фракии, Мезии и Малой Скифии явились (в 514 г.) самыми пламенными защитниками православия и защищали его с оружием в руках. Также известно из древнего жития<sup>20</sup> свт. Григения Омиритского (V–VI вв.), что он родился в области пограничной с аврами, предположительно в Дардании. Житие рассказывает о храмах и благочестивой христианской жизни

<sup>18</sup> Павлин в письме к Сульпицию Северу, написанном в 402 г.; «таким образом, рекомендовал тебя уважаемому и ученейшему епископу Никите, который пришел из Дакии, и по справедливости составил предмет удивления для римлян». (Ер. 29. 14)

<sup>19</sup> Иоанн Малала, Хронография. XIV, 35.

<sup>20</sup> Рукопись его сохранилась в Синайском монастыре св. Екатерины.

жителей и о последующем нападении авар. Археологи находят в разных местах Дакии остатки древних храмов 4–5 вв., воздвигнутых предположительно Никитой. Переводятся и исследуются несколько сохранившихся его сочинений. Создается его иконографический образ среди православных на Балканах и в Румынии (день памяти 24 июня, в римско-католической церкви 7 января). И большой вклад в восстановлении памяти первого славянского апостола внес именно Павлин, благодаря которому мы можем и воссоздать духовный облик этого неутомимого, бесстрашного проповедника, и представить масштабы его деятельности.

## Источники и литература

### Источники

1. St. Paulinus Nolensis. Poema XVII. Ad Nicetam redeuntem in Daciam. MPL, LXI.
2. St. Paulinus Nolensis. Carmina, ed. Hartel. CSEL 30. Vienna, 1894.
3. St. Paulinus Nolensis. Epistulae. MPL, LXI.
4. Ausonius et Paulinus e Nola. Bern: Peter Lang Publ., 2004.
5. St. Augustinus, Epistulae MPL, XXXIII.
6. Послание Авсония к Павлину / пер. М. Л. Гаспарова // Памятники средневековой латинской литературы IV–VII вв. М.: Наследие, 1998.
7. Послание Павлина к Авсонию / пер. Ф. А. Петровского // Памятники средневековой латинской литературы IV–VII вв. М.: Наследие, 1998.
8. Иоанн Малала, Хронография. XIII–XVIII / пер. Н. Н. Болгова. Белгород: БелГУ, 2014.
9. Публий Овидий Назон. Скорбные элегии. Письма с Понта / под. ред. М. Л. Гаспарова. М., 1977.

### Избранная библиография

10. Берардино (2010) — *Берардино А. Д.* Никита Ремесианский и его катехизис // XX ежегодная богословская конференция. Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет. М., 2010. № 20. С. 151–161.
11. Мейендорф (2003) — *Мейендорф И., прот.* История церкви и восточно-христианская мистика. М.: Институт ДИ-ДИК, Православный Свято-Тихоновский Богословский институт, 2003.
12. Тубенок (2015) — *Тубенок Е. А.* Te Deum: основные жанровые модели. М., 2015.
13. Burn (1905) — *Burn A. E.* *Niceta of Remesiana. His Life and Work.* Cambridge, 1905.
14. Conybeare (2000) — *Conybeare C.* *Paulinus Noster: Self and Symbols in the Letters of Paulinus of Nola.* New York: Oxford University Press, 2000.
15. Duval (1980) — *Duval Y.-M.* *Niceta d'Aquilée: Histoire, légende et conjectures anciennes. Grado nella storia e nell'arte,* I. Udine, 1980.
16. Hagith (1995) — *Hagith S.* *Nicetas (of Remesiana) Vision and Stilicho's Illyrican Ambition: Notes on Paulinus of Nola Carmen XVII (Propempticon).* *Revue des études augustiniennes*, 41, 1995, p. 79–90.

***Natalia Kharlamova. Two Saints: Paulinus of Nola and Nicetas of Remesiana.***

**Abstract:** The article considers the poem of St. Paulinus of Nola, dedicated to the glorification of the apostolic mission of St. Nikita Remesiansky, who preached in the lower Danube and in the Western Black Sea region the tribes of Dacians, Scythians, Gets and Besses inhabiting this territory in the late IV – early V centuries. The poem is an important historical source on the history of the spread of Christianity in the Danube lands. Also, the work of the Nolan Bishop is a vivid example of the nascent Christian lyric poetry.

**Keywords:** St. Paulinus of Nola, St. Nicetas of Remesiana, Early Church history, Christian preaching among the Dacians, Scythians, Getae, Bessi, Christian poetry.

*Natalia Olegovna Kharlamova* – Senior Lecturer at the Department of Ancient Languages of St. Petersburg Theological Academy, member of the Union of Russian Writers, translator (n.kharlamova@list.ru).

*Протоиерей Владимир Гончаренко*

## СВЯТОЙ НОВОГРЕЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ — АЛЕКСАНДРОС ПАПАДИАМАНТИС, ПОЭТ И ПИСАТЕЛЬ «ЗОЛОТОГО ВЕКА»

Одним из наименее изученных и открытых русскому читателю является греческий писатель и поэт Александрос Пападиамантис. В русскоязычных источниках он зачастую представляется очень кратко и не совсем верно. Это объясняется также и тем, что его произведения трудно переводимы по причине возвышенного стиля его языка. А на самом деле он внес немалый вклад, как в развитие новогреческой литературы, так и в развитие Православной традиции XIX–XX веков.

**Ключевые слова:** Новогреческая литература, Александрос Пападиамантис, возрождение греческого языка, подвижники Православной Церкви.

Большое внимание как в богословии, так и в литературе уделяется значению Греческого языка (разных форм и разных периодов, таких как древнегреческий, койнэ, кафаревуса) по причине его огромного влияния и фундамента, который заложил этот язык во многие науки. Мы восхищаемся прекрасному звучанию Богослужения на Греческом языке, слушаем и читаем поэмы как древних, так и современных авторов. Нам трудно представить, что и этот язык в свое время (и не так давно) проходил периоды упадка и возрождения. Одним из подвижников, который потрудились и сделал немалый вклад в возрождение и развитие греческой литературы и языка был писатель и поэт Александрос Пападиамантис. Его имя малоизвестно русскоязычному читателю, а те сведения, которые содержатся в открытых источниках, зачастую даже умаляют или искажают его роль и значение. Так, в Википедии о нем говорится следующее: «Особое значение Пападиамандиса в новогреческой литературе заключается в том, что он явился первым реалистическим бытописателем в эпоху господства романтизма. Господствующему тогда в Греции «разбойничьему» роману он противопоставил бытовое, реалистическое повествование. Пападиамандис по праву считается отцом новогреческого романа» ([https://ru.wikipedia.org/wiki/Пападиамантис\\_Александрос](https://ru.wikipedia.org/wiki/Пападиамантис_Александрос)).

А вместе с тем имя А. Пападиамантиса для каждого грека звучит как имя одного из дорогих и значимых подвижников и героев. Его язык в греческой литературе можно сравнить с языком А. С. Пушкина для русской литературы. Поэтому его вклад в возрождение и выход языка на новый уровень являются неценным. Вместе с тем и его жизнь тоже являлась примером для многих православных христиан. За его подвижническую жизнь его называли «космокалогерос» (монах в миру). Недавно его мощи были подняты из могилы и положены в храм на его острове для поклонения верующих.

Александрос Пападиамантис (4 марта 1851 г. — 3 января 1911 г.) один из значимых греческих писателей, известный под именем «святой греческой литературы», или «верх вершин греческой литературы», согласно наименованию другого греческого поэта К. Кавафиса. (Ελύτης Οδυσσεάς, 1996, 25). Он писал в основном повести, которые занимают значимое место в новогреческой литературе.

Сам он написал в краткой автобиографической записке о своей жизни: «Родился на о. Скиафос 4 марта 1851 года. Окончил начальное образование в 1863 году, но только в 1867 году поступил в гимназию Халкидиков, где учился 1 и 2 курсы.

---

*Протоиерей Владимир Владимирович Гончаренко* — кандидат богословия, преподаватель кафедры древних языков Санкт-Петербургской Духовной Академии ([vegoncharenko@rambler.ru](mailto:vegoncharenko@rambler.ru)).

Третий курс я обучался в Пирее, затем прекратил мое образование и жил на родине. В июле 1872 года я посетил Св. Гору как паломник, где прожил немного месяцев. В 1873 году прибыл в Афины, и посещал 4 курса в школе Варвакеоса. В 1874 году был записан на Философский факультет, где слушал по выбору некоторые философские предметы, самостоятельно занимался иностранными языками. Немного занимался Иконописью, затем писал стихи, а также пытался сочинять комедии. В 1868 году начал писать притчи. В 1879 году была издана моя работа «Переселенец» в журнале «Сотира». В 1882 году была издано произведение «Торговцы нациями» в издательстве под названием «Ми ханесэ». Позднее я написал около сотни повестей, которые были опубликованы в различных журналах и газетах» (Μουλλάς Παναγιώτης, 1999, 12).

Его родителями были священник Адамантиос Еммануил и Гулио (Ангелики) Еммануил из рода Мораитисов. Кроме Александра в семье были 4 сестры и 2 брата-ев. Он приучился с раннего возраста к церковной жизни, вероучению, отшельничеству и тихой жизни в островной обстановке. Все это образовало в нем ту христианскую основу его личности, которую он сохранил до конца своей жизни. Начальную грамоту юный Александр получил на острове. Путь его начального образования проходил с немалыми препятствиями и сопровождался перерывами. Это происходило в основном по причине денежных затруднений в его семье. Со школьных лет он начал зарабатывать на хлеб занятиями с дошкольниками. В 1872 году состоялось его посещение Св. Горы Афон вместе с другом Николаем Дианело, где они прожили 8 месяцев, как послушники монастыря. Не видя себя достойным носить «ангельский образ», Александр вернулся в Афины и был зачислен на Философский факультет Афинского университета, однако не окончил своего обучения. Не получив диплома, он вернулся к отцу, который предполагал, что Александр вернется преподавателем на остров и будет помогать своим остальным братьям и сестрам. Трое из них еще не состояли в браке и были готовы с ревностью разделить все трудности жизни Александра — которые настигли его после разочарования в жизни в Афинах и искавшего прибежища на острове Скиафос. Однако, по причине того, что его финансовые нужды были очень серьезными, вскоре он был вынужден вернуться в Афины (Λορεντζάτος, Ζήσιμος, 1994, 26–31).

С того момента, как он был зачислен в университет, он начал публиковаться и делать переводы с французского и английского языков, которые он выучил очень углубленно и которые в ту эпоху мало кто знал хорошо. Доходы его, однако, были мизерными и он был вынужден жить в бедной комнате, практически всегда воздержанно и скромно.

Положение Александра немного улучшилось, когда о нем узнал прогрессивный журналист и издатель Власий Гаврилидис, учредитель известной в то время газеты «Акрополи». Но жизнь Пападиамантиса однако не изменилась. Если и вознаграждение от публикаций в газете «Акрополи» было очень скромным (он получал от 200 до 250 драхм в месяц), но доход был достаточным еще и от пользовавшихся спросом публикаций в соавторстве, которые выходили в других газетах и журналах. Что вообще касалось денег и доходов, то он был неразумно расточительным и неорганизованным. Когда писатель получал свою зарплату, он спешил отдохнуть в таверне Кехримани (которую он посещал и где питался в течение двадцати семи лет), затем платил коммунальные услуги, а также посылал деньги на родину, на о. Скиафос и раздавал бедным, в общем расточал без мысли о завтрашнем дне. И таким образом Пападиамантис жил всегда бедным и угнетенным, не имея возможности купить себе что-нибудь необходимое, и даже одежду. Он не мог себя переделать и его детская беззаботность, сочетаемая с природной леностью и неповоротливостью, с одной стороны и полное безразличие к житейским нуждам с другой, постоянно держали его в жалком состоянии. Часто немывтый, заброшенный, одетый почти в лохмотья, он, вместе с тем, мог жить с достоинством, потому что был умеренным и аскетичным, собирал деньги и только каждый первый день месяца имел их в своем кармане. «В тот только день надеюсь быть богатым...» написал в своей повести «Отец в доме».

Показателен случай, характеризующий его отношение к деньгам, который поведал Павлос Нирванос. Когда Пападиамантис начинал свою работу в газете «Град», редактор установил ему зарплату в 150 драхм. Ответ на это Пападиамантиса был следующим: «Сто пятьдесят драхм это много. Мне хватит и сотни». И вот такая жизнь, наполненная испытаниями и лишениями, напряженная работа, бессонные ночи и каждодневная чрезмерная усталость, подорвали его здоровье и привели к преждевременной смерти (Μάτσας Νέστορας, 1991, 31).

Несмотря на то, что в жизни он обычно выглядел неприступным и предпочитал уединение и удаление от общества, далеко не всегда легко сходиллся с друзьями, мы знаем и другую, сокровенную сторону его жизни. Об этом можно прочитать в журнале «Новая Обитель» (Рождество 1940 года), где опубликованы впечатления тех, кто был приближен к Пападиамантису и наблюдал его богатый внутренний мир. У писателя было мало близких друзей. Среди них можно выделить следующих: писатель и исследователь Янис Влахойнис, поэт Мильтиадис Малакасис и двое или трое других. Еще можно указать и Власия Гаврилидиса, которого он почитал как отца и который в свою очередь ободрял писателя и помогал ему всегда, в каждую трудную минуту. Пападиамантису нравилось жить в закрытом внутреннем мире и искать духовное утешение, записывая воспоминания в своих поэмах и в поэтических пьесах, в различных повестях, многие из которых вновь оживляют былую славу его малой родины – острова Скиафос.

Этот необычный, уединенный и надмирный путь жизни А. Пападимантиса, вместе с его глубокой преданностью Православной Церкви и литургической традиции, делали его похожим на монаха в миру. А. Пападиамантис никогда не состоял в браке. Все ночи он практически проводил в молитве. Комната Пападиамантиса была похожа на келью монаха с очень бедной обстановкой. Его день начинался с богослужения и молитвы. Он ежедневно пел на клиросе в храме Св. Елисея как певец правого хора, также в этом храме пел как певец левого клироса его двоюродный брат и писатель Александрос Мораитидис, а настоятелем храма в то время был (ныне уже причисленный к лику святых) священник Николаос Планос. Вот такое созвездие и соцветие святых было представлено в этом маленьком городском храме (Κεσελόπουλος Ανέστης, 1994, 27).

Но вместе с тем, жизнь Пападиамантиса день ото дня становилась все труднее и труднее. Здесь сказывалось много факторов: гнетущая бедность и безрассудная щедрость даже малых денежных средств сделали причиной того, что он достиг безвыходного финансового состояния, а вместе с этим ухудшалось и его здоровье. Некоторые друзья поэта (среди которых были Мильтиадис Малакасас, Епаминондас Делигиоргис, Павлос Какламанос, Аристоменис Провеленгиос), организовали торжество в Филологическом Собрании «Парнас» в 1908 году по поводу 25-летия литературной деятельности Пападиамантиса и постарались собрать некую денежную сумму с целью помочь ему выйти из экономической безысходности. И действительно, Пападиамантис смог после этого оплатить некоторые свои долги и купить новую одежду. Он начал подготовку к тому, чтобы вернуться на о. Скиафос. Бесплодно его друг врач Нирванас пытался направить его на лечение в больницу. И в конце марта 1908 года Пападиамантис отправился на остров, откуда он больше не вернулся Афины, город «закрепощения, рабства и плутократов», как он сам когда-то написал (Λορεντζάτος, Ζήσιμος, 1994, 35–41).

Вернувшись на остров, Пападиамантис возобновил занятия над переводами текстов, которые ему выслал Янис Влахойнис, желая поддержать своего друга, чтобы у писателя были какие-нибудь средства к существованию. Но он занимался этим недолго. Немного времени спустя руки Александра опухли и ему стало трудно писать. Его каждодневный распорядок был следующим. Он очень рано вставал, затем гулял по побережью и шел в церковь, где пел на клиросе и участвовал в богослужении. Собирая историю острова и древние предания, Пападиамантис продолжил писать повести. Его последние произведения этих лет были более зрелыми и законченными.

Его здоровье все более ухудшалось и в январе 1911 года после продолжительной болезни Папдиамантис скончался. Его похоронили на о. Скиафос и погребение сопровождалось плачем и скорбью всех жителей острова. После известия о его смерти плач по нему сделался всегреческим. Состоялась официальная панихида в Афинах, в Константинополе, в Александрии и других местах. Избранные поэты составили погребальные поэмы (такие как Малакас, Порфирас и др.), а филологические журналы той эпохи издали выпуски тему, посвященную его памяти. Издательский дом «Фикси», немного позднее начал издание его работ, которые были изданы в одиннадцати томах. В 1924 году Елевферудакис издал «Апанта» А. Пападиамнтиса с некоторыми неизданными до тех пор повестями. (Θέμελης Γιώργος, 1991, 51–56).

Вклад Александра Папдиамнтиса в развитие греческого языка на новом этапе неocenим. Если мы рассмотрим вкратце историю развития языка, то увидим следующее. После падения Византийской империи в XV веке, язык стал понемногу приходить в упадок, т. к. на нем все меньше и меньше стали писать произведений, а в разговорном аспекте язык стал упрощаться и замещаться иностранными влияниями. К концу XVIII века те многие греческие писатели и филологи, которые в самой Греции и за рубежом пытались заниматься проблемами языка, забили тревогу, выражая опасения, что греческий язык начал вырождаться, и скоро совсем может исчезнуть и перейти в разряд «мертвых» языков. Поэтому, когда после революции 1821 года и восстановления государства были поставлены первоочередные задачи, среди них была и задача возрождения греческого языка. Так появился «чистый» язык (кафаревуса). Но еще много десятилетий упорного труда понадобилось ученым, писателям, филологам и многим другим, чтобы отреставрировать былое величие и красоту греческого языка. И среди тружеников на этой ниве, яркой звездой сияет имя поэта и писателя Александра Пападиамнтиса. В своих произведениях он часто описывал трудный быт и жизнь простого народа, зачастую описывая родной ему остров Скиафос. Но здесь он ставит нравственную и духовную проблематику. И его произведения в этом аспекте перекликаются с произведениями Ф. М. Достоевского, который также на примере непростой жизни обычных людей ставил извечные вопросы бытия. А по форме и стилю языка А. Пападиамантис смог писать свои произведения на прекраснейшем классическом греческом языке. И эту сторону его творчества можно сравнить с поэзией А. С. Пушкина. Действительно, его произведения трудно переводимы на иностранные языки по причине богатства и разнообразия форм и выражений. Но если соприкоснуться и окунуться в мир этого богатства, то мы соприкоснемся с сокровищницей греческого языка, равняющейся уровню древних писателей, которыми во все времена и эпохи восхищается человечество. И А. Пападиамантис достиг этого не только своим талантом, данным от Бога, который он развил, но и титаническим трудом. А для нас главным является то, что все это он совершил, пребывая верным сыном Православной Церкви, не просто пребывая им издавек, а совершая свое активное подвижническое служение. Так что и после его кончины продолжается его почитание, его мощи положены для поклонения в храме на о. Скиафос. А он получил среди ученых наименование — «святой новогреческой литературы» (Κεσελόπουλος Ανέστης, 1994, 27).

## Источники и литература

1. Александрос Пападиамантис. [https://ru.wikipedia.org/wiki/Пападиамантис\\_Александрос](https://ru.wikipedia.org/wiki/Пападиамантис_Александрос) (дата обращения: 31.12.2019).
2. Ελύτης Οδυσσέας, (1996).— Ελύτης Οδυσσέας, «Η μαγεία του Παπαδιαμάντη», Εκδ. Ύψιλον, 1996, Αθήνα.
3. Θέμελης Γιώργος, (1991). — Θέμελης Γιώργος, «Ο Παπαδιαμάντης και ο κόσμος του», Εκδ. Διάττων, 1991, Αθήνα.

4. Κεσελόπουλος Ανέστης, (1994). — Κεσελόπουλος Ανέστης, «*Η λειτουργική παράδοση στον Αλέξανδρο Παπαδιαμάντη*», Εκδ. Πουρναράς, 1994, Θεσσαλονίκη.
5. Κολυβάς Ιωακείμ — Κίμων, «*Λογική της αφήγησης και ηθική του λόγου: μελετήματα για τον Παπαδιαμάντη*», Εκδ. Νεφέλη, 1991, Αθήνα.
6. Μάτσας Νέστορας, (1991). — Μάτσας Νέστορας, «*Αν δεις τον κυρ-Αλέξανδρο η άλλη βιογραφία του Παπαδιαμάντη*», Εκδ. Εστία, 1991, Αθήνα.
7. Λορεντζάτος, Ζήσιμος, (1994). — Λορεντζάτος, Ζήσιμος, *Αλέξανδρος Παπαδιαμάντης -Β΄ Μελέτες*, Εκδ. Δόμος, Αθήνα 1994
8. Μουλλάς Παναγιώτης, (1999). — Μουλλάς Παναγιώτης, «*Αλέξανδρος Παπαδιαμάντης: αυτοβιογραφούμενος*», Επιμέλεια, Εκδ. Εστία, 1999, Αθήνα.
9. Τριανταφυλλόπουλος Νίκος Αλέξανδρος Παπαδιαμάντης, «*Αλληλογραφία*», Επιμέλεια, Εκδ. Δόμος, 1992, Αθήνα.

### **Archpriest Vladimir Goncharenko. A Saint of Modern Greek Literature – Alexander Papadiamantis, Poet and Writer of the Golden Age.**

**Abstract:** One of the least studied and hidden to the Russian reader is the Greek writer and poet Alexander Papadiamantis. In Russian-language sources, he is often presented very briefly and not quite correctly. This is also due to the fact that his works are difficult to translate due to the sublime style of his language. In fact, he made a significant contribution both to the development of modern Greek literature and to the development of the Orthodox tradition of the 19<sup>th</sup>-20<sup>th</sup> centuries.

**Keywords:** Modern Greek literature, Alexander Papadiamantis, revival of the Greek language, saints of the Orthodox Church.

*Archpriest Vladimir Vladimirovich Goncharenko* — PhD in Theology, Lecturer at the Department of Ancient Languages at St. Petersburg Theological Academy (vegcharenko@rambler.ru).



Священник Михаил Уланов

## ПРАВО АПЕЛЛЯЦИИ ВОСТОЧНОЙ ЦЕРКВИ

В статье рассматривается проблема происхождения и развития правового института церковного обжалования. Апелляционное обжалование представлено автором в двух формах: как правового института в рамках церковного правосудия и как атрибута церковной власти, опирающегося на властные полномочия. Изложение проблемы строится на сопоставлении форм апелляции.

**Ключевые слова:** апелляция, право, Константинополь, церковный суд, канон, Церковь.

Апелляция — важнейший элемент защиты нарушенного права. Естественным образом он вошел в правовое поле христианской каноники как элемент римской правовой культуры. Он появился из традиционного для древнего мира обращения к царям для разрешения спора. В экстраординарном процессе в Риме из правозащитной деятельности претора вытекала ответственность государственной власти за принятое решение и его осуществление. Если ответчик не был согласен с решением претора, он мог обратиться к императору с апелляцией [Панокин, 2016, 142], которая *de facto* являлась той же жалобой к царю, которой она была в древности. Разница была лишь в том, что, начиная с императора Августа, апелляция привязывается к судам. Полноценное нормативное закрепление апелляция нашла в правотворческой деятельности имп. Юстиниана, в Дигестах которого ей полностью была посвящена 49-я книга.

Подобным образом апелляция появляется и в правовом поле канонов. Созыв соборов II и III вв. и формирование митрополий способствовали возвышению центральных епископий [Лебедев, 1997, 86 и дал.]. На таких соборах председательствовали их инициаторы — руководители ведущих кафедр, в свою очередь соборы принимали решения, обязательные уже для значительных территорий, представляемых участниками-епископами. На председателей соборов возлагалась обязанность контролировать осуществление соборных решений на местах, что возвышало их над собратьями и, в соответствии с принимаемыми канонами, выстраивало первые связи административных отношений. Появление ступенчатой структуры церковного управления создало условия и для появления церковного обжалования. Наличие административной власти включало в себя и судебные функции, имевшиеся изначально у руководителей епископий, что позволяло выстроить уже ступенчатую систему церковного суда.

Разница состояла лишь в том, что апелляция на решение епископа предполагается правилами соборов к митрополиту не как представителю власти, а скорее как к председателю собора. Так в 5 пр. 1 Вселенского собора говорится следующее:

*«О тех, которых епископы, по каждой епархии, удалили от общения церковного, принадлежат ли они к клиру, или к разряду мирян, должно в суждении держаться правила... Впрочем, да будет исследуваемо: не по малодушию ли, распре или по какому-либо подобному неудовольствию епископа, они подпали отлучению. И так, дабы о сем происходить могло приличное исследование, за благо признано, чтобы в каждой области дважды в год созывались соборы, чтобы все вообще епископы области, собравшись вместе, исследывали подобные недоумения...» [Книга правил, 1993].*

Правил, предполагающих такой порядок судопроизводства, немало. О возможности апелляции говорится в правилах Антиохийского (4, 6, 12, 20), Сардикийского (4, 5, 14)

Священник Михаил Владимирович Уланов — кандидат богословия, преподаватель Нижегородской духовной семинарии, г. Нижний Новгород (ulanov-nn@yandex.ru).

и Карфагенского (11, 16, 28, 37, 139) соборов. Упоминается право апелляции и в 25 правиле Трулльского собора.

Ряд правил при этом конкретизирует отдельные аспекты института церковного апелляционного обжалования.

Например, 4 правило Антиохийского собора отказывает в возможности воспользоваться таким правом клирику, который до судебного оправдания приступил к совершению священного служения. Связка 14 и 15 правил того же собора предполагает возможность отказать в праве подачи апелляции епископу, который собором был осужден единогласно.

Немало правил, регулирующих апелляционное обжалование, принял Карфагенский собор. В его канонах встречается правило (121), защищающее право апелляции от епископского произвола. 17, 135 и 136 правила исключают возможность приносить апелляцию на решение третейского суда; это положение подтверждается и 9 правилом Халкидона. 16 правило защищает судей, приговор которых отменен вышестоящим судом. 15 и 117 правила, равно как вышеуказанное 9 правило Халкидона, запрещают апеллировать для разрешения конфликтов, которые возникли между клириками, в светские суды. Этот момент, а именно запрет на апелляцию «во вне» является очень важным, поскольку именно ему посвящено немало правил.

Обращение «во вне» было различным. Стороны судебных разбирательств для разрешения собственных проблем обращались как к светским властям — царям и судам, так и к церковным, если речь шла о других кафедрах. Попытка вынести разбирательство за границы своей Церкви, а порой даже Церкви вообще имела простое обоснование: свежий взгляд, не посвященный в подробности конфликта, а если речь шла о светских судах, то вообще некомпетентный давал больше шансов замылить суть проблемы и уйти от ответственности. Церковь старалась бороться с этим злом. Помимо указанных выше 7, 8 и 9 правила Сардикийского, 11 и 12 правила Антиохийского и 6 правило 2 Вселенского соборов прямо запрещают обращаться к царю для разрешения церковных проблем.

Ряд правил Карфагенского собора (32, 37, 107, 118, 139) содержат запрет на апелляцию в Рим, и хотя мы находим в 3, 4 и 5 правилах Сардикийского собора, напротив, возможность обращаться с обжалованием к римскому епископу, эти правила скорее являются исключением, поскольку не укладываются в общий контекст канонов, отстаивающих взаимную юрисдикционную независимость Церквей (2 Всел. соб. 2, 3 Всел. соб. 8).

В то же время границы митрополий были преодолены благодаря дальнейшему укрупнению церковной структуры в IV–V веках. В образовавшихся экзархатах и патриархатах появилась возможность обжаловать приговоры митрополитов в рамках одной самостоятельной церковной структуры. Наиболее полный порядок мы находим в 9 правиле Халкидона:

*«Если же клирик со своим, или со иным епископом имеет судное дело, да судится в областном Собрании. Если же епископ или клирик имеет неудовольствие на митрополита области, да обращается или к экзарху великия области, или к престолу царствующаго Константинополя, и пред ним да судится»* [Книга правил, 1993].

Если подвести предварительный итог, то можно сказать, что институт апелляционного обжалования в канонах представлен преимущественно в рамках судебного производства. Обжаловать можно было решение епископа или митрополита, даже решение собора области (митрополии). Высшей инстанцией с V века был суд экзарха или патриарха. Нельзя при этом было обжаловать решение третейского суда, а также соборное решение, принятое единодушно. Право апелляции сохранялось лишь за тем, кто прибегал к законным способам защиты порушенного права. Разумеется, каноны запрещают апелляцию клириков к внешним: царю, светским судам и другим церковным кафедрам в нарушение последовательности иерархического подчинения в пределах одной церковной структуры.

Подобная идиллическая картина, правовая по своей сути, отражает лишь одну сторону института церковного обжалования. История открывает новое измерение апелляции не как лишь правового института, но также и инструмента церковной власти. Известна статья А. В. Карташева «Практика апелляционного права Константинопольских Патриархов», опубликованная Синодальной типографией в Варшаве в 1936 г. В этой статье проводится историческое оправдание доминирования Константинополя на православном Востоке. Карташев говорит о «канонической беспорности апелляционного права Константинопольского архиепископа» и приводит для этого ряд исторических фактов. Впрочем, изложение и истолкование этих фактов несколько тенденциозное. Интриги Константинополя, его вмешательство в дела Понтийского, Асийского и Фракийского диоцезов при архиеп. Нектарии [см. Болотов, 2006, 223 и дал.] он называет проявлением «всесторонней власти». А. Карташев здесь исторически неточен. Так возмущение клириков сирийского Алеппо в начале XVIII в. закончилось успешным для них обращением к турецким властям, после которого Константинопольский патриарх выполнил все их пожелания и сместил Антиохийского патр. Кирилла. Эту неприглядную страницу деятельности Константинопольской церкви он также относит к проявлениям канонической власти и случаям апелляции. Даже претензию Московского патр. Тихона (Белавина), предъявленную в 1924 г. по поводу провокационных сношений греков с обновленцами, Карташев записывает в случаи апелляции, хотя сами слова свт. Тихона говорят совершенно о другом: «Прочитав указанные протоколы, Мы немало смутились и удивились, что представитель Вселенской Патриархии, глава Константинопольской Церкви, без всякого предварительного сношения с Нами, как с законным представителем и главою всей Русской Православной Церкви, вмешивается во внутреннюю жизнь и дела автокефальной Русской Церкви» [цит. по Мазырин, 2015, 25–26]. Естественным образом возникает вопрос о причинах появления «новой апелляции», ее природе и основании.

Появляется подобное новшество в связи с политической борьбой Константинопольской кафедры за церковное первенство на Востоке [Болотов, 2006, 223 и дал.] и сразу вступает в противоречие с каноническими нормоположениями. Каноны Карфагенского собора не случайно содержат целый ряд запретов на апелляцию в Рим клириков, относящихся к юрисдикции других Церквей. Властные устремления Рима были переняты Константинополем, имея под собой прочную основу в виде императорской власти. В результате, из традиционной для римского мира практики обращения к императору за защитой появляется новая форма церковной апелляции, которая позволяет нарушать канонические границы Церквей. В. В. Болотов объясняет появление этой практики исторически сложившимся обычаем обращаться к императору для разрешения всех, в т. ч. и церковных вопросов. Император перенаправлял эти дела своему (Константинопольскому) епископу и последний *de facto* принимал апелляционные жалобы, обращенные к императору. В. В. Болотов рассматривая противостояние Антиохийской и Константинопольской кафедр, пишет: «стремления антиохийских отцов потерпели неудачу: как ни старались они воспретить апелляции к императору, но сама жизнь и обстоятельства не давали фактически осуществиться стремлениям» [Болотов, 2006, 225]. Он приводит случай с Порфирием Газским, а затем поясняет: «император естественно мог осведомиться у константинопольского епископа о таком или ином положении дел... (в результате чего) в ведении константинопольского епископа оказалась целая совокупность дел» [Болотов, 2006, 226].

Апелляции рассматривались только соборно, как уже было указано выше, а константинопольский епископ не мог созывать соборы (как суффраган Ираклийского митрополита), поэтому он формирует «синаод эндимуса», из епископов, находившихся в данный момент в столице. Так появляется орган для рассмотрения подобных апелляций. В итоге, несмотря на полное отсутствие законных оснований, Константинополь *de facto* принимает право чрезвычайной апелляции, бывшее до этого времени только в арсенале Рима.

Расстановку сил в истории кафедр серьезно меняет Халкидонский собор (451 г.). Соответственно новому положению вещей в 9 правиле Халкидона епископу или клирику, недовольному решением митрополита, обращаться разрешается уже не только к экзарху своей области, но и «к престолу царствующаго Константинополя». В 530-м году имп. Юстиниан новеллой [Болотов, 2006, 234] предоставил право апелляционной инстанции Константинополю и в отношении других патриархатов.

Дальнейшая история Константинопольской Церкви и в целом православного Востока шла по принципу усиления этой власти, с одной особенностью: сакрализация императорской власти [см. Лебедев, 1998, 89-90] со временем была перенесена на Константинопольского патриарха. Этому способствовали негативные для греческого общества перемены: в течение VII и VIII веков следствием неудачных военных действий стала потеря Византийской империей земель Александрийского, Антиохийского и Иерусалимского патриархатов. Константинополь, таким образом, стал восприниматься как центр церковной жизни, в котором проживали главные епископы (патриархи).

Уже в Номоканоне Фотия в XIV титулах (883 г.) в 5-й главе 1-го титула говорится о том, что главой всех церквей является Константинополь [Кузенков, 2014, 42-43]. С такими убеждениями бороться восточным патриархам-приживалам было сложно, поэтому в разных памятниках той эпохи, напр., в Эпанагоге (IX в.) возвышается роль патриарха Константинополя и в деле юридически значимых решений: «предстоятелю Константинополя предоставлено и в пределах других кафедр... рассматривать и исправлять... возникающие несогласия» [Цит. по Карташев, 1936; см. также Лескин, 2007, 171].

С падением Византии формирование первенства Константинополя, в т. ч. и как конечной апелляционной инстанции, принимает новое юридическое обоснование, которое хотя и не имело церковных корней, однако, повлияло на сплочение Церквей, имевших греческие корни в единое целое. Под турецким игом Константинопольский патриарх получает титул «Миллет-баши», включавший в себя и светские функции, переводился он буквально — «глава народа». Это открыло патриарху дорогу для новых претензий на универсальную власть, связанных в т. ч. и с перенесением священных функций императора. Как пишет А. В. Карташев, «Константинопольский патриарх получил от Высокой Порты прямые полномочия... быть национальным главой над прочими Патриархатами. Начинается период как бы поглощения столичным патриархатом всех остальных» [Карташев, 1936].

Осмысление юридических возможностей за границами своей Церкви шло двумя путями. Популярная в то время теория пентархии и представления о преимущественных правах патриархов привели к возникновению идеи особых прав именно патриарха в деле апелляции и регулирования церковной жизни даже за официальными границами собственной Церкви. Одним из представителей подобных взглядов был Иерусалимский патр. Досифей. Его перу принадлежит Грамота 1686 г., обращенная к Московским царям. В ней он выказывает недовольство по поводу перехода Киевской митрополии под омофор Московского патриарха. Но это недовольство относится только к вопросам территории, само же поставление Московским патриархом Киевского митрополита на территории подведомственной Константинополю Досифей считает делом положительным, поскольку оно было продиктовано наличием стесненных обстоятельств [Каптерев, 1891, 81].

Второй путь, который в итоге возобладали, был связан с националистическими чаяниями греков. Восприятие Константинопольского патриарха как лидера греческого мира оказалось сильнее понимание его сугубо церковной роли. Панэллизм проявил себя, прежде всего, в сохранении «мифического Константинополя» даже после возвращения греками в 1832 г. части своей территории, на которой они образовали Греческое королевство. Наличие собственного государства не привело, вопреки логике канонов (38 правило Трулльского собора) к переносу церковного центра в Афины. Миф о новом Риме позволял иерархам турецкой столицы претендовать на всеправославное главенство, и этот миф стал определяющим в взаимоотношениях с православными Церквами. «Греки больше не говорят об «императоре» и о «Священной империи», однако,

через века они пронесли веру в Новый Рим и сакральный характер власти Константинопольского первоиерарха» [Уланов]. Используя «новое право апелляции» уже сегодня Константинопольские иерархи пытаются продать особое положение для себя как национальных «милет-баша» в православном мире. 23 октября 2018 г. патр. Варфоломей сделал в этой связи очень яркое заявление: «наши братья славяне не могут терпеть первенство Вселенского патриархата и нашей (греческой) нации в православии» [ФСК]. Таков итог развития апелляционной практики на православном Востоке.

Сегодня мы можем сказать, что апелляционное обжалование в православном мире пережило бурную историю. Изначально, будучи важным институтом защиты нарушенных прав, церковная апелляция имела формы, отличавшиеся от классических римских в положительном ключе. В то время как римская правовая система постепенно отходила от единоличных решений в подобных вопросах, церковная апелляция изначально имела синодальный характер. В то же время, развитие практики шло не только по пути обогащения, но и меняло направление в зависимости от церковно-политических ориентиров. Претензии Константинополя на всеправославное главенство, их сакрализация и последовательная национализация вывели апелляционное обжалование за рамки судебного процесса, и определило одним из атрибутов власти сначала просто патриарха, а затем и патриарха Константинопольского.

Апелляция сегодня существует в двух формах: традиционной — судебной, которая осуществляется с соблюдением канонических норм и политической. При этом политическое измерение апелляционной практики возвращает ее в ситуацию, свойственную еще дохристианской эпохе, когда сама по себе апелляция не имела полноценных нормативных оснований и опиралась исключительно на властные полномочия царствующих особ.

## Источники и литература

1. Болотов (2006) — *Болотов В. В.* Лекции по Истории Древней Церкви. СПб., 2006. Т. III.
2. Каптерев (1891) — *Каптерев Н.* Сношения Иерусалимского патриарха Досифея с Русским Правительством (1669–1707 гг.). М., 1891.
3. Карташев (1936) — *Карташев А. В.* Практика апелляционного права Константинопольских Патриархов. Варшава: Синодальная типография, 1936. С. 94.
4. Книга правил (1993) — Книга правил. СПб., 1993.
5. Кузенков (2014) — *Кузенков П. В.* Канонический статус Константинополя и его интерпретация в Византии // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. 2014. Вып. 3(53). С. 25–51.
6. Лебедев (1997) — *Лебедев А. П.* Духовенство Древней Вселенской Церкви. СПб., 1997.
7. Лебедев (1998) — *Лебедев А. П.* Исторические очерки состояния Византийско — восточной Церкви от конца XI до середины XV века. СПб., 1998.
8. Лескин (2007) — *Лескин Д. Ю.* Византийский идеал «симфонии» двух властей и его влияние на формирование церковно-государственных отношений в России // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2007. Т. 25, № 1–2. С. 157–173.
9. Мазырин (2015) — *Мазырин А. В.* Патриарх Тихон и Константинопольская патриархия: к вопросу о причинах фактического разрыва отношений // Вестник ПСТГУ II: История. История Русской Православной Церкви. 2015. Вып. 6 (67). С. 9–37.
10. Панокин (2016) — *Панокин А. М.* Пересмотр судебных решений в Древней Греции и Древнем Риме // Актуальные проблемы российского права. 2016. № 10 (71) октябрь. С. 138–146.
11. Уланов — *Уланов М., свящ.* Экклезиология раскола: исторические замечания. URL: [pravoslavie.ru/117820.html](http://pravoslavie.ru/117820.html) (дата обращения: 01.01.2020)
12. ФСК — ФСК. Варфоломей: славяне не могут смириться с первенством нашей нации в Православии. URL: <https://www.fondsk.ru/news/2018/10/23/varfolomej-slavjane-ne-mogut-smiritsja-s-pervenstvom-nashej-nacii-v-pravoslavii-46999.html> (дата обращения: 01.01.2020)

***Priest Mikhail Ulanov. Right of appeal eastern church.***

**Abstract:** The article considers the problem of the origin and development of the legal institution of church appeal. The appeal is presented by the author in two forms: as a legal institution within the framework of church justice and as an attribute of church authority based on authority. The statement of the problem is based on a comparison of the forms of appeal.

**Keywords:** appeal, law, Constantinople, church court, canon, church.

*Priest Mikhail Vladimirovich Ulanov* – candidate of theology, teacher of the Nizhny Novgorod Theological Seminary, Nizhny Novgorod (ulanov-nn@yandex.ru).

О. А. Ногина

## ДУХОВНЫЕ И ПРАВОВЫЕ ОСНОВЫ СУДЕБНЫХ РЕШЕНИЙ О ЛИКВИДАЦИИ СЕКТ

В настоящее время особое значение приобретают вопросы обеспечения духовной безопасности общества, которая признается органами государственной власти в качестве одной из составляющих национальной безопасности в целом. Разрушение традиционных российских духовно-нравственных ценностей создает дестабилизацию внутривнутриполитической и социальной ситуации в стране, включая инспирирование «цветных революций». Защита государством духовной безопасности граждан проявляется прежде всего, в ликвидации тех или иных религиозных организаций, деятельность которых наносит серьёзный ущерб целым сообществам гражданам в ряде субъектов РФ и сопровождается нарушением действующего законодательства и предписаний органов государственной власти.

**Ключевые слова:** духовная безопасность, секта, свидетели Иеговы, религиозная организация, духовно-нравственные ценности, экстремистские материалы.

В теории права традиционно разграничивался дух закона и буква закона, поскольку созданное человеком право является внешним регулятором поведения человека перед лицом государства. В то же время законодатели и судьи как человеческие личности всегда являются носителями определенного духа, которым они наполняют принимаемые ими решения. В свое время известный российский философ и правовед И. А. Ильин выразил свое мнение о праве очень точно, емко и просто: «установить совместную жизнь людей таким образом, чтобы на столкновение, взаимную борьбу, ожесточенные споры тратилось как можно меньше душевных сил» [Ильин, 1917. С. 24].

В современное время также существуют теоретико-правовые воззрения на букву и дух Конституции РФ и основанных на ней законодательных актов. В частности, Н. С. Бондарь указывает, что «уместно вспомнить библейское понимание соотношения внешней (юридической) формы и внутреннего (духовного) начала: «Закон дан чрез Моисея, благодать же и истина произошли чрез Иисуса Христа» (Ин 1:17). В Конституции РФ также присутствуют эти два начала: 1) юридический закон как воплощение политической воли законодателя (Моисей, в соответствии с «Ветхим заветом», есть законодатель-пророк); 2) правовой свод духовных ценностей общества, основанный на «благодати», «истине». В этом находит свое отражение коллизийное, порой весьма противоречивое сочетание формально-юридических и нравственно-этических, культурологических начал Конституции РФ, в основе чего лежит единство нормативного текста и его духовного наполнения» [Бондарь, 2013]. Таким образом, мы наблюдаем неразрывное единство духовного и формального наполнения законодательных актов, которое проявляется в актах правоприменения, к числу которых и относятся судебные решения.

Особое значение для правовой системы России имеют постановления и определения Конституционного Суда РФ, который, формируя свои правовые позиции на базе основополагающих принципов функционирования человеческого общества и государства, включая духовно-нравственные начала, такие как справедливость, честность, доверие, человеколюбие и др., создает для судов такие судебные доктрины, которые обязательны к исполнению судами на всей территории России.

*Оксана Аркадьевна Ногина* — доктор юридических наук, доцент, профессор Санкт-Петербургского государственного университета (oksana\_nogina1@mail.ru).

Применительно к разрешению дел о ликвидации религиозных организаций Конституционным Судом РФ выработано ряд правовых подходов. *Во-первых*, по мнению Конституционного Суда РФ, государство вправе предусмотреть определенные преграды, с тем чтобы не предоставлять статус религиозной организации автоматически, не допускать легализации сект, нарушающих права человека и совершающих незаконные и преступные деяния, а также воспрепятствовать миссионерской деятельности (в том числе в связи с проблемой прозелитизма), если она несовместима с уважением к свободе мысли, совести и религии других и к иным конституционным правам и свободам, а именно сопровождается предложением материальных или социальных выгод с целью вербовки новых членов в церкви, неправомерным воздействием на людей, находящихся в нужде или в бедственном положении, психологическим давлением или угрозой применения насилия и т. п. На это, в частности, обращается внимание в постановлении Европейского парламента от 12 февраля 1996 года «О сектах в Европе» и в рекомендации Совета Европы № 1178 (1992) «О сектах и новых религиозных движениях», а также в постановлениях Европейского суда по правам человека от 25 мая 1993 года (Series A no.260-A) и от 26 сентября 1996 года (Reports of Judgments and Decisions, 1996-IV), разъяснивших характер и масштаб обязательств государства (Постановление Конституционного Суда РФ от 23.11.1999 № 16-П).

*Во-вторых*, Конституционным Судом РФ было указано, что, исходя из необходимости эффективной реализации конституционных положений с учетом характера и уровня имеющихся на современном этапе угроз государственной и общественной безопасности со стороны религиозного экстремизма и терроризма, федеральный законодатель правомочен установить не только основания, условия и порядок проведения мероприятий по борьбе с этими антисоциальными явлениями, но и комплекс мер политического, социально-экономического, информационно-пропагандистского, организационного, правового характера, которые относятся к мероприятиям общего противодействия им (Определение Конституционного Суда РФ от 07.12.2017 № 2793-О).

*В-третьих*, Конституционный Суд РФ отметил, что государство, охраняя права, свободы, законные интересы человека и гражданина, общественный порядок, общественную безопасность и выявляя факты деятельности, признаваемой экстремистской, не обязано ожидать «негативного накопительного эффекта», когда количество нарушений, имеющих признаки экстремизма, приобретет иное качество и их последствием будет являться не угроза нарушений каких-либо прав или причинения вреда, а непосредственно сам вред личности, здоровью граждан, окружающей среде, общественному порядку, общественной безопасности, собственности, законным экономическим интересам физических и (или) юридических лиц, обществу и государству (Апелляционное определение Верховного Суда РФ от 17 июля 2017 года № АПЛ17-216).

Приведенные выше правовые позиции Конституционного Суда РФ полностью соответствуют тем национальным интересам и стратегическим национальным приоритетам на долгосрочную перспективу, которые были определены Президентом РФ в его указе от 31.12.2015 № 683 «О Стратегии национальной безопасности Российской Федерации». В частности, по мнению Президента РФ, основными угрозами государственной и общественной безопасности являются: деятельность радикальных общественных объединений и группировок, использующих националистическую и религиозно-экстремистскую идеологию, иностранных и международных неправительственных организаций, финансовых и экономических структур, а также частных лиц, направленная на нарушение единства и территориальной целостности России, дестабилизацию внутривнутриполитической и социальной ситуации в стране, включая инспирирование «цветных революций», разрушение традиционных российских духовно-нравственных ценностей.

Сохранение традиционных российских духовно-нравственных ценностей, к которым относятся приоритет духовного над материальным, защита человеческой жизни, прав и свобод человека, семья, созидательный труд, служение Отечеству, нормы



морали и нравственности, гуманизм, милосердие, справедливость, взаимопомощь (указ Президента РФ от 31.12.2015 № 683 «О Стратегии национальной безопасности Российской Федерации»), является первоочередной задачей государства, поскольку такое сохранение препятствует созданию на территории России духовно нестабильной и социально взрывоопасной среды, легко становящейся основой для смены власти путем «цветных революций», поддерживаемых иностранными государствами. Именно поэтому духовно-нравственное состояние людей признано государством одной из составляющих системы национальной безопасности, а точнее ее частью — духовной безопасностью, угрозами для которой являются размывание традиционных российских духовно-нравственных ценностей, а также пропаганда вседозволенности и насилия, расовой, национальной и религиозной нетерпимости.

Защита государством духовной безопасности граждан проявляется прежде всего, в ликвидации тех или иных религиозных организаций, деятельность которых наносит серьёзный ущерб целым сообществам гражданам в ряде субъектов РФ и сопровождается нарушением действующего законодательства и предписаний органов государственной власти.

Примером такого судебного решения является решение Верховного Суда РФ по делу Свидетелей Иеговы. Как было отмечено Судом при рассмотрении дела, религиозная организация Свидетелей Иеговы имела 395 местных религиозных организаций и более чем 2500 религиозных групп, в адрес которых было вынесено 18 предупреждений о недопустимости осуществления экстремистской деятельности и распространения экстремистских материалов, оборот ввозимых в Россию печатных источников за проверяемый период 2014 г. составил 214.696.665 руб. 41 коп.; за 2015 г. — 410.385.590 руб. 60 коп.; за 2016 г. — 103.712.739 руб. 67 коп.; за проверяемый период 2017 г. — 717.720 руб. Кроме того, 2 марта 2016 года Генеральной прокуратурой вынесено предупреждение организации о недопустимости осуществления экстремистской деятельности, в котором было указано, что по состоянию на 1 марта 2016 года на основании вступивших в законную силу решений судов Российской Федерации признаны экстремистскими 88 информационных материалов, издаваемых организациями Свидетелей Иеговы.

Признание российскими судами информационных материалов конфессиональной принадлежности Свидетелей Иеговы экстремистскими на основе установления наличия в них информации, возбуждающей религиозную рознь, пропагандирующей исключительность, превосходство и неполноценность граждан по признаку их отношения к религии, подтверждает не просто противоправный характер данных информационных материалов, но и факт наличия в них непозволительно оскорбительных с точки зрения законодательства Российской Федерации способов выражения убежденности в истинности своих религиозных верований. При этом всякое выступление в пользу национальной, расовой или религиозной ненависти, представляющее собой подстрекательство к дискриминации, вражде или насилию, должно быть запрещено законом исключительно в целях обеспечения должного признания и уважения прав и свобод других и удовлетворения справедливых требований морали, общественного порядка и общего благосостояния в демократическом обществе (Всеобщая декларация прав человека, принятая Генеральной Ассамблеей ООН 10 декабря 1948 г.; Международный пакт о гражданских и политических правах, принятый 16 декабря 1966 года на пленарном заседании Генеральной Ассамблеи ООН).

В данном случае даже не в истинности верований, а в интерпретации установлений, содержащихся в Библии, так как предметом судебных разбирательств являлось не верование Свидетелей Иеговы, а информационные материалы (брошюры, книги) религиозной направленности, распространяемые религиозными организациями Свидетелей Иеговы в России и их последователями. Правовым значением по делу является выявление явного или завуалированного противоречия соответствующих действий (документов) религиозной организации конституционным запретам возбуждения ненависти и вражды, разжигания розни и пропаганды религиозного превосходства.

В результате рассмотрения заявления Министерства юстиции РФ о ликвидации организации Свидетелей Иеговы было установлено нарушение положений федерального закона от 25 июля 2002 г. № 114-ФЗ «О противодействии экстремистской деятельности», организация была признана экстремистской, была запрещена ее деятельность на территории России, имущество организации и входящих в ее структуру местных религиозных организаций, оставшееся после удовлетворения требований кредиторов, обращено в собственность Российской Федерации (Решение Верховного Суда РФ от 20.04.2017 № АКПИ17-238).

Таким образом, на примере приведенного выше судебного разбирательства, видно, что действия религиозных организаций, представляющих собой секты, разрушая духовное состояние людей и нарушая их духовную безопасность, в конечном итоге, приводят к неизбежному нарушению действующего законодательства и к принятию мер защиты против их деятельности со стороны государственных органов.

### **Источники и литература**

1. Апелляционное определение ВС РФ — Апелляционное определение Верховного Суда РФ от 17 июля 2017 года № АПЛ17-216. URL: <http://www.consultant.ru/cons/cgi/online.cgi?req=doc&ts=43700107501282440692754101&cacheid=D52C77DB743F8C20DAF1AD4CEEE47C5D&mode=splus&base=ARB&n=508712&rnd=0.17083236593229567#2ksf021ajm8> (дата обращения 10.10.2019)

2. Всеобщая декларация прав человека — Всеобщая декларация прав человека, принятая Генеральной Ассамблеей ООН 10 декабря 1948 г. URL: <http://www.consultant.ru/cons/cgi/online.cgi?req=doc&base=LAW&n=120805&dst=0&rnd=0.17083236593229567#05068627362307871> (дата обращения 10.10.2019)

3. Международный пакт — Международный пакт о гражданских и политических правах, принятый 16 декабря 1966 года на пленарном заседании Генеральной Ассамблеи ООН. URL: <http://www.consultant.ru/cons/cgi/online.cgi?req=doc&ts=43700107501282440692754101&cacheid=476835DED2ECB6BE82145572A9432FFE&mode=splus&base=LAW&n=5531&rnd=0.17083236593229567#1gwrgumupkre> (дата обращения 10.10.2019)

4. Определение КС РФ — Определение Конституционного Суда РФ от 07.12.2017 № 2793-О «Об отказе в принятии к рассмотрению жалобы религиозной организации «Религиозная христианская организация «Армия спасения» в городе Владивостоке» на нарушение конституционных прав и свобод пунктом 3 статьи 17 Федерального закона «О свободе совести и о религиозных объединениях» и частью 3 статьи 5.26 Кодекса Российской Федерации об административных правонарушениях». URL: <http://www.consultant.ru/cons/cgi/online.cgi?req=doc&ts=43700107501282440692754101&cacheid=B2679E62195132EE37EF7B8419113915&mode=splus&base=ARB&n=522844&rnd=0.17083236593229567#7dyeul4hzwk> (дата обращения 10.10.2019)

5. Постановление КС РФ — Постановление Конституционного Суда РФ от 23.11.1999 № 16-П «По делу о проверке конституционности абзацев третьего и четвертого пункта 3 статьи 27 Федерального закона от 26 сентября 1997 года «О свободе совести и о религиозных объединениях» в связи с жалобами Религиозного общества Свидетелей Иеговы в городе Ярославле и религиозного объединения «Христианская церковь Прославления». URL: <http://www.consultant.ru/cons/cgi/online.cgi?req=doc&ts=43700107501282440692754101&cacheid=C5E7610E89340F7493CA51849DB7EEDF&mode=splus&base=LAW&n=25180&rnd=0.17083236593229567#blppb0q62ts> (дата обращения 10.10.2019)

6. Решение ВС РФ — Решение Верховного Суда РФ от 20.04.2017 № АКПИ17-238. URL: <http://www.consultant.ru/cons/cgi/online.cgi?req=doc&ts=43700107501282440692754101&cacheid=C96A9E4D5090CD7604AEF40A5E1AF0AB&mode=splus&base=ARB&n=501863&rnd=0.17083236593229567#sq13e9dsch> (дата обращения 10.10.2019)

7. Указ Президента РФ – Указ Президента РФ от 31.12.2015 № 683 «О Стратегии национальной безопасности Российской Федерации» // «Собрание законодательства РФ», 04.01.2016, № 1 (часть II), ст. 212.
8. Федеральный закон – Федеральный закон от 25 июля 2002 г. № 114-ФЗ «О противодействии экстремистской деятельности» // «Собрание законодательства РФ», 29.07.2002, № 30, ст. 3031.
9. Бондарь – *Бондарь Н. С.* Буква и дух российской Конституции: 20-летний опыт гармонизации в свете конституционного правосудия // Журнал российского права. 2013. № 11. С. 6.
10. Ильин – *Ильин И. А.* Порядок или беспорядок? М., 1917. С. 24.

***Nogina Oksana. Spiritual and legal basis of court decisions on liquidation of sects.***

**Abstract:** At present, the issues of ensuring the spiritual security of society, which is recognized by the state authorities as one of the components of national security in General, are of particular importance. The destruction of traditional Russian spiritual and moral values creates destabilization of the domestic political and social situation in the country, including the inspiration of «color revolutions». The state's protection of the spiritual security of citizens is manifested primarily in the liquidation of certain religious organizations, whose activities cause serious damage to entire communities of citizens in a number of subjects of the Russian Federation and is accompanied by a violation of current legislation and regulations of state authorities.

**Keywords:** spiritual security, sect, Jehovah's witnesses, religious organization, spiritual and moral values, extremist materials.

*Oksana Arkadievna Nogina* – Doctor of law, St. Petersburg state university (oksana\_nogina1@mail.ru).

Священник Иоанн Потапов

## ЛИТУРГИЯ КАК АКТ БОГОЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ СИНЕРГИИ

Тема Богочеловеческой синергии в настоящее время актуальна в силу того, что она задает жизненный вектор православного человека, определяет «церковное сознание и церковный образ мыслей». Идея «сотрудничества» Бога и человека на пути спасения последнего отражается во всей литургической жизни Церкви. Целью статьи является раскрытие значения литургических символов в Богослужбной жизни Церкви и жизни каждого христианина. Особый акцент делается на то, что на Богослужении молятся не только священнослужители, но и прихожане, вся Церковь, являя собою принцип соборности, единения и согласия и на то, что истинное совершение Литургии возможно только при Богочеловеческой синергии, т. е. при взаимодействии каждого прихожанина, всей общины и Бога и тем самым показывает нам принцип Богочеловеческой синергии в деле спасения.

**Ключевые слова:** Богочеловеческая синергия; сотрудничество Бога и человека; литургический акт; символ; символизм; соборность Церкви; сотериологический аспект литургической жизни.

Христианство являет нам славную тайну Боговоплощения, тайну Сына Божия, Который ради спасения человека стал Сыном Человеческим, был предан людьми на смерть, был распят, умер на Кресте и воскрес в третий день из мертвых. Христос есть «Путь и Истина и Жизнь» (Ин 14:6), и эту Истину и Жизнь являет нам Церковь своей жизнью, а также в архитектуре Храмов, в иконописи, в песнопениях, в священнодействиях, в Таинствах, молитвословиях, в Богослужении.

К сожалению, следует отметить, что в настоящее время в восприятии многих верующих Богослужение как таковое перестало быть соборным, целостным воплощением Христовой Истины. «Если западные христиане частично растеряли само богослужбное богатство, то, — как отмечает протопресвитер А. Шмеман, — про православных можно сказать, что, сохранив его в целостности, они разучились пользоваться им, имея ключ, перестали уметь открывать таинственную дверь, им отпираемую»<sup>1</sup>. А ведь все наше Богослужение, в целом, и Литургия, в частности, есть служение Богу «в духе и истине» (Ин 4:24), все исполнено символическим содержанием: и роспись Храма, иконы, и песнопения, и молитвословия, и Таинства, священнодействия — все глубоко символично, а также имеет определенный смысл и значение.

Здесь уместно было бы договориться о терминах, а в частности о значении термина «символ». Одной из причин, которая послужила тому, что мы сейчас испытываем литургический кризис, стало, на наш взгляд, неправильное восприятие значения слова «символ». Изобразительное восприятие данного понятия пришло к нам из мирской жизни. Мы очень часто говорим: «Я сегодня позавтракал, чисто символически», или «Я получил зарплату, чисто символически». И из этих слов собеседника мы понимаем, что было некое изображение действия вместо самого действия. Этот изобразительный символизм пробрался в наши дни и в литургическую жизнь Церкви.

---

*Священник Иоанн Александрович Потапов* — магистр богословия, секретарь Ученого совета и ст. преподаватель кафедры библеистики и богословия Белгородской Православной Духовной семинарии (с миссионерской направленностью) (johnbds@mail.ru).

<sup>1</sup> Шмеман А., *протопр.* О литургии // Вестник Русского христианского движения, XI–XII. Мюнхен, 1949. С. 22,21.

В связи с этим мы видим печальную картину, когда и сама литургия воспринимается «чисто символически» и пойти «отстоять литургию» стало нормой для современного литургического человека (*homo liturgicus*).

Однако сам термин «символ» происходит от греческого понятия *συμβάλλω* — составляю, соединяю. Поначалу в античном мире это слово имело вполне прозаическое значение, однако в составе христианского богослужения оно приобрело более глубокий смысл. В общем, говоря относительно всей литургии, оно обозначает соединение, связь двух реальностей во времени и вне времени, *χρόνος* и *καιρός*, видимых человеческих действий и невидимого божественного влияния, итогом которого становится приложение хлеба и вина в Тело и Кровь Христовы и евхаристия. Если этот термин применять к отдельно взятым священнодействиям или возгласам и молитвам, то, в принципе, все остается также, т. е. к видимым действиям прилагается невидимое божественное влияние, но смысл у каждого отдельно взятого священнодействия уже свой. Однако все эти действия связаны так, что одно проистекает из другого и в итоге складывается общая литургическая картина.

Исходя из вышесказанного определения, мы приходим к тому, что сама литургия и все действия, которые в ней совершаются символичны, и в них мы усматриваем богочеловеческую динамику. И именно в этой динамике совершается наше спасение, когда Бог и человек движутся навстречу друг другу. Однако в литургии нет, точнее не должно быть понятия отдельного человека. В литургии вся Церковь, которая пусть и состоит из отдельно взятых людей, но представляет единое целое, движется на встречу к Богу и в соединении с Ним в Его Царствии сама становится Телом Христовым.

Именно эта идея и заключалась в литургии, собрание расточенных. Но непонимание этого принципа, падение уровня духовного образования привели к тому, что этот символизм, как восстановление утерянной связи, мистическое соединение, был заменен на символизм изобразительным и персонализированным восприятием Божественного таинства.

Первым делом для совершения Евхаристии мы собираемся в храм. Собрание в Церковь это уже и есть первое символическое действие. Само слово «собираемся» раскрывает глубочайший смысл Литургии: собраться вместе, составить Церковь, стать единством во множестве, стать Телом Христовым, ведь Христос пришел, «чтобы рассеянных чад Божиих собрать во едино» (Ин 11:52), а когда мы собираемся во имя Божие, даже вдвоем, там и Он уже среди нас (Мф 18:20). Уже в первом литургическом акте мы усматриваем богочеловеческую синергию, восстановление связи. Литургия с самого начала была «осуществлением единства нового народа Божия, собранного Христом и во Христе»<sup>2</sup>. Вот, кстати, почему важно настаивать на том, чтобы все участники литургии собирались вовремя и не опаздывали.

Осознанное участие в Богослужениях является необходимым элементом жизни человека, поскольку его литургическая жизнь влияет не только на него самого, но и на жизнь приходской общины; это требует от каждого человека постоянного осмысления и глубокого восприятия служб, которые приобщают каждого из нас опыту совместной молитвы. Все в Храме направлено на наше приближение к Богу и спасение, чему способствует литургическая жизнь общины, а потому от прихожан требуется живое, осмысленное, молитвенное и деятельное участие в Богослужениях.

Литургические символы удовлетворяют нашу потребность в молитвенном общении с Господом и имеют назидательное, проповедническое значение. Это те нити, которые невидимо соединяют нас со Христом. Каждый элемент Богослужения имеет свое значение, несет определенную смысловую нагрузку и дает возможность более тесно молитвенно соприкоснуться с горним миром: и молитвословия, и действия священников, и молитвенное предстояние верующих, и иконы, и храмовая утварь — все

<sup>2</sup> Шмеман А., *протопр.* Литургия 2. Собрание в Церковь // Вестник Русского христианского движения, I. Париж, 1950. С. 9.

это исполнено символом и богословским содержанием, раскрывающим православную догматику; все направлено на то, чтобы соединиться с Богом.

Все службы указывают на динамическую сущность христианского богослужения. Динамика символизирует и являет движение человека к Богу и одновременно Бога к человеку. Все важные события воспеваются в стихирах, псалмах, канонах, т. е. во всех частях служб<sup>3</sup>.

В подтверждение мысли архиепископа Вениамина приведем несколько примеров литургических символов. Литургический смысл и важность, например, такого элемента Богослужения, как ектения, состоит в том, что благодаря прошениям поддерживается совместный характер молитв, богослужение приобретает диалогический окрас, а в молитвах первых трех ектений мы видим славословие имени Божия, его призыв на наше собрание и прошение исполнения нашей молитвы и соединения с нами.

В проскомидии мы усматриваем соединение всей церкви во едино на дискосе: по центру Христос, Агнец, закладываемый за нас и выше Его никого нет. Одесную Агнца — Честнейшая херувимов и Славнейшая серафимов, Богородица. Ошуию сонм святых и под Христом мы: живые и умершие. Все мы составляем единое целое уже вне времени. В этом символе мы уже выходим за рамки времени и пространства.

Такое священнодействие, как Вход с Евангелием, символизирует не просто выход Спасителя на проповедь. Это действие включает не только историческую память о устройстве богослужбной жизни первых веков. Оно символизирует наше вхождение в Царство Божие уже здесь, на земле, для участия в Тайной Вечере со Христом, всеми апостолами и всеми христианами.

Не только священнодействия, но и сам Храм и все в нем символично. Все в храме показывает нам образ нашего спасения. Устройство храма с возвышением алтарной части, но все же представляющей единое целое с основной частью, иконы как видимая связь с горним миром — все говорит о взаимной связи человека с Богом. Причем связь эта имеет в православной традиции восходящий характер. Это значит, что не снисходит к нам грешным, а наоборот, возвышает нас на высоту святости, где мы уже пребываем вне времени. И в этом свете становятся понятны слова послов князя Владимира: «И пришли мы в Греческую землю, и ввели нас туда, где служат они Богу своему, и не знали мы — на небе или на земле: ибо нет на земле такого зрелища и красоты такой, и не знаем, как и рассказать об этом, — знаем мы только, что пребывает там Бог с людьми»<sup>4</sup>

Литургия раскрывает перед нами образ жизни и мышление Церкви, указывая на истинную роль человека и на его предназначение. В Литургии тайным, невидимым образом сочетается временное с вне временным, человеческое с Божественным, а литургические образы видимыми средствами выражают невидимое<sup>5</sup>. В Евхаристии мы ощущаем живую связь со Христом, с Царствием Божиим, посредством Причащения мы реально соединяемся со Христом, мы как бы выходим за временные рамки. И община верующих являет себя Церковью Божией, духовным Храмом.

Литургия непосредственно связана с благодарением, восхвалением и славословием Бога. В Храме человек, благодаря литургическим образам, таинственно познает красоту Премудрости Божией, незримо вливается в мир великих деяний Божиих, становится не просто зрителем и свидетелем этих дел, но и их соучастником<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> Вениамин (Красноповков-Румовский), архиеп. Новая скрижаль, или Объяснение о церкви, о литургии и о всех службах и утварях церковных. URL: <https://predanie.ru/veniamin-krasnopovkov-rumovskiy-arhiepisokp/book/217280-novaya-skrizhal/> (дата обращения: 20.09.2019).

<sup>4</sup> См.: Повесть временных лет / Электронные публикации Института русской литературы (Пушкинского Дома) РАН — электронный ресурс — URL: <http://www.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4869> (Дата обращения: 19.09.2019)

<sup>5</sup> Алымов В. Лекции по Исторической Литургии. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Pravoslavnoe\\_Vogoslužhenie/lektcii-po-istoricheskoj-liturgike/#0\\_5](https://azbyka.ru/otechnik/Pravoslavnoe_Vogoslužhenie/lektcii-po-istoricheskoj-liturgike/#0_5) (дата обращения: 19.09.2019).

<sup>6</sup> Панагонулос И. Смысл, содержание и богословие церковных праздников. URL: <https://lib.pramvir.ru/library/readbook/429> (дата обращения: 18.09.2019).

Вся Церковь — это и миряне, и священнослужители, все вместе — это народ Божий, каждый ценен и важен, каждый должен быть активным участником в общей жизни. Все члены Церкви принимают участие в Литургии (и миряне, и диаконы, и священники), вся Церковь молится, вся Церковь видимо совершает Литургию, общее делание, и в этом общем делании каждый имеет свое предназначение. Таким образом, вся молящаяся Церковь, а не отдельные ее члены, являет Христа: Главу и Тело<sup>7</sup>.

Как отмечает протоиерей А. Торик, еще в ветхозаветный период «важной частью духовной жизни народа была общая молитва в Храме, участие в священнодействиях, пение духовных песнопений»<sup>8</sup>. Христианин, участвуя в Евхаристии, живя литургической жизнью, вникая в смысл литургических образов, фактически живет праздником: «Аз же возвеселюсь о Господе» (Пс 103:34).

Богослужение в целом состоит в благодарственном и радостном воспоминании Христовой победы над грехом и смертью, и «победа эта восстанавливает единение Бога и человека для нашей вечной и блаженной жизни»<sup>9</sup>.

Литургия есть соединение людей в Боге и с Богом. И центральное событие здесь — это Евхаристия, наше благодарение и является наивысшим литургическим богочеловеческим действием, тем, к чему стремится все богослужение. В этом великом Таинстве человек и вся церковь восстанавливает ту самую потерянную связь, которую имели первые люди до грехопадения — пребывание единым целым, мы становимся народом Божиим, мы становимся сотелесными друг другу. Поэтому не может причащаться, принимать в себя Тело и Кровь Христовы тот, кто отделяет себя от Церкви и разрушает ее единство, целостность. Необходимо понимать, что все мы, причащающиеся из одной Чаши, являемся «семьей», «братьями и сестрами» во Христе. «Люди, причащающиеся из одной Чаши, — как отмечает архиепископ Константин (Горянов), — должны настолько объединяться во Христе, чтобы жить уже единым сердцем, как один человек»<sup>10</sup>. Единство нашей Церкви выражается в единстве веры. Причастившись, человек соединяется со Христом и становится Храмом Божиим, и Пресвятая Троица пребывает в сотелесных Христу: «О непревзойденное чудо! Он соединяется и с самими человеческими ипостасями верующих, срастворяясь через причастие Своего святого тела с каждым из них, и становится сотелесным нам, и делает нас храмом всего божества»<sup>11</sup>.

Таким образом, совершение Литургии есть акт Богочеловеческий, акт синергии Бога и человека, причем как отдельной личности, так и всех членов Церкви, всего собрания, это совместное действие Христа и верующих. Прихожане в Храме — это не просто слушатели или зрители, они должны быть соучастниками, они труженики, они должны осознанно молиться за себя, друг за друга, за всех присутствующих, за мир... Мы собираемся в Храме, чтобы совместно, едиными устами и единым сердцем благодарить и славить Бога. Только совершающий усилие входит в Царство Божие (Лк 16:16), и вот Литургия есть выражение наших общих усилий. Господь Бог незримо присутствует в каждом молитвенном собрании верующих, внимая их молитвам, к Нему возносимых, и просвещая Словом Своим<sup>12</sup>. Поэтому, как писал

<sup>7</sup> Шмеман А., *протопр.* Литургия и жизнь. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Aleksandr\\_Shmeman/liturgija-i-zhizn/#0\\_8](https://azbyka.ru/otechnik/Aleksandr_Shmeman/liturgija-i-zhizn/#0_8) (дата обращения: 18.09.2019).

<sup>8</sup> Торик А., *прот.* Воцерковление для начинающих церковную жизнь. М.: Сибирская Благовонница, 2009. С. 23.

<sup>9</sup> Дебольский Г., *прот.* Дни богослужения Православной Кафолической Восточной Церкви. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij\\_Debolskij/dni-bogosluzhenija-pravoslavnoj-kafolicheskoy-vostochnoj-tserkvi/](https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Debolskij/dni-bogosluzhenija-pravoslavnoj-kafolicheskoy-vostochnoj-tserkvi/) (дата обращения: 18.09.2019).

<sup>10</sup> Константин (Горянов), *архиеп.* Богословские аспекты Таинства Евхаристии. URL: <https://azbyka.ru/bogoslovskie-aspekty-tainstva-evxaristii#9> (дата обращения: 18.09.2019).

<sup>11</sup> Мандзаридис Г. Обожение человека по учению святителя Григория Паламы. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2010. С. 49.

<sup>12</sup> Виссарион (Нечаев), *еп.* Толкование на Божественную Литургию (по чину св. Иоанна Златоуста и св. Василия Великого). Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1996. С. 2.

о. Александр Шмеман, необходимо вернуться к традиции понимания богослужения, перестать бояться, что «вдруг станет понятно»<sup>13</sup>, а наоборот, попытаться найти это понимание в имеющихся у нас богослужебных формах, «возвести наше благоговейное, но порой безотчетное уважение к церковному обряду на степень исторического его понимания и сознательного к нему отношения»<sup>14</sup>.

## Источники и литература

1. Алымов В. Лекции по Исторической Литургике. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Pravoslavnoe\\_Bogosluzhenie/lektsii-po-istoricheskoy-liturgike/#0\\_5](https://azbyka.ru/otechnik/Pravoslavnoe_Bogosluzhenie/lektsii-po-istoricheskoy-liturgike/#0_5) (дата обращения: 19.09.2019).
2. Вениамин (Краснопевков-Румовский), архиеп. Новая скрижаль, или Объяснение о церкви, о литургии и о всех службах и утварях церковных. URL: <https://predanie.ru/veniamin-krasnopevkov-rumovskiy-arhiepiskop/book/217280-novaya-skrizhal/> (дата обращения: 20.09.2019).
3. Виссарион (Нечаев), еп. Толкование на Божественную Литургию (по чину св. Иоанна Златоуста и св. Василия Великого). Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1996. 290 с.
4. Дебольский Г., прот. Дни богослужения Православной Кафолической Восточной Церкви. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij\\_Debolskij/dni-bogosluzhenija-pravoslavnoj-kafolicheskoy-vostochnoj-tserkvi/](https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Debolskij/dni-bogosluzhenija-pravoslavnoj-kafolicheskoy-vostochnoj-tserkvi/) (дата обращения: 18.09.2019).
5. Константин (Горянов), архиеп. Богословские аспекты Таинства Евхаристии. URL: <https://azbyka.ru/bogoslovskie-aspekty-tainstva-evхаристии9> (дата обращения: 18.09.2019).
6. Мандзаридис Г. Обожение человека по учению святителя Григория Паламы. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2010. С. 49.
7. Панагопулос И. Смысл, содержание и богословие церковных праздников. URL: <https://lib.pravmir.ru/library/readbook/429> (дата обращения: 18.09.2019).
8. Торик А., прот. Воцерковление для начинающих церковную жизнь. М.: Сибирская Благовонница, 2009. 64 с.
9. Шмеман А., протопр. Литургия и жизнь. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Aleksandr\\_Shmeman/liturgija-i-zhizn/#0\\_8](https://azbyka.ru/otechnik/Aleksandr_Shmeman/liturgija-i-zhizn/#0_8) (дата обращения: 18.09.2019).
10. Шмеман А., протопр. Литургия 2. Собрание в Церковь // Вестник Русского христианского движения, I. Париж, 1950. 32 с.
11. Шмеман А., протопр. О литургии // Вестник Русского христианского движения, XI–XII. Мюнхен, 1949. 32 с.
12. Шмеман А., протопр. Введение в литургическое богословие — [электронный ресурс] — URL: [http://www.golubinski.ru/ecclesia/liturgvvedenie1.htm#\\_ednref13](http://www.golubinski.ru/ecclesia/liturgvvedenie1.htm#_ednref13)
13. Шмеман А., протопр. Дневники — [электронный ресурс] — URL: <http://www.golubinski.ru/ecclesia/shmeman/dnevniki/sh277.376.IV.htm>
14. Повесть временных лет / Электронные публикации Института русской литературы (Пушкинского Дома) РАН — электронный ресурс — URL: <http://www.pushkinskiydom.ru/Default.aspx?tabid=4869>

---

<sup>13</sup> Шмеман А., протопр. Дневники — [электронный ресурс] — URL: <http://www.golubinski.ru/ecclesia/shmeman/dnevniki/sh277.376.IV.htm> (Дата обращения: 19.09.2019)

<sup>14</sup> Цит. по: Шмеман А., протопр. Введение в литургическое богословие — [электронный ресурс] — URL: [http://www.golubinski.ru/ecclesia/liturgvvedenie1.htm#\\_ednref13](http://www.golubinski.ru/ecclesia/liturgvvedenie1.htm#_ednref13)



***Priest John Potapov. Liturgy as an act of synergy of God and men.***

**Abstract:** The theme of divine-human synergy is currently relevant due to the fact that it sets the life vector of an Orthodox person, defines “church consciousness and church way of thinking”. The idea of “cooperation” between God and man on the path of salvation of the latter is reflected in the entire liturgical life of the Church. The purpose of the article is to reveal the meaning of liturgical symbols in the liturgical life of the Church and the life of every Christian. Particular emphasis is placed on the fact that not only priests but also parishioners and the whole Church pray at the Divine Service, showing the principle of conciliarity, unity and consent, and that the true fulfillment of the Liturgy is possible only with the Divine-human synergy, i.e. in the interaction of each parishioner, the whole community and God, and thereby shows us the principle of God-man synergy in the work of salvation.

**Keywords:** Divine-human synergy; the collaboration of God and man; liturgical act; symbol; symbolism; the collegiality of the Church; soteriological aspect of liturgical life.

*Priest John A. Potapov* – master of theology, Secretary of the Academic Council and senior lecturer of the Department of biblical studies and theology of the Belgorod Orthodox Theological Seminary (with a missionary orientation) (johnbds@mail.ru).

*Протоиерей Виталий Грищук*

## БОГОСЛУЖЕНИЯ ГОДИЧНОГО КРУГА ИЕРУСАЛИМСКОЙ ЦЕРКВИ В IV ВЕКЕ ПО СВИДЕТЕЛЬСТВУ ПАЛОМНИЦЫ ЭГЕРИИ

Статья посвящена изучению особенностей богослужения в Иерусалиме на основании свидетельства путешественницы IV века Эгерии. Записи галльской монахини своим «сестрам» предоставляют исследователю бесценную информацию о главных праздниках церковного года Иерусалимской Церкви. Данные армянского Лекционария, которые отражают практику Святого Града, могут дополнить эти свидетельства. Несмотря на то, что текст «Путешествия» частично утерян, можно уверенно выделить три основных цикла литургического года, каждый из которых имеет аналог в иудейском календаре того времени: Пасхальный цикл (Великий пост, Пасха, сороковой день и Пятидесятница), Обновление храма в Иерусалиме, Богоявление.

**Ключевые слова:** Иерусалим, иерусалимское богослужение, «Паломничество Эгерии», литургический год, Великий пост, Пасха, Пятидесятница, Обновление храма, Богоявление, синаксис, Анастасис, Мартириум.

Так называемое «Путешествие» или «Паломничество Эгерии» («Peregrinatio», «Itinerarium Egeriae»), частично сохранившееся в составе позднего кодекса XI века, — бесценный литературный памятник, который свидетельствует о богослуженной традиции Иерусалимской Церкви IV века. Это произведение является отчетом возможно галльской или галлекской монахини своим «досточтимым сестрам» и содержит описание путешествия в Святую Землю, вероятнее всего, в 381–384 годах. К сожалению, рукопись дошла до нас в неполном виде — без начала и конца и с небольшим пропуском в середине. Автор в сочинении не упоминается.

Впервые рукопись была опубликована в 1887 году итальянским ученым Джаном Франческо Гамуррини под названием «Путешествие к святым местам св. Сильвии Аквитанки» — «S. Hilarii tractatus de mysteriis et hymni et S. Silviae Aquitanae peregrinatio ad loca sancta. Accedit Petri diaconi liber de locis sanctis»<sup>1</sup> (Romae, 1887) в периодическом издании Римской историко-юридической академии. Позже, в 1903 году, Дом М. Феротин (Dom M. Férotin) на основе изучения письма галисийского монаха VII века по имени Валерий из Бьесо (Valerius Bergidensis), который говорит об авторе как о своей соотечественнице и цитирует несколько фрагментов ее записей, отождествил<sup>2</sup> автора «Путешествия» с уроженкой Галисии (Испания) чье имя можно произносить как Эгерия<sup>3</sup>.

В 1888 году вышел замечательный труд профессора Николая Федоровича Красносельцева «Богослужение Иерусалимской Церкви в конце IV века» (Казань, 1888) на основе опубликованной рукописи. В России русский перевод кодекса с комментариями был издан в Православном палестинском сборнике в 1889 году [Паломничество, 1889].

---

*Протоиерей Виталий Иванович Грищук* — кандидат богословия, проректор по воспитательной работе, доцент кафедры церковно-практических дисциплин Санкт-Петербургской Духовной Академии (v.grishchuk@mail.ru).

<sup>1</sup> Начало рукописи содержит в неполном виде сочинения Илария Пиктавийского «О таинствах» (De mysteriis) и несколько его гимнов.

<sup>2</sup> Rev. des Questions Historiques, Oct., 1903.

<sup>3</sup> Латинский текст рукописи находится, например, на сайте латинских текстов <http://www.thelatinlibrary.com/egeria.html>, либо <http://www.intratext.com/X/LAT0719.HTM> и др.

На сегодняшний день одним из наиболее авторитетных изданий с использованным современным научным аппаратом, обширной библиографией, переводом «Путешествия» на английский язык является издание J. Wilkinson'a [Wilkinson, 1999]. Как одну из последних работ на тему «Путешествия» с новым переводом и прекрасным научным комментарием можно упомянуть книгу А. McGowan и P. F. Bradshaw [Bradshaw, McGowan, 2018]. Несмотря на то, что в западной литературе тема паломничества Эгерии подробно и разносторонне изучена, в русской литургике исследования на эту тему практически отсутствуют. Изучение и анализ бесценного источника древности с привлечением дополнительных свидетельств<sup>4</sup> является важной задачей, разрешение которой откроет современному миру особенности, в том числе литургические, древней Церкви.

### *Литургический год*

Несмотря на то, что значительная часть записей Эгерии утеряна, «Паломничество» содержит весьма ценную информацию о годичном круге богослужений в Иерусалиме.

Описание начинается завершением повествования о Богоявлении. Последний праздник, упомянутый Эгерией, — Обновление храма в Иерусалиме. Хотя дошедшие до нас свидетельства содержат не так много информации, армянский Лекционарий, который является отражением древней иерусалимской практики, свидетельствует, что путешественница упомянула основные праздники года. В нескольких местах Эгерия пишет о днях памяти мучеников, причем для памяти святого Элпидия указывает дату — 9-й день майских календ.

Иерусалимские христиане почитали три важнейших праздника, каждый из которых продолжался в течение восьми дней: Пасха, Обновление и Богоявление.

### *Пасха, Вознесение, Пятидесятница*

Главным праздником года была Пасха, за восемь недель до которого начинался подготовительный период — Великий пост<sup>5</sup>. Для тех, кто желал принять крещение, это время было временем подготовки к таинству. Желавшие креститься начинали посещать ежедневные занятия, которые проводились по седмичным дням до начала Великой седмицы<sup>6</sup>. Великая седмица была посвящена воспоминанию последних дней земной жизни Господа нашего Иисуса Христа. В эти дни Иерусалимская Церковь следовала по пути Страстей Спасителя. Венчалась Великая седмица празднованием Пасхи — Светлого Христова Воскресения. После Праздника праздников продолжался особый — пасхальный — период. Он длился в течение семи недель. В этот период запрещался пост. На сороковой день после Пасхи совершалось особенное торжество, а завершался Пасхальный период праздником Пятидесятницы. С этого дня снова начинался обычный пост по средам и пятницам. Можно сказать, что христианская Пасха в Иерусалиме праздновалась параллельно Пасхе иудейской. Как и в иудейском календаре, пасхальный период завершался Пятидесятницей.

### *Обновление*

Второй важнейший праздник христианского календаря — праздник Обновления, который был днем памяти освящения Мартириума и Анастасиса — святынь Иерусалима времен Константина Великого. Хотя паломница не упоминает календарную

<sup>4</sup> Напр., свидетельство Петра диакона.

<sup>5</sup> Пост (полное воздержание от пищи) совершался только в седмичные дни кроме субботы и воскресенья, т. е. ровно 40 дней. В субботу же постились только в Великую.

<sup>6</sup> Именно так называется последняя седмица перед Пасхой.

дату этого праздника, согласно другим источникам можно уверенно говорить об осеннем времени. В еврейском календаре в этот период совершался праздник кущей — Суккот — в основе которого лежит воспоминание о блуждании евреев по Сирийской пустыне. Освящение Иерусалимского храма царем Соломоном было совершено перед праздником кущей.

Обновление (Освящение, или Поминование, Ensaenia) иерусалимского храма праздновалось в течение восьми дней. Церкви были особенно украшены. Большое количество епископов и монахов со всех концов Земли приходили в Иерусалим, чтобы присоединиться к горожанам в течение праздничной октавы. Особенное торжество в эти дни и огромное количество паломников напоминает событие освящения иерусалимского храма при царе Соломоне, когда по слову Писания «...сделал Соломон в это время праздник, и весь Израиль с ним, — большое собрание, сошедшееся от входа в Емаф до реки Египетской пред Господом Богом нашим» (3 Цар 8:65).

С другой стороны, согласно свидетельству Эгерии, Обновление было приурочено к дню обретения Честнаго и Животворящего Креста. Так, уже в следующем столетии на второй день после праздника Обновления совершается особенный чин поклонения Кресту, как в Великую пятницу.

### *Богоявление*

Третий праздник — Богоявление. Первое упоминание этого праздника традиционно связывают с Александрией, откуда он распространяется по всему Востоку. В еврейском календаре примерно в это время года совершается Ханука<sup>7</sup>, которая установлена в память освящения жертвенника при Иуде Маккавее. Праздник знаменовал «новое начало», очищение алтаря Храма после осквернения Антиохом Эпифанием и новое жертвоприношение. В своих заметках Эгерия, описывая великолепие оформления церквей, говорит о большом количестве лампад и светильников в Богоявление, эта же особенность была характерна для еврейской Хануки. Позже, в середине V века, возможно при патриархе Иувеналии, в иерусалимском календаре появляется праздник «Освящения всех воздвигнутых жертвенников», который по смыслу был ближе еврейскому празднику.

Хотя описание праздника Богоявления Эгерией почти утеряно, армянский Лекционарий указывает на Рождественскую тематику чтений Священного Писания в этот день. Этот же источник свидетельствует, что богослужение начиналось накануне после обеда в Вифлееме в пещере «пастырей» и продолжалось в вифлеемской церкви чтением Евангелия в пещере Рождества. Затем начиналось бдение. Кульминацией же всей службы была Евхаристия, которая, как и на Пасху, совершалась в полночь. По окончании богослужений в Вифлееме, епископ и иерусалимские монахи отправлялись в Иерусалим для совершения праздника в Святом граде. Рассказ Эгерии завершается в Анастасисе, куда христиане прибывали перед рассветом. Монашествующие оставались в Анастасисе для пения псалмов, как это обычно бывало в воскресные дни, а люди расходились по домам для непродолжительного отдыха. В восемь часов все собирались снова для совершения Литургии в Мартириуме. Каждый день после Богоявления в течение октавы Литургии совершались в различных церквях Иерусалима.

О празднике Сретения Эгерии было известно лишь то, что на сороковой день после Богоявления совершалась особенная Литургия с той же торжественностью, что и на Пасху. В этот день читались особенные чтения Священного Писания, посвященные празднику. Традиционно считается, что праздник Сретения появляется на православном Востоке лишь в V–VI веках. Вероятно в конце IV века этот день был местным праздником Иерусалимской Церкви.

---

<sup>7</sup> Еврейский праздник, дата которого вычислялась по лунному календарю, праздновался раньше, чем Богоявление.

Согласно древней традиции, богослужбная жизнь во время Великого поста была более насыщенной, более интенсивной. Именно об этом свидетельствует суточный круг богослужений в церкви в Сионе — главном храме Иерусалима до освящения богослужбного комплекса Константина. Во время Великого поста готовящиеся к Просвещению приготавливались к принятию таинства Крещения и Причастию Тела и Крови Господних в Пасхальную ночь. Христиане постились во все седмичные дни, кроме субботы и воскресенья. В посту появлялись особенные службы, которых не было в другие дни года<sup>8</sup>. Утром совершались часы, в пятницу вечером служили бдение, которое венчалось субботней Литургией перед восходом солнца. В течение всего года в среду и пятницу синаксист завершался Предложением, однако в Великом Посту Приношение (*praeter oblatio*) не совершалось. В эти дни вечером совершалось богослужение, которое, возможно, было прообразом Преждеосвященной Литургии (*missa lucernaris*). Увеличивалось количество проповедей. Таким образом, и для епископа с духовенством, и для готовящихся к Просвещению это время было временем особенного духовного делания. Последняя седмица перед Пасхой была так насыщена богослужениями, что в этот период уже не проводились огласительные беседы. Согласно Эгерии, Великий пост называли «праздником», возможно ссылаясь на свидетельство Оригена о том, что Пасха иудейская была «праздником горьких трав», а христианская подготовка к Пасхе была скорбным временем.

Эгерия описала пост в Иерусалиме как исключительно строгий. Из рациона питания исключались не только масло и фрукты, но и хлеб. Путешественница восхищается людьми, которые соблюдали пост в продолжение недели и не вкушали ничего между ужином в воскресенье и завтраком в субботу после Литургии. Люди, не желающие или не имеющие физической возможности поститься всю неделю, могли один раз принять пищу (в четверг днем). Были также и те, кто вкушал пищу каждый вечер. Эгерия указала, что не было общего правила для воздержания в пище, никто не укорял тех, кто не соблюдал пост в пище<sup>9</sup>.

### *Страстная седмица Лазарева суббота*

Страстная седмица начиналась в пятницу вечером, т. е. с субботнего дня «за шесть дней до Пасхи», до «Пасхи Ветхого Завета», т. е. до четверга, в который совершалось воспоминание Тайной Вечери.

Первым богослужением Страстной седмицы было всенощное бдение в церкви на Сионе, а не в Анастасисе, как в предыдущие недели. Во время отпуста архидиакон приглашал молящихся на следующее богослужение, которое совершалось в час ночи в 50 шагах от Вифании в церкви праведного Лазаря (Лазариуме).

Спускаясь, люди делали остановку в церкви, построенной на месте встречи Христа с сестрой Лазаря Марией. Затем молящиеся собирались в Лазариуме. Чтения Священного Писания были посвящены событию, которое произошло за шесть дней до Пасхи в Вифании, когда женщина помазала ноги Иисуса ароматами, тем самым приготавливая Его к погребению. Поэтому эти чтения Эгерия назвала «возвещающими Пасху».

На следующий день, который в армянском Лекционариуме называется «Днем Ваий», службы совершались с часу до пяти часов дня на Елеоне и Имбомоне<sup>10</sup>. Завершались богослужения чтением Евангелия о Входе Господнем в Иерусалим. Затем

<sup>8</sup> Напр., во все дни Великого Поста бывает богослужение 9-го часа (*нопа*), в понедельник, вторник и четверг — прибавляется служба 3-го часа (*tertia*).

<sup>9</sup> Армянский Лекционариум указывает продолжительность Великого поста — семь недель.

<sup>10</sup> Церковь на Елеонской горе над местом, с которого Иисус Христос вознесся на Небо.

молящиеся, сопровождая епископа, спускались с Масличной горы, держа в руках пальмовые ветви, и прибывали «уже поздно» в Анастасис для совершения *Lucernare*.

### *Понедельник, вторник и среда*

В первые три дня Страстной седмицы утренние богослужения совершались в Анастасисе по обычаю Великого поста. После этого были службы в Мартириуме. Они начинались в три часа пополудни и длились в течение четырех часов. После этого совершали *Lucernare* в этой же церкви. В конце богослужения в понедельник было пение псалмов и отпуст в Анастасисе. Во вторник после пения псалма и отпуста совершалась служба в Елеонской пещере, где читалось Евангелие о Страшном Суде, именно на том месте, где, по преданию, это поучение было произнесено Самим Иисусом Христом. В среду же после *Lucernare* люди шли в Анастасис, где прочитывалось Евангелие о заговоре Иуды с первосвященниками.

### *От четверга до субботы*

Вплоть до полудня четверга совершались обычные богослужения. Как правило, службы начинались в три часа пополудни, но в Великий четверг люди собирались на час раньше. Богослужение длилось до рассвета следующего дня, вероятнее всего, с перерывом на ужин. Сначала все, оглашенные и верные, собирались в Мартириуме, вспоминая предательство Иуды и смерть Спасителя. После чего был отпуст. Затем «за Крестом», т. е. в Мартириуме, вспоминали Тайную Вечерю, и все верные причащались Святых Христовых Таин. После молитвы и благословения все расходились по домам, чтобы отдохнуть перед ночными службами, которые совершались на Масличной горе.

С семи до одиннадцати часов совершалось пение псалмов на Елеоне, читали еще одно поучение, сказанное Христом «в пещере». Затем люди шли на Иббомон для совершения часов. Здесь же читалась Евангелие об аресте Иисуса и о суде над Ним. После этого народ спускался вниз с горы для совершения службы на месте Страстей Христовых. Затем при свете светильников все шли в Гефсиманию, где читали отрывок Евангелия об аресте. Далее люди поднимались в город, где во дворе перед Крестом снова прочитывался отрывок Евангелия о суде Пилата над Христом.

Когда наступало утро пятницы, большинство людей расходилось по домам для краткого отдыха. Некоторые же находили в себе силы пойти на Сион и помолиться у Столба бичевания.

Сразу после восхода солнца все собирались на Голгофе. Люди до полудня выстраивались в очередь для поклонения Кресту, и продолжалось поклонение до полудня. В пятницу Эгерия не упоминает других богослужений. Возможно, поклонение Животворящему Кресту было центральным и единственным событием утра пятницы.

В полдень народ собирался во дворе перед Крестом для совершения в течение трех часов последования Страстных богослужений. По окончании люди шли в Мартириум, где слушали толкование Священного Писания, затем шли в Анастасис, где читалось Евангелие о погребении Иисуса Христа.

С пятницы на субботу совершалось бдение в Анастасисе. Из-за большой продолжительности богослужений на этой службе присутствовали в основном молодые и наиболее крепкие телом. Бдение завершалось в субботу на рассвете, и именно в эту субботу один раз в году не совершалась Литургия. Лишь в девять утра и в полдень по обычаю прочитывались часы. Затем следовал перерыв до пасхального бдения вечером.

### *Пасха*

Пасхальные службы начинались с *Lucernare* в Мартириуме, далее начиналось все-нощное бдение. В это время в баптистерии совершалось таинство Крещения над теми,

кто в Великом посту готовился к Просвещению. Новопросвещенные шли в Мартириум, чтобы участвовать в Евхаристии. Песнопения и чтения имели тематику Светлого Христова Воскресения. Предложение совершалось сначала в Мартириуме, а затем, после чтения Евангелия о Воскресении Господа нашего Иисуса Христа, — в Анастасисе. Далее люди расходились по домам до следующей Евхаристии, которая должна была совершиться на рассвете.

После обеда епископ забирал новопросвещенных на Елеонскую гору для совершения особенного богослужения на самом Елеоне<sup>11</sup> и на Имбомоне. На этой службе присутствовали монахи и все желающие. Такое богослужение совершалось каждый день в течение всей Светлой седмицы. В сам день Пасхи после службы на Елеоне все возвращались в Анастасис для совершения *Lucernare*. Последней остановкой был Сион, после чего все расходились около восьми часов вечера.

### *Светлая седмица*

В течение пяти из восьми дней Светлой седмицы ежедневная Литургия совершалась в храмах на Голгофе, лишь в среду — на Елеоне, и в пятницу — на Сионе. Начальные молитвословия и *Lucernare*, как обычно, совершались в Анастасисе. Кроме того, каждое утро епископ проводил беседы о таинствах для новокрещенных. Каждый день они посещали службы перед *Lucernare* на Елеоне и Имбомоне, а в следующее воскресенье после Пасхи совершали шествие и богослужение на Сионе, как в сам день Пасхи.

Логика выбранных для богослужения мест, связанных с земной жизнью Господа нашего Иисуса Христа, и тематика Евангельских чтений на Страстной седмице вполне понятна. Для служб же Светлой седмицы темы чтений Писания (согласно армянскому Лекционарию) никак не связаны со священными местами, где они прочитывались. Для объяснения этой особенности существует гипотеза, согласно которой круг богослужений и Евангельские чтения формировались в эпоху уже установившегося правила совершения христианского праздника в течение октавы.

Так, Эгерия обратила внимание, что на праздник Богоявления епископ возвращается из Вифлеема в Иерусалим. Это было необходимо в связи с тем, что иерусалимский клир совершал восьмидневный праздник, начав его в кафедральном соборе и продолжив в других церквах города.

### *Пасхальный период*

В пасхальный период не было поста, даже для монахов. Конечно, евхаристический пост по-прежнему существовал, но был сокращен до минимума. Даже в среду и пятницу Литургия совершалась утром, а не вечером. Великопостные часы прекращались до следующего Великого поста.

### *Сороковой день*

На сороковой день после Пасхи многие Древние Церкви совершали память Вознесения. Несколько позже в Иерусалиме местом празднования в этот день был Имбомон, откуда, согласно Эгерии, вознесся Христос. Армянский Лекционарий указывает именно это место для празднования. Однако паломница сообщает о том, что празднование проходило в Вифлееме, и проповедь в этот день «подходила к дню и месту». Можно предположить, что на Имбомоне не было храма для совершения литургии, но тогда возникает вопрос, почему Евхаристия не совершалась на Елеонской горе, которая, как писал Евсевий, была местом воспоминания Вознесения. Наиболее популярное объяснение этой особенности состоит в том, что богословие IV века тайны

<sup>11</sup> Церковь над пещерой, где Христос учил апостолов.

Воплощения и Вознесения рассматривало в неразрывном единстве как начало и завершение нашего спасения. Именно поэтому Вифлеем был выбран для совершения торжества на сороковой день после Пасхи.

### *Пятидесятница*

Пятидесятница в Иерусалиме, с одной стороны была окончанием Пасхального периода, с другой — праздником Сошествия Святого Духа на апостолов. Праздник не имел всенощного бдения накануне. Однако, начиная с рассвета, люди молились до полуночи.

Первая служба на рассвете совершалась в Анастасисе. После короткой литургии, в девять часов утра епископ с людьми шествовали на Сион, где Святой Дух сошел на апостолов. Там совершалась вторая половина службы. После краткого перерыва на обед все собирались на Имбомоне. Затем на Елеоне совершалось *Lucernae*. Далее процессия отправлялась в Мартириум и прибывала туда примерно в восемь часов вечера. Богослужение совершалось здесь, затем — в Анастасисе, и наконец — на Сионе, после чего в полночь люди расходились по домам.

Начиная с понедельника после Пятидесятницы Иерусалим возвращался к своему обычному кругу богослужений с постными днями.

Некоторые периоды богослужбного года были чрезвычайно насыщены и даже утомительны для верных. Армянский Лекционарий свидетельствует, что с течением времени литургический ритм Иерусалимской Церкви стал более размеренным:

- пост был сокращен с восьми до семи недель;
- службы Страстной седмицы стали более короткими: служба на Елеоне, предвечная шестиве; богослужение после обеда в Лазареву субботу; службы в понедельник, вторник и среду на Страстной седмице. Это позволило людям выделить больше времени для отдыха;
- литургия в Великий четверг была перенесена на утро. Вероятно, это было сделано для совершения неспешной трапезы (хотя в армянском Лекционарии ничего не сказано про трапезу в Великий четверг, люди сразу идут на Сион);
- меньше времени проводилось на Имбомоне в ночь с четверга на пятницу на Страстной седмице, хотя добавились шествия и остановки во дворе первосвященника и во дворце Пилата (эти места находятся на значительных расстояниях);
- в день Пятидесятницы разрешался более продолжительный отдых после обеда;
- богослужения, посвященные Кресту Господню были перенесены во двор из-за тесноты в храме обретения Креста;
- на некоторых бдениях (напр., перед Лазаревой субботой, в Пятницу Страстной седмицы) исчезли чтения, хотя Эгерия и упоминает о том, что эти богослужения были необязательны для всех.

### **Некоторые выводы**

«Паломничество Эгерии» является бесценным источником для изучения богослужения Иерусалимской Церкви в IV веке. Путешественница подробно описывает годичный и суточный богослужбные циклы.

Несмотря на частично утерянный текст «Путешествия», можно уверенно выделить три основных цикла литургического года в Иерусалиме в IV веке, каждый из которых имеет аналогию в иудейском календаре:

- наиболее продолжительный Пасхальный цикл, к которому можно отнести продолжительный Великий пост, Страстную седмицу, день Пасхи, Светлую седмицу, сороковой день после Пасхи и Пятидесятницу;
- торжества, посвященные Обновлению храма в Иерусалиме, тематикой которых являлось общецерковное воспоминание основания Иерусалимского храмового



комплекса при императоре Константине Великом и почитание Животворящего Креста Господня, обретенного в начале IV века;

– Богоявленский цикл, продолжавшийся в течение сорока дней, который, вероятнее всего, первоначально был посвящен Рождению (Явлению) в мир Бога-Слова.

В течение IV века иерусалимская Литургия была вплетена в архитектуру Святого града и связана со священными местами земной жизни Господа нашего Иисуса Христа. Особенно ярко это видно во дни Страстной седмицы, когда совершаются богослужения, посвященные страстям Господним.

Многие богослужебные традиции древнего Иерусалима позже получили распространение как на Востоке, так и на Западе.

## Источники и литература

1. *Красносельцев Н. Ф.* Богослужение Иерусалимской Церкви в конце IV века. Казань, 1888.
2. *Малеин А. И. Сильвия* // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. 29а. СПб., 1900. С. 895.
3. Паломничество по Святым местам конца IV века // Православный палестинский сборник. Вып. 20. СПб., 1889.
4. Bechtel F. *Itineraria. The Catholic Encyclopedia*, vol. 8. New York, 1913, p. 254–255.
5. Gingras G. E. *Egeria, itinerarium of. New Catholic Encyclopedia*, vol. 5. Washington, 2003, p. 104–106.
6. McClure M. L. and Feltoe C. L., ed. and trans. *The Pilgrimage of Etheria*. London, 1919. <http://www.ccel.org/m/mcclure/etheria/etheria.htm> (дата обращения 1.09.2019).
7. McGowan A., Bradshaw P. F. *The Pilgrimage of Egeria. A New Translation of the Itinerarium Egeriae with Introduction and Commentary* (Alcuin Club Collections). Collegeville, Minnesota, 2018.
8. Wilkinson J. *Egeria's Travels: Newly Translated*. Oxford, 1999.

### ***Archpriest Vitaly Grischuk. Worship of the Annual Cycle of the Jerusalem Church in the 4<sup>th</sup> Century as Attested by the Pilgrim Egeria.***

**Abstract:** The article is devoted to the study of the features of worship in Jerusalem on the basis of the testimony of the 4th century traveler Egeria. The records of this nun from Gaul to her “sisters” provide the researcher with invaluable information about the main feasts of the church year of the Jerusalem Church. The data of the Armenian Lectionary, which reflect the practice of the Holy City, can complement this evidence. Despite the fact that the text of her “Travels” is partially lost, one can confidently distinguish three main cycles of the liturgical year, each of which has an analogue in the Jewish calendar of that time: the Passover cycle (Great Lent, Pascha, the fortieth day and Pentecost), Dedication of the Temple in Jerusalem, and Epiphany.

**Keywords:** Jerusalem, Jerusalem worship, Pilgrimage of Egeria, liturgical year, Great Lent, Pascha, Pentecost, Dedication of the temple, Epiphany, synaxis, Anastasis, Martyrium.

*Archpriest Vitaly Ivanovich Grischuk* – PhD in Theology, Dean of Students, Associate Professor of the Department of Church Practical Disciplines at St. Petersburg Theological Academy ([v.grishchuk@mail.ru](mailto:v.grishchuk@mail.ru)).

Р. А. Сулова

## ГЕОМЕТРИЧЕСКИЕ ЗАКОНОМЕРНОСТИ И ЛИНЕЙНО-ГРАФИЧЕСКОЕ РЕШЕНИЕ ЗАДАЧИ О КВАДРАТУРЕ КРУГА В ИКОНЕ «ТРОИЦА» ПРП. АНДРЕЯ РУБЛЕВА

Исследовательскую проблематику в изучении иконы прп. Андрея Рублева можно свести к нескольким ключевым темам: феномен данной иконы в русской и мировой культуре; богословское осмысление данного образа; композиционные особенности и художественные достоинства; персонализация Ипостасей Святой Троицы. В работе предлагается новый вариант трактовки композиционного решения иконы прп. Андрея Рублева «Троица». Делается предположение, что в основу композиции положена числовая последовательность Фибоначчи и ее неоднократно повторенная графическая проекция (спираль Золотого сечения). Архитектоника иконы, ее размеры и пропорции соотнесены иконописцем со сложными математическими построениями и приведены в соответствие с несколькими геометрическими закономерностями, одна из которых — решение задачи о квадратуре круга. Выдвинутая гипотеза может много рассказать об авторе «Троицы» и его научных познаниях, и проливает дополнительный свет на все четыре вышеуказанных проблемы рублевской историографии.

**Ключевые слова:** иконопись, прп. Андрей Рублев, икона «Троица», Л. Фибоначчи, Золотое сечение, композиция, архитектоника иконы, квадратура круга.

Вряд ли можно найти другое произведение, столь значимое и ценное для русской культуры, как икона «Троица» преподобного Андрея Рублева. По количеству посвященных ей работ изучение рублевской «Троицы» можно считать своеобразным подразделом гуманитарного знания. Эмоциональным фоном всех исследований можно назвать чувство восхищения и признания таинственного постижения божественной красоты: «...Тонкая и таинственная одухотворенность почилла на ней», — выразил эту мысль П. Муратов [Муратов, 2008].

Говоря обобщенно, исследовательскую проблематику знаменитой иконы можно свести к нескольким ключевым темам:

- феномен данной иконы в русской и мировой культуре;
- богословское осмысление Образа Троицы;
- композиционные особенности и художественные достоинства;
- персонализация Ипостасей Святой Троицы.

При всем обилии исследований, одна деталь на этой иконе не описывается и не осмысляется даже в самых значительных работах. Речь идет о круглой, выпуклой точке на поверхности чаши, у ее основания. Чаша, о символике которой сказано всеми исследователями как о прообразе евхаристической жертвы, выполнена крайне лаконично, без всяких украшений (в отличие от многочисленных резных, расписных и с драгоценными украшениями чаш предыдущих и последующих эпох). Но странная круглая точка на ее боку должна иметь объяснение своего присутствия (рис. 1).

На последующих списках иконы (древних и современных) мы не обнаруживаем этой детали, что говорит о нерасшифрованности ее смысла, хотя эта деталь может являться ключевой для понимания замысла рублевской иконы.

*Раиса Анваровна Сулова* — кандидат исторических наук, преподаватель Кафедры общей и церковной истории Казанской православной духовной семинарии (tamias1@yandex.ru).

Чаша с точкой смещены от центральной оси иконы вправо. Из этой точки мы можем нарисовать квадрат со стороны, равной высоте от точки до верха стола. Если мы пририсуете половину ширины квадрата справа, то кисть правого Ангела окажется в центре узкого прямоугольника (рис. 2), а сам это прямоугольник при разделении его пополам становится началом чрезвычайно сложной и красивой последовательности, известной как числовой ряд Фибоначчи.

Итальянский математик XII–XIII вв. Леонардо Фибоначчи (Леонардо Пизанский) открыл знаменитую последовательность чисел (0,1,1,2,3,5,8,13,21,34...), сыгравшую революционную роль в дальнейшем развитии математики, искусства, архитектуры. Каждый член последовательности, начиная с третьего, равен сумме двух предыдущих, а отношение соседних чисел стремится к пропорции Золотого сечения. Можно сказать, что тринитарная структура этого ряда (из двух предыдущих чисел получается третье) могла быть сознательно положена преподобным Андреем Рублевым в основу построения Образа Троицы.

Если продолжить построение в соответствии с вышеуказанным принципом, мы получаем квадраты, сторона каждого из которых равна сумме сторон двух предыдущих (рис.2). И здесь мы обнаруживаем очень красивые совпадения: самый большой квадрат правой стороной совпадает с одной из граней передней ножки седалища, а нижняя его сторона совпадает с нижней гранью правого подножия. Эти совпадения столь разительны, что случайными вряд ли могут быть.

Графическая проекция последовательности Фибоначчи представляет собой спираль, известную с древности как спираль Золотого сечения. Красота и универсальность этой конфигурации находит отражение во множестве форм живой природы: форма расположения семян подсолнуха или чешуек шишки, форма раковины Наутилус, форма человеческого уха или строение кисти, форма человеческого эмбриона, форма галактики Млечный путь, пропорции звена молекулы ДНК, соотношение тонов и полутонов в октаве. Все они подчиняются спирали Золотого сечения, которую Гете назвал «кривая жизни».

Достраивая самый большой квадрат, мы можем нарисовать эту спираль (рис. 3). Начало спирали находится точно под правой рукой Правого Ангела.

Это построение позволяет нам по-новому взглянуть на вопрос о персонализации Ангелов. Историография его крайне обширна. Все исследования (и данная гипотеза также) подчеркивают условный характер подобной идентификации, обоснованно указывая на канонический запрет изображения Бога-Отца, и предполагая лишь символические указания на Ипостаси Пресвятой Троицы.

Половина исследователей иконы «Троица» называют символом Бога-Отца Центрального Ангела, столько же склонны видеть символ Бога-Отца в Левом Ангеле



Рис. 1



Рис. 2



Рис. 3



Рис. 4

го чертежа и важных, узловых (в смысловом и композиционном плане) точек прориси иконы не менее 20 (!).

Следует отметить немаловажный нюанс. Размеры иконы «Троица»: 142×114 см. Следовательно, соотношение высоты к ширине составляет 1,2456. Это важно учитывать при построении в меньшем масштабе, т. к. в разных изданиях и распечатках

[Плугин В. А. 2001]. Но никто из исследователей не указывал на Правого Ангела как возможный символ Первой Ипостаси Святой Троицы. Возможно, образ правого Ангела кажется самым скромным, самым кротким, склоненным перед остальными, но представленная гипотеза позволяет предположить, что именно правый Ангел символизирует Образ Бога-Отца. Об этом свидетельствует гора за Его спиной и цветовая символика одежд: «Господь премудростью основал землю, небеса утвердил разумом» [Притч 3:19].

Развитие спирали, выходящей из-под Его руки, руки Бога-Творца, ведет к центральному Ангелу — образу Бога-Сына, сидящему одесную Отца, и разворачивается, всей шириной охватывая третьего Ангела, символизирующего Духа Святого. Образ левого Ангела в огненно-пепельных и как бы прозрачных одеждах можно трактовать как образ третьей Ипостаси Пресвятой Троицы, и тогда символика палат — образ Церкви, рождение которой связано с праздником Пятидесятницы и сошествием Духа Святого на апостолов.

О том, что в основе композиции иконы лежит круг как символ единства и неделимости Ипостасей Троицы, отмечают все исследователи без исключений, но этот круг ограничивали рамками иконы. В результате нахождения спирали Фибоначчи, мы можем построить окружность, выходящую за рамки иконы, центр которой в самой середине складок гиматия Центрального Ангела, ровно над точкой на чаше (рис. 4).

Анализируя получившийся круг, мы видим, что он разделен на 4 четверти и что спираль в нижней правой четверти занимает не всю четверть, а отсекает внешнюю меньшую часть этой четверти в соответствии с принципом Золотого сечения. Мы можем сделать подобное отсечение в указанной пропорции и для остальных секторов (рис. 4: заштрихованные фрагменты).

В каждой из четвертей окружности мы можем построить геометрические схемы в соответствии с принципом Фибоначчи. Количество точек совпадений математическо-

из интернета постоянно искажается указанное соотношение сторон: можно встретить соотношение в размере 1,27; 1,29 и даже 1,34! Отклонения минимальны и не видны без измерения. Но для предложенной гипотезы они имеют решающее значение, т. к. не позволят выстроить указанную схему. Вероятно, искажения могут происходить на этапе компьютерной верстки.

Знание последовательности Фибоначчи можно объяснить совместной работой прп. Андрея Рублева с Феофаном Греком, грамотность и темпераментность которого хорошо описал прп. Епифаний Премудрый в письме прп. Кириллу Белозерскому. Вероятно, столь красивая закономерность, в основе которой тринитарный принцип, и ее геометрическая проекция, отраженная во множестве форм живой природы, захватили ум русского иконописца и послужили основой замысла будущей иконы.

Прекрасны слова исследователя Н. А. Деминой в монографии 1963 г.: «У Рублева страх перед смертью, страданием и одиночеством оказался преодоленным всепоглощающим чувством доверия к закону жизни, понятию как любовь» [Демина. 1963]. Можно предположить, что перед нами символ самой жизни, задуманной Творцом и проявленной на разных уровнях бытия: от формы нашей галактики до молекулы ДНК. Мысль о существовании некоего закона совершенной красоты и разумности никогда не оставляла человечество, и выбор Золотой спирали для Образа Троицы можно трактовать как провидение, а возможно, и Богооткровение, полученное русским монахом-иконописцем.

Таким образом, точка на чаше в иконе прп. Андрея Рублева может символически рассматриваться и как указание на смысл христианской жизни, заключенный в соединении со Христом, и, при этом, как некое послание иконописца, которому открылся закон красоты и разумности нашего мироустройства.

В результате предложенной гипотезы мы определили центр круговой композиции. Круг этот имеет в нижней части композиции несколько горизонталей: две параллели поверхности стола, две параллели ниши и средняя линия между ними, нижняя грань передней стенки стола, две линии подножий (нижняя линия подножий совпадает с лужгой) и нижний край иконной доски. Итого — 9 параллельных горизонтальных линий.

Случайно ли такое множество горизонталей? Конечно, они несут в первую очередь изобразительную функцию. Но их геометрическое взаиморасположение тоже может быть предметом исследования. Мы уже убедились, что, по крайней мере, три из них имеют особое значение для предыдущих построений: верхняя грань поверхности стола, верхняя линия ниши и нижняя грань подножий (нижний край ковчега, лужга) участвуют в построении спиралей Фибоначчи (рис. 4). Целью данной работы является попытка ответить на вопрос: чем обусловлено количество и взаиморасположение такого большого числа горизонтальных линий в нижней части иконы.

Попробуем рассмотреть более подробно нижнюю грань поверхности стола (рис. 5). Если провести по ней линию, соединяющую края окружности, то ее начало совпадает с левым краем иконной доски. Случайно ли такое совпадение?

Измерим длину этой линии-хорды (линии нижней грани поверхности стола) от края до края окружности и построим от нее квадрат с найденной стороной. Своей



Рис. 5

левой стороной этот квадрат проходит по левому краю иконы (!). При этом пересечение диагоналей найденного квадрата находится на плече Центрального Ангела на линии вертикальной оси, проходящей через точку на чаше (рис. 5).

Но самое поразительное заключается в том, что площадь построенного квадрата равна площади найденного ранее круга!

К примеру, на рис. 5 радиус круга составляет 8,9 см.

Сторона квадрата составляет 15,7 см.

Площадь круга составляет 248, 71 кв. см.

Площадь квадрата составляет 246, 49 кв. см.

Безусловно, это не абсолютное равенство, но показатели очень близки.

Построение квадрата, равного по площади заданному кругу без измерений, а только с помощью циркуля и рейки (линейки без делений) является задачей с четырёхтысячелетней историей. Эта задача вошла в историю под названием квадратуры круга и ведёт свое начало с древнеегипетских вычислений. Древняя Индия, Древняя Греция, средневековые арабы и европейцы искали и предлагали решения этой задачи. С эпохи Ренессанса буквально каждое поколение европейских математиков делало попытки решить задачу, пока в 1775 г. Французская академия наук не отказалась впредь рассматривать варианты решений, признав невозможность ее решения. После этого сам термин «квадратура круга» стал понятием нарицательным и приобрел значение желаемого, но недостижимого результата, сродни вечному двигателю или философскому камню. Профессор В. А. Успенский так пишет об этой задаче: «Не одно тысячелетие она оставалась костью в горле математики: ни решить, ни доказать, что это невозможно... Наконец, на исходе XIX в. вопрос был закрыт: развитие математики позволило доказать, что решения и в самом деле не существует. Понимание того, в чём состоят задачи на построение, и в частности древняя задача о квадратуре круга, входит, на наш взгляд, в общекультурный минимум» [Успенский, 2011]. Камнем преткновения в этой задаче является присутствие в расчетах площади круга числа  $\pi$ . В поле рациональных чисел площадь квадрата останется числом рациональным, а площадь круга выйдет за пределы поля, дав иррациональное число. Отсюда и невозможность точного решения этой задачи.

Сегодня в интернете можно найти разные варианты решения задачи о квадратуре круга. Одно из них следующее (рис. 6): если из центра данного круга с радиусом  $R$  отложить циркулем расстояние в 2 с четвертью радиуса ( $2 \frac{1}{4} R$ ) и из полученной точки провести окружность с удвоенным радиусом ( $2R$ ), то она пересечет круг в двух точках. Соединив их, мы получаем сторону квадрата, площадь которого равна площади круга и построенного без измерений и линейки [Математика, которую я люблю, 2011].

Подобное построение может быть и нельзя считать абсолютным решением задачи о квадратуре круга, но математик Василий Стрижак вычисляет погрешность этого метода и она составляет  $\approx 0,0051$ , что соответствует 0,29%. [Математика, которую я люблю. 2011].

Ни визуально, ни с помощью доступных эпохе прп. Андрея измерительных приборов эту погрешность не выявить. Мы видим, что прп. Андрей Рублев решает эту задачу (или берет за основу известное ему решение), подчеркивая присутствие здесь такого решения двумя линиями иконы: линией нижней грани поверхности стола и линией левого края иконной доски.

Ещё одна горизонталь, представляющая большой интерес, проходит посередине ниши на передней стенке стола-престола. Если провести через неё горизонтальную

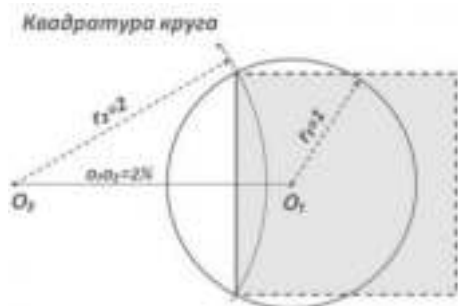


Рис. 6

линию от края до края окружности, то обнаруживаются удивительные совпадения: левый конец линии совпадает с левым краем ковчега иконы (линия лузги), а правый конец лежит точно на правом краю иконной доски. Если принять эту среднюю линию квадрата, ограниченную окружностью, за сторону квадрата, то можно построить сам квадрат (рис. 7). И самое удивительное, что его верхняя сторона совпадает с верхним краем иконной доски! Это говорит о том, что размер квадрата не случаен и определяет размеры правого и верхнего краев иконы.

Что же может означать его размер? Если мы определим его периметр, то увидим, что он равен длине уже построенной нами окружности!

К примеру, на рис. 7. радиус составляет 11,7 см.

Длина линии по центру ниши составляет 18,4 см.

Длина окружности равна 73,47 см.

Периметр квадрата равен 73,6 см.

Поразительная закономерность, свидетельствующая о сложнейшей геометрии иконы и глубочайшем замысле иконописца. Вероятно, математики смогут объяснить геометрический способ нахождения квадрата с периметром, равным длине окружности. В данном исследовании этот способ не найден. Но алгебраически вывести соотношение периметра квадрата, равного длине окружности, вполне возможно. Если искомую сторону квадрата обозначить  $x$ , то получится следующее соответствие периметра квадрата и длины окружности:

$$4x = 2\pi R$$

$$x = 1.57 R$$

Это соотношение работает во всех масштабах, но самое интересное заключается в том, каким способом руководствовался прп. Андрей Рублев при этом построении — геометрическим или алгебраическим? О том же, что соответствия периметра квадрата и длины окружности были ему как иконописцу хорошо известны, свидетельствует его творение.

Таким образом, мы находим математическое объяснение еще одной линии на иконе — линии середины ниши.

Следующая горизонталь, рассмотрение которой представляет интерес, является нижней гранью передней стенки стола-престола. Поступим аналогично предыдущим построениям: прочертим линию по этой грани от края до края окружности. Построим треугольник со сторонами, равными предположительному основанию (рис. 8). Его вершина, противостоящая



Рис. 7



Рис. 8



Рис. 9. Фрагмент иконы «Троица» из Духовской церкви Троице-Сергиевой Лавры. Нач. XV в.



Рис. 10. Фрагмент иконы «Троица». Троицкий собор Свято-Троицкой Сергиевой Лавры. Конец XVI в.

Интересно, что такую вытянутую форму чаши мы встречаем в другой иконе — малоизученной иконе «Троица (Гостеприимство Авраама)» из Духовской церкви Троице-Сергиевой Лавры (рис. 9).

Разобрать геометрию этой иконы очень сложно, т. к. нижняя ее часть содержит большие утраты красочного слоя. Однако, время написания (первые десятилетия XV в.) может свидетельствовать о том, что между этой иконой и рублевской «Троицей» есть связь.

Заостренные края чаши мы видим и на «Годуновской» «Троице» — копии рублевской иконы конца XVI в. (рис. 10). Очевидно, что мастер, делавший копию, сохраняет первоначальные очертания чаши.

Однако, точки на внешней стороне чаши мы тут не видим. Возможно, это свидетельствует о том, что смысл ее не был расшифрован или был утрачен уже через столетие после создания «Троицы» прп. Андреем.

Следующая горизонтальная линия представляет верхнюю грань подножий Правого и Левого Ангелов. Поступим аналогично предыдущим построениям: проведем по ней линию, соединяющую края окружности. Мы получаем короткий отрезок (хорду), к левому концу которого примыкает секущая. Эту секущую образует боковая грань подножия Левого Ангела (рис. 11).

Если мы достроим эту секущую до центральной оси, проходящей через точку на чаше, а получившийся отрезок соединим с правым краем хорды, то получим очень

основанию, оказывается на плече Центрального ангела, на вертикальной оси, проходящей через точку на чаше. Именно в этой точке пересекаются диагонали большого квадрата из задачи о квадратуре круга и эта точка одна из ключевых в построении двух верхних спиралей Фибоначчи.

Перед нами равносторонний или правильный треугольник, с равными углами и всеми свойствами, присущими такому треугольнику. Одно из свойств — совпадение и равенство биссектрис, высот и медиан каждого из углов. Если мы построим такие биссектрисы-медианы-высоты, то увидим, что они пересекаются в самом тонком месте подножия чаши. Но самое замечательное, что эти биссектрисы как бы намечают, очерчивают контуры чаши и ее подножия, практически задавая ее параметры.

В связи с этим очень интересно наблюдение исследователя Ю. Г. Малкова, который, анализируя позднейшие поновления и этапы реставрации иконы, частично искажившие ее первоначанный облик, пишет, что чаша была «... некогда более массивной и в то же время, более динамичной по форме, ... по авторскому замыслу, чаша имела форму, вытянутую горизонтально — с острыми углами слева и справа» (Малков, 1987).

Именно такой формы чаша создается заданными линиями биссектрис в найденном равностороннем треугольнике.



красивый треугольник — равнобедренный и прямоугольный.

Его прямой угол, обращенный вниз, выходит за пределы иконной доски, но в данном исследовании выдвигается предположение, что средняя линия найденного треугольника совпадает с нижним краем иконной доски. К тому же, эта средняя линия делит площадь найденного прямоугольного треугольника на две части: трапецию и малый (нижний) треугольник, соотношение площадей которого составляет 3:1.

Таким образом, мы видим, что и последняя, нижняя грань иконы находит свое геометрическое обоснование.

В результате предыдущих построений и расчетов мы видим, что архитектоника иконы, ее размеры и пропорции соотношены иконописцем со сложными математическими построениями и приведены в соответствие с несколькими математическими правилами. Это во-первых — принцип Золотого сечения и Золотой спирали (спирали Фибоначчи), во-вторых — задача нахождения квадрата, равного по площади кругу (квадратура круга), в-третьих — нахождение квадрата с периметром, равным длине окружности, в-четвертых — свойства равносоставленного и прямоугольного равнобедренного треугольников (рис. 12).

Вероятно, это не все закономерности, заложенные иконописцем в свое творение, но и их достаточно, чтобы получить представление о грандиозном объеме математических познаний прп. Андрея Рублева! Его можно смело называть выдающимся математиком средневековья (и не только русского!). Все величие эпохи Возрождения, когда будут предприняты грандиозные попытки соединения математики и искусства, будет принадлежать эпохе, пришедшей через сто лет после прп. Андрея Рублева! Выскажем предположение, что превзойти рублевскую «Троицу» в этом смысле никому не удалось.

В результате вышеизложенного, мы видим, что создание иконы стало для прп. Андрея своеобразным синтезом тех математических знаний, которые были ему известны. Все свои познания иконописец выразил в художественной форме, создав в полном смысле совершенное произведение как в богословском и изобразительном плане, так и в рациональном, линейно-графическом.



Рис. 11



Рис. 12

## Источники и литература

1. Демина, 1963 — *Демина Н. А.* «Троица» Андрея Рублева. М. 1963. URL: <http://andrey-rublev.ru/antology-demina.php>
2. Математика, которую я люблю. 2011. URL: <http://hijos.ru/2011/04/03/kvadratura-kruga/comment-page-1/>
3. Малков, 1987 — *Малков Ю. Г.* К изучению «Троицы» Андрея Рублева // Музей 8. Художественные собрания СССР. — М.: Советский художник, 1987. — С. 238–258.
4. Муратов, 2008 — *Муратов П.* Русская живопись до середины XVII в. СПб. 2008. С. 105.
5. Плугин, 2001 — *Плугин В. А.* Мастер «Святой Троицы». Труды и дни Андрея Рублева. М. 2001.
6. Успенский, 2011 — *Успенский В. А.* Апология математики. СПб. 2011. URL: <https://postnauka.ru/longreads/79850>.

### ***Raisa Suslova. Geometric regularities and linear-graphical solution of the problem of quadrature of the circle in the icon “Trinity” Reverend Andrei Rublev.***

**Abstract:** Research problems in the study of the icon of Reverend Andrei Rublev can be reduced to several key themes: the phenomenon of this icon in Russian and world culture; theological understanding of this image; compositional features and artistic merits; personalization of the Hypostases of the Holy Trinity. The paper proposes a new version of the interpretation of the compositional solution of the icon Reverend Andrei Rublev “Trinity”. It is assumed that the composition is based on the Fibonacci numerical sequence and its repeatedly repeated graphical projection (spiral of the Golden section). The icon’s architectonics, its dimensions and proportions are correlated by the iconographer with the most complex mathematical constructions and are brought into line with several geometric regularities, one of which is the solution of the problem of the quadrature of the circle. The proposed hypothesis can tell a lot about the author of “Trinity” and his scientific knowledge, and sheds additional light on all 4 of the above problems of Rublev historiography.

**Keywords:** iconography, Reverend Andrei Rublev, icon “Trinity”, L. Fibonacci, Golden section, composition, architectonics of the icon, quadrature of the circle.

*Raisa Anvarovna Suslova* — candidate of historical Sciences, teacher of the Department of General and Church history of the Kazan Orthodox theological Seminary (tamias1@yandex.ru).

*Иеромонах Тихон (Захаров)*

## ЯВЛЕНИЕ ЧУДОТВОРНЫХ ИКОН В ШУЕ В XVII ВЕКЕ

В статье приводятся сведения о чудотворных иконах, явленных в г. Шуя в первой половине XVII в. Рассматривается история каждой из икон, даются сведения об иконописцах, совершенных чудесах исцелений. Всего описывается пять икон, четыре из которых были написаны в первой четверти XVII в. иноком-иконописцем Иоакимом Шартомским (одна Кипрская и три Казанские) и одна, Шуйская-Смоленская, — в середине столетия Герасимом Иконниковым. Кратко рассматривается иконография образов, причисляемых к типу Одигитрии. Акцентируется внимание на двух событиях — Смуте и церковном расколе, в историческом контексте которых прославились шуйские иконы.

**Ключевые слова:** Шуя, XVII век, иконопись, Кипрская икона Богородицы, Казанская икона Богородицы, Шуйская-Смоленская икона Богородицы, Иоаким Шартомский, Герасим Иконников, Одигитрия, Смута, церковный раскол.

Шуя — город, основанный на северо-восточной окраине древнего Суздальского княжества, с конца XIV в. — родовая вотчина князей Суздальских-Нижегородских, называвшихся позднее Шуйскими. К началу XVII в. Шуя представляла собой деревянную крепость на берегу реки Тезы, с кремлем и посадом, населением около тысячи человек. В городе процветала торговля и промыслы — скорняжный, кузнечный и мыловаренный, также было несколько иконописных артелей и потомственных иконописцев. XVII век представляет особенный интерес для Шуи не только в силу исторических событий, происходивших в городе, но и благодаря значительному сохранившемуся актовому материалу этого периода. Приведем краткий обзор этих событий, поскольку с ними непосредственно связаны явленные в городе чудотворные иконы.

В 1608 г. шуяне, верные государю Василию Шуйскому, не присягнули Тушинскому вору, за что Шуя была подвергнута жестокому разорению войсками второго Самозванца. После первого крупного разорения Шуя пострадала от набегов поляков и «воровских людей» еще трижды: в 1615, 1616 и 1619 гг. Наиболее опустошительным было разграбление Шуи в 1619 г.: в донесении присланного «дозорщика» царю Михаилу Федоровичу говорится, что в Шуе он не нашел ни дворов, ни церквей, а только выжженные незастроенные пустыри [Борисов, 1851, 36–37].

Именно в это тяжелое время для Шуи была написана икона Богородицы Кипрская, вскоре прославившаяся чудесами. Икона была подарена в 1619 г. шуйской Спасской церкви иноком Иоакимом из Николо-Шартомского монастыря, расположенного в 12 верстах к северу от Шуи. Инок Иоаким Шартомский (ок. †1634), современник и продолжатель аскетической традиции преподобного Иринарха Ростовского, проводил суровую подвижническую жизнь, пребывая в затворе, строгом постничестве, «железа тяжкая на себе ношаху» (РГБ. НИОР. Ф. 173.1. № 201. Л. 335) — то есть вериги и цепи.

В сказании начала XVIII в. о явлении Казанской иконы в Суздале [Федоров, 1855, 191–196], которое одновременно можно считать и кратким жизнеописанием подвижника, повествуется, что Иоаким, «изряден художник иконнаго писания», чтобы

---

*Иеромонах Тихон (Захаров Сергей Юрьевич)* — старший преподаватель кафедры Священного Писания Ветхого и Нового Завета Свято-Алексеевской Иваново-Вознесенской православной духовной семинарии (m-tikhon@yandex.ru).



Иоаким Шартомский, икона.  
Суздаль, Казанская церковь

не быть в праздности, в свободное от подвигов время писал иконы, безвозмездно раздавая их в бедные церкви. Об указанной иконе пишется так: «...во граде Шуе обретается образ Пресвятыя Богородицы, рукописания того святого отца Иоакима, от него же и до днесь с верою приходящим всяких болезней и язв исцеление бывает помощью Пресвятыя Богородицы, молитв ради и моления того святого отца» [Федоров, 1855, 192]. Хотя извод иконы здесь не называется, однако шуйский священник Николай Миловский однозначно идентифицировал ее с образом Кипрской иконы Богородицы, стоящей в Спасской церкви Шуи, отмечая «поразительное сходство пошиба сей иконы с пошибом икон, несомненно, писанных шартомским затворником» [Миловский, 1893. 15–16].

Примечательным фактом является то, что Иоаким Шартомский написал в последующие несколько лет еще несколько богородичных икон, которые также прослави-

лись чудотворениями вскоре написания, — все эти иконы Казанского извода.

В 1622 г. по заказу княгини Ирины Мстиславской им была написана Казанская икона для города Вязников [Романова, 2010, 137], от которой было записано всего 263 чуда, Казанскую же икону инок написал для своего Шартомского монастыря, чтимую впоследствии в обители. Особенного внимания заслуживает икона, написанная Иоакимом в 1624 г. по указанию Божией Матери, явившейся иконописцу в видении и повелевшей написать ему «новоявленный Свой образ, иже явися во граде Казани» и послать его в Суздаль в церковь Воскресения Христова. Исполнив повеленное ему свыше, Иоаким с написанной иконой отправился из Шартомского монастыря в Суздаль, где был торжественно встречен духовенством и жителями города. Новоявленная Казанская икона также прославилась в Суздале многими исцелениями и через год была засвидетельствована как чудотворная [Федоров, 1855].

Последующая история Шуи также была отмечена рядом бедствий. В 1629 и в 1640 гг. в городе случилось два крупных пожара, при последнем сгорело две церкви, несколько казенных изб, множество посадских и городских дворов [Борисов, 1851, 38]. Наконец, поистине смертельным испытанием для шуйян стала моровая язва, охватившая всю центральную Московию в 1654–1655 гг. Эпидемия унесла половину населения Шуи — более пятисот человек. Именно в это время в городе была явлена икона Божией Матери, названная Шуйской-Смоленской и ставшая впоследствии главной святыней города.

Сохранившееся «Сказание» о чудесах, бывших от Шуйской иконы, повествует, что «от морового поветрия появлялись на людях язвы, от которых умирало бесчисленное множество народа... Страшное и ужасное было время, полное слез, печали и вздыхания» [Гундобин, 1862]. Эпидемия стремительно распространилась из Москвы и буквально в считанные дни охватила все центральные области. Многие селения и монастыри стояли пустыми, умершие люди и животные лежали на дорогах во множестве непогребенными. Объятые ужасом жители Шуи, ожидая неминуемой гибели, обратились к сугубому покаянию и молитве. Во всех городских церквях совершались молебствия, многие люди делали приношения в храмы, давали обеты строить и благоукрашать церкви, немало людей принимало монашескую схиму. «Во время смертоносной пагубы» в небольшой Воскресенской церкви Шуи по общему согласию

прихожан было решено написать «обетную» икону Богородицы на средства всей общины. Местному иконописцу, «гораздому мастеру», Герасиму Иконникову было поручено написать обетный список со Смоленского образа, что им было исполнено «со всяким благоговением и поспешностию» [Гундобин, 1862] за семь дней при общем молитвенном участии прихожан Воскресенской церкви.

Уже во время написания образа случилось первое чудо от иконы: после нанесения прориси изображения фигур и, особенно, положение рук и ножки Богомладенца изменило свое начертание. Приписав это своей поспешности, иконописец исправил рисунок, восстановив контуры фигур так, как они были на Смоленской иконе. Однако новое начертание вновь чудесно образовалось, а после повторного исправления художником оно явилось «третицею». Герасим, видя в том указание свыше, не изменял более этого изображения. После написания иконы и сугубого соборного молебствия через несколько дней моровая язва в Шуе чудесно прекратилась, и лежавшие на смертном одре встали, исцеленные, воздавая хвалу Пресвятой Богородице. Сам Герасим вместе со своими сродниками скончался от болезни, приняв перед кончиной монашеское пострижение в шуйском Троицком монастыре.

Многочисленные исцеления от Шуйской иконы стали происходить через одиннадцать лет после ее явления, именно с апреля 1666 г. В некоторые праздничные дни в Воскресенской церкви случалось до десяти исцелений больных. Всего же было записано более сотни чудес от новоявленного Шуйского образа. После донесения шуян царю Алексею Михайловичу и патриарху Иоасафу о чудесах, бывших от новоявленного образа Богородицы, икона была освидетельствована специальной комиссией во главе с архиепископом Суздальским Стефаном и признана чудотворной. Прославление Шуйской-Смоленской иконы состоялось 28 июля 1667 г.

Почитание Шуйской иконы Богородицы простиралось далеко за пределы Шуи, ее списки находятся в настоящее время во многих церквях Москвы, Иванаова, Палеха, Ярославля, а также в известных музеях. В разные периоды почитания иконы всего насчитывалось до шести различных дней памяти Шуйской-Смоленской иконы. В Шуйском, Нижегородском, Ярославском уездах в честь иконы было освящено до десяти престолов в различных церквях. Исследованию истории явления, чудес и почитания Шуйской-Смоленской иконы Богородицы посвящено две современные монографии [Никонов, 2008; Макарьянц, 2017]. Не ставя задачи излагать подробный пересказ всех исторических событий, связанных с историей и почитанием Шуйской иконы, остановимся на историческом контексте, сопровождавшем появления чудотворных икон в Шуе, а также важных аспектах иконографии, главным образом, Шуйской-Смоленской иконы.

Очевидно, что явления икон в Шуе в XVII в. напрямую были связаны с общероссийскими бедствиями и случались в самый пик попущенных несчастий. Осмысление их как Божиего наказания и вразумления свыше проходит рефреном через известные сказания об истории явлений икон. Несомненно, что обилие исцелений, число которых исчислялось сотнями, было результатом, знаком проявления глубокой веры и подлинного благочестия народа. Важно, что само присутствие источающих чудеса образов было чрезвычайно важным психологическим фактором для людей, многие из которых находились в то время на грани отчаяния. Происходило всеобщее религиозное воодушевление и сплочение народа, чутко воспринимавшего знаки милости Божией, которая подавалась через конкретный, зримый образ.

Однако кроме темы необходимости покаяния в попущенных бедствиях можно усмотреть и более глубинные причины дарования данному времени благодатных богородичных икон. В этой связи следует отметить два средоточия исторических событий в XVII в., сопровождавшихся явлениями чудотворных икон и определивших как государственно-политический, так и духовно-нравственный перелом в истории Отечества. Это, во-первых, Смута, продолжавшаяся первые два десятилетия, и в середине столетия — кризис «симфонии властей», вылившийся в церковный раскол. Начавшись в столице, эти кризисы охватывали в скором времени всю территорию государства,



Вязниковская-Казанская  
икона Богородицы. Вязники,  
Крестовозвиженский собор



Шуйская-Смоленская икона Богородицы.  
Литография из книги Гундобина П. И.  
«Описание Шуйского Воскресенского  
собора и Сказание о чудесах  
от чудотворного образа Шуйской  
Смоленской Божьей Матери», 1862

и политические распри в высших сословиях неизменно переходили в хаотические народные волнения, отражая начавшееся брожение в умах.

Смуту начала XVII в. принято связывать со многими причинами: последствиями опричнины, нерешенным вопросом землевладения, династическим кризисом. Однако существо Смуты можно было бы определить и как кризис веры, верности, чести. Добровольная передача боярским сословием государственной власти своему, так сказать, «онтологическому» противнику сопровождалась и предательством народных масс, опьяненных вольницей и примкнувших к разбойничьим шайкам, которые наравне с интервентами занимались грабежом в своей стране и попирали свои святыни.

Казанская икона Богородицы, явленная в 1579 г. в Казани, с одной стороны, была знамением высшей воли, покровом русскому государству, которое победило своих многолетних завоевателей и стояло на пороге имперского развития. С другой стороны, явление чудотворного Казанского образа было предупреждением свыше, знаком о грядущих испытаниях, указанием на источник защиты, спасения и будущего возрождения страны. Замечательно спасение Москвы под знаком Казанской иконы, а также умножение списков с иконы в последний период Смутного времени, как, например, появление их в Шуе. Явление другой чудотворной иконы в Шуе в середине XVII в. связано с общероссийским бедствием — страшной эпидемией чумы. Тема необходимости общественного покаяния здесь присутствует, как кажется, не столь очевидно. Однако шуйские исторические акты того времени и описание чудес от Шуйской-Смоленской иконы свидетельствуют о значительном упадке нравственной жизни в русской глубинке. Немало было случаев чародеяния, наведения «порчи», беснования, разгульной жизни, пьянства, в том числе, и в среде духовенства. Очевидно, что в народе еще были очень сильные суеверия и пережитки язычества. Наибольшее число исцелений от Шуйского образа было от слепоты, что, безусловно, соотносится со слепотой духовной,

как о том говорится в одном из тропарей службы иконе: «Отверзи нам душевные очи, слепотою духовною недугующим». В этом смысле очевидна связь и с Казанскими образами: как известно, первым чудом от явленной в Казани иконы было исцеление двух слепцов; также множество случаев исцелений от болезней глаз и слепоты

записано в Сказании чудесах от Вязниковской-Казанской иконы кисти Иоакима Шартомского [Орлов, 1907; Сборник, 2018].

Необходимо обратить внимание и на обилие чудес от Шуйской иконы, начавшихся летом 1666 г. Чудеса в Воскресенской церкви Шуи приходились на дни Московского Собора с участием восточных патриархов. На соборе, проходившем с февраля по июль 1666 г., подтверждались постановления прежних соборов относительно введения греческих обрядов и исправленных книг, а также анафематствовались противники проводимых преобразований. Примечательно, что в описаниях чудес от Шуйского образа, случившихся в указанном году, неоднократно присутствует требование к исцеленным поведать духовенству о бывшей милости к ним. Всё это может прикровенно свидетельствовать о благоволении Царицы Небесной, некоем негласном одобрении свыше происходивших нововведений в Русской Церкви и осуждении противников церковного единства.

Следует затронуть и сложный вопрос иконографии явленных в Шуе богородичных икон. Примечательно, что рассматриваемые иконы — Кипрская и три Казанские (все письма Иоакима Шартомского) и Шуйская-Смоленская (письма Герасима Иконникова) — относятся к типу Одигитрии. Толкование древнего названия иконы Одигитрия — Путеводительница, преимущественно, относится к наставлению в пути. В плане иконографии Одигитрии это отражено в жесте Богородицы, указующей на Своего Сына-Младенца как на истинный и единственный путь — избавления от бед и искушений, путь спасения. Это отражено и в литургических текстах, например, в каноне иконе Одигитрии поется: «Радуйся, Богородице Одигитрие, всех и всегда наставляющи верных шествовати ко всякому пути спасительному».

Изображение написанной в 1619 г. шуйской Кипрской иконы не сохранилось. Учитывая разнообразие изводов этой иконы, к которой нередко причисляют и Киккскую, нет возможности дать какое-либо заключение об иконографии шуйского образа. Известно, в XVII в. Кипрская икона получила достаточно широкое распространение на Руси.

Казанская икона причисляется к «усеченным» композициям типа «Одигитрия». В своей Повести патриарх Ермоген называет обретенную икону образом «Владычицы наша Богородицы и Приснодевы Мария, честнаго Ея Одигитрия», отмечая необычность ее «перевода» [Чугреева, 2010]. В честь Богородицы «Одигитрии» был освящен первый храм в девичьем Богородицком монастыре, устроенном на месте обретения Казанской иконы.

Наконец, в 1655 г. в Шуе явился новый извод Одигитрии. Иконописец Герасим изначально писал список со Смоленской иконы Богородицы, но после чудесного изменения начертания икона стала существенно отличаться от своего первообраза: фигуры и жесты Богомладенца и Богоматери приобрели особый внутренний динамизм, и само значение этих жестов усложнилось. В отличие от Смоленской Одигитрии, в «самоначертанной» Шуйской иконе правая ножка Христа согнута в колене и значительно приподнята в немного неестественной позе так, что стопу (точнее, пята) приподнятой ножки Младенец прикрывает левой рукой. Правая рука Младенца находится не в жесте благословения, как на первообразе, а держит в руке



Шуйская-Смоленская икона Богородицы. Список конца XVII в. Ярославская школа. Музей Русской иконы (МРИ). Считается наиболее близким к оригиналу списком



Смоленская Одигитрия и Шуйская Одигитрия.  
Прориси

свернутый свиток, обращенный к лику Богоматери. Богородица, склонив Свой лик к Младенцу, десницей охватывает Его левую стопу, а не указывает ей на Своего Сына, как это изображено на Смоленской иконе. Стопа Спасителя, прикрытая Его шуйцей, может истолковываться как особенный призыв к покаянию: стопы человека, направляемые его падшей волей, могут отходить от путей Божиих, а пята может быть ужалена змием — его исконным врагом (Быт. 3:15). Рука Спасителя прикрывает, оберегает наиболее уязвимое место [Сидоренко, 1996, 334], также и рука Богоматери охватывает другую, спущенную вниз ножку Христа. Свиток в руке Младенца, традиционно связываемый в иконографии с будущими судьбами мира, на Одигитрии Шуйской свиток не просто находится в руке Сына Божия, но обращен к Богоматери. Это может пониматься как указание на Молитвенницу и Ходатаицу в попускаемых скорбях, что в покаянии следует возносить прошения к Матери Божией, содержащей на руках Сына — Судию мира и могущей переменить грядущие суды Божии на милость [Никонов, 2008, 64].

Сопоставляя трагические события истории с явлением чудотворных икон, можем кратко заключить, что побуждением к началу каждого из описываемых кризисов служило нравственное оскудение в народе: духовная слепота, неверие, разнузданность нравов, предпочтение личного начала общественному, необузданная гордость — что, по сути, означало утрату подлинно христианского духа, являемого нам в лице Божией Матери. В преодолении кризиса Смутного времени немалую, если не сказать, решающую роль сыграло покаяние лучших сынов Отечества. Кризис, побудивший церковный раскол, имел более глубокие последствия, выраженные, в частности, в падении авторитета патриаршей власти и последующего ухудшения положения Церкви в петровские времена. Явленные в разных местах страны чудотворные иконы становились знаменем, так сказать, «небесной печали», безмолвным призывом к духовному прозрению, указанием на покаяние, взывание помощи Божией Матери.

Последующая судьба Шуйского образа в истории Шуи свидетельствует, что жителям города неоднократно приходилось прибегать к молитвам к небесной Заступнице, и через чудотворную Шуйскую икону неоднократно являлись милости в самые трудные времена.



## Источники и литература

1. РГБ НИОР — Российская государственная библиотека. Научно-исследовательский отдел рукописей (Библиотека Московской Духовной Академии). Ф. 173.I. № 201.
2. *Борисов (1851) — Борисов В. А.* Описание города Шуи и его окрестностей. М., 1851. Репр. издание: Иваново, 2002.
3. *Гундобин (1862) — Гундобин П. И.* Описание Шуйского Воскресенского собора и Сказание о чудесах от чудотворного образа Шуйской Смоленской Божьей Матери. М., 1862.
4. *Макарьянц (2017) — Макарьянц Б. Л.* Шуйская Одигитрия: исторический очерк к 350-летию прославления 1667–2017. СПб., 2017.
5. *Миловский (1893) — Миловский Н. М., свящ.* Неканонизованные святые гор. Шуи (Владимирской губернии). Опыт агиографического исследования. М., 1893.
6. *Никонов (2008) — Никонов Н. И.* Шуйско-Смоленская икона Пресвятой Богородицы. История и иконография. СПб., 2008.
7. *Орлов (2008) — Орлов В., прот.* Сказание о чудесах, бывших от Вязниковской-Казанской иконы Божией Матери, в точности списанное со старинной рукописи, хранящейся при церковной библиотеке Вязниковского Казанского собора. Вязники, 1907.
8. Сборник (2018) — Инок-иконописец Иоаким Шартомский: Сборник из источников, научных исследований / Сост. иером. Тихон (Захаров). М., 2018.
9. *Сидоренко (1996) — Сидоренко Г. В.* Пята Спасителя. Об иконографической особенности некоторых чудотворных икон // Чудотворная икона в Византии и Древней Руси. М., 1996. С. 321–335.
10. *Федоров (1855) — Федоров А.* Историческое собрание о граде Суждале. Временник Императорского общества истории и древностей российских. 1855.
11. *Чугреева (2010) — Чугреева Н. Н.* Казанская икона Божией Матери // Православная энциклопедия. Т. 24. М., 2010.

### ***Hieromonk Tikhon. The phenomenon of the appearing of the wonderworking icons in Shuya in the XVII century.***

**Abstract:** The article provides the information about the wonderworking icons appeared in the town of Shuya in the first half of the 17th century. The article gives the history of each of the icons, the information on the icon painters, and the performed miracles of healing. All in all, five icons are described, four of which were painted in the first quarter of the XVII century by the monk icon-painter Joachim Shartom (one icon of the Mother of God of Cyprus and three icons of the Mother of God of Kazan) and one icon of Mother of God of Shuya-Smolensk, — painted by Gerasim Ikonnikov in the middle of the XVII century. The iconography of images, reckoned to the type of Hodegetria, is shortly described. Attention is focused on two events — the Time of Troubles and the church schism, in the historical context of which the Shuya icons became famous.

**Keywords:** Shuya, XVII century, icon painting, the icon of the Mother of God of Cyprus, the icon of the Mother of God of Kazan, the icon of the Mother of God of Shuya-Smolensk, Joachim of Shartom, Gerasim Ikonnikov, Hodegetria, the Time of Troubles, church schism.

*Hieromonk Tikhon (Zakharov Sergei Yurievich)* — teacher of the Department of the Holy Scriptures of the Old and New Testaments at the Ivanovo Saint Alexis' Orthodox Theological Seminary (m-tikhon@yandex.ru).

Т. В. Хребина

## ХУДОЖЕСТВЕННЫЙ АНАЛИЗ ПЕЛЕНЫ «САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЕ СВЯТЫЕ» ОТДЕЛЕНИЯ ЛИЦЕВОГО ШИТЬЯ ИКОНОПИСНОЙ ШКОЛЫ МОСКОВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ

Статья рассматривает одно из выдающихся произведений церковного шитья современности пелену «Санкт-Петербургские святые», выполненную в 2009–2013 годах. Обосновывается идея и выбор конкретных святых. Рассматривается композиция, иконография, колорит и технические приёмы исполнения. Творчество талантливого преподавателя Отделения лицевого шитья Иконописной Школы МДА, организатора, исследователя и мастерицы М. В. Бирюковой заслуживает особого внимания. Анализ опыта соборной работы учащих, выпускников и стажёров Отделения важен для организации учебного процесса других мастерских, планирующих подобные масштабные проекты.

**Ключевые слова:** современное церковное шитьё, церковная вышивка, лицевое шитьё, пелена, Отделение лицевого шитья Иконописной Школы МДА, Санкт-Петербургские святые.

Пелены представляют собой квадратные или прямоугольные платы ткани с лицевым изображением и орнаментом, вышитым вручную. Бывают *выносные*<sup>1</sup>, *подвесные*<sup>2</sup>, *праздничные* и *будничные*.

На Руси письменные источники впервые упоминают эти предметы в начале XII века<sup>3</sup>. Наличие пелен «свидетельствует о высоком и благоговейном отношении к иконам. Считая иконы великой святыней, наши предки не дерзали прикасаться к ним голыми руками, но всегда покрывали при этом руки платом или полотенцем...» [Георгиевский, 1914, 12]. Когда пелену вешали под иконой, это напоминало о постилании драгоценных одежд при Входе Господа в Иерусалим<sup>4</sup>. Живописное описание подвесных пелен оставил архидиакон Павел Алеппский. «Каждая икона имеет соразмерную со своей величиной, пелену, опускающуюся до земли; на ней вышито то же изображение, что на иконе. Шитьё на пеленах было исполнено так искусно, что казалось, что сверху донизу все пелена, что изображение на доске и шитьё на материи одно и то же» [Павел, 1898, 90].

В древности пелены вышивались как парные соответствующей иконе. У одной иконы их могло быть несколько. Размер обычно совпадал с размером иконы. Особенно большое количество пелен создавалось в XIV–XVI веках в царских *светлицах*. Также наиболее известны пелены, вышитые в мастерских именитых людей Строгановых. До конца XVI века преобладали пелены с лицевым, а позже с орнаментальным шитьём. В XVIII веке они исчезли из церковного обихода.

Татьяна Викторовна Хребина — кандидат искусствоведения (tatiaax@rambler.ru).

<sup>1</sup> Для предохранения икон от прикосновений рук во время крестных ходов и церемоний.

<sup>2</sup> Известны в центральной Руси с начала XIII века, в Западной Руси этой традиции не было.

<sup>3</sup> Одна из самых ранних сохранившихся, большая, размером 2x2 метра, новгородская пелена с изображением Распятия и предстоящих 1183 года (Свирин, 1963, 24–25).

<sup>4</sup> Молитва, читаемая при возложении пелены под икону: «Господи Боже наш, Предвечный Царю, яко прежде воскресения изволивый внити во святыи град Иерусалим и благословил еси прежде Марфу и Марию жены-Мироносицы, постилающа ризы своя пред пречистыми ногами Твоими, тако же благослови Господи, сия (имя рек) и прими от них приносимыя эти пелены ко святому Твоему образу (имя рек) и Тебе славу возсылаем Отцу и Сыну и Святому Духу».



Илл. 1. Пелена «Санкт-Петербургские святые».  
Общий вид

В настоящее время пелены стали самостоятельными предметами и часто используются как иконы (вставляются в киоты).

Отделение лицевого шитья Иконописной Школы Московской Духовной Академии стало первой мастерской обратившейся к вышиванию традиционных для древнерусского шитья подвесных пелен с лицевым шитьём.

Проект создания комплекта подвесных пелен для деисусного чина иконостаса храма Святого Тихона, Патриарха Всероссийского (город Московский, Московской области) был начат в 2002 году. Первая пелена «Пресвятая Богородица «Знамение»» под икону «Пресвятая Богородица «Одигитрия»». Вторая пелена «Голгофский Крест» под икону «Спаситель» была вышита в 2003 году. В 2007 году была дошита пелена «Святой Тихон, с житием», заложенная в 2003. Все три работы имеют выверенную гармоничную композицию. Каждый вышитый элемент несёт символическое значение. Нет случайных, неоправданных смыслом деталей. Тонко подобранная фактура и колорит материалов, безупречная техника шитья. Эти пелены внутренним молитвенным строем напоминают древние.

**Пелена «Санкт-Петербургские святые»** была заложена в 2009, закончена в 2013 году. «Илл. 1»

**Идея, руководство и координация проекта** — Марина Владимировна Бирюкова, преподаватель Отделения лицевого шитья Иконописной Школы Московской Духовной Академии.

**Прорись средника** — Анастасия Михайловна Шевчук.

**Прорись каймы, клеймо «Пресвятая Богородица «Знамение»» и глава св. блгв. кн. Александра Невского** — Антон Викторович Конюшевский.

Оба выпускники Иконописной Школы МДА (Сергиев Посад).

**Вышивальщицы:**

- образ Пресвятой Богородицы «Знамение» — М. В. Бирюкова,
- образы святых — М. В. Бирюкова, Анастасия Михайловна Шевчук (Сергиев Посад), Иоанна Георгиевна Петровска (Польша), Наталия Сергеевна Погребняк (Сергиев Посад), Моника Ивановна Никулина (Севастьяник) (Екатеринбург),
- позём, одежды — Лилия Алексеевна Лепшина (Новгород),
- галуны и кайма — Ольга Александровна Спехова (Пермь).

Пелена «Санкт-Петербургские святые» — одно из последних значительных произведений современного церковного шитья. Её размер 85 x 83 см. Такие масштабные по размерам и объёмам сложности исполнения работы вышиваются в течение нескольких лет. Они требуют кропотливой подготовительной работы, значительных вложений как материальных, так и духовных. Эта работа выполнена студентами, стажёрами, выпускницами и преподавателем МДА, известной особым бережным и благоговейным отношением к традициям древнерусского шитья.

Сонм святых, в земле Санкт-Петербургской просиявших, насчитывает 64 имени. На пелене вышиты образы четырёх святых — благоверного князя Александра Невского, преподобного Серафима Вырицкого, праведного Иоанна Кронштадтского и блаженной Ксении Петербургской. Символична невидимая связь изображённых на пелене святых с династией Романовых. Александр Невский — небесный покровитель трёх российских императоров: Александра I Павловича, Александра II Николаевича и Александра III Александровича. Ксения Петербургская покровительница Великой княжны Ксении Александровны, старшей дочери Императора Александра III. В житии блаженной известен эпизод о предсказании дня кончины благочестивой Императрицы Елизаветы Петровны. Святой Иоанн Кронштадтский был близко знаком с Царской Фамилией и предстательствовал пред Господом за умирающего в Ливадии Императора Александра III. Известны его предсказания о мученической кончине последней Царской Семьи. Наверное, не случайным является то обстоятельство, что данная пелена была закончена в памятный год 400-летия избрания на царство Михаила Фёдоровича Романова.

**Композиция** пелены вписана в квадрат. Средник включает в себя четыре фронтально расположенные ростовые фигуры святых — благоверного князя Александра Невского, преподобного Серафима Вырицкого, праведного Иоанна Кронштадтского и блаженной Ксении Петербургской.

Внешне статичная композиция пелены «Санкт-Петербургские святые» воспринимается динамичной. Иконописцы минимальными средствами изобразили предстоящих перед Богом святых, одновременно обращённых к тем, кто смотрит на них. Эта пелена чрезвычайно приближена к назначению иконописного образа. Не просто материальное изображение святых, не просто украшенная вышивкой ткань, а полотно, соединяющее небесный и земной миры, ушедших святых и современных людей.

В центре верхней полосы каймы в полусфере вышит поясной образ Пресвятой Богородицы «Знамение» с Младенцем. Здесь использована классическая иконография, известная с V века. Она наполнена особой молитвенностью и красотой, тишиной и покоем, что отличает все работы М. В. Бирюковой. Тонкая прорись, тщательная проработка деталей, совершенная техника исполнения. «Илл. 2» На кайме вышит текст тропаря, читаемый в день празднования «Всех святых, в Земле Российской просиявших». Он выбран потому, что пока нет тропаря, написанного специально для прославления сонма Санкт-петербургских святых. «Яко же плод красный Твоего Спасительного сияния, земля Российская приносит Ти, Господи, вся святых, в той

просиявши. Тех молитвами в мир глубоче Церковь и страну нашу Богородицею соблюди, Многомилостиве».

Здесь использована современная вольная интерпретация, двух из четырёх видов русского письма — вязи и устава. Ритм расположения букв, разнообразие их форм создают ощущение простого читабельного текста, выступающего вторым планом в виде орнамента, не мешающего восприятию основного изображения. «Илл. 3» Кайма обрамлена с двух сторон узкой вышитой по шнуру прикреплённой каймой.

**Иконография** пелены «Санкт-Петербургские святые» соответствует изводам избранных святых, известных в иконописи и лицевом шитье. Она напоминает, например, хранящуюся в Государственном Русском музее (Санкт-Петербург) сторону хоругви «Избранные святые», происходящую из Новгорода, датируемую первой половиной XVI века<sup>5</sup>.

Первый слева — благоверный князь Александр «Илл. 4». Наиболее распространённой иконографией святого Александра Невского является образ героя Ледового побоища, защитника Руси и православной веры, военачальника, воина. В допетровские времена его иногда изображали в схимнической одежде, в память принятия им перед смертью ангельского чина. В лицевом шитье самый известный памятник такого рода Покров на раку, вышитый в первой половине XVII века мастерской Строгановых и вложенный ими в Рождественский монастырь Владимира. Особенностью этого покровра, хранящегося в Сергиево-Посадском музее-заповеднике,<sup>6</sup> является изображение святого с закрытыми глазами.

На пелене «Санкт-Петербургские святые» Александр Невский изображён молодым князем, напоминая о первой победе над врагом, которую он одержал в возрасте двадцати лет. Он крепко стоит на ногах, его поза по сравнению с тремя другими святыми более динамичная. Широко расставленные ступни ног говорят об устойчивости и твёрдости воли. Правая рука в молитвенном жесте, в левой — опущенный остриём вниз меч в ножнах, обвитый красным шнуром. Физическая сила и крепость, личное участие в сражениях сочетались в нём с гибким и дальновидным политическим мышлением. Меч как символ правосудия и воздаяния за грехи напоминает слова, сказанные им: «Кто с мечом к нам придёт, от меча и погибнет». Они перелагают слова из Евангелия от Матфея «...все, взявшие меч, мечом погибнут» (Мф 26:52). Святой Александр Невский изображен



Илл. 2. Фрагмент.  
«Знамение Пресвятой Богородицы»



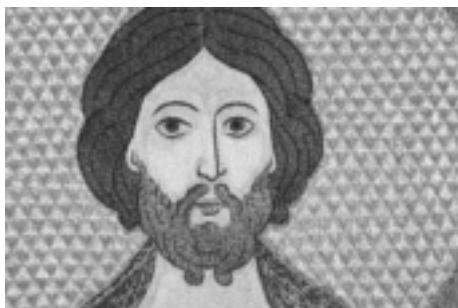
Илл. 3. Фрагменты текстовой каймы



Илл. 4. Фрагмент.  
Св. блгв. Александр Невский»

<sup>5</sup> Инв. № Т-20.

<sup>6</sup> Инв. № 5552.



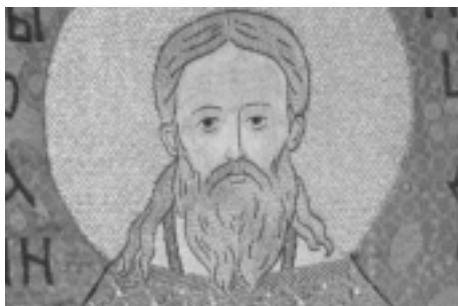
Илл. 5. Фрагмент.  
Лик св. блгв. Александра Невского»



Илл. 6. Фрагмент.  
Св. прп. Серафим Вырицкий



Илл. 7. Фрагмент. Свиток в руках  
св. прп. Серафима Вырицкого



Илл. 8. Фрагмент.  
Св. прав. Иоанн Кронштадский

в дорогой, соответствующей его высокому положению, одежде. Белая рубаха, вышитая на груди и по подолу золотом, подпоясана тонким шнурком. Сверху накинута шуба с длинными рукавами, меховым воротником и золотой отделкой. На ногах украшенные золотом сапоги. Лик молодого человека с благородными мужественными чертами обрамляют аккуратно уложенные на прямой пробор волосы и небольшая борода. Взгляд прямой и твёрдый. **«Илл. 5»**

Второй святой пелены — преподобный Серафим Вырицкий **«Илл. 6»**. Фигура практически полностью облачена, видны только лик и кисти рук. Подрясник и мантия, одежда, свидетельствующая об отрешённости от мира и обретении душевного покоя, христианском смирении пред Господом. Схимнические куколь на голове и аналав — символы смирения мыслей, совершенного устремления к Богу, непрестанной молитвы за весь мир. В его руках развёрнутый свиток с одним из его пророчеств «Пройдёт гроза над Русскою землею». **«Илл. 7»** Лик святого аскета с тонкими правильными чертами, небольшой седой бородой, символом мудрости и почтенной старости. Он не имеет личностных особенностей. Взгляд твёрдый, ясный, многовидящий. Иконография этого святого ещё складывается, возможно, работа над прорисью была сложной, тем не менее, образ узнаваем.

Третий святой пелены — праведный Иоанн Кронштадтский. **«Илл. 8»** Святой Иоанн Кронштадтский предстоит с Евхаристической Чашей в левой руке. Это напоминает о его особо благоговейном ежедневном служении Божественной Литургии в течение нескольких десятилетий, а также о его настойчивом призыве к прихожанам как можно чаще исповедоваться и принимать Святые Христовы Тайны. Его лик сосредоточен и внимателен, жест правой руки, направлен к Чаше. Он предстоит пред Богом. На нём богослужебные одежды: подрясник, фелонь, епитрахиль, поручи. Узнаваемый лик с тонкими чертами лица, обрамлённый длинными волосами и бородой. Взгляд углублённого в молитву человека.

Четвёртая святая, изображённая на пелене — блаженная Ксения Петербургская **«Илл. 9»** Ксения одета в юбку и свободную кофту с завязками. На голове белый плат.левой рукой опирается на длинную палку.

Лик молодой женщины с мягкими округлыми чертами. Она, как и святой Александр Невский смотрит прямо, как бы всматриваясь. «Илл. 10»

Используя методы сравнительного анализа композиции пелены «Санкт-Петербургские святые» можно проследить взаимосвязь нескольких ритмических рядов. Они проявляются, прежде всего, во фронтальном расположении фигур, немного вытянутых в высоту силуэтов, ниспадающих мягкими складками свободных одежд, сходном положении ног, повторяющемся жесте правых рук и нахождении предметов в левых. Меч, свиток, Евхаристическая Чаша и палка. Выражение символов физической силы, мудрости, соединении с Богом, аскетизма и самоуничтожения. Почти одинаковые размеры нимбов и нахождение их на одной линии. Обрамление в виде текста на кайме имеет свой ритм. Слова вышиты разреженно, с пространственными пустотами, чем достигается их лёгкость и ненавязчивость, что способствует обращению взгляда к святым образам. Кажущаяся графическая монотонность и повторяемость деталей прориси не становится скучной и механической в результате мастерского использования цветового и фактурного решений, выполненных с помощью разных техник лицевого шитья.

Характерной чертой работ Отделения лицевого шитья Иконописной Школы МДА является использование натуральных материалов и ручной работы. Шёлковая ткань камчатного переплетения с крупным рисунком в виде фантастических листьев и цветов выткана вручную в мастерской «Старинные ткани» (Москва). Холодного оттенка белый цвет в сочетании с брусничным, даёт благородный серебристо-розовый фон средника пелены. Оттеняет его белая ткань голубоватого оттенка каймы. Благодаря такому сочетанию реальный размер пелены зрительно увеличивается и она выглядит ещё более монументальной.

Одежды святых занимают большую площадь вышивки, поэтому так важен выбор цветового и тонового решений. Красно-коричневый, коричневый, голубой с васильковым, жёлтая охра, цвет пожухлой травы, зелень окиси хрома, тёплые оттенки сливочного и серого пуха с насыщенным винно-красным. Текст вышит золотистой охрой. Такое разнообразие оттенков красного, зелёного и светлой охры связывает в гармоничное сочетание самый светлый тон, чистый и ясный белый шёлк с переливающимся жемчугом в одеждах, свитке, сетчатом плече фелони, нимбе и некоторых буквах. Объединяет их тёмно-зелёный позём и золотое шитьё прикрепными узорами в виде ромбов, зигзагов, плетёнки в нимбах, мелких деталей одежд. Подкладка из плотного вискозного бархата золотистого цвета. Лики вышиты шёлком телесного цвета швом «в раскол». Шёлковые одежды — «атласным», «косой стёжкой» и несколькими видами прикрепных швов.

Сам процесс исполнения занял четыре года и проходил длительно, с перерывами. Создание прориси, подбор и приобретение материалов, их подготовка: тонирование и крашение тканей и нитей требуют внимательности, скрупулёзности, а самое главное, времени. Большая площадь зашитой поверхности не может быть выполнена



Илл. 9. Фрагмент.  
Св. блж. Ксения Петербургская



Илл. 10. Фрагмент.  
Лик св. блж. Ксении Петербургской



Илл. 11. М. В. Бирюкова за работой над пеленой

быстро. Такая работа требует естественного освещения, отсутствие которого отрицательно влияет на состояние здоровья вышивальщиц. Смонтирована пелена вручную.

Начало работы под руководством М. В. Бирюковой происходило в стенах Иконописной Школы, а окончание, в связи с переездом преподавателя, в деревне Агарково Истринского района Московской области. «Илл. 11»

Материальное обеспечение для создания такого масштаба произведений церковного шитья, выполняемых в течение нескольких лет, имеет основополагающее значение. Необходимость оплаты заказываемой у иконописцев прориси, приобретение дорогостоящих материалов, даже небольшое вознаграждение высоко профессиональных мастериц требуют вложения денежных средств в работы учебной мастерской. Поэтому в ближайшие годы подобные проекты не планируются. Это большая потеря для полноценного учебного процесса. Отсутствие опыта работы над большими проектами может привести в конечном итоге к понижению достигнутой в настоящее время высокой планки содержательности и художественного уровня современного церковного шитья.

Пелена «Санкт-Петербургские святые» последняя на данный момент крупная работа Отделения лицевого шитья Иконописной школы МДА. Скорее всего, ею она и останется. Уникальные идея, форма, подбор изображённых святых и совершенное художественное и техническое исполнение ставят её в ряд выдающихся памятников современного церковного искусства.

## Источники и литература

1. *Свирин А. Н.* Древнерусское шитьё. М., 1963.
2. *Георгиевский В.* Древнерусское шитьё в ризнице Троице-Сергиевой Лавры // *Светильник.* 1914. № 11–12.
3. *Павел Алеппский.* Путешествие Антиохийского Патриарха Макария в Россию в первой половине XVII века, описанное его сыном архидиаконом Павлом Алеппским / Пер. с арабского Г. Муркоса. М., 1898. Вып. IV.



**T. V. Khrebina. Artistic analysis of the altar cloth “Saints of St. Petersburg”, department of ecclesiastical embroidery at the Icon painting school of the Moscow Theological Academy.**

**Abstract:** In the focus of this article is an outstanding piece of modern ecclesiastical embroidery – “Saints of St. Petersburg” made in 2009–2013 at the department of ecclesiastical embroidery, Icon painting school of the Moscow Theological Academy. The author dwells upon the basic idea lying behind the choice of the particular saints, describes the composition, iconographic, coloristic aspects and the technique proper. Creative activity of the seamstress M. Biryukova, a talented teacher, organizer and researcher, deserves a most close attention and analysis. To understand the experience of ‘sobornost’ (‘togetherness’), when an artistic piece is made together by the students and trainees, is very important to further educational process of other studios planning similar large-scale projects.

**Keywords:** modern ecclesiastical embroidery, pictorial embroidery, altar cloth, saints of St. Petersburg, Department of ecclesiastical embroidery at the Icon painting school of the Moscow Theological Academy.

*Tatiana Victorovna Khrebina* – Ph. D. in History of Arts (tatiaax@rambler.ru).

А. П. Жаров

## ЧУДОТВОРНАЯ ЛОГОЙСКАЯ ИКОНА БОЖИЕЙ МАТЕРИ, ИМЕНУЕМАЯ «ЗНАМЕНИЕ»

Статья посвящена практическому опыту воссоздания Логойской иконы Божией Матери. Описываются уникальные особенности данной иконографии. Рассказывается о белорусских мастерах, принимавших участие в работах по созданию списка данной иконы по сохранившимся иконографическим источникам.

**Ключевые слова:** Логойская икона, иконография Божией Матери, иконопись.

Логойский образ Богоматери относится к древнему типу икон Богоматери «Знамение». Данная иконография раскрывает главную Евангельскую тему Чуда воплощения Христа от Пречистой Богоматери.

Одним из наиболее древних и характерных примеров этой традиции является фреска VIII века, выполненная византийскими мастерами в римском храме



Воссозданная Логойская икона  
Богоматери «Знамение»

Санта Мария Антиква, где Богоматерь изображена держащей перед собой щит с изображением Богомладенца. Данная иконография получила широкое распространение в Византии и на Руси — чудотворная икона «Знамение» Новгородская, созданная в XII веке, является наиболее древней из сохранившихся русских икон этого сюжета. Почитание этой иконы и основные черты ее иконографии послужили основой для создания многих поздних списков, к которым можно отнести и Логойскую икону «Знамение». Другими прославленными списками иконы «Знамения» являются: образ Матери Божией «Царскосельский», находящаяся ныне в храме Санкт-Петербургской Духовной Академии; икона «Знамение» из Дионисиево-Глушицкого монастыря, а также икона «Знамение» Курская-Коренная. Во всех перечисленных иконах есть следование древнему новгородскому образу XII века как первоисточнику данной иконографии на Руси.

Эпитет иконы «Знамение» связан в первую очередь с темой Божественного Откровения. Она зримо свидетельствует о ветхозаветном пророчестве о Воплощении Мессии: «...се, Дева во чреве примет, и родит Сына, и нарекут имя Ему: Еммануил» (Ис 7:14). Нужно отметить, что другие чудотворные иконы «Знамения», следуя в целом иконографии новгородского образа, имеют и некоторые отличия.

Как известно, частью истории Никольской Церкви в городе Логойске (республика Беларусь), является местночтимая икона Божией Матери «Знамение». Ее вернула городу 8 сентября 1907 г. жена известного собирателя древностей Г. Х. Татура.

Андрей Павлович Жаров (Минск, Беларусь) — иконописец, преподаватель иконописного отделения при СПбДА, член Архитектурно-художественного совета Минского епархиального управления (zharovstudio@gmail.com).



Фрагмент  
Логойской иконы



Иерей Андрей Льянов.  
Резчик, иконописец

Многотысячным крестным ходом из Минска в Логойск прибыл считавшийся чудотворным и утерянным образ.

Чудотворная Логойская икона «Знамение» была утрачена в середине XX века и позже образ был воссоздан заново при восстановлении Свято-Никольского храма в г. Логойске. По инициативе иерея Андрея Льянова, принимавшего активное участие в создании настенных росписей храма, были собраны исторические сведения о Логойской иконе, он обнаружил и фотографию утраченного образа. В минской иконописной мастерской иконописцем Павлом Жаровым был создан список с иконы Логойской. В этой работе принял также участие отец Андрей Льянов. Он изготовил доску и исполнил резную часть иконы. Торжественное освящение воссозданной иконы состоялось 2 сентября 2000 г.

Важно отметить, что образ воссоздавался в древней традиции, когда список с известной чудотворной иконы делается не в виде буквальной факсимильной копии, а передает духовную суть почитаемой иконы. При этом максимально сохранялись характерные особенности фотографической копии Логойской иконы — ее колорит, фон, стилистика декоративных резных элементов, в которых переплелись мотивы как византийской, так и древнерусской традиций иконописи. Именно такой синтез стилей, основанный на выявлении лучших традиций церковного искусства, а не на формальном внешнем сходстве с найденной фотографией, и стал основой для воссоздания Логойской иконы Богоматери.

Оригинальными особенностями Логойской иконы, отличающими ее от других икон «Знамение», являются:

– Изображение золотых лучей, имеющих форму языков пламени, в нимбах Богоматери и Младенца Христа. Их форма напоминает огненные языки Духа Святого, изображение которых известно по иконографии Сошествия Святого Духа на апостолов.



Фотографическое изображение Логойской иконы «Знамение» нач. XX века



Иконописец Павел Жаров устанавливает  
воссозданный образ Богоматери в Никольском храме г. Логойска

– Благословение обеими руками Богомладенца Христа. Это отличает Логойскую икону от Новгородской, Царскосельской, Абалацкой икон «Знамение», где Богомладенец правой рукой благословляет, а в левой держит белый свиток – символ Благой весты.

Можно предположить, что смысл такого изображения Христа заключается в раскрытии темы Христа – как первосвященника. Данный жест напоминает, что Христос – это Великий Архиерей, глава Церкви созидаемой Духом Святым, действие Которого символизируют языки пламени изображенные в нимбах Богоматери и Богомладенца на Логойской иконе, раскрывая богословские аспекты Боговоплощения и христианской экклесиологии.

**A. P. Zharov. The miraculous Logoisk icon of the Mother of God, called «Znamenie».**

**Abstract:** The article is devoted to the practical experience of reconstructing the Logoisk icon of the Mother of God. The unique features of this iconography are described. The article tells about the Belarusian masters who took part in the work on creating of this icon based on preserved iconographic source.

**Keywords:** Logoisk icon, iconography of the Mother of God, iconography.

*Andrei Pavlovich Zharov* – Iconographer, Teacher of Sacred Art department of the St. Petersburg Theological Academy, Art and Architecture Board Member of Minsk Diocese. (zharovstudio@gmail.com).

*Иеромонах Макарий (Маркиш)*

## БРАК И СУПРУЖЕСКАЯ ЖИЗНЬ В КОНТЕКСТЕ НРАВСТВЕННОГО БОГОСЛОВИЯ: ЗАДАЧИ ПОДГОТОВКИ К СВЯЩЕНСТВУ

В условиях, когда Православная Церковь направляет всё возрастающие усилия на участие духовенства и мирян в общественной жизни, которое должно основываться на принципах христианской нравственности, задача защиты и укрепления семьи приобретает двойное значение. С одной стороны, христианская семья должна быть образцом гармонии и благополучия для всего общества; с другой стороны, кризис института семьи и деградация семейных ценностей в пост-христианском мире оказывает агрессивное воздействие на сознание и поведение современных христиан. Тем большая ответственность за свидетельство самой своей жизнью о нравственных основах брака ложится на духовенство, и тем важнее донести эту истину до студентов духовных школ.

**Ключевые слова:** брак, семья, половые отношения, христианская нравственность, Нравственное богословие, духовное образование, подготовка к священству.

В докладе на прошлогоднем Епархиальном собрании г. Москвы года Святейший Патриарх Кирилл напомнил про трудности и нестроения в семьях духовенства: «Благополучная семейная жизнь, возрастание во взаимной любви — это христианский подвиг, аскетическая и — в нашем случае — пастырская задача... Кому как не священнику должно быть понятно, что кризис в семьях есть в первую очередь аскетическая неудача и грех — грех равнодушия, невнимания, оскудения любви... Излишне говорить, что крах семейной жизни священника неизбежно ложится мрачной тенью и на его пастырское служение» [Доклад, 2018].

Семьи священников традиционно представляются в нашем обществе позитивным примером: примером не только устойчивости, здоровья, внешнего благополучия и многодетности, но и завидного единства в духовной, эмоциональной и практической сфере, а проще говоря — примером любви и семейного счастья. Увы, упомянутые выше факты вызывают в сознании людей иные образы. Приходится слышать саркастические поговорки, «сапожник без сапог» и «портной без порток», применительно не только к несчастным жертвам семейного разлада, но и ко всей Церкви в целом... Тем большая ответственность за свидетельство самой своей жизнью о нравственных основах брака ложится на духовенство, и тем важнее донести эту истину до студентов духовных школ.

В указанной связи Святейший Патриарх отмечает: «...В духовных школах на регулярной основе должны проводиться беседы на темы семейной жизни, воспитания детей, норм общения с лицами другого пола... Надо подумать и о том, чтобы сведения о христианском понимании брака были включены в учебные программы соответствующих дисциплин в рамках духовного образования будущих клириков — в существующих курсах пастырского богословия, например, эти вопросы пока что освещены недостаточно» [Доклад, 2018].

Решение указанных задач, преодоление препятствий, характерных для сегодняшнего дня, требует неуклонного следования евангельским нравственным принципам и православным богословским истинам, философской точности формулировок,

---

*Иеромонах Макарий (Маркиш Марк Симонович)* — преподаватель Иваново-Вознесенской духовной семинарии (IvanovoConvent@rambler.ru).

досконального внимания к пастырской практике и уверенной опоры на глубокий жизненный опыт.

**I.1.** Разговор о предмете необходимо предварить внимательным взглядом на аудиторию: прежде чем «что», определить и понять «кому». Вопрос далеко не риторический, а очень актуальный и острый, в связи с происходящими на наших глазах — и за счет наших собственных усилий — переменами в стратегии духовного образования. Они, в свою очередь, диктуются не только и даже не столько пересмотром тех или иных принципов подготовки духовенства, сколько радикальными изменениями в самом обществе, изменениями образа жизни и мысли людей вокруг нас. Хоть и неосознанно, но слишком часто мы смотрим на студентов и особенно абитуриентов духовной школы XXI века взглядом прошлого, а иной раз и позапрошлого столетия. Ни народ, ни Церковь, ни Господь Бог не простит нам такой безумной и самовольной слепоты.

**I.2.** Применительно к данному предмету наша аудитория — студенты духовных школ, будущие кандидаты в священство — подразделяются на **три** непересекающиеся группы, в корне различные и ясно отличимые друг от друга. А именно:

**А) Вчерашние школьники**, пришедшие в Духовную семинарию из родительского дома или интерната. Их интерес к духовному образованию и священству в большинстве случаев вызван желанием родителей и воспитателей, а нередко их прямым давлением (или даже «благословением», вопреки Синодальному определению о пастырстве [Определение, 1998]); они несут на себе печать незрелости и инфантилизма еще в большей мере, чем их «мирские» сверстники, а в сфере половых отношений, наряду с отсутствием опыта, отягощены подростковыми привычками и развратными материалами Интернета. Конечно, в благоприятных условиях за 4–5 лет учебы плюс год воинской службы они бывают способны «встать на ноги» и сформироваться как мужчины, с твердой верой и трезвым рассудком; но на практике это происходит далеко не всегда.

Если в традиционном семинарском образовании группа А) составляла едва ли не основную массу учащихся, то сегодня она быстро сокращается. Хорошо это или плохо — на сей счет могут быть разные мнения, но, так или иначе, рассчитывать на нее нельзя.

**Б) Неженатые молодые мужчины** приблизительно в диапазоне 25–30 лет, у которых за плечами служба в Вооруженных силах, высшее или среднее специальное образование и достаточно богатый жизненный опыт. Они идут в семинарию по своей собственной воле, осознав свою цель в этой жизни. По уровню мотивации к учебе и служению перед Престолом они выгодно отличаются от юношей группы А); их нравственные убеждения также могут быть безупречными — но греховное прошлое оставляет на молодой душе трудно заживающие раны, и внебрачный сексуальный опыт работает как бомба замедленного действия под зданием будущего брака.

Группа Б) растет в численности и требует к себе особого отношения и пастырского внимания, иного, нежели группа А). Сюда же для полноты картины следует добавить молодых людей, поступающих в семинарию *после развода*. Само собою, они должны двигаться по монашескому пути или уже быть пострижены в рясофор, — но это само по себе не устраняет, а лишь затрудняет для них задачу нравственной ориентации в вопросах пола и брака.

**В) Женатые мужчины.** Судя по всему, именно эти люди представляют собою на сегодня основной резерв священнических кадров. Они обладают всеми преимуществами группы Б), при том, что брак дает им живую практику нравственного совершенства и предохраняет от опасных соблазнов. Однако же, едва ли не в большей мере требуют они тщательного нравственного просвещения в данной сфере, тем более что для них предназначена очно-заочная или дистанционная форма обучения, не дающая широких возможностей неформального общения с семинарским духовенством и преподавателями.

**I.3.** Сопоставляя эти три группы студентов в их отношении к браку, мы видим еще одно решающее преимущество группы В) над первыми двумя. В самом деле, в священный сан рукополагаются мужчины, вступившие либо в брак, либо в монашество:

целибатные хиротонии по ряду основательных причин ушли в прошлое. Это значит, что неженатый мужчина, завершающий курс высшего духовного образования, оказывается в отнюдь не благоприятном положении: если он не хочет быть монахом, то он *принужден* жениться, что ни с нравственной, ни с социальной точки зрения абсолютно *недопустимо*.

Надо ли удивляться, что подобный «брак по принуждению» всё чаще ведет к семейной катастрофе, о чем с горечью говорил Святейший Патриарх? ... И надо ли сомневаться в преимуществе того пути к священству, который *начинается* с бракосочетания, *продолжается* духовным образованием и завершается хиротонией? ...

**I.4.** Можно было бы подумать, что в рамках заявленной темы доклада указанными тремя группами исчерпывается аудитория наших слушателей: но это не так. В современных духовных школах, на регентских, иконописных, катехизаторских и других отделениях, помимо пастырского, наряду с мужчинами обучаются *девушки и женщины* разного возраста и семейного положения. Их нравственно-богословское образование если не прямо, то косвенно воздействует на подготовку к священству хотя бы уж потому, что именно среди них в первую очередь будущие пастыри находят себе невест...

Точно так же, как и мужчины, наши студентки разделяются на три группы А), Б) и В) — но специфика женской души ставит перед духовенством семинарий задачи еще гораздо более сложные, чем по отношению к студентам мужского пола, который нам, естественно, близок и понятен. Здесь нет ни смысла, ни возможности входить в детали; подчеркнем лишь ту огромную ответственность и тот высочайший такт, с которыми мы обязаны реагировать на ситуации с неизбежно возникающими «романами» (а иной раз и без кавычек), и обязанность исключить те постыдные случаи, когда под предлогом «поиска канонических препятствий к священству» от женщины пытаются требовать разглашения тайны исповеди.

**I.5.** Наряду с описанными выше тремя «явными» группами студентов, налицо две «неявные», на которые распадается каждая из групп А) и Б): это молодые люди того и другого пола, устремленные соответственно *к браку* и *к безбрачию* (монашеству). В отличие от «явных» групп, разделение это весьма туманное и неустойчивое, особенно в группе А): понятно, что вчерашние подростки склонны ко всевозможным фантазиям и эмоциональным порывам... — И тем не менее пренебрегать им мы не имеем права ни на минуту, когда ведем откровенный разговор о браке и половых отношениях, требующий осторожности и внимания к своим словам и к реакции слушателей.

Когда перед священником группа молодежи, реально способной и готовой к браку, такой разговор вполне уместно вести с юношами и девушками совместно (кроме как интимной тематики), и если между кем-либо из них уже возникли романтические отношения, это только содействует успеху дела, в хорошем смысле стимулирует общий интерес. Но если среди слушателей оказалась девушка (реже юноша), кто воспринимает этот предмет болезненно или неприязненно, тактику следует менять: беседовать с ними отдельно, очень сдержанно, постоянно ссылаясь на выбор альтернативных вариантов, «брак — безбрачие».

В духовных школах, где обучаются девушки, очень желательно наличие хотя бы одной опытной, разумной, доброжелательной монахини, живого положительного примера для тех, кому не придется вступить в брак.

**II.1.** Сказанного вполне достаточно, чтобы перейти непосредственно к тематике и охвату нравственно-богословского и житейского воспитания студентов духовных школ, наметить хотя бы в общих чертах ту предметную дифференциацию, которой требует наша аудитория. Так, для групп А) и Б), обоютого пола, необходимо раскрытие принципов *обоих жизненных путей*, и брака, и безбрачия, подчеркивая их родство и общие черты, как то убедительно показывает сщмч. Иларион (Троицкий) [Единство, 1911]. В то же время, обращаясь к группе В), следует уделить максимум внимания именно *семейному*, а не монашескому устроению, акцентируя различия между ними.



Далее, говоря о составе преподаваемого материала, мы должны опираться на разницу в житейском опыте наших студентов, в степени трезвости восприятия социальной реальности. Так, группа А) в наибольшей мере нуждается в укреплении нравственных принципов, что можно, не сильно погрешив против точности формулировок, именовать *созиданием идеалов брака*. В противоположность тому, группы Б) и В) чаще всего требуют устранения характерных заблуждений, «работы над ошибками», иными словами — *разрушения ложных стереотипов* в половой и семейной жизни.

Нет нужды обращаться к обзору разделов Нравственного богословия, в той или иной мере связанных с отношениями полов, браком и семьей. Тем не менее, полезно будет указать наиболее острые и принципиально важные темы, на которых с необходимостью строятся обе упомянутые выше методические линии: как «созидание идеалов», так и «разрушение стереотипов».

**II.2.** Начать следует с *мужской и женской природы*, с их единства и различия — предмета, которому по малопонятным причинам в наших нравственных руководствах уделяется недостаточное внимание. Различия между полами у нас нередко сводят к физиологии и социальным функциям, что приводит к неизбежным потерям на фронте противостояния феминизму и, соответственно, безбожию.

Между тем именно этот вопрос проясняет студентам взгляд на Божество, на природу человека, на Воплощение Сына Божия, на почитание Пресвятой Богородицы, — и, конечно, становится основой дальнейших нравственно-богословских выводов по всему многообразию нашего предмета.

**II.3.** Далее следует учение о *браке* как о единственном общественном институте, который был создан Богом для блага людей еще *до грехопадения*: эта позиция канонически закреплена соборным документом Русской Православной Церкви [ОСК РПЦ, 2000], вопреки некоторым частным мнениям.

Из этого следует принципиально важный, но неожиданный для многих наших современников вывод о том, что не брак служит «благочестивым придатком» к половому акту, но напротив, *супружеская близость* служит *физическим фундаментом брака*, всем тем его функциям, для которых он существует. Соответственно, будучи изъятый, похищенный из брака, *внебрачная половая связь*, подобно всякому преступлению, становится источником зла и скорби.

**II.4.** Необходимо с особой ответственностью донести до слушателей *смысл любви*, до неузнаваемости затемненный всевозможными культурными напластованиями, но кристально ясный в евангельском контексте: «Бог есть любовь», «Любовь познали мы в том, что Он положил за нас душу Свою»; «Живите в любви, как и Христос возлюбил нас и предал Себя за нас в приношение и жертву Богу» (1Ин 3:16, 4:8, Еф 5:2)

Итак, если Бог Один, то и любовь — в своем подлинном смысле — одна: не стихия эмоций и не физиологический акт, но *подвиг воли*. Нет разных Богов, и нет разных любовей. Та же самая любовь Распятого Бога к земному человеку, любовь матери к ребенку, любовь сына к больной матери, любовь солдата к Родине при нападении врага. И та же самая самоотверженная любовь между мужем и женой в подлинном, истинном браке [Уроки любви, 2008] — потому что брак создан Богом как храм и школа любви.

**II.5.** Отсюда естественно следует подробный *разговор о чувствах*. Этот предмет также подвержен искажениям за счет влияния фрейдизма, давно уже опровергнутого психологической наукой [Masson, 1984], но всё еще тянущего свою мертвую руку к христианскому Нравственному богословию.

Не только по соображениям методики, но и по существу, следует четко дифференцировать чувства, связанные с сексуальной сферой, на *интерес*, *либидо* и *влюбленность*. К этим трем эмоциональным феноменам уместно присоединить четвертый, *взаимность*, которая возникает и живет не в одной личности, а в двух сразу. Она способна стать трамплином для любви, но именно она, при неверно взятом курсе и ложных нравственных установках, вызывает катастрофу.

**II.6.** Обсуждению возможных *конфликтов, трудностей и ложных стереотипов*, упомянутых выше, может быть посвящена весьма значительная часть просветительской и воспитательной работы в данном сегменте. Сюда относятся, в частности, такие актуальные вопросы, как различия супругов по социальному положению, возрасту и отношению к религии (а также и по вероисповеданию), главенство в семье, семейные финансы, профессиональная деятельность супруги, зависимость от старшего поколения, многодетность, воспитание детей и т. п. Как было отмечено выше, выбор материала здесь должен определяться аудиторией.

Сказанное в особенности относится к вопросам *интимного поведения* и сексуальной гигиены. Нельзя избегать их под тем предлогом, что-де «священнику не подобает об этом говорить»; однако, как и всегда, пастырю уместно наметить пределы своего знакомства с предметом. При этом надлежит всячески охранять тайну супружеского ложа: «инспекции в спальне» *абсолютно недопустимы*.

Для слушателей группы А) здесь подходит лишь самый общий, «абстрактный» обзор темы, в то время как группа В), напротив, требует очень конкретных, практических сведений и советов (при раздельной аудитории). В отношении группы Б) решения приходится принимать индивидуально, учитывая сказанное выше в разделе I.5.

**II.7.** Ни для одной из указанных трех групп нельзя уклониться от прискорбной темы *развода* — но, опять же, с тщательным отбором состава сведений и формы их подачи. Разговор с аудиторией здесь должен быть особенно неформальным, по возможности основанным на практическом пастырском опыте.

В этой связи необходимо переключить сознание слушателей с юридической или эмоциональной плоскости на онтологическую: показать, что развод — это не «расторжение договора» и не «перемена чувств», а итог свершившейся катастрофы: *погребение мертвого брака*. Следует подробно остановиться на средствах защиты и лечения брака, на предотвращении его гибели.

Итог сказанному подводит еще одна краткая цитата из доклада Святейшего Патриарха Кирилла, упомянутого в начале статьи, «*Традиция избрания на диаконское и пресвитерское достоинство состоящих в браке людей — это не просто древний обычай нашей Церкви. Это свидетельство ее мудрости, вдохновленной Духом Святым; это широко распахнутое окно возможностей для деятельного распространения правды Христовой в мире*» [Доклад, 2018].

В заключение следует добавить просьбу к Священноначалию *отменить* своим авторитетом неуместный обычай, принятый в нашей Церкви, и вернуть женатым дьяконам и священникам обручальные кольца. Вместо этого в подарок ставленникам можно вручать небольшой ларец или изящно вышитый футляр, куда они будут помещать обручальное кольцо перед возношением «Святая — святым», дабы под него не попала частица Св. Даров. Христовой Церкви обручены мы все, духовенство и миряне, монахи и семейные, а супруги обручены *друг другу, навсегда*.

## Источники и литература

### Источники

1. Доклад — *Святейший Патриарх Московский и Всея Руси Кирилл*. Доклад на Епархиальном собрании г. Москвы 21 декабря 2018 года. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5327228.html> (дата обращения 15.11.2019).

2. Определение — Об участвовавших случаях злоупотребления некоторыми пастырями вверенной им от Бога властью. Определения Священного Синода 28–29.12.1998 года. URL: <http://www.wco.ru/biblio/books/sinod1/Main.htm> (дата обращения 12.10.2019).

3. ОСК РПЦ — Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. Приняты на Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви 2000 года. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html> (дата обращения 20.10.2019).

## Литература

4. Единство — Иларион (Троицкий), архиепископ, священномученик. Единство идеала Христова (письмо к другу). URL: <http://www.homlib.com/read/ilarion-troickiy/edinstvo-idealakhristova-pismo-k-drugu/1> (дата обращения 26.11.2019).

5. Уроки любви — Макарий (Маркиш), иеромонах. Уроки любви. М.: Даниловский Благовестник, 2008. — 304 с.

6. Masson — *Masson J.F.* The Assault on Truth. NY: Simon and Schuster Inc, 1984. — 344 p.

### ***Hieromonk Macarios (Markish). Marriage and Family Life in the Perspective of the Moral Theology: the Challenge of the Priestly Vocation.***

**Abstract:** Inasmuch the Orthodox Church is striving to increase and extend its social and civic involvement by both the clergy and laity based upon the Christian moral principles, the issue of marriage and family gains twofold importance. Firstly, the Christian family ought to be a role model of harmonious and happy family relationships for the entire society; secondly, the destruction of the family as a social institute and decline of the family values in the Western post-Christian world adversely affects the mindset and behavior of today's Christians. So much heavier is the responsibility of the clergy for bearing witness of the Christian morality with their own lives, and so much more important to convey this truth to the students of Theological schools.

**Keywords:** marriage, family, sexual relations, Christian morality, Moral Theology, theological education, priestly vocation.

*Hieromonk Macarios (Markish)* — Ivanovo-Voznesensk Diocese ([IvanovoConvent@rambler.ru](mailto:IvanovoConvent@rambler.ru)).

Священник Максим Кузнецов

## ПРОБЛЕМА ИССЛЕДОВАНИЯ СОЦИОКУЛЬТУРНОЙ ДЕТЕРМИНАЦИИ РЕЛИГИОЗНОСТИ ИНДИВИДА

В статье рассматриваются социально-философский и социологический подход к осмыслению религиозности как сложного многомерного феномена в условиях современного социума в его динамике. Проводится анализ социологических методик исследования уровня религиозности; основных сложностей, стоящих на пути исследователя данной проблематики.

**Ключевые слова:** религиозность, секуляризация, общество, религиозное сознание, индивид, символика, конфессиональность.

Одной из наиболее очевидных тенденций в общественной науке второй половины XX — начала XXI века стало исследование процесса секуляризации. До сих пор многие ученые прогнозируют исчезновение самого феномена религии в мире недалекого будущего в результате прогрессирующего экономического и научного развития. Но при этом необходимо отметить количественный рост числа исследователей, подвергающих критике данное предположение [Pollack, Olson, 2008, 14]. По их мнению, явление, с которым мы сталкиваемся сегодня, можно охарактеризовать как «десекуляризацию» или «возрождение религиозности» [RieseBrodth, 2000, 29].

И действительно, многие происходящие сегодня в мире процессы прямо свидетельствуют в пользу последнего: увеличение числа новообращенных мусульман, усиление движения нео-протестантских групп, активное возрождение интереса к религиозной традиции в Восточной Европе. Даже принимая во внимание возможность завышения регулярно публикуемых статистических показателей, сам факт роста интереса к традиционным и нетрадиционным религиям отрицать невозможно. И речь идет не только о процессах, протекающих на макроуровне: религия не потеряла почву, но сменила форму, подверглась в известной степени деинституализации и стала более завуалированной. Т. Парсонс высказал предположение, что религия никогда не вытеснялась из сферы сознания и бытия людей, но видоизменилась в условиях современного мироустройства [Vanderstraeten, 2013, 28]. Таким образом, имеющее определенное распространение мнение о том, что современный человек является секуляристом, материалистом и в широком смысле атеистом, нельзя рассматривать, как единственно возможное [Luckmann, 1967, 12].

С другой стороны, если мы будем рассматривать современного человека с иной точки зрения, отличной от только что изложенной, нам потребуется идентификация и правильное понимание отличительных черт религии в ее современном проявлении как социального феномена. Можно отметить несколько стадий становления религии, каждый из которых целесообразно рассматривать как цельный; а в совокупности они отражают идею эволюции религиозности. К этим стадиям известный американский социолог Роберт Белла относит следующие: первичные примитивные верования, архаическую религию, историческую религию, раннюю современную религию и, собственно, современную религию [Bellah, 1976, 28].

В отличие от других стадий, современная религия демонстрирует существенный разрыв с традиционной исторической символикой и не отвергает мир в его

---

Священник Максим Владимирович Кузнецов — магистр богословия, заведующий сектором заочного обучения, Пензенская Духовная Семинария (maxkuznetsov@mail.ru).

традиционном понимании. Все происходящие сегодня трансформации религиозности, усиливающаяся диверсификация и комплексность религии обнаруживаются большей частью именно на стадии современной религии. Современное многоуровневое исследование феномена религиозности прибегает к методам, которые, как правило, отражают комплексную и многомерную природу явления. Тем не менее, имеющиеся методы во многом остаются irrelevantными с учетом широкого спектра факторов, влияющих на уровень религиозности индивидов.

В социальной философии и социальных науках под религиозностью понимается комплексное явление, которое включает в себя, собственно, действия (культульная и обрядовая сторона религиозности), религиозное мировоззрение и систему взглядов (часто это именуется религиозным сознанием) и отношение личности к проблемам и вопросам различного спектра как в непосредственно религиозной, так и нерелигиозной среде [Арнаут, 1990, 8].

Для того, чтобы идентифицировать индивида как носителя религиозного сознания (или наоборот), исследователю необходимо выяснить, верит ли исследуемый индивид в Бога, в бессмертие души, мир духовных бестелесных существ, посмертное воздаяние и т. д. Такой подход основывается на понимании религиозности, которое рассматривает смысловое содержание как предшествующее непосредственным действиям (действия прямо проистекают из убеждений индивида).

Д. Фихтер описывает действия как последствия и проявления вероучения, которого придерживается человек. Он утверждает, что религиозность христианина, например, можно рассматривать в контексте догматов веры, христианского восприятия мира и основанных на нем норм социального поведения, так как если индивид является верующим христианином, то данный факт будет обязательно подтвержден внешними проявлениями [Fichter, 1963, 171].

О. С. Баженова разделяет эту точку зрения, утверждая, что действия, основанные на приверженности конкретному вероучению, свидетельствуют о наличии религиозного сознания [Баженова, 2010, 97]. Имеющий значительное распространение, тем не менее, подход к пониманию религиозности, согласно которому индивид признается носителем религиозности исключительно на основании его заявлений о принадлежности к той или иной религии, в современной науке подвергается обоснованной критике. Такая форма религиозности, основанная лишь на самоидентификации человека, часто именуется субъективной или культурной [Лункин, Филатов, 2005, 36].

В отличие от научной среды, в широких массах населения такой взгляд на религиозность, тем не менее, является преобладающим; часто человек соотносит себя с конкретным вероучением только лишь основываясь на своей принадлежности к определенной нации или культурной группе, при этом он часто оказывается неспособным даже в элементарной форме сформулировать основные постулаты той религии, о принадлежности к которой он заявляет.

В исследовании религиозности весьма часто можно столкнуться с феноменом динамичности и нестабильности религиозных убеждений человека, при этом иногда сложно установить логически причинно-следственную связь между религиозными взглядами и деятельностью индивида. Имеются довольно многочисленные случаи, когда человек начинает посещать богослужения или молитвенные собрания, не имея определенной веры, а просто ради своих родных, знакомых и возможности общения с ними. Наблюдения показывают, что после таких эпизодических посещений человек может возвратиться туда уже сознательно из религиозных соображений. Среди людей, посещающих православные храмы и монастыри в современной России немало тех, кто заходит туда, чтобы увидеть древние иконы, фрески, уникальную церковную утварь, послушать профессиональное исполнение церковных песнопений (т. е. исключительно из интереса к искусству). В последнее время эта тенденция усиливается из-за того, что многие музеи передают свои ценные экспонаты, ранее принадлежавшие Церкви, обратно в православные храмы.

Сегодня при проведении, в частности, социологических опросов с целью выявления уровня религиозности населения исследователи в качестве основного аспекта религиозности склонны рассматривать именно непосредственное поведение человека, его образ жизни. Иными словами, если исследователю необходимо определить, является ли респондент религиозным (и в какой степени?) или нет, то ему предстоит выяснить степень вовлеченности его в определенные культовые практики и регулярность данных действий. Например, одним из важнейших индикаторов религиозности является очевидное и внешнее проявление религиозных взглядов, отражающееся в участии в церковных богослужениях.

В целом можно утверждать, что в современной науке прослеживается четкая тенденция к отходу от традиционного одномерного восприятия религиозности. Ученые, придерживающиеся такого взгляда, говорят о необходимости рассмотрения феномена религиозности как сложного и многомерного, причем как на теоретическом, так и на эмпирическом уровне [Рязанова, 2011, 186].

Такой подход становится преобладающим. При изучении феномена религиозности исследователь учитывает ряд критериев, среди которых можно отметить следующие: регулярность частной молитвенной практики, частота посещения общественных богослужений (в храмах, мечетях и т. д.), соблюдение постов, чтение священных текстов и другой духовной литературы, вера в Бога, духовный невидимый мир, самоидентификация в ключе определенного вероучения.

При проведении исследований и анализе полученных данных нецелесообразно ограничиваться использованием какого-либо единственного инструмента. В частности, использование исключительно количественного метода при анализе феномена религиозности повлечет за собой существенные погрешности, так как часто исследователю будет иметь дело с irrelevantными ответами респондентов. Так, в постсоветскую эпоху подавляющее большинство респондентов было склонным ассоциировать себя с определенной религиозной традицией; опрашиваемые редко называли себя атеистами, так как быть атеистом в послесоветский период было в некоторой степени немодно, а иногда и постыдно (атеизм в первую очередь ассоциировался с советским прошлым, о котором часто высказывались преимущественно с негативным оттенком) [Кублицкая, 2009, 97]. Неверующие люди часто публично заявляли о том, что верят в Бога, руководствуясь нежеланием демонстрировать свой атеизм. Верующий же человек, но не посещающий богослужения, мог заявлять о том, что регулярно участвует в отправлении культа, чтобы выглядеть в глазах окружающих истинным верующим (христианином, мусульманином и т. д.).

Безусловно, классический и современный подходы к оценке степени религиозности индивида имеют некоторые точки соприкосновения, но существуют и заметные различия в оценочных критериях, а также в способах их научной интерпретации. Так, некоторые исследователи упускают из вида ряд важных факторов при рассмотрении конкретных религиозных групп. К примеру, в одном из исследований, посвященном религиозности мусульман в России, его автор не придает значения практике поста в месяц Рамадан (хотя этот пост является одним из столпов ислама согласно самому мусульманскому вероучению) [Синелина, 2009, 91]. Таким образом, критериями религиозности для мусульман в рамках данного исследования являются посещение мечетей, совершение намаза и его регулярность, чтение Корана, что не в полной мере соответствует предписаниям ислама. Данные религиозные практики можно в определенной степени сравнивать с похожими культовыми традициями в православном христианстве. Но при всей схожести в исламе и в Православии данные практики имеют различное значение и подразумевают разную деятельность. В частности, в исламе для женщин не является обязательным посещение пятничной молитвы в мечети. В христианстве такой мотив отсутствует полностью, поэтому предписания вероучения соблюдаются одинаково и для мужчин, и для женщин. Тем не менее, подобный факт может сыграть определенную роль, например, при статистическом исследовании о посещаемости общественных богослужений представителями разных

вероучений и конфессий, соответственно, его необходимо учитывать во избежание значительных погрешностей. Общие сравнительные методики в отношении представителей различных религиозных традиций (особенно количественные) всегда подразумевают определенный уровень обобщения и минимизации ряда параметров, по которым проводится сравнение, таким образом, данный факт обязательно должен быть принят во внимание.

В ряде случаев исследователи допускают неточности идентификации критериев религиозности. Например, при исследовании религиозности в молодежной среде может задаваться вопрос: «Читали ли вы Библию?». При этом священные книги других религий не упоминаются совсем, хотя среди респондентов вполне могут быть не только христиане, но и носители иной религиозной традиции [Кулаков, 1995, 94]. В одном из опросов, проводимых «Левада-центром» с целью анализа уровня религиозности жителей России, в числе прочих присутствовал вопрос о наличии дома у респондентов религиозной литературы (Левада-Центр). Такая постановка вопроса представляется некорректной, так как, во-первых, имеющиеся дома книги религиозного содержания могут принадлежать не самим респондентам, а членам их семей; во-вторых, само по себе наличие дома религиозной литературы не предполагает обязательного знакомства с ней. К тому же, любые возможные ответы на данный вопрос очень сложно проанализировать для окончательных выводов: даже если дома имеется литература духовного содержания, из постановки вопроса непонятно, интересуется ли респондент этой проблематикой в настоящее время, или интересовался когда-либо в прошлом, но затем ценностные ориентиры изменились. В обоих случаях книги могут продолжать оставаться в его распоряжении. В свете вышеизложенного, данный критерий представляется скорее irrelevantным с точки зрения проблематики религиозности индивида.

Принцип многомерности исследования в изучении феномена религиозности позволяет в большей степени раскрыть его сложную природу. Критерии, используемые для анализа исследуемого феномена при таком подходе, в большей степени позволяют дать ответ на вопрос о том, в чем проявляется религиозность человека, а также в каких областях его жизни религиозность играет наибольшую роль. Одной из важнейших задач социологии религии является понимание причин, по которым изучаемый социальный феномен предстает перед нами именно в своем явленном виде. Исследователь пытается определить факторы, которые придают феномену ту или иную форму, которые заставляют человека участвовать или не участвовать в определенных религиозных практиках. П. Бергер утверждает, что общество не только определяет наше поведение, но в известной степени формирует нашу личность, придает то или иное направление нашим чувствам и помыслам [Berger, 1963, 152].

Таким образом, структура общества отражается в нашем собственном сознании, поэтому наши действия и поведение приобретают определенный порядок, на который влияет структура и символика общества с теми значениями, которые им присваиваются [Berger, 1963, 121]. Конечно, каждый социум характеризуется своими собственными уникальными культурными, историческими и социополитическими аспектами, которые обязательно следует учитывать для более глубокого понимания феномена религиозности и для подбора необходимых инструментов для его анализа и изучения. В частности, не вызывает сомнений необходимость рассмотрения религиозности непременно в вышеозначенном контексте.

Например, в советский период на фоне объективных общественных предпосылок можно отметить определенное распространение отдельных проявлений религиозности как среди христиан, так и среди мусульман, при том, что другие формы демонстрации своей принадлежности к вероисповеданию были выражены незначительно, вплоть до полного отсутствия (например, домашняя молитва и чтение духовной литературы дома при практически полном неучастии в общественных богослужениях). После исчезновения внешних препятствий для исповедания веры вышеуказанная тенденция, впрочем, имеет свойство сохраняться некоторое время. Также необходимо

принимать во внимание личные качества и факты биографии респондентов. Это представляется крайне важным, так как религиозный опыт усваивается личностью в индивидуальном порядке; личный опыт, уровень знаний, образование человека и некоторые ключевые события его жизненного пути оказывают весьма значительное влияние на образ восприятия вероучения и формирования религиозности.

Итак, исследователь феномена личной и общественной религиозности для получения объективной картины должен принимать во внимание целый комплекс факторов: от общественно-исторических до психологических. В данном контексте исследования представляется целесообразным не ограничиваться исключительно религиозными практиками той или иной традиции, но и рассматривать взаимоотношения верующих людей с внешним миром и обществом. Для получения более подробной и исчерпывающей научной картины о степени религиозности человека или группы людей данный феномен целесообразно рассматривать в контексте социокультурных реалий того или иного общества, учитывая при этом и факты из личной биографии объекта исследования. Для исследователя безусловный интерес представляет не только разнообразие проявлений религиозности как факт, но и понимание тех механизмов и причин, по которым имеются подчас весьма заметные различия даже в пределах одного конкретно взятого сообщества верующих.

Причина этих различий во многом может объясняться сложным характером взаимоотношений верующего индивида с окружающим его обществом, где существует огромное, стремящееся к бесконечности, число вариаций развития этих взаимоотношений. Человек не может представляться абсолютно самодостаточным в мире, в котором он существует. Исследование феномена религиозности именно в социокультурном контексте и с учетом персонального жизненного опыта отдельно взятого индивида позволит получить картину личной религиозности в том виде, в котором она объективно присутствует, а также ответить на вопросы относительно того, как именно религиозность проявляет себя в различных сферах деятельности человека, может ли она эволюционировать, и что является причиной возможных трансформаций в сфере религиозности и религиозного сознания.

## Источники и литература

### Источники

1. Левада-Центр — *Левада-Центр*. Аналитический центр Юрия Левады. Россияне о религии. URL: <https://www.levada.ru/2012/06/07/obraz-pravoslavnogo-veruyushhego-v-sovremennoj-rossii/> (дата обращения: 07.06.2012).

### Литература

2. Арнаут (1990) — *Арнаут Е. К.* О критериях религиозности личности в условиях перестройки. — Кишинев: Знание, 1990. — 27 с.

3. Баженова (2010) — *Баженова О. С.* Буддизм как этноинтегрирующий фактор глазами жителей Республики Бурятия. // Научные ведомости Белгородского государственного университета. 2010. № 14. С. 95–99.

4. Кублицкая (2009) — *Кублицкая Е. А.* Особенности изучения религиозности в современной России. // Социологические исследования. 2009. № 4. С. 96–107.

5. Кулаков (1995) — *Кулаков П. А.* Учащаяся молодежь и религия. // Социологические исследования. 1995. № 11. С. 92–96.

6. Лункин, Филатов (2005) — *Лункин Р. Н., Филатов С. Б.* Статистика российской религиозности: магия цифр и неоднозначная реальность. // Социологические исследования. 2005. № 6. С. 35–54.



7. Рязанова (2011) — *Рязанова С.В.* Религиозное окружение верующих женщин как фактор формирования и реализации конфессиональных представлений. // Вестник Кемеровского государственного университета. 2011. № 2. С. 181–187.
8. Синелина (2007) — *Синелина Ю.Ю.* О критериях определения религиозности населения. // Социологические исследования. 2007. № 11. С. 85–95.
9. Синелина (2009) — *Синелина Ю.Ю.* Православные и мусульмане: сравнительный анализ религиозного поведения и ценностных ориентаций. // Социологические исследования. 2009. № 4. С. 89–95.
10. Bellah (1976) — *Bellah R.* The New Religious Consciousness. — University of California Press, 1976. P. 391.
11. Berger (1963) — *Berger P.* Invitation to Sociology. — New York: Garden City, 1963. P. 208.
12. Fichter (1963) — *Fichter J.H.* Sociological Measurement of Religiosity. // Review of Religious Research. 1969. Vol. 10. P. 171.
13. Kaariainen (1998) — *Kaariainen K.* Religion in Russia after the Collapse of Communism. — Edwin Mellen Press, 1998. — 201 p.
14. Luckmann (1967) — *Luckmann T.* Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society. — New York: MacMillan Publishing Company, 1967. — 304 p.
15. Pollack, Olson (2008) — *Pollack D, Olson D.* The Role of Religion in Modern Societies. — New York: Routledge, 2008. — 296 p.
16. RieseBrodt (2000) — *RieseBrodt M.* Die Rueckkehr der Religionen: Fundamentalismus und der Kampf der Kulturen. — Munchen, 2000. — 156 p.
17. Vanderstraeten (2013) — *Vanderstraeten R.* Talcott Parsons and the enigma of secularization // European Journal of Social Theory. 2013. Vol. 16. P. 70.

***Priest Maxim Kuznetsov. The problem of studying the sociocultural determination of the religiosity of an individual.***

**Abstract:** The article discusses the socio-philosophical and sociological approach to the understanding of religiosity as a complex multidimensional phenomenon in modern society in its dynamics. The analysis of sociological methods of researching the level of religiosity; the main difficulties that stand in the way of the researcher of this problem.

**Keywords:** religiosity, secularization, society, religious consciousness, individual, symbolism, confessionality.

*Priest Maxim Vladimirovich Kuznetsov* — Master of Theology, Head of the Correspondence Education Sector, Penza Theological Seminary (E-mail: maxkuznetsov@mail.ru).

*Протоиерей Тигрий Хачатрян*

## ПРЕДПОСЫЛКИ ВОЗРОЖДЕНИЯ БОГОСЛОВСКОГО ДИАЛОГА С АРМЯНСКОЙ АПОСТОЛЬСКОЙ ЦЕРКОВЬЮ И ПРОБЛЕМА ПРЕПОДАВАНИЯ ИСТОРИИ И БОГОСЛОВИЯ АРМЯНСКОЙ АПОСТОЛЬСКОЙ ЦЕРКВИ В ДУХОВНЫХ ШКОЛАХ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

В настоящее время богословский диалог между Русской Православной и Армянской Апостольской Церковью находится в замороженном состоянии. «Первое согласованное Заявление по Христологии», принятое Смешанной Комиссией по богословскому диалогу между Восточными православными и Ориентальными православными церквями 20–24 июня 1989 года на встрече в монастыре Анба Бишой (Египет), и «Второе согласованное Заявление» в Шамбези (Швейцария) в 1990 году казалось бы открыли новую эру в истории диалога между Православными и Дохалкидонскими Церквями. Последовавшие за этим решения Священноначалия Русской Православной Церкви о начале прямого диалога с Армянской Апостольской Церковью предполагали обсуждение вопросов двухстороннего диалога по самым разным вопросам, включая болезненную тему разделения Церквей в VI веке и различные аспекты христологического наследия. Однако во время первого двустороннего собеседования между делегациями Русской Православной и Армянской Церкви 13–15 февраля 2001 года в Эчмиадзине (Армения) вопросы христологии не обсуждались... Богословский диалог заглох, но проблема осталась и проблема заключается в том, что в России живет больше миллиона армян. Нужна внятная и четкая вероучительная и каноническая позиция Русской Православной Церкви по отношению к Армянской Апостольской Церкви и вытекающая из этой позиции четкая катехизическая программа по отношению к крещеным в Армянской Апостольской Церкви, которая не обязательно должна укладываться в прокрустово ложе «многовековой дружбы народов» и их культурного взаимодействия.

**Ключевые слова:** Русская Православная Церковь, Армянская Апостольская Церковь, Дохалкидонские церкви, христология, богословский диалог, богословская терминология, природа, сущность, ипостась, воля.

Для того чтобы более-менее ясно представлять себе христологическое учение Армянской Апостольской Церкви (далее — ААЦ), можно пойти двумя путями. В первом случае можно последовать примеру профессора Санкт-Петербургской Академии И. Е. Троицкого и, взяв за основу ««Изложение веры Армянской Церкви католика Нерсеса» [Троицкий, 1875], построить на его анализе свое понимание христологию ААЦ, но в XXI веке этот метод может показаться устаревшим, поскольку при всем огромном уважении к наследию и трудам блаженной памяти католика Нерсеса IV, мечтавшего о воссоединении с Православной Церковью, на основе одного его «Изложения» сложно составить полное представление об нюансах христологии ААЦ. Поскольку в XX веке поиск единства между христианскими конфессиями

---

*Протоиерей Тигрий Вагаршакович Хачатрян* — кандидат богословия, помощник ректора Курской духовной семинарии, заведующий кафедрой библейско-богословских дисциплин (tigriv@yandex.ru).

катализировал процесс взаимного изучения и «узнавания», то целесообразнее обратиться к результатам современных научных исследований.

Одной из таких работ является монография главы ОВЦС ААЦ архиепископа Езника Петросяна «Введение в христологию Армянской Церкви» [Պէտրոսյան, 2016]. Это большой и серьезный систематический труд, представляющий собой некий поиск христологической «самоидентичности», в котором автор предпринимает попытку самоопределиться по отношению к Халкидонскому собору по всему кругу проблем, связанных с расколом и попытками воссоединения.

Епископ Езник утверждает, что обобщенно учение ААЦ о Христе изложено в следующих строках католика Нерсеса Шнорали (Благодатного) (1166–1173): «Одна сущность и одно лицо одного Христа из двух природ соединенных неизменным и нераздельным единством». Епископ Езник делает следующий вывод из исповедания католика Нерсеса: «Соответственно, после единения следует исповедовать Одну Божественную природу, состоящую из неизменного единства двух сущностей — совершенной человеческой и совершенной Божественной сущности» [Պէտրոսյան, 2016].

Все эти формулировки армяне возводят к формуле «Единая природа Бога Слова воплощенная» свт. Кирилла Александрийского и считают эту формулу основной своего христологического исповедания [Մարգարիտյան, 1992].

В заключении своей монографии епископ Езник пишет следующие загадочные слова: «Одной из причин отвержения Халкидонского собора послужило еще и то обстоятельство, что к этому времени **Армянская Церковь уже имела свою христологию, против которой стал учить Томос Льва и Халкидонский собор**» [Պէտրոսյան, 2016]. Что же за такую особую христологию имела ААЦ, против которой выступил папа Лев Великий и Халкидонский собор. Дело в том, что у армян к 435 году уже имелось полученное по их же просьбе совершенно прекрасное «Послание Прокла патриарха Константинопольского армянам о вере» [Послание святого Прокла к армянам, 1841]. Основные характеристики послания:

1. Большая близость языка Прокла к языку Халкидона, чем Кирилла, чего не могут не замечать современные армянские богословы.
2. У Прокла отсутствует формула: «Единая природа Бога Слова воплощенная» [Болотов, 1992], о котором Кирилл только умолчал в своем послании «Да возвеселятся небеса», не переставая считать его самым совершенным. Прокл проповедует единство ипостаси, «μίαὺν τὴν τοῦ σαρκοθεντοῦ τοῦ Λοῦου Θεοῦ ὑποστάσι». По словам В. В. Болотова, «этот документ (ответ Прокла) вообще вполне отвечает его назначению — посредствовать между богословами двух оттенков [Болотов, 1992]. Не забудем упомянуть о том, что святитель Кирилл отозвался о нем с высокой похвалой.

В свете наличия данного документа отвержение Халкидона сразу после проведения собора можно объяснить исключительно политической ситуацией после Аварайрского сражения. В V веке в Армению проникает антихалкидонская полемика сирийских монофизитов. В стране, где царил террор персов, происходили постоянные гонения на христиан и насаждался маздеизм (течение зороастризма), Церковь стремилась сохранить то, что было накоплено ею за недолгую историю христианства, а боязнь несторианства при невысоком богословском уровне духовенства, недоверие к грекам, отказавшимся помочь единоверным братьям в борьбе с персами, способствовали впадению армян в монофизитство [Нелюбов, 1992], как справедливо писал профессор МДА Б. Нелюбов в своей статье «Древние Восточные Церкви. Армянская Церковь».

Первыми проводниками монофизитства были Симеон Бет-Аршамский и Абдишо. Мы находим различные Топосы, известные из других монофизитских источников. Смысл их сводится к следующему: приверженцы Халкидона — это, разумеется, «несториане»; Собор 451 года, равно как и Томос папы Льва учат о двух природах и двух лицах во Христе после воплощения; учением, о двух лицах определяется и учение о двух сынах; то есть и в учения о Троице вводится четвертое Лицо. Все это вкратце объединяет один анафематизм, высказанный Абдишо в своем произведении

«Об анафематствовании всех еретиков, которые выступали против православных»: «Кто учит о нераздельном единстве двух природ или двух Лиц (πρόσωπα, по-армянски: dems) и образов (μορφαί, по-армянски: kegrarans) во Христе и тем самым вводят в Троицу четверицу, да будет проклят» [Николаев, 1979].

Последней серьезной попыткой присоединения ААЦ в позднем средневековье были начинания католикоса Нерсеса IV и византийского императора Мануила I Комнина. Наверное, все бы закончилось благополучно на соборе, созванном Нерсесом в 1173 году, если бы по одной из версий греки не выдали бы в пылу полемики тайны переписки Нерсеса и Мануила.

Особо следует обратить внимание на «Изложение веры Армянской Церкви католикоса Нерсеса», потому что именно этот документ лег в основу диссертационного исследования профессора СПбДА И. Е. Троицкого. Нужно честно сказать, что в русской богословской науке прошлого христологическое наследие Армянской Апостольской Церкви являлось областью мало исследованной, и единственная серьезная работа была написана в XIX веке профессором Санкт-Петербургской Духовной Академии И. Е. Троицким [Троицкий, 1875]. И. Е. Троицкий принял на себя труд критического исследования наиболее полного древнего армянского вероучительного памятника — символической книги «Изложение веры Армянской Церкви католикоса Нерсеса» по шести имеющимся в научной литературе ее переводам. В 1875 году за свое исследование И. Е. Троицкий был удостоен звания доктора богословия. В своей речи перед защитой диссертации профессор И. Е. Троицкий отметил, что догматические памятники Армянской Церкви «требуют тщательного пересмотра и отделения друг от друга тех разнородных элементов, которые до сих пор мирно покоятся в них друг возле друга, — элементы православные и монофизитские» [Публичные прения..., 1875].

В своей речи И. Е. Троицкий выразил надежду на то, что «отделение пшеницы от плевел» произойдет в лоне самой Армянской Церкви, и она сможет утвердиться на православных началах. «Задачу эту легче может разрешить сама Армянская Церковь, и когда она снимет эти наносные слои, то непременно откроет закрытую под ними православную истину и опознает в ней ту древнюю веру, которую некогда приняла от матери своей Восточной Церкви, которую хранила до печального разрыва с нею и за которую так много страдала. А когда она придет к этому открытию, а она придет к нему несомненно, то вопрос о воссоединении ее с Православной Церковью решится сам собою» [Публичные прения..., 1875].

Если внимательно проанализировать немногочисленные, но довольно недвусмысленные заявления современных армянских богословов, придется признать, что И. Е. Троицкий был слишком оптимистичен в своих прогнозах.

Для справки. Впервые в новейшей истории на Всеправославном совещании на острове Родос в 1961 году было принято решение начать обсуждение основных вопросов христианской жизни и вероучения Православных и Дохалкидонских Церквей. Затем последовали официальные и неофициальные консультации между представителями Православных и Древних Восточных Церквей, результатом которых стало «Второе общее заявление и предложения Церквам» Смешанной комиссии по богословскому диалогу между Православной и Восточными Православными Церквами в Шамбези (Швейцария) 23–28 сентября 1990 года. Несмотря на то, что этот важный документ, появившийся в результате 3-х десятилетий переговоров, констатировал отсутствие догматических расхождений в области христологии, Архиерейский Собор РПЦ 1997 года по результатам обстоятельного изучения этого документа в Синодальной Богословской комиссии (1994–1997), приветствовав «дух братства, взаимопонимания и общего стремления быть верными апостольскому и святоотеческому Преданию, который выражен Смешанной богословской комиссией», принял, что «Заявление» «не должно рассматриваться как окончательный документ, достаточный для восстановления полного общения между Православной Церковью и Восточными Православными Церквами, так как содержит неясности в отдельных христологических формулировках» [Основные принципы, 2000].

Во исполнение постановления Собора Священный Синод Русской Православной Церкви 30 марта 1999 года принял решение о начале прямого двустороннего диалога Русской Православной Церкви с Древними Восточными Церквами. Данное решение было одобрено Юбилейным Архиерейским Собором Русской Православной Церкви 2000 года.

6 июля 2000 года в Москве, в Отделе внешних церковных сношений Московского Патриархата, состоялись переговоры митрополита Смоленского и Калининградского Кирилла, председателя Отдела внешних церковных сношений Московского Патриархата, с епископом Езником, председателем Отдела внешних церковных сношений Армянской Апостольской Церкви. Со стороны Русской Православной Церкви во встрече также приняли участие секретарь Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата по межхристианским связям игумен Иларион (Алфеев) и сотрудник секретариата по межхристианским связям В. В. Шмалий.

Целью встречи было определение практических шагов по реализации договоренностей о начале прямого двустороннего диалога между Армянской Апостольской и Русской Православной Церквами, принятых на переговорах Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II со Святейшим Верховным Патриархом и Католикосом всех армян Гарегином II в ходе исторического визита Предстоятеля Армянской Апостольской Церкви в Москву в 2000 году. В ходе переговоров 6 июля были достигнуты следующие договоренности: среди прочего было решено, что с повестки дня диалога не должна сниматься и собственно богословская проблематика. При этом стороны согласились, что богословский диалог должен быть тщательно подготовлен и основываться на серьезной совместной исследовательской работе богословов и ученых двух Церквей. Богословская проблематика диалога не должна ограничиваться одной христологией. Желательно включение в нее таких тем, как мариология, иконопочитание, агиология, образцы и идеалы святости и духовной жизни. Существенным направлением в совместных богословских трудах может стать изучение темы Предания и, в частности, места и роли Вселенских Соборов в Церкви. Стороны констатировали общность позиций в отношении «Второго общего заявления и предложения церквам», подписанного в Шамбези в 1990 году, которое, по их мнению, не может рассматриваться как окончательное.

4. В целях планирования и наблюдения за ходом диалога было решено создать рабочую группу в составе четырех человек, в которую войдут по два представителя от Армянской Апостольской и Русской Православной Церквей.

5. Для проведения диалога должна быть создана богословская комиссия из двенадцати человек (по шесть представителей от каждой Церкви). В комиссию должны войти иерархи, священнослужители, богословы, ученые и специалисты двух Церквей. Время проведения первой встречи комиссии — первая половина 2001 года.

13 февраля 2001 года в Эчмиадзине в Армении открылось первое двустороннее собеседование между делегациями Русской Православной и Армянской Церкви.

Делегацию Русской Православной Церкви возглавлял первый заместитель председателя Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата архиепископ Калужский и Боровский Климент, делегацию Армянской Апостольской Церкви — председатель ее Отдела внешних церковных сношений епископ Езник (Петросян). Участники собеседований, которые продлились до 15 февраля, рассмотрели вопросы взаимоотношений Церкви с нацией, государством и светским обществом, миром политики, а также проблемы экономики, экологии, биоэтики, образования, международных отношений. Базой для дискуссии послужили Основы социальной концепции Русской Православной Церкви.

Несмотря на решения 2000 года, в рамках первого двустороннего богословского собеседования с 13 по 15 февраля ни один богословский вопрос не поднимался и не обсуждался...

Можно предположить, что для национального самосознания армян вопросы веры и историческая борьба за свою церковную (подчас вероучительную). — *прот. Т.Х.*

независимость от греков является табуированной сферой, выполняющей некие охранительные функции. Возможно с этим связано, что на «внешнее потребление» армянские священнослужители предлагают сдержанную умеренную позицию, суть которой хорошо уясняется из диалога, который состоялся между председателем ОВЦС Русской Православной Церкви митрополитом Волоколамским Иларионом (Алфеевым) и главой Новонахичеванской епархии ААЦ епископом Езрасом Нерсисяном в телевизионной программе «Церковь и мир» на канале «Россия 24» 26.04.2014 [«Церковь и мир», 2014]. Суть этой позиции сводится к простой формуле: мы исповедуем *Одного и Того же Иисуса Христа, состоящего из Божества и человечества, просто вы говорите две природы, а мы одна природа — богочеловеческая.* Однако на «внутренне потребление» для прихожан ААЦ, читающих тексты на армянском языке, армянские богословы предлагают совершенно другую позицию, которая практически ничем не отличается от позиции армянских епископов II Двинского собора, которые анафематствовали Халкидонский собор и всех, кто исповедует его учение [Մրմիւիւն, 1992]. Это программная статья наиболее авторитетного священника ААЦ Месропа Арамяна, который в интервью журналу «Анив» заявляет: «...мы признаем православие только пяти восточных церквей — нашей, Коптской, Эфиопской, Сирийской, Индийско-Малабарской. Халкидонские Церкви, с точки зрения вероучения ААЦ, не считаются православными» [«Труд духовный», 2009]. Это редкий случай, когда в русскоязычном ресурсе армянский священник говорит то, что в основном предлагается прихожанам ААЦ. В том же интервью священник Месроп делает шокирующее заявление: «Мы считаем, что истина православной веры сохранена нерушимо *именно* Армянской Апостольской Церковью» [«Труд духовный», 2009]. Вардапет<sup>1</sup> Сепух Саркисян в своей программной работе «Таинства и обряды Армянской Церкви» достигает апогея этнофилетизма: «Армянская Церковь, являясь единой и неделимой частью Христовой Церкви, *по сути* является национальной Церковью, то есть относится только к чадам армянского народа. Армянская Церковь отныне отождествлена с армянским народом и в таком ее качестве представители других народов не могут быть ее чадами» [Մարգարիտ, 1992].

Ситуация неблагоприятная и, по крайней мере, требует разъяснения со стороны богословского сообщества ААЦ.

Одной из наиболее серьезных проблем, по сути недооценённой предпосылкой к диалогу, является уточнение христологических терминов, используемых в обеих традициях, с точки зрения их философских оснований. По этой теме в современной отечественной богословской периодике следует отметить работы Рубена Мкртчяна, рассматривающие попытки согласования концепций общих и частных природ [Мкртчян, 2013].

Богословский диалог заглох, но проблема осталась и проблема заключается в том, что в России живет больше миллиона армян. У нас нет проблем с коптами, ассирийцами или эфиопами, потому что их практически в России нет, а вот с армянами есть. Армяне приходят в наши храмы, просят Крещения, Миропомазания, Венчания, иногда Исповеди и Причастия. В подавляющем большинстве они совершенно религиозно безграмотные люди. Они ничего не знают про разделение Церквей, а наши священники в массе своей ничего не знают про армян. Потому что в рамках существующего Учебного плана, который мы получаем из Учебного Комитета, студент нашей семинарии при отсутствии личной инициативы получает самые скудные и чаще всего устаревшие сведения об ААЦ, которые потом активно высмеивают сами армянские священнослужители. Ни в курсе Истории Древней Церкви, ни общецерковной истории, Сравнительного богословия мы ничего не узнаем о богословии ААЦ, христологии, две-три строчки из «Вселенских соборов» Карташева нас не спасут. Нужна внятная и четкая вероучительная и каноническая позиция нашей Церкви по отношению у ААЦ.

<sup>1</sup> Вардапет — особое сословие ученого монашества в ААЦ, обладающее привилегией проповедовать и наставлять паству. В сословии имеются 12 ступеней.

Если бы вся разница в исповедании веры сводилась к упомянутому «мы говорим две природы, а Вы говорите одна природа воплощенная», тогда можно было утверждать, что произошла досадная ошибка недопонимания друг друга в прежних веках, которую мы сейчас можем быстро исправить. Но при внимательном изучении армянского наследия оказывается, что этого крайне недостаточно. Потому что количество оттенков армянской христологии таково, что для нахождения среднеарифметического между наследием армянских отцов требуется колоссальная работа: тут и проблема афтордокетизма, и принципиально разное понимание воли и действий во Христе, — отсюда полное неприятие армянами VI Вселенского собора, и необходимость согласования концепций общей и частной природы и многое другое.

На данный момент предпосылки диалога отсутствуют, но остается проблема просвещения наших студентов в семинариях и проблема грамотного построения катехизации армян для принятия в лоно Православной Церкви.

11 апреля 2006 года решением Священного Синода был создан целый Ученый Совет для изучения доктрин дохалкидонских Восточных церквей [Журналы заседания Священного Синода, 2006]. В него вошли 9 лиц, но только один из них имел отдаленное отношение к пониманию богословия ААЦ.

- 1) Епископ Егорьевский Марк, заместитель Председателя ОВЦС — председатель;
- 2) протоиерей Валентин Асмус, преподаватель Московской Духовной академии;
- 3) священник Олег Давыденков, преподаватель Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета;
- 4) священник Владимир Шмалий, проректор Московской Духовной академии, секретарь Синодальной Богословской комиссии;
- 5) священник Игорь Выжанов, секретарь ОВЦС по межхристианским отношениям;
- 6) диакон Сергей Говорун, преподаватель Московской Духовной академии, сотрудник ОВЦС (православная христология) — секретарь;
- 7) священник Александр Васютин, сотрудник ОВЦС;
- 8) Нелюбов Борис Александрович, профессор МДА.

К сожалению, после данного определения Священного Синода богословское общество не услышало и не узнало про деятельность этой особой структуры, которая судя по всему так и осталась на бумаге...

В 2018 году трудами и усердием некоторых православных армян при поддержке настоятеля кафедрального Собора города Москвы протоиерея Александра Агейкина в целях издана брошюра «Вопрос участия армян в таинствах Православной Церкви» для храмов города Москвы и Курской митрополии. Эта работа составлена для священников с целью облегчения катехизации крещенных в ААЦ лиц. В ней есть необходимый минимум сведений об отношении православия к инославию, рассмотрены ключевые вопросы IV–VI Вселенских соборов, судьбы ААЦ в эпоху Вселенских соборов, трагедия разделения, отдельная глава посвящена незаслуженно забытой традиции армян-халкидонитов, а в конце приведен чин присоединения армян к Православной Церкви.

Есть надежда, что данная брошюра станет первой ласточкой в деле присоединения к Православной Церкви ищущих духовного окормления и наставления армян, разбросанных по всей России.

## **Источники и литература**

1. Болотов (1994) — *Болотов В. В.* Лекции по истории Древней Церкви. Т. IV. М., 1994, С. 234–235.
2. Мкртчян (2013) — *Мкртчян Р. А.* Концепции общей и частной природ в христологии халкидонитов и дохалкидонитов // *Церковь и время.* № 2 (63).

3. Николаев (1979) — *Николаев Е., диакон. Сравнительный анализ христологического вероучения Армяно-Григорианской и Православной Церквей (IV–XII вв.)*. Курсовое сочинение. Л.: Ленинградская Духовная Академия. 1979. С. 16 (Машинопись).
4. Нелюбов (1999) — *Нелюбов Б. Древние Восточные Церкви. Армянская Церковь.* // «Альфа и Омега». 1999. 2 (20). С. 313.
5. *Основные принципы (2000) — Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию. Отношения с Древними Восточными (дохалкидонскими) церквями (документ, принятый на Юбилейном Архиерейском Соборе 2000 года)*. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/418840> (дата обращения: 5.11.2019)
6. Программа (2014) — телевизионная программа «Церковь и мир» на канале «Россия 24» 26.04.2014. URL: [https://www.youtube.com/watch?v=B4\\_WfDXX3wM](https://www.youtube.com/watch?v=B4_WfDXX3wM) (дата обращения: 5.11.2019).
7. Прения (1875) — Публичные прения в Санкт-Петербургской Духовной Академии об Армянской Церкви. // «Церковный Вестник». 1875. № 17. С. 7, 9.
8. Прокл (1841) — *Святого Прокла архиепископа Константинопольского, Послание к армянам о вере.* // Журнал «Христианское чтение, издаваемый при Санкт-Петербургской Духовной Академии». СПб.: 1841 г. Часть I. С. 351–375.
9. Троицкий (1875) — *Троицкий И. Е.* Изложение веры Церкви Армянской, начертанное Нерсесом, католикосом Армянским, по требованию боголюбивого государя греков Мануила. Санкт-Петербург. 1875.
10. «Труд духовный» (2009 ) — «Труд духовный» (интервью с о. Месропом Арамяном в журнале Анив 24.07.2009). URL: <http://www.aniv.ru/archive/14/trud-duhovnyj-intervju-s-omesropom-aramjanom/> (дата обращения: 5.11.2019).
11. Պետրոսյան (2016) — Եզնիկ արքիեպիսկոպոս Պետրոսյան. Ներածություն Հայ եկեղեցու քրիստոսաբանության: Երևան, 2016, 192 էջ:
12. Արամեան (1992) — Մէտրոպ քահանա Արամեան. Հայ եկեղեցու քրիստոսաբանական մտքի ուրվագծեր (Դ-Ը դդ.). Երևան. 1992. Գանձասար. Բ. էջ 86–122:
13. Սարգսեան (1992) — Սեպուհ ծայրագոյն վարդապետ Սարգսեան. Հայոց եկեղեցու խորհուրդներն ու ծեսերը. Երևան. 1992. Գանձասար. Ա. էջ 56–57, 59:

***Archpriest Tigry Vagarshakovich Khachatryan. Preconditions for the revival of the theological dialogue with the Armenian Apostolic Church and the problem of teaching the history and theology of the Armenian Apostolic Church in theological schools of the Russian Orthodox Church.***

**Abstract:** Currently, the theological dialogue between the Russian Orthodox and Armenian Apostolic Church is in a frozen state. “The First Agreed Statement on Christology” adopted by the Joint Commission on Theological Dialogue between the Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Churches on June 20–24, 1989 at a meeting in Anba Bishoy Monastery (Egypt), and the “Second Agreed Statement” in Chambesi (Switzerland) in 1990 the year, it would seem, opened a new era in the history of dialogue between the Orthodox and Dohalkidon Churches. The subsequent decisions of the Hierarchy of the Russian Orthodox Church on the beginning of a direct dialogue with the Armenian Apostolic Church (hereinafter referred to as the AAC) presupposed discussion of bilateral dialogue on a variety of issues, including the painful topic of the separation of Churches in the VI century and various aspects of the Christological heritage. However, during the first bilateral interview between the delegations of the Russian Orthodox and Armenian Church on February 13–15, 2001 in Echmiadzin (Armenia), Christology issues were not discussed ... The theological dialogue was stalled, but the problem remained and the problem is that more than a million Armenians live in Russia. What is needed is a distinct and clear doctrine and canonical position of the Russian Orthodox Church in relation to the AAC and a clear catechetical program arising from this position in relation to those baptized in the AAC, which does not



have to fit into the Procrustean bed of the “centuries-old friendship of peoples” and their cultural interaction.

**Keywords:** Russian Orthodox Church, Armenian Apostolic Church, Dohalkidon churches, Christology, theological dialogue, theological terminology, nature, essence, hypostasis, will.

*Archpriest Tigry Vagarshakovich Khachatryan* – candidate of theology, assistant to the rector of the Kursk Theological Seminary for scientific work, head of the department of biblical and theological disciplines (tigriy@yandex.ru).

Н. П. Трегулова

## СОВРЕМЕННОЕ ХОРОВОЕ ИСКУССТВО (опыт взаимодействия светского вуза и духовной семинарии)

Как одной из сторон взаимодействия светского вуза и духовной семинарии, в статье рассматриваются учебные дисциплины, в рамках которых изучается хоровая духовная музыка. На основе преподавательского опыта автор определяет общие моменты учебных программ, а также закономерные различия каждой из них. Подчеркивается нравственное и эстетическое воздействие хоровых богослужебных произведений на молодое поколение. В качестве альтернативы распространяющимся в современном образовательном процессе западных моделей обучения, приводится в пример опыт организации учебной деятельности на церковно-певческих курсах начала XX века.

**Ключевые слова:** Духовная музыка, жанры церковно-певческого искусства, композиторы Мордовии, молодое поколение, певческий унисон, регент церковного хора, церковно-певческое образование Древней Руси, хоровое искусство России.

Современный период развития отечественной музыкальной культуры отмечен особым вниманием к православной духовной музыке, возникшим как механизм компенсации атеистического забвения, характерного для советского периода нашей истории. Реалией постсоветского пространства стали миллионы людей, заново пришедших к вере, широкое обсуждение в обществе тем, связанных с религией и духовностью, а также включение в образовательные программы средних школ и высших учебных заведений предметов, связанных с изучением богослужебной музыки. Важным моментом является взаимодействие светских вузов и духовных учреждений, которое выражается, в частности, в особенностях организации и содержании педагогического процесса.

Безусловно, когда речь идет об учебном цикле в духовной семинарии, то соответствующие дисциплины считаются обязательными. Так, в частности, одними из основных образовательных программ подготовки служителей Русской Православной Церкви по специальности «Регент церковного хора, преподаватель» считаются «Музыкальная литература» и «Изучение хорового богослужебного репертуара». В отличие от соответствующей программы светского вуза, где изучаются все композиторы, оставившие заметный след в мировой культуре, «Музыкальная литература» для духовной семинарии делает акцент на изучении творческого наследия известных музыкантов, сочинявших хоровую духовную музыку. Учащиеся семинарии знакомятся с произведениями выдающихся творцов — М. Березовского, Д. Бортнянского, А. Гречанинова, Н. Римского-Корсакова, С. Танеева, С. Рахманинова, П. Чайковского, П. Чеснокова. В рамках данного курса рассматриваются также общие направления развития хорового искусства России, где в наибольшей степени представлена именно духовная музыка. Отличием данной дисциплины является подробное изучение зарождения и развития таких видов богослужебного пения, как знаменное и кондакарное, системы осмогласия и разновидностей церковных распевов.

Что касается образовательных программ светского вуза, в частности, Мордовского государственного университета им. Н. П. Огарёва (Институт национальной культуры,

---

*Наталья Петровна Трегулова* — кандидат искусствоведения, доцент кафедры народной музыки Института национальной культуры ФГБОУ ВО «МГУ им. Н. П. Огарёва», доцент Саранской духовной семинарии (natali-tregulova@yandex.ru).

кафедра народной музыки), то следует отметить, что в учебном плане направления подготовки «Искусство народного пения» профиля «Хоровое народное пение» есть такие дисциплины, как «Духовная музыка» и «История древнерусского певческого искусства». Программа дисциплины «Духовная музыка» направлена на изучение жанров церковно-певческого искусства, этапов его становления и развития, видов православной службы и церковного пения, творческого наследия композиторов, сочинявших богослужебные и внекультовые хоровые произведения. Учитывая специфику профиля обучения, программа предполагает рассмотрение вопроса о влиянии народного песенного творчества на музыкальную структуру церковных песнопений. Искусствовед Анатолий Конотоп пишет, что согласно исследованиям, «русская монодия в процессе своего развития испытывала влияние фольклорного песнетворчества. Аналогичного влияния не избежало и строчное многоголосие» [Конотоп, 1989, 196]. Автор считает, что унисонное начало, важный признак строчного многоголосия, имеет прямое сходство с одним из древних стилей народного пения — гетерофонией.

Программа дисциплины «Духовная музыка» предусматривает знакомство студентов Мордовского государственного университета с хоровой музыкой композиторов Мордовии. Говоря о духовном компоненте творчества таких композиторов, как Гавриил Вдовин, Нина Кошелева, Сергей Терханов, необходимо подчеркнуть, что современное хоровое искусство, в том числе духовная музыка, развивается не только творцами с мировым именем, но и представителями национальных композиторских школ. Это соответствует общей тенденции в российской культуре, которая характеризуется повышенным вниманием к церковной музыке как важнейшей части отечественной истории и потенциальному источнику нравственного возрождения общества. Как замечает искусствовед Ирина Свиридова, доцент Саратовской государственной консерватории им. Л. В. Собинова, ни музыканты-исполнители, ни композиторы, ни педагоги-теоретики не остались в стороне от общей направленности на возрождение духовной музыки. Руководители академических и учебных хоровых коллективов наравне с регентами церковных хоров включают в репертуар не только широко известные произведения, но и находят в частных коллекциях и за границей те, которые считались утерянными. Нельзя не отметить и тот вклад, которые вносят «современные композиторы, создающие оригинальные духовные произведения» [Свиридова, 2008, 6]. Таковы, по нашему мнению, хоровая молитва Терханова «Богородице, Дево, радуйся», получившая диплом I Международного конкурса композиторов к 300-летию Свято-Троицкой Александро-Невской Лавры; хоровая фантазия «Рождество», которая была высоко оценена представителями русской церкви; хоры «Свете тихий» и «Молитва Ефрема Сирина». В этих произведениях с глубоким философским началом композитор использовал элементы знаменного распева и протяжных песни. Особенностью духовного творчества Нины Кошелевой является то, что тексты, ставшие основой ее хоровых произведений, звучат на родном мокшанском языке. В качестве примера можно назвать хоры «Вай, Иисус!» и «Алянъке минь». Творчество Гавриила Вдовина представлено хором «Многая лета» (музыкальная драма «Ветер с понизовья»).

Обязательным для будущего руководителя хорового коллектива стало изучение основ древнерусского певческого искусства, истории его становления, видов и жанров древнерусских распевов, составляющих основу церковного пения. Студенты узнают имена видных педагогов церковного пения, основателей наиболее известных школ распевщиков, знакомятся с церковно-певческим образованием Древней Руси, сложной системой нотной записи распевов, формированием регентского искусства и особенностями древнерусского богослужения. Особое внимание уделяется специфике церковного пения. Студенты должны понять, чем определен интонационный строй богослужебного канона и сочетание его элементов, как это закрепляется в попевках гласа. К примеру, традиция знаменного пения предполагает наличие интонационной связи, которая не всегда осознается певчими, если на это не было обращено внимание. Руководитель ансамбля древнерусской духовной музыки Андрей Котов подчеркивает, что круг богослужебного песнопения предполагает высшее единство «всех

элементов гласовой системы, являющей себя в круговороте суточного, недельного, годового планов <...>. Это необходимо чувствовать, в этом сокрыта одна из проблем бытия знаменной традиции в наше время» [Котов, 2007, 7].

Важным моментом в процессе исполнения богослужебных музыкальных произведений мы считаем также певческий унисон — вид духовного состояния, во время которого поющие ощущают себя частью единого целого, независимо от количества исполнителей. Полный, совершенный унисон невозможен в академическом исполнительстве или в современных направлениях вокальной музыки, ведь для его достижения необходимо, прежде всего, отказаться от своего Эго. «Унисон в традиции требует от исполнителя психологической перестройки, растворения в звуке, вот тогда и происходит попадание в унисонное состояние, необходимое в церковном пении» [Котов, 2007, 17]. Безусловно, каждый, кто преподает предметы, связанные с изучением духовной музыки, понимает, что пение богослужебных произведений в отрыве от живого церковного обряда — это не совсем полноценное действо. Только в рамках обрядового пения можно испытать спонтанность и сопричастность — основу церковного звукоидеала, и это осуществимо «только тогда, когда человек ощущает свое единство с Богом и со всеми людьми» [Чудинова, 2007, 33]. Несмотря на то, что без разучивания освоение любого музыкального произведения невозможно, данный момент необходимо учитывать. Важно также помнить, что любое церковное песнопение — это единство музыки и слов, которые несут глубочайший смысл. Игумен Силуан (Туманов) обращает внимание на тот факт, что непонимание духовных текстов приводит к отчуждению от них. Здесь кроется своеобразный парадокс: чем более красиво и профессионально поет хор, к чему стремятся многие руководители хоровых коллективов и педагоги, «тем страшнее наше отчуждение от текста, авторами которого были святые люди, и пленение мелодиями, авторами которого были люди, иногда далекие от Церкви» [Туманов, 2001, 236].

Говоря об образовательных циклах светских и духовных учебных заведений, необходимо подчеркнуть, что в настоящее время их цели и задачи во многом совпадают. По мнению протоиерея Сергея Рыбакова, высказанного им на Рождественских образовательных чтениях 2017 г., система образования должна, в первую очередь, сформировать этноисторическое сознание молодого поколения, его этнолингвистическую и эстетическую культуру. Юные граждане должны стать достойными продолжателями культурных традиций отечества на основе преемственности «духовно-нравственных и мировоззренческих основ бытия народа» [Рыбаков, 2018, 21]. Поэтому современный педагогический процесс необходимо строить, выбирая для этого наиболее ценный и значимый материал, отражающий особенности этноконфессиональной парадигмы. Духовная хоровая музыка, по нашему мнению, полностью отвечает поставленной задаче. В любом церковном музыкальном произведении заключена скрытая ментальная энергия, которую нотная запись раскрывает во время исполнительского прочтения. Не случайно Андрей Котов считает, что «проблемы церковно-певческой традиции в настоящее время напрямую связаны с возрождением духовно-эмоциональной жизни русского человека» [Котов, 2007, 7].

Особенно важно, что учебные дисциплины, связанные с духовной музыкой, присутствуют не только в духовных семинариях, но и в светских вузах. Это актуально в современный период, отмеченный широким распространением посредством масс-медиа различных музыкальных образцов, воспевающих потребительский образ жизни и часто имеющих антидуховную направленность. В. Медушевский пишет: «Когда светская музыка, разрастаясь, вытесняет музыку молитвы, культура приходит в запустение и одичание. <...> Само распадение ума и сердца, становящееся нормой культуры, есть болезнь, от которой принципиально свободна музыка духовная, ибо обращается к человеку в его подлинной бытийности» [Медушевский, 1993, 108]. Таким образом, хоровая духовная музыка, приобщая людей к вечным ценностям и гармонизируя их внутренний мир, может стать своеобразным «лекарством» от многих социальных болезней.

Безусловно, методику преподавания дисциплин, связанных с духовной музыкой, необходимо совершенствовать, и речь в данном случае не всегда идет о новейших технологиях. По мнению искусствоведа О. Е. Шелудяковой, светские учебные заведения в последнее время взяли курс на заимствование западных моделей образования, причем во многих случаях оно осуществляется автоматически, без учета иных культурных реалий. «Это, к сожалению, может привести к потере традиционных ценностных ориентиров и достижений области образования, которое всегда считалось одним из лучших в мире» — пишет автор [Шелудякова, 2018, 99]. В качестве альтернативной модели она предлагает обратиться к достижениям отечественной музыкальной педагогики, в частности, принципам организации учебного процесса на церковно-певческих курсах начала XX века. В основе обучения лежала трехуровневая система, и учащиеся распределяли в зависимости от имеющейся подготовки. Слушатели высшего уровня, помимо посещения курсов, участвовали в педагогическом процессе, получая соответствующие навыки на практике. На втором месяце обучения подобное право получали и слушатели других уровней. Учащиеся изучали полный цикл различных музыкальных дисциплин, который кроме теории и истории музыки, основ хорового пения и дирижирования, сольфеджио, гармонии и музыкального инструмента, включал физиологию голосового аппарата. Широкий музыкальный кругозор слушателей формировался за счет изучения не только церковного пения, но и народных песен, оперных и хоровых партитур. Подобный выбор объяснялся необходимостью организации певческого коллектива, «способного, помимо богослужебных песнопений, исполнить многоголосные хоры из опер и народные песни», — подчеркивает Шелудякова [Шелудякова, 2018, 103]. Деятельность курсов отличала просветительская направленность, формирование умения не просто проанализировать произведение, но и суметь донести до исполнителей и слушателей основные принципы церковных песнопений. Организаторами ставилась также задача патриотического воспитания, которое подкреплялось тщательным отбором музыкальных произведений и знакомством с деятельностью регентов-подвижников. Обращение к подобным моделям могло бы стать еще одним направлением взаимодействия светских вузов и духовных семинарий. Конструктивный опыт подобного взаимодействия является важным шагом на пути к нравственному здоровью общества через приобщение молодежи к вечным ценностям Бога, Гармонии и Красоты.

## Источники и литература

1. Туманов (2002) — *Силуан (Туманов), игум.* О некоторых проблемах современного восприятия церковной музыки // Православная община в XXI веке : Саранский священник Алексей Масловский и его духовное наследие : материалы Масловских региональных образ. чтений, 20 декабря 2001 г. — Саранск : Изд-во Мордов. ун-та, 2002. — С. 235–239.
2. Котов и др. (2007) — *Котов А., Тимошенко А.* Выразить невыразимое: Слово звучащее // Голос в культуре. Артикуляция и тембр : сб. статей. — СПб : ГНИУК РИИИ, 2007. — С. 5–19.
3. Конотоп (1989) — *Конотоп А. В.* Некоторые особенности строчного пения и его связи с народным многоголосием // Традиции и перспективы изучения музыкального фольклора народов СССР : сб. статей. — М. : ВНИИ искусствознания, 1989. — С. 94–106.
4. Медушевский (1993) — *Медушевский В. В.* Художественная форма музыки // Спутник учителя музыки. — М. : Просвещение, 1993. — С. 110–120.
5. Рыбаков (2018) — *С. Рыбаков, прот.* Идеальный образ как аттрактор системы образования в модели «Народ — Конфессия — Государство» // Нравственные ценности и будущее человечества : материалы рег. Рождественских образовательных чтений. — Саранск : Изд-во Мордов. ун-та, 2018. — С. 13–22.
6. Свиридова (2018) — *Свиридова И. А.* О русском духовном концерте // Искусство и образование. — 2008. — № 3 (53). — С. 5–10.

7. Чудинова (2007) — Чудинова И. Византийский звукоидеал : К вопросу о специфике фонизма литургической речи // Голос в культуре. Артикуляция и тембр : сб. статей. — СПб : ГНИУК РИИИ, 2007. — С. 20–35.

8. Шелудякова (2018) — Шелудякова О.Е. Церковно-певческие курсы как модель современного духовного образования // Христианская педагогик в современном мире : материалы II Междунар. науч.-практ. конф. — Пенза : Пенз. духовная семинария, 2018. — С. 97–106.

***Natalia Tregulova. Contemporary choral art (experience of interaction between a secular University and a theological Seminary).***

**Abstract:** As one of the sides of interaction between secular University and theological Seminary, the article deals with academic disciplines in which choral sacred music is studied. On the basis of teaching experience the author defines the General points of educational programs, and also natural distinctions of each of them. The moral and aesthetic impact of choral liturgical works on the younger generation is emphasized. As an alternative to the Western models of teaching that are spreading in the modern educational process, the experience of organizing educational activities at Church singing courses of the early XX century is given as an example.

**Keywords:** Sacred music, genres of Church singing art, composers of Mordovia, young generation, singing unison, choir Director, Church singing education of Ancient Russia, choral art of Russia.

*Natalia Petrovna Tregulova* — candidate of art history, associate Professor of folk music Institute of national culture Mordovia state University N. P. Ogarev, associate Professor of Saransk theological Seminary (natali-tregulova@yandex.ru)

В. О. Гусакова

## ДИДАКТИЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ ЖИВОПИСНОГО И ИКОННОГО ОБРАЗА В ДУХОВНО-ПРАВСТВЕННОМ ВОСПИТАНИИ (На примере образа блаженной Ксении художника Александра Простева)

В статье сопоставляется художественный образ в русской церковной и светской живописи, созданный в течение нескольких веков, и анализируется его дидактическое значение в духовно-нравственном воспитании современных школьников. В статье рассмотрены произведения петербургского художника и иконописца А. Е. Простева; приведены примеры их использования на занятиях в светских образовательных организациях; описан опыт приобщения школьников к ценностям православной культуры через эстетическое восприятие и ценностное осмысление серии произведений, посвященных св. Ксении, и росписи храма святой Ксении Петербургской на Петроградской стороне в Санкт-Петербурге.

**Ключевые слова:** образ блаженной Ксении, художественный образ, иконопись, духовно-нравственное воспитание, школьники, ценности, смысл.

В искусствоведении религиозное искусство охватывает широкий круг памятников и произведений всех конфессий, от моленных икон до живописных полотен светских художников. Для конкретизации в науку было введено понятие «церковное искусство», которое толкуется как «традиции и навыки выражения через доступное пяти плотским чувствам знаков сокровенного» [Церковное искусство // Древо] или как «искусство, непосредственно служащее Церкви. Оно отражает для человека через образы, формы, звуки, и даже запахи и вкус, ту реальность, которая будет нам явлена в пакибытии» [Церковное искусство // Азбука веры].

Искусство создается человеком для человека, чтобы сообщить ему какие-то идеи, донести ценности, пробудить чувства, задуматься о смысле жизни и т. д. Александр Иванов написал картину «Явление Христа народу», чтобы произвести нравственный переворот в обществе, чтобы люди, забывшие Бога, вдруг узрели Его. Казимир Малевич в черном квадрате хотел показать бездну, в которую устремляются его современники. Он создал антиикону, в которой место лика занимает зияющий мрак, а вечность смыкается в точке.

А для чего писал иконы Андрей Рублев? Зачем сегодня художники обращаются к религиозным сюжетам? Чтобы мы узрели Бога или возгордились от своих возможностей?

В настоящей статье речь пойдет о живописи. В отличие от светского искусства, включая произведения на религиозные темы, церковное искусство не утверждает авторство человека, потому что в силу своей природы человек не может сам отразить Горний мир, но только в содеятельности с Богом. Известно, что произведения искусства могут оказывать на человека сильное эмоциональное воздействие, которое нередко становится импульсом решению смысложизненных задач. Так, в очерке Г. Успенского Венера Милосская «выпрямила» сельского учителя Ивана Тяпушкина, а «Возвращение блудного сына» Рембрандта изменила жизнь американского пастыря Генри Нувена.

---

Виктория Олеговна Гусакова — кандидат искусствоведения, методист курсов Санкт-Петербургской епархии (victoryspb78@mail.ru).

В духовно-нравственном воспитании знакомство с произведениями живописи может иметь высокую значимость именно в силу эмоционального воздействия и экзистенциальной рефлексии на них. Например, картина В. И. Сурикова «Переход Суворова Через Альпы» позволяет не только визуализировать событие отечественной истории, но и осмыслить его с позиции эсхатологии. Суриков показывает эпизод из жизни полководца и его войска как переломный период, когда для каждого из них «Исполнилось время и приблизилось Царствие Божие» (Мк 1:4). Известно, что в построении композиции полотна Суриков вдохновлялся иконографией «Страшного Суда». Поэтому в разговоре с подрастающим поколением о картине Сурикова уместно и полезно затронуть тему Второго Пришествия Христа.

Но далеко не всегда воздействие произведения искусства оказывается благотворным для человека, и оно способствует размышлению о Боге, вере и смысле жизни. Вспомним эпизод из романа Ф. М. Достоевского «Идиот». Князь Мышкин, разглядывая копию картины Г. Гольбейна «Мертвый Христос в гробу», восклицает: «Да от этой картины у иного еще и вера может пропасть!», на что купец Рогожин ему отвечает: «Пропадает и то» (*Достоевский Ф. М. Идиот. Часть II. Глава IV*).

Исключением является православная икона, которая на протяжении веков отражает идеал человечества. Иконописный канон четко фиксирует, как и в каком виде надлежит изображать Господа Иисуса Христа, Пресвятую Богородицу, святых праведников, ангелов и демонов — носителей греха и зла. Глядя на икону, даже далекий от православной культуры человек без колебания различает добро и зло, что не всегда возможно сделать, созерцая живописную картину.

Известный иконописец и реставратор, монахиня Иулиания писала: «Иконопись есть преимущественно искусство традиции. И эти выработанные древностью традиции передаются иконописцами из рода в род, из поколения в поколение, вплоть до наших дней» [Иулиания, 1995, 45]. Эти традиции включают не только иконописные приемы, но и способы жизнедеятельности русского православного человека, основы его ценностного мировоззрения и антропологический идеал. Поэтому в духовно-нравственном воспитании подрастающего поколения знакомство с иконописью имеет первостепенное значение. В отличие от любой, даже самой совершенной по форме и глубоко содержательной живописной картины, посвященной религиозной тематике, икона направлена на оказание одухотворяющего воздействия на человека, потому что она обнаруживает высшие ценности и добродетели и постоянно открыта к диалогу.

Каждый фрагмент иконы и ее компонент, кажущийся на первый взгляд незначительной деталью, на самом деле является символом в сложном иерархическом синтезе иконографии и зашифрованным кодом (смыслом) в духовно-нравственном содержании. Взаимодействие между собой, компоненты иконы составляют единый художественный, религиозный, молитвенный, духовный, идеальный и, наконец, дидактический образ. Все произведения живописи можно рассматривать в категориях времени (времени создания, времени изображенного сюжета, времени восприятия его зрителем) и пространства (сюжетного пространства, пространства зрителя, воспринимающего произведение, в некоторых случаях, пространства, для которого это произведение создавалось — фреска для храма, панно для дворца). Но параметры этих категорий в живописной картине и иконе будут диаметрально противоположны.

Рассмотрим их (см. таблицу 1).

Важным признаком картины является колорит, от которого зависит создаваемое им эмоционально-ценностное переживание у зрителя. Он может быть полихромным и монохромным, звучным и блеклым, гармоничным и экспрессивным. Иконе присущ яркий и насыщенный цвет, который не передает окраску предмета, а характеризует его физическое состояние в световой атмосфере, бытийный смысл и степень преображения. Разная степень освещенности предмета фаворским Божественным светом зависит от его смысловой иерархии.

Картина пробуждает внешние чувства и переживания у учащихся. Она мотивирует их на осмысление изображенного сюжета, а только потом (но не всегда)



## Различия иконы и живописной картины

	Икона	Картина
Категория времени	<p>Отражает вечное Бытие Божьего мира, неизменный образ Бога и образ преображенного человека – святого, пребывающего вне времени.</p> <p>Являет образ «будущего века» – грядущего Царствия Небесного.</p>	<p>Демонстрирует временное событие.</p> <p>Фиксирует фрагменты прошлого или настоящего, отмеченные субъективным взглядом художника, или фантастические и абстрактные образы будущего</p>
Категория пространства	<p>Отражает бытие – объективную реальность Бога, Божий мир.</p> <p>Не ограничена тематикой сюжета, так как изображает не сюжет, а его символ.</p> <p>Пространств взаимопроникают друг в друга.</p> <p>Величина предметов отражает не реальный размер, а его иерархическую и ценностную значимость в мироздании.</p>	<p>Изображает субъективную реальность человека или представление человека (художника) о Божьем мире.</p> <p>Ограничена тематикой сюжета.</p> <p>Пространства на картине сменяют друг друга.</p> <p>Величина предметов зависит от реального размера и местоположения в пространстве или представления художника.</p>

на соотносении видимого на холсте с происходящим (или происходившим) в действительности и определение значимости образа в своей личной жизни. Икона, напротив, использует сюжет для проецирования глубоко духовного содержания во внутренний мир человека. Используя сюжет как зримую форму для Истины, которую личность обретает не вне себя, а в самой себе, икона заставляет ее взглянуть на свое «я» с позиции вечности потусторонним взглядом.

И, наконец, главным отличием иконы от картины является возможность молитвенного общения перед иконой, осуществления диалога человека с Богом и святыми, в котором, как правило, происходит раскрытие лучших духовно-нравственных качеств молящегося.

История русского искусства сохраняет многочисленные примеры изображений святых на иконах и картинах. Наибольшее внимание художники уделяли образам святого Александра Невского (Г. И. Семирадский, П. Д. Корин, Ю. Пантюхин, П. В. Рыженко) и преподобного Сергия Радонежского (М. В. Нестеров, В. М. Васнецов, А. Е. Простев, С. Н. Ефошкин). В частности, М. В. Нестеров создал один из первых живописных циклов, посвященных преподобному Сергию.

Сегодня циклы, посвященные святым угодникам, создает петербургский живописец и иконописец, выпускник Института живописи, скульптуры и архитектуры имени И. Е. Репина, Александр Евгеньевич Простев. Многим известны его



Рис. 1. А. Е. Простев. Сытный рынок Петербургской стороны. 2013 г.



Рис. 2. А. Е. Простев. Андрей и Ксения. 2010 г.

задушевные и ставшие почти хрестоматийными образы святых супругов Петра и Февронии Муромских, преподобного Сергия Радонежского, блаженной Ксении Петербургской. Циклы, посвященные святым, исполненные А. Е. Простевым представляют собой иконографически и сюжетно взаимосвязанных между собой серии графических и живописных работ.

Рассматривая работы, посвященные святой блаженной Ксении, школьники сосредоточились на образе жизни святой и ее окружения. В таких работах, как «Святая блаженная Ксения и Невская «перспектива» или «Сытный рынок Петербургской стороны» (Рис. 1) учащиеся сразу отметили противопоставление суетности «мира сего» и богатство души Божьего человека. Они заметили, что у только у Ксении и ангела «лица», они «приятные, светлые, добрые, чистые, открытые», «ангел удивлен происходящим, а Ксения уже привыкла», «они терпеливые». Люди же вокруг них, по мнению учащихся, «как куклы», «у них нет лиц» или «вместо лиц «маски и гримасы», «только у некоторых есть лица, и то, потому что они увидели Ксению», «поэтому и есть лица, что увидели святую».

Особое эмоциональное настроение у школьников вызывало сопоставление рисунка А. Е. Простева «Андрей и Ксения» (Рис. 2) с последующими графическими листами «Туча» и «Окно. Ворвавшаяся беда». Они писали: «Я вдруг понял, что счастье может быть скоротечным, и человек может его не увидеть сразу», «Людам очень не хватает любви. Андрей и Ксения любили друг друга и были очень счастливы. Нужно ценить каждую минуту счастья», «Мне очень-очень жаль Ксению. Я восхищаюсь ее подвигом».

В ходе обсуждения выяснилась еще одна сторона восприятия образа святого: его красота, неувядаемая даже в преклонных летах. На эту особенность в большей степени обратили внимание девушки, которые отметили, что в работах А. Е. Простева лица святых Февронии и Ксении Петербургской хоть и покрыты морщинами, но красивы, что, глядя на них, «они не боятся стареть». Учащиеся так же подтвердили, что в большинстве своем не обращали внимание на красоту святых, изображенных на иконах, и только после знакомства с живописными и графическими циклами А. Е. Простева стали замечать и различать «красивые лица» и «красивые лики». По мнению учащихся, лицо — это то, «что у человека есть от природы», а лик — это «то, что он приобрел», «лик красивее, чем лицо», «лицо может быть с неправильными чертами, злым, добрым, грустным, веселым», а лик «всегда спокоен и всегда с правильными чертами». Иными словами, лик — это преображенное лицо.

Цикл работ А. Е. Простева, посвященный святой блаженной Ксении Петербургской, стал импульсом для открытия учащимися в себе новых переживаний и чувств, а для многих — еще и новым взглядом на путь женщины и смысл женского служения. После знакомства с ним роспись в храме Святой Ксении Петербургской

на петроградской стороне, исполненная тем же художником, но уже строго в иконописной манере, стала им понятнее и интереснее для более детального рассмотрения.

И так, если в графических и живописных листах, посвященных образу святой Ксении, учащиеся отмечали важные для них: достоверность образа и его «совпадение с личными представлениями», «романтическое» настроение в начале и «печальное» в конце цикла, историзм и документализм в изображении города и горожан; то в храмовой росписи они увидели: «философское осмысление бытия женщины», «подвиг во имя Бога и человека», «совершаемый вне времени, на века» «самоотверженность, граничащую со святостью», «жизнь по заповедям», «образец для потомков», «неразрывную связь Бога с человеком».

Исторические рамки жизни блаженной Ксении при визуальном и осмысленном сопоставлении работ А. Е. Простева раздвигаются, и учащиеся получают возможность посмотреть на жизненный путь святого и со стороны, из своего земного пространства, и как бы сверху — так, как на него смотрят многие поколения. При разноракурсном рассмотрении образ святого воспринимается учащимися в максимальной полноте. С одной стороны, они пытаются примерить его «на себя». Они задают риторические вопросы: «я бы так смогла жить?» или «как бы я относился (относилась) к человеку, если бы встречал (встречала) его каждый день на своей улице?» С другой, они начинают осознавать потребность в изменении собственной жизни, которые касаются их будней — «малых забот» и выражаются в стремлении отказаться от суетных дел, побыть наедине с самим собой, вне соцсетей, поразмышлять в тишине, полюбоваться городом, побыть с близким человеком «без смартфона».

Надо отметить, что А. Е. Простев очень тщательно продумывает все детали своих композиций. В станковом цикле художник уделяет много внимания историзму (архитектуре города, бытовой обстановке питерских двориков и домов, одежде горожан, климатическим особенностям). Изображая ангелов, присутствующих и участвующих в судьбе святой Ксении, художник изобразительно доказывает истинность заповеди: «Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят». Только св. Ксения достойна ангельского общения, только она видит и слышит ангелов, тогда как для ее современников, занятых рутинной деятельностью («Белая ночь времен Ксении Петербургской», рис. 3) или пребывающих в мирской суете («Сытной рынок на Петербургской стороне»), мир ангелов не уловим и не доступен.

Если в живописных и графических произведениях А. Е. Простев только напоминает зрителю о заповедях блаженства и показывает жизнь св. Ксении, как последовательное и неуклонное исполнение этих заповедей, то в церковной росписи он раскрывает эту тему во всей полноте. В этом особенно ярко проявился дидактический аспект живописи А. Е. Простева. Художник словно перекидывает мостик от буквального (фактического, документального, исторического) к метафизическому и онтологическому представлению образа святой.

В церковной росписи Простев разворачивает житие св. Ксении в аспекте вечности и показывает пребывание блаженной «на земле» и «на небеси», с ангелами и со святыми у престола Божия и ее молитвенном заступничестве за людей. При этом он снова показывает



Рис. 3. А. Е. Простев. Белая ночь времен Ксении Петербургской. 2012 г.



Рис. 4. А. Е. Простев. Андрей Феодорович. Блаженная Ксения в костюме умершего мужа. 2010 г.



Рис. 5. А. Е. Простев. Фрагмент росписи церкви святой Ксении Петербургской на Петроградской стороне в Санкт-Петербурге. Фото автора. 2019 г.

некоторые сюжеты земной жизни блаженной, но уже в онтологическом контексте. Например, если в серии переодевание св. Ксении в костюм умершего супруга представлено как выхваченный их жизни эпизод, то в росписи это показано как ангельское подношение, как смена земной одежды на мундир спасения, переоблачение в ризы Господни, оставление земных утех и очищение от грехов (Рис. 4, 5).

Образ блаженной Ксении в станковых работах А. Е. Простева усваивается органично и постепенно. В раскрытии их ценностного содержания школьники проходят четыре уровня:

1) буквальный уровень, который подразумевает получение школьниками знаний — в данном случае знаний о св. Ксении и Санкт-Петербурге ее времени;

2) семиотический, на котором школьники узнают ключевые символы православной культуры, зашифрованные в сюжетах, и осмысливают их с позиции ценности;

3) моральный, на котором учащиеся обнаруживают значимый для себя и своей жизнедеятельности смысл из этих ценностей, а в данном случае проецирование образа жизни святого на свой собственный, представление самого себя рядом с подвижником, попытка разобраться в вопросах «во имя чего?», «смог (смогла) ли бы я так же?», «как в своей жизни не пройти мимо святого?»;

4) анагогический, на котором происходит нахождение ответов на эти вопросы или. Как следствие, мотивация к тому, чтобы изменить свою жизнедеятельность к лучшему, стать добрее, отзывчивее, милосерднее, великодушнее и т. д.

Четвертый, анагогический, уровень трудно достигается, и, если этого не происходит, то учащийся возвра-

щается на прежний семиотический уровень. В первом случае такое восхождение можно рассматривать как достижение результата результата духовно-нравственного воспитания, во втором — как о возвращении назад, к предыдущей ступени.

На анагогическом уровне у школьников наблюдается мотивация к прочтению евангельских заповедей и желание рассмотреть жизнь святой Ксении в свете этих заповедей, а при возврате назад — образ святого в живописи остается для школьника всего лишь произведением искусства.

## Источники и литература

1. Достоевский Ф. М. Идиот. Часть II. Глава IV. URL. <https://ilibrary.ru/text/94/p.20/index.html> (дата обращения: 02.09.2019).
2. Монахиня Иулиания. Труд иконописца. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1995. 226 с.
3. Церковное искусство // Древо. Открытая православная энциклопедия. URL. <https://drevo-info.ru/articles/5045.html>.
4. Церковное искусство // Азбука веры. URL. <https://azbyka.ru/iskusstvo-cerkovnoe> (дата обращения: 30.09.2019).

### **V. O. Guskova. Didactic meaning of the Picturesque and Icon image in the Spiritual and Moral Education (Alexander Prostev: image blessed Ksenia).**

**Abstract:** In the article the artistic image in the Russian church and secular painting, created in the course of several centuries, is compared, and its didactic meaning in the spiritual and moral education of contemporary schoolboys is analyzed. In the article the works of Petersburg artist and iconographer A. Prostev are examined. Prostev's works (series, dedicated by blessed Ksenia and the painting of holy Ksenia temple on the Petrograd side in Saint Petersburg) are given as examples of their use in the occupations in the secular educational organizations and is described the experience of the familiarizing of schoolboys with the values of the orthodox culture through the aesthetical perception and the value comprehension.

**Keywords:** image blessed Ksenia, artistic image, icon, spiritual and moral education, schoolboys, value, sense.

*Victoria Olegovna Guskova* – candidate of art, the methodologist of the courses of St. Petersburg diocese ([vicroryspb78@mail.ru](mailto:vicroryspb78@mail.ru)).

*Для заметок*

---



Учредитель журнала:  
Религиозная организация — духовная образовательная организация высшего образования  
«Санкт-Петербургская Духовная Академия Русской Православной Церкви»

Журнал учрежден 16 октября 2018 года

## **Актуальные вопросы церковной науки**

№ 2, 2020

*Научный журнал*

Материалы XI международной научно-богословской конференции  
«Актуальные вопросы современного богословия и церковной науки».  
Санкт-Петербург, 24–25 сентября 2019 года

ISSN 2618-9097 (Print)  
ISSN 2687-0827 (Online)

Главный редактор журнала  
протоиерей Константин Александрович Костромин,  
кандидат исторических наук, кандидат богословия, доцент  
кафедры церковной истории Санкт-Петербургской духовной академии

Официальный сайт журнала:  
<https://scientific-journals-spbda.ru/current-issues-church-science>

Электронная почта журнала:  
E-mail: [ref.science.spbda@mail.ru](mailto:ref.science.spbda@mail.ru)

Адрес Издательства СПбДА:  
191167, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, 17  
Тел.: +7 812 612 40 44, доб. 339  
Эл. почта: [izdatspbda@gmail.com](mailto:izdatspbda@gmail.com)

Главный редактор Д. В. Волужков  
Верстка Н. Н. Пимшина  
Дизайн обложки Константин Пешков

Подписано в печать: 09.07.2021 г. Дата выхода в свет: 26.07.2021 г.  
Формат 70 x 100 / 16. Гарнитура: Linux Libertine.  
Объем журнала: 26,3 а.л. Свободная цена.

Отпечатано в ООО «Аргус СПб»  
198320, Красное Село, ул. Свободы д. 57.  
Заказ № 53. Тираж 200 экз.