

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ ЦЕРКОВНОЙ НАУКИ

№ 2, 2019

Научный журнал

Материалы X международной научно-богословской
конференции

«Актуальные вопросы современного богословия
и церковной науки»

Санкт-Петербург, 25–26 сентября 2018 года

Санкт-Петербург
Издательство СПбДА
2019 год

УДК 281.93(063)
ББК 86.372.24я5
А43

Рекомендовано к публикации
Ученым советом Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви
Выписка из Журнала № 5 (973) от 28.03.2019 г.

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.

Протоиерей Василий Иванович Стойков — кандидат богословия, первый проректор, заслуженный профессор Санкт-Петербургской духовной академии.

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

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

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

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

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

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

Архимандрит Александр (Федоров Александр Николаевич) — кандидат богословия, кандидат архитектуры, заведующий иконописным отделением, профессор Санкт-Петербургской духовной академии.

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

№ 2 : Материалы X международной научно-богословской конференции «Актуальные вопросы современного богословия и церковной науки» Санкт-Петербург, 25–26 сентября 2018 года — 2019. — 448 с.

УДК 281.93(063)
ББК 86.372.24я5

ISSN 2618-9097

© Издательство Санкт-Петербургской
Православной Духовной Академии, 2019

СОДЕРЖАНИЕ

История Церкви

<i>С. А. Исаев.</i> Следует ли считать богословие Уильяма Эллери Чаннинга антитринитарным?	6
<i>Протоиерей Павел Хондзинский.</i> «Историческая экклесиология» русских святителей первой трети XIX века.....	13
<i>Священник Владислав Малышев.</i> Обстоятельства быта и служения сельского духовенства в России на страницах журнала «Церковно-общественный вестник» А. И. Поповицкого.....	21
<i>М. О. Логунова.</i> Новые данные о причте Петропавловского императорского собора. Вторая половина XIX — начало XX века.....	28
<i>М. Я. Федотова.</i> Миссионерская деятельность во Владимирской епархии в последней трети XIX — начале XX века.....	37
<i>С. А. Малимонова.</i> Политизация церковной жизни в Российской Православной Церкви в 1900–1917 годах.....	42
<i>Протоиерей Константин Костромин.</i> Эстонское благочиние Петербургской епархии в 1900–1917 годах.....	49
<i>Протоиерей Павел Самойленко.</i> Архиепископ Агафодор (Преображенский): веки служения в сложный период истории начала XX века (1905–1919 годы).....	57
<i>М. В. Шкаровский.</i> Новомученики Путиловского храма Санкт-Петербурга	65
<i>Протоиерей Владимир Гончаренко.</i> Архиепископ Макариос: первый президент независимой республики Кипр и Предстоятель Автокефальной Кипрской Церкви.....	79
<i>И. В. Петров.</i> Православные приходы Ставрополя в период нацистской оккупации 1942–1943 гг.: проблемы историографии и особенности изучения.....	89
<i>И. И. Маслова.</i> Исторический портрет Святейшего Патриарха Пимена (Извекова)	96
<i>Иеромонах Никодим (Хмыров).</i> «Нет опытных безбожников»: антирелигиозная пропаганда и настроения русского народа в начале 1920-х годов. По материалам журнала «Церковные ведомости», Сремские Карловцы.....	105
<i>А. В. Слесарев.</i> Структурное оформление церковного раскола белорусской диаспоры в 1949–1971 годы и роль его иерархии в поддержке раскольнических тенденций в Поместных Православных Церквях	111

Библейские исследования

<i>С. А. Аверина.</i> Традиционные библейские языковые формулы и их преобразование в агиографическом тексте.....	117
<i>Иеромонах Филофей (Артюшин).</i> Проповедь в Назарете (Лк 4:16–30): загадка отвергнутого Мессии в свете богословия Евангелия от Луки.....	126
<i>Протоиерей Димитрий Юревич.</i> Трудные вопросы экзегезы пролога Евангелия от Иоанна.....	132
<i>Священник Дионисий Харин.</i> Портрет читательской аудитории книги Деяний апостольских.....	138
<i>Священник Роман Кацап.</i> Анализ отрывка послания к Колоссянам 2:8–10.....	145
<i>Д. Г. Добыкин.</i> Анализ «Чикагского заявления о приложении Библии».....	151
<i>Dr. Nenad Vozovic.</i> The Tree of Life Between Literal and Allegorical Meaning: Exegesis of Gen 2, 9 in Patristic Texts.....	159
<i>Архимандрит Сергей (Акимов).</i> «Бог отыщет прошедшее»: проблемы перевода и толкования Еккл 3:15.....	169
<i>Священник Георгий Андрианов.</i> «Литература Премудрости» в современной отечественной библеистике.....	175
<i>А. С. Кашкин.</i> Царь Саул и Аэндорская волшебница: анализ экзегетических концепций.....	181
<i>Священник Александр Зиновкин.</i> Что мы знаем о сирийском экзегете Ишоаде Мервском?.....	193
<i>Иеромонах Варфоломей (Магницкий).</i> Лексико-грамматические особенности глагольных словоформ Синодального перевода Нового Завета.....	200
<i>А. А. Алексеев.</i> Чтение Библии в Древней Руси.....	209

Богословие, патрология и религиозная философия

<i>Иеромонах Мефодий (Зинковский).</i> Кенотичность как ипостасное или личностное свойство.....	218
<i>А. А. Мельников.</i> Ветхое и новое в поэтическом цикле «Об опресноках» прп. Ефрема Сирина.....	228
<i>Н. О. Харламова.</i> Аскетика и эстетика: отношение западных отцов Церкви IV–V вв. к поэзии.....	234
<i>Иеромонах Кирилл (Зинковский).</i> Некоторые аспекты христианской аскезы в век информационных войн.....	242
<i>Л. Ф. Шеховцова.</i> «Силы» души и «сила» духа.....	252
<i>Протоиерей Олег Агапов.</i> Грехопадение как прерванный диалог Бога с человеком.....	259
<i>С. А. Колесников.</i> Философия религиозно-политического хозяйствования в теологии протоиерея Сергея Булгакова.....	262

<i>И. Б. Гаврилов</i> . М. Н. Катков как «охранитель» Православной Церкви (по материалам журнала «Русский вестник» и газеты «Московские ведомости»).....	268
<i>В. О. Гусакова</i> . Религиозно-философское мировоззрение В. М. Васнецова.....	271
<i>В. А. Калитин</i> . Неизвестные страницы из жизни славянофила А. Ф. Гильфердинга. К 150-летию учреждения Санкт-Петербургского славянского благотворительного общества.....	293
<i>Священник Игорь Иванов</i> . Мирра Лот-Бородина и богословская мысль русской эмиграции.....	323

Церковное искусство и литургия

<i>А. П. Жаров</i> . Создание алтарной преграды Борисоглебской (Коложской) церкви в г. Гродно	332
<i>Т. В. Хребина</i> . Техники современного церковного шитья.....	339
<i>С. Е. Большакова</i> . Иконография «Благословения детей Иисусом Христом» в Синодальный и современный период	350
<i>В. П. Скрипкина</i> . Иконография Древа Иессеева. Особенности композиции	360
<i>Н. В. Пивоварова</i> . «Вознесыйся на Крест волею...». Тема Страстей Господних в иконописи и произведениях прикладного искусства московских царских мастерских конца XVII века	368
<i>М. С. Егорова, А. Н. Кручинина</i> . Евангелие и древнерусское песнопение: интертекст в славнике «Тебе одеющагося» недели Жен-Мироносиц	378
<i>Протоиерей Виталий Грищук</i> . Ранние церкви Константинополя. Архитектурные особенности храмовых зданий IV в. в контексте изучения стациональной Литургии	390
<i>Протодиакон Константин Маркович</i> . Историческое происхождение и богословская интерпретация обычая служения Божественной литургии иереями при закрытых царских вратах	397
<i>Н. С. Вакуленко</i> . Тезаурус панихиды.....	411
<i>Протоиерей Евгений Липатов</i> . Место и значение святоотеческих и агиологических поучений в составе богослужения Вечерни и Утрени	427
<i>Священник Константин Рева</i> . Регламентация богослужebной практики в наследии священноисповедника Агафангела (Преображенского) и священномученика Андроника (Никольского).....	433
<i>О. А. Балабейкина, В. Л. Мартынов</i> . Историко-архитектурный потенциал периферийных районов Ленинградской области как фактор развития православного паломнического туризма	440

С. А. Исаев

СЛЕДУЕТ ЛИ СЧИТАТЬ БОГОСЛОВИЕ УИЛЬЯМА ЭЛЛЕРИ ЧАННИНГА АНТИТРИНИТАРНЫМ?

В статье рассматривается отношение У. Э. Чаннинга (1780–1842) к догмату Св. Троицы. Говоря о мыслителях, которые не придерживались учения о Св. Троице, автор предлагает считать антитринитариями только тех из них, кто, признавая важным вопрос о соотношении единства Бога христиан и формулы Крещения, решал его в пользу единства и в ущерб различиям между Лицами. Поскольку Эмерсон и поздний Чаннинг отрицали значимость этого вопроса, автор считает уместным назвать их не-тринитариями или атринитариями. Однако ранний Чаннинг полемизировал с тринитариями, отрицал различие между Лицами Бога и потому правомерно считается антитринитарием. В статье ставится вопрос: чем тексты Чаннинга и его единомышленника Эмерсона — людей, далёких от традиционного христианства — могли привлечь К. П. Победоносцева? Предполагается, что его привлекали идеи возвышения человека до совершенного состояния и подражания подражателям Христу, т. е. святым. Чаннинг и Эмерсон развивали эти идеи в отрыве от тринитарных доктринальных корней, Победоносцев же возвращал их в контекст традиционного христианства.

Ключевые слова: антитринитаризм; конгрегационализм; Победоносцев; унитарянство; Уильям Чаннинг; Ральф Эмерсон.

Уильям Эллери Чаннинг (Channing, William Ellery 7 апреля 1780 — 2 октября 1842) — известнейший американский богослов XIX в. Его тексты много издавались в англоязычных странах и переводились на другие языки¹. Вопрос о характере его богословия важен, потому что Ральф Уолдо Эмерсон (1803–1882) — один из самых ярких американских мыслителей XIX в., младший современник, ученик и соратник Чаннинга² — был любимейшим писателем К. П. Победоносцева. Победоносцев сам перевёл эссе Эмерсона «Общество и уединение» (“Society and Solitude”, 1870) и включил его в свой «Московский Сборник» (1896) в виде главы «Дела и дни». Следовательно, Чаннинг, Эмерсон и Победоносцев в чём-то важном были единомышленниками. Но у Чаннинга устойчивая репутация антитринитария, тогда как применительно к К. П. Победоносцеву предполагать такое странно. Уместно поэтому проверить обоснованность репутации Чаннинга. Если же она подтвердится, то перед автором встанет непростая задача объяснить, чем идеи американских мыслителей, столь далёких от традиционного христианства, могли быть привлекательными для К. П. Победоносцева.

Чаннинг был служителем Конгрегационалистской церкви. Конгрегационализм — это не вероучение, а принцип организационного устройства. Его придерживались некоторые религиозные сообщества — приходы / конгрегации,

Сергей Александрович Исаев — кандидат исторических наук, Master of Arts in Theology, старший научный сотрудник Санкт-Петербургского Института истории Российской академии наук, доцент кафедры церковной истории Санкт-Петербургской Духовной Академии (isayevsviir@yandex.ru).

¹ На русский язык переведены его «Заметки о национальной литературе» (1830) («Сделать прекрасным наш день...») Публицистика американского романтизма / Пер. с англ. М.: Прогресс, 1990. С. 80–91).

² Downs L. H. Emerson and Dr. Channing: Two Men from Boston // The New England Quarterly. Vol. 20. № 4 (Dec. 1947). P. 516–534.

принадлежавшие к Церкви Англии, но состоявшие из лиц строго кальвинистских убеждений. Почти все такие приходы формально признавали епископальное устройство, сохранившееся в Англии в ходе Реформации XVI в. Однако тайно многие такие приходы входили также и в пресвитерианские структуры, которые охватили всю Англию в 1572–1582 гг. И лишь немногие — отрицавшие как епископальную, так и пресвитериальную властную вертикаль, а признававшие только горизонтальные связи — ассоциации между конгрегациями начали тогда выделяться из Церкви Англии. В Норидже, графство Норфолк, в 1581 г. образовалась первая такая независимая конгрегация. Власти Англии подвергали конгрегационалистов репрессиям: в 1583 г. были повешены два продавца конгрегационалистских памфлетов, а в 1593 г. — пасторы Генри Барроу и Джон Гринвуд. Тогда они стали переселяться в Америку. Члены конгрегации деревни Скруби, графство Ноттингемшир, в декабре 1620 г. основали колонию Новый Плимут и вошли в историю США как «отцы-пилигримы». Члены других конгрегаций в 1628 г. основали г. Сейлем, а в 1629 г. — Бостон, положив начало колонии Массачусетс (1630), от которой «отпочковались» Коннектикут (1637) и Нью-Хэйвен (1638). В этих колониях Новой Англии конгрегационализм безраздельно господствовал на протяжении большей части XVII в. Однако в 1691 г. король Вильгельм III утвердил для Массачусетса новую хартию, где принадлежность к конгрегации уже не была условием полноправия. Это означало конец теократического режима, приверженцы которого напоследок учинили мрачно знаменитую расправу с «сейлемскими ведьмами» (1692). Тем не менее как религиозное течение конгрегационализм продолжал преобладать в Новой Англии до середины XIX в. Там он существовал как «арифметическая сумма» конгрегаций: не было священноначальников, которые следили бы за содержанием проповедей и были бы вправе сместить еретичествующего священника и назначить на его место другого. Приходы, расположенные по соседству, обычно имели между собой единство кафедр и алтаря, но если проповеди в соседней конгрегации звучали еретически, то соседи такую конгрегацию могли подвергнуть бойкоту. В современной России в организационном отношении примерно так выглядит баптизм.

Каким было доктринальное наполнение конгрегационализма Новой Англии? До 1780-х гг. это был строгий кальвинизм, не допускавший никаких сомнений в догмате Св. Троицы. Первые антитринитарные проповеди прозвучали в Бостоне только в 1787 г., причём в самом неожиданном месте.

Ещё в 1686 г., под давлением английских властей, в Бостоне, на перекрёстке нынешних улиц School и Tremont была построена первая в Массачусетсе англиканская церковь — Кингс-Чепел (King's Chapel, букв. «Королевская часовня»). В колониальный период она была оплотом англиканства. В начале Войны за независимость, 17 марта 1776 г., британские власти эвакуировали из Бостона 1100 беженцев-лоялистов. В их числе был цвет бостонского англиканства. Паства осталась без клира и какой-либо связи с епископатом Англии. В 1782 г. прихожане Кингс-Чепел пригласили в качестве чтеца-мирянина (a lay reader) Джеймса Фримена (Freeman, James 1759–1835), выпускника конгрегационалистского Гарварда. Приход просился в Епископальную церковь (так стала называться англиканская церковь в независимых США), однако рукоположенные к тому времени в Шотландии и Англии для служения в США епископы Сэмюэл Сибири и Сэмюэл Провуст не признали его за англиканский. Тогда 18 ноября 1787 г. в здании King's Chapel выборные лица от прихожан организовали в пасторы Фримена. Внешне бостонский приход Кингс-Чепел стал одним из приходо-конгрегационалистской церкви. Однако проповеди Фримена по содержанию резко отличались от тех, что можно было услышать у соседей. Фримен признавал, что Бог есть Отец, но в его изображении это был такой Отец, который никогда не гневается и не вводит в ужас, а характеризуется скорее благоволением (benevolence) к людям. Он отвергал кальвинистские представления, что Бог может определить человека в ад или в рай независимо от того, что человек сознательно делает. Фактически

ординацией Фримена в 1787 г. было положено начало первой унитарийской церкви в Америке. И на протяжении 20 лет бостонский приход King's Chapel оставался единственным унитарийским³.

Идеи либерального богословия — отрицание первородного греха и нужды в Искуплении, представление о Христе как об Учителе жизни и образце для подражания, но не Искупителе — постепенно завоёвывали умы в Новой Англии. Две богословские позиции открыто столкнулись при решении кадровых вопросов в Гарвардском колледже. 24 августа 1803 г. скончался профессор теологии Дэвид Таппан (Tappan) — один из наиболее влиятельных консервативных тринитариев. А 25 сентября 1804 г. скончался президент Гарварда — Джозеф Уиллард (Willard), один из наиболее строгих и влиятельных тринитариев. Джедедайя Морзе (Morse, Jedidiah 1761–1826) — ведущий географ страны и служитель Конгрегационалистской церкви⁴ — публично потребовал, чтобы обе должности были заполнены ортодоксами. Но в 1805 г. должность Таппана занял Генри Вейр (Ware, 1764–1845), известный своими либеральными убеждениями. Тогда Морзе начал издавать журнал Panoplist («Защитник во всеоружии»). Вопреки агитации Морзе, в 1810 г. президентом Гарварда стал либерал Джон Торнтон Кирклэнд (Kirkland, John Thornton 1770–1840), а ещё три религиозных либерала, в т. ч. Джон Куинси Адамс (1767–1848)⁵, были назначены членами факультета. Гарвард стал унитарийским и оставался таковым на протяжении почти всего XIX века.

В 1815 г. Дж. Морзе перепечатал в своём журнале главу из книги Т. Бельсхема «Жизнь Теофилиуса Линдси». Бельсхэм (Belsham), воинственный английский унитарий, радостно констатировал распространение унитарийства в Америке и обильно цитировал бостонских либералов. Морзе приложил к этому тексту выдержку из личного вероисповедания Бельсхэма, намекнул, что это кредо разделяют многие бостонские служители Конгрегационалистской церкви, и призвал ортодоксальных христиан разорвать общение со «скрытыми унитарийцами» (crypto-Unitarians)⁶. Так «Диспут об унитарийстве» (“Unitarian Controversy”), начавшийся в 1805 г., перешёл в активную фазу.

На эту публикацию дал ответ Уильям Эллери Чаннинг. Он родился в Ньюпорте, штат Род-Айленд, в весьма образованной и влиятельной в штате семье, окончил Гарвард в 1798 г.; в 1803 г. был ординирован в пасторы для служения в бостонской церкви, именуемой по улице, где она находится, церковь Федерал-Стрит (Federal Street Church), и служил там до конца жизни, т. е. 39 лет.

Чаннинг опубликовал открытое письмо, адресованное одному из своих коллег по служению — Сэмюэлу Тэтчеру (Thatcher, Samuel), где выразил сожаление по поводу «грубой и несправедливой» атаки со стороны Дж. Морзе. Чаннингу ответил ортодокс Сэмюэл Вустер (Worcester, Samuel) из Сейлема. Отвечая Вустеру, Чаннинг так описал разницу между тем, как понимал служение Христа он сам, и как его понимал Вустер:

«Мы говорим нашим слушателям, что Бог послал своего Сына умереть за нас, вознёс / возвеличил (exalted) его, чтобы он был нашим Господом (Prince) и Спасителем, и поставил (ordained) его быть судьёй живых (the quick) и мёртвых; и никогда не считали ни чем-то необходимым, ни проявлением веры — дополнять содержание Писания, добавляя, будто Сын, который был послан, был тем самым Богом (the very God), который послал его, или размышляя (by speculating) о бесконечном зле греха

³ Ahlstrom S. E. A Religious History of the American People. New Haven — London, 1972. P. 392–393.

⁴ Отец Сэмюэла Морзе (1791–1872) — изобретателя электрического телеграфа и знаменитой азбуки.

⁵ Сын 2-го президента США Джона Адамса, первый посланник США в Российской Империи (1809–1814), государственный секретарь США (1817–1825), фактический автор «доктрины Монро», президент США в 1825–1829 гг. Одно из местожительств Дж. К. Адамса в Санкт-Петербурге — наб. Мойки, 66 — отмечено в 2004 г. мемориальной доской.

⁶ Ahlstrom S. E. A Religious History... P. 394–395.

и о необходимости бесконечного искупления, чтобы показать (to illustrate) уместность (the fitness) такового посредника»⁷...

В конце письма Чаннинг так описал — в сопоставлении — две богословские позиции:

«Рассмотрим различие между тринитарианством и унитариянством. Многие используют эти слова бессмысленно и весьма ревнуют о звуках. Некоторые полагают, будто тринитарианство заключается в вере в Отца, Сына и Святого Духа. Но мы все верим в Них: мы все верим, что *Отец* послал *Сына* и даёт тем, кто просит, *Духа Святого*. Если это вера в тринитарианство, то мы все — тринитарии. Но это не так. Тринитарий верит, что единый Бог есть три разных личности, называемые — Отец, Сын и Святой Дух; и он верит, что каждая — это единственный истинный Бог, и, однако, что три суть только один Бог. Таково тринитарианство. Унитарий верит, что есть только одно лицо, обладающее наивысшей божественностью, а именно⁸ Отец. В этом состоит великое различие; его следует постоянно иметь в виду. Я уверен, что в соответствии с такой классификацией к возвышенным⁹ унитариям следует отнести многих таких христиан, что называют себя ортодоксами и являются тринитариями. Поскольку же слово Троица иногда употребляется, мы все веруем в неё. Не следует христианам разделяться из-за звука»¹⁰.

С этого времени в Массачусетсе и соседних штатах ускорился процесс размежевания конгрегационалистских приходов на унитариянские и тринитарианские. Многие приходы раскалывались.

В 1825 г. было создано первое объединение унитариев: Американская Унитариянская Ассоциация / the American Unitarian Association. В момент основания она объединяла 125 приходов, состоявших в основном из обеспеченных, социально «крепких» людей. Серии издаваемых ею накануне Гражданской войны трактатов — одно из самых крупных в истории США собраний религиозной литературы, исходящих от одной деноминации¹¹. Унитарии были основными авторами двух знаменитых журналов: North American Review (издавался с 1815) и Christian Examiner (с 1824). Влияние У. Э. Чаннинга с этого времени и до кончины только росло.

В трактате 1830 г. Чаннинг заявил, что христианство, каким оно было до унитариянства, было представлено «низкими воззрениями» (“low views”), которые, возможно, были адекватны предыдущим «более тёмным векам» (“darker ages”). Но теперь настало время представить христианство через «самые возвышенные воззрения» (“highest views”):

⁷ “We tell our hearers, that God sent his Son to die for us, exalted him to be our Prince and Saviour, and ordained him to be judge of the quick and dead, and never think it necessary of faithful to fill up the outline of Scripture, by adding, that the Son, who was sent, was the very God who sent him, or by speculating on the infinite evil of sin, and on the necessity of an infinite atonement, in order to illustrate the fitness of such mediator” (*Channing W.E. Remarks on the Rev. Dr. Worcester’s Letter to Mr. Channing on the “Review of American Unitarianism” in a Late Panoplist. Boston, 1815. P. 10–11*).

⁸ Even в значении «а именно» даётся в словаре с пометой: «устаревшее, поэтическое».

⁹ High. Смысл этого эпитета проясняется текстом Чаннинга 1830 г. который будет процитирован далее.

¹⁰ “Let them learn the distinction between Trinitarianism and Unitarianism. Many use these words without meaning, and are very zealous about sounds. Some suppose that Trinitarianism consists in believing in the Father, the Son and the Holy Spirit. But we all believe in these; we all believe that the Father sent the Son, and gives, to those that ask, the Holy Spirit. We are all Trinitarians, if this is belief in Trinitarianism. But it is not. The Trinitarian believes that the one God is three distinct persons, called Father, Son, and Holy Ghost; and he believes that each is the only true God, and yet that the three are only one God. This is Trinitarianism. The Unitarian believes that there is but one person possessing supreme Divinity, even the Father. This is the great distinction; let it be kept steadily in view...I am persuaded, that under these classes of high Unitarians many Christians ought to be ranked who call themselves orthodox and are Trinitarians. In fact, as the word Trinity is sometimes used, we all believe it. Christians ought not to be separated by a sound” (*Channing W.E. Remarks on the Rev. Dr. Worcester’s Letter... P. 38*).

¹¹ *Ahlstrom S.E. A Religious History... P. 397–398.*

«Мне представляется исключительно важным, чтобы христианство было узвано и представлено в своём подлинном характере, как я попытался сделать это перед вами сегодня. Приниженные понимания нашей религии, которые преобладали слишком долго, должны уступить место возвышеннейшему пониманию — этому. Они, возможно, подходили для более тёмных веков. Но они своё дело сделали и должны уйти. Сейчас христианство должно быть освобождено от пут и стать свободным. Оно должно выйти вон из тьмы и порчи прошлого в своём собственном небесном великолепии и в своей божественной простоте. Следует понять, что у него есть только одна цель: совершенство человеческой природы, возвышение человека до более благородного существа»¹².

В обществе слабо религиозном такие идеи едва ли могли вызвать общественный резонанс. Однако А. П. Лопухин в 1881 г. так описывал — на основании своих собственных наблюдений — религиозное состояние американского народа:

«Народ этот отличается замечательной интенсивностью религиозного чувства и чужд того холодного бездушного скептицизму, которым проникуты западно-европейские народы. Его мысль постоянно чутка к религиозной истине и он ищет её с достойною удивления напряжённостью. Этим исканием религиозной истины объясняется то религиозное брожение, которое особенно заметно было с начала текущего столетия до периода междоусобной войны»¹³.

Последователи Чаннинга участвовали в самых разнообразных социально-реформаторских обществах. В 1840-х гг. в США было основано примерно 120 религиозных коммун, половина из них (напр. «Новая Гармония») прославилась благодаря эфемерным успехам¹⁴.

В 1837 г. Горас Манн (Mann, Horace 1796–1859) был назначен секретарём Коллегии образования штата Массачусетс. При его вступлении в должность Чаннинг воскликнул: «Если бы мы только могли повернуть удивительную энергию этого народа в правильное русло, какое новое небо, какая новая земля настали бы для нас!»¹⁵

15 июля 1838 г. Ральф Эмерсон произнёс в Гарварде речь, тему которой можно определить так: какие истины наиболее заслуживают того, чтобы слушатели Эмерсона — выпускники Гарварда — их проповедовали? А вот какие. Мир есть продукт одной воли, одного ума: Божьего. «Восприятие этого закона законов пробуждает в уме чувство (sentiment), которое мы зовём религиозным и которое составляет наше высочайшее счастье... Его посредством весь мир становится безопасным и удобным для обитания». То есть, когда человек понимает, что в мире, в котором он живёт, действуют только законы природы, которые исходят от Бога, это человека и утешает, и возвышает. Надо внушать каждому человеку, что его душа бесконечна, что его ум вмещает землю и небо. «Еврейские и греческие писания» — так Эмерсон назвал Библию — содержат бессмертные высказывания, хлеб жизни для миллионов, но в них нет эпической целостности, они фрагментарны и не способны выстроить интеллект в должном порядке. Так Эмерсон огульно раскритиковал всё богословие. Однако, сетует Эмерсон, традиционные христиане верят, будто законы природы действуют не всегда, а иногда

¹² "It seems to me of singular importance, that Christianity should be recognized and presented in its true character, as I have aimed to place it before you this day. The low views of our religion, which have prevailed too long, should give place to this highest one. They suited perhaps darker ages. But they have done their work, and should pass away. Christianity should now be disencumbered and set free...It should come forth from the darkness and corruption of the past in its own celestial splendor, and in its divine simplicity. It should be comprehended as having but one purpose, the perfection of human nature, the elevation of men into nobler beings" (*Channing W.E. The Essence of the Christian Religion // Theology in America: The Major Protestant Voices from Puritanism to Neo-orthodoxy*. Ed. by Sydney E. Ahlstrom. Indianapolis, 1967. P. 208).

¹³ Лопухин А. П. Римский католицизм в Америке: Исследование о современном состоянии и причинах быстрого роста римско-католической церкви в Соединённых Штатах Америки. СПб., 1881. С. 354–355.

¹⁴ Ahlstrom S. E. A Religious History... P. 491.

¹⁵ Ibid. P. 641.

нарушаются: будто иногда происходят чудеса (чудо — это нарушение законов природы). И, дескать, из-за этого «предрассудка» и утешение, и возвышение идут насмарку. «Слово Чудо (Miracle), когда его произносят в христианских церквях, создаёт ложное впечатление: это чудовище (Monster)¹⁶». Эмерсон раскритиковал «историческое христианство» за то, что всё в нём построено на личности Христа. Так как Христос на небесах, человек не чувствует живой связи с Ним. И заявил: следует проповедовать веру не во Христа, а в людей, подобных Христу. Эта речь вызвала грандиозный скандал, однако способствовала известности Эмерсона. На добрую репутацию унитариянства «работало» социальное служение, участие тысяч приверженцев этого течения в уходе за ранеными солдатами в лазаретах во время Гражданской войны.

Чаннинг к моменту своей кончины в 1842 г. считался «Лютером Бостонской Реформации». Речь шла, разумеется, только о масштабе личности: богословие и антропология Чаннинга никак не совместимы с классическим лютеранством.

При оценке богословия Чаннинга и Эмерсона уместно поставить такой вопрос — всякого ли мыслителя, не верящего в Св. Троицу, можно и нужно называть антитринитарием?

Достаточно спросить это, к примеру, об Омаре Хайяме или Емельяне Ярославском, чтобы стал очевиден отрицательный ответ. Омар Хайям — мусульманин, вообще ничего о Св. Троице не писавший. Емельян Ярославский — атеист, критиковавший «нетринитарный» иудаизм столь же хлётко, как и тринитарное христианство.

Классические антитринитарии — Арий в древности и Мигель Сервет в эпоху Реформации — считали чрезвычайно важной проблему соотношения троичности Тех, во имя Кого крестят (Отца, и Сына, и Св. Духа)¹⁷ — и единственности Бога, в Которого веруют христиане. За это серьёзное отношение к важнейшему богословскому вопросу антитринитарии заслуживают одобрения со стороны христиан. Осуждать же антитринитариев следует за то, как они на этот вопрос отвечают. Их ересь — неправильный ответ на правомерный вопрос, тонкий духовный яд. Смертельно опасна эта ересь только для богословски заинтересованных людей. Для людей равнодушных к религии она опасна не более чем компьютерный вирус для лома.

Чаннинг в свои последние годы, а Эмерсон всегда отвергали как не имеющую значения саму проблему троичности. Пренебрежение тринитарной догматикой не совместимо с подлинным христианством. Но и антитринитариями таких мыслителей называть было бы неточно. «Нетринитарии» или «атринитарии» — более уместное обозначение, и к Эмерсону оно применимо вполне. Чаннинг же учился в Гарварде ещё до захвата его либералами, учителями Чаннинга были тринитарии, так что с тринитарными убеждениями он порвал совершенно осознанно. Молодой Чаннинг, в отличие от Эмерсона, антитринитарием был.

Для обоих мыслителей христианство сводилось к возвышению человека до более совершенного состояния, к подражанию подражателям Христу, т. е. святым. Эти представления в христианстве действительно наличествуют, но лишь в качестве дополнительных к фундаментальному богословию. У унитариян же они культивировались в умышленном отрыве от тринитарных корней, зато с несколько болезненной яркостью, которая и привлекала к ним всеобщее внимание. Представления эти определённо нравились К. П. Победоносцеву тем, что перекликались с приоритетами «народного», «простецкого» православия. Введённые в православный контекст «Московского сборника», они фактически утратили ту смысловую связь с антитринитарными учениями, какая у них была в США. Однако историкам Церкви всё же следует иметь в виду, что исторически (или генетически) такая связь была.

¹⁶ Как видим, игра слов возникла случайно при переводе на русский, в оригинале её нет.

¹⁷ Мф 28:19.

Источники и литература

1. Лопухин А. П. Римский католицизм в Америке: Исследование о современном состоянии и причинах быстрого роста римско-католической церкви в Соединённых Штатах Америки. СПб., 1881.
2. Чаннинг У. Э. Заметки о национальной литературе // «Сделать прекрасным наш день...» Публицистика американского романтизма / Пер. с англ. М.: Прогресс, 1990. С. 80–91.
3. Ahlstrom S. E. A Religious History of the American People. New Haven — London, 1972.
4. Channing W. E. Remarks on the Rev. Dr. Worcester's Letter to Mr. Channing on the "Review of American Unitarianism" in a Late Panoplist. Boston, 1815.
5. Channing W. E. The Essence of the Christian Religion // Theology in America: The Major Protestant Voices from Puritanism to Neo-orthodoxy. Ed. by Sydney E. Ahlstrom. Indianapolis, 1967.
6. Downs L. H. Emerson and Dr. Channing: Two Men from Boston // The New England Quarterly. Vol. 20. № 4 (Dec. 1947). P. 516–534.

Sergey Isaev. Should the Theology of William Ellery Channing Be Considered Antitrinitarian?

Abstract: The article discusses the attitude of W. E. Channing (1780–1842) to the dogma of the Holy Trinity. Speaking about thinkers who did not adhere to the doctrine of the Holy Trinity, the author suggests that only those of them who, recognizing the important question of the relationship between the unity of God of Christians and the Baptism formula, be considered antitrinitarians, decided it in favor of unity and to the detriment of differences between Persons. Since Emerson and the late Channing denied the significance of this question, the author considers it appropriate to call them non-trinitarian or atrinitarian. However, the early Channing controversial with the Trinitarians, denied the difference between the Persons of God and therefore is legitimately considered anti-Trinitarian. The article poses the question: how could Channing and his associate Emerson — people far from traditional Christianity — be able to attract K. P. Pobedonostsev? It is assumed that he was attracted by the ideas of raising a person to a perfect state and imitating Christ imitators, i.e. holy. Channing and Emerson developed these ideas apart from the trinitarian doctrinal roots, and Pobedonostsev brought them back into the context of traditional Christianity.

Keywords: anti-trinitarianism, Congregationalism, Pobedonostsev, Unitarianism, William Channing, Ralph Emerson.

Sergey Aleksandrovich Isaev — Candidate of Historical Sciences, Master of Arts in Theology, Senior Researcher at the St. Petersburg Institute of History, Russian Academy of Sciences; Associate Professor at the Department of Church History, St. Petersburg Theological Academy (isayevsviir@yandex.ru).

Протоиерей Павел Хондзинский

«ИСТОРИЧЕСКАЯ ЭККЛЕСИОЛОГИЯ» РУССКИХ СВЯТИТЕЛЕЙ ПЕРВОЙ ТРЕТИ XIX ВЕКА

Русская эkkлесиология начинает активно формироваться в первой трети XIX в. в контексте актуальных проблем этого времени, на первом месте среди которых следует поставить вопрос об историческом измерении бытия Церкви и в связи с ним вопрос о том, кого: Церковь или христианское государство следует считать основным действующим субъектом священной истории. Все святители эпохи — святитель Иннокентий Пензенский, святитель Филарет Московский, святитель Иннокентий Херсонский — отдали дань поиску ответов на эти вопросы. Их взаимодополняющие концепции заложили базу фундаментальных идей русской эkkлесиологии, на основании которых она будет развиваться в дальнейшем.

Ключевые слова: эkkлесиология, священная история, христианское царство, свт. Иннокентий Пензенский, свт. Филарет Московский, свт. Иннокентий Херсонский.

1. Постановка проблемы

Объективный факт, что русская эkkлесиология в ее историческом измерении активно формировалась в первой трети XIX столетия, имеет, как кажется, для своего объяснения ряд столь же объективных причин:

Во-первых, Русская Церковь в своем историческом бытии традиционно опиралась на сакральность быта — церковного, общественного и частного, — имея на то богословское обоснование прп. Иосифа Волоцкого. Петровская секуляризация быта разрушила эту основу и потребовала нового обоснования.

Во-вторых, распространение светской культуры соседствовало во второй половине XVIII в. с активным проникновением в русскую жизнь мистических нецерковных учений. Таким образом, Церковь не только была в это время активно вытесняема из секулярного общественного пространства, но и из принадлежавшего ей, казалось бы, по праву сакрального пространства в глазах многих превращаясь в чисто земной административный институт «исторической церкви».

В-третьих, нельзя не обратить внимание еще на один фактор, казалось бы, не настолько значимый в сравнении с перечисленными выше, а, главное, гораздо менее поддающийся достоверной оценке своего влияния, но сказать о котором тем не менее необходимо. Этот фактор — появление в последней трети XVIII века русского перевода «*De civitate Dei*» блж. Августина, сочинения, для которого проблема Церкви в истории является чуть ли не основной. Существует многовековая сложная, разветвленная традиция рецепции, изучения и понимания *De civitate Dei* на Западе. В рамках этой традиции сложился ряд представлений и идей, которые принято, как само собой разумеющиеся, усваивать епископу Иппонскому: например, идею о телеологическом характере исторического процесса, в рамках которого происходит борьба двух градов, собственно, составляющая его смысл; или мысль об отождествлении *civitas terrena* с земным государством как таковым и т. д. Правда, в последние десятилетия эта традиция была подвергнута критике, подчас, возможно, слишком радикальной, однако стремящейся избавить текст блж. Августина от позднейших «вчитываний».

Протоиерей Павел Владимирович Хондзинский — кандидат теологии, доктор богословия, декан богословского факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (paulum@mail.ru).

В частности, можно указать на монографию немецкого исследователя Е. А. Шмидта, «Время и история у блж. Августина»¹, в которой доказываются: а) что блж. Августин вовсе не смотрит на историю как целенаправленный процесс, так как она длится просто постольку, поскольку еще не исполнилось число предустановленных от века к спасению праведников²; б) что Священная история кончается для блж. Августина вместе с Ветхим Заветом, и истории новозаветной не существует, так как уже первое пришествие Спасителя означает наступление эсхатона и, таким образом, конец истории вообще³; в) что земное государство вовсе не есть *civitas terrena* само в себе⁴; г) что странствование Церкви в мире вовсе не означает продвижение к определенной цели, но просто чуждость граждан Божьего Града граду земному⁵. Повторюсь, что утверждения эти, хотя и подтвержденные соответствующими текстами, выглядят в своем стремлении расчислить первоначальный смысл августиновского текста иногда слишком резкими, однако они ставят нас перед вопросом — как этот текст был осмыслен русскими богословами XIX в. стоявшими, безусловно, вне традиции его западного прочтения. Правда, хотя бы отчасти, шмидтовская критика и помогает нам ответить на этот вопрос.

В-четвертых, следует заметить, что эта, так или иначе подразумеваемая *De civitate Dei*, проблема могла быть вызовом для русского богословия и с точки зрения его полемики с новой (масонской) мистикой, для которой указанная постановка вопроса была скорее плюсом, чем минусом. Представления о сосуществовании в истории если не двух градов, то двух церквей: внутренней церкви и церкви сатаны, были также вполне характерны для русского масонства, придававшего мистическую значимость храму Соломона и отвергавшего необходимость христианских храмов. Не случайно же труд блж. Августина был напечатан в типографии Новикова.

Одним словом, и историческая реальность, и масонская мистика, и непосредственное западным контекстом вхождение в традицию такого уникального и грандиозного памятника как *De civitate Dei*, ставили перед русским богословием ряд вопросов эkkлесиологического характера:

1. Если с пришествием Христовым происходит эсхатон и Священная история в прямом смысле кончается, то что следует понимать под историей мира в период между двумя пришествиями Христа?

2. Если эсхатон все же является только еще ожидаемым, но не наступившим, то как возможна история Церкви / священная история в этот период?

3. Если исторический процесс подразумевает изменчивость всего временного, то на чем основывается уверенность в том, что «историческая Церковь» и сегодня содержит в себе континуум традиции?

4. Если земное государство не есть обязательно и в полном смысле *civitas terrena*, то как влияет — и влияет ли — на историю Церкви и мира появление в нем христианских государств?

2. Первые церковно-исторические труды и эkkлесиологические наработки XVIII в.

Предположив, что важность поставленных вопросов, в свою очередь, не «вчитана» нами и осознавалась русскими богословами той эпохи, мы не удивимся тому, что чуть ли не первыми публичными изданиями русской пореформенной школы стали «Начертание Церковно-библейской истории» свт. Филарета и продолжающее его «Начертание церковной истории» свт. Иннокентия Пензенского.

¹ Schmidt E. A. *Zeit und Geschichte bei Augustin*. Heidelberg, 1985.

² Ibid. S. 74–75.

³ Ibid. S. 103.

⁴ Ibid. S. 82.

⁵ Ibid. S. 85.

Уже единство структуры двух «Начертаний» подразумевало единство истории Церкви, преодолевающей грань, отделяющую Ветхий Завет от Нового. Затруднение возникало скорее в том, что если Писание и Ветхого, и Нового Завета оставалось для историка Церкви непререкаемым источником, то на что следовало опереться там, где оно завершалось? Характерно, что авторы «Начертаний» именно в этой точке разделили свои труды, и составитель второго, свт. Иннокентий, нередко жалуется на то, что достоверность его истории не может не страдать оттого, что она опирается исключительно на человеческие источники, хотя он и стремится указать везде, где только можно, на вмешательство Промысла в ход событий как на частные обнаружения общего закона, понятного для тех, «которые во всех событиях мира и Церкви примечают перст Божий»⁶. Здесь же мы находим и ответ на вопрос — как возможна история новозаветной Церкви: она есть история Царства Христова на земле в общем смысле, а в частном, например, как история Русской Церкви есть «повествование *Царствия Христова в нашем Отечестве* — в России»⁷. Однако царство Христово в собственном смысле, как известно, *не от мира сего* (Ин 18:36), и не означает ли тогда *история* Его присутствия *в мире* опять-таки лишь историю земных обществ и институтов, между тем как само оно пребывает в своей неизменности *вне истории*? — и тогда прав блж. Августин. Собственно, ведь его правоту подтверждает *de facto* — или уж по крайней мере *по букве* — и само Писание тем самым отсутствием богодухновенных источников, заполняющих пробел между апостольским веком и эсхатоном Апокалипсиса.

В то же время, как уже отмечалось, даже встав на точку зрения чисто земного характера «постновозаветной» истории, мы рано или поздно сталкиваемся в ней с феноменом, так сказать, *civitas christiana* — *христианского государства / царства / общества*, который не был учтен блж. Августином, но был непосредственной реальностью для русских богословов XIX в. Собственно, его осмысление началось еще в XVIII в. и было представлено двумя тенденциями. Представителем первой, делавшей акцент на внутреннем последовании за Христом, был свт. Тихон Задонский с его учением о всеобщем нравственном пастве христиан⁸ и мученичестве как норме повседневной христианской жизни⁹, что, по сути, выносило за скобки вопрос о христианских характеристиках самого государства. Представителями второй, тяготевшей, напротив, к сакрализации государства, явились архиеп. Анастасий Братановский и, отчасти, митр. Платон. Как писал преосв. Анастасий, «любовь к государству есть во всем истинном сравнении то, что любовь к Богу и любовь к отечеству. Государство есть доказательный и видимый всеуправляющего промысла Божия образ»¹⁰. Митрополит Платон, хотя был и более осторожен в своих суждениях, тем не менее утверждал, что царство земное, если будет основано «на благочестии и добродетели», то и в этой жизни будет благоденствовать, и «в свое время преселено будет на небеса и составит царство вечное небесное». Впрочем, «и церковь, окончив подвиг свой воинствующий, туда же перейдет и составит уже церковь бесконечно на небесах торжествующую»¹¹.

⁶ *Иннокентий Пензенский, свт.* Начертание Церковной истории от библейских времен до XVIII века: В 2 отд. СПб., 1817. С. 264.

⁷ Там же. Отд. 2. б/п. Подробнее см.: *Хондзинский П., прот.* Концепция церковной истории в работах русских академических богословов первой четверти XIX в. // *Христианское чтение*. 2018. № 5 С. 16–21.

⁸ «Всякий христианин, который имеет себе подчиненных, пастьрь им быть должен: хозяин домашним своим, отец детям и прочим домашним, господин рабом и крестьянам своим, настоятель монастырской братии своей, начальник подчиненным своим пастьрь есть. Ибо вси сии по должности христианской обязуются подчиненных на путь спасения наставлять, и себе во образ благочестиваго жития подавать, и имеют ответ за них в день суда Христова» (*Тихон Задонский, свт.* Творения: В 5 т. М., 1889. Т. 3. С. 353).

⁹ Там же. С. 345.

¹⁰ *Анастасий (Братановский), архиеп.* Поучительные слова: В 4 т. М., 1803–1807. Т. 3. С. 206.

¹¹ *Платон (Левшин), митр.* Назидательные слова: В 20 т. М., 1779–1806. Т. 18. С. 210–212.

3. Экклесиологическая концепция свт. Иннокентия Пензенского

Вернувшись теперь к авторам «Начертаний», мы увидим, что святитель Иннокентий Пензенский придал размышлениям предшественников новый поворот. Слово «церковь» для него в самом общем смысле означает собрание, важнейшим признаком которого является единство его членов, объединенных общей целью. В этом смысле можно говорить не только о Церкви Христовой, объединенной любовью ко Христу, но и церкви (синагоге) сатаны, собраниях тех, которые образуют собой тело, «сплетенное из разного рода змий, дышащих злобою, одушевляемых диаволом», и чья общая цель — «истребить благочестие, восставить неверие, утеснить истину, восторжествовать над святостию»¹².

Церковь же Христова есть в строгом смысле «обширное тело, простирающееся по всей земле; тело, состоящее из различных членов, управляемых и управляющих; членов, приспособленных к соединению, ко взаимности, дышащих благодатью, одушевляемых Богом, соединяющихся любовью, верой <...> [то] единое, в котором все исполняет Христос»¹³.

По другому, более краткому определению, Церковь есть «взаимное отношение лиц, имеющее целью высшую степень восстановленного образа Божия, или единение с Богом»¹⁴. «Взаимное отношение» в данном случае подразумевает наличие в теле Христовом созидающих и созидаемых его членов, а заявленная цель — «стремление к возвращению сокровенного человека в мужа совершенна в меру возраста исполнения Христова»¹⁵. Последнее, в свою очередь, невозможно без добровольного мученичества самоотвержения, каковое мученичество вообще есть необходимое условие жизни во Христе. Различие Церкви небесной и воинствующей указывает лишь на завершение перехода из состояния становления в состояние достигнутой цели, однако, и это следует подчеркнуть, воинствующая церковь также есть собрание «верных, внутренне утвердившихся в истинной вере, благодати, спасении и любви»¹⁶.

Из этих определений становится понятней и соотношение между Церковью и царством. Граждане христианского царства представляют собой как бы внешний круг Церкви, христианское общество, однако собственно Церковь как царство Христово образуют лишь те, кто сознательно стремятся к единению с Богом, прочие же вне ее; во всяком случае, так утверждает святитель в «Слове в понедельник Светлой Седмицы»¹⁷. При этом, когда возглавляет такое царство Государь, в делах которого, как в делах Александра Благословенного, узнаются дела, «написанные в книгах древних царей»¹⁸ — Государь, который достиг той стадии смирения, что дух его всецело сливается с Духом Господним¹⁹, — тогда, если все граждане последуют в этом смысле воле Государя, над ними будет непосредственно царствовать уже сам

¹² *Иннокентий Пензенский, свт.* Сочинения: В 3 ч. СПб., 1845–1847. Ч. 1. С. 316.

¹³ Там же. С. 315–316.

¹⁴ Там же. Ч. 3. С. 118.

¹⁵ Там же.

¹⁶ Там же. Ч. 1. С. 317.

¹⁷ «Таковые удалитесь отселе, сокройтесь от лица Церкви: вне псы, — глаголет Господь, и чародеи, и любодеи, и убийцы, и идолослужители и всяк любяй и творяй лжу; — для вас нет веселья, нет торжества; — для вас, смею сказать, не воскрес Христос, ибо вы, в сию минуту, по плоти вашей, отрекаетесь от Него, и — о ужас! — как псы, возвращаетесь на блевотину свою» (*Иннокентий Пензенский, свт.* Слово в понедельник Светлой недели // Странник. 1863. II. Апрель. С. 26).

¹⁸ *Иннокентий Пензенский, свт.* Сочинения. Ч. 2. С. 94.

¹⁹ Там же. С. 133. Ср.: «Носить все немощи немощных и не ослабевать; падать под их тяжестью на высоких ступенях престола и не разбиваться может только тот, чья воля и вся жизнь в законе Господни... Сей законоблудитель совместит все, по-видимому несовместные между собой добродетели; ибо, по внушению Духа Христова, отвергшись самого себя, научась беспристрастию к себе, соблюдет беспристрастность ко всем» (Там же. С. 138).

Христос²⁰. Иными словами, приобщаясь через царя к священной истории, христианское царство может однажды преобразиться в царство Христово.

4. Экклесиологическая концепция свт. Филарета Московского

С другой стороны к проблеме подошел свт. Филарет.

Прежде всего, он предложил свой ответ на вопрос о разрыве между Священной историей Ветхого Завета и эсхатоном: прообразовательное значение пророчеств и исторических событий ветхозаветной истории не исчерпывается событиями, описанными в Евангелии и Деяниях апостолов, но простирается на все историческое пространство между первым и вторым пришествием Христовым. В этом пространстве точкой пересечения эсхатологической и исторической координат становится новозаветный храм как исторически конкретный и, одновременно, мистический элемент церковной жизни. Ветхозаветный храм разрушается — умирает, *подобно пшеничному зерну* — для того, чтобы возродиться в множестве христианских храмов, в каждом из которых совершается таинство, созидающее живой храм тела Христова. Здесь Церковь небесная соединяется с церковью земной в богослужении, вводящем нас в мистическую реальность Священной истории. Отсюда в мир излучается освящающее действие Церкви, обнаруживающее ее непосредственное присутствие в истории мира. С храмом связан и континуум Предания, а значит, — и единство «исторической Церкви», ибо «Святители подают освящение храмам и таинствам, и взаимно храмы и таинства подают освящение Святителям»²¹. При этом жизнь царств и народов, в том числе и христианских, не имеет эсхатологического измерения, суд над ними совершается в истории²².

5. Экклесиологическая концепция свт. Иннокентия Херсонского

Вкратце представив экклесиологические воззрения двух основных авторов Александровской эпохи, в заключение остановимся на размышлениях о Церкви еще одного, хотя формально и принадлежавшего к следующему поколению, но сформировавшегося также в Александровскую эпоху. Речь идет о свт. Иннокентии Херсонском, развившем предложенную свт. Иннокентием Пензенским экклесиологическую модель²³. Он именно предпринял попытку определить более конкретно Церковь (в том числе и воинствующую) как Царство Христово, чтобы отличить ее от земных царств.

Святитель исходит из принципиального положения, что учение о Церкви должно быть включено в тот раздел христологии, где говорится о царском служении Христа. Как и его старший тезоименный современник, он приводит исторические примеры непосредственного управления Христом Своей Церковью в истории, доводя их, правда, уже до эпохи наполеоновских войн, как и тот, перекидывает в этом смысле мостик от Ветхого Завета к Новому: «в Новом Завете — Христоуправление, так как в Ветхом Завете было Богоуправление»²⁴, — похожим образом определяет и Церковь: «Церковь есть общество, благоустроенное Иисусом Христом и апостолами, состоящее под управлением Иисуса Христа и Святаго Духа, в котором известные люди на основании Евангельского закона действуют к исправлению человек, к приведению их

²⁰ Там же. С. 133.

²¹ *Филарет Московский, свт.* Слова и речи: В 5 томах. М., 1873–1885. Т. 4. С. 100.

²² Там же. Т. 3. С. 42.

²³ «Начертание» свт. Иннокентий Херсонский читал вне всяких сомнений, а «Деятельное богословие» было знакомо ему судя по всему в «обработке» о. Иоакима Кочетова. Пересечения между двумя святителями можно заметить и в историческом обзоре наиболее значительных авторов, писавших по «деятельному богословию».

²⁴ *Иннокентий Херсонский, свт.* Сочинения: В 6 т. СПб., 1908. Т. 6. 864–865.

ко свету, и таким образом переводят людей в другой мир — в Царство, видимо управляемое Самим Иисусом Христом»²⁵.

Церковь, как земное царство Христово, невидимо управляемое Христом, а видимо — людьми, отчасти сходно, отчасти несходно с земными царствами: «Сходно тем, что в нем также есть законы, наказания и награды, несходно в образе правления»²⁶, то есть тем, например, что не употребляет внешнего принуждения, а только духовное убеждение, и в том, что законы своего небесного Царя его подданные исполняют не своими естественными силами, а силою благодати²⁷. Кроме того, Церковь озабочена только нравственностью, оставляя политическую деятельность такой, какова она есть, и «нимало не изменяя прав гражданских и взаимных общественных отношений»²⁸, а если и производит изменения в политических обществах, то только через нравственные изменения их членов. Вообще, если религия «по отношению ко всему роду человеческому представляется нравственным божественным царством... со стороны внутренней, а с внешней стороны — церковью», то именно Церковь выступает у святителя в качестве действующего лица направляемого Промыслом исторического процесса, ибо однажды «церковь должна обнять все человечество; у всех должно быть общее движение и чувство»²⁹.

6. Выводы

Вся совокупность проблем, накопившихся в русском богословии к началу XIX в., требовала от русских святителей дать ответ на вопрос о Церкви в истории. В наследство от XVIII в. им досталось в этом отношении немного: восходящее к архиеп. Феофану (Прокоповичу) «гражданское христианство» и возникшая как реакция на него «нравственная эkkлесиология» свт. Тихона. Первое было чревато удвоением сущностей, как это мы видели у митр. Платона; вторая — деисторизацией представлений о Церкви.

Особняком стоял, но так или иначе затрагивал круг тех же вопросов *De civitate Dei* блж. Августина, не давая, впрочем, ответа на них.

Из трех святителей, вошедших в круг нашего рассмотрения, святитель Иннокентий Пензенский предстает автором, наиболее последовательно вобравшим в себя тенденции предшествующего развития. Его земная церковь, состоящая из тех, кто решился на мученичество самоотвержения, представляет собой дополненную иерархическим элементом конкретизацию представлений об истинном христианстве свт. Тихона. Его христианское Царство, как и у авторов XVIII в., способно преобразиться в Царство Христово, а значит, и войти в жизнь будущего века. Правда, это возможно, только если это царство станет царством мучеников (и в этом смысле, вспомнив о событиях, столетний юбилей которых мы отмечаем в прошлом году, мысль свт. Иннокентия нельзя не признать пророческой). В его противопоставлении истинной Церкви и церкви сатаны нетрудно угадать столько же два града блаженного Августина, объединенных либо любовью к Богу, либо любовью к себе, сколько и словоупотребление русских масонов. В то же время скорее христианское Царство, чем Церковь, выступает у свт. Иннокентия как сознательный субъект священной истории, одновременно соединяя в себе граждан

²⁵ Там же. С. 858. И далее: «Иисус Христос управляет Царством Своим посредством людей и Таинств, управляет ими и действует на них Сам, непосредственно» (С. 859). В связи с этим понятным становится предложение святителя Иннокентия подразделить в системе богословских наук эkkлесиологию (учение о Церкви) на литургику и каноническое право (см.: *Сухова Н. Ю. Записки святителя Иннокентия (Борисова) и Филарета (Дроздова) о духовных школах // Филаретовский альманах № 6. М., 2010 С. 73–74.*

²⁶ *Иннокентий Херсонский, свт.* Сочинения. Т. 6. С. 865.

²⁷ Там же. С. 865.

²⁸ Там же. С. 643.

²⁹ Там же. С. 292.

града небесного и града земного и таким образом сублимируя в себе черты и *civitas peregrinata*, и *civitas christiana*.

Святитель Филарет, напротив, если и отдает дань XVIII в., то лишь в принципиальной опоре на Слово Писания, однако переосмысление школьных подходов в рамках платонической традиции позволяет ему, вопреки блж. Августину, настаивать на континууме Священной истории, продолжающейся между Боговоплощением и вторым Пришествием Христовым как развертывание заданных Священной историей Ветхого Завета парадигм, и на необходимости земного храма как ее главного репрезентанта. Храм не только связывает Церковь небесную и Церковь земную: именно через храм проходит ток Священной истории, вовлекая в него за собой и царство, но, поскольку в эсхатоне храма не будет, постольку и царство остается в земной истории, не выходя за ее пределы.

Свт. Иннокентий Херсонский дополняет свт. Иннокентия Пензенского четким разграничением представлений о христианском государстве и Церкви как нравственном царстве Христовом, именно этому последнему отводя функцию постепенного преобразования общества и мира, что и должно составить суть истории — ее освященный божественным целеполаганием внутренний стержень. В этом отношении святитель более своих старших современников выражает тенденции Нового времени и в своей концепции Церкви отражает не столько августинианскую или платоническую, сколько кантовскую проблематику.

Более подробное исследование могло бы показать, как эти наметившиеся линии — «храмовой» и «нравственной» — экклесиологии со временем преломятся и сойдутся в экклесиологии свт. Феофана Затворника, учении о «церковности» еп. Михаила (Грибановского), концепции «монастыря в миру» русских пастырей начала XX в. А это, в свою очередь, позволяет еще раз подчеркнуть значимость богословской мысли, зародившейся в столь богатую великими событиями и славными именами эпоху Александра I Благословенного.

Источники и литература

1. Анастасий (Братановский), архиеп. Поучительные слова: В 4 т. М., 1803–1807. Т. 3.
2. Иннокентий Пензенский, свт. Начертание Церковной истории от библейских времен до XVIII века: В 2 отд. СПб., 1817.
3. Иннокентий Пензенский, свт. Сочинения: В 3 ч. СПб., 1845–1847.
4. Иннокентий Херсонский, свт. Сочинения: В 6 т. СПб., 1908. Т. 6.
5. Платон (Левшин), митр. Назидательные слова: В 20 т. М., 1779–1806. Т. 18.
6. Филарет Московский, свт. Слова и речи: В 5 томах. М., 1873–1885.
7. Хондзинский П., прот. Концепция церковной истории в работах русских академических богословов первой четверти XIX в. // Христианское чтение. 2018. № 5 С. 16–21.
8. Schmidt E. A. *Zeit und Geschichte bei Augustin*. Heidelberg, 1985.

Archpriest Pavel Hondzinsky. “Historical ecclesiology” of Russian Saints of the First Third of the 19th Century.

Abstract: Russian Ecclesiology began to form itself in the first third of the 19th century in the context of relevant problems of this period. The most significant of these problems is a question about a historic dimension of being of Church and therefore an issue of who is a main active subject of sacral history: Church or Christian State. All saint hierarchs of this period, namely St. Innocenty of Penza, St. Philaret of Moscow and St. Innocenty of Cherson,

were deeply involved to investigate these issues. Complementary conceptions of the saint hierarchs laid the basis of fundamental ideas of Russian Ecclesiology, which would advance itself in the further based on these ideas.

Keywords: Ecclesiology, sacral history, Christian kingdom, St. Innocenty of Penza, St. Philaret of Moscow, St. Innocenty of Cherson.

Archpriest Pavel Vladimirovich Hondzinsky – Dean of Faculty of Theology of St. Tikhon's Orthodox University, d. h. (Theology), Professor of St. Tikhon's Orthodox University (paulum@mail.ru).

Священник Владислав Малышев

ОБСТОЯТЕЛЬСТВА БЫТА И СЛУЖЕНИЯ СЕЛЬСКОГО ДУХОВЕНСТВА В РОССИИ

на страницах журнала
«Церковно-общественный вестник»
А. И. Поповицкого

Статья посвящена рассмотрению различных аспектов из повседневной жизни сельского духовенства в России XIX века, как они были отражены на страницах журнала «Церковно-общественный вестник», издававшегося А. И. Поповицким. Делается вывод о негативном векторе обсуждения церковных проблем этого издания, значительно повлиявшего на формирование либерально-обличительного направления в церковной периодической печати второй половины XIX века.

Ключевые слова: История Русской Православной Церкви, XIX век, повседневная жизнь, сельское духовенство, «Церковно-общественный вестник», А. И. Поповицкий.

Церковно-общественный вестник под редакцией А. И. Поповицкого, без сомнения, один из самых смелых, ярких, но в то же время либеральных органов церковной печати в период Великих реформ. О стиле и направлении данного издания можно судить, в том числе, исходя из того, что его постоянными корреспондентами являлись такие скандально известные своими высказываниями и резкими суждениями такие церковные публицисты, как калязинский священник И. С. Белюстин¹, и в прошлом профессор Санкт-Петербургской духовной академии Д. И. Ростиславов. Несомненно, вестник А. И. Поповицкого выделялся из целого ряда церковных периодических изданий, и его отличительной особенностью были полемичность, злободневность и актуальность рассматриваемых вопросов².

В фокус зрения редакции попали практически все значимые для духовного сословия темы, от проблем церковно-приходских школ до недостатков в системе управления Церкви, однако в данной статье мы рассмотрим наиболее актуальные проблемы, связанные с обстоятельствами быта и служения сельского духовенства. К таким проблемам необходимо отнести материальное обеспечение духовенства, взаимоотношение сельского духовенства и духовного начальства, а также проблемы процесса церковных преобразований. В рамках данной статьи мы укажем на векторы и основные направления обсуждения каждой из этих проблем, что наглядно продемонстрирует позицию редакции Церковно-общественного вестника по основным волнующим низшее духовенство вопросам.

Священник Владислав Сергеевич Малышев — магистр теологии, кандидат богословия, помощник проректора по научно-богословской работе Санкт-Петербургской Духовной Академии (mvsandmjk@yandex.ru).

¹ Малышев В. С., *свящ.* Личность священника Иоанна Белюстина по материалам его епископального наследия // Христианское чтение. 2018. № 2. С. 45–54; Малышев В. С., *свящ.* Свящ. И. С. Белюстин: эволюция критических воззрений на Церковь и Православие // Актуальные вопросы современного богословия и церковной науки Материалы IX международной научно-богословской конференции. 2018. С. 160–165.

² Малышев В. С., *свящ.* Церковно-общественный вестник А. И. Поповицкого // Христианское чтение. 2017. № 2. С. 399–408.

Одной из самых обсуждаемых тем, разумеется, стала проблема материального обеспечения духовенства. Священнослужители ожидали от общества и государства решительных действий, направленных на повышение уровня достатка их семей, что не могло не найти отражения на страницах вестника.

Несмотря на тесную связь таких тем, как «материальное обеспечение духовенства» и «обсуждение церковных реформ», мы все же постараемся разделить их, допуская незначительные пересечения. В первую очередь необходимо обратить внимание на полемику священника Павла Фанагорского и дьякона Василия Рубинова, а также отметить позицию автора, публиковавшего свои статьи под псевдонимом «Сельский священник».

Полемика свящ. П. Фанагорского и диака. В. Рубинова началась с публикации первым статьи «К вопросу об улучшении материального быта православного духовенства»³. Позиция отца Павла сводилась к тому, что священники имеют право и даже должны получать жалование от государства, в том числе потому, что государство практически поглотило Церковь, которая не имеет самостоятельного органа самоуправления. Среди способов, которыми государство может собирать необходимую сумму, свящ. П. Фанагорский упоминает сбор с паствы. Новый налог с паствы, по его мнению, обязателен, т. к. сами священники не могут взять имеющиеся у крестьян и необходимые духовенству деньги. В случае же, если государство не желает давать духовенству жалование, то оно должно так изменить законодательство, чтобы паства по закону была бы обязана достойно обеспечить причт своего прихода, под страхом его закрытия.

Позиция свящ. П. Фанагорского категорически не устраивала диака. В. Рубинова, который оперативно отреагировал и вступил в полемику. Отец Василий придерживается совершенно иного подхода, нежели его оппонент. Мысли о принудительном сборе денег с прихожан он отвергает, предлагая духовенству самому позаботиться о себе через то, чтобы поднимать свой личный авторитет и активно образовывать свою паству⁴. По сути, свящ. П. Фанагорский и диака. В. Рубинов — это представители двух, если так можно выразиться, партий, где основная мысль первой сводится к тому, что духовенство трудами государственной власти обязательно должно быть обеспечено жалованием, а мысль второй сводится к тому, что священнослужители сами должны обеспечить себя своими, в первую очередь духовными трудами — проповедью и христианским, примерным образом жизни.

Позицию диака. В. Рубинова поддержал также известный калязинский публицист священник Иоанн Белюстин. Отец Иоанн, хотя и не всегда придерживался данной точки зрения, пишет о том, что священник живет плохо или хорошо в зависимости от того, какие отношения с пасомыми он выстроил в период своего служения⁵. По мнению отца Иоанна, нищенство в среде священнослужителей — это следствие заносчивости пастырей. Народ, утверждает он, мирится со многими недостатками духовенства: глупостью, пьянством, ленью, но не выносит заносчивости и притязательности, а именно этим грешит почти все пастырство⁶. Часто притязательность выражается в требовании прибавки к оплате за обряды и таинства, что не может не отразиться на отношениях между священником и прихожанами. Напротив же, непритязательные пастыри, коих мало, живут хорошо и терпят нужду только первое время. Увидев духовность и кротость священника, крестьянин, с которого не требуют деньги по установленной таксе, награждает его еще больше, чем требует притязательное духовенство. В итоге, свящ. И. Белюстин утверждает, что все в руках пастырей — они сами могут обеспечить себя без посторонней помощи, без официальных лиц. Вообще, вопрос о притязательности духовенства, а также тема заработка денег

³ ЦОВ (ЦОВ — Церковно-общественный вестник). 1876. № 118.

⁴ Рубинов В. Об улучшении материального быта православного духовенства // ЦОВ. 1876. № 131, 134, 137, 140, 143; 1877. № 22, 26, 49, 122, 133, 138; 1878. № 5.

⁵ Белюстин И. С. Обеспечение пастырства // ЦОВ. 1878. № 95.

⁶ Юсковский. Вымогательство при требах // ЦОВ. 1878. № 38.

путем обмана, фальсификации святынь и извлечения прибыли из духовного невежества паствы отразились на страницах Церковно-общественного вестника в статье священника И. Беллюстина «Эксплуатация народного суеверия»⁷.

Справедливости ради отметим: несмотря на то, что условно названную нами «партию» диакон В. Рубинова и священник И. Беллюстина хотя и поддерживали многие публицисты, мнение священника П. Фанагорского было не менее популярно и принималось как полностью, так и частично⁸. Например, автор, подписывавший свои статьи как «Сельский священник», не отрицая доводов диакона В. Рубинова, все же не считает его абсолютно верным. По его мнению, молодое духовенство, взявшись за служение без притязаний, все же возвращается к образу жизни своих предшественников по мере умножения своей семьи, т. к. ему становится нечем кормить детей. Сельский священник утверждает, что священническое бескорыстие несомненно дает свои плоды, но оно ни в коем случае не решает проблемы обеспечения пастыря. Разумеется, любовь пастыря к пастырю отразится в принесенных пирогах и блинах, но не более, — народ глух к нуждам даже любимого пастыря, чему, по утверждению автора, есть слишком много примеров⁹. Это мнение подтверждается и в статье «Вопросы о духовенстве», где автор пытается исторически обосновать законность и даже необходимость жалования духовенству, причем не только от прихожан, но и от казны¹⁰. Авторы таких заметок, как «Вопросы церковно-общественной жизни»¹¹ и «Мечты о жаловании духовенству»¹², независимо друг от друга и приводя разные доводы, приходят к выводу о необходимости введения государственного налога на причт. Встречаются на страницах вестника предложения иных способов улучшения быта духовенства, среди которых, например, такие: запретить частые и разоряющие причты поездки архиерея по приходам¹³, наделить духовенство землей¹⁴, рационализировать управление церковными капиталами, отказаться от дорогого убранства в пользу жалования духовенству¹⁵ и др.

Не менее актуальным и проблемным необходимо признать вопрос об изменении сложившихся взаимоотношений духовенства со своим начальством. Ближайшим начальником для рядового священника является благочинный. Отношение с благочинным зачастую описывалось в негативном ключе, но с нотами как бы понимания причины проблем. Должность благочинного подразумевает наличие своей канцелярии, со всеми присущими ей расходами, но, в то же время, консистория не финансировала данную деятельность. Такое положение дел привело к формированию системы поборов с подчиненного благочинным духовенства, которое, в свою очередь, изымало эти деньги из церковной кассы, а точнее, проводило суммы мимо кассы, так как в графе расходов поставить отметку «на взятку» было невозможно. Однако такой ситуацией, по мнению автора статьи «Служба из мотивов чести», сумели воспользоваться предприимчивые священники, которые, получив должность благочинного, расширили и усовершенствовали систему взяток. В итоге на бумаге благочинный — это собрат, пример служения и посредник между духовенством и епископатом, а на деле — просто паразит, успешно изымающий церковные средства в свою пользу¹⁶.

Гораздо больше внимания в Церковно-общественном вестнике уделено епархиальной власти. В небольших заметках и статьях, разумеется, отмечена проблема

⁷ Беллюстин И. С. Эксплуатация народного суеверия // ЦОВ. 1876. № 79.

⁸ Еще несколько слов о последних статьях Рубинова В. И. (№№ 22 и 26) // ЦОВ. 1877. № 75; Мечты о жаловании духовенству // ЦОВ. 1878. № 115.

⁹ Молодые священники и общий быт православного духовенства // ЦОВ. 1875. № 42.

¹⁰ Вопросы о духовенстве // ЦОВ. 1875. № 117, 120, 124.

¹¹ Вопросы церковно-общественной жизни // ЦОВ. 1876. № 66.

¹² Мечты о жаловании духовенству // ЦОВ. 1878. № 115.

¹³ Материальное улучшение быта православного духовенства // ЦОВ. 1876. № 125.

¹⁴ Марсальский. К вопросу о церковной земле // ЦОВ. 1877. № 83.

¹⁵ К вопросу об улучшении быта духовенства // ЦОВ. 1875. № 127.

¹⁶ Служба из мотивов чести // ЦОВ. 1879. № 5, 6, 23, 24.

банального взяточничества¹⁷, кумовства¹⁸ и несправедливости по отношению к духовенству¹⁹, но главная проблема в том, что епископы не являются архипастырями с точки зрения их священнического служения. В передовой статье «К вопросу об отношениях между пастырями и архипастырями»²⁰, автором которой, по всей видимости, является сам А. И. Поповицкий, публицист сетует на то, что архипастыри зачастую даже не знакомы с подчиненным им духовенством. Епископы общаются исключительно с высокопоставленными чинами и знатными особами, а в отношении к священству им не хватает человечности. Неправильное отношение архипастыря к пастырям, по мнению редакции Церковно-общественного вестника, является причиной неправильного отношения к духовенству всего общества. Данную точку зрения разделяет и автор статьи «Заметка по поводу архиерейской ревизии»²¹. Священник, подписавшийся N. N., повествуя об архиерейской ревизии, рассказывает читателям про унижение епископом своего духовенства на глазах у паствы, что свидетельствует об отсутствии отеческой любви и заботы.

Особое место в списке публикаций на тему взаимоотношений духовенства и духовного начальства занимает статья бывшего профессора и эконома Санкт-Петербургской Духовной Академии Д. И. Ростиславова «О взаимных отношениях между епархиальными властями и белым духовенством»²². Дмитрий Иванович со свойственной ему скрупулезностью описывает отношения священников и епископов с древних времен, и среди прочего замечает, что в Русской Церкви многое исправляется, чего нельзя сказать о епископате, в среде которого все та же надменность и лихоимство. Статья Ростиславова изобилует множеством отсылок к истории христианской Церкви как в древности, так и в XIX в., содержание или интерпретация которых может стать предметом спора.

Несмотря на достаточно критичный вектор описания проблемы «пастырь и архипастырь» на страницах вестника, редакция все же давала возможность высказать и иную точку зрения. Так, например, в статье «Сближение архипастырей с духовенством и паствой»²³ автор, не отрицая проблем в среде епископата, указывает на изменение ситуации в лучшую сторону. В качестве примера он приводит двух епископов, чьи послания нельзя назвать сухим протоколом, но не иначе как истинным пастырским словом. Кроме того, вопреки устоявшемуся мнению об архиерейских ревизиях, в 1879 году появляется статья, где одна из ревизий епископа Херсонского представлена как образец отеческой любви архипастыря к пастырю²⁴.

Последняя тема, на которую хотелось бы обратить внимание — это церковные реформы. Учитывая, что церковные реформы многообразны, а полемика вокруг тех или иных особенностей преобразований настолько тонкая, что этому можно было бы посвятить отдельное исследование, мы укажем только на тенденции их описания. В целом, корреспонденты Вестника Поповицкого недовольны как процессом реформирования, так и итогами преобразований. Одной из самых неудачных мер преобразовать жизнь духовенства многие посчитали закон от 16 апреля 1869 года о сокращении причтов²⁵. Активно против данной меры выступил диак. В. Рубинов, однако

¹⁷ Поповицкий А. И. Где гибнут церковные капиталы // ЦОВ. 1877. № 24.

¹⁸ Наши епархиальные дела // ЦОВ. 1876. № 101.

¹⁹ Беллюстин И. С. Образчики епархиальной администрации // ЦОВ. 1875. № 38; Беллюстин И. С. По призванию. Из дорожных заметок // ЦОВ. 1876. № 117.

²⁰ К вопросу об отношениях между пастырями и архипастырями // ЦОВ. 1877. № 83.

²¹ Заметка по поводу архиерейской ревизии // ЦОВ. 1877. № 119.

²² Ростиславов Д. И. О взаимных отношениях между епархиальными властями и белым духовенством // ЦОВ. 1877. № 8–10, 15, 16. 1878. № 148, 151, 155–156. 1879. 16, 18, 19, 22, 25, 28, 134. Об авторстве статьи «О взаимных отношениях между епархиальными властями и белым духовенством» см.: По поводу исследования о взаимных отношениях между епархиальными властями и белым духовенством // ЦОВ. 1878. № 147.

²³ Сближение архипастырей с духовенством и паствой // ЦОВ. 1878. № 116.

²⁴ Одна из архиерейских ревизий // ЦОВ. 1879. № 9.

²⁵ ПСЗ–2. Т. 44. Отд. 1. № 46974.

в своих статьях он скорее пытается убедить читателя в правильности своей мысли об улучшении быта духовенства через перевоспитание народа, нежели подробно описать недостатки реформы²⁶. Помимо статей диак. В. Рубинова, на страницах Вестника встречаются и другие заметки о пагубных последствиях реформы о сокращении причтов²⁷, в том числе и за авторством противника самого диак. В. Рубинова²⁸, а вот положительных отзывов о данной мере нами обнаружено не было.

Несостоятельность учрежденных церковно-приходских попечительств отразилась в статьях священника Михаила Дамаскина²⁹. Автор высказывает достаточно популярную в свое время точку зрения, что церковно-приходские попечительства либо существуют только на бумаге, либо, существуя реально, все равно не способны решать проблемы духовенства³⁰. Так, например, и в передовой статье «Новая постановка духовных попечительств» автор видит причину их несостоятельности в том, что им не доверяет само духовенство³¹.

Есть и редкие положительные отзывы о реформах. В статье «Заметка о церковной земле» сельский священник среди неудачных преобразований находит вполне себе полезные и состоятельные изменения, среди которых жалование духовенству, отмена системы наследования приходов и улучшение духовного образования³². Однако, если говорить о позиции редакции Церковно-общественного вестника, которую она высказала в своей полемике против газеты «Гражданин», мы возвращаемся к тому, что реформы в большинстве своем были несостоятельны и не достигли поставленной цели³³.

Подводя итог, обратим внимание на достаточно негативный вектор обсуждения церковных проблем на страницах Церковно-общественного вестника А. И. Поповицкого. По всем трем выбранным нами темам авторы статей, а вместе с ними и редакция Вестника высказываются как минимум резко, не боясь критиковать и выставлять на обзор недостатки без свойственной церковной печати елейности³⁴. Авторы, зачастую прячась за псевдонимами, а редактор — за спиной высоких попечителей³⁵, без боязни за себя создали так называемое либерально-обличительное направление в церковной периодической печати. Вестник А. И. Поповицкого позиционировался редакцией как издание, транслирующее мнение простого духовенства, а духовенство, как известно, особенно в XIX веке, редко было довольно условиями своего быта.

Источники и литература

1. Беллюстин И. С. Обеспечение пастырства // ЦОВ. 1878. № 95.
2. Беллюстин И. С. Образчики епархиальной администрации // ЦОВ. 1875. № 38.
3. Беллюстин И. С. По призванию. Из дорожных заметок // ЦОВ. 1876. № 117.
4. Беллюстин И. С. Эксплуатация народного суеверия // ЦОВ. 1876. № 79.
5. Вопросы о духовенстве // ЦОВ. 1875. № 117, 120, 124.
6. Вопросы церковно-общественной жизни // ЦОВ. 1876. № 66.

²⁶ Рубинов В. Взгляд на сокращение приходов и причтов, с целью улучшения быта духовенства // ЦОВ. 1875. № 14, 15, 34, 35, 72–74. 1876. № 6, 7.

²⁷ Статья о сокращении причтов в Подольском у. // ЦОВ. 1876. № 30.

²⁸ По поводу статей: «Взгляд на сокращение Приходов» // ЦОВ. 1875. № 105.

²⁹ Дамаскин М. Наши церковно-приходские попечительства // ЦОВ. 1875. № 45, 46.

³⁰ О православном духовенстве // ЦОВ. 1874. № 20.

³¹ Новая постановка духовных попечительств // ЦОВ. 1877. № 4.

³² Заметка о церковной земле // ЦОВ. 1875. № 57, 59.

³³ Наша отповедь Гражданину // ЦОВ. 1874. № 69.

³⁴ Малышев В. С., священник. Обсуждение церковно-общественных вопросов на страницах академических журналов «Христианское чтение» и «Церковный вестник» в 60–70-е гг. XIX в. // Христианское чтение. 2016. № 4. С. 172–190.

³⁵ Малышев В. С., священник. Церковно-общественный вестник А. И. Поповицкого. С. 399–408.

7. *Дамаскин М.* Наши церковно-приходские попечительства // ЦОВ. 1875. № 45, 46.
8. Еще несколько слов о последних статьях Рубинова В. И. (№№ 22 и 26) // ЦОВ. 1877. № 75.
9. Заметка о церковной земле // ЦОВ. 1875. № 57, 59.
10. Заметка по поводу архиерейской ревизии // ЦОВ. 1877. № 119.
11. К вопросу об отношениях между пастырями и архипастырями // ЦОВ. 1877. № 83.
12. К вопросу об улучшении быта духовенства // ЦОВ. 1875. № 127.
13. *Малышев В. С., свящ.* Личность священника Иоанна Белюстина по материалам его эпископального наследия // Христианское чтение. 2018. № 2. С. 45–54.
14. *Малышев В. С., свящ.* Обсуждение церковно-общественных вопросов на страницах академических журналов «Христианское чтение» и «Церковный вестник» в 60–70-е гг. XIX в. // Христианское чтение. 2016. № 4. С. 172–190.
15. *Малышев В. С., свящ.* Свящ. И. С. Белюстин: эволюция критических воззрений на Церковь и Православие // Актуальные вопросы современного богословия и церковной науки Материалы IX международной научно-богословской конференции. 2018. С. 160–165.
16. *Малышев В. С., свящ.* Церковно-общественный вестник А. И. Поповицкого // Христианское чтение. 2017. № 2. С. 399–408.
17. *Марсальский.* К вопросу о церковной земле // ЦОВ. 1877. № 83.
18. Материальное улучшение быта православного духовенства // ЦОВ. 1876. № 125.
19. Мечты о жаловании духовенству // ЦОВ. 1878. № 115.
20. Мечты о жаловании духовенству // ЦОВ. 1878. № 115.
21. Молодые священники и общий быт православного духовенства // ЦОВ. 1875. № 42.
22. Наша отповедь Гражданину // ЦОВ. 1874. № 69.
23. Наши епархиальные дела // ЦОВ. 1876. № 101.
24. Новая постановка духовных попечительств // ЦОВ. 1877. № 4.
25. О православном духовенстве // ЦОВ. 1874. № 20.
26. Одна из архиерейских ревизий // ЦОВ. 1879. № 9.
27. По поводу исследования о взаимных отношениях между епархиальными властями и белым духовенством // ЦОВ. 1878. № 147.
28. По поводу статей: «Взгляд на сокращение Приходов» // ЦОВ. 1875. № 105.
29. Полное собрание законов Российской империи. Собрание второе. Т. 44. Отделение 1-е. 1869. СПб., 1873. — 963 с.
30. *Поповицкий А. И.* Где гибнут церковные капиталы // ЦОВ. 1877. № 24.
31. *Ростиславов Д. И.* О взаимных отношениях между епархиальными властями и белым духовенством // ЦОВ. 1877. № 8–10, 15, 16. 1878. № 148, 151, 155–156. 1879. 16, 18, 19, 22, 25, 28, 134.
32. *Рубинов В.* Взгляд на сокращение приходов и причтов, с целью улучшения быта духовенства // ЦОВ. 1875. № 14, 15, 34, 35, 72–74. 1876. № 6, 7.
33. *Рубинов В.* Об улучшении материального быта православного духовенства // ЦОВ. 1876. № 131, 134, 137, 140, 143; 1877. № 22, 26, 49, 122, 133, 138; 1878. № 5.
34. Сближение архипастырей с духовенством и паствой // ЦОВ. 1878. № 116
35. Служба из мотивов чести // ЦОВ. 1879. № 5, 6, 23, 24.
36. Статья о сокращении причтов в Подольском у. // ЦОВ. 1876. № 30.
37. *Юсковский.* Вымогательство при требах // ЦОВ. 1878. № 38.

Priest Vladislav Malyshev. The Circumstances of the Life and Ministry of the Rural Clergy in Russia on the Pages of the Journal “Church and Public Messenger” Issued by A. I. Popovitsky.

Abstract: The article is devoted to the consideration of various aspects of the daily life of the rural clergy in Russia in the 19th century, as they were reflected in the pages of the “Tserkovno-obshchestvennyy vestnik” (“Church and Public Messenger”), published by A. I. Popovitsky. The conclusion is made about the negative vector of discussion of the church

problems in the pages of of this journal, which significantly influenced the formation of the liberal-accusatory trend in the church periodical of the second half of the 19th century.

Keywords: History of the Russian Orthodox Church, 19th century, everyday life, rural clergy, “Tserkovno-obshchestvennyy vestnik” (“Church and Public Messenger”), A. I. Popovitsky.

Priest Vladislav Sergeevich Malyshev — Master of Theology, Candidate of Theology, Assistant of the Vice-Rector for Scientific and Theological work, St. Petersburg Theological Academy (mvsandmjk@yandex.ru).

М. О. Логунова

НОВЫЕ ДАННЫЕ О ПРИЧТЕ ПЕТРОПАВЛОВСКОГО ИМПЕРАТОРСКОГО СОБОРА. ВТОРАЯ ПОЛОВИНА XIX — НАЧАЛО XX ВЕКА

Целью данной статьи является представление новых данных, касающихся причта Петропавловского императорского собора в Петропавловской крепости в период второй половины XIX — начала XX века. На основании вновь обнаруженных архивных данных приводятся сведения об уникальном документе, хранящемся в фондах Государственного музея истории Санкт-Петербурга и озаглавленном «Главная церковная и ризничная опись Петропавловского собора». Впервые точно устанавливаются имена конкретных священников Петропавловского собора, систематизируются сведения об их биографиях, наградах, семейно-родственных связях. Данная тема является абсолютно неисследованной и дает представление о составе Придворного духовенства Синодального периода истории Русской Православной Церкви, образовании, возможности роста в иерархии Придворного духовенства, традиции матримониальных связей, жалования, месте проживания и прочих обстоятельствах их жизни и служения.

Ключевые слова: Петропавловский собор, причт, церковная и ризничная опись, священник, ключарь, Придворное духовенство, протоиерей Сергей Преображенский, протоиерей Александр Братолюбов, священник Иоанн Флеров, протопресвитер Василий Кутневич, протоиерей Константин Велтистов, протоиерей Константин Субботин, протопресвитер Иоанн Янышев, протоиерей Василий Полисадов, протоиерей Ефрем Долганёв.

Каменный Петропавловский собор в Санкт-Петербургской (Петропавловской) крепости построен по проекту Д. Трезини в 1712–1733 гг. В день первоверховных апостолов Петра и Павла 29 июня 1733 г. произошло освящение этой единственной по тому времени и огромной, «пресловуто построенной церкви»¹ в присутствии императрицы Анны Иоанновны. Собор стал первым кафедральным храмом Санкт-Петербурга, впоследствии освящался еще несколько раз. Первое штатное расписание, утвержденное Анной Иоанновной в 1737 г.², в дальнейшем корректировалось. В 1858 г. кафедральным храмом Санкт-Петербургской епархии становится новопостроенный Исаакиевский собор. Петропавловский собор из ведения епархии передан в придворную строительную контору Министерства Императорского двора (МИДв), а 7 апреля 1883 г. по Высочайшему повелению собор перешел из епархиального в Придворное духовное ведомство МИДв³, то есть получил статус придворного, что вполне соответствовало исторически сложившейся ситуации, и, в связи с этим, 6 мая 1884 г. Александр III утвердил новый штат собора и новое жалование для священно и церковнослужителей⁴. К священнослужителям принадлежали настоятель собора, ключарь, два священника, один протодиакон и один диакон. К группе церковнослужителей относились дьячки, пономари, псаломщики, просвирня, певчие. Все священнослужители Петропавловского собора были из духовного сословия, и, как следствие сложившейся к середине

Марина Олеговна Логунова — кандидат исторических наук, главный научный сотрудник СПб ГБУК «Государственный музей истории Санкт-Петербурга» (logounova@mail.ru).

¹ Санкт-Петербургские ведомости. 1733. 2 июля. № 53.

² Полное собрание законов Российской империи. Собрание первое. Т. X. 1737. № 7314. С. 206.

³ Там же. Собрание третье. Т. III. № 1488. 1883. С. 109.

⁴ См.: Научно-ведомственный архив ГМИ СПб. № ППК30 (2) (1) / 30. *Барабанова А. И., Трофимов С. В.* Петропавловский собор как церковное учреждение. Науч. справка.

XIX в. ситуации, находились в тесных дружеских и родственных связях, поскольку это было крайне закрытое сословие.

К сожалению, на сегодняшний день нет серьезных исследований, посвященных представлению причта Петропавловского собора. Единственной известной работой по данному вопросу является научная справка А. И. Барабановой «Причт Петропавловского собора»⁵, в которой в обобщенной форме очерчивается круг обязанностей и обстоятельства жизни соборян, а также приводится список настоятелей Петропавловского собора. Некоторые данные требуют корректировки. В данной статье сообщаются новые сведения о нескольких священниках храма, при этом работа не претендует на полноту исследования, но намечает траекторию необходимых, по мнению автора, поисков.

В рукописно-документальном фонде ГМИ СПб сохранилась «Главная церковная и ризничная опись С. Петербургского Петропавловского собора»⁶, составленная в 1860-х гг. По этой описи ключарь собора протоиерей Сергей Преображенский сдал церковное имущество новому ключарю в 1897 г., согласно сложившейся практике — уходящий ключарь сдавал, а новый получал все церковное имущество по описи при переходе на другую должность. Сразу следует оговориться, что кроме этой описи существовали и другие, хранящиеся в РГИА и ЦГИА. Однако в музейной описи были даты, требующие уточнения, прописаны фамилии священников, совершенно неизвестных сотрудникам музея. Первопричиной поисков стала биография Сергея Иоанновича Преображенского — ключаря Петропавловского собора с 1894 по 1897 г. В результате исследования выяснилась его тесная связь с другими священниками собора. Например, восприемником Сергея Преображенского при крещении явился отец Александр Яковлевич Братолюбов.

Братолюбов Александр Яковлевич родился 15 сентября 1815 г. в с. Горки Лужского уезда Санкт-Петербургской губернии, скончался 21 мая 1897 г. на 82-м году жизни, похоронен на Волковом кладбище. Окончил Санкт-Петербургскую духовную семинарию по первому разряду в 1837 г. 9 мая 1838 г. рукоположен во священника церкви Св. Апостола Павла (с 1844 Св. Апостолов Петра и Павла) училища глухонемых в Санкт-Петербурге, с 1860 г. — протоиерей. В 1875–1893 гг. — настоятель придворного Петропавловского собора. В 1841–57 гг. отправлял молитвословия у арестантов рот в Полицейском доме 2-й Адмиралтейской части, законоучитель в Спасском приходском училище (5.04.1847 — 28.01.1849) и Санкт-Петербургском пробирном училище (1.09.1860 — 1880). Награжден набедренником (16.04.1844), бархатной фиолетовой скуфьей (26.04.1846), камилавкой (21.04.1851). 16 апреля 1855 получил от Св. Синода Золотой наперсный крест с украшениями за 35-летние пастырские труды. Имел и гражданские награды: орден Св. Анны 3 ст. (13.04.1863), орден Св. Анны 2 ст. (14.05.1867), светло-бронзовую медаль на Андреевской ленте (29.08.1859). 9 октября 1856 г. получил Высочайше установленный 26 августа 1856 г. темно-бронзовый наперсный крест для духовенства на Владимирской ленте.

Как духовный писатель, он создал ряд произведений, из которых можно отметить следующие⁷: «Краткая священная история Ветхого и Нового Завета» (СПб., 1868); «Краткое понятие о всенощной и литургии православной церкви. (В вопросах и ответах). С приложением текста ектений, употребляемых при богослужении, каждодневных (домашних) молитв, символа веры, заповедей божиих и пасхальных молитвенных песней (с пояснением отдельных слов и выражений)» (СПб., 1868); «Краткий очерк истории христианской церкви. (В вопросах и ответах)» (СПб., 1870). По долгу

⁵ Барабанова А. И. Причт Петропавловского собора // Краеведческие записки: исследования и материалы. Гос. музей истории С.-Петербурга. Вып. 2. СПб., 2002. С. 282–300.

⁶ ГМИ СПб. РДФ. ША–553р.

⁷ См.: И-ский Я. Протоиерей Александр Яковлевич Братолюбов // С.-Петербургский духовный вестник. 1897. № 22. С. 428–430; Протоиерей А. Я. Братолюбов // Церковные ведомости. 1897. № 23. С. 783–784; Бовкало А. А. Братолюбовы // URL: <http://www.petergen.com/bovkalospbd/bratolubov> (дата обращения: 3.04. 2018).

своего служения, связанный с проблемами людей, лишенных слуха, он много делал для них — так, им были написаны: «Пантомима молитв или описания мимических молитвенных знаков. Опыт законоучителя С. П. Б. училища глухонемых прот. Александра Братолюбовым. С приложением ручной азбуки» (СПб., 1872); «Речь законоучителя, протоиерея А. Я. Братолюбова, в день акта выпуска кончивших курс учения в С. Петербургском училище глухонемых, 20 мая 1872 года, сказанная мимикой с сопровождением изустным словом после литургийной заамвонной молитвы» (СПб., 1872). Были опубликованы его речи при отпевании людей, связанных с Санкт-Петербургским училищем глухонемых⁸. Супругой А. Я. Братолюбова стала Анна Федоровна Измайлова (ок. 1816–1889), дочь священника церкви Св. Апостола Павла училища глухонемых в Санкт-Петербурге Федора Петровича Измайлова (1771(1772?) — 8.03.1838) и Евдокии Степановны (ок.1781–1870).

Но, возвращаясь к личности Сергея Иоанновича Преображенского. Он родился 14.12.1851 г. в семье протоиерея церкви Св. Великомученицы Екатерины при Вдовьем доме с отделением для девиц преклонного звания, располагавшегося в кельях Смольного монастыря, преподавателя Закона Божия в младших классах Смольного института Иоанна Яковлевича Преображенского (около 1815 — 11.09.1894). В РГИА сохранилось несколько формулярных списков священника С. И. Преображенского за 1881–1894 гг.⁹ Выпускник Санкт-Петербургской духовной семинарии в 1877 г. он закончил СПбДА с утверждением в степени кандидата богословия, с правом на получение степени магистра без нового устного испытания. Рукоположен во священника к Санкт-Петербургскому Петропавловскому собору митрополитом Санкт-Петербургским и Финляндским Исидором в 1880 г.

17.02.1880 г. Сергей Преображенский женился на Иустинии Иоанновне Флеровой (6.10.1858–?), дочери священника Петропавловского собора Иоанна Евфимовича Флерова и его супруги Варвары Васильевны (?–после 1900), по косвенным данным, требующим уточнения, урожденной Кутневич, дочери главного священника армии и флота протопресвитера Василия Ивановича Кутневича (1787–1866).

Тесть Преображенского — Иоанн Евфимович Флеров (24.07.1827 — 4.12.1879) был выдающейся личностью своего времени. Он родился в Петербурге также в семье священника, образование получил в Санкт-Петербурге сначала в духовной семинарии, с 1849 г. в духовной академии, которую окончил курс со степенью магистра богословия, защитив диссертацию на тему «О православных церковных братствах, противоборствовавших унии и юго-западной России в XVI, XVII и XVIII столетиях» (СПб., 1857). Затем священствовал в С.-Петербурге, сначала при Смоленской кладбищенской церкви, потом в Петропавловском соборе; кроме того, состоял преподавателем закона Божия в нескольких учебных заведениях. Флеров принимал деятельное участие в издании журнала «Дух Христианина», в котором помещал критические статьи и одно время был его редактором. Написал работу «О православных церковных братствах, противоборствовавших унии в Юго-Западной России в XVI, XVII и XVIII столетиях» (СПб., 1857)¹⁰. Восприемником Иустинии Флеровой при рождении был Василий Иванович Кутневич, скорее всего, ее дед. Таинство крещения совершал протоиерей Петропавловского собора Василий Петрович Полисадов¹¹.

⁸ *Братолюбов А. Я.* Речь при отпевании директора С. Петербургского училища глухонемых Якова Тимофеевича Спешнева, сказанная в училищной церкви законоучителем, протоиереем А. Я. Братолюбовым, декабря 11 дня 1865 г. СПб., 1872; *Братолюбов А. Я.* Слово пред погребением тела инспектора С. Петербургского училища глухонемых Константина Петровича Петрова февраля 9-го дня 1872 г., говоренное в училищной церкви законоучителем протоиереем А. Я. Братолюбовым. СПб., 1872; *Братолюбов А. Я.* Поучение при отпевании старшего классного наставника Училища глухонемых А. В. Васильева, апреля 18 дня 1873 г., в училищной церкви, сказанное законоучителем, протоиереем А. Я. Братолюбовым. СПб., 1873.

⁹ См. РГИА. Ф. 816. Оп. 1. Д. 421.

¹⁰ См. Церковный вестник. 1879. № 50.

¹¹ ЦГИА. Ф. 19. Оп. 124. Д. 677. Л. 1196.

Василий Петрович Полисадов (1815–1878) родился в Костромской губернии, образование получил в Костромской духовной семинарии и Московской духовной академии, окончив курс в 1842 г. со степенью магистра богословия. Свою службу начал с преподавания ряда предметов в Петербургской духовной семинарии, в 1845 г. по определению Св. Синода рукоположен во священники семинарской церкви. В 1847 г. о. Полисадов был определен в качестве духовника великой княгини Анны Федоровны, первой жены великого князя Константина Павловича, и настоятеля ее домово́й церкви. 11 лет он провел за границей, был священником и настоятелем при нашей миссии в Париже и Берлине. В 1858–1871 гг. — настоятель Петропавловского собора, смотритель Петропавловского духовного училища и профессор Санкт-Петербургского университета. По слабости здоровья в 1871 г. переведен в причт Исаакиевского собора, с 1874 г. в отставке. Оставил и литературное наследие. Несмотря на 30-летнюю па́стырскую деятельность, его кончина прошла незамеченной¹². Похоронен на Волковом православном кладбище. Жена (брак 1845 г.) — Ольга Евфимиевна Флерова (1825–1858), сестра священника Флерова Иоанна Евфимовича, тестя Сергия Преображенского.

Еще одна тетья Иустиния Преображенской — Александра Евфимовна Флерова, в замужестве Янышева (1832–1901) — супруга Иоанна Леонтьевича Янышева (1826–13.06.1910) — ректора СПбДА, духовника императорской фамилии (с 1883 до своей смерти в 1910), протопресвитера придворного духовенства (до 4.10.1906); члена Святейшего Правительствующего Синода (с 1905), доктора богословия (1899). Именно Иоанн Леонтьевич Янышев венчал молодых в церкви Св. Екатерины при Вдовьем доме в Смольном монастыре, где служил отец жениха¹³. В браке у Преображенских родилось не менее 6 детей.

В 1893 г. настоятель Петропавловского собора о. Братолюбов был, по его прошению, выведен за штат в связи с глубокой преклонностью своих лет и крайней слабостью здоровья, с назначением для него пенсии за более чем 55 лет его службы в священническом сане. Ключарь становился настоятелем. Опыт показывал, что сторонних священников ключарями Петропавловского собора не назначали, хотя Заведующий Придворным духовенством был завален подобными прошениями. Изучение нескольких этапов передвижения священников Придворного духовенства на новую должность в связи с освободившейся в силу обстоятельств (смерти, выходу за штат или перехода на новое место) вакансией позволило определить четкую картину иерархии в этой среде во второй половине XIX в. и до 1917 г. Если ключарю собора в связи с возрастом и состоянием здоровья действующего настоятеля не предвиделось занять этот пост, повышением могло стать назначение на освободившуюся вакансию настоятеля церкви Спаса Нерукотворного образа при Конюшенной части Придворного ведомства. Следующей ступенькой могло стать назначение на должность священника в собор Спаса Нерукотворного образа в Зимнем дворце, потом саккелария этого храма (саккелариями в дореволюционное время называли ключарей Большого собора Зимнего дворца).

В 1893 г. ключарь Петропавловского собора протоиерей Иоанн Степанович (Стефанович) Нечаев (1845–1899) стал настоятелем. Так же, как и многие другие представители причта, образование получал в Петербурге, в семинарии, затем в духовной академии, которую закончил в 1871 г. кандидатом с правом получения диплома магистра. Рукоположен во священника в 1882 г., протоиерей — в 1891 г. С 1878 г. — священник, с 1887 г. — ключарь, в 1893–1899 (год смерти) — настоятель Петропавловского собора.

Старший священник Сергей Преображенский по рекомендации Янышева стал ключарем, обойдя другого претендента — священника того же собора Леонова. Нечаев сдал в установленном порядке церковное имущество, архив и письменные дела по описи Преображенскому, а последний имущество принял. На освободившуюся должность священника Петропавловского собора утвержден кандидат богословия,

¹² Русский биографический словарь. Т. 14. СПб., 1905. С. 358–359.

¹³ ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 125. Д. 336. Кадр 290.

выпускник Московской духовной академии Константин Субботин, одновременно вступивший в брак с девицей Лидией Васильевной Крестовской, дочерью протоиереев Императорского Большого Зимнего дворца.

Как священник собора, Сергей Преображенский получал содержание из казны по штату 1500 руб. в год, плюс не менее 500 руб. доп. дохода (проценты с процентов с капиталов, положенных в кредитные учреждения жертвователями, кружковые сборы, сборы от продажи свечей, поступления, связанные с погребениями в соборе членов императорской семьи, за панихиды и пр., без учета преподавательской, литературной и другой внесоборной деятельности), т. е. более 2000 руб. Для сравнения: комендант Петропавловской крепости, генерал от инфантерии в 1880 г. получал 5100 р. 60 коп., а плац-майор, полковник — 1261 р. 95 к. В связи с переходом на должность ключаря жалование протоиерея С. И. Преображенского было увеличено до 1700 руб., вместе с доп. доходами — более 2200 руб. в год, или 184 руб. в месяц. Для сравнения представлены цены за 1 пуд (16,3 кг): муки ржаной — 90 коп., муки пшеничной — 2 руб. 03 коп., масла свежего сливочного 1 сорта — 13 руб., говядины — 3 руб. 66 коп., кофе цейлонского — 22 руб. 80 коп., чая черного байхового китайского — 63 руб. 20 коп. 1000 яиц шли за 24 руб. 58 коп.¹⁴

С. Преображенский имел церковные награды. От Святейшего Правительствующего Синода, по представлению Янышева, «об отлично-усердном исполнении пастьрских обязанностей»: набедренник (1881), скуфью, камилавку, наперсный крест из Кабинета Его императорского Величества. Кроме этого были и светские награды: 1894 г. сопричислен к Императорскому ордену св. Анны 3 степени. В 1885 г. государь пожаловал ему серебряную медаль на Владимирской ленте с надписью: «За спасение погибавших» за «человеколюбивый поступок» — тридцатидвухлетний священник 19 сентября 1884 г. спас тонувшего в Большой Неве трехлетнего мальчика, подвергнув себя при этом реальной опасности.

Кроме непосредственной службы в Петропавловском Придворном соборе в 1883 г. С. Преображенский был членом Временного Ревизионного комитета о ревизии отчетности Санкт-Петербургской епархии. В 1890 г. назначен на три года членом комитета по заведыванию Дома призрения вдов и сирот Придворного духовенства, в котором, в конечном итоге будет жить и его вдова Иустиния. Вдовы и сироты Придворного духовенства имели худшие условия по сравнению с вдовами и сиротами гвардейского и даже епархиального духовенства. Сие недоразумение было исправлено строительством для них специального дома по современному адресу пр. Чернышевского д. 1, напротив церкви Иконы Божией Матери Всех Скорбящих Радость.

Сергей Преображенский с семьей, как и его тесть И. Е. Флеров, проживал в церковном доме сзади домика Петра, на углу ул. Малой Дворянской и Невы. Дом до наших дней не сохранился, на его месте в советское время был построен девятиэтажный жилой дом, в свое время известный по названию магазина, располагавшегося на первом этаже, как «Петровский», в котором квартиры получали многие известные в городе люди.

Протоиерей Сергей Преображенский — автор брошюры «Петропавловский придворный собор в С.-Петербурге. Краткий исторический очерк с описанием святынь, достопримечательностей и гробниц», выпущенной Санкт-Петербургской Синодальной типографией в 1895 г.

В 1897 г. скончался Иоанн Толмачев — сакеларий (ключарь) Собора Спаса Нерукотворного образа Зимнего дворца. На эту должность назначен пресвитер того же собора Петр Благовещенский¹⁵. Протоиерей церкви Придворной Конюшенной

¹⁴ Шпилов А. В. Зарплата российского профессора в ее настоящем, прошлом и будущем // ALMA MATER. Вестник высшей школы. М., 2003. № 4. С. 33–42.

¹⁵ Благовещенский Петр Афанасьевич (1836(?)–1915) — кандидат богословия, духовник вдовствующей императрицы Марии Федоровны, после смерти И. Л. Янышева в 1910–1915 — Заведующий Придворного духовенства, протопресвитер соборов Зимнего дворца и московского Благовещенского.

части Александр Автономов попал на вакансию пресвитера собора Зимнего дворца, а ключарь Петропавловского собора Сергей Преображенский перешел на должность настоятеля церкви Спаса Нерукотворного образа Придворной конюшенной части, что на Конюшенной площади. Священник Петропавловского собора Александр Дернов перешел на должность ключаря того же собора, по ходатайству великой княгини Марии Павловны.

Дернов Александр Александрович (1857–1923). В 1884–1899 гг. преподавал Закон Божий детям великого князя Владимира Александровича и великой княгини Марии Павловны: Кириллу, Борису, Андрею и Елене. С 1888 г. — священник Петропавловского собора и протоиерей, с 1899 г. — настоятель этого храма. В 1915 г. назначен Заведующим Придворным духовенством, настоятелем Спасского собора Зимнего Дворца и Благовещенского собора Московского Кремля с получением сана протопресвитера, член Св. Синода. В апреле 1922 г. А. Дернов был арестован по делу митрополита Вениамина (Казанского) в связи с изъятием церковных ценностей, находился в Доме предварительного заключения на ул. Шпалерной, освобожден из-под стражи за недоказанностью преступления. К обновленцам не примкнул. Скончался в Петрограде, похоронен на Смоленском кладбище¹⁶.

На вакантную должность священника Петропавловского собора поступил окончивший курс СПбДА Владимир Колачев. И опять С. Преображенский сдал — Дернов принял дела по описи.

«Гл. церковная и ризничная опись С. Петербургского Петропавловского собора» представляет собой огромный фолиант в 364 листа. При передаче церковного имущества от Преображенского Дернову 30 июля 1897 г. была сделана запись о том, что все означенное в ней имущество было проверено и оказалось в целости. Также и в церкви Конюшенной части — Автономов сдал, а Преображенский принял дела по описи.

Сергий Преображенский был духовником высочайших особ — княгини Анастасии Николаевны Романовской, супруги князя Георгия Максимилианович Романовского, герцога Лейхтенбергского, впоследствии супруги великого князя Николая Николаевича-младшего, и ее сестры великой княгини Милицы Николаевны, супруги великого князя Петра Николаевича.

Протоиерей Сергей Иоаннович Преображенский умер 19 июля 1901 г. на пятидесятом году жизни и был похоронен на Волковом кладбище рядом с отцом. На его место назначен ключарь Петропавловского собора Константин Субботин¹⁷.

На место ключаря Петропавловского собора назначен священник того же собора Константин Иоаннович Велтистов, исполнявший эту должность в 1901–1916 гг.

Протоиерей Велтистов Константин Иоаннович, сын священника из г. Галича Костромской губернии, выпускник Костромской духовной семинарии, работал надзирателем в Галичском духовном училище, в 1894 г. закончил СПбДА в звании действительного студента и был рукоположен в священники к одной из церквей в г. Павловске. Впоследствии священник, затем ключарь Петропавловского собора и законоучитель в 8-й гимназии, которая находилась на Васильевском острове, д. 33. Жил в церковном доме Петропавловского собора по адресу: М. Дворянская, д. 2¹⁸.

Вместо К. И. Велтистова на должность священника Петропавловского собора поступил Ефрем Ефремович Долганёв.

¹⁶ Древо. Открытая православная энциклопедия // URL: <https://drevo-info.ru/articles/13672643> (дата обращения: 12.09. 2018).

¹⁷ Протоиерей Константин Константинович Субботин в 1914 г. и 1915 г. числится в списках Придворного духовенства при соборе Императорского Зимнего Дворца. Имел из наград орден св. Анны 2-й ст., камилавку, золотой наперсный крест, украшенный драгоценными камнями, медали «В память царствования императора Александра III», «В память 300-летия дома Романовых» (Крылов-Толстикевич А. Придворный календарь на 1915 г. Комментарий. М., 2015. С. 618).

¹⁸ Мотков С. И. Род священнослужителей Велтистовых из Нерехтского уезда Костромской губернии // Сборник материалов Международной научной конференции «Церковь в истории и культуре России», 22–23.10.2010. Киров, 2010. С. 177–180.



Е. Е. Долганёв

Ефрем Ефремович Долганёв (1874–1918), протоиерей, священномученик (память 16 июня), в Соборе Екатеринбургских святых и в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской. Родился 28 января 1874 г. в местечке Петровка Аняньевского уезда Херсонской губернии. Сын единоверческого протоиерея Ефрема Павловича Долганёва (впоследствии архимандрита Иннокентия), брат епископа Гермогена (Долганёва). Образование получал в Одесском духовном училище и семинарии, после чего в 1897 г. окончил Московскую духовную академию. Его кандидатская работа называлась «Обзор главнейших событий из истории Абиссинской Церкви от начала ее существования до позднейших времен». 23 декабря 1899 г. был назначен помощником инспектора во Владимирскую духовную семинарию, 13 ноября 1901 г. стал преподавателем во Владимирском женском епархиальном училище. 20 января 1902 г.

Е. Долганёв сочетался браком с дочерью покойного протоиерея Преображенского Варварой Сергеевной (1886–?). Таинство венчания в церкви императорского Зимнего дворца совершал Иоанн Леонтьевич Янышев. Скорее всего, именно этот брак и послужил основной причиной зачисления Е. Долганёва в штат Петропавловского собора 28 января 1902 г. В круг обязанностей отца Ефрема входило служение вместе с другими священниками Петропавловского собора в церквях свт. Николая Чудотворца при Мариинском дворце и св. благоверного великого князя Александра Невского в императорском Аничковом дворце, а также преподавание Закона Божия в учебных командах Петроградской крепостной артиллерии. 8 мая 1913 г. он был возведен в сан протоиерея. Из наград следует отметить золотой наперсный крест, полученный им в 1917 г. В Петропавловском соборе Е. Долганев служил до 1917 г. После Февральской революции отец Ефрем с семьей перебрался в Тобольск, где в это время служил его брат епископ Гермоген (в миру Георгий Ефремович Долганёв)¹⁹. После ареста епископа Гермогена 28 апреля 1918 г., протоиерей Ефрем вошел в состав епархиальной делегации, хлопотавшей об освобождении архипастыря. Ефрем Долганёв вместе с остальными членами делегации был арестован и расстрелян в июне 1918 г. Епископ Гермоген погиб в то же время.

В августе 2000 г. священномученики братья Гермоген и Ефрем на Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви были причислены к лику св. новомучеников и исповедников Российских для общецерковного почитания.



Пропуск священника Ефрема Долганёва на территорию Петропавловской крепости. Февраль–лето 1917 г.



В. С. Долганёва с детьми. Сер. XX в.

¹⁹ С 1893 года — инспектор, с 1898 года — ректор Тифлисской духовной семинарии. В 1899 г. лично исключил из этого учебного заведения Иосифа Джугашвили (Сталина).

Источники и литература

1. *Барабанова А. И.* Причт Петропавловского собора // Краеведческие записки: исследование и материалы. Гос. музей истории С.-Петербурга. СПб., 2002. Вып. 2.
2. *Бовкало А. А.* Братолюбовы // URL: <http://www.petergen.com/bovkalospbd/bratolubov> (дата обращения: 3.04. 2018)
3. *Братолюбов А. Я.* Поучение при отпевании старшего классного наставника Училища глухонемых А. В. Васильева, апреля 18 дня 1873 г., в училищной церкви, сказанное законоучителем, протоиереем А. Я. Братолюбовым. СПб., 1873.
4. *Братолюбов А. Я.* Речь при отпевании директора С. Петербургского училища глухонемых Якова Тимофеевича Спешнева, сказанная в училищной церкви законоучителем, протоиереем А. Я. Братолюбовым, декабря 11 дня 1865 г. СПб., 1872.
5. *Братолюбов А. Я.* Слово пред погребением тела инспектора С. Петербургского училища глухонемых Константина Петровича Петрова февраля 9-го дня 1872 г., говоренное в училищной церкви законоучителем протоиереем А. Я. Братолюбовым. СПб., 1872.
6. *Древо.* Открытая православная энциклопедия // URL: <https://drevo-info.ru/articles/13672643> (дата обращения: 12.09. 2018)
7. *И-ский Я.* Протоиерей Александр Яковлевич Братолюбов // С.-Петербургский духовный вестник. 1897. № 22.
8. *Мотков С. И.* Род священнослужителей Велтистовых из Нерехтского уезда Костромской губернии // Сборник материалов Международной научной конференции «Церковь в истории и культуре России», 22–23.10.2010. Киров, 2010. С. 177–180.
9. Полное собрание законов Российской империи. Собрание первое. Т. X. 1737.
10. Полное собрание законов Российской империи. Собрание третье. Т. III. 1883.
11. Протоиерей А. Я. Братолюбов // Церковные ведомости. 1897. № 23.
12. Русский биографический словарь. Т. 14. СПб., 1905. С. 358–359.
13. Санкт-Петербургские ведомости. 1733. 2 июля. № 53.
14. Церковный вестник. 1879. № 50.
15. *Шутилов А. В.* Зарплата российского профессора в ее настоящем, прошлом и будущем // ALMA MATER. Вестник высшей школы. М., 2003. № 4. С. 33–42.

***Marina Logunova.* New Data on the Clergy of the Sts. Peter and Paul Imperial Cathedral. The Second Half of 19th – early 20th Century.**

Abstract: The article has to present the new information concerning the clergy of the Cathedral of the Holy Apostles Peter and Paul located inside the Peter and Paul Fortress in St. Petersburg, Russia in the period between the middle of the 19th – the beginning of the 20th century. The new information about the unique document from the collection of the State Museum of the History of St. Petersburg under the title “The Main Church and Sacristy Inventory of Sts. Peter and Paul Cathedral” is based on the recently found archives’ evidences. It is the first time when the real names of the concrete Priests of Sts. Peter and Paul Cathedral are being defined as well as the data about their biographies, awards, family links are being systemized. This subject is absolutely not researched and the article gives an idea about the structure of the Court Clergy of Russian Empire in the Holy Synod period in the History of the Russian Orthodox Church. The author of the article reveals the possibility for the Priests to rise in the Hierarchy of the Court Clergy, gives the information about the traditions of the matrimonial unions, salary, residences and other circumstances of their lives and service.

Keywords: Cathedral of the Holy Apostles Peter and Paul, Court Clergy, Church and Sacristy Inventory, Sakellarium, archpriest Sergei Preobrazhensky, archpriest Alexander Bratolubov, priest Ioann Flerov, protopresbyter Vasily Kutnevich, archpriest Konstantin

Veltisov, archpriest Konstantin Subbotin, protopresbyter Ioann Yanyshchev, archpriest Vasily Polissadov, archpriest Efrem Dolganyov.

Marina Olegovna Logunova — Candidate of Historical Sciences, Chief Researcher at the State Museum of the History of St. Petersburg (logounova@mail.ru).

М. Я. Федотова

МИССИОНЕРСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ВО ВЛАДИМИРСКОЙ ЕПАРХИИ В ПОСЛЕДНЕЙ ТРЕТИ XIX — НАЧАЛЕ XX ВЕКА

В статье рассматривается миссионерская деятельность Русской Православной Церкви второй половины XIX — начала XX веках во Владимирской епархии. Изучена деятельность Епархиального Комитета Православного Миссионерского Общества и Братства святого благоверного великого князя Александра Невского в борьбе со старообрядчеством и сектами, распространившимися в указанный период на территории губернии. Рассмотрена религиозно-просветительная деятельность Братства, наиболее эффективные методы работы епархиальных миссионеров и кружков.

Ключевые слова: епархиальный миссионер, миссионерская работа, раскол, Русская Православная Церковь, секта.

Внутренняя миссия Русской Православной Церкви в последней трети XIX — начале XX века заключалась в просвещении исконно православного населения Российской империи, а также в борьбе с распространением старообрядчества и сектантства.

Необходимо было разработать новые методы взаимодействия со старообрядцами. Здесь также многое было неблагоприятно. В ряде согласий, прежде всего беспоповских, старообрядцы по типу своего поведения становились фанатичными сектантами. При этом административно-государственные и полицейские подходы к проблеме не приносили никаких миссионерских плодов. При Александре II раскол практически был легализован и, оказалось, что в «расколе» находилось от 12 до 14 млн. человек, то есть около 1/5 русского населения. Политика гонений против раскола сменилась систематическим изучением раскола и сектантства на местах. Для этого началась подготовка специальных миссионерских кадров. Официально преследование старообрядцев в государстве прекратилось в 1890 году, а осталось преследование лишь пропаганды раскола.

Согласно материалам и решениям Миссионерских съездов, начиная со второго (1891), главную опасность представляли широко распространявшиеся разнообразные секты, прежде всего рационалистические, проповедовавшие идеи атеизма, свободы и равенства. Некоторые исследователи объясняли успехи сектантства в России плохой миссионерской подготовкой приходских священников. Другие считали, что причина кроется в неспособности Церкви самостоятельно действовать по причине излишней опеки государства над нею. Известный публицист И. С. Аксаков видел причину в религиозном невежестве русского народа, в пренебрежении народными духовными нуждами¹.

Главной причиной массовых отпадений, по-видимому, было то, что большинство отпавших лишь формально числились в Церкви. Многие в борьбе с сектами также

Мария Яновна Федотова — проректор по научно-богословской работе, доцент кафедры церковно-исторических и церковно-практических дисциплин Владимирской Свято-Феофановской духовной семинарии (fedotowa.marya2010@yandex.ru).

¹ Определение Священного Собора Православной Российской Церкви о внутренней и внешней миссии. 6 (19) апреля 1918 // Собрание определений и постановлений Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. М., 1994. (Репр. изд.: Священный Собор Православной Российской Церкви. Определения. М., 1918). Вып. 3. С. 192.

зависело от епархиальных архиереев и поддержки их действий со стороны светской власти².

Значительное оживление миссионерской деятельности во Владимирской епархии произошло в результате открытия Епархиального Комитета Православного Миссионерского Общества и создания Братства святого благоверного великого князя Александра Невского.

Православное Миссионерское Общество было открыто в Москве 25 января 1870 года и просуществовало вплоть до 1917 года. В течение первого года своего существования были открыты комитеты Общества в 13-ти епархиях: Калужской, Полоцкой, Иркутской, Томской, Якутской, Минской, Владимирской, Вятской, Костромской, Воронежской, Киевской, Вологодской и Камчатской.

Так как во Владимирской епархии не было «магометан и язычников», то, согласно с Уставом Общества, по местному своему положению Владимирскому Комитету прибрелось только «содействовать целям и пользам Миссионерского Общества приобретением материальных средств, без которых миссионерская деятельность не возможна как относительно лиц, посвятивших себя миссионерскому служению преимущественно в холодных странах Сибири, среди кочевников-язычников, так и относительно обращаемых в христианскую веру, которые, по принятии святой веры, должны были заменить свой кочевой быт оседлым, общественным и гражданским»³.

Владимирский Комитет Миссионерского Общества под руководством архиепископа Владимирского и Суздальского Антония (Павлинского) начал работу 24 мая 1870 года. Открывая работу общества, Его Высокопреосвященство сказал: «Мы ничем не можем так засвидетельствовать свою святую любовь к нашим соотечественникам и преданность своей святой вере, как старанием и заботливостью о просвещении наиболее тех из них, кои чужды света веры Христовой. Все нужды наших соотечественников должны быть близки нашему сердцу, но особенно — нужды духовные. Пусть будет попечение с нашей стороны о том, чтобы они имели все, необходимое для жизни земной, — но еще более о том, чтобы ум их просвещен был светом истинного Боговедения, а сердце их было согрето христианскою любовью к добру»⁴.

С 1870 по 1880 годы Владимирский Комитет послужил «миссионерскому святому делу на пользу Церкви и Отечества» тем, что за этот период времени доставил руководящему Миссионерскому Обществу 33700 рублей, что стало весомым вкладом в дело миссии⁵.

Наиболее эффективную работу в сфере миссионерства на региональном уровне вело Братство святого благоверного великого князя Александра Невского. Со времени своего учреждения в 1879 году Братство проводило планомерную работу по искоренению раскола и сектанства на территории Владимирской епархии. В русле общероссийских мероприятий во Владимирской духовной семинарии, по ходатайству членов Братства, были открыты «курсы изучения раскола в видах приготовления достойных деятелей против раскола из духовенства»⁶. Для этой цели были приглашены два преподавателя семинарии, которые во внеклассное время проводили занятия по истории раскола ученикам пятого класса и обличению раскола — ученикам шестого. Посещение этих уроков было необязательно для воспитанников семинарии, но в конце учебного года каждый изучавший этот предмет должен был сдать экзамен. В течение

² Там же. С. 191.

³ От Владимирского Комитета Православного миссионерского общества // Владимирские Епархиальные Ведомости. Официальная часть. № 1. 1 января 1878 года. С. 23–24.

⁴ Там же.

⁵ О предоставлении Преосвященным тех епархий, в коих положены должности миссионеров... // Владимирские Епархиальные Ведомости. Официальная часть. № 1. 1 января. 1878 года. С. 11–12.

⁶ Историческая записка о деятельности Братства за десятилетний период его существования (1879–1889 г.) / Владимирское православное братство св. благоверного вел. кн. Александра Невского. Владимир, 1889. С. 7.

пяти лет существования в семинарии кафедры о расколе, его историю изучило 219 воспитанников, а полемическое учение против раскола — 104 воспитанника.

Следующим важным шагом в деле миссионерского служения стало попечение Братства о внебогослужебных собеседованиях священников с прихожанами, в частности со старообрядцами. Братство поставило себе задачей поощрять священников, желавших создавать у себя на приходе церковные и церковно-приходские библиотеки, помогая им с приобретением книг, нужных для бесед со старообрядцами. В отчете Братства за 1879–1880 годы представлен перечень книг, которые были приобретены для таких библиотек в нескольких экземплярах и безвозмездно переданы священникам приходов, зараженных расколом⁷.

Наконец, с 1886 года Братство пришло к мысли сплотить между собой деятелей, трудившихся на поприще борьбы с расколом, и дать их трудами правильную организацию — посредством учреждения 26-ти отделений Братства в разных концах епархии, где проживали раскольники. В каждом из этих отделений была учреждена противораскольническая библиотека, снабженная всеми старопечатными (единоверческой типографии) книгами и новейшими сочинениями о расколе, необходимыми при собеседованиях. Согласно правилам этих отделений, группа священников, район деятельности которых ограничивался пределами одного благочиннического округа, собиралась несколько раз в год в определенном месте. На этих собраниях между священниками происходил обмен сведениями как о раскольнических мнениях, существовавших в их приходах, так и о тех лицах, которые преимущественно пропагандировали эти мнения. На основании этих сведений обществом священников обсуждались способы работы против раскольников, создавались программы бесед с ними, как частных для каждого священника в его приходе, так и публичных в известных пунктах, при участии нескольких священников и православных мирян-начетчиков.

Следует отметить, что частные собеседования священников в своих приходах о заблуждениях раскольников вызывали оживленные толки о вере не только в среде православных, но и старообрядцев. Часто подобные беседы заканчивались публичными прениями православных-начетчиков, при непосредственном участии священников, с расколоучителями, в заранее определенном месте и в известное время при огромном стечении народа. Для этих публичных бесед с 1886 года Братство начало выбирать лиц, вышедших из раскола, глубоко убежденных в истинах православия, проникнутых ревностью к борьбе с расколом и специально подготовивших себя к собеседованию с раскольниками. Таких лиц в соответствии с данными, приведенными в отчетах Братства, в 1886–1887 году и в 1888–89 годах числилось шесть человек, и все они находились на определенном денежном окладе. На помощь им ежегодно из Москвы приглашались миссионеры Братства Святого Петра — слепец А. Е. Шашин и Г. В. Сенатов⁸.

Деятельное участие в некоторых публичных беседах с раскольниками принимал и преподаватель семинарии по предмету о расколе Прозоров, проводивший, кроме того, ряд чтений в Георгиевском приделе Успенского кафедрального собора по истории раскола и разбору частных раскольнических мнений. С 1888 года по благословению правящего архиерея воспитанникам семинарии (каждый раз в числе не более 7–10 человек) было разрешено в воскресные и праздничные дни присутствовать при беседах с раскольниками в ближайших к городу Владимиру селениях. В виде опыта сами воспитанники проводили публичные беседы в селах Суромне и Спасском.

В первое десятилетие XX века, по официальным донесениям священников в Консисторию и Совет Братства, насчитывалось до 80 случаев обращения в православие «отписных раскольников»⁹.

⁷ Отчет о деятельности Православного братства святого благоверного великого князя Александра Невского. Владимир, 1879–1880. С. 23.

⁸ Отчет о деятельности Владимирского православного братства св. благоверного великого князя Александра Невского. Владимир, 1886/87. С. 12.

⁹ Историческая записка... С. 14.

Ведя борьбу со старообрядством, Братство не оставляло без внимания и получившее особое распространение в юго-восточной части губернии молоканство. В приходы, зараженные духом этой секты, оно ежегодно рассылало безвозмездно известные сочинения, направленные на обличение молокан. Так, например, в начале 1889 года крестьяне села Коровина Меленковского уезда Евстигней Демидов, Козьма Зиновьев Страдов и крестьянская девица Синотаева, состоявшие в молоканстве (первый 10 лет, второй 1 год, а третья от рождения)¹⁰ после многих как публичных бесед, проходивших в августе и октябре 1888 года, так и частных — в их домах, раскаялись в своих заблуждениях и присоединились к Православной Церкви. Для более эффективной работы в этом направлении в городе Меленках неоднократно проводились съезды священников тех приходов, в которых живут молокане¹¹.

Важную услугу миссии и приходским пастырям оказывали миссионерские кружки. Одним из наиболее серьезных в плане «деятельности на пользу церкви в борьбе как с заезжими баптистами и адвентистами, так и многочисленным и разнообразным сектантством» был Меленковский кружок, руководством которым осуществлял беззаветно преданный делу миссии настоятель Никольского храма Меленок протоиерей Евфимий Широкогоров¹². В противодействие сектантам члены кружка во время праздников проводили среди фабричных рабочих религиозные беседы, распространяли в их среде миссионерскую литературу¹³.

По примеру прежних лет Братство занималось распространением среди народа в местностях, зараженных сектантством, брошюр и листов религиозного и миссионерского содержания.

Таким образом, религиозно-просветительная деятельность Братства святого благоверного великого князя Александра Невского была направлена, с одной стороны, на возвышение религиозно-нравственного развития народа через пастырские внебогослужебные собеседования и чтения и, с другой, на предохранение православных от увлечения и соращения в сектантство, и к обращению заблудших. За тридцать лет планомерной деятельности Братства в лоно Православной Церкви удалось вернуть тысячи человек, несколько селений епархии, взволнованных пропагандой сектантов (село Волосово Владимирского уезда, Лешунино и Сафоновое Гороховецкого уезда, Левино Вязниковского уезда, а также фабричное население города Меленок), были успокоены. Данные достижения свидетельствуют о том, что наработанный опыт миссионерского служения окружных миссионеров и священников на приходах Владимирской епархии может быть полезен для изучения современных миссионеров и приложения его на практике.

Источники и литература

1. ГАВО. Ф. Р-362. Оп. 1. Д. 493.
2. ГАВО. Ф. 556. Оп. 111. Д. 790.
3. Владимирские Епархиальные Ведомости. Официальная часть. № 1. 1 января 1878 года.
4. Владимирские Епархиальные Ведомости. Неофициальная часть. № 20. 17 мая 1914 года.
5. Историческая записка о деятельности Братства за десятилетний период его существования (1879–1889 г.) / Владимирское православное братство св. благоверного вел. кн. Александра Невского. Владимир, 1889.

¹⁰ ГАВО. Ф. 556. Оп. 111. Д. 790. Л. 61.

¹¹ Отчет о деятельности Владимирского православного братства св. благоверного великого князя Александра Невского. Владимир, 1889/90–1892/93. С. 18–19.

¹² ГАВО. Ф. Р-362. Оп. 1. Д. 493. Л. 29.

¹³ Отчет о противосектантской и противостарообрядческой деятельности Владимирского православного братства св. благоверного великого князя Александра Невского. Владимир, 1912/13. С. 16–17.

6. Определение Священного Собора Православной Российской Церкви о внутренней и внешней миссии. 6 (19) апреля 1918 // Собрание определений и постановлений Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. М., 1994. (Репр. изд.: Священный Собор Православной Российской Церкви. Определения. М., 1918). Вып. 3.
7. Отчет о деятельности Православного братства святого благоверного великого князя Александра Невского. Владимир, 1879–1880.
8. Отчет о деятельности Владимирского православного братства св. благоверного великого князя Александра Невского. Владимир, 1886/87.
9. Отчет о деятельности Владимирского православного братства св. благоверного великого князя Александра Невского. Владимир, 1889/90–1892/93.
10. Отчет о противосектантской и противостарообрядческой деятельности Владимирского православного братства св. благоверного великого князя Александра Невского. Владимир, 1912/13.

Maria Fedotova. Missionary Activity in the Vladimir Diocese in the Last Third of 19th – Early 20th Centuries.

Abstract: The missionary activity of the Russian Orthodox Church in the second half of the 19th – early 20th centuries in the Vladimir diocese is considered. The Diocesan Committee activities of the Orthodox Missionary Society and the Brotherhood of Saint Grand Prince Alexander Nevsky in the fight against the Old Believers and sects that spread during the specified period throughout the province were studied. Religious and educational activities of the Brotherhood, the most effective methods of work of diocesan missionaries and circles is considered.

Keywords: diocesan missionary, missionary work, split, Russian Orthodox Church, sect.

Maria Yanovna Fedotova – Vice-Rector for theological work, Associate Professor at the Department of Church-Historical and Church-Practical Disciplines of the Vladimir St. Theophan Theological Seminary (fedotowa.marya2010@yandex.ru).

С. А. Малимонова

ПОЛИТИЗАЦИЯ ЦЕРКОВНОЙ ЖИЗНИ В РОССИЙСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В 1900–1917 ГОДАХ

В статье делается обзор политических процессов, происходящих в Российской Православной Церкви в начале XX в. (до 1917 г. включительно). Политизация церковной жизни, являющаяся противоестественным явлением для Российской Православной Церкви, наибольшее развитие получила во время революций 1905–1907 гг. и 1917 г. Появление политизации стало закономерным процессом из-за длительного (со времен Петра I) существования государственного контроля над делами Церкви, который осуществлялся Святейшим Правительствующим Синодом. Политизированные группы могли возникать и с благословения епископа, но обычно возникали без согласования с церковной властью. Политизация церковной жизни затронула и духовенство, и широкие массы православного (городского и сельского) населения. Противоестественное, но неизбежное в указанный период явление политизации церковной жизни усугубило тяжелое положение Церкви, особенно в условиях существования в новом коммунистическом государстве.

Ключевые слова: Российская Православная Церковь, политизация церковной жизни, клерикализм, секуляризация, Святейший Правительствующий Синод, синодальная система, христианский социализм.

На протяжении десяти веков одним из главных факторов, влияющих на историю русского народа, было существование Российской Православной Церкви. Особенную актуальность это приобретает в контексте предшествующих эпох, когда высота духовности и нравственности русского народа, воспитанного, в основном, Православием, являла миру примеры святости и подвижничества (достаточно вспомнить обилие монастырей на русской земле, назвать имена святителя Тихона Задонского, преподобного Серафима Саровского, блаженной Ксении Петербургской и др.).

Церковно-государственные отношения от Крещения Руси князем Владимиром до падения монархической власти в результате Революции 1917 года складывались по-разному. Но сам процесс приближения политики к религии стал возможным еще в эпоху преобразований и реформ Петра I, который упразднил патриаршество в 1701 г. Одна из его реформ затронула и Православную Церковь. Идея создания органа государственного контроля за делами Церкви, которая воплотилась в формировании Синода, стала импульсом для секуляризации. Дальнейшая политика государственной власти развила заданный импульс, и обмирщение приобрело более массовый характер. В последние годы церковной жизни в условиях самодержавной власти и в первый год революционных преобразований церковная жизнь в России претерпела ряд изменений.

Начнём рассмотрение данного вопроса с народных масс. Народ, для которого церковная жизнь была долгое время основополагающей, начал отдаляться от Церкви, как пишет протоиерей Георгий Митрофанов: «Атеизм все больше начинает проникать в народные массы; политизация народных масс, в свою очередь, сопровождалась их

Светлана Алексеевна Малимонова — соискатель по кафедре онтологии и теории познания (секция религиозведения) Уральского гуманитарного института Уральского Федерального Университета имени первого Президента России Б. Н. Ельцина, преподаватель Медицинского колледжа Уральского государственного университета путей сообщения (echo-c@mail.ru).

расцерковлением... лучшие представители русской культуры обращаются к Церкви, а народ от Церкви отходит»¹. Городское население, конечно, было более подвержено влиянию атеистических тенденций, но изменился и крестьянский быт. Отток рабочего крестьянства из города на заработки, а затем возвращение их в родные места привели к распространению атеистических тенденций и здесь, наряду с идеями политических преобразований. Проникновение этих идей в деревенскую среду сопровождалось, как правило, антицерковными лозунгами, поскольку их носители видели в Церкви угрозу. Политика государственной власти в этом вопросе, несмотря на возражения Церкви, попустила распространение революционной пропаганды среди крестьян, которая «...легла неизгладимым следом на политическое сознание масс крестьянского населения и сильно отразилась на развитии коммунистических учений в новейших сектах»².

Соответственно, уменьшился авторитет священнослужителей. Просветительская работа на приходах становилась все более трудной из-за растущего бюрократизма церковного управления. Как отмечает протоиерей Г. Флоровский, обер-прокурор Святейшего Синода К. П. Победоносцев (1880–1905), выступая за сохранение традиций, упрощенно относился к Православию и провозгласил основой Русской Церкви народную веру и бытовую религиозность: «...когда он говорит о вере, он всегда понимает веру народа, не столько веру Церкви. Не догматическую веру, не учение веры, но именно «простую веру»³. В соответствии с такой позицией руководства Синода, большое внимание уделялось обрядам, традициям, обычаям, — внешним ритуальным действиям. Митрополит Вениамин (Федченков) писал об этом так: «...влияние Церкви на народные массы все слабело и слабело, авторитет духовенства падал. Причин много. Одна из них в нас самих: мы перестали быть «соленой солью» и поэтому не могли осолить и других. А привычки к прежним принципам послушания, подчинения еще более делали наше духовенство элементом малоактивным. И поэтому, можно сказать, духовенство тоже стояло на пороге пересмотра, испытаний...»⁴. «Ограниченное в своих правах на приходах, даже на приходах городских, обездоленное материально на приходах сельских, духовенство испытывало комплекс социальной неполноценности. В начале XX века обнаруживается очень тревожная тенденция: городские священники стараются отдавать своих детей не в духовные семинарии, а в гимназии, в реальные училища, в кадетские корпуса»⁵ — пишет об этом протоиерей Георгий Митрофанов.

В сознании людей государство и Церковь представляли собой два мощных института, каждый из которых был способен повлиять на жизнь человека и общества. С ослаблением одного из них, всё внимание неизбежно переключилось на оставшийся. Так, уменьшение авторитета Церкви привело к тому, что народ обратился именно к политике.

Важным этапом политизации русской церковной жизни стало создание Государственной Думы — органа, ограничивающего власть императора и берущего на себя часть законодательных функций.

В 1906 году в реформированном Государственном Совете появилась курия от православного духовенства, много депутатов от духовенства было избрано и в Государственную Думу. Ситуация, при которой принятие законов предполагалось перевести из прямого ведомства Государя в область договорного с Думой решения, не устраивала Церковь. Императорский трон на протяжении многих веков занимал «помазанник

¹ Митрофанов Г., *прот.* История Русской Церкви. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Istorija_Tserkvi/istorija-russkoj-pravoslavnoj-tserkvi-mitrofanov/1 (дата обращения 06.04.2018).

² Бонч-Бруевич В. Д. Раскол и сектантство в России. Доклад В. Д. Бонч-Бруевича второму очередному съезду Российской социал-демократической партии // Бонч-Бруевич В. Д. Избранные атеистические произведения. М.: Мысль, 1973. С. 200.

³ Флоровский Г., *прот.* Пути русского богословия. Париж: YMCA-PRESS, 1988. С. 411.

⁴ Вениамин (Федченков), *митр.* На рубеже двух эпох. URL: http://booksafe.net/read/fedchenkov_veniamin-na_rubezhe_dvuh_epoh-224059.html#p39 (дата обращения 06.04.2018)

⁵ Митрофанов Г., *прот.* История Русской Церкви...

Божий», уступки в данном вопросе допускали к законодательной власти людей, которые по-разному относились к Русской Церкви — в их числе были антирелигиозно настроенные люди.

Исходя из этого, участие священнослужителей в заседаниях Думы получило двойственный характер. С одной стороны, очевидной была необходимость отстаивать интересы Русской Церкви на уровне законодательной власти, что делало участие клира в работе Думы важным шагом на пути к регулированию пошатнувшихся устоев. С другой стороны, «...духовенству открывалась перспектива вступления в различные политические партии, а это означало, что ко всем многочисленным проблемам нашей церковной жизни могла прибавиться проблема разделения духовенства по политическим признакам, политическим воззрениям»⁶.

Создание таких условий, при которых духовенство Русской Церкви оказалось вовлеченным в политическую жизнь страны, не принесло желаемых результатов. Более того, появились факты вовлечения церковной журналистики и периодических изданий в политическую деятельность. Политизация распространилась настолько широко, что коснулась и столичных, и провинциальных церковных изданий⁷.

Во время революции 1905–1907 гг. был поднят вопрос о возможности существования христианской политики.

Среди духовенства Русской Церкви в этот период начали создаваться создавались отчасти политизированные группы. Например, было создано «Христианское братство борьбы» (руководитель — В. П. Свенцицкий)⁸. Братство разработало программу, которая содержала и церковные, и политические, и экономические идеи. Программа требовала «...установления выборного начала, реформации духовного образования, снятия всех наказаний за религиозные преступления, отделения церкви от школы, созыва Поместного Собора, Учредительного Собрания, провозглашения демократической республики, неприкосновенности личности, признания за отдельными нациями права на самоопределение, реформы налоговой системы, введения 8-часового рабочего дня, установления минимальной заработной платы, фабричного законодательства»⁹. Однако, эта группа не только отказалась от своих политических требований, но и прекратила свое существование достаточно быстро, к осени 1905 г., когда она была преобразована в «Религиозно-философское общество памяти В. С. Соловьева».

Самой известной из политизированных групп была созданная после Кровавого воскресенья (9 февраля 1905 г.), как пишет будущий обновленец А. И. Введенский¹⁰, по благословению митрополита Санкт-Петербургского Антония (Вадковского) группа 32-х священников, которая в дальнейшем стала называться «Союз 32-х» — «Союз церковного обновления», «Братство ревнителей церковного обновления». Программа этой группы была менее политизирована, чем программа «Христианского братства борьбы», включала в себя, в основном, требования канонической реформы в Русской Церкви, и была отражена в составленных ими двух «Записках»: «О необходимости перемен в русском церковном управлении» и «О составе церковного Собора», напечатанных в «Церковном вестнике». Из демократических требований программа выдвигала только требование выборности духовенства на всех уровнях, политические требования «Союз 32-х» не выдвигал.

Российская Православная Церковь сопротивлялась политизации церковной жизни, особые предостережения высказывал митрополит Антоний (Вадковский), имевший

⁶ Митрофанов Г., прот. История Русской Церкви...

⁷ Нетужилов К. Е. Либерализм в церковной журналистике начала XX в. // Вестник РХГА. 2013. № 2. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/liberalizm-v-tserkovnoy-zhurnalistike-nachala-hh-v> (Дата обращения: 10.04.2018).

⁸ Головушкин Д. Нужна ли России христианская политическая партия? // Гражданин. 2003. № 3. С. 51.

⁹ Там же. С. 52.

¹⁰ Введенский А. И. Церковь и государство: Очерк взаимоотношений Церкви и государства в России 1918–1922 гг. М.: Мосполиграф, 1923. С. 23–24.

большой опыт общения с политизированными группами. Предсоборное Присутствие (1906 г.) «...подтвердило идею митрополита Антония (Вадковского) о необходимости наделить духовенство только пассивным избирательным правом и запретить духовенству баллотироваться на государственные должности»¹¹. Однако, этот совет митрополита Антония все же остался практически без внимания. Тем не менее, 18–25 ноября 1906 года Синод принял «Правила, определяющие отношения церковной власти к обществам и союзам, возникающим в недрах Православной Церкви и вне ее, и к общественно-политической и литературной деятельности церковных лиц»¹². Теперь церковные кружки, группы и общества, а также вся церковная литературная деятельность находились под строгим контролем епархиального епископа. Духовенству теперь было запрещено участие в «противогосударственных и противочерковных партиях». Таким образом, границы участия Церкви в политической жизни были установлены, хотя и нечетко, но полного запрета на участие в политической жизни для духовенства не было утверждено.

В инославных исповеданиях в 1905–1906 гг. клерикализм проявился гораздо сильнее, здесь в этот период возникли даже настоящие политические партии: протестантская (меннонитская) партия «Союз свободы, истины и мира» в Севастополе, которая поддерживала кадетов и выдвигала идеи конституционной парламентской монархии, всеобщего избирательного права, реформы суда, свободы слова, совести, союзов и собраний и др.; католическая партия «Литовский христианско-демократический союз», которая выступала за аграрную реформу, борьбу против социал-демократов, и др.¹³

Финальным этапом политизации церковной жизни стал период революций 1917 года. Отречение Государя, «помазанника Божьего», от престола в полном смысле слова «обезглавило» Церковь. Политизация церковной жизни начала достигать наивысшей точки с февраля 1917 г., когда была создана новая группа со старым названием «Союз церковного обновления», которая стала исключительно политизированной, в июне 1917 г. она стала называться «Общество православно-церковного единения клира и мирян».

В начале марта 1917 г. по инициативе священников И. Егорова, Д. Попова, а также священников А. Введенского, А. Боярского (будущие лидеры обновленчества) и др. в Петрограде появился «Союз прогрессивного петроградского духовенства», который 7 марта изменил название на «Всероссийский Союз демократического православного духовенства и мирян» (председатель — протоиерей Дмитрий Попов); в этот «Союз» вступил даже новый обер-прокурор Синода В. Н. Львов. Как пишет историк Д. В. Поспеловский: ««Союз» солидаризировался с политической и общественной программой социалистов-революционеров; заявил о своем принципиальном неприятии монархии (произойди даже ее реставрация); высказывался за республику как наилучшую форму правления; выдвинул лозунг борьбы с капитализмом, требование передать землю крестьянам, а фабрики — рабочим и, наконец, потребовал осуществления церковной реформы»¹⁴.

В 1917 г. возникли и другие политизированные церковные группы, наиболее известны среди которых «Союз объединенного духовенства и мирян города Москвы» под руководством протоиерея Николая Цветкова (впоследствии он не раз был осужден советской властью и отбывал наказание в лагерях), «Союз церковного единения», руководитель — митрополит Вениамин (Казанский) (будущий священномученик), «Кружок 32-х», руководитель — священник Михаил Чельцов (будущий обновленец, будущий священномученик) и др.

¹¹ Митрофанов Г., прот. История Русской Церкви...

¹² Русское Православие: вехи истории / Науч. ред. А. И. Клибанова. М.: Политиздат, 1989. С. 429.

¹³ Клибанов А. И. История религиозного сектантства в России (60-е годы XIX в. — 1917 г.). М.: Наука, 1965. С. 255–263.

¹⁴ Поспеловский Д. В. Русская православная церковь в XX в. М.: Республика, 1995. С. 66.

По инициативе священника Николая Цветкова 1–10 июня 1917 года в Москве был проведен I Всероссийский съезд демократического духовенства и мирян. В Съезде участвовали более 700 представителей от духовенства, принадлежащих к разным политизированным группам. Съезд выявил большие разногласия между политизированными группами по разным проблемам, прийти к согласию по многим вопросам им так и не удалось. Однако, как пишет протоиерей Владислав Цыпин, выработанный Съездом проект противоречил идее о полном отделении Церкви от государства¹⁵.

Также на Съезде была сделана попытка создать христианскую партию — была учреждена Христианско-социалистическая рабочая партия, которая, однако, существовала с перерывами и недолго, не стала особо популярной в церковной среде и не оказала особого влияния на политику.

Таким образом, идеи христианского социализма стали наиболее важными не только для мирян, но и для многих священнослужителей Русской Церкви. Б. В. Титлинов (будущий обновленец) писал: «...христианство не может быть равнодушно к социальному злу, оно требует полной христианизации всех человеческих отношений и с этой стороны освящает стремления к социальным преобразованиям социалистических партий»¹⁶.

Поставленная перед сложной проблемой самоопределения, Церковь стояла на пороге новой эпохи своего существования, новой страницы своей истории. При этом, неизбежным стало участие церковной иерархии в политических перестроениях. Государь, не упомянув при этом Церковь, передал полномочия управления государством в руки Временного правительства, которое 14 июля 1917 г. приняло Постановление «О свободе совести», узаконившее, в том числе, и вневероисповедное состояние.

Стремительное развитие революционных событий 1917 года, свершившаяся революция завершает временной промежуток, когда Церковь могла принять участие в судьбе страны, в том числе и с политической точки зрения. На взаимоотношениях государства и Церкви был поставлен крест, поскольку «...2 ноября 1917 года была обнародована «Декларация прав народов России», подписанная В. И. Лениным и И. В. Сталиным, в которой Церковь «...отторгалась из сфер гражданской и государственной жизни, отменялись все религиозные привилегии и ограничения»¹⁷. Спустя несколько месяцев, 23 января 1918 года, Церковь была отделена от государства полностью.

Подведём итоги: политизация церковной жизни в начале XX века — явление закономерное (в условиях исторического процесса) и весьма последовательное. Во многом она является продолжением «церковной реформы» Петра I, который отдал попечительство о Церкви в руки чиновников и бюрократов.

Явление политизации имеет несколько уровней, что позволяет сформулировать следующие выводы:

В результате развития государства в начале XX века наблюдается отток населения из деревень. Простой народ подхватывает идеи общественных преобразований в стране, несмотря на то, что во многом они способны в негативном ключе затронуть религиозную жизнь.

Духовенство на приходах оказывается вовлечённым в политическую жизнь, поскольку осознаёт необходимость обновления церковно-приходской жизни, но не способно самостоятельно предпринимать адекватные изменения меры, так как сказывается влияние государственного аппарата. Проникновение политических элементов в печатные церковные издания секуляризирует периодику, превращая её в подобие светских газет.

¹⁵ Цыпин В., *прот.* Русская Церковь (1917–1925). М.: Изд-во Сретенского монастыря, 1996. С. 13–14.

¹⁶ Титлинов Б. В. Церковь во время революции. Пг.: Былое, 1924. С. 93.

¹⁷ Алексеев В. А. Иллюзии и догмы. М., 1991. С. 27.

Духовенство оказалось в гуще политических событий эпохи. Начиная от учреждения Государственной Думы и до декрета 1918 года, церковное руководство старалось принимать адекватные меры по сохранению единства Церкви в стремительно меняющихся политических условиях.

Политизация церковной жизни — противоестественный процесс для религиозно воспитанного общества. «Отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу» (Мк 12:17) — такими словами Христос показал христианам, что разделение религиозной и политической жизни — это приоритет христианина. Православная Церковь, на протяжении долгого времени, являлась хранилищем духовной мудрости нашего народа и потому её неподготовленность к участию в политической жизни страны в начале XX в. усугубила ее и без того тяжёлое положение, как в условиях существования в рамках Синодальной системы, так и в условиях нового коммунистического государства.

Источники и литература

1. *Алексеев В. А.* Иллюзии и догмы. М.: Издательство политической литературы, 1991. 400 с.
2. *Бонч-Бруевич В. Д.* Раскол и сектантство в России. Доклад В. Д. Бонч-Бруевича второму очередному съезду Российской социал-демократической партии // *Бонч-Бруевич В. Д.* Избранные атеистические произведения. М.: Мысль, 1973. С. 173–214.
3. *Вениамин (Федченков), митр.* На рубеже двух эпох. URL: http://bookscafe.net/read/fedchenkov_veniamin-na_rubezhe_dvuh_epoh-224059.html#p39 (дата обращения 06.04.2018).
4. *Введенский А. И.* Церковь и государство: Очерк взаимоотношений Церкви и государства в России 1918–1922 гг. М.: Мосполиграф, 1923. 252 с.
5. *Головушкин Д.* Нужна ли России христианская политическая партия? // *Гражданин.* 2003. № 3. С. 51–54.
6. *Клибанов А. И.* История религиозного сектантства в России (60-е годы XIX в. — 1917 г.). М.: Наука, 1965. 348 с.
7. *Митрофанов Г., прот.* История Русской Церкви. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Istoriya_Tserkvi/istorija-russkoj-pravoslavnoj-tserkvi-mitrofanov/1 (Дата обращения 06.04.2018).
8. *Нетужилов К. Е.* Либерализм в церковной журналистике начала XX в. // *Вестник РХГА.* 2013. № 2. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/liberalizm-v-tserkovnoy-zhurnalistike-nachala-hh-v> (дата обращения: 10.04.2018).
9. *Поспеловский Д. В.* Русская православная церковь в XX в. М.: Республика. 1995. 511 с.
10. *Русское Православие: вехи истории / Науч. ред. А. И. Клибанова.* М.: Политиздат, 1989. 719 с.
11. *Титлинов Б. В.* Церковь во время революции. Пг.: Былое. 1924. 192 с.
12. *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. Париж: YMCA-PRESS, 1988. 601 с.
13. *Цыпин В., прот.* Русская Церковь (1917–1925). М.: Изд-во Сретенского монастыря, 1996. 336 с.

Svetlana Malimonova. Politicization of church life in the Russian Orthodox Church in 1900–1917.

Abstract: The article reviews the political processes taking place in the Russian Orthodox Church in the early twentieth century (until 1917 inclusive). Politicization of church life, which is an unnatural phenomenon for the Russian Orthodox Church, was most developed during the revolutions of 1905–1907 and 1917. The emergence of politicization became a natural process due to the long (since the time of Peter I) existence of state control over the affairs of the Church, which was exercised by the Most Holy Governing Synod.

Politicized groups could have arisen with the blessing of the bishop, but usually arose without the consent of the church authorities. Politicization of church life has affected both the clergy and the broad masses of the Orthodox (urban and rural) population. The unnatural, but inevitable during this period, phenomenon of the politicization of church life exacerbated the difficult situation of the Church, especially in the conditions of existence in the new communist state.

Keywords: Russian Orthodox Church, politicization of church life, clericalism, secularization, Most Holy Governing Synod, Synodal system, Christian socialism.

Svetlana Alekseevna Malimonova – Applicant for the Department of Ontology and Theory of knowledge (Religious studies section), Ural Humanitarian Institute of the Yeltsin Ural Federal University, Lecturer at the Medical College of the Ural State University of Communications (echo-c@mail.ru).

Протоиерей Константин Костромин

ЭСТОНСКОЕ БЛАГОЧИНИЕ ПЕТЕРБУРГСКОЙ ЕПАРХИИ В 1900–1917 ГОДАХ

Эстонские приходы Петербургской епархии стали появляться в третьей четверти XIX века. В 1900 году было создано благочиние эстонских приходов Петербургской епархии, вскоре после появления эстонского прихода в столице. Будучи перестроено в 1904 году, на 1913 год оно насчитывало шесть эстонских, один прибалтийский и один финский приход. Протоиерей Павел Кульбуш, будущий священномученик Платон, епископ Ревельский, оказался одним из вдохновителей эстонского движения, причем едва ли не основным его детищем оказались не храм в столице империи или православное братство, а благочиние эстонских приходов Петербургской епархии, которое за сравнительно короткий срок превратилось в значимое явление церковной жизни.

Ключевые слова: Павел Кульбуш, священномученик Платон, епископ Ревельский, Свято-Исидоровский храм, история Санкт-Петербурга, храмостроительство, благочиние, православные эстонцы, история Русской Церкви.

Эстонские приходы Петербургской епархии стали появляться в третьей четверти XIX века в ответ на активизацию Лютеранской Церкви в Эстляндии. Сами эстонские приходы не выделялись из «материнских» русских приходов. Иногда их окормляли священники прибалтийского происхождения — священники Федор Кульдсар и Адам Симо. Они перебрались в 1880-х годах из Рижской епархии и устроились: первый — в храм деревни Заянье¹, где окормлял местных эстонцев, а второй — в Андреевский собор Кронштадта, реально проживая в Петербурге и занимаясь исполнением треб и богослужений для православных эстонцев и латышей одновременно².

В 1894 году по инициативе православных эстонцев Петербурга был создан эстонский православный приход и была открыта вакансия, которую занял выпускник Санкт-Петербургской Духовной Академии, кандидат богословия Павел Кульбуш³. Приход быстро рос и к началу XX века мог приступать к поиску места для строительства храма⁴. В 1898 году также было создано русско-эстонское православное братство во имя священномученика Исидора Юрьевского, призванное помогать приходу в организационно-финансовых вопросах, и просуществовавшее до конца 1917 года⁵.

Протоиерей Константин Александрович Костромин — кандидат исторических наук, кандидат богословия, проректор по научно-богословской работе, доцент кафедры церковной истории Санкт-Петербургской Духовной Академии (k.a.kostromin@mail.ru).

¹ Бовкало А. А. Заянье. Церковь Святителя и Чудотворца Николая // URL: <http://slanist.ru/publ/pljussa/zajane/182-1-0-1274> (дата обращения: 3.11.2018)

² ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 86. Д. 33. Л. 25.

³ Костромин К. А. Свято-Исидоровская церковь сегодня и сто лет назад // Коломенские чтения — 2008. Альманах № 3 / Под ред. В. В. Антонова. СПб., 2009. С. 51–66; Карпук Д. А. Кандидатские диссертации выпускников Санкт-Петербургской Духовной Академии, причисленных Русской Православной Церковью к лику новомучеников и исповедников // Вестник Исторического общества Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2018. № 1. С. 88.

⁴ Берташ А. В. Церковь во имя священномученика Исидора Юрьевского // Памятники истории и культуры Петербурга. Вып. 6. СПб., 2002. С. 195–205.

⁵ Костромин К., прот. Братство при приходе или приход при братстве? К истории русско-эстонского Православного братства во имя священномученика Исидора Юрьевского

В 1900 году в связи с созданием в Петербурге эстонского прихода и, что немало важно, многообещающим началом его деятельности — открытием школы, усилиями по постройке храма, и вообще активностью его молодого настоятеля, церковные власти решили открыть благочиние эстонских приходов епархии⁶, чтобы координированно осуществлять их деятельность и поощрять их рост и активность. Благочинным был поставлен все тот же священник Павел Кульбуш, который успел зарекомендовать себя как человек, способный почти с нуля организовать дело, имеющее далеко идущие полезные результаты.

В Центральном государственном историческом архиве Санкт-Петербурга сохранилось несколько отчетов священника, затем протоиерея Павла Кульбуша, из которых можно почерпнуть довольно много полезных сведений, позволяющих реконструировать историю благочиния. В данной статье речь будет идти о формальной стороне дела, не раскрывающей личность о. Павла как благочинного, о внешней стороне его деятельности и общей истории развития благочиния.

В первом из сохранившихся отчетов, за первую половину 1903 года, в составе благочиния значилось 7 адресов, которые имели сложный характер (главный храм, иногда с одним, двумя или даже тремя приписными одновременно). Далекое не во всех храмах был эстонский причт, в некоторых храмах он ограничивался псаломщиком-эстонцем. В тот период, с 1900 года, храмы благочиния не были в прямом смысле слова выделены в отдельное подразделение. Речь шла о приходах, в составах которых имелись клирики для окормления эстонской паствы. Поэтому получалось, что часть этих приходов осматривались несколькими благочинными одновременно — своим территориальным и эстонским. Такая ситуация складывалась в Кронштадте, Гатчине, Луге и других местах.

В 1904 году благочиние было реформировано. «В составе благочиния во II полуvinу 1904 г. произошла существенная перемена. Все русские приходы и церкви отчислены к прежним благочиниям, и оставлены только приходы эстонские. За 4½ года существования русско-эстонского благочиния, последние успели настолько вырасти и окрепнуть, что в силах как самостоятельно существовать, так и составить из себя отдельную административную единицу. Кроме того, выделение их давало надежду на исключительное внимание к их нуждам, не отвлекаемое более в сторону сложными делами разносоставного благочиния» — писал в отчете за вторую половину 1904 года священник Павел Кульбуш⁷.

Тогда в составе благочиния появился и латышский приход, который, по причине постоянных передислокаций и общей неустроенности, до 1913 года не подлежал ревизии⁸. При этом с 1913 года или чуть раньше (в архиве нет отчетов за 1909–1912 годы) в составе благочиния появился и русско-финский Волговский приход, что сделало благочиние уже не эстонским, а (в широком значении) прибалтийским⁹.

Общий состав благочиния, если свести данные о нем в общую таблицу, будет выглядеть следующим образом:

в Петербурге // Свет Христов просвещает всех. Альманах Свято-Филаретовского института. Вып. 27. Лето 2018. М., 2018. С. 65–79.

⁶ ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 113. Д. 3927.

⁷ ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 96. Д. 41. Л. 417.

⁸ ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 96. Д. 41. Л. 417; Ф. 19. Оп. 105. Д. 67. Л. 286-286 об.

⁹ ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 105. Д. 66. Л. 211-212 об.

1 пол. 1903 ¹⁰	2 пол. 1903 ¹¹	1 пол. 1904 ¹²	2 пол. 1904 ¹³	1 пол. 1905 ¹⁴	2 пол. 1905 ¹⁵	1 пол. 1908 ¹⁶	1 пол. 1913 ¹⁷	2 пол. 1913 ¹⁸
Собор св. Апостола Андрея Первозванного и приписная Успенская церковь при Городских Присутственных местах (Кронштадт)			-	-	-	-	-	-
-	-	Крестовоздвиженская церковь Кронштадта						
Гатчинский Павловский собор (с 1904 г. — приписной эстонский приход)						-	-	-
-	-	-	-	-	-	Успенская церковь Гатчины		
Лужский Екатерининский Собор и приписные Воскресенская и Николаевская церкви (с 1904 года — без приписных)			-	-	-	-	-	-
Знаменская церковь в Нарве и приписные: Николаевская и Петропавловская (с 1924 года — только Николаевская)			-	-	-	-	-	-
Троицкая Клопицкая			-	-	-	-	-	-
Церковь и приписная (до 1904) Петропавловская церковь								
Николаевская церковь в Заянье								
Шавковская Преображенская церковь (в отчете за 2 пол. 1903 отсутствует)			-	-	-	-	-	-
-	-	-	-	-	-	-	Волговская Ирининская русско-финская церковь	
-	-	-	-	-	-	-	-	Лаврская надврат. латышская

Можно обратить внимание на то, что состав благочиния претерпел значительные перемены. До 1903 года в его составе не было ни одного собственно эстонского прихода со своим храмом. В результате преобразования благочиния в нем совершенно исчезла Шавковская Преображенская церковь, которая и до того представлена не во всех отчетах. Эстонский приход в Кронштадте «переезжал» из Андреевского собора в Крестовоздвиженскую церковь целые полгода (в отчете за первую половину 1904 года присутствуют они обе). В Луге и Заянье эстонского храма так и не появилось, а в Гатчине он появился, но значительно позднее — в 1907 году¹⁹, когда было закончено строительство и православного храма для эстонцев в столице²⁰. В Нарве и Клопицах под нужды эстонцев были выделены бывшие приписные храмы.

¹⁰ ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 95. Д. 31. Л. 315-324 об.

¹¹ ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 95. Д. 32. Л. 414-422.

¹² ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 96. Д. 40. Л. 398-409.

¹³ ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 96. Д. 41. Л. 419-426.

¹⁴ ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 97. Д. 36. Л. 115-120 об.

¹⁵ ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 97. Д. 37. Л. 323-329.

¹⁶ ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 100. Д. 51. Л. 339-345 об.

¹⁷ ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 105. Д. 66. Л. 206-216.

¹⁸ ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 105. Д. 67. Л. 273-286 об.

¹⁹ ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 100. Д. 51. Л. 340-340 об.

²⁰ Антонов В. В., Кобак А. В. Святые Санкт-Петербурга. Энциклопедия христианских храмов. СПб., 2010. С. 102-103; Костромин К., прот. «Постройка храма грозит стать предметом столичного скандала...». К истории Православного русско-эстонского братства во имя священномученика Исидора Юрьевского // Вестник Исторического общества Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2018. № 2. С. 38-52.

Порядок актов в отчетах не позволяет прийти к каким-то более или менее далеко идущим выводам. Во всех отчетах первое место занимает акт Кронштадтского Андреевского собора, а затем Крестовоздвиженской церкви, вне зависимости от того, когда его посетил благочинный. На втором месте всегда Гатчинский собор, а затем — Успенский храм, видимо, в силу вторичного статуса, а также имперского статуса самого населенного пункта (уже в советские годы он стал городом). То же самое касается и Лужского собора, помещаемого на третье место (кроме отчетов за 2 половину 1903 и 1 половину 1904 года). А далее акты лежат в полном разномье.

Изучая даты посещения благочинным этих храмов — если этим датам можно верить (если они не проставлены «с потолка» «задним числом»), — то можно утверждать, что иногда о. Павел Кульбуш в них служил. Если посещение в воскресный день 29 января 1905 года Кронштадтской Крестовоздвиженской церкви²¹ можно было успеть предпринять после литургии в петербургском эстонском приходе (тогда о. Павел еще служил в коломенском Михаило-Архангельском храме²²), то едва ли можно предполагать, что 2 августа 1903 года²³ и 11 января 1914 года²⁴ в воскресные дни во время литургии о. Павел мчался на поезде в далекую Лугу, до которой поезд шел не меньше трех с половиной часов. В Гатчине, которая ближе, 15 августа 1908 года на Успение Богородицы отец Павел должен был, конечно, служить, как благочинный, поскольку это был первый престольный праздник храма после его постройки. То же самое касается Нарвы, где отец Павел Кульбуш должен был служить воскресную литургию 11 февраля 1906 года²⁵ и 6 августа 1908 года на Преображение²⁶. Клопицы (ныне — в Волосовском районе Ленинградской области) и Заянье (на полпути между Нарвой и Лугой) находились в стороне от проезжих дорог, добраться туда быстро было невозможно. Поэтому приезд сюда в праздничные (24 июня 1904 года в день Рождества Иоанна Предтечи²⁷ и 8 января 1914 года²⁸, в день памяти священномученика Исидора Юрьевского в Клопицы, находившиеся ближе) и в воскресные (11 февраля 1906 года в Клопицах²⁹ и 30 июля 1906 года в Заянье³⁰) дни должен был сопровождаться служением праздничных богослужений. Наконец, первый осмотр русско-финской церкви состоялся в день празднования Первого Спаса, 1 августа 1913 года³¹, так что это событие — факт присоединения к эстонскому благочинию — вполне могло быть и отпраздновано.

Собственно, именно дата 8 января 1914 года, стоящая в акте обозрения храма в Заянье, и является главным аргументом в пользу того, что даты условны, так как день священномученика Исидора — это день престольного праздника столичного храма, где отец Павел Кульбуш был настоятелем. Едва ли он мог позволить себе пропустить этот день на родном приходе, равно как и после литургии бросаться в дорогу, чтобы посмотреть храм в Клопицах, до которого было не меньше трех часов езды по заснеженной дороге на извозчике. Однако совершенной уверенности в ненадежности проставленных дат нет. По понятным причинам в актах совершение благочинным богослужений не указывалось. Однако следует также отметить, что после тяжелой болезни, поразившей отца Павла в конце 1911 года и «выбившей его из колеи» почти на год³² (чем может объясняться и отсутствие за этот период отчета и актов

²¹ ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 96. Д. 41. Л. 419.

²² Костромин К. А. Свято-Исидоровская церковь сегодня и сто лет назад. С. 63.

²³ ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 95. Д. 31. Л. 317.

²⁴ ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 105. Д. 67. Л. 276.

²⁵ ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 97. Д. 37. Л. 326.

²⁶ ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 100. Д. 51. Л. 342.

²⁷ ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 96. Д. 40. Л. 404.

²⁸ ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 105. Д. 67. Л. 280.

²⁹ ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 97. Д. 37. Л. 328.

³⁰ ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 97. Д. 36. Л. 120.

³¹ ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 105. Д. 66. Л. 211.

³² Костромин К., прот. «Постройка храма грозит стать предметом столичного скандала...». С. 47–50.

благочиннического осмотра), отец Павел стал все дальше отходить от приходских дел, тем более что и проблемы с долгами были решены. Так что наш скепсис касательно даты посещения Клопицкой церкви может оказаться излишним.

Несколько слов нужно сказать также о маршрутах движения отца Павла, так как часть храмов находилась очень далеко от Петербурга, а также периодах этих поездок. Первое из сохранившихся описаний осмотров храмов благочиния относится к лету 1903 года³³. Первые три храма, находящиеся в юго-западном районе Петербургской губернии — в Заянье (недалеко от современного города Сланцы), Шавково (в 16 километрах от Заянья в направлении Луги) и в Нарве — отец Павел посетил 14, 15 и 16 июля соответственно. На следующей неделе — 22 и 23 июля — он побывал в Клопицах и Гатчине (явно без заезда в Петербург, так как они находятся также недалеко друг от друга, почти в 50 километрах друг от друга), а 25 июля, в субботу, благочинный побывал в Кронштадте. 2 августа, отдельно, он съездил (вероятно, поездом) в Лугу, отстоящую от Петербурга почти на 150 километров, и отслужил там, как говорилось выше, воскресную литургию.

Второй вояж состоялся в конце января — начале февраля 1904 года. 21 января, в четверг, священник Павел Кульбуш побывал в Гатчине, 23 января, в субботу, — в Кронштадте. 27 числа, в среду, съездил в Лугу. 3 февраля за день успел побывать сначала в Клопицах (на Ямбургской дороге), а затем в Нарве, по той же трассе, а 4 февраля, в четверг, доехал до Заянья, а в Шавково уже не поехал. Нужно было торопиться в Петербург. 7 февраля, в неделю мясопустную, в строящемся братском доме в Петербурге состоялось освящение второго временного придела во имя преподобного Серафима Саровского³⁴. Летний объезд был также достаточно быстрым. 15 июня, в среду, отец Павел побывал в Заянье и в Шавково, поскольку они были рядом, однако в Нарву в тот раз не поехал. На следующей неделе в понедельник, 21 июня, он выехал в Кронштадт, где осматрел сразу два храма — Андреевский собор и Крестовоздвиженскую церковь, откуда пароходом отплыл в Нарву, в которой был 22 июня. На следующий день совершил всенощное бдение и 24 июня — литургию в Клопицкой церкви, на полпути к Петербургу. Отдельно 28 июня, во вторник, был в Гатчине и 6 июля, в среду, — в Луге. Хотя Луга находится на той же железнодорожной ветке, что и Гатчина, поездки в них благочинный почти никогда не совмещал.

В январе 1905 года отец Павел потратил на все объезды почти только одну неделю³⁵. Вскоре после Кровавого воскресенья, когда власти взяли ситуацию под контроль, 25 января (среда) священник Павел Кульбуш приехал в Заянье, а через день, 27 января, в пятницу, явно без заезда в Петербург, он был в Нарве, и 28 числа, по дороге домой, заехал в Клопицы. 29 января, в воскресенье, он осматрел Кронштадтский храм (неизвестно, служил ли он там), 30 января, в воскресенье, съездил в Гатчину, а 2 февраля, в четверг, добрался до Луги. Летние поездки были совершены почти по традиционному графику — 24 июля, в понедельник, отец Павел побывал в Нарве, 25 числа, по дороге в Петербург — в Клопицах. 28 июля, в пятницу, он приехал в Гатчину, и сразу оттуда 29 июля поездом приехал в Лугу, откуда направился прямо в Заянье, преодолев около 130 километров по проселочным дорогам. Там он был в воскресенье и, вероятно, отслужил литургию. 3 августа, в четверг, отец Павел посетил Кронштадт, а также 12 декабря, в понедельник, в рамках осмотра храмов для составления отчета уже за вторую половину 1905 года. Однако все остальные поездки, если верить отчетам, были проделаны в феврале. А вот датам, содержащимся в актах осмотров за вторую половину 1905 года, верить очень трудно. Не только потому, что одна из них в декабре, а остальные в феврале. В актах можно встретить только три даты — 6, 10 и 11 февраля 1906 года. Представить, что протоиерей (с 1905 года) Павел Кульбуш мог за один день 10 февраля (суббота) посетить одновременно

³³ Даты взяты из дел, указанных выше, в сн. 10–18.

³⁴ Санкт-Петербургское православное эстонское братство во имя священномученика Исидора Юрьевского. Отчет о деятельности братства за 1904 год. СПб., 1905. С. 8–9.

³⁵ К сожалению, отчета о деятельности братства за 1905 год не сохранилось.

Гатчину и Лугу, а на следующий день, 11 февраля, в воскресенье, — Нарву и Клопицы, невероятно. В то время преодолеть за день по плохим дорогам почти 250 километров и осмотреть при этом два храма было в принципе невозможно. Странно, что при этом осмотр храма в Заянье датирован 6 февраля, в то время как двигаясь из Луги в Нарву (если можно было бы верить датам, стоящим в этих актах), отец Павел ехал бы как раз через Заянье! Связано ли это с выборами в I Думу, которые проходили как раз в февралемарте 1906 года, неизвестно.

Похожие вопросы можно задать и о датах в более поздних актах. В 1908 году летом протоиерей Павел Кульбуш, если верить датам, 23 июня, в понедельник, побывал в Заяньи, 11 июля, в субботу, — в Луге, 6 августа отслужил литургию в Нарве, и на обратном пути 7 августа, в пятницу, заехал в Клопицы. 15 августа, в субботу, посетил Гатчину и 25 августа, во вторник, — Кронштадт. Даты летних поездок 1913 года вновь не внушают особого доверия. Сочетание дат 1 и 2 июля (вторник и среда) с посещением Кронштадта и Гатчины, а также 4 июля (пятница) с посещением Клопиц отдельно от поездки в Нарву (7 июля, в понедельник) кажутся несколько странными. 11 июля (пятница) и 12 июля (суббота) значатся как даты посещения Заяньи и Луги, хотя они находятся довольно далеко друг от друга. И, наконец, посещение русско-финской церкви в Волгово 1 августа, в пятницу, хотя от Клопиц до Волгово (не по прямой, а по дороге) всего 15 километров. И еще более странными кажутся даты поездок января 1914 года. Начиная с посещения якобы 8 января Клопицкой церкви — хотя это был день престольного праздника в Исидоровской церкви, где отец Павел был настоятелем, — причем 9 января, в пятницу, стоит посещение Волговской церкви, которая находится рядом, и соседство этих дат логично. 11 января, в воскресный день, протоиерей Павел Кульбуш должен был оказаться в Луге, а 12 января, в понедельник, проездом в Петербург, в Гатчине. 17 января, в субботу, он побывал в латышском приходе в надвратном храме Александро-Невской Лавры. Наибольшая нелогичность видится в соседстве последних трех дат: слишком уж причудлив маршрут поездок, если им верить. 20 января, во вторник, отец Павел съездил в Кронштадт, а 21 января, в среду, уже был в Заянье (несмотря на крайне неудобную дорогу туда именно из Кронштадта). 24 января, в субботу, съездил в Нарву (отдельно от находившихся по дороге Клопиц и Волгово, и без заезда туда из Кронштадта, что было бы логично).

Едва ли делопроизводство столетие назад сильно отличалось от современного. Если сегодня расстановка дат в документах второстепенной значимости «задним числом» «с потолка» не кажется чем-то предосудительным или тем паче криминальным, почему это должно было быть иначе в начале XX века? Когда благочиние только устраивалось, отец Павел старался вести дела четко. Когда же жизнь благочиния была налажена, т. е. после его реформы, когда постепенно «на нет» сошли отчеты (к последним собраниям актов они уже не прилагаются), появилась возможность придать дополнительный формализм и без того формальным бумагам, которые о жизни приходов ничего по существу не говорят.

При этом следует заметить, что именно как пастырь благочинный был в курсе всех основных проблем, которые будоражили приходы. Достаточно привести пример того, как отец Павел «разрулил» напряжение, возникшее между молодым настоятелем и старостой храма в Заянье в 1909 году. Вот текст рапорта протоиерея Павла Кульбуша в духовную консисторию: «По обозрению благочиния был я в Заянье 21 декабря 1909 и от Тильпы, бывшего там, никакого заявления по поводу теперь поднятой жалобы не было. Но зато заметил я, что вражда обоих Тильпов (отца и сына, Антона и Петра) к их священнику не уменьшается. Причина этой вражды для меня совершенно ясна. Тильпы — люди зажиточные, любящие играть роль. Когда зал школы приспособлялся для богослужений, Тильпы были для священника первые помощники и советчики. Дружба между всеми ими была трогательная. Но вот — заботы кончены, богослужения открыты, Тильп награжден был грамотой за подписью Его Высокопреосвященства, приход выбрал старика отца заведовать свечным ящиком при службах в школе, и приходская жизнь стала входить в обычную колею. Но Тильпы привыкли

уже к тому, чтобы голос их повсюду доминировал, чтобы их все слушали; поэтому когда на своих правах стал настаивать священник, когда поднял голос приходской совет, стало обнаруживаться разделение. Тильпы увлекли за собою часть прихода (тот край, где они живут), к ним же примкнул, к сожалению, псаломщик, надеющийся, так или иначе, на улучшение своего положения: если его из Заянье переведут, он рад, так как более отдаленного места в благочинии нет; если же уйдет священник, часть прихожан будет просить о назначении псаломщика священником, ссылаясь на то, что покойный о. Кульдсар был учительский семинарист, а иерей был хороший. Эту интригу в Заянье я вижу уже не первый год, и она, с точки зрения интересов прихода, совсем не радует. К сожалению, и о. Тамман поставил себя, по молодости, сначала слишком слабо, дав много власти псаломщику и прих. Совету. Систематически и настойчиво делаю все возможное, чтобы каждого поставить на свое место (иерея, псаломщика, прихожан); плоды показываются, но жизнь деревенская течет так медленно! Эта жалоба Тильпы есть несомненно пробный шар по атаке на священника. Повод пустой, состава преступления нет; при самом ригористическом отношении к делу, в поведении священника видна разве лишь неопытность и недомыслие (муж он благоговейный), но прихожанам или Тильпам всяко показать, что они и по такому неважному делу могут притянуть священника к ответу. Возникшей жалобой необходимым кажется воспользоваться для попытки, с Божия благословения, поправить внутренний разлад в Заянье. Позволю себе высказать пожелание, что если священнику порекомендовать, по апостолу, с крайним снисхождением относиться к немощной совести, считаясь с хотя бы и неправильными, но существующими в народе взглядами, а прихожанам указать, что к священнику должны они относиться с доверием и честно, почитая его как пастыря своего и наставника, и не поднимать из всякого пустяка жалобы, чем легко сами могут прослыть за людей вздорных и упрямых, если подчеркнуть перед всеми ими одну общую цель земного устройства церкви — наследие царства небесного — может быть и подействует. Я многократно им говорил подобное; делается им стыдно за свары и ссоры, но потом — по немощи — забывают, и опять за прежнее. Если же и голос Еп. Власти будет в сказанном духе, дело станет несомненно увереннее»³⁶. Из этого текста понятна не только и не столько суть проблемы, сколько видно, как детально был посвящен благочинный в проблему, возникшую в приходе, а также как изящно он смог ее разрешить. Дело было оставлено без последствий.

Подводя итог, следует отметить, что отец Павел Кульбуш, будущий священномученик Платон, епископ Ревельский³⁷, оказался одним из вдохновителей эстонского движения, причем едва ли не основным его детищем оказались не храм в столице империи или православное братство, а благочиние эстонских приходов Петербургской епархии, которое за сравнительно короткий срок превратилось в значимое явление церковной жизни.

Источники и литература

1. Антонов В. В., Кобак А. В. Святые Санкт-Петербурга. Энциклопедия христианских храмов. СПб., 2010.
2. Берташ А. В. Церковь во имя священномученика Исидора Юрьевского // Памятники истории и культуры Петербурга. Вып. 6. СПб., 2002. С. 195–205.
3. Бовкало А. А. Заянье. Церковь Святителя и Чудотворца Николая // URL: <http://slanist.ru/publ/pljussa/zajane/182-1-0-1274> (дата обращения: 3.11.2018)

³⁶ ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 102. Д. 321. Л. 2-3.

³⁷ Костромин К., прот. Священномученик Платон, епископ Ревельский: проблема сохранения православия на постимперской территории // Богословский вестник. Сергиев Посад, 2017. Вып. 26–27. С. 179–195.

4. Карпук Д. А. Кандидатские диссертации выпускников Санкт-Петербургской Духовной Академии, причисленных Русской Православной Церковью к лику новомучеников и исповедников // Вестник Исторического общества Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2018. № 1. С. 75–93.

5. Костромин К. А. Свято-Исидоровская церковь сегодня и сто лет назад // Коломенские чтения — 2008. Альманах № 3 / Под ред. В. В. Антонова. СПб., 2009. С. 51–66.

6. Костромин К., прот. «Постройка храма грозит стать предметом столичного скандала...». К истории Православного русско-эстонского братства во имя священномученика Исидора Юрьевского // Вестник Исторического общества Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2018. № 2. С. 38–52.

7. Костромин К., прот. Братство при приходе или приход при братстве? К истории русско-эстонского Православного братства во имя священномученика Исидора Юрьевского в Петербурге // Свет Христов просвещает всех. Альманах Свято-Филаретовского института. Вып. 27. Лето 2018. М., 2018. С. 65–79.

8. Костромин К., прот. Священномученик Платон, епископ Ревельский: проблема сохранения православия на постимперской территории // Богословский вестник. Сергиев Посад, 2017. Вып. 26–27. С. 179–195.

9. Санкт-Петербургское православное эстонское братство во имя священномученика Исидора Юрьевского. Отчет о деятельности братства за 1904 год. СПб., 1905.

10. ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 86. Д. 33.

11. ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 95. Д. 31.

12. ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 95. Д. 32.

13. ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 96. Д. 40.

14. ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 96. Д. 41.

15. ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 97. Д. 36.

16. ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 97. Д. 37.

17. ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 100. Д. 51.

18. ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 102. Д. 321.

19. ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 105. Д. 66.

20. ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 105. Д. 67.

21. ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 113. Д. 3927.

Archpriest Konstantin Kostromin. Estonian Deanery of the Petersburg Diocese in 1900–1917.

Abstract: The Estonian parishes of the St. Petersburg diocese began to appear in the third quarter of the 19th century. In 1900 the Estonian deanery of the Petersburg diocese was created, soon after the appearance of the Estonian parish in the capital. Reformatted in 1904, in 1913 it numbered six Estonian, one Baltic and one Finnish parish. Archpriest Pavel Kulbush, martyr Platon in future, Bishop of Revel, was one of the instigators of the Estonian activity, and not only the temple in the capital or the Orthodox fraternity turned out to be its main child, but the deanery of the Estonian parishes, which in a relatively short time turned into a significant phenomenon of church life.

Keywords: Pavel Kulbush, Platon of Revel, Saint-Isidor Church, history of St. Petersburg, temple building, deanery, Orthodox Estonians, history of the Russian Church.

Archpriest Konstantin Alexandrovich Kostromin — Candidate of Historical Sciences, Candidate of Theology, Vice-Rector for Scientific and Theological Work, Associate Professor of the Department of Church History, St. Petersburg Theological Academy (k.a.kostromin@mail.ru).

Протоиерей Павел Самойленко

АРХИЕПИСКОП АГАФОДОР (ПРЕОБРАЖЕНСКИЙ): вехи служения в сложный период истории начала XX века (1905–1919 годы)

Исследование посвящено выдающемуся архипастырю конца XIX — начала XX вв. архиепископу Агафодору (Преображенскому), почетному члену всех четырех духовных академий Российской империи. В 2018 г. исполнилось 125 лет со дня назначения его на Ставропольскую кафедру, а в 2019 г. — 100 лет со дня его блаженной кончины. На Ставрополье и Кубани труды архипастыря были ознаменованы строительством и освящением множество новых приходов и монастырей, основанием при них церковно-приходских школ, открытием ряда параллельных отделений Ставропольской духовной семинарии и других духовных учебных заведений Ставропольской и Екатеринодарской епархии, открытием и развитием братств, широкой приходской просветительской деятельностью, широкой поистине евангельской благотворительностью.

Ключевые слова: антицерковные мероприятия, архиепископ Агафодор, бунты, духовное образование, революция, священство, Северный Кавказ, семинария, Ставрополь, Церковь.

Почетный член Санкт-Петербургской Духовной Академии (избран советом СПбДА 27 января 1903 г.)¹ архиепископ Агафодор (Преображенский) возглавлял Ставропольскую и Кубанскую епархию с 1893 по 1919 гг. Эти 26 лет, с одной стороны — время наивысшего развития епархии, с другой стороны — одни из самых сложных в дореволюционной России. Промышленное и экономическое развитие сочеталось с мутным валом безнравственности и лжецерковных исканий. Особенно осложнилась ситуация после октябрьского манифеста 1905 г., даровавшего множество свобод, без каких-либо обязательств общества перед государством. Общая атмосфера распущенности требовала от архипастыря сугубой собранности и активности, что и явил делом Владыка Агафодор.

В знаменитом Пастырском послании боголюбивым пастырям Ставропольско-Екатеринодарския Церкви 1909 г., глава епархии с горечью, но объективно оценивал духовно-нравственное состояние своей паствы, особенно некоторых пастырей, утеревших бдительность (1 Тим 4:5), вносящих среди православного народа соблазн и дающим повод ищущим повода (2 Кор 11:12) «вести открытую борьбу с православною, всё ещё господствующею Церковью». Подчеркнув, что закон 1905 г. «служит для нас, православных людей, испытанием крепости веры нашей, пробным камнем твердости исповедования и нелицемерной преданности нашей Церкви», Владыка Агафодор, как страж веры, призвал пастырей ходить достойно своего звания, учить паству вере и благочестию, ревностно и с усердием проповедовать: «если пастырь любит свою паству, заботится о спасении ея душ, проповедует ей слово Божие, народ не пойдёт к лжеучителям и не будет слушать их разные бредни»². Напомнив пастырям, что они должны избегать всего, что может быть предметом порицания

Протоиерей Павел Самойленко — кандидат богословия, первый проректор Ставропольской духовной семинарии (hram_pant@mail.ru).

¹ Ставропольские Епархиальные Ведомости. 1904, № 4, 16 февраля. С. 181.

² Пастырское послание боголюбивым пастырям Ставропольско-Екатеринодарския Церкви // Ставропольские Епархиальные Ведомости. 1909, 13 март. С. 397–406.

и унижения их сана и достоинства, Владыка Агафодор завершил послание призывом к духовенству в присутствии ему миролюбивым благостным духе — принять это послание к сердцу и постараться приложить его к своей пастырской жизни и деятельности.

Владыка Агафодор, как показывают факты, был именно таким человеком, который требовался Ставропольской кафедре в то нелегкое время. Будучи опытным педагогом, катехизатором, являясь автором нескольких церковных изданий, в том числе «Наставления о Законе Божием для начальных школ» (выдержало 50 изданий — последнее, пятидесятое, в 1917 г., также издавалось на финском и японском языках), Владыка Агафодор сразу же по прибытии в Ставрополь 19 августа 1893 г. организовал при Ставропольской Духовной Семинарии противораскольнические и противосектантские беседы, имевшие одной из задач подготовку семинаристов к миссионерской деятельности. В следующем, 1894 г. при семинарии были открыты религиозно-нравственные чтения для местной интеллигенции.

Особое внимание владыка Агафодор уделял системе духовного образования Ставропольской епархии. Только за первые двадцать лет его святительских трудов в регионе было открыто около 500 церковно-приходских школ, большинство из которых имело собственные здания. На содержание школ выделялось до 200 тысяч рублей в год. Для учителей этих школ было создано общество взаимопомощи и открыт санаторий в Теберде. В Екатеринодаре было построено величественное здание епархиального женского училища, а в Ставрополе при епархиальном женском училище открыта образцовая школа, для которой было построено собственное здание. Для Ставропольской духовной семинарии было построено новое общежитие. Для студентов семинарии, а также ставропольских студентов духовных академий были учреждены стипендии, и пособия для неимущих³. В Санкт-Петербургской духовной академии на средства епископа Агафодора были учреждены две премии за лучшие научные сочинения по богословию, философии, психологии и истории Церкви и одна — за лучшее кандидатское сочинение⁴. 26 сентября 1905 г. Владыка Агафодор за свои труды в области духовного образования был избран почетным членом Киевской духовной академии, 15 ноября того же года указом Святейшего Синода № 11444 он был утвержден в этом звании⁵. А в начале 1906 г. было принято решение об открытии при храмах народных библиотек-читален и наполнении их литературой духовно-нравственного содержания⁶.

По результатам синодальной ревизии Ставропольской духовной семинарии 1904 г. выяснилось, что ректор позволяет себе разделять учащихся на две неравные категории — «любимых» и «нелюбимых». Также проявлялись неровности и в отношении к преподавательскому составу⁷. Перевод ряда учащихся из Кутаисской семинарии и несправедливое выстраивание межличностных отношений ректором не могли не спровоцировать волну недовольства, катализировавшую семинарское революционное движение.

Некоторые епархии на протяжении нескольких лет не получали пополнение в состав духовенства из выпускников своих семинарий. Ставропольская семинария

³ Высокопреосвященнейший Агафодор, Архиепископ Ставропольский и Екатеринодарский (По случаю двадцатипятилетия его святительства) // Ставропольские епархиальные ведомости. Отдел неофициальный. 1913. № 11, 17 марта. С. 362–363.

⁴ Представление Святейшему Правительствующему Всероссийскому Синоду члена оного Антония, Митрополита С.-Петербургского и Ладожского. № 1962. Октябрь 1905 г. // РГИА. Ф. 796. Оп. 186. Д. 492. Л. 1–2.

⁵ Об избрании почетным членом // Ставропольские епархиальные ведомости. Отдел официальный. 1906. № 2. 16 января. С. 75.

⁶ Распоряжения епархиального начальства от 17–20 января 1906 года. Об учреждении при церквях Ставропольской епархии народных библиотек-читален // Ставропольские епархиальные ведомости. Отдел официальный. 1906. № 2. 16 января. С. 121.

⁷ Журнал Учебного комитета при Святейшем Синоде. Заседание июля 21 дня 1904 года // РГИА. Ф. 796. Оп. 185. Д. 411. Л. 2.

была относительно благополучной: так, в отчёте действительного статского советника Тихомирова о произведённой им в июне 1904 г. ревизии Ставропольской Духовной Семинарии подчёркивалось, что «...из числа окончивших за последние 5 лет курс семинарии на службе Православной Церкви поступило до 75%»⁸, но и она не избежала определенных потрясений. На небольшой срок, в связи с революционными событиями в Ставрополе и прискорбным фактом участия некоторых семинаристов в революционном движении, дважды — в октябре 1905 г. и в ноябре 1906 г. — занятия прекращались. Но, по ходатайству Владыки Агафодора перед Святейшим Правительствующим Синодом, после того, как Владыка взял на себя всю ответственность за поведение воспитанников семинарии, в январе 1906 и 1907 гг. семинария вновь открывалась.

Важнейшей причиной развития семинарского революционного движения стал перевод в Ставрополь из расформированной Кутаисской духовной семинарии в августе 1904 г. ряда студентов — выходцев из Грузии⁹. Именно они приняли наиболее деятельное участие в бунтах и волнениях, втянув в беспорядки и других учащихся¹⁰. Усугубило ситуацию и назначение на должность инспектора Ставропольской духовной семинарии, по ходатайству действительного статского советника Тихомирова, ревизовавшего Кутаисскую Семинарию в 1902–1903 учебном году — вопреки ходатайству Владыки Агафодора о назначении инспектором семинарии преподавателя Ставропольского Епархиального женского училища Петра Глазунова, прослужившего около двух лет помощником инспектора означенной семинарии, — заштатного преподавателя Кутаисской духовной семинарии Константина Доброловского¹¹.

Во время революции 1905–1907 гг. бунтарская деятельность студентов Ставропольской духовной семинарии проявлялась в угрозах и ссорах с преподавателями и административными лицами, избиении администрации, битье стекол, проведении несанкционированных демонстраций. Требования всегда были стандартные — восстановление отчисленных, улучшение условий проживания, увольнение инспекции. Наиболее серьезный бунт в стенах Ставропольской семинарии произошел в ночь с 24 на 25 февраля 1906 г. А 1 ноября семинарист Кикачешвили совершил разбойное нападение на духовника семинарии¹². Как правило, бунты оканчивались отчислением зачинщиков¹³, требования выполнялись только частично, и то не всегда.

13 ноября 1906 г. по причине участия некоторых студентов Ставропольской духовной семинарии в революционных беспорядках указом Святейшего Синода была закрыта Ставропольская духовная семинария¹⁴. В декабре того же года было выпущено объявление в «Ставропольские епархиальные ведомости», что Владыка Агафодор возбудил ходатайство перед Святейшим Правительствующим Синодом об открытии семинарии. Всем желающим вернуться к процессу обучения предлагалось сдать экзамен по всем предметам соответствующего уровня подготовки (класса) за период первого полугодия 1906–1907 учебного года, т. е. фактически за пропущенное время¹⁵.

⁸ Журнал Учебного Комитета при Святейшем Синоде. Заседание июля 21 дня 1904 года // РГИА. Ф. 796. Оп. 185. Д. 411. Л. 2–1.

⁹ Журнал № 768 Учебного комитета при Святейшем Синоде. Заседание декабря 14 дня 1904 года // РГИА. Ф. 796. Оп. 186. Д. 548. Л. 3.

¹⁰ Там же. Л. 1.

¹¹ Журнал Учебного комитета при Святейшем Синоде. Заседание октября 6 дня 1904 года // РГИА. Ф. 796. Оп. 185. Д. 504. Л. 2–3 об.

¹² Там же. Л. 2.

¹³ О увольнении учеников из Семинарии по разным причинам в 1908 г. // ГАСК. Ф. 91. Оп. 2. Д. 79. Л. 3–3 об.

¹⁴ Указ Святейшего Правительствующего Синода на имя Его Преосвященства, Преосвященнейшего Агафодора, Епископа Ставропольского и Екатеринодарского о закрытии Ставропольской духовной семинарии на неопределенное время // Ставропольские епархиальные ведомости. Отдел официальный. 1906. № 22. 16 ноября. С. 1283.

¹⁵ От правления Ставропольской духовной семинарии // Ставропольские епархиальные ведомости. Отдел официальный. 1906. № 24, 16 декабря. С. 1207.

Помимо этого, Владыка поставил вопрос о синодальном финансировании параллельных отделений в классах Ставропольской духовной семинарии для улучшения общего содержания духовной школы, но в этом ему было отказано¹⁶.

В годы первой мировой войны Владыка Агафодор занимался устройством в г. Ставрополе госпиталей. Один из них был образован в общежитии духовной семинарии. Уже 23–25 августа 1914 г. было принято решение устроить епархиальный госпиталь для больных и раненых воинов в новопостроенном здании Андреевско-Владимирского братства. Помощь госпиталю обязались оказывать братство, епархиальный свечной завод и монастыри епархии. Аналогичный госпиталь было решено организовать и в г. Екатеринодаре¹⁷.

После событий февраля-марта 1917 г., Святейший Синод обязал архиепископа Агафодора (Преображенского) расширить участие духовенства в решении вопросов, связанных с управлением епархией, а также разрешить образование союзов¹⁸. 16–18 марта 1917 г. прошел съезд ставропольского духовенства, на котором была выбрана идеологическая ориентация епархии. Духовенство, представленное на съезде, приняло решение о поддержке курса Временного правительства¹⁹.

Также 16 марта на съезде было принято решение об учреждении Союза духовенства Ставропольской епархии. Помимо решения общественно-политических задач, деятельность Союза была также направлена на защиту интересов Церкви и духовенства²⁰, что говорило о понимании священноначалием надвигающейся катастрофы. Владыка снова адекватно среагировал на рост разрушительных для Церкви тенденций.

2 октября 1917 г. Всероссийский Поместный Собор рассматривал отношение Церкви к принятому 20 июня 1917 г. Временным правительством закону о передаче духовных учебных заведений всех уровней в ведение министерства народного просвещения. В связи с принятым соборным постановлением Святейший Правительствующий Синод направил архиепископу Агафодору (Преображенскому) указ о необходимости организации защиты церковных школ и храмов, в связи с неправильным толкованием закона о свободе совести²¹.

Октябрьский переворот в Петрограде 25 октября 1917 г., Московский обстрел Кремля и последующие события ноября 1917 г. на Ставрополье остались практически незамеченны, но в ночь на 1 января 1918 г. в Ставропольской губернии решением IV губернского крестьянского съезда и народного собрания была установлена советская власть. На полгода на Ставрополье Русская Православная Церковь столкнулась с проблемами, связанными с антирелигиозной политикой власти. Встретившись с захватом духовных учебных заведений и органов управления епархиями, духовенство решило защищаться²².

¹⁶ По ходатайству о принятии содержания некоторых параллельных отделений в Ставропольской духовной семинарии на синодальные средства. 4 августа 1906 г. // РГИА. Ф. 796. Оп. 187. Д. 467. Л. 3.

¹⁷ Об открытии в г. Ставрополе «епархиального госпиталя» для больных и раненых воинов // Ставропольские епархиальные ведомости. Отдел неофициальный. 1914. № 35, 30 августа. С. 977–983.

¹⁸ Указ Святейшего Синода // ГАСК. Ф. 135. Оп. 76. Д. 32. Л. 5–5 об.

¹⁹ Протокол Чрезвычайного Собрания духовенства Ставропольской губернии. 16 марта 1917 г. // ГАСК. Ф. 135. Оп. 76. Д. 16. Л. 15.

²⁰ 17-е марта, вечернее заседание // Ставропольские епархиальные ведомости. Отдел официальный. 1917. № 14, 1 апреля. С. 412–414.

²¹ Указ из Святейшего Правительствующего Синода Преосвященному Агафодору, Архиепископу Кавказскому и Ставропольскому // Ставропольские епархиальные ведомости. Отдел официальный. 1917. 17 декабря. № 46–47. С. 599–600.

²² Зверева Л. А. Властные структуры на Ставрополье в первые годы советской власти // Сборник научных трудов. Серия «Право». Северо-Кавказский регион: проблемы истории и права. Вып. 2. Ставрополь, 2000. С. 63.

В праздник Сретения Господня 15 февраля 1918 г. архиепископ Агафодор торжественно отметил 30-летний юбилей своего монашеского пострига, разделить который собралась паства со всего Ставрополя²³. Он обратился с проповедью-возвращением, в котором призвал верующих быть готовыми претерпеть мучения за веру Христову²⁴.

После заключения советским государственным руководством позорного Брестского мира с Германией, осужденного священноначалием Русской Православной Церкви и Святейшим Патриархом Тихоном, Ставропольский епархиальный совет и духовная консистория на объединенном заседании приняли решение о прекращении возношения молитв и прошений на сугубой ектении о даровании победы русскому воинству. Вместо них была благословлена вставка на сугубой ектении прошений «Достойная казнем сотворихом...» и «Вемы, яко раздражимом...», а также молитва по ектении «Господи, Боже Спасителю наш...»²⁵.

21 июня 1918 г. Ставрополь был занят белогвардейскими войсками. С установлением белогвардейского режима в Ставрополе, архиепископ Агафодор (Преображенский) издал послание, адресованное священнослужителям и мирянам епархии, в котором призывал верующих выступить в поддержку Добровольческой армии²⁶.

Имеются некоторые данные о возможном возведении архиепископа Агафодора 7 апреля 1919 г. в сан митрополита, о чем упоминается на страницах Православной энциклопедии²⁷. В то же время ряд исследователей опровергает эти данные, в т.ч. известный Ставропольский краевед Л. Н. Польский.

В апреле 1919 г. было принято решение провести церковный Собор юга России, целью которого стала координация епархий Русской Православной Церкви на территориях, занятых белыми, а также расширение миссионерской работы. Инициатором проведения Собора стал протопресвитер Г. Шавельский. 27 апреля 1919 г. в квартире епископа Иоанна (Левичко) было принято решение о проведении Собора в мае 1919 г. в г. Ставрополе²⁸. Первоначально ставился вопрос о проведении Собора в г. Ессентуки, но затем было принято решение оставить этот вопрос на усмотрение старейшего архипастыря Юга России — архиепископа Агафодора (Преображенского), который избрал для этого свой кафедральный город — Ставрополь²⁹.

Архиепископ Агафодор, подвергавшийся наиболее тяжелым обвинениям в антисоветской контрреволюционной деятельности, принимал в деятельности Собора только пассивное участие из-за своей болезни. Деятельность владыки в 1917–1919 гг. была направлена почти исключительно на сохранение единства церковной организации в Ставропольской губернии. Его трудам помешала тяжелая болезнь и фактический переход управления епархией к викарному епископу Михаилу (Козьмодемьянскому) 18 июня 1919 г., который еще во второй половине 1918 г. практически сосредоточил церковную власть в Ставропольской епархии в своих руках. Архипастырь 4 августа 1918 г. распоряжением № 637 назначил епископа Михаила руководителем всех епархиальных учреждений³⁰.

²³ День духовной радости в Ставропольской церкви // Ставропольские епархиальные ведомости. Отдел официальный. 1917. № 5. 25 февраля. С. 110.

²⁴ Слово на Сретение Господа нашего Иисуса Христа // Там же. С. 99–100.

²⁵ Извещение духовенству епархии об изменениях в произношении молитв за богослужением // Ставропольские епархиальные ведомости. Отдел официальный. 1918. № 7. 11 марта. С. 146.

²⁶ Архипастырское послание Высокопреосвященнейшего Агафодора, архиепископа Кавказского и Ставропольского боголюбивым пастырям и пастве Ставропольской епархии. Ставрополь, 1918 // ГАСК. Ф. 237. Д. 78. Л. 15–18.

²⁷ Цыпин В., прот. Агафодор // Православная энциклопедия. М., 2000. Т. 1. С. 242.

²⁸ Кандидов Б. Церковно-белогвардейский собор в Ставрополе в мае 1919 г. М., 1930. С. 14–15.

²⁹ Бирюкова Ю. А. Юго-Восточный Русский Церковный Собор 1919 г. // Юго-Восточный Русский Церковный Собор 1919 г. / Сб. документов под ред. Ю. А. Бирюковой. М., 2018. С. 11.

³⁰ Циркуляр № 3364 епископа Александровского 2-го викария Ставропольской епархии Михаила в Совет Ставропольского Епархиального женского училища. 5 августа 1918 г. // ГАСК. Ф. 77. Оп. 1. Д. 1433. Л. 36.

Летом 1918 г. началась подготовка к празднованию 25-летия архипастырского служения на Ставропольской земле архиепископа Агафодора. На общепархиальном собрании духовенства 2 июня 1918 г. было принято решение ходатайствовать перед священноначалием о возведении владыки в сан митрополита³¹. Святейший Патриарх Тихон и Священный Синод Русской Православной Церкви решили отложить рассмотрение данного вопроса на 1919 г. для возможности награждения ко дню Святой Пасхи Христовой³². Общепархиальное собрание дало высокую оценку вкладу владыки в миссионерское дело и систему образования Ставропольской епархии, отметив, что им организованы Епархиальный миссионерский комитет, собеседования с раскольниками и еретиками, приходские и публичные чтения практически на всех приходах, открыто множество школ (их число возросло до 475), открыт ряд отделений и дополнительных классов почти во всех духовных учебных заведениях епархии, и количество учащихся возросло в несколько раз. Архиепископ Агафодор лично пожертвовал огромные суммы денег на различные миссионерские и образовательные проекты³³.

31 июля 1919 г. владыка Агафодор скончался и был погребен под колокольной Андреевского собора г. Ставрополя. В настоящее время в Ставропольской епархии начинаются работы по перезахоронению выдающегося архипастыря и изучению его наследия.

Сокращения

ГАСК — Государственный архив Ставропольского края.

Источники и литература

1. 17-е марта, вечернее заседание // Ставропольские епархиальные ведомости. Отдел официальный. 1917. № 14, 1 апреля.

2. Архипастырское послание Высокопреосвященнейшего Агафодора, архиепископа Кавказского и Ставропольского боголюбивым пастырям и пастве Ставропольской епархии. Ставрополь, 1918 // ГАСК. Ф. 237. Д. 78. Л. 15–18.

3. *Бирюкова Ю. А.* Юго-Восточный Русский Церковный Собор 1919 г. // Юго-Восточный Русский Церковный Собор 1919 г. / Сб. документов под ред. Ю. А. Бирюковой. М.: Изд-во Новоспасского мон-ря, 2018.

4. Всепочтительный рапорт Михаила, Епископа Александровского, 2-го викария Ставропольской епархии Его Святейшеству Великому Господину, Святейшему Патриарху Московскому и всея России Тихону. 12 июня 1918 г. // РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 156. Л. 2.

5. Высокопреосвященнейший Агафодор, Архиепископ Ставропольский и Екатеринодарский (По случаю двадцатипятилетия его святительства) // Ставропольские епархиальные ведомости. Отдел неофициальный. 1913. № 11, 17 марта.

³¹ Журнал № 17 Общепархиального собрания духовенства и мирян Ставропольско-Черноморско-Кубанской епархии. 2-го июня 1918 г., г. Ставрополь // РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 156. Л. 4; Всепочтительный рапорт Михаила, Епископа Александровского, 2-го викария Ставропольской епархии Его Святейшеству Великому Господину, Святейшему Патриарху Московскому и всея России Тихону. 12 июня 1918 г. // РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 156. Л. 2.

³² Постановление от 17–20 сентября 1918 г. Святейшего Патриарха и Священного Синода Православной Российской Церкви // РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 156. Л. 1.

³³ Доклад Предсездной комиссии в Епархиальное собрание духовенства и мирян Ставропольской губернии и Кубанской области // РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 156. Л. 4–5.

6. День духовной радости в Ставропольской церкви // Ставропольские епархиальные ведомости. Отдел официальный. 1917. № 5. 25 февраля.
7. Доклад Председательской комиссии в Епархиальное собрание духовенства и мирян Ставропольской губернии и Кубанской области // РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 156. Л. 4–5.
8. Журнал № 17 Общеeparхиального собрания духовенства и мирян Ставропольско-Черноморско-Кубанской епархии. 2-го июня 1918 г., г. Ставрополь // РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 156. Л. 4.
9. Журнал № 768 Учебного комитета при Святейшем Синоде. Заседание декабря 14 дня 1904 года // РГИА. Ф. 796. Оп. 186. Д. 548. Л. 1–3.
10. Журнал Учебного комитета при Святейшем Синоде. Заседание июля 21 дня 1904 года // РГИА. Ф. 796. Оп. 185. Д. 411. Л. 1–2.
11. Журнал Учебного комитета при Святейшем Синоде. Заседание октября 6 дня 1904 года // РГИА. Ф. 796. Оп. 185. Д. 504. Л. 2–3 об.
12. *Зверева Л. А.* Властные структуры на Ставрополье в первые годы советской власти // Сборник научных трудов. Серия «Право». Северо-Кавказский регион: проблемы истории и права. Вып. 2. Ставрополь, 2000.
13. Извещение духовенству епархии об изменениях в произношении молитв за богослужением // Ставропольские епархиальные ведомости. Отдел официальный. 1918. № 7. 11 марта.
14. *Кандидов Б.* Церковно-белогвардейский собор в Ставрополе в мае 1919 г. М., 1930.
15. О увольнении учеников из Семинарии по разным причинам в 1908 г. // ГАСК. Ф. 91. Оп. 2. Д. 79. Л. 3–3 об.
16. Об избрании почетным членом // Ставропольские епархиальные ведомости. Отдел официальный. 1906. № 2. 16 января.
17. Об открытии в г. Ставрополе «епархиального госпиталя» для больных и раненых воинов // Ставропольские епархиальные ведомости. Отдел неофициальный. 1914. № 35. 30 августа.
18. От правления Ставропольской духовной семинарии // Ставропольские епархиальные ведомости. Отдел официальный. 1906. № 24, 16 декабря.
19. Пастырское послание боголюбивым пастырям Ставропольско-Екатеринодарския Церкви // Ставропольские Епархиальные Ведомости. 1909, 13 март.
20. По ходатайству о принят содержания некоторых параллельных отделений в Ставропольской духовной семинарии на синодальные средства. 4 августа 1906 г. // РГИА. Ф. 796. Оп. 187. Д. 467. Л. 3.
21. Постановление от 17–20 сентября 1918 г. Святейшего Патриарха и Священного Синода Православной Российской Церкви // РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 156. Л. 1.
22. Представление Святейшему Правительствующему Всероссийскому Синоду члена онога Антония, Митрополита С.-Петербургского и Ладожского. № 1962. Октябрь 1905 г. // РГИА. Ф. 796. Оп. 186. Д. 492. Л. 1–2.
23. Протокол Чрезвычайного Собрания духовенства Ставропольской губернии. 16 марта 1917 г. // ГАСК. Ф. 135. Оп. 76. Д. 16. Л. 15.
24. Распоряжения епархиального начальства от 17–20 января 1906 года. Об учреждении при церквях Ставропольской епархии народных библиотек-читален // Ставропольские епархиальные ведомости. Отдел официальный. 1906. № 2. 16 января.
25. Слово на Сретение Господа нашего Иисуса Христа // Ставропольские епархиальные ведомости. Отдел официальный. 1917. № 5. 25 февраля.
26. Ставропольские Епархиальные Ведомости. 1904, № 4, 16 февраля.
27. Указ из Святейшего Правительствующего Синода Преосвященному Агафодору, Архиепископу Кавказскому и Ставропольскому // Ставропольские епархиальные ведомости. Отдел официальный. 1917. 17 декабря. № 46–47.
28. Указ Святейшего Правительствующего Синода на имя Его Преосвященства, Преосвященнейшего Агафодора, Епископа Ставропольского и Екатеринодарского о закрытии Ставропольской духовной семинарии на неопределенное время // Ставропольские епархиальные ведомости. Отдел официальный. 1906. № 22. 16 ноября

29. Указ Святейшего Синода // ГАСК. Ф. 135. Оп. 76. Д. 32. Л. 5–5 об.
30. Циркуляр № 3364 епископа Александровского 2-го викария Ставропольской епархии Михаила в Совет Ставропольского Епархиального женского училища. 5 августа 1918 г. // ГАСК. Ф. 77. Оп. 1. Д. 1433. Л. 36.
31. *Цыпин В., прот.* Агафодор // Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2000. Т. 1.

Archpriest Pavel Samoylenko. Archbishop Agafodor (Preobrazhensky): Milestones of the Ministry in the Difficult Period of the History of the Early 20th Century (1905–1919).

Abstract: The study is dedicated to the outstanding archpastor of the late 19th – early 20th centuries. Archbishop Agafodor (Preobrazhensky) was a honorary member of all four Theological Academies of the Russian Empire. In 2018 it was 125 years since its appointment to the Stavropol department, and in 2019 it is 100 years since its blissful death. In the Stavropol region and Kuban, the work of the archpastor was marked by the construction and consecration of many new parishes and monasteries, the establishment of parochial schools, the opening of a number of parallel departments of the Stavropol Theological Seminary and other religious schools of the Stavropol and Ekaterinodar diocese, the opening and development of brotherhoods, a wide parochial educational activities, a truly evangelic wide charity.

Keywords: anti-church events, Archbishop Agafodor, riots, spiritual education, revolution, priesthood, North Caucasus, seminary, Stavropol, Church.

Archpriest Pavel Samoylenko – Candidate of Theology, First Vice Rector of the Stavropol Theological Seminary (hram_pant@mail.ru).

М. В. Шкаровский

НОВОМУЧЕНИКИ ПУТИЛОВСКОГО ХРАМА САНКТ-ПЕТЕРБУРГА

Статья посвящена трагическим страницам из истории гонений на Русскую Православную Церковь со стороны власти большевиков в первые годы после Октябрьской революции. Рассматривается история Путиловской церкви, находившейся на Путиловском заводе в Санкт-Петербурге-Петрограде-Ленинграде. Также излагаются основные вехи жизни и мученичества членов клира Путиловского храма, пострадавших за веру в период гонений. В статье используются редкие архивные материалы.

Ключевые слова: новомученики, история России, XX век, гонения, история Русской Православной Церкви, Санкт-Петербург, Путиловский завод, Путиловская церковь.

Среди членов причта Путиловской церкви святителя Николая Чудотворца и святой мученицы царицы Александры просиял целый сомн новомучеников и исповедников. Хотя храм при Путиловском заводе был построен в начале XX века, и до закрытия в 1925 г. просуществовал около двадцати лет, его история является очень яркой и насыщенной. Главный престол храма — в честь святителя Николая Чудотворца и святой мученицы царицы Александры, был освящен в 1906 г. митрополитом Санкт-Петербургским и Ладожским Антонием (Вадковским) в сослужении со святым праведным отцом Иоанном Кронштадтским. В 1907 г. нижний храм-усыпальницу в честь святого великомученика Георгия Победоносца освятил епископ Ямбургский Сергей (Страгородский), будущий Святейший Патриарх Московский и всея Руси.

Одним из первомучеников Русской Православной Церкви стал настоятель Путиловской церкви протоиерей Павлин Смирнов, расстрелянный чекистами в период «красного террора» 1918 г. Прихожане Путиловского храма оказали массовое сопротивление советским властям при изъятии церковных ценностей в 1922 г. и закрытии церкви в 1925 г. Последним настоятелем храма святителя Николая Чудотворца и святой мученицы царицы Александры служил новомученик протоиерей Иоанн Зимнев, расстрелянный в 1937 г. В период «большого террора» 1937–38 гг. также трагически погибли бывшие члены причта — протоиерей Николай Петропавловский, протоиерей Николай Давыдов и протодиакон Василий Сутокский. Репрессиям подвергались и другие клирики Путиловского храма, в частности, протоиерей Александр Беляев и архидиакон Евлогий (Пашутин).

Всего членами причта за двадцать лет были 15 священнослужителей: восемь протоиереев и священников, шесть диаконов и псаломщик, из них не менее семи стали новомучениками. Виду ограниченности объема, в статье будет рассказано только о трех из них. В середине 1990-х гг. был возрожден приход храма, началось восстановление церковного здания и возрождение памяти о его священнослужителях и прихожанах.

Первым новомучеником Путиловской церкви стал ее настоятель — с 4 октября 1915 по сентябрь 1917 гг. — протоиерей Павлин Матвеевич Смирнов. Он родился в 1873 г. в Енисейской губернии в семье священника, с 15 августа 1887 по 9 июня 1894 гг. обучался в Томской Духовной семинарии, после окончания которой был 26 сентября 1894 г. рукоположен в сан священника к Покровской церкви г. Барнаула,

Михаил Витальевич Шкаровский — доктор исторических наук, профессор кафедры церковной истории Санкт-Петербургской духовной академии (shkarovs@mail.ru).

с назначением на старшее священническое место. С 26 сентября 1894 г. по 20 сентября 1895 г. отец Павлин работал заведующим и законоучителем Барнаульской городской церковно-приходской школы. 20 мая 1895 г. он был перемещен, согласно прошения, к Барнаульскому Петропавловскому собору. С 5 мая 1895 по 28 ноября 1907 гг. иерей также являлся сотрудником Епархиального попечительства о призрении бедных духовного звания, с 20 мая 1895 по 2 марта 1897 гг. — законоучителем при соборной Петропавловской школе грамотности и с 1 января 1896 по 16 января 1897 гг. — членом Барнаульского отделения Епархиального училищного совета.

16 января 1897 г. отец Павлин был, согласно прошения, перемещен к Введенской церкви Павловского завода Алтайского горного округа кабинета Его Величества. При этом пастырь продолжил активную духовно-просветительскую и общественную деятельность: в частности, с 2 апреля 1897 по 5 августа 1898 гг. работал законоучителем двух одноклассных школ при Павловском заводе, горнозаводской и церковно-приходской. 5 августа 1898 г. он был назначен штатным епархиальным миссионером Томской епархии с причислением к Барнаульскому Петропавловскому собору, с 17 августа 1900 по 3 ноября 1907 гг. также являлся благочинным 35-го округа Томской епархии и вновь членом Барнаульского отделения Епархиального училищного совета, а в 1904–06 гг. — законоучителем Барнаульской женской гимназии. В сентябре 1905 г. священник ездил в европейскую часть России для присутствия на миссионерских съездах, а в июле 1906 г. был командирован для участия в миссионерском съезде (курсах) в г. Омске, где состоял лектором¹.

В сентябре 1907 г. иерей Павлин Смирнов переехал в столицу и стал студентом Петербургской Духовной Академии. С 27 ноября 1907 г. он, одновременно с учебой, служил священником церкви городского Арестного дома. В июне 1911 г. отец Павлин окончил Духовную Академию со степенью кандидата богословия и 24–26 августа был назначен преподавателем общительного богословия, истории старообрядчества и сектанства Томской Духовной семинарии, но в том же году освобожден от этого назначения (официально 10–15 ноября), и временно остался в Петербурге². С 1 сентября 1911 г. он работал законоучителем Выборгского восьмиклассного коммерческого училища и Колтовской фабрично-заводской школы Императорского Русского технического общества, и, одновременно, служил в церкви Петербургского арестного городского дома. С 25 января 1912 г. пастырь также работал законоучителем детского приюта в память Ф. П. Родоканаки³. 20 февраля 1912 г. отец Павлин был назначен настоятелем Воскресенской церкви вокзала г. Тифлиса (Тбилиси), и с февраля по 1 мая 1912 г. также являлся благочинным храмов Закавказской железной дороги.

В мае 1912 г. иерей Павлин окончательно вернулся в Петербург, и 10 мая был назначен вторым священником к братскому храму Покрова Пресвятой Богородицы на Боровой улице⁴. С 1 сентября 1912 г. он также работал законоучителем Петербургской частной гимназии и реального училища доктора Н. П. Шеповальникова, а с 8 марта 1913 г. — штатным учителем ряда средних учебных заведений Министерства народного просвещения. Помимо духовного, отец Павлин получил и высшее светское образование, окончив в сентябре 1913 г. Петербургский Императорский Археологический институт со званием его действительного члена. 6 мая того же года он был награжден наперсным крестом от Святейшего Синода (указ от 1 апреля)⁵.

4 октября 1915 г. священник Павлин Смирнов был назначен настоятелем Путиловской церкви. С 1916 г. он также исполнял обязанности благочинного Занарвского столичного округа, а 26–27 июля 1917 г. был утвержден благочинным этого округа⁶. Кроме того, пастырь работал законоучителем Путиловского коммерческого училища.

¹ ЦГИА СПб. Ф. 678. Оп. 1. Д. 1370.

² РГИА. Ф. 802. Оп. 16. Д. 548. Л. 31.

³ Известия по Санкт-Петербургской епархии. 1912. № 5.

⁴ Там же. № 11.

⁵ ЦГИА СПб. Ф. 678. Оп. 1. Д. 1370.

⁶ Известия по Петроградской епархии. 1915. № 41–42; 1917. № 34.

При нем, в 1916 г., при храме было создано церковное братство Воскресения Христова, с этого года издававшее «Путиловский приходской листок». 2–11 августа 1917 г. отец Павлин Смирнов был возведен в сан протоиерея⁷.

Революция 1917 г. и установление советской власти послужили началом новой — тяжелой и трагичной главы в истории Путиловского храма. При этом первые годы после Октябрьского переворота приходская жизнь храма продолжала оставаться очень активной. Так, 21 февраля 1918 г. протоиерей Павлин Смирнов в своем заявлении в правление Епархиального свечного завода об увеличении отпуска муки указал на значительное количество проводимых богослужений: «Ввиду заявления церковно-хозяйственного комитета нашего храма, имею честь просить Правление увеличить отпуск муки для печения просфор для церкви Путиловского завода. В нашей церкви служба ежедневная и, кроме того, очень часто в будничные дни бывает по две обедни. В праздничные, а иногда и воскресные дни, литургий служить иногда приходится по три (3), как, например, в Великий пост для очень большого количества причастников...»⁸.

Отец Павлин оставался на посту настоятеля Путиловской церкви до конца августа — начала сентября 1918 г. Последнее его прошение к священномученику митрополиту Петроградскому и Гдовскому Вениамину (Казанскому) в качестве благочинного Занарвского округа датировано 12 августа этого года. Вскоре отец Павлин по неизвестным причинам приехал или, что гораздо более вероятно, был насильственно перевезен — после ареста в Петрограде — в Пензенскую губернию.

Летом 1918 года советские власти особенно опасались антибольшевистских волнений рабочих Путиловского завода, который считался важнейшей «пролетарской твердыней» Петрограда. Эти опасения имели серьезные основания. В июне 1918 г. рабочие Обуховского завода и моряки Минной дивизии попытались поднять антибольшевистское восстание, при возможном участии путиловцев. В июле ЧК разгромила влиятельную антибольшевистскую организацию — Чрезвычайное собрание уполномоченных фабрик и заводов Петрограда, в которой путиловцы играли значительную роль. Вероятно, в связи с этими обстоятельствами в августе-сентябре были арестованы три священнослужителя, имевших особенно большое духовное влияние на рабочих Путиловского завода, в том числе протоиерей Павлин Смирнов.

В России разгоралась гражданская война, и в августе 1918 г. советское правительство начало политику так называемого «красного террора», которая заключалась в массовых арестах, расстрелах и взятии заложников из числа оппозиционных коммунистической власти слоев населения — дворянства, купечества, промышленников, части интеллигенции, зажиточного крестьянства и священнослужителей. В Петрограде продолжавшийся до весны 1919 г. красный террор был особенно жесток, среди погибших в этот период от репрессий было около 20 священнослужителей епархии.

В самом конце августа — начале октября Петроградским ЧК было арестовано большое количество жителей города. Поводом к репрессиям послужило убийство председателя ЧК М. С. Урицкого студентом Канегиссером, совершенное 30 августа 1918 г. В воспоминаниях архимандрита Феодосия (Алмазова) отмечается: «В 1918 г. особенно яркими были проповеди о. Клеандрова, настоятеля Путиловского храма, около знаменитого Путиловского завода. «Это вы, — говорил он путиловцам, — это вы дали торжество безбожии и грабежу». — И погиб мучеником. Его имя Борис. Его расстреляли»⁹. В написанные в 1930-е гг. воспоминания архимандрита Феодосия вкрались некоторые ошибки, и, возможно, он имел в виду отца Павлина Смирнова. Протоиерей Борис Клеандров с 1911 г. беспрекословно служил в Серафимовской церкви за Нарвской заставой и никакого отношения к Путиловскому храму не имел. Впрочем, отец Борис действительно был расстрелян в Петрограде в конце 1918 г.

⁷ ЦГИА СПб. Ф. 678. Оп. 1. Д. 1370; Путиловский приходской листок. 1916. № 6. С. 5; № 7–8. С. 7; № 9–10. С. 2–3; № 11. С. 1; № 12. С. 1, 9; 1917. № 11–12. С. 13; Весь Петроград. Пг., 1917. Ст. 402.

⁸ ЦГА СПб. Ф. 1221. Оп. 1. Д. 11. Л. 70.

⁹ Феодосий (Алмазов), архим. Мои воспоминания (Записки соловецкого узника). М., 1997. С. 35.

Такая же судьба ждала и протоиерея Павлина Смирнова. Известно, что в начале осени 1918 г., в период «красного террора», он содержался под арестом в Пензе местными советскими властями, и был расстрелян 25 октября того же года¹⁰ по постановлению Пензенской губернской ЧК «за распространение контрреволюционных брошюр, призывающих к объединению вокруг церкви для борьбы с советской властью, автором брошюр являлся сам Смирнов»¹¹.

Таким образом, пастырь погиб за Веру Христову. Сведения о его гибели проникли и за границу. Ранее служивший в Пензе священномученик архиепископ Рижский Иоанн (Поммер) в 1930 г., в одной из своих бесед с верующими, отмечал: «Арестованный в Петрограде протоиерей Путиловского завода Павлин Смирнов расстрелян в Пензе, причем в списке... он был отмечен не протоиереем, а просто гражданином Павлином Смирновым»¹². Память о новомученике отце Павлине сохраняется и в современном приходе Путиловской церкви.

* * *

Последним настоятелем церкви при Путиловском заводе перед ее закрытием в 1925 г. был новомученик протоиерей Иоанн Петрович Зимнев. Он родился 2 ноября (согласно следственному делу — 12 сентября) 1877 г. в селе Посадников Остров (Острова) Новоладожского уезда Петербургской губернии. Отцом будущего пастыря был священник Петр Герасимович Зимнев, служивший настоятелем Ильинской церкви с. Посадников Остров¹³.

В 1897 г. Иван Петрович окончил по первому разряду Петербургскую Духовную семинарию, обвенчался с дочерью диакона церкви Всех Святых при Ушаковском земском училище и больнице Игнатия Каменева Марией Зимневой. 24 мая 1898 г. Иван Зимнев был рукоположен викарным епископом Гурием во диакона в Исаакиевском соборе. 19 мая 1898 г. он был определен в Свято-Троицкую церковь села Красное Царскосельского уезда¹⁴, где служил диаконом по 20 марта 1907 г.

С 1 февраля 1905 г. отец Иоанн также работал законоучителем Михайловского земского училища, с 8 сентября 1906 г. — законоучителем Петербургского реального училища Юргенсона, и с 2 ноября 1906 г. — законоучителем Николаевского земского училища (до лета 1907 г.)¹⁵. 20 марта 1907 г. отца Иоанна перевели в Сергиевскую церковь на Новосивковской улице в Петербурге. С 1 сентября 1907 г. диакон также работал законоучителем Сергиевской приходской школы, 1 декабря того же года он был утвержден законоучителем 14-го Нарвского городского мужского училища, а с 14 октября 1908 г. стал трудиться законоучителем Московского девятиклассного училища, продолжив работу в 14-м Нарвском училище¹⁶.

21 мая 1909 г. отец Иоанн Зимнев был назначен настоятелем церкви Всех Святых при Ушаковском земском училище и больнице на Петергофском шоссе, д. 54 (ныне — пр. Стачек, д. 34), история которой была непосредственно связана с Путиловским заводом (здесь он служил до 1919 г.). 30 мая 1909 г. отец Иоанн был рукоположен во иерея епископом Сергием (Страгородским) в Петропавловском соборе¹⁷.

Весной 1919 г. настоятелем Ушаковской церкви Всех Святых был назначен известный церковный деятель, узник Соловецкого лагеря архимандрит Феодосий (Алмазов). В своих воспоминаниях он отмечал, что один из членов причта Всехсвятской

¹⁰ Дворжанский А., Зелёв С., Клюев В., прот. Праведной верою жив будет. Пензенский мартиролог пострадавших за веру Христову. Пенза, 2014. С. 435.

¹¹ Известия Пензенского губисполкома. 1918. 1 ноября. № 230.

¹² Иоанн (Поммер), архиеп. Беседа в неделю Православия // Вера и жизнь. 1930. № 3. С. 39.

¹³ ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 115. Д. 67. Л. 3.

¹⁴ Там же. Л. 4, 11; Памятная книга по Санкт-Петербургской епархии. СПб., 1899. Стб. 348 (2-я паг.); Известия по Санкт-Петербургской епархии. 1898. № 22.

¹⁵ Известия по Санкт-Петербургской епархии. 1905. № 3; 1906. № 21–22.

¹⁶ Там же. 1907. № 6; 1908. № 21, 24.

¹⁷ Там же. 1912. № 11; Весь Петроград. Пг., 1917. Ст. 413.

Ушаковской церкви перешел служить в Путиловский храм после расстрела его настоятеля¹⁸. Несомненно, что здесь говорилось об отце Иоанне Зимневе, к началу 1920-х гг. возведенному в сан протоиерея. Правда, настоятелем церкви он стал только в 1920 г., сменив на этом посту священника Василия Нечаева. Таким образом, с 1920 г. до ее закрытия 2 февраля 1925 г. отец Иоанн Зимнев служил настоятелем Путиловского храма. В 1920-1923 гг. он также состоял членом приходского совета, причем с 1920 до осени 1922 гг. являлся его председателем¹⁹.

После Октябрьского переворота Путиловская церковь оставалась действующей, и число ее прихожан доходило до 12 000 человек. В соответствии с советскими законами общине приходилось регистрироваться, заключать договор о пользовании храмом и утверждать состав приходского совета — так называемой «двадцатки» (по закону в него должно было входить не менее 20 человек).

1 сентября 1921 г. Путиловский приходской совет представил в отдел управления Петрогубисполкома справку о составе с указанием, что возникший в 1898 г. при постройке храма церковный совет продолжает свою деятельность, в него входят 38 человек — рабочих и служащих, а председателем является протоиерей Иоанн Зимнев. 5 марта 1922 г. произошли перевыборы приходского совета (отец Иоанн остался в его составе), 22 марта община Путиловского храма вновь была официально зарегистрирована²⁰.

Уже в начале 1920-х гг. отцу Иоанну Зимневу пришлось претерпеть много тяжелых испытаний. В первый раз советские власти попытались закрыть Путиловский храм весной 1922 г., в результате чего он не действовал около двух недель — с 4 по 20 мая. Временное закрытие храма произошло в ходе проведения высшим руководством РКП(б) и советского государства кампании по изъятию церковных ценностей. Эта широкомасштабная кампания в Петрограде началась с апреля 1922 г. Несмотря на вероятные репрессии, именно рабочие Путиловского завода оказали фактически самое сильное в городе сопротивление большевистской политике изъятия церковных ценностей, которое смогли подавить только с помощью оружия. В частности, при попытке членов специальной комиссии 4 мая изъять ценности из храма собралась многочисленная толпа верующих, которая оказала решительное и самоотверженное сопротивление.

3 мая, накануне проведения этой акции, председатель районной подкомиссии по изъятию церковных ценностей указал членам причта и приходского совета, чтобы «они приняли самое активное участие и предупредили волнения». Когда же отец Иоанн и другие священнослужители сказали, что «за спокойствие ручаться не могут», их известили, что вина ляжет на них и приходской совет». Подкомиссия запресила у городских властей прислать «четыре автомобиля и 40 коммунаров», а также наряд милиции. На случай массовых волнений в резерве находился и отряд вооруженных курсантов²¹.

На следующий день после 12 часов к церкви приехали два автомобиля с 12 рабочими-коммунистами под охраной милиции. Уполномоченный по изъятию ценностей из Путиловского храма М. Левицкий составил специальный акт, подписанный отцом Иоанном, и собирался приступить к изъятию. Однако собравшиеся прихожане забросали камнями милицию, обрезали шланги у пожарной машины, испортили автомобиль фабрики Госзнак и нанесли побои членам комиссии, в том числе Левицкому, после чего изъятие прекратилось. При этом настоятель, стремясь избежать кровавых эксцессов, успокаивал прихожан. В частности, арестованный член приходского совета Василий Иванович Соустов на допросе 9 мая так говорил о поведении отца Иоанна: «Из церкви выходил священник, имея в руках две чаши, и успокаивал публику, говоря: «Видите, оставляют эти чаши». Когда священник вернулся обратно

¹⁸ Феодосий (Алмазов), архим. Мои воспоминания. С. 43.

¹⁹ ЦГА СПб. Ф. 1001. Оп. 7. Д. 4. Л. 336–337; Д. 44. Л. 21об; Ф. 104. Оп. 2. Д. 49. Л. 50; Д. 51, 70, 72.

²⁰ Там же. Ф. 1001. Оп. 7. Д. 4. Л. 336–337; Ф. 104. Оп. 2. Д. 49. Л. 49.

²¹ Там же. Ф. 104. Оп. 2. Д. 49. Л. 58.

в церковь, толпа начала вести себя в беспорядке, как то видно было, что бросают камнями»²². На заседании Петроградского губернского революционного трибунала 24 июня В. И. Соустов дал похотие показания: «4-го мая... у храма была толпа, через некоторое время вышел священник, который успокоил толпу, сказав, что все обстоит благополучно, и Комиссия оставила просимые ценности в храме»²³.

Однако действия отца Иоанна лишь временно успокоили собравшихся. В 14 часов пришедший к председателю районной подкомиссии милиционер известил его о «возмущении толпы», после чего последовал срочный вызов 25 курсантов и 30 бойцов из отряда ЧОН (частей особого назначения). Прибывшему вскоре к месту событий председателю подкомиссии пришлось спастись бегством от преследовавших его с камнями рабочих.

В дальнейшем подошедшие бойцы ЧОН, а затем и курсанты силой разогнали верующих, при этом несколько раз велась стрельба поверх голов собравшихся. Тяжело раненного Левицкого, в сопровождении отца Иоанна, вместе с другими пострадавшими, на автомобиле отвезли в больницу завода «Треугольник». После этого, по сохранившемуся у Левицкого акту, из храма изъяли и вывезли многие серебряные предметы утвари, ризы и т. п. В составленной в тот же день докладной записке районной подкомиссии по изъятию церковных ценностей тенденциозно отмечалось: «Как видно, со стороны приходского совета заранее подготавливалось сопротивление, а затем, когда оно происходило, то духовенство, желая скрыть эту затею, как бы старалось уговорить бунтующих»²⁴.

В сводке общего политического состояния Нарвско-Петергофского района за апрель — май 1922 г. (от 23 мая) в графе ответа на вопрос: «Наблюдались ли контрреволюционные выступления и агитация духовенства?», говорилось: «4 мая при изъятии церковных ценностей из церкви Николая Чудотворца (ул. Стачек, 70, около Путиловского завода) собравшейся толпой было сделано бесчинство и нападение на участников изъятия и представителей охраны: несколько лиц было избито, в том числе уполномоченный от райподкомиссии по изъятию т. Левицкий (рабочий завода «Треугольник»), красноармеец Иван Иванов и помощник начальника 1-го участка милиции т. Розанов». При разгоне толпы были «проведены аресты виновных, и дело передано через управление раймилиции в Петрогубревтрибунал». При этом приходской совет обвинялся «в непринятии соответствующих мер»²⁵.

По делу «о сопротивлении изъятию церковных ценностей» из Путиловской церкви были арестованы 22 ее прихожанина. 9 мая районное Управление милиции передало в ГПУ 22 человека, которые обвинялись «в избиении при изъятии ценностей из Путиловской церкви и агитации, а также в кидании камнями в комиссию и милицию». Арестованные были заключены в Первый исправительный дом (тюрьму)²⁶. В дальнейшем семь прихожан Путиловского храма предстали на судебном процессе 10 июня — 5 июля 1922 г. Три из них были приговорены к шести месяцам лишения свободы, а четверо других — оправданы и освобождены.

3 июня 1922 г. районная подкомиссия по изъятию церковных ценностей направила в отдел юстиции Петросовета доклад о необходимости привлечения к уголовной ответственности лиц, находящихся в ведении Петроградского губернского революционного трибунала и виновных «в деянии бесчинства с избиением участников изъятия», с иском о возмещении приходским советом моральных и материальных убытков пострадавшим на сумму 373 589 рублей. При этом отмечалось, что вызванные в подкомиссию «для добровольной уплаты этой суммы» представители духовенства и члены приходского совета отказались ее заплатить»²⁷.

²² АУФСБ СПб ЛО. Ф. арх.-след. дел. Д. П-89305. Т. 3. Л. 246.

²³ Там же. Т. 5. Л. 435.

²⁴ ЦГА СПб. Ф. 104. Оп. 2. Д. 49. Л. 58.

²⁵ Там же. Ф. 1001. Оп. 3. Д. 1420. Л. 78об-83.

²⁶ АУФСБ СПб ЛО. Ф. арх.-след. дел. Д. П-89305. Т. 3. Л. 218.

²⁷ ЦГА СПб. Ф. 104. Оп. 2. Д. 49. Л. 56-57.

В прилагаемом к докладу списке лиц, которых предлагалось привлечь в качестве обвиняемых по делу о сопротивлении изъятию церковных ценностей», перечислялись более 30 человек, заключивших договор о пользовании храмом с отделом управления райсовета: четыре члена причта, в том числе отец Иоанн Зимнев, а также все члены приходского совета («двадцатки»)²⁸. Подобные репрессии даже революционному трибуналу показались чрезмерными и проведены не были.

Массовое сопротивление верующих заставило советские власти отказаться от полного изъятия ценностей из Путиловского храма. Значительная часть его серебряной утвари и святынь была выкуплена прихожанами, сдавшими равное по весу количество собранного ими серебра, о чем 29 мая 1922 г. составили специальный акт, подписанный настоятелем.

В день героического сопротивления прихожан изъятию церковных ценностей, 4 мая 1922 г., Путиловский храм был закрыт по распоряжению заведующего районным церковным столом. Однако верующие продолжили борьбу. 18 мая приходской совет во главе со своим председателем отцом Иоанном Зимневым подал в райисполком заявление с просьбой разрешить открыть церковь ввиду приближения храмового праздника²⁹. Через два дня районная подкомиссия по изъятию церковных ценностей известила приходской совет о разрешении открыть церковь для богослужений. Таким образом, в то время советские власти были вынуждены уступить массовому сопротивлению прихожан, и 20 мая Путиловский храм открылся вновь.

В начале 1922 г. у советского руководства появились планы произвести раскол, создать более покорную церковную организацию. В ЦК РКП(б) и Совнаркоме пришли к выводу, что руководство Православной Церковью в довольно сжатые сроки должно взять в свои руки так называемое обновленческое духовенство, целиком и полностью лояльное советской власти и правительству.

Православное духовенство и миряне пытались бороться с обновленцами по всей стране. Но первой возникла Петроградская автокефалия, не признававшая власть созданного при активном участии ГПУ Высшего Церковного Управления (ВЦУ). Она окончательно оформилась в августе 1922 г. Возглавляли ее епископы Алексей (Симанский) и Николай (Ярушевич). После ареста Владыки Алексея признанным лидером автокефалистов стал епископ Петергофский Николай — в будущем митрополит Крутицкий и Коломенский. Он за короткий срок сумел создать сильную централизованную организацию. Вскоре число петроградских приходов, не признавших обновленцев, достигло 65, в их числе с августа 1922 г. была и Путиловская церковь.

Это, в частности, видно из протоколов общих собраний ее прихожан, которые проводились несколько раз в год с обязательного разрешения районных советских властей. Председателем приходского совета в это время являлся протоиерей Иоанн Зимнев. 30 ноября 1922 г. члены приходского совета (в том числе отец Иоанн) обратились к районным властям за разрешением совершить 3 декабря в храме литургию епископу Петергофскому Николаю. Разрешение было получено, и глава Петроградской автокефалии приехал в Путиловскую церковь. Это была последняя архиерейская литургия в храме перед его закрытием³⁰.

Через два месяца, 10 февраля 1923 г. епископ Николай был арестован. Лишенная руководителей, под репрессивными ударами, Петроградская автокефалия начала распадаться, и почти все входившие в нее общины признали обновленческое Епархиальное управление. В марте 1923 г. и прихожане Путиловской церкви на своем общем собрании приняли решение признать своим правящим архиереем обновленческого управляющего епархией «архиепископа Петроградского и Лужского» Артемия (Ильинского), 25 марта они выбрали делегатов на окружное собрание. А 29 марта

²⁸ АУФСБ СПб ЛО. Ф. арх.-след. дел. Д. П-89305. Т. 5. Л. 160.

²⁹ Там же. Т. 3. Л. 305.

³⁰ ЦГА СПб. Ф. 104. Оп. 2. Д. 49. Л. 76.

в помещении Путиловского храма даже прошло собрание благочинных для выборов делегатов на обновленческое Епархиальное собрание³¹.

Вскоре положение в Русской Церкви существенно изменилась. 27 июня 1923 г. был освобожден Патриарх Тихон. Через короткое время по всей стране начался быстрый спад влияния обновленцев и массовое возвращение верующих под окормление Предстоятеля. В Петроградской епархии этот процесс развернулся осенью 1923 г., после назначения Патриархом управляющим епархией епископа Лужского Мануила (Лемешевского). В конце 1923 г. в каноническую Церковь вернулась и община Путиловского храма.

14 декабря приходской совет, согласно своему единогласному решению, обратился к епископу Мануилу с прошением «принять общину под свое духовное водительство». Это решение поддержали все четыре члена причта, в том числе отец Иоанн Зимнев, которые написали: «К сему протокольному постановлению и прошению присоединяемся». 25 декабря Владыка Мануил поставил на прошении резолюцию: «Согласен принять под свое духовное руководство причт и приход Путиловской церкви»³². Таким образом, с декабря 1923 г. и до своего закрытия Путиловский храм принадлежал к Патриаршей Церкви.

11 апреля 1924 г. протоиерей Иоанн Зимнев подписал составленный представителями милиции акт об ограблении храма. В этот день были украдены четыре серебряных предмета, четыре завесы и пять облачений³³. Их стоимость членам причта и приходского совета пришлось возместить из собственных средств. 4 июля того же года отец Иоанн заверил новую инвентарную опись церковного имущества³⁴.

В начале 1925 года якобы «по инициативе рабочих и отдельных мастеровых» советскими властями Ленинграда был поднят вопрос о закрытии Путиловского храма и использовании его здания под Дом просвещения. В проведении этой акции был лично заинтересован председатель Ленсовета и Коммунистического интернационала Г. Е. Зиновьев, который в этот период боролся за власть в стране со Сталиным и стремился представить себя ближайшим сподвижником Ленина, ревностным революционером и противником религии.

31 января 1925 г. президиум Ленгубисполкома принял постановление о закрытии Путиловского храма: «Согласно вынесенного решения по всем мастерским завода «Красный Путиловец», Путиловскую церковь закрыть, использовав помещение ее под Домпросвет»³⁵. Операцию решили провести внезапно, поэтому настоятеля и приходской совет известили о решении закрыть храм только в день самой акции. Фактически церковь закрыли при активной поддержке милиции 2 февраля 1925 г. В этот день протоиерей Иоанн Зимнев был вынужден подписать акт закрытия и опечатывания храма³⁶.

В городских газетах с задержкой напечатали о принятом постановлении президиума Ленгубисполкома. После этого, 2 февраля (в день закрытия храма) в Смольный пришла представительная делегация верующих, которая заявила, что на заводе «Красный Путиловец» имеются лишь 1200 коммунистов и 900 комсомольцев, которые «насилуют, притесняют беспартийных рабочих». Пришедшие просили представителей властей: «Помогите нам, нас восемь тысяч верующих». На следующий день в Смольный действительно принесли около восьми тысяч подписей, в том числе целых семейств с детьми³⁷. Одним из организаторов этой акции был протоиерей Иоанн Зимнев.

Из-за массовых протестов верующих решение о закрытии Путиловской церкви принималось высшими советскими инстанциями. Так 13 февраля постановление

³¹ Там же. Л. 78.

³² Там же. Л. 79.

³³ Там же. Л. 81.

³⁴ Там же. Д. 51.

³⁵ Там же. Ф. 1000. Оп. 9. Д. 104. Л. 17 об.

³⁶ Там же. Ф. 104. Оп. 2. Д. 49. Л. 147–148, 150.

³⁷ Там же. Ф. 1000. Оп. 9. Д. 3. Л. 73–75.

президиума Ленгубисполкома утвердил пленум Ленинградского совета³⁸. 26 февраля и Секретариат председателя Всероссийского центрального исполнительного комитета известил городские власти, что президиум ВЦИК утвердил решение о закрытии церкви и «отклонил просьбу верующих» о его пересмотре³⁹.

Архимандрит Феодосий (Алмазов) в своих воспоминаниях так описывает эти события и участие в них протоиерея Иоанна Зимнева: «Перехожу к трагической гибели Путиловского храма. Он закрытию не подлежал, если следовать даже большевистскому декрету. Он был всегда приходским, а не домовым... Нужно было доказать, что путиловский рабочий ненавидит свой храм, горит желанием превратить его в клуб. Удалось ли это доказать? Никак не удалось инсценировать согласие рабочих закрыть свой храм, построенный на их трудовые гроши. Все улицы за Нарвской заставой поселены путиловскими рабочими. Если не считать химического завода (75–100 чел.), за Нарвской заставой и фабрик больше нет. И вот все население тех мест, взволнованное слухами о готовящемся закрытии храма путиловцев, бросилось на защиту своего чудного великолепного храма, и духовенство тут ни при чем.

Еще при изъятии церковных ценностей рабочих Крылов П. И. еле унес ноги из Путиловского храма, опершись руками о плечи настоятеля о. Зимнева (Крылов был во главе комиссии отбирившей золото и серебро). А духовенство путиловского храма по своему авторитету было ниже всякой критики. Протоиереем там был Александр Молчанов [в действительности — Беляев]. Ни Зимнев, ни Молчанов проповедей не говорили, действовали только кадиллом и кропилом, выпивали да закусывали, а о. Зимнев был большой мастер рассказывать анекдоты, чем рабочим и нравился.

И отцы, и дети, и матери, и дочери, и молодые, и старые — все оказали сопротивление. Много значила тут и моя пропаганда. Но больше тут заслуг протоиерея Клеандрова, мученика. Сколько собраний на заводе не назначали, сколько голосований не производили, все получались результаты нежелательные: не отдают рабочие храма под клуб. Пустили в ход Евдокимова, члена Петросвета, рабочего экспедиции заготовления государственных бумаг. Вновь создали собрание. Пропускали только по билетам, а билеты выдавали только коммунистам и сочувствующим. Мало голосов за закрытие.

И вот взволнованные христиане видят, что идут целые тучи грузовиков: наполненных молодежью с возбужденными лицами. Решили, что едут оцепить храм и оттеснить верующих от храма. Женщины стали молиться посредине дороги наперерез машинам. Произошло замешательство. Грузовики снова тронулись. Милиция энергично действовала. Кое-кого задавили. Стоны, крики, ужас. Полетели камни. Вмешалась конная милиция. Грузовики проехали. Комсомольцы со всех концов города на собрании неистовствовали. Евдокимов ругал защитников храма «белой сволочью». Нескольким христианам, бывшим на собрании вопреки всем кордонам, почти не давали говорить, а над говорившим издевались. Атмосфера была грозная. Все были наэлектризованы. При голосовании тысячи комсомольских рук поднялись за закрытие храма. А комсомольцы эти не имели никакого отношения к Нарвскому району и Путиловскому храму. И храм не для неверующих, а для верующих. Проголосовали обращение храма в клуб. Но надо решение провести в исполнение, т. е. фактически закрыть. Не дает народ: тут грузовики не помогут. И день, и ночь народ стеной сторожил церковь. Около нее молитвы, пение. Около трех месяцев прошло, пока народная энергия пошла на убыль. Закрыли святое место. Устроили мерзость запустения. Говорят, ухлопали двести тысяч рублей на переделку под клуб. Я его видел, хотя и противно было видеть. Занятия в клубе долго не начинались, все боялись народного гнева.

Итак, рабочий народ ярко показал, какой он правды хочет: марксистской или христианской. Нельзя говорить, что церковь защищал рабочий по невежеству. Народ рабочий лучше нас знает свою пользу, ибо душа человека по природе христианская. Церковь защищал не народ, одурманенный «попами», а народ, сознающий свою

³⁸ Там же. Л. 72, 78.

³⁹ Там же. Ф. 104. Оп. 2. Д. 49. Л. 156, 158.

государственность христианской. И опять по сему делу аресты, тюрьмы, суд, ссылки и даже расстрелы. И где теперь Иван Петрович Зимнев, и Александр Алексеевич Молчанов [правильно — Беляев] — иереи путиловские? Чем они кормят своих уже поднявшихся многочисленных детишек? Горе! Горе! Спасли жен и детей, но погубили церковное дело»⁴⁰.

Действительно, когда Путиловскую церковь захотели превратить в советский клуб, рабочие с женами и детьми двинулись на ее защиту. Около трех месяцев длилась фактическая осада храма. Верующие выстраивались живой цепью, защищая свою святыню. По некоторым сведениям, были задавленные и убитые в давке, милиция производила аресты защитников храма. Некоторые из них были отправлены в ссылку или умерли в тюрьмах от голода и болезней. Подобная ситуация с Путиловской церковью была редким для того времени явлением: свой храм защищали не единицы, как обычно, а сотни прихожан.

Лишь 3 апреля начался вывоз церковного имущества. В этот день вывезли 523 предмета на склад производственно-экономического отдела Московско-Нарвского райисполкома и 23 серебряных предмета, общим весом 570 граммов (которые весной 1922 г. выкупили прихожане), в губернский финансовый отдел⁴¹. Часть церковного инвентаря: 130 икон, запрестольный крест, Голгофу, 22 богослужебных книги и др. передали в действующую Казанскую церковь на Красненьком кладбище⁴².

Путиловский храм был окончательно ликвидирован как церковное здание 5 мая 1925 г. Через месяц, 6 июня, президиум Ленгубисполкома принял постановление (протокол № 7): утвердить решение президиума Ленгубэконо от 1 апреля — передать оставшееся имущество храма Домпросвету при заводе, а также «предложить ускорить переоборудование помещения церкви под клуб»⁴³.

Обвинения о. Феодосия членов причта Путиловской церкви в недостаточном сопротивлении, фактически даже в трусости, не вполне справедливы. В тех условиях закрытию храма невозможно было помешать. Протоиерей Иоанн Зимнев участвовал в сборе подписей верующих и подачи прошения во ВЦИК. Вероятно, он старался действовать легальными методами, рассчитывая ими спасти от закрытия храм, как это уже было в мае 1922 г. Все три члена причта Путиловской церкви на февраль 1925 г.: отец Иоанн, протоиерей Александр Беляев и диакон Василий Сутокский в дальнейшем стали новомучениками, кровью засвидетельствовав свою верность Христу.

Протоиерей Иоанн Зимнев с весны 1925 по весну 1936 гг. около десяти лет вновь служил в церкви Всех Святых (бывшей при Ушаковском земском училище) на проспекте Стачек⁴⁴. Следует отметить, что в этот храм, община которого в 1924 г. вернулась из обновленческого раскола в Московский Патриархат, перешли и другие бывшие члены причта Путиловской церкви. Отец Иоанн служил в церкви Всех Святых вторым священником.

Вскоре после закрытия Путиловской церкви, в 1925–1926 гг., отец Иоанн фиктивно развелся со своей женой Марией Игнатьевной, снова взявшей девичью фамилию Каменева, чтобы, как он показал на допросе 1938 г., «дать возможность учиться... детям». При этом протоиерей вплоть до своего ареста материально помогал проживавшим отдельно жене и детям⁴⁵. Весной 1935 г., при массовой высылке духовенства из Ленинграда в ходе так называемого «Кировского потока», протоиерей Иоанн Зимнев оказался оставлен в городе⁴⁶.

⁴⁰ Феодосий (Алмазов), архим. Мои воспоминания. С. 58–61.

⁴¹ ЦГА СПб. Ф. 104. Оп. 2. Д. 1. Л. 58.

⁴² Там же. Д. 49. Л. 164–165.

⁴³ Там же. Ф. 1000. Оп. 9. Д. 104. Л. 105.

⁴⁴ Сорокин В., прот. Исповедник. Церковно-просветительская деятельность митрополита Григория (Чукова). СПб., 2005. С. 569.

⁴⁵ АУФСБ СПб ЛО. Ф. арх.-след. дел. Д. П–72408. Л. 20.

⁴⁶ Репрессии православного духовенства Ленинграда и области в 1930-е гг. / Сост. М. В. Шкаровский. СПб., 2010. С. 82.

Церковь Всех Святых была закрыта в мае 1936 г. и в том же году снесена. Все члены ее причта были вынуждены перейти в другие храмы города. Протоиерей Иоанн Зимнев со 2 июня 1936 г. до декабря 1937 г. служил в Троицком Измайловском кафедральном соборе. 9 декабря 1937 г. отец Иоанн был переведен в церковь святого Иоанна Предтечи на Лиговском проспекте⁴⁷.

В начале 1938 г. он служил в Николо-Богоявленском Морском соборе, затем ушел по болезни за штат. Пастырь был арестован у себя на квартире 26 февраля 1938 г. В справке на арест от 22 февраля говорилось, что отец Иоанн якобы «ведет активную антисоветскую деятельность среди прихожан и духовенства Троицкого собора. Проводит контрреволюционную агитацию и пропаганду, распространяет контрреволюционные провокационные слухи о гонении на Церковь, религию и верующих. В контрреволюционном духе критикует новую Сталинскую Конституцию»⁴⁸. При аресте у пастыря изъяли 22 богословские книги, паспорт и 60 рублей.

Непосредственной причиной ареста отца Иоанна стали показания на допросе 16 февраля настоятеля Троицкого Измайловского собора протоиерея Михаила Славницкого. Он сказал следователю, что знает протоиерея Иоанна Зимнева, как человека систематически проводящего контрреволюционную агитацию. В частности, в 1936 г. отец Иоанн говорил: «Советским правительством с одной стороны провозглашается Конституция, а с другой стороны усиливаются репрессии, не прекращаются расстрелы людей, как ранее, так и сейчас, при объявлении новой Конституции, органы НКВД продолжают отбирать у людей паспорта и высылать из центральных городов Союза, как Ленинграда и других городов. Доказательством является то, что в день объявления проекта Конституции к нему, то есть Зимневу, на квартиру явились сотрудники милиции и отобрали паспорт у его жены и предложили ей выехать из города Ленинграда за приделы 101 километра, человеку ни в чем не виновному»⁴⁹.

По свидетельству протоиерея Михаила Славницкого, отец Иоанн также говорил: «Советское правительство в своих законодательствах пишет, что Церковь отделена от государства, а в действительности занимается гонениями против религии, не давая возможности служить»⁵⁰. Другим свидетелем был священник Владимир Константинович Воскресенский (сам вскоре приговоренный к высшей мере наказания и расстрелянный 12 марта 1938 г.) из русско-эстонской Успенской церкви г. Красногвардейска (ныне — Гатчина), который на допросе показал, что знает протоиерея Иоанна Зимнева три года, и он якобы всегда «ведет контрреволюционные разговоры»⁵¹.

На единственном допросе 26 февраля протоиерей Иоанн — возможно, под пытками — сознался в то, что «высказывал систематически контрреволюционное недовольство мерами, проводимыми Советской властью». В частности, отец Иоанн заявил следователю, что власти «с одной стороны публикуют многообещающую Конституцию, а на деле не прекращаются расстрелы лучших людей страны». Признался пастырь и в своих словах о том, что Петр Алексеев и Иван Газа были обыкновенными рабочими и хулиганами, и недостойны того, чтобы их именами называли улицы и проспекты⁵². Важно подчеркнуть, что протоиерей не дал ни о ком нужных следователю обвинительных показаний.

Следствие было чисто формальным и недолгим. Уже 11 марта отец Иоанн оказался приговорен Особой Тройкой при Управлении НКВД Ленинградской области к высшей мере наказания по обвинению в том, что он якобы «систематически среди окружающих проводил контрреволюционную агитацию, распространял провокационные измышления о гонениях в СССР на религию и верующих. Злостно клеветал

⁴⁷ Митрополит Ленинградский Алексей (Симанский). Алфавитный список клира Ленинградской области на 1 мая 1937 г. / Изд. подгот.: А. А. Бовкало, А. К. Галкин. СПб., 2014. С. 58, 195.

⁴⁸ АУФСБ СПб ЛО. Ф. арх.-след. дел. Д. П-72408. Л. 1.

⁴⁹ Там же. Л. 14–15.

⁵⁰ Там же. Л. 15.

⁵¹ Там же. Л. 17.

⁵² Там же. Л. 21–22.

на Сталинскую Конституцию. Высказывал сожаления о расстрелах врагов народа. Доказывал неизбежность поражения СССР в войне с фашистами»⁵³.

Протоиерей Иоанн Зимнев был расстрелян в Ленинграде 12 марта 1938 г. и похоронен на Левашевской пустоши. Новомученик был реабилитирован Прокуратурой Ленинграда 7 августа 1989 г.⁵⁴ Память о последнем настоятеле Путиловской церкви сохраняется в приходе возрожденного храма.

* * *

В 1921–25 гг. в церкви при Путиловском заводе служил новомученик священник Александр Васильевич Беляев. Он родился 1 марта 1885 г. в д. Романьшино Лужского уезда Санкт-Петербургской губернии в семье местного священника, в 1905 г. окончил Санкт-Петербургскую Духовную семинарию, и с 1 сентября 1905 г. около семи лет работал надзирателем Александро-Невского Антониевского Духовного училища⁵⁵. В 1912 г. Александр Беляев был посвящен в сан диакона и иерея⁵⁶. В 1912–19 гг. он служил настоятелем церкви святителя Павла исповедника при Александро-Невском Антониевском Духовном училище, вплоть до ее закрытия органами советской власти⁵⁷. 14 апреля 1913 г. священник был награжден набедренником, а 6 мая 1915 г. — скуфьей⁵⁸.

В 1921–23 гг. отец Александр состоял членом приходского совета в Путиловской церкви, причем с сентября 1922 по 1923 гг. являлся его секретарем, а в 1923 г. был возведен в сан протоиерея⁵⁹. 3 июня 1922 г. районная подкомиссия по изъятию церковных ценностей в своем докладе в отдел юстиции Петросовета предлагала привлечь отца Александра в качестве обвиняемого по делу «о сопротивлении изъятию церковных ценностей»⁶⁰, но эта акция проведена не была. В марте 1923 г. священник на несколько месяцев уклонился в обновленческий раскол, а 14 декабря того же года подписал обращение приходского совета и членов причта к каноническому управляющему Петроградской епархией епископу Лужскому Мануилу с прошением «принять общину под свое духовное водительство»⁶¹.

Протоиерей Александр Беляев служил в Путиловском храме до его закрытия 2 февраля 1925 г. В этот день отец Александр был вынужден вместе с настоятелем протоиереем Иоанном Зимневым подписать акт закрытия и опечатывания храма⁶².

С февраля 1925 по 9 марта 1935 гг. протоиерей Александр Беляев около десяти лет служил в церкви Всех Святых на проспекте Стачек, д. 54. 9 марта отец Александр был уволен «при сокращении штатов», в этот же день подписали ордер на обыск у него и арест. Поздно вечером 21 марта 1935 г., при массовой высылке духовенства из Ленинграда в ходе так называемого «Кировского потока», протоиерей был арестован у себя на квартире. При обыске ничего компрометирующего не нашли и изъяли лишь паспорта пастыря и его жены, а также одну фотографию⁶³.

Утром 22 марта отца Александра доставили в Дом предварительного заключения и в тот же день состоялся единственный допрос. Протоиерея ни в чем не обвиняли, а лишь пытались добиться от него сведения о новых лицах, которых по социальному признаку можно было бы выслать от Ленинграда. Однако пастырь держался очень стойко и не назвал ни одного имени. Так на вопрос следователя: «Назовите...

⁵³ Там же. Л. 24.

⁵⁴ Синодик гонимых, умученных, в узах невинно пострадавших православных священно-, церковнослужителей, монашествующих и мирян Северо-Запада России. СПб., 2017. С. 196–197.

⁵⁵ Известия по Санкт-Петербургской епархии. 1908. № 20.

⁵⁶ ЦГА СПб. Ф. 104. Оп. 2. Д. 49. Л. 51.

⁵⁷ См.: Санкт-Петербургский мартиролог. СПб., 2002; Весь Петроград. Пг., 1917. Ст. 419.

⁵⁸ Известия по Санкт-Петербургской епархии. 1913. № 9; 1915. № 18–19.

⁵⁹ ЦГА СПб. Ф. 104. Оп. 2. Д. 49. Л. 70, 72; Ф. 1001. Оп. 7. Д. 44. Л. 21 об.

⁶⁰ АУФСБ СПб ЛО. Ф. арх.-след. дел. Д. П-89305. Т. 5. Л. 160.

⁶¹ ЦГА СПб. Ф. 104. Оп. 2. Д. 49. Л. 79.

⁶² Там же. Л. 147.

⁶³ АУФСБ СПб ЛО. Ф. арх.-след. дел. Д. П-89461. Л. 2–3.

знакомых из числа служителей религиозного культа, бывшей аристократии, дворян, купечества, заводчиков, фабрикантов и т. п. и членов их семей», отец Александр ответил: «Совершенно никого назвать не могу». На предложение назвать знакомых ему иностранцев, переписывающихся с заграницей, лишенных избирательных прав, бывших чиновников, полицейских, офицеров царской и белой армий, кулаков, бежавших из ссылки и лиц, хранящих церковные ценности, следовал стандартный ответ: «Никого не знаю». На один из последних вопросов: «С кем были разговоры по вопросу о выселении из Ленинграда?», протоиерей ответил также непреклонно: «Никаких разговоров ни с кем не вел»⁶⁴.

В этот же день, 22 марта, следователь Зырянов составил заключение по делу А. Беляева, в котором писал: «... При ведении следствия на целый ряд поставленных ему вопросов давал уклончивые шаблонные ответы: «Не знаю, не помню и т. п.». Полагал бы его, как социально-опасный элемент выслать из Ленинграда в Оренбург вместе с семьей»⁶⁵.

Следует упомянуть, что вместе с отцом Александром проживали его сын Игорь, школьник 12 лет, и жена — Надежда Сергеевна Беляева. Дочь пастыря, 22-летняя Нина Беляева, работавшая чертежницей на заводе Станкострой, проживала у подруги — учительницы. Видимо, желая спасти ее от высылки, отец Александр на допросе показал: «Дочь со мной не живет, потому что не согласна во взглядах»⁶⁶.

23 марта пастырь был приговорен Особым Совещанием НКВД СССР как «социально-опасный элемент» к ссылке на пять лет в Астрахань вместе со своей женой⁶⁷. 25 марта освобожденный из заключения протоиерей подписал обязательство выехать в пятидневный срок из Ленинграда в Астрахань. По этому делу отец Александр был реабилитирован Прокуратурой Ленинграда 20 сентября 1989 г.⁶⁸ В город святого апостола Петра пастырь, возможно, уже не вернулся и, в таком случае, скорее всего, он погиб в ссылке.

По другим сведениям, священнослужитель все же смог вернуться в Ленинградскую область. В конце 1936 — марте 1938 гг. протоиерей Александр Васильевич Беляев служил настоятелем деревянной Казанской часовни на кладбище поселка Тосно Тосненского района (каменная Казанская церковь в Тосно была закрыта в 1936 г., но общину не сняли с регистрации). В частности, на 1 мая 1937 г. он значился в составе клира этой часовни в списке духовенства епархии, составленном митрополитом Ленинградским Алексием⁶⁹.

Отец Александр Беляев (в деле значится, что он родился в 1880 г. в г. Боровичи Новгородской губернии) был арестован в период «большого террора» 12 марта 1938 г. у себя в доме в пос. Тосно и 20 марта того же года Особой Тройкой при Управлении НКВД по Ленинградской области по обвинению в контрреволюционной деятельности и агитации к высшей мере наказания. Новомученик был расстрелян в Ленинграде 25 марта 1938 г. и похоронен на Левашевской пустоши⁷⁰.

Сокращения

ЦГИА СПб — Центральный государственный исторический архив Санкт-Петербурга.

ЦГА СПб — Центральный государственный архив Санкт-Петербурга.

АУФСБ СПб ЛО — Архив Управления Федеральной службы безопасности Российской Федерации по Санкт-Петербургу и Ленинградской области.

⁶⁴ Там же. Л. 7–7 об.

⁶⁵ Там же. Л. 8.

⁶⁶ Там же. Л. 4–5.

⁶⁷ Репрессии православного духовенства Ленинграда и области в 1930-е гг. С. 71.

⁶⁸ АУФСБ СПб ЛО. Ф. арх.-след. дел. Д. П-89461. Л. 12-14.

⁶⁹ Митрополит Ленинградский Алексий (Симанский). Алфавитный список клира Ленинградской области на 1 мая 1937 г. С. 26.

⁷⁰ Там же.

Источники и литература

1. АУФСБ СПб ЛО. Ф. архивно-следственных дел. Д. П-72408.
2. АУФСБ СПб ЛО. Ф. архивно-следственных дел. Д. П-89305. Т. 3, Т. 5.
3. АУФСБ СПб ЛО. Ф. архивно-следственных дел. Д. П-89461.
4. Весь Петроград. Пг., 1917.
5. *Дворжанский А., Зелёв С., Клюев В., прот.* Праведной верою жив будет. Пензенский мариолог пострадавших за веру Христову. Пенза, 2014.
6. Известия Пензенского губисполкома. 1918. 1 ноября. № 230.
7. Известия по Петроградской епархии. 1915. № 18–19, 41–42.
8. Известия по Петроградской епархии. 1917. № 34.
9. Известия по Санкт-Петербургской епархии. 1898. № 22.
10. Известия по Санкт-Петербургской епархии. 1905. № 3.
11. Известия по Санкт-Петербургской епархии. 1906. № 21–22.
12. Известия по Санкт-Петербургской епархии. 1907. № 6.
13. Известия по Санкт-Петербургской епархии. 1908. № 20, 21, 24.
14. Известия по Санкт-Петербургской епархии. 1912. № 5, 11.
15. Известия по Санкт-Петербургской епархии. 1913. № 9.
16. *Иоанн (Поммер), архиеп.* Беседа в неделю Православия // Вера и жизнь. 1930. № 3.
17. Митрополит Ленинградский Алексей (Симанский). Алфавитный список клира Ленинградской области на 1 мая 1937 г. / Изд. подгот. А. А. Бовкало, А. К. Галкин. СПб., 2014.
18. Памятная книга по Санкт-Петербургской епархии. СПб., 1899.
19. Путиловский приходской листок. 1916. № 6; № 7–8; № 9–10; № 11; № 12; 1917. № 11–12.
20. РГИА. Ф. 802. Оп. 16. Д. 548.
21. Репрессии православного духовенства Ленинграда и области в 1930-е гг. / Сост. М. В. Шкаровский. СПб., 2010.
22. Санкт-Петербургский мариолог. СПб., 2002.
23. Синодик гонимых, умученных, в узах невинно пострадавших православных священно-, церковнослужителей, монашествующих и мирян Северо-Запада России. СПб., 2017.
24. *Сорокин В., прот.* Исповедник. Церковно-просветительская деятельность митрополита Григория (Чукова). СПб., 2005.
25. *Феодосий (Алмазов), архим.* Мои воспоминания (Записки соловецкого узника). М., 1997.
26. ЦГА СПб. Ф. 104. Оп. 2. Д. 1, 49, 51, 70, 72.
27. ЦГА СПб. Ф. 1000. Оп. 9. Д. 3, 104.
28. ЦГА СПб. Ф. 1001. Оп. 3. Д. 1420.
29. ЦГА СПб. Ф. 1001. Оп. 7. Д. 4, 44.
30. ЦГА СПб. Ф. 1221. Оп. 1. Д. 11.
31. ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 115. Д. 67.
32. ЦГИА СПб. Ф. 678. Оп. 1. Д. 1370.

Mikhail Shkarovsky. New Martyrs of the Putilov Church in St. Petersburg.

Abstract: The article is devoted to the tragic pages from the history of the persecution of the Russian Orthodox Church by the Bolsheviks in the first years after the October Revolution. The history of the Putilov church located at the Putilov plant in St. Petersburg-Petrograd-Leningrad is considered. The main milestones of life and martyrdom of the Putilov Church clergy who suffered for the faith during the period of persecution are also described. Some rare archival materials are used in the article.

Keywords: new martyrs, history of Russia, twentieth century, persecution, history of the Russian Orthodox Church, St. Petersburg, Putilov factory, Putilov church.

Mikhail Vitalyevich Shkarovsky – Doctor of Historical Sciences, Professor of the Department of Church History, St. Petersburg Theological Academy (shkarovs@mail.ru).

Протоиерей Владимир Гончаренко

АРХИЕПИСКОП МАКАРИОС:

первый президент независимой республики Кипр и Предстоятель Автокефальной Кипрской Церкви

Президент-Архиепископ Макариос для истории XX века — фигура легендарная. В его жизни много интересного, легендарного и значимого как для истории Церкви, так и для общегражданской и мировой истории. Он обладал политической дальновидностью и ревностным служением своему делу и любимому народу. Рассказ о жизни первого Президента Кипра наполнен неожиданными поворотами и драматическими перипетиями. Обстоятельства времени, при которых Архиепископ Макариос возглавил правительство Кипра, стали самым что ни на есть особым случаем — это было время борьбы за независимость его Родины. Лидер национально-освободительной борьбы кипрского народа Архиепископ Макариос III вошел в историю и как первый Президент независимого кипрского государства. Он не только объединил в одном лице духовную и светскую власть, но и стал истинным народным вождем. Архиепископ получил в свое время горячую поддержку не только Русской Православной Церкви, но и коммунистических властей СССР, а также получил признание еще при жизни во многих странах мира.

Ключевые слова: Архиепископ Макариос, президент Кипра, Турецкое вторжение, Поместная Церковь, Русская Православная Церковь, История Кипра.

Нередко встает вопрос о соотношении власти духовной и власти государственной. А соединение в одном лице этих двух властей явление редкое, тем более в Православном мире. И более того, соединение двух ветвей и постов высших органов власти — церковной и государственной, а именно предстоятеля Поместной Православной Церкви и Президента страны — кажется почти невероятным. Такие случаи не единичны в истории Православной Церкви, но очень редко встречаются. Тем более такого феномена менее всего можно было бы ожидать в XX веке, когда, казалось бы, уже четко произошло разграничение этих путей служения и ветвей власти. Одним из таких уникальных исторических деятелей XX столетия является Архиепископ Кипрский Макариос III (Мускос) (Архиепископ Макарий (Макариос) III (греч. Αρχιεπίσκοπος Μακάριος Γ', в миру Михаил Христодулу Мускос, по-гречески Μιχαήλ Χριστοδούλου Μούσκος; 13.08.1913–03.08.1977), который на протяжении многих лет был предстоятелем Кипрской Поместной Автокефальной Церкви и первым президентом независимой Республики Кипр.

Президент-Архиепископ Макариос для истории XX века — фигура легендарная. В нем поражает все: и его жизненный путь, его целеустремленность, его политическая дальновидность и ревностное служение своему делу и любимому народу. Рассказ о жизни первого Президента Кипра настолько наполнен неожиданными поворотами и драматическими перипетиями, что его можно было бы использовать для постановки остросюжетной кинокартины. Обстоятельства времени, при которых Архиепископ Макариос возглавил правительство Кипра, стали самым что ни на есть особым случаем — это было время борьбы за независимость Родины. Лидер национально-освободительной борьбы кипрского народа Архиепископ Макариос III вошел в историю и как первый Президент независимого кипрского государства. Он не только

Протоиерей Владимир Владимирович Гончаренко — кандидат богословия, преподаватель Санкт-Петербургской Духовной Академии (vegoncharenko@rambler.ru).

объединил в одном лице духовную и светскую власть, но и стал истинным народным вождем. Архиепископ получил в свое время горячую поддержку не только Русской Православной Церкви, но и коммунистических властей СССР, что для времени кажется еще более удивительным. Истоки этих особых исторических обстоятельств, в которых оказался кипрский народ того непростого периода времени, следует искать в истории предшествующих веков. После Русско-турецкой войны 1877–1878 годов, опасаясь усиления России в Средиземноморье и на Ближнем Востоке, Англия тайно договорилась с Турцией о временной передаче ей в управление Кипра. Весть о переходе Кипра под управление христианской державы была принята островитянами с великой радостью. Но действительность не оправдала надежд киприотов. В ноябре 1914 года английское правительство аннексировало Кипр, а в марте 1925 года объявило остров своей колонией, управляемой английским губернатором. Власти острова всячески притесняли Православную Церковь и препятствовали хиротонии новых греческих православных архиереев. Так, например, в течение 14 лет (1933–1947), кроме Предстоятеля Церкви Архиепископа Макариоса II, Пафосский митрополит Леонтий был единственным православным архиереем на острове. 28 июня 1950 года в возрасте 81 года скончался Архиепископ Макариос II. Предстоятелем Кипрской Церкви был избран и интронизован 20 октября 1950 года митрополит Китийский Макариос Мускос, ставший Архиепископом Макариосом III.

Рассмотрим основные вехи его замечательного и неординарного жизненного пути. В кратком исследовании и небольшом повествовании трудно охватить все исчерпывающе и полно. Существует множество исследований и книг, написанных об этом замечательном человеке на греческом и других языках мира. Поэтому в данной статье мы попытаемся рассмотреть наиболее важные даты и интересные события его жизни.

Михаил Мускос родился 13 августа 1913 года в деревне Пано-Панайя в округе Пафос, в западной части Кипра, который был в то время британской колонией. Его отец Христодул Мускос был бедным крестьянином, а мать Елена Афанасиу умерла вскоре после его рождения. Он получил образование не в Англии, как это было принято у кипрской элиты в то время, и сложился как политический деятель вне орбиты традиционной британской демократии. Он окончил начальную школу в родном селе. В 1926 году в возрасте 13 лет Михаил был зачислен послушником в Кикксий монастырь, один из самых богатых и самых известных на Кипре. В возрасте 20 лет был отправлен обучаться в Панкипрскую гимназию в Никосии, которую окончил в 1936 году. Вернувшись в Кикос, 7 августа 1938 года в возрасте 25 лет принял монашеский постриг с именем Макариос и был рукоположен в сан диакона¹.

Месяц спустя в качестве стипендиата Киккского монастыря направлен для обучения на богословский факультет Афинского Национального университета. По его завершении в 1942 году поступил на юридический факультет, где учился до освобождения Греции от немецкой оккупации, после чего ненадолго вернулся на остров Кипр. По возвращении в Афины 13 января 1946 года был рукоположен во иерея и возведен в сан архимандрита в храме святой Ирины, где до этого в течение пяти лет служил диаконом у митрополита Гирокастринского Пантелеимона (Жотокоса). После этого о. Макариос был направлен в США для продолжения богословского образования, где на средства Всемирного Совета Церквей в Бостонском университете изучал социологию религии. Здесь в течение двух лет он посещал лекции в Бостонском университете по данной специальности. 8 апреля 1948 года, когда о. Макариос пребывал на учёбе в г. Бостоне, он был избран Священным Синодом Кипрской Церкви митрополитом Китийским. Архиерейская хиротония архимандрита Макариоса состоялась 13 июня 1948 года. Вернувшийся на Кипр, находившийся тогда под британским колониальным управлением, митрополит Макариос вскоре стал авторитетным и харизматичным

¹ Αρχιεπίσκοπος Κύπρου Μακάριος Γ'. URL: <https://el.wikipedia.org/wiki/> (дата обращения: 14.09.2018).

лидером, который активно выступал за предоставление национальной независимости Кипра и его объединение с материковой Грецией — так называемый *Энозис*². Но ситуация складывалась неоднозначная, и прежде всего в Греции, которая на тот момент находилась почти в полной зависимости от Великобритании и США. Значительную часть церковной казны, которой распоряжался митрополит Макариос, он направлял на создание боевых молодежных организаций, откуда впоследствии вышли знаменитые борцы ЕОКА. Макариос выступил учредителем Национальных ассамблей, на которых делегаты от народа разрабатывали программу, призванную определить ход освободительной борьбы. Естественно, это вызвало недовольство британских властей, объявивших Макариоса «кровожадным священником-террористом»³.

20 октября 1950 года состоялось знаменательное событие как в жизни самого Владыки Макария, так и всего Кипрского народа — митрополит Китийский Макариос был избран на Престол Архиепископа Новой Юстинианы и всего Кипра, а также и главой нации — этнархом.

Возглавив Кипрскую Церковь, Архиепископ Макариос развернул широкую деятельность за освобождение Кипра от британского колониального ига. В связи со второй годовщиной со дня проведения плебисцита и основания Всекипрской организации молодёжи, в воскресенье 13 января 1952 года им было совершено Богослужение в храме Явленного Образа Божией Матери («Панагия Фанеромени»). В специально составленной Архиепископом Макариосом к этому событию молитве призывалась помощь Божия угнетённому кипрскому народу в его стремлении освободиться от рабства и достигнуть долгожданной свободы. После молебна Архиепископом Макариосом была произнесена патриотическая речь, встреченная восторженно народом, и зачитано постановление кипрского греческого всенародного собрания, в котором выражалась решимость православных греков продолжать борьбу за свою независимость.

В феврале 1952 года он обратился со специальным заявлением к постоянному заместителю министра колоний сэру Томасу Ллойд, посетившему тогда Кипр, в котором напомнил Декларацию Объединенных Наций о правах человека, самоопределении и свободе народов. Архиепископ Макариос выразил уверенность, что Великобритания из уважения к правам и воле кипрского народа предложит Ассамблее Организации Объединенных Наций рассмотреть кипрский вопрос. В сентябре 1952 года направил телеграмму председателю комиссии ООН о несамоуправляющихся странах, в которой напомнил, что греческий народ, составляющий 81% населения Кипра, желает свободы и не прекратит борьбы за неё, пока не осуществит этого своего желания. Несколько дней спустя, Архиепископ Макариос передал британскому военному министру — которым в тот момент был Энтони Хент, — посетившему проездом Кипр, решительный протест греческого народа острова против ограничения самоуправления, против продолжения английского режима на Кипре и размещения на нём военных баз. В 1954 году кипрский вопрос впервые был вынесен на рассмотрение ООН. К сожалению, обсуждение этого вопроса не принесло положительных результатов, и тогда Архиепископ Макариос отдал приказ о начале вооруженного выступления. Эти события вынудили британские власти наконец-то признать существование кипрской проблемы. В результате движения за самоопределение и достижения независимости, 1 апреля 1955 года на Кипре вспыхнуло народное восстание за освобождение острова. Между английским губернатором Кипра фельдмаршалом Хардингом и Архиепископом Макариосом как вождем кипрского народа начались переговоры, которые длились с октября 1955 по март 1956 года, но к соглашению сторон так и не привели.

Когда Архиепископ Макариос отказался принять навязываемый англичанами план решения кипрского вопроса, английское правительство 5 марта 1956 года официально заявило, что переговоры между британцами и киприотами прерваны.

² Ρίχτερ Χ. Α. Ιστορία της Κύπρου (1950–1959). Αθήνα: Εστία, 2011. Τ. 2. Σ. 59.

³ Ibid. Σ. 980.

За активную борьбу за права греков-киприотов Архиепископ вместе с митрополитом Киренийским Киприаном, по приказанию губернатора Хардинга, 9 марта 1956 году был тайно взят под стражу и сослан на Сейшельские острова⁴. Но и здесь, во время ссылки, несмотря на стесненные и угнетенные условия жизни, Архиепископ Макариос продолжал свою неутомимую деятельность и построил на свои средства школу для детей из местного населения. В 1957 году, под давлением киприотов и мировой общественности, Архиепископ Макариос и митрополит Киренийский Киприан были освобождены с тем условием, чтобы, оставив место заключения, они отправились куда угодно, но не на Кипр. По этой причине они переехали в Грецию и поселились в столице — Афинах. Находясь в изгнании, Архиепископ решительно и неоднократно выступал против осуществления на острове «плана Макмиллана», заключавшегося в сохранении Кипра в качестве военной базы. В феврале 1959 года он принял участие в Лондонском совещании, явившемся продолжением переговоров в Цюрихе об урегулировании ситуации на Кипре. В Лондоне были подписаны соглашения, на основе которых позднее острову была предоставлена самостоятельность. В марте того же года, после принятия Цюрихско-Лондонского соглашения, Архиепископ Макариос и митрополит Киприан уже смогли возвратиться на Кипр⁵.

После прибытия Архиепископа Макариоса на Кипр, на острове появилась возможность провести первые всенародные президентские выборы. Вопреки распространенной традиции, когда кандидата в президенты выдвигает политическая партия, Архиепископ был выдвинут всем кипрским народом. Это можно объяснить следующими причинами. Кипрское государство было еще в процессе создания и какой-либо политической системы фактически еще не сложилось, поэтому народ жил одной общей идеей — провозглашением независимости. Архиепископ Макариос был пламенным борцом за свободу Кипра, доказавший словом и делом способность достигать поставленных целей. Он в полной мере соответствовал чаяниям киприотов о национальном лидере независимого Кипра, и его победа на президентских выборах стала закономерным итогом подобных ожиданий. В декабре 1959 года появилась возможность провести первые независимые президентские выборы на о. Кипр. В результате этих выборов Архиепископ Макариос был избран первым президентом независимого Кипра и занял свой пост 16 августа 1960 года. И в тот же день, 16 августа 1960 года, Кипр был провозглашен независимым государством — республикой, и тем самым полагался конец колониальным формам правления на острове. В то же время, согласно навязанным Кипру Цюрихско-Лондонским соглашениям, Англия сохранила за собой часть Кипра под военные базы. Греция и Турция ввели на территорию острова свои войска. Эти три страны провозгласили себя гарантами независимости Кипра, присвоив себе право вмешиваться в его внутренние дела⁶.

Президент сразу столкнулся с грузом почти неразрешимых проблем. Первой из которых была новая Конституция — причина межэтнических конфликтов и разногласий. Согласно Конституции Кипра, президентом республики должен был быть грек, а вице-президентом — турок. Однако конфликты между турецкой и греческой общинами острова проявились очень быстро. В 1963 году произошло обострение отношений Турции с Грецией и Кипром по вопросам о муниципалитетах. В ноябре президент Макариос предложил на рассмотрение вице-президенту Фазилю Кючуку 13 поправок к Конституции. Однако еще до получения ответа Кючука последовала резкая реакция из Анкары. В декабре в Никосии вспыхнули вооруженные столкновения между боевиками обеих общин, пострадали мирные жители. Тем самым был сделан первый шаг к разделению острова. В 1964 году на Кипре произошла крупная вспышка межэтнической розни, в результате чего обстановка на острове резко

⁴ Αλεξάνδρου Χ. Οι συνομιλίες Harding — Μακαρίου (Οκτώβριος 1955 — Μάρτιος 1956) υπό τον ακό τριών αγγλικών εφημερίδων // Κλειώ. Σεπτέμβριος 2009. № 5. Σ. 7–40.

⁵ Ρίχτερ Χ. Α. Ιστορία της Κύπρου (1950–1959)... Σ. 985.

⁶ Ιστορικό εκλογών 1960–1973 // BBC. 07 Φεβρουαρίου 2003. Ανακτήθηκε στις 6 Μαρτίου 2018. URL: http://www.bbc.co.uk/greek/news/030205_cypruschronology.shtml (дата обращения: 14.09.2018).

обострилась. Ситуация могла вызвать вооруженный конфликт между двумя членами НАТО, Грецией и Турцией, в самый разгар холодной войны. Англия, как одна из держав-гарантов, предложила отправить на остров силы НАТО, что было отвергнуто Архиепископом Макариосом. 15 февраля Англия подняла кипрский вопрос на Совете Безопасности ООН, и в тот же день Архиепископ Макариос сообщил Совету Безопасности о подготовке турецкими войсками вторжения. В соответствии с резолюцией Совета Безопасности ООН № 186 от 4 марта 1964 года на остров прибыли международные миротворческие силы. Присутствие этих войск на острове продолжается и в наши дни. Летом 1964 года президент США Линдон Джонсон направил на Кипр бывшего госсекретаря США Дина Ачесона. Ачесон разработал план решения кипрской проблемы, предусматривавший ликвидацию республики и разделение Кипра: большую часть острова предлагалось присоединить к Греции, Турции под военную базу передать район на севере Кипра, а также небольшой греческий остров Кастеллоризон, расположенный к северу от Кипра. Всем туркам-киприотам, пожелавшим покинуть страну, была обещана денежная компенсация. Афины и Никосия отвергли этот план, который фактически должен был ликвидировать молодую республику. 9 августа в Никосии было объявлено о решении кипрского правительства обратиться за помощью к СССР и Египту (как лидеру движения неприсоединения). В октябре в ходе визита в Москву кипрской правительственной делегации было достигнуто соглашение «о практических мерах помощи СССР Кипру для сохранения его свободы и территориального единства»⁷.

С момента избрания Архиепископа Макариоса президентом стали активно развиваться как межгосударственные, так и межцерковные связи Кипра и СССР. В 1963 году на торжествах по случаю 50-летия архиерейского служения Патриарха Московского и всея Руси Алексия I (Симанского) присутствовали представители Кипрской Церкви. В связи с возникшей напряженностью между греками и турками Патриарх Алексий 24 февраля направил телеграмму Архиепископу Макариосу со словами сочувствия и поддержки. В сентябре 1964 года состоялась встреча Патриарха Алексия с Архиепископом Макариосом в Афинах.

В том же году было организовано Общество дружбы «СССР – Кипр», в состав которого вошли иерархи РПЦ. В 1968 году остров посетил епископ Дмитровский (ныне митрополит Минский и Слуцкий, патриарший экзарх всея Беларуси) Филарет (Вахромеев), в то время вице-президент общества.

Во второй половине мая – начале июня 1967 года по приглашению Архиепископа Макариоса Кипрскую Церковь посетила представительная делегация Русской Православной Церкви во главе с председателем Отдела внешних церковных сношений митрополитом Ленинградским и Ладожским Никодимом (Ротовым). Тогда же начались переговоры о дальнейшем сотрудничестве между братскими Церквями и о возможном визите кипрского президента в СССР. Утром 21 мая делегация Русской Православной Церкви прибыла во дворец Архиепископа Макариоса и вместе с ним проследовала в храм Благовещения – Фанеромени. Божественная литургия Архиепископа Макариоса в сослужении с митрополитом Никодимом транслировалась по радио и передавалась по местному телевидению.

С 27 по 30 ноября 1970 года на Кипре находилась группа паломников Русской Православной Церкви, возглавляемая митрополитом Никодимом. Примечательно, что в эту группу входил молодой преподаватель и секретарь совета Ленинградской духовной академии, нынешний Патриарх, иеромонах Кирилл (Гундяев).

3 июня 1971 года в торжествах интронизации новоизбранного Предстоятеля Русской Православной Церкви Патриарха Пимена (Извекова) принимал участие Архиепископ Макариос, который впервые прибыл в Советский Союз по приглашению Президиума Верховного Совета СССР и советского правительства. Архиепископ Макариос посетил Москву, Ленинград, Загорск, Волгоград, Киев.

⁷ Δρουσιώτης Μ. Η Μεγάλη Ιδέα της μικρής Χούντας. Λευκωσία: Αλλάδι, 2010. Σ. 29.

Следует отметить, что, прибыв в Москву, Архиепископ Макариос проявил мужество — в те дни напряженность с НАТО по кипрскому вопросу нарастала. Верхи альянса, собравшись в Лиссабоне, решили поделить нейтральный Кипр. Препградой на пути осуществления планов подчинения Кипра интересам НАТО была политика СССР. Советско-кипрские переговоры в Москве завершились призывом уважать независимость и территориальную целостность Кипра. В коммюнике по этому поводу говорилось, что СССР с пониманием относится к кипрской политике неприсоединения, выступает против любой интервенции, против вмешательства и применения силы и угрозы ее применения против Кипра, за вывод всех иностранных войск с острова⁸.

В апреле 1967 года в Греции произошел военный переворот, и политика, которую стала проводить в отношении Кипра пришедшая к власти военная хунта, имела трагические последствия. «Черные полковники» решили настаивать на объединении острова с Грецией. Летом на Кипре вспыхнули бои. Военные подразделения греков-киприотов во главе с генералом Георгиосом Гривасом атаковали две деревни, находящиеся на важной дороге из порта Лимассол в Никосию и контролируемые турками. Создалась реальная опасность войны между Грецией и Турцией. В результате усилий США, руководства НАТО и ООН греческие правители вынуждены были отступить. К 16 января 1968 года греческие войска, введенные на Кипр сверх установленной квоты, были выведены, Гривас отозван. Ранее, в декабре 1967 года, руководство турецкой общины провозгласило «временную администрацию Республики Кипр».

Также с начала 70-х годов греческие «черные полковники» начали проводить планомерную кампанию против Архиепископа Макариоса, на него неоднократно были организованы покушения. Греческая хунта помогла тайно вернуться на Кипр Гривасу. На этот раз целью организации ЭОКА-2 стала расправа со сторонниками Архиепископа Макариоса. Боевики Гриваса прибегли к террору. Обстановка на острове накалилась до предела. Одновременно с этим в НАТО делали все возможное, чтобы завести в тупик переговоры между кипрскими греками и турками о разрешении спорной конституционной проблемы и, таким образом, дать возможность трем государствам-гарантам — Англии, Турции и Греции — вмешаться в процесс примирения сторон. В марте 1970 года было совершено первое покушение на Архиепископа Макариоса. В следующий раз вертолет, на котором летел Президент, был обстрелян в воздухе. Раненый пилот с трудом посадил машину. Выбравшись из кабины, Архиепископ остановил проезжавший мимо автомобиль и доставил пилота в больницу.

В такой атмосфере в ноябре 1971 года республику в составе делегации Общества дружбы «СССР — Кипр» посетил Архиепископ Ростовский и Новочеркасский (впоследствии митрополит Санкт-Петербургский и Ладожский) Владимир (Котляров). Он был принят в президентском дворце Архиепископом Макариосом.

В меморандуме от 11 февраля 1972 года греческая хунта потребовала изменить состав кабинета министров, ввести туда соратников Гриваса и убрать неугодных Афинам людей, в первую очередь министра иностранных дел Спироса Киприану (будущего президента), сторонника Архиепископа Макариоса. В мае Киприану подал в отставку, и Президент реорганизовал кабинет министров. Более того, в антиправительственную борьбу был вовлечен Синод Церкви Кипра, который потребовал отставки Архиепископа Макариоса с поста президента. Примечательно, что в этот момент голос поддержки прозвучал и из Советского Союза — из уст Святейшего Патриарха Пимена, который 24 марта 1972 года в газете «Известия» выступил с заявлением в поддержку Предстоятеля Кипрской Церкви Архиепископа Макариоса и осудил действия членов Синода Кипрской Церкви.

В феврале 1973 года на Кипре состоялись президентские выборы. Победа Архиепископа Макариоса в очередной раз подтвердила широкую народную поддержку политической линии его правительства на усиление независимости и территориальной целостности Кипра.

⁸ *Κρανιδιώτης Ν. Ανοχώρωτη Πολιτεία: Κύπρος (1960–1974)*. 2 τ. Αθήνα: Εστία, 2008. Σ. 25–27.

Но в следующем году ситуация обострилась. 1974 год начался террористическими акциями ЭОКА против правительства Архиепископа Макариоса, на остров доставлялось оружие для подпольных групп. Однако последовавшая вскоре смерть полковника Гриваса приостановила деятельность боевиков. Воспользовавшись моментом, Архиепископ Макариос направил 2 июня послание президенту Греции генералу Федону Гизикису с требованием вывода греческих военнослужащих с острова. Ответом на этот вызов была атака 15 июля отрядами национальной гвардии президентского дворца, в результате чего Архиепископ Макариос был свергнут с поста Президента. Ему чудом удалось спастись, и в то время, когда радио Никосии объявляло о его смерти, он был уже в Пафосе, откуда по радио обратился к народу Кипра. Через английскую военную базу Акротири он был доставлен на Мальту, а затем в Лондон и Нью-Йорк, где 18 июля обратился к ООН с просьбой о поддержке. Но свержение Архиепископа Макариоса и возникшее междувластие на острове спровоцировало иностранную интервенцию, которая вошла в историю под названием «Турецкое вторжение на Кипр».

Необходимо сказать несколько слов об этих трагических для кипрского народа событиях. Турецкое вторжение на Кипр — в турецкой историографии используется выражение «Операция по поддержанию мира на Кипре», кодовое наименование «Операция «Атилла», — это вторжение турецких войск на территорию северного Кипра, начатое 20 июля 1974 года. По предыстории вооруженного конфликта следует вспомнить, что в 1964 и 1967 годах уже наблюдались вспышки межэтнических конфликтов между турками и греками, и обстановка на острове оставалась достаточно напряжённой. А после свержения Архиепископа Макариоса с поста президента, контроль над островом перешёл к группе радикалов, возглавляемых Никосом Сампсом, представителем греческой подпольной организации ЕОКА-В, выступавшей за присоединение Кипра к Греции (эносис), известной своим экстремизмом и анти-турецкой активностью в прошлом. Несмотря на заверения нового руководства в лояльности по отношению к турецкому населению острова, в качестве ответной меры 20 июля 1974 года Турция отправила на остров свою армию в размере 10 тыс. солдат, в результате чего произошла битва на пляже Пентемили. 21 июля в результате работы кипрской разведки было спровоцировано крупномасштабное сражение между турецким флотом и турецкой же авиацией. В ходе битвы почти вся морская ударная группа была разбита, потери также понесла и воздушная ударная группа. Турция обосновала свои действия «Договором о гарантиях независимости Кипра», датированного 1960 годом, согласно которому гаранты независимости выступали Греция, Турция и Великобритания. В результате этих военных действий о. Кипр оказался разделённым на Север, контролируемый турками-киприотами (а, в действительности, — Турцией), и Юг, контролируемый греками-киприотами (в действительности, — Грецией).

Советский Союз встал на сторону киприотов. В заявлении ТАСС от 16 июля вся ответственность за события на острове возлагалась на «греческую военщину» и содержалось требование прекратить вмешательство во внутренние дела Кипра. В тот же день последовало заявление Патриарха Пимена, осуждающее греческих офицеров.

Тем временем греческие заговорщики объявили о смещении Архиепископа Макариоса с поста президента и провозгласили своим президентом Никоса Сампсона, активного боевика ЭОКА. 20 июля турецкое правительство, не удовлетворенное консультациями с правительствами США и Англии, ссылаясь на договор о гарантиях, отдало приказ об интервенции на Кипр турецких вооруженных сил. На острове начались военные действия. 20 июля СБ ООН принял резолюцию № 353, в которой потребовал прекращения интервенции, безотлагательного вывода всех иностранных войск с кипрской территории и восстановления конституционного правительства. 22 июля вступило в силу соглашение о прекращении огня, а 23 июля пал военный режим в Греции. Сампсон вынужден был уйти с поста президента. Согласно Конституции, исполняющим обязанности главы государства стал председатель Палаты представителей Глафкос Клиридис. Таким образом, исчезли все поводы для оккупации. Однако турецкие войска оставались на острове.

14–16 августа турецкие войска провели «вторую мирную операцию» на Кипре. В ходе операции было оккупировано 37% кипрской территории. С севера на юг хлынул поток греко-кипрских беженцев, изгнанных из своих жилищ. Их количество составило около 200 тыс. человек. Навстречу им двинулись турки-киприоты — около 30 тыс. человек.

С некоторым опозданием в «Журнале Московской Патриархии» № 7 за 1975 год была опубликована заметка о кровавых событиях на Кипре: «Трагические события на Кипре привлекают внимание мировой общественности, осуждающей действия турецких оккупационных сил. Оккупационный режим невольно вызывал в памяти известные события периода османского владычества в Средиземноморье и на Балканах. Согласно сообщениям из кипрских церковных источников, в районах, в настоящее время оккупированных турецкой армией, запрещены общественные богослужения. Из этих районов изгнаны 176 священников. Священники Георгий Афанасиос и Илия Папаметалин, служившие в Палекифроне и в Асси, скончались от издевательств и побоев. Убит также священник Иоаким Филиппу из Трикомона. Многие храмы сожжены или разграблены. Турецкие солдаты насиловали греческих девушек в храмах Неон Харион в Кифрее и Христа Спасителя в Аканфе» (ЖМП, 1975. № 7. С. 21) ⁹.

7 декабря 1974 года Архиепископ Макариос вернулся на Кипр. Его встречали толпы народа. Начались переговоры с турецкой стороной. Однако ответом на это стало провозглашение лидерами турок-киприотов 13 февраля 1975 года Турецкой федеративной республики Кипр, иными словами, был сделан шаг к созданию обособленного государственного образования на оккупированной турецкими войсками территории. В принятой Советом Безопасности ООН резолюции 367 выражалось сожаление по поводу односторонних действий турок-киприотов и содержался призыв ко всем странам уважать суверенитет и территориальную целостность Республики Кипр. В резолюции указывалось на недопустимость раздела острова или его объединения с любой страной. В соответствии с резолюцией в 1975–1978 годах было проведено шесть раундов переговоров под эгидой генсека ООН. В этой ситуации Архиепископ Макариос и его соратники настаивали на следующих четырех ключевых позициях: 1) беженцы должны вернуться в свои дома; 2) Кипр должен сохранить целостность и сильное центральное правительство; 3) турецко-кипрская община должна быть представлена в правительстве исходя из пропорционального соотношения населения; 4) все турецкие войска должны покинуть остров.

20 июня 1976 года в турецкой части Кипра состоялись выборы своего президента и своей законодательной ассамблеи. Президентом был избран лидер Партии национального единства Рауф Денкташ. 5 сентября греки-киприоты проводят парламентские выборы на контролируемой правительством территории. Партия «Демократический сбор» (возглавляемая Клиридисом) не смогла получить в парламенте ни одного места. Партии, заявившие о поддержке курса Архиепископа Макариоса, одержали убедительную победу.

В начале 1977 года Архиепископ Макариос получил письмо от лидера турецкой общины, предлагавшего встречу и переговоры. Впервые за 13 лет 27 января 1977 года лидеры двух общин встретились в Никосии. Вторая встреча состоялась 12 февраля. Было достигнуто соглашение, последний пункт которого гласил: «Власть и функции центрального федерального правительства должны быть направлены на сохранение единства страны, принимая во внимание двухобщинный характер государства».

Однако груз нерешенных проблем и отсутствие полного доверия между двумя сторонами не позволили киприотам воспользоваться благоприятным моментом, и кипрская проблема зашла в тупик. До наших дней она дошла далекой от разрешения.

В результате всего пережитого и остроты текущего момента здоровье Архиепископа Макариоса резко стало ухудшаться. Во время Святой литургии 3 апреля 1977

⁹ Цит. по: Венедиктов В. Ю., Мельков А. С. Христианнейший из президентов. URL: http://www.ng.ru/ng_religii/2011-11-02/7_makarios.html (дата обращения: 15. 08.2018).

года у архиепископа случился инфаркт, а 3 августа 1977 года он внезапно скончался от сердечного приступа.

Тогда, в 1977 после известия о смерти Президента Кипра, на похороны из Шереметьево вылетела делегация Русской Православной Церкви. О прощании кипрского народа со своим вождем очень трогательно написал архиепископ (позднее митрополит) Волоколамский Питирим: «Траурный поезд растянулся длинной вереницей. Когда процессия достигла горного массива Троодос, с его крутых склонов можно было видеть, как цепочка искрящихся на солнце автомобилей, словно бесконечный ряд разноцветных бусинок, терялась где-то далеко в синеве, за дальними поворотами. На всем более чем 100-километровом пути от Никозии до Киккского монастыря траурный поезд встречали толпы людей, не только пришедших из окрестных селений, но и добравшихся из далеких деревень на больших и маленьких автомобилях, мотоциклах и велосипедах. В горестном волнении ожидали эти люди краткого мига, когда мимо них проедет катафалк с останками их великого Архиепископа. Казалось, вся дорога рыдала. Всюду на полотнищах, прямо на дороге и даже на крутых гладких склонах виднелись надписи: «Макарий, ты жив!», «Макарий, ты — душа народа!», «Макарий, мы с тобой!», «Твое дело живет в наших сердцах!». Последний путь Архиепископа был украшен заботой любящего его народа — дорога была усыпана цветами и свежей листвой. В час, когда тело Архиепископа уже приближалось к Киккскому монастырю, на небосклоне вдруг нависли серые тучи и брызнул дождь, а над Никозией в это же время пронесся короткий бурный ливень. Никто не помнит, чтобы в августе на Кипре бывали дожди. И в этом необычном явлении природы народ ощутил какой-то особый знак благословения Божия, словно само небо разделило постигшую Кипр скорбь».

Это была национальная трагедия. Перед гробом Архиепископа Макариоса, установленным для прощания в Кафедральном соборе Св. Иоанна, прошли почти все жители страны. Архиепископ Макариос III был торжественно похоронен 8 августа 1977 года.

Преждевременная кончина народного президента породила страхи, что на острове могут вновь начаться вооруженные конфликты. Этого, к счастью, не случилось. После кончины Архиепископа Макариоса на Кипре больше не было президентов из среды духовенства, хотя Конституция 1960 года не запрещает избираться на этот высокий пост священнослужителям. Видимо, среди клира до сих пор не нашлось таких незаурядных личностей, какой был Макариос III.

Могила Президента-Архиепископа Макариоса, согласно его воле, находится на горе Трони, недалеко от монастыря Киккос. Лидер национально-освободительной борьбы кипрского народа Архиепископ Макариос III вошел в историю и как первый Президент независимого кипрского государства. Он не только объединил в одном лице духовную и светскую власть, но и стал истинным народным вождем. Готовясь к смерти, Архиепископ Макариос сам выбрал место для своего упокоения. Здесь, на вершине Трони, мы вспоминаем его слова: «Отсюда я буду видеть весь Кипр».

Источники и литература

1. *Венедиктов В.Ю., Мельков А.С.* Христианнейший из президентов. URL: http://www.ng.ru/ng_religii/2011-11-02/7_makarios.html (дата обращения: 15.09.2018).
2. *Αλεξάνδρου Χ.* Οι συνομιλίες Harding — Μακαρίου (Οκτώβριος 1955 — Μάρτιος 1956) υπό τον φακό τριών αγγλικών εφημερίδων // Κλειώ. Σεπτέμβριος 2009. № 5. Σ. 7–40.
3. *Αρχιεπίσκοπος Κύπρου Μακάριος Γ'.* URL: <https://el.wikipedia.org/wiki/> (дата обращения: 14.09.2018).
4. *Δρουσιώτης Μ.* Η Μεγάλη Ιδέα της μικρής Χούντας. Λευκωσία: Αλφάδι, 2010.

5. Ιστορικό εκλογών 1960–1973 // BBC. 07 Φεβρουαρίου 2003. Ανακτήθηκε στις 6 Μαρτίου 2018. URL: http://www.bbc.co.uk/greek/news/030205_cypruschronology.shtml (дата обращения: 14.09.2018).

6. Κρανιδιώτης Ν. Ανοχύρωτη Πολιτεία: Κύπρος (1960–1974). 2 τ. Αθήνα: Εστία, 2008.

7. Ρίχτερ Χ. Α. Ιστορία της Κύπρου (1950–1959). Αθήνα: Εστία, 2011. Τ. 2.

Archpriest Vladimir Goncharenko. Archbishop Makarios: First President of the Independent Republic of Cyprus and Primate of the Autocephalous Church of Cyprus.

Abstract: The President-Archbishop Makarios is a legendary figure for the history the 20th century. There are many interesting, legendary and significant things in his life both for the Church history and for the general civil and world history. He possessed political foresight and zealous service to his deal and his beloved people. The story about the life of the first President of Cyprus is filled with unexpected and dramatic turns. The circumstances of the time, under which Archbishop Makarios headed the government of Cyprus, became a very special case: this was the time of the struggle for the independence of his homeland. The leader the national liberation struggle of the Cypriot people, Archbishop Makarios III, went down in history as the first President of the independent Cypriot state. He not only united spiritual and secular power in one person, but also became a true national leader. The Archbishop received the ardent support in his time of not only the Russian Orthodox Church, but also of the communist authorities of the USSR, and also received recognition during his life in many countries of the world.

Keywords: Archbishop Makarios, President of Cyprus, Turkish invasion, Local Church, Russian Orthodox Church, History of Cyprus.

Archpriest Vladimir Vladimirovich Goncharenko – Candidate of Theology, Lecturer, St. Petersburg Theological Academy (vegoncharenko@rambler.ru).

И. В. Петров

ПРАВОСЛАВНЫЕ ПРИХОДЫ СТАВРОПОЛЬЯ В ПЕРИОД НАЦИСТСКОЙ ОККУПАЦИИ 1942–1943 ГГ.:

проблемы историографии и особенности изучения¹

Изучение деятельности православного духовенства на территории современного Ставропольского края в годы нацистской оккупации за последние годы стало все более популярным среди российских историков и краеведов. В тоже время в этом процессе все чаще стали появляться лакуны. Большинство пробелов связано с недоступностью региональных архивов. Однако уже сейчас исследователи приходят к выводу, что Северный Кавказ и под нацистами стал ареной противостояния между обновленцами и сторонниками Московской Патриархии. Массовое возрождение приходской системы было осложнено юрисдикционными противоречиями, гибелью части духовенства от рук нацистов и разрушительной политикой большевиков в предвоенные годы. Тем не менее, местному духовенству удалось добиться впечатляющих успехов как в восстановлении канонического управления местными приходами, так и в религиозном образовании и воцерковлении. С восстановлением в регионе советской власти многие довоенные проблемы вновь вернулись в Ставропольский край.

Ключевые слова: нацистская оккупация, Православная Церковь, обновленчество, Ставрополье, Северный Кавказ, историография, Вторая мировая война, Г. А. Беликов, епископ Николай (Автономов), Л. Н. Леонидов-Польский.

В сравнении с остальными временно оккупированными территориями РСФСР нынешний Ставропольский край изучен достаточно пунктирно. Причин этому несколько, и далеко не все из них объективны. Во-первых, до сих пор существует проблема доступности архивов, которые могли бы раскрыть хоть какую-то завесу над столь сложной проблематикой. Два главных архивных хранилища, которые должны помогать историкам в деле изучения подобной темы — Государственный архив Ставропольского края (ГАСК) и Государственный архив новейшей истории Ставропольского края (ГАНИСК), — работают только для узкого круга ученых, что может подтвердить автор этих строк, безуспешно пытавшийся добиться выдачи дел у директоров обоих архивов в июне 2018 г. Менее 5 % находящихся материалов, как по периоду оккупации, так и по первым послевоенным годам были выданы, хотя дела эти давно рассекречены. Во-вторых, отсутствие четкой структуры управления местными православными приходами, в особенности по сравнению с территорией Псковщины, Брянщины или Смоленщины. В-третьих, как на Юге России, так и на Северном Кавказе в годы войны не утихали юрисдикционные споры между сергианами и обновленцами, которые еще более усиливали и без того накаленную обстановку в регионе. В-четвертых, Михаил Суслов, один из ключевых гонителей на Православную Церковь в Советском союзе во второй половине XX в., в годы войны был секретарем местного обкома и воплощал в жизнь свои планы по вытравливанию религии из региона. Тем не менее, попытаться восстановить контуры религиозной жизни за пять месяцев оккупации

Иван Васильевич Петров — кандидат исторических наук, ассистент кафедры Новейшей истории России Института истории Санкт-Петербургского государственного университета (ivanpet1990@hotmail.com; i.petrov@spbu.ru).

¹ Статья выходит при поддержке Гранта РНФ № 18–78–00048 Служение русского православного пастырства на временно оккупированных районах РСФСР в 1941–1944 гг.

Ворошиловска (именно так город называли советские власти) по опубликованным документам, архивам и воспоминаниям все же стоит.

Несколько слов первоначально следует сказать и о том, как складывалась историографическая традиция рассмотрения деятельности православных приходов Ставрополя в годы нацистской оккупации региона.

В первую очередь, необходимо упомянуть работы Сергея Ивановича Линца и Инны Юрьевны Сомовой, которые особое внимание уделили в своих фундаментальных монографиях вопросам религиозной политики нацистской Германии в Ставрополе. В совместной работе двух авторов, увидевшей свет в Пятигорске в 2009 г., отдельно изучены аспекты формирования приходской системы, дана оценка отношению немецких властей к духовенству и верующим, особо четко показаны причины достаточно лояльного отношения нацистов к православным². В более ранней монографии С. И. Линца, посвященной нацистской оккупационной политике на территории Юга России и Северного Кавказа, отдельный параграф, озаглавленный «Отношение оккупационной власти к религии на Северном Кавказе. Надежды на возрождение и результаты», также затрагивает «религиозные сюжеты»³. Опираясь на материалы ГАРФа, архивов Ставропольского и Краснодарского краев, Ростовской области и республики Адыгея, авторам удается определить общую линию политики нацистов по отношению к Православной Церкви, однако бросается в глаза их неглубокая заинтересованность в проблемах противостояния обновленцев и сергиан, и достаточно критическое, близкое к традициям советской историографии, отношение к Православной Церкви.

Совсем иную концепцию истории православных приходов Ставропольского края в 1942–1943 гг. воспроизвел житель оккупированного Ворошиловска, известный краевед и историк, старший научный сотрудник Ставропольского государственного историко-культурного и природно-ландшафтного музея-заповедника имени Г. Н. Прозрителева и Г. К. Пправе Герман Алексеевич Беликов. Важное отличие его работ: умелый синтез архивных документов с собственными воспоминаниями и материалами, которые предоставили ему жители оккупированного Ставрополя, в том числе те, которые покинули Россию после окончания Второй мировой войны. Автора отличает достаточная независимая точка зрения, которая базируется на поиске объективных причин недовольства местным населением религиозной политикой большевиков в предвоенные годы, жесткая аргументация в вопросах раскрытия достижений православного духовенства, служившего «под немцами», а также правдоподобный рассказ о взаимоотношениях местной интеллигенции и духовенства. Книга Германа Беликова о нацистской оккупации Ставрополя выдержала несколько изданий, и пользуется большим спросом среди местных специалистов и широкого круга читателей⁴.

Не остался в стороне от освещения проблем религиозного возрождения на временно оккупированных территориях Ставрополя и видный петербургский ученый Михаил Витальевич Шкаровский. В своих работах он занимался как публикацией материалов германских архивов⁵, так или иначе затрагивающих проблемы жизни православных в период нацистского владычества, так и давал собственную оценку местному религиозному ренессансу⁶.

Наконец, наиболее подробно рассмотрел заявленную тему секретарь ученого совета Ставропольской духовной семинарии священник Евгений Шишкин в статье,

² *Линц С. И., Сомова И. Ю.* Культурные и религиозные учреждения Ставропольского края в период Великой Отечественной войны. Пятигорск, 2009.

³ *Линц С. И.* Северный Кавказ накануне и в период немецко-фашистской оккупации: состояние и особенности развития (июль 1942 — октябрь 1943 гг.). Ростов н/Д, 2003. С. 392–411.

⁴ *Беликов Г. А.* Оккупация: Ставрополь. Август 1942 — февраль 1943. Ставрополь, 1998; *Беликов Г. А.* Оккупация Ставрополя. Ставрополь, 2016.

⁵ *Шкаровский М. В.* Политика Третьего рейха по отношению к Русской Православной Церкви в свете архивных материалов. М., 2003.

⁶ *Шкаровский М. В.* Крест и свастика. Нацистская Германия и Православная Церковь. М., 2007.

опубликованной в 2014 г. в «Вестнике ПСТГУ»⁷. Автор кропотливо и тщательно восстанавливает, в буквальном смысле, все аспекты деятельности православного священства Северного Кавказа как в период нацистской оккупации, так и сразу после освобождения региона от немцев. Исследователя интересуют и проблема борьбы сергиан и обновленцев, и степень вовлеченности духовенства в пропагандистскую кампанию нацистов, и количество открытых за небольшой период немецкого владычества храмов, и отношения советских властей к священникам и мирянам после отступления немцев. Автор активно пользуется и ставропольскими архивами, и ГАРФом, также он активно использует архив Московской Патриархии (АМП), до сей поры малодоступный рядовому исследователю. Еще один фокус исследовательского интереса — биографии лидеров обновленческого движения Северного Кавказа, в статьях о которых также затрагиваются проблемы деятельности духовенства в годы войны⁸.

Первый вопрос, который необходимо поставить перед рассмотрением проблемы деятельности православного духовенства в условиях нацистского владычества — положение местных православных приходов до момента вступления немцев в пределы Северного Кавказа. Свящ. Е. Н. Шишкин определяет количество местных православных приходов на момент 1942 г. как 10 действующих церквей и 4 молитвенных дома, особенно оговаривая тот момент, что лишь две церкви и один молитвенный дом подчинялись митрополиту Сергию (Страгородскому), остальные же подчинялись главе местных обновленцев — митрополиту Северо-Кавказскому и Ставропольскому Гермогену (Кожину)⁹. Данный церковный деятель, один из самых авторитетных обновленческих лидеров не только в масштабе Северного Кавказа, но и на территории всего Советского Союза, был эвакуирован в Грозный и связи с местными обновленческими приходами в период оккупации не имел (существует мнение, что некоторое время он пребывал в оккупации)¹⁰.

Местные сергиане чувствовали себя в гораздо более стесненных обстоятельствах: из-за жесткого репрессивного катка 1930-х гг. местная епископская кафедра вдовствовала, и в силу этого духовенство напрямую подчинялось церковной власти в Москве. Более того, по данным того же свящ. Е. Н. Шишкина, в 1940 г. советские власти безуспешно планировали закрыть последние местные приходы¹¹.

Подобная, сложная как в юрисдикционном, так и в политическом плане ситуация предопределила будущие особенности выстраивания взаимоотношений между нацистскими военными и гражданскими властями и православными верующими. Леонид Николаевич Леонидов-Польский, в годы войны попавший под нацистскую оккупацию и работавший в Ставрополе в конце 1942 г. — начале 1943 г. в газете «Утро Кавказа», писал из эмиграции Герману Беликову, что одно из первых богослужений в Ставрополе произошло сразу же после занятия города немцами — 14 августа 1942 г., на Ярмарочной площади¹². В момент вступления немцев в город действующей была только Успенская церковь на местном кладбище (очень характерная ситуация для всех оккупированных районов; так, в Симферополе тоже работала церковь на кладбище). Вскоре оккупационная администрация распорядилась открыть Крестовоздвиженский и Преображенский храмы, после чего открыл свои двери и знаменитый Андреевский

⁷ Шишкин Е. Н., свящ. Русская Православная Церковь на оккупированных территориях Кавказа в августе 1942 — феврале 1943 гг. // Вестник ПСТГУ. Серия II. Вып. 6 (61). С. 113–127.

⁸ Шишкин Е. Н., свящ. «Маршал воинствующих обновленцев»: деятельность митрополита Василия Кожина на Северном Кавказе после освобождения региона от гитлеровцев (февраль 1943 — февраль 1945 года) // Вестник Челябинского государственного университета. 2015. № 2 (357). История. Вып. 62. С. 108–116.

⁹ Там же. С. 114.

¹⁰ Письмо Л. Н. Леонидова-Польского — Г. А. Беликову // Под немцами. Воспоминания, свидетельства, документы. Историко-документальный сборник / сост. К. М. Александров. СПб., 2011. С. 463.

¹¹ Шишкин Е. Н., свящ. Русская Православная Церковь... С. 114.

¹² Письмо Л. Н. Леонидова-Польского — Г. А. Беликову. С. 437.

собор, в котором проходил в 1919 г. Юго-Восточный Церковный Собор (в советское время там располагался архив). Большинство современных исследователей сходится во мнении, что именно там было организовано епархиальное управление и свечная мастерская (С. И. Линец и И. Ю. Сомова указывают, что управление располагалось во Владимирской церкви при соборе)¹³.

Существенную помощь в религиозном возрождении духовенству оказывала также местная русская администрация и антисоветски настроенная часть интеллигенции. Наиболее яркий момент подобного процесса описал в своей работе Г. А. Беликов. Историк отметил, что настоятель Успенской церкви Ставрополя Николай Польский обратился к бургомистру Ставрополя С. Н. Меркулову с просьбой передать Церкви изъятую большевиками для коллекции музея атеизма утварь. 10 сентября 1942 г. директор ставропольского музея Б. Ф. Каспиев и хранитель фондов С. Н. Усенко передали представителю церковного управления Александру Новашевскому 37 предметов религиозного культа, которые сразу же были переданы в храмы¹⁴. Существенную помощь духовенству и верующим в этом процессе оказали также румынские солдаты.

Постепенно решался вопрос и о юрисдикционном управлении местными православными приходами. 20 октября 1942 г. в Ставрополе, благодаря священникам Василию Денисову, Василию Литвиненко и Федору Колесову, собрался съезд православного духовенства и мирян «старотихоновской ориентации»¹⁵. Безусловно, главной целью данного съезда было создание единого органа управления сергианскими приходами и консолидация их в борьбе с влиятельным в регионе обновленчеством. Главным результатом съезда стало создание Временного Епархиального совета для будущего поиска епархиального управляющего местными приходами.

В историографии же возник миф о том, что в Ставрополе в годы войны хотели созвать Поместный Собор. Интересно отметить, что историки противоположной исторической традиции приводят эту гипотезу в своих работах. До последнего времени никто из исследователей не приводил фактов, которые могли бы опровергнуть или подтвердить попытку созыва Собора¹⁶. Однако священник Евгений Шишкин достаточно подробно проанализировал появление этого слуха и пришел к выводу, что он возник из сообщения оккупационной газеты «Пятигорское эхо» от 15 августа 1942 г., в которой говорилось о том, что в городе Пятигорске скоро не только будут запрещены все религиозные течения, кроме тихоновского, но и произойдет переподчинение местных приходов церковным властям в Берлине, а именно митрополиту Германскому и Берлинскому Серафиму (Лядэ), относящемуся к юрисдикции РПЦЗ¹⁷. Конечно, подобное переподчинение в условиях оккупации было невозможно и шло вразрез с религиозными установками руководства Третьего рейха (видимо, отсюда и пошел слух о будущем Соборе в Берлине).

Не оставалось в стороне от процесса религиозного возрождения и обновленческое священство. Дело в том, что на оккупированной территории нынешнего Ставропольского края остался обновленческий епископ Николай (Автономов), личность легендарная и крайне скомпрометировавшая себе как в довоенные, так и в последующие годы. Будучи женатым, Николай Автономов получил архиерейскую хиротонию и назначение на кафедру в Ставрополь как епископ в 1930 г., однако вскоре его отправили сначала в Тверскую епархию, а затем в Махачкалу, где он неудачно пытался добиться автокефалии. Впоследствии епископ Николай служил в Ивановской епархии, в Старом Осколе, сменил Александра Боярского в качестве митрополита Ивановского (после ареста последнего в 1938 г.), и осел на Северном Кавказе. Оккупацию он встретил в качестве директора мясокомбината в Пятигорске, очевидно, имея крепкие связи с органами

¹³ Линец С. И., Сомова И. Ю. Культурные и религиозные учреждения... С. 77.

¹⁴ Беликов Г. А. Оккупация Ставрополя. С. 130–131.

¹⁵ Шишкин Е. Н., *свящ.* Русская Православная Церковь... С. 119.

¹⁶ Беликов Г. А. Оккупация Ставрополя. С. 130; Линец С. И., Сомова И. Ю. Культурные и религиозные учреждения... С. 75.

¹⁷ Шишкин Е. Н., *свящ.* Русская Православная Церковь... С. 123.

НКВД. Почувствовав изменения политической конъюнктуры, Николай Автономов объявил себя каноничным епископом и вступил в управление приходами в Пятигорске. Служил самопровозглашенный «епископ» в единственной действующей церкви Пятигорска — храме святого праведного Лазаря Четверодневного. Вскоре местные жители при помощи немцев восстановили в городе храм Михаила Архангела.

С деятельностью епископа Николая (Автономова) связана и крайне темная страница в жизни местных православных приходов. Один из местных православных священников, протоиерей Василий Геккель, был связан с советскими разведывательными службами, хранил под престолом шифровальную машину и прятал от немцев солдат Красной Армии¹⁸. Большинство исследователей подозревают епископа Николая в сотрудничестве с немцами и подчеркивают, что именно он передал информацию о связях о. Василия Геккеля с подпольем нацистам, после чего последний был казнен¹⁹. Важно отметить, что отец Василий был далеко не единственным сотрудничавшим с советскими разведывательными органами представителем православного духовенства Ставрополя. Так, в октябре 1942 г. в Ставрополе из-за своих просоветских высказываний был расстрелян священник Александр Павлик (скорее всего двумя этими случаями поддержка подполья не ограничилась).²⁰

Важным свидетельством противостояния обновленцев и сергиан стала статья в оккупационной газете «Утро Кавказа» священника Николая Польского под псевдонимом «Н. Андриевский», в которой с особой горечью описывался процесс противоборства между двумя главными течениями русского Православия первой половины XX столетия, приведший к столь серьезным последствиям и ослаблению Церкви²¹.

В остальном процесс восстановления православных приходов на территории оккупированного Ставрополя мало отличался от остальных занятых немцами регионов РСФСР. Организовывались массовые крестные ходы с участием детей и молодежи, празднование Рождества проходило особенно торжественно, иногда с участием православных румынских солдат, в Ессентуках в октябре 1942 г. удалось наладить печать православного календаря, составленного местным жителем Рудиным и одобренного духовенством к распространению. Наконец, в некоторых районах удалось добиться преподавания Закона Божия в начальных школах, открыть библиотеки при храмах²².

Местное население активно участвовало в процессе религиозного возрождения. Так, всего за десять дней сентября 1942 г. было совершено 83 крещения, 3 венчания и 8 отпеваний только в одном Ставрополе²³. Впечатляют данные и по открытым церквям. Ссылаясь на данные ГАРФА, М. В. Шкаровский отмечает, что за весь период оккупации в регионе было открыто только обновленческих 55 храмов²⁴.

С восстановлением в Ставропольском крае советской власти ситуация в местных православных приходах кардинально изменилась. Так, епископ Николай (Автономов) смог эвакуироваться с отступающими немецкими частями. Вскоре он вошел в юрисдикцию Украинской Автономной Православной Церкви и стал архиепископом Мозырским, управляющим Гомельской епархией. Белорусское духовенство, введенное лжеепископом в заблуждение, оказало ему существенную поддержку в обеспечении архиерейским облачением и улучшило его материальное положение²⁵. Однако

¹⁸ Шкаровский М. В. Политика Третьего рейха... С. 264.

¹⁹ Бочков П., свящ. Жизненный путь Николая Петровича Автономова — обновленческого «архиепископа», «католического митрополита», греко-католического «священника» // Studia Humanitatis. 2017. № 1. С. 3–4.

²⁰ Шишкин Е. Н., свящ. Русская Православная Церковь... С. 117.

²¹ Письмо Л. Н. Леонидова-Польского — Г. А. Беликову. С. 446.

²² Линец С. И., Сомова И. Ю. Культурные и религиозные учреждения... С. 81–82.

²³ Там же. С. 76.

²⁴ Шкаровский М. В. Крест и свастика. С. 385.

²⁵ Слесарев А. В. Новооткрытые сведения о миссионерском служении преподобномученика Серафима (Шахмута), архимандрита Жировичского // Церковно-исторический вестник ХРОНОС. 2017. № 4. С. 117–118.

созданный епископом Николаем (Автономовым) хаос, вместе с вскрывшимся фактом его женатого статуса, привел к его удалению с кафедры. Впоследствии он сменит множество стран, континентов и даже юрисдикций, успев побывать униатом, послужить в подчинении РПЦЗ и Константинопольского Патриархата²⁶.

На территории самого Ставрополя продолжится противостояние между обновленцами и Московской Патриархией. Вначале непримиримыми соперниками станут владыки Гермоген (Кожин) и назначенный Московским Патриархатом владыка Антоний (Романовский). Общие изменения в церковной жизни страны в целом вскоре предопределят конец обновленчества и здесь, в одном из самых стойких обновленческих регионов РСФСР²⁷.

Советские же власти только усилят давление на местное духовенство и верующих, и, по емкому замечанию Г. А. Беликова, будут мстить многим активным мирянам за воцерковление в период непродолжительной нацистской оккупации²⁸.

Источники и литература

1. Беликов Г. А. Оккупация: Ставрополь. Август 1942 — февраль 1943. Ставрополь: Фонд духовного просвещения, 1998. 151 с.
2. Беликов Г. А. Оккупация Ставрополя. Ставрополь: Изд. Надыршин А. Г., 2016. 248 с.
3. Бочков П., свящ. Жизненный путь Николая Петровича Автономова — обновленческого «архиепископа», «католического митрополита», греко-католического «священника» // *Studia Humanitatis*. 2017. № 1. С. 1–16.
4. Линец С. И. Северный Кавказ накануне и в период немецко-фашистской оккупации: состояние и особенности развития (июля 1942 — октябрь 1943 гг.). Ростов н/Д: Изд-во СКНЦ ВШ, 2003. 563 с.
5. Линец С. И., Сомова И. Ю. Культурные и религиозные учреждения Ставропольского края в период Великой Отечественной войны. Пятигорск: ПГЛУ, 2009. 141 с.
6. Под немцами. Воспоминания, свидетельства, документы. Историко-документальный сборник / Сост. К. М. Александров. СПб.: Скрипторум, 2011. 608 с.
7. Слесарев А. В. Новооткрытые сведения о миссионерском служении преподобномученика Серафима (Шахмутя), архимандрита Жировичского // *Церковно-исторический вестник ХРОНОС*. 2017. № 4. С. 113–122.
8. Шишкин Е. Н. «Маршал воинствующих обновленцев»: деятельность митрополита Василия Кожина на Северном Кавказе после освобождения региона от гитлеровцев (февраль 1943 — февраль 1945 года) // *Вестник Челябинского государственного университета*. 2015. № 2 (357). История. Вып. 62. С. 108–116.
9. Шишкин Е. Н., свящ. Русская Православная Церковь на оккупированных территориях Кавказа в августе 1942 — феврале 1943 гг. // *Вестник ПСТГУ. Серия II. Вып. 6 (61)*. С. 113–127.
10. Шкаровский М. В. Крест и свастика. Нацистская Германия и Православная Церковь. М.: Вече, 2007. 514 с.
11. Шкаровский М. В. Политика Третьего рейха по отношению к Русской Православной Церкви в свете архивных материалов. М.: Изд-во Крутицкого подворья, 2003. 368 с.

²⁶ Бочков П., свящ. Жизненный путь Николая Петровича Автономова... С. 1–16.

²⁷ Шишкин Е. Н. «Маршал воинствующих обновленцев» ... С. 108–116.

²⁸ Личное свидетельство Г. А. Беликова автору 19.06.2018.

Ivan Petrov. Orthodox Parishes of Stavropol region during Nazi occupation 1942–1943: questions of theories and historiography.

Abstract: The study of the activities of the Orthodox clergy on the territory of the modern Stavropol region during the years of the Nazi occupation in recent years become popular among Russian historians. But now there are some problems in this process. Most of this problems are due to the inaccessibility of regional archives. However, now researchers come to the conclusion that the North Caucasus and under the Nazis became the scene of confrontation between the Renovationists and supporters of the Moscow Patriarchate. The mass revival of the parish system was complicated by jurisdictional contradictions, the death of part of the clergy at the hands of the Nazis, and the destructive policies of the Bolsheviks in the pre-war years. Nevertheless, the local clergy were able to achieve impressive successes both in the restoration of the canonical management of local parishes, and in religious education and churches. With the re-establishment of Soviet power in the region, many pre-war problems returned to the region.

Keywords: Nazi occupation, Orthodox Church, Renovatism, Stavropol region, North Caucasus, historiography, World War II, G. A. Belikov, bishop Nikolai (Avtonomov), L. N. Leonidov-Polski.

Ivan Vasilyevich Petrov — Ph.D. in History, Assistant of the Department of Modern History of Russia at the Institute of History, St. Petersburg State University (ivanpet1990@hotmail.com; i.petrov@spbu.ru).

И. И. Маслова

ИСТОРИЧЕСКИЙ ПОРТРЕТ СВЯТЕЙШЕГО ПАТРИАРХА ПИМЕНА (ИЗВЕКОВА)

В статье на основе архивных материалов и воспоминаний современников представлен анализ биографии и деятельности Патриарха Московского и всея Руси Пимена (Извекова), обозначена его роль в установлении диалога между государством и Церковью.

Ключевые слова: Русская Православная церковь, Патриарх Пимен (Извеков), государство, Совет по делам религий.

«Если вспомнить, какими благами по милости Божией мы располагаем, главным из них нужно признать время. В чем его положительная ценность? Время не только уходит, но и приходит... И от нас, возлюбленные, зависит, как будет использовано дарованное нам время».

Святейший Патриарх Пимен (Извеков)

Сергей Извеков уже в 15 лет обрел смысл своей жизни и стал иноком Сретенского монастыря. Через два года принял монашеский постриг под именем, означавшем «Пастырь». Позже говорил, что его имя обязывает ко многому: «Господь судил мне быть пастырем. Но Он же заповедовал в Евангелии: «Пастырь добрый полагает душу свою за овец своих»¹. Затем монах, имеющий певческий и музыкальный дар, в горниле XX столетия становится фельдшером, ветеринаром, учителем словесности, завучем школы, инженером-строителем, санитарным инспектором, офицером пехотных войск, архитектором, живописцем, поэтом, заместителем двух монастырей, митрополитом, и, наконец, Патриархом Московским и всея Руси. Он веровал, защищал, лечил, учил, строил, возрождал, созидал — если вместить все в одну фразу: «служил Богу и людям». При этом несколько раз был арестован, находился в заключении, ссылке.

Как любой исторический деятель, который не может остаться незамеченным на фоне своей эпохи, Патриарх Пимен получил неоднозначные оценки современников.

Опубликована его биография на основе воспоминаний близких ему людей — епископата, клира, мирян. Например, протоиерей Николай Соколов написал: «Многие из тех, кому посчастливилось служить рядом с патриархом Пименом, в дальнейшем стали епископами. Все они брали от него удивительно правильное отношение к богослужению: тот трепет, с которым он совершал богослужение, то тщание и ту любовь, которую он вкладывал в каждое слово. Он любил служить. Это была его жизнь»².

Историк О. Ю. Васильева говорила о Святейшем Патриархе Пимене так: «Он всегда сторонился общения с властью, и за все годы я знаю только одно письмо, которое он адресовал власти, — очень горькое, о том, что Церковь собирает большие

Ирина Ивановна Маслова — доктор исторических наук, профессор, профессор кафедры церковной истории Пензенской духовной семинарии, профессор кафедры «Кадастр недвижимости и право» Пензенского университета архитектуры и строительства (imas2010@yandex.ru).

¹ Патриарх Пимен (Извеков) / Сост. О. Л. Рожнева. М., 2017. С. 32.

² Там же. С. 125.

средства в Фонд мира, а голоса Церкви не слышно. Это единственное, что он себе позволил, — некий крик души. От прочего же он устранился и занимался своим пастырским делом, и делал это хорошо, что признают все. В семидесятые-восемидесятые годы, годы внутреннего и душевного застоя в стране, он как раз был лучшим патриархом своего времени. Его все и всегда вспоминают как молитвенника, и никто никогда не разбирает как государственного деятеля. Таких оценок вообще нет. Его боевое прошлое действительно загадочно, но оно вызывает большое уважение».³ О. Ю. Васильева отметила, что ей известно только об одном письме Святейшего. Но Патриарх обращался к власти неоднократно, ведь только ему было предоставлено право озвучивать голос Церкви. Поэтому, возможно, против своей воли он стал заметным государственным деятелем.

Историк М. И. Одинцов считает, что такие качества Патриарха Пимена, как отказ от какой-либо конфронтации с властью, подчеркнутая лояльность, консерватизм убеждений в отношении устройства религиозно-церковной жизни, устраивали власти, которые хотели иметь «ручного патриарха», и тем самым сохранять возможность воздействовать на церковный институт в интересах продолжения своей церковной политики, направленной на «угасание религиозной жизни»⁴.

Думается, давно настало время оценить деятельность Патриарха Пимена в государственном и международном масштабе, определить его историческую роль в жизни Церкви, верующих и общества. Это помогут сделать архивные документы, часть из которых доступна читателям. Например, т. н. «Дело патриарха Пимена», опубликованное историком Одинцовым, находилось в Совете по делам религий и являлось «личным делом» Патриарха⁵. Но еще более значительная часть документов остается в архивах — преимущественно это документы Совета по делам религий, ЦК КПСС, Совета Министров СССР. Данные документы помогут увидеть личность Патриарха Пимена глазами государственной власти, определить ожидания государства от его действий и ответить на вопрос — оправдались эти ожидания или нет.

Интересны характеристики Патриарха Пимена от уполномоченных Совета по делам Русской Православной церкви и Совета по делам религий, которые составлялись в разные годы его жизни. В частности, когда архимандрит Пимен был наместником Троице-Сергиевой лавры, его охарактеризовали так: «Архимандрит Пимен высокого роста, представительный на вид, хорошо эрудирован, настроен лояльно, неплохо разбирается в политических вопросах, фанатизма не проявляет. В беседах держится просто и откровенно, прислушивается к нашему мнению и охотно выполняет все (нужные для нас) советы». Позже о митрополите Ленинградском и Ладожском писали, что «с тактом, умением и достоинством Пимен устраивал приемы посещавших Ленинград иностранных церковных делегаций, <...> став митрополитом, все больше стал отдаляться от Совета, и, несмотря на приглашения заходить в Совет, не проявляет желания сделать это, уклоняется от его посещения, хотя в Москве бывает довольно часто».

Уполномоченному Совета не нравились определенные черты характера митрополита: «человек он весьма замкнутый и скрытный. В свои намерения, даже если они относятся к вопросам деятельности церкви, он из своего окружения никого не посвящает, бывали часто случаи, когда он уезжал в дальние приходы или Москву, не ставя об этом в известность даже своего епархиального секретаря».

К недостаткам было отнесено и то качество, что «Пимен любит служить в церквях, и во время своего пребывания в Ленинграде воскресил давно уже забытые ленинградским духовенством обряды <...>. Существенным недостатком Пимена является

³ Там же. С. 119–120.

⁴ *Одинцов М. И.* Русская православная церковь в XX веке: история, взаимоотношения с государством и обществом. М., 2002. С. 19, 24.

⁵ *Одинцов М. И.* Как будто листаешь жизни мгновенья... По страницам личного дела патриарха Московского и всея Руси Пимена (Извекова). 1953–1988 гг. URL: <https://rusoir.ru/president/president-works/president-works-249/> (дата обращения 17.10.18).

и то, что он слабо восполняет имеющиеся у него пробелы в общем и духовном образовании, недостаточно повышает свой культурный кругозор <...>. Несмотря на наличие перечисленных недостатков, в целом личность митрополита Пимена с нашей точки зрения выглядит положительно»⁶.

Накануне Поместного Собора 1971 года светская власть тоже стремилась определиться в выборе приемлемого для нее кандидата на пост главы Русской Православной Церкви. В середине мая 1970 г. Совет по делам религий, обращаясь в ЦК КПСС за разрешением на проведение Поместного Собора, высказался за кандидатуру митрополита Пимена. Председатель Совета по делам религий В. Куроедов писал следующее: «К Советской власти Пимен относится лояльно, соблюдает законодательство о культах, прислушивается к рекомендациям Совета по делам религий <...>. Имя митрополита известно не только в церковных кругах, но и советской общественности: он является членом Советского Комитета защиты мира и Всемирного совета мира. В настоящее время Пимен — один из видных и авторитетных иерархов Русской православной церкви. По своему архиерейскому стажу он относится к среднему поколению епископата, но пользуется уважением старшего и младшего поколения церковнослужителей. Об отношении к Пимену церковной иерархии свидетельствуют высказывания наиболее маститых деятелей православия. Патриарх Алексей в беседе с председателем Совета по делам религий в июне 1966 г. заявил: «Становлюсь дряхлым, сил мало. Приходится думать, кому перейдет в руки управление церковью. Думаю, что на это место лучше всего подходит митрополит Пимен <...>. Учитывая вышеизложенное, считаем наиболее подходящим иерархом на пост патриарха и главы Русской православной церкви митрополита Крутицкого и Коломенского Пимена»⁷.

Как отдельная заслуга упоминается факт, что «Пимен сыграл большую роль в 1961 году в решении вопроса об отстранении духовенства от финансово-хозяйственной деятельности религиозных объединений. На Архиерейском Соборе он выступил с докладом по этому вопросу и умело аргументировал необходимость проведения указанного мероприятия»⁸. Действительно, будучи Управляющим делами Патриархии, архиепископ Тульский Пимен (Извеков) выполнил нелегкую и непочетную миссию — выступил с докладом в июле 1961 г. на Архиерейском Соборе о т. н. «приходской реформе», которая продвигалась под давлением государства. Собор установил новую организацию приходского управления. «Реформа» во многом разрушила традиционное управление Церкви. Суть ее заключалась в отстранении священнослужителей от руководства приходами. Фактически руководителями приходской жизни становились старосты, назначавшиеся райисполкомами из людей, часто совершенно нецерковных и иногда даже неверующих⁹.

Но прежде, чем оценивать данную реформу, нужно вспомнить, что она происходила на фоне гонений против Церкви и верующих в годы хрущевской оттепели. Русская Православная Церковь потеряла около половины своих храмов, соответственно уменьшилось и число служащих священников и диаконов. В 1960–1963 гг. ежегодно прекращали существование в среднем по 1270 приходов. Это был «пик» процесса сокращения числа православных церквей. За период 1950–1964 гг. ежегодно в среднем закрывалось 420 церквей¹⁰.

Например, в Ленинградской епархии духовенство сократилось на 40%. Для того чтобы якобы не отвлекать людей от работы, запретили ранние литургии в будние дни. В июле 1961 г. здание епархиального управления в Александро-Невской Лавре

⁶ Там же.

⁷ Там же.

⁸ Русская Православная Церковь в советское время (1917–1991). Материалы и документы по истории отношений между государством и церковью / Сост. Г. Штриккер. М.: ПроPILEI, 1995. Т. I. С. 307–310.

⁹ *Одинцов М. И.* Письма и диалоги времен «хрущевской оттепели» (Десять лет из жизни патриарха Алексия. 1955–1964 гг.) // *Отечественные архивы.* 1994. № 5. С. 67–73.

¹⁰ Наука и религия. 1989. № 1. С. 3.

было передано вечерней школе, уникальную библиотеку вытащили во двор и частично уничтожили¹¹.

Обещания Н. С. Хрущева как музейную редкость показать по телевидению «последнего советского попа»¹² свидетельствовали о реальной угрозе существованию Церкви, которая оказалась на грани исчезновения, учитывая темпы сокращения численности приходов, подрыв духовного образования.

Драматизм ситуации заключается в том, что руководство Патриархии вынуждено было публично опровергать гонения на Церковь. Так, члены Синода митрополиты Никодим и Пимен дали интервью ТАСС и иностранным корреспондентам, в которых, как сообщалось в документах Совета, «разоблачались враждебные выпады западной прессы и освещалось действительное положение церкви в СССР»¹³. Иерархи Церкви в своих официальных высказываниях должны были руководствоваться т. н. «тактикой молчания» или же опровергать факты нарушений прав верующих¹⁴. Но не следует забывать, что страна пережила три кровопролитных войны — две мировых и гражданскую, — а также массовые репрессии. Протест Церкви и верующих мог обернуться новой трагедией для многих соотечественников.

Очевидно, что уступка со стороны Церкви в виде проведения крайне невыгодной для нее приходской реформы стала залогом прекращения волны гонений на верующих. Но после 1964 г. наметилась устойчивая тенденция замедления прекращения деятельности отдельных православных приходов. Если за период 1950–1964 гг. ежегодно в среднем закрывалось 420 церквей, то в последующее двадцатилетие (1965–1985 гг.) около 40¹⁵.

Однако вся деятельность Русской Православной Церкви продолжала осуществляться под постоянным и всесторонним контролем советского государства. Совет по делам религий разрабатывал, и после согласования с ЦК КПСС осуществлял комплекс ограничительных мероприятий, контролирующих деятельность конфессий, монастырей, служителей культа, религиозных объединений верующих.

В структуре органов советского государства Совет по делам религий подчинялся Совету Министров СССР, но выполнял указания, поступавшие от идеологического отдела ЦК КПСС, осуществлял свою деятельность в контакте с КГБ СССР, а именно — с управлением, занимавшимся борьбой с идеологическими диверсиями.

Полномочия Совета были широкими, и предполагали право принимать решения о регистрации и снятии с регистрации религиозных объединений, об открытии и закрытии молитвенных зданий и домов, а также право осуществлять контроль за соблюдением законодательства о культурах. Совет проверял деятельность не только религиозных организаций, служителей культов, но и государственных органов, должностных лиц в части соблюдения ими советского законодательства¹⁶.

Перечисленные мероприятия активно осуществлялись уже в годы «оттепели», в последующие же годы их спектр расширялся: был усилен контроль за проповеднической деятельностью, настроениями духовенства, содержанием учебного процесса духовных учебных заведений и даже развитием богословской мысли.

Регистрация религиозных объединений была административным рычагом регулирования численности религиозных объединений. Местные органы власти годами не рассматривали заявления верующих о регистрации религиозных объединений

¹¹ Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве (Государственно-церковные отношения в СССР в 1939–1964 годах). М., 1999. С. 379.

¹² Никита Сергеевич Хрущев. Материалы к биографии. М., 1989. С. 349.

¹³ РГАНИ. Ф. 5. Оп. 55. Д. 72. Л. 58.

¹⁴ Русская Православная Церковь в советское время (1917–1991). Материалы и документы по истории отношений между государством и церковью / Сост. Г. Штриккер. М., 1995. Т. 2. С. 64–66.

¹⁵ Наука и религия. 1989. № 1. С. 3.

¹⁶ Маслова И. И. Совет по делам религий при Совете Министров СССР и Русская православная церковь (1965–1991 гг.) // Отечественная история. 2005. № 6. С. 52–65.

или отклоняли их ходатайства, всячески препятствовали регистрации, поскольку она считалась «промахом в воспитательной работе». Они не давали разрешения на открытие церквей, ссылаясь на множество причин («политическую нецелесообразность», наличие «ближайших» молитвенных домов, несоответствие молитвенных зданий требованиям противопожарной безопасности и т. д.). Важнейшей причиной отказов в регистрации было опасение властей возникновения т. н. «цепной реакции», т. е. увеличения числа ходатайств верующих, регистрируемых объединений и оживления деятельности самих религиозных обществ.

Результаты т. н. «упорядочения религиозной сети» оказались противоположны замыслам ее организаторов, что нашло отражение в аналитических материалах Совета по делам религий. С одной стороны, укрупнение религиозных обществ усилило их в материальном отношении. С другой стороны, возможности верующих отправлять религиозные потребности были сокращены. Нередко верующие вынужденно обращались в церкви, находящиеся на расстоянии 100 и более километров. В некоторых областях вообще отсутствовали сельские приходы. Следствием системы запретов регистрации религиозных организаций стало т. н. «религиозное подполье» — большое число объединений верующих, которые существовали нелегально, без регистрации. Чтобы поставить деятельность подобных объединений под контроль, государство в 1972 г., после двадцатилетнего перерыва, возобновило регистрацию православных обществ и открытие храмов. Одновременно продолжалось закрытие молитвенных зданий¹⁷.

Необдуманные отказы и снятие с регистрации религиозных обществ повлекли факты «перекрещивания» православных верующих, когда отсутствовали условия для удовлетворения их религиозных запросов. В некоторых регионах страны в неправославных общинах более 30 % вновь обращенных составляли вчерашние православные верующие. Количество неправославных религиозных объединений стало преобладать над общим числом православных приходов.

В 1983 г. председатель Совета В. А. Куроедов сообщал в ЦК КПСС: «Многие должностные лица, не считаясь с реальной обстановкой, категорически отклоняют просьбы верующих о регистрации их объединений, считая ее уступкой религии, «минусом» в идеологической работе. <...> Нередко в регистрации отказывают наиболее лояльным, патриотически настроенным верующим, что создает напряженность, не способствует делу гражданского воспитания верующих»¹⁸.

Признавая ошибочность политики запрета регистрации религиозных обществ, Совет по делам религий продолжал ограничивать финансовую деятельность Церкви. Эта акция в документах Совета цинично именовалась как «снятие жировых отложений» Церкви. В документах Совета фиксировался ежегодный рост денежных поступлений Русской Православной Церкви: к 1985 г. по сравнению с 1966 г. они увеличились в 2,5 раза и составили 211,1 млн. рублей (1966 г. — 85,036 млн. руб.). Рост происходил за счет реализации предметов культа, доходов от исполнения религиозных обрядов и добровольных пожертвований. Увеличились денежные поступления в расчете на одну церковь в три раза (в 1964 г. этот показатель составлял 10,6 тыс. рублей, в 1974 г. — 20,7, а в 1985 г. — 29,1 тыс. рублей)¹⁹.

Совет проводил линию на использование финансовых ресурсов Церкви в государственных интересах. Государство ежегодно получало от Русской Православной Церкви до 70% валового дохода от продажи свечей, и, кроме того, подоходный налог с денежных вкладов всех категорий церковнослужителей и обслуживающего персонала (в масштабе страны более 20 млн. руб.), земельную ренту, налог со строений, страховые платежи, отчисления в фонды мира и охраны памятников истории и культуры. Уполномоченным давались неоднократные указания об организации добровольных

¹⁷ Маслова И. И. Советское государство и Русская Православная Церковь: политика сдерживания (1964–1984 гг.). М., 2005. С. 50–51.

¹⁸ РГАНИ. Ф. 5. Оп. 89. Д. 82. Л. 41.

¹⁹ Коллекция документов ГАРФ.

отчислений религиозных объединений в Фонд мира. В 1984 г. в Фонд мира и Фонд охраны памятников истории и культуры Русская Православная Церковь отчислила от 16% до 20% своих доходов²⁰.

Патриарх Пимен ходатайствовал в 1980 г. перед Советом по делам религий, а тот, в свою очередь, перед Советом Министров СССР, о понижении размеров налогообложения служителей религиозных культов и членов исполнительных органов религиозных обществ. Служители религиозных культов, являясь по существу наемными лицами религиозных обществ, получали твердые оклады, налог с которых взимался в повышенном размере — от 25 до 80% их заработков. Квартирная плата и коммунальные услуги взимались с них в четырехкратном размере от обычных норм. Но основная масса духовенства получала сравнительно небольшие оклады, в среднем в пределах до 200 руб. в месяц (налог с этой суммы составлял 70 руб.)²¹.

Ходатайство Патриарха подтолкнуло Совет обратить внимание высших государственных органов на положение служителей культа, которое вызывало недовольство в их среде, рассматривалось как ущемление их гражданских прав, а за рубежом истолковывалось как дискриминация духовенства в СССР²². В 1980 г. Президиум Совета Министров СССР принял предложения Совета об изменении порядка взимания подоходного налога и квартплаты с духовенства. Духовенство стало облагаться налогом наряду с врачами, художниками и другими представителями свободных профессий, были установлены ставки квартирной платы в городах и поселках для служителей культа наравне с другими гражданами²³.

Внутри страны Церковь сталкивалась с административными ограничениями своей деятельности, при этом она получила от государства, которое преследовало определенные политические цели, возможность активной международной деятельности. Церковь рассматривала миротворчество как одно из направлений своей патриотической деятельности. В письме Патриарха Пимена Председателю правления Советского фонда мира Борису Полевому от 8 декабря 1972 г. читаем: «С патриотической гордостью за нашу Великую Родину <...> Русская православная церковь принимает активное участие в движении сторонников мира с момента его возникновения и вносит свою лепту в Фонд мира. Движимые чувством любви к своему народу, в ознаменование славного юбилея Советского Союза, сообщаем о перечислении Московской патриархией в Советский Фонд мира 3000000 (трех миллионов) рублей <...>. Этим миротворческим актом верующие люди нашей страны выражают желание оказать Советскому государству и движению сторонников мира посильную помощь в священном деле сохранения мира во всем мире и устройства жизни народов на основах справедливости»²⁴.

Особое отношение со стороны Святейшего было к памяти о Великой Отечественной войне. В Обращении к епархиальным архиереям патриарха Пимена накануне 30-летия Победы в Великой Отечественной войне говорилось: «Ежегодно мы отмечаем этот день, как праздник великой Победы над фашизмом и завершение Второй мировой войны, столько страданий, горя и потерь, принесшей человечеству. Величайший подвиг нашего народа в достижении славной Победы будет жить в веках! <...> укреплять Советский Фонд мира — наш священный долг, и я призываю вас увеличить ваши взносы на благие цели утверждения мира и безопасности на Земле»²⁵.

Зарубежные СМИ критиковали Патриарха за соглашательскую просоветскую внешнюю политику, но довольно кощунственно обвинять человека в пацифизме, если в годы войны сам Сергей Извеков, тогда командир пулеметного взвода, был неоднократно ранен, контужен, однажды заживо погребен взрывом и спасен похоронной

²⁰ РГАНИ. Ф. 89. Оп. 18. Д. 97. Л. 1–2.

²¹ ГАРФ Ф. Р–6991. Оп. 6. Д. 1759. Л. 21.

²² Там же. Л. 31.

²³ Там же. Л. 21.

²⁴ *Одинцов М. И.* Как будто листаешь жизни мгновенья...

²⁵ Там же.

командой только через три дня. Как и многие фронтовики, находившиеся на передовой, будущий Патриарх был осужден военным трибуналом и лишен звания старший лейтенант. Позже амнистирован, оправдан, награжден медалями.

Большой вклад внесла Церковь в дело восстановления памятников истории и культуры. Обширные реставрационные работы были проведены в Троице-Сергиевой лавре, в старинных церквях Москвы, Киева, Пскова, Ярославля и др. городов. В г. Владимире завершилась реставрация Успенского собора, в т. ч. фресок Андрея Рублева и Даниила Черного, на что Патриарх Пимен выделил 800 тыс. рублей²⁶.

Деятельность Святейшего привлекала внимание не только органов власти. В январе 1977 г. Патриарх получил анонимное письмо, автор которого обвинял его в том, что он не оказывает «сопротивления, когда закрывают церкви и монастыри», своей деятельностью «приносит вред Православию». И даже называл его «врагом, который скрывается под саном патриарха». В заключении аноним писал: «Если бы была в Вас искра веры, Вы бы добровольно уступили свое место более сильному человеку»²⁷.

Очевидно, что безымянный автор письма не мог знать секретную статистику Совета по делам религий. Несмотря на ограничения государством религиозной обрядности, каждый третий родившийся ребенок, согласно среднестатистическим показателям, был окрещен в Церкви, а каждый второй умерший отпет. Происходил рост крещений детей школьного возраста и совершеннолетних. Этот вид обрядности резко увеличивался среди взрослых. Сельские священники осуществляли еще более активную обрядовую деятельность²⁸. Кроме того, анонимный автор не мог предположить, что Московский Патриархат уже приступил к подготовке самого значимого мероприятия, которое вскоре кардинально изменит правовой статус Церкви и положение верующих.

С конца 1970-х гг. Русская Православная Церковь разработала и реализовала широкую и разнообразную программу подготовки к празднования Тысячелетнего юбилея Крещения Руси, о чем свидетельствует переписка Патриарха Пимена с Советом по делам религий, и последующие обращения Совета в ЦК КПСС. Первый государственный православный юбилей состоялся и вышел за рамки собственно церковных торжеств. Произошел кардинальный поворот во взаимоотношениях Церкви и государства. Юбилейные торжества подтвердили, что Русская Православная Церковь оказывает заметное влияние на широкие слои населения. Резко возросло число желающих участвовать в религиозных обрядах (в 1989 г., по сравнению с 1988 г., более чем в два раза увеличилось количество венчаний, на 56% выросло число крещений), началась переориентация общественного мнения в сторону Церкви. Многие современники осознали, что огромный пласт малоизвестной им культуры и национальных традиций содержится в истории Православия²⁹.

Положение Церкви в стране заметно изменилось. С 1988 г. началась массовая регистрация религиозных объединений³⁰. Был принят новый Устав Русской Православной Церкви, который вернул священнослужителям те обязанности в приходском управлении, от которых они были отстранены в 1961 г. Изменилось управление приходами. Высшим органом стало приходское собрание, состоящее из клириков и мирян, членов прихода, а председателем его избирался настоятель храма. Церковь продолжала расширять сферу социального служения. Епархии, приходы, верующие вовлекались в социальную сферу жизни общества, участвуя в движении милосердия и благотворительности.

Впервые после 1917 года религиозным организациям был предоставлен статус юридических лиц, которые вправе участвовать в общественной жизни и использовать

²⁶ ГАРФ Р-6991. Оп. 6. Д. 1547. Л. 8–12.

²⁷ *Одинцов М. И.* Как будто листаешь жизни мгновенья...

²⁸ Коллекция документов ГА РФ.

²⁹ Коллекция документов ГА РФ.

³⁰ *Дегтярев Ю. М.* Неукоснительно соблюдать закон (К вопросу о регистрации религиозных обществ) // Религия в СССР. 1989. № 6. С. 4.

средства массовой информации, осуществлять культурно-просветительную, благотворительную, издательскую деятельность. Верующим гражданам и религиозным центрам государство передало в бесплатное и бессрочное пользование тысячи церквей. Русская Православная Церковь стала полноправной участницей жизни общества.

Существовал целый комплекс причин пересмотра отношения к религии и Церкви со стороны партийно-государственного руководства страны, но особо следует отметить активную позицию Московского Патриархата, духовенства и верующих. Московский Патриархат в лице Патриарха Пимена обращался к властным органам с многочисленными ходатайствами, которые помогли изменить социальный и общественный статус Церкви. Участие Церкви в миротворческом движении, восстановлении памятников истории и культуры повышало ее авторитет за рубежом и внутри страны, помогало установить диалог с властью без конфронтации. Руководство Московского Патриархата стремилось найти точку опоры внутри самой Церкви и среди верующих без шумных протестных акций и поиска союзников за рубежом.

Предоставляя в ЦК КПСС ежегодные информационные отчеты о состоянии православия и других конфессий, Совет по делам религий обращал внимание партийно-государственного руководства на развитие основной политической тенденции — усиления лояльности Церкви и духовенства. Подчеркивалось, что современный верующий — это гражданин страны, любящий свое Отечество, имеющий право на удовлетворение своих религиозных потребностей. Данный вывод постоянно находил отражение в документах Совета по делам религий, и не исключено, что под влиянием общения его председателей с Патриархом Пименом. Настала эпоха диалога между государством и Церковью, и во многом благодаря тому, что сам Патриарх Пимен всю жизнь добивался признания властью созидательной роли Церкви.

Сокращения

ГАРФ — Государственный архив Российской Федерации.

РГАНИ — Российский государственный архив новейшей истории.

Источники и литература

1. ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 6. Д. 1547, 1721, 1759, 2956.
2. РГАНИ. Ф. 5. Оп. 55. Д. 72.
3. РГАНИ. Ф. 5. Оп. 89. Д. 82.
4. *Дегтярев Ю. М.* Неукоснительно соблюдать закон (К вопросу о регистрации религиозных обществ) // Религия в СССР. 1989. № 6.
5. *Маслова И. И.* Совет по делам религий при Совете Министров СССР и Русская православная церковь (1965–1991 гг.) // Отечественная история. 2005. № 6. С. 52–65.
6. *Маслова И. И.* Советское государство и Русская Православная Церковь: политика сдерживания (1964–1984 гг.) М., 2005.
7. Наука и религия. 1989. № 1.
8. Никита Сергеевич Хрущев. Материалы к биографии. М., 1989.
9. *Одинцов М. И.* Как будто листаешь жизни мгновенья... По страницам личного дела патриарха Московского и всея Руси Пимена (Извекова). 1953–1988 гг. URL: <https://rusoir.ru/president/president-works/president-works-249/> (дата обращения 17.10.18).
10. *Одинцов М. И.* Письма и диалоги времен «хрущевской оттепели» (Десять лет из жизни патриарха Алексия. 1955–1964 гг.) // Отечественные архивы. 1994. № 5. С. 67–73.

11. *Одинцов М. И.* Русская православная церковь в XX веке: история, взаимоотношения с государством и обществом. М., 2002.
12. Патриарх Пимен (Извеков) / Сост. О. Л. Рожнева. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2017.
13. Русская Православная Церковь в советское время (1917–1991). Материалы и документы по истории отношений между государством и церковью / Сост. Г. Штриккер. М.: Пропилеи, 1995. Т. I.
14. Русская Православная Церковь в советское время (1917–1991). Материалы и документы по истории отношений между государством и церковью / Сост. Г. Штриккер. М.: Пропилеи, 1995. Т. 2.
15. *Шкаровский М. В.* Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве (Государственно-церковные отношения в СССР в 1939–1964 годах). М., 1999.

Irina Maslova. Historical Portrait of His Holiness Patriarch Pimen (Izvekov).

Abstract: The article presents an analysis of the biography and activities the Patriarch of Moscow and All Russia Pimen (Izvekov), which is based on archival materials and memoirs of contemporaries. It identifies its role in establishing a dialogue between the state and the Church.

Keywords: Russian Orthodox Church, Patriarch Pimen (Izvekov), state, Council for Religious Affairs.

Irina Ivanovna Maslova — Doctor of Historical Sciences, Professor, Professor of the Department of Church History at the Penza Theological Seminary, Professor of the Department “Cadastre of Real Estate and Law” at the Penza University Architecture and Construction (imas2010@yandex.ru).

Иеромонах Никодим (Хмыров)

«НЕТ ОПЫТНЫХ БЕЗБОЖНИКОВ»: АНТИРЕЛИГИОЗНАЯ ПРОПАГАНДА И НАСТРОЕНИЯ РУССКОГО НАРОДА В НАЧАЛЕ 1920-Х ГОДОВ.

По материалам журнала «Церковные ведомости», Сремские Карловцы

Статья посвящена положению Православной Церкви в советской России в начале 1920-х годов. Источником послужили материалы, публиковавшиеся тогда же в журнале «Церковные ведомости» — официальном органе Русской Зарубежной Церкви. Журнал освещал темы: судьба Патриарха Тихона, гонения на Церковь и священнослужителей, обновленчество как попытка советской власти создать подконтрольную Церковь, изъятие святынь, антирелигиозная пропаганда и настроения народа.

Ключевые слова: РПЦЗ, русская православная эмиграция, Октябрьская революция, журнал «Церковные ведомости», Патриарх Тихон, религиозные гонения в СССР, преследования священнослужителей, антирелигиозная пропаганда.

По оценкам некоторых исследователей, численность российских эмигрантов после событий 1917 г. только в Европе составила 2 млн человек, а в целом достигла 4 млн чел. В основном это были лица православного вероисповедания. Исследователи сходятся в том, что глобальный многомиллионный исход русских с родной земли, который произошел после революции и Гражданской войны, не имел примеров в истории. Свою паству в изгнании сопровождали многие пастыри, и большинство из них оставили родину и свои епархии перед лицом прямой угрозы для жизни¹.

С самого начала 1920-х гг. главным центром русской церковной эмиграции стало Королевство сербов, хорватов и словенцев (с 1929 г. Югославия). В начале 1920-х гг. в стране насчитывалось более 70 тыс. русских беженцев². Первые беженцы-архиереи приехали в Белград еще 5 февраля 1920 г. Это были владыка Евлогий, а также епископы Митрофан, Георгий, Гавриил и Аполлинарий. В мае 1921 г. Сербский Патриарх Димитрий пригласил Высшее Русское Церковное управление за границей переехать из Константинополя на территорию Королевства СХС. И уже 31 августа того же года Архиерейский Собор Сербской Православной Церкви постановил принять под свою защиту ВРЦУЗ с сохранением ее самостоятельной юрисдикции. Таким образом, Русской Церкви фактически предоставлены были автокефальные права на территории Королевства СХС.

Русская Православная Церковь за границей вскоре начала издавать журнал «Церковные ведомости». Журнал этот называл себя представителем 3-миллионной русской эмиграции и 200-миллионного русского народа³. В нем осуществлялась координация усилий различных сторон по широкому кругу вопросов. Это было одно

Иеромонах Никодим (Денис Владимирович Хмыров) — кандидат исторических наук, кандидат богословия (hmyrovdenis@mail.ru).

¹ *Кашеваров А. Н.* Печать Русской Зарубежной церкви. СПб., 2008.

² *Шкаровский М. В.* Возникновение РПЦЗ и религиозная жизнь эмигрантов в Югославии // Христианское чтение. 2012. № 4. С. 114.

³ Церковные ведомости. Сремски Карловци. 1923. № 19–20, 23–24; 1924. № 1–2, 9–10, 19–20; 1925. № 3–4.

из немногих изданий, которые оказывали весомое влияние на церковные и светские власти в мировом масштабе.

В журнале публиковались послания Соборов и Синода Зарубежной Церкви, Определения Соборов, указы и другие материалы. Кроме официальных документов, «Церковные ведомости» печатали свидетельства о религиозной жизни в Советском Союзе, получаемые из самых разных источников. Большая заслуга в этом принадлежит редактору журнала Е. И. Махароблидзе, которые готовил публикации на основе своих личных связей с представителями российского епископата и духовенства⁴. Круг источников очень разнообразен: это и советские газеты («Известия», «Правда», «Накануне», «Беднота», «Безбожник», тифлиские «Заря Востока», «Коммунист»), и серьезная зарубежная пресса («The Times», «The Wall Street Journal»), письма и личные свидетельства непосредственных участников. Такой многосторонней информацией советские граждане не располагали вплоть до начала XXI века, когда журнал «Церковные ведомости» был выложен в открытый доступ. Из номера в номер на протяжении нескольких лет Махароблидзе вел рубрику «Положение Св. Патриарха Тихона и Русской Православной Церкви в России», с подзаголовком: «Общий обзор по телеграммам, агентурным сведениям и частным письмам». Эта серия статей содержит множество живых подробностей о самых актуальных вопросах церковной жизни того времени. Всего было опубликовано семь таких обзоров, с конца 1923 года и вплоть до весны 1925-го, перед кончиной Патриарха Тихона. Как правило, статьи эти очень объемные, обычно на четырех-пяти страницах. Главные темы обзоров: судьба Патриарха Тихона, гонения на Церковь и священнослужителей, обновленчество, изъятие святынь и ценностей, антирелигиозная пропаганда и настроения народа.

Сведения об антирелигиозных кампаниях, проходящих в России, впервые напечатаны в № 5–6 за 1924 год, и связаны они были с празднованием Пасхи:

«А ныне московские “Известия” сообщают, что центральное бюро юных пионеров постановило вместо празднования Пасхи праздновать 22 апреля — день рождения Ленина, и провести в этот день среди детей школ антирелигиозную кампанию, связанную с жизнью и деятельностью Ильича».

Через месяц, в № 9–10, тема была продолжена:

«По сообщению “Красной газеты”, Петроградским губотделом труда было выработано постановление о праздновании пасхальных дней. Днями праздника св. Пасхи были объявлены страстная суббота — 26, воскресенье — 27 и понедельник — 28 апр. (по нов. ст). Во всех учреждениях и предприятиях работа в эти дни не производилась. Народ взял верх. <...>

Кроме того, советской властью издана брошюра «Инструкция о пересмотре книжного состава библиотек и к изъятию контрреволюционной и антихудожественной литературы», в которой по отделу религии сказано так: «отдел религии должен содержать только антирелигиозную литературу». А комсомольцы Петрограда постановили о необходимости уничтожить все экземпляры Библии, находящиеся в библиотеках, кроме ограниченного количества экземпляров, необходимых для ученых работ».

Тема выходных и праздничных дней была продолжена в февральском обзоре 1925 года, в котором говорилось:

«Жлобинский и Ряснянский районные исполкомы отменили празднование воскресенья и ввели обязательное празднование понедельника. <...>

Советская печать призывает все сов. организации отменить празднование воскресенья, заменив его понедельником.

Народный комиссар труда Башкирской советской республики постановил отменить празднование христианских и магометанских праздников на территории республики. Недельным днем отдыха вместо воскресенья для христиан и пятницы

⁴ Маевский В. Русские в Югославии. Взаимоотношения России и Сербии. Нью-Йорк, 1966. Т. 2. С. 135–136.

для магометан установлена среда. Празднование всех религиозных праздников отменено и заменено установлением 10 праздничных дней в году — дня урожая, дня башкирской автономии, дня пионера и т. д. <...>

Там же упоминается об изобретательных действиях, которые предпринял Комиссариат народного просвещения в борьбе с религией:

«Предложено ввести обязательные антирелигиозные субботники. Принуждают учащихся в советских учебных заведениях принимать участие в организуемых комсомолом антирелигиозных демонстрациях, пародиях на богослужения и крестные ходы и т. п. <...>

Все подобные обстоятельства способствовали тому, что отправленная папой делегация в сов. Россию, по сообщению из Ватикана, вынесла самое тяжелое впечатление о положении Церкви в России. По сообщению папской делегации, религиозные преследования большевиками продолжают почти с прежней силой».

В ноябре 1924 года, в статье «Положение Св. Патриарха Тихона и Православной Церкви в советской России», журнал напечатал любопытные сведения об отношении советской власти не только к Православию, но и к религии вообще:

«В статье по поводу католического Архиепископа Цепляка сотрудник “Эхо де Пари” Поль Бертелэ описывает политику эту, как она была лично ему в самой Москве определена одним из комиссаров антирелигиозной пропаганды С. “Мы настроены против всех религий, и мы боремся с одинаковой страстностью против православных, католиков, евреев и протестантов. Мы будем точно так же бороться и с мусульманами, когда наше положение достаточно упрочится в тех районах, где последователи Магомета составляют большинство населения. Но фанатизм и невежество народных масс лишают нас пока этой возможности прибегать к решительным мерам. Если бы мы закрыли церкви, мы вооружили бы против себя всех верующих, которых возбудили бы против нас епископы и священники. А в случае, если бы мы их уничтожили, их последователи превратили бы их в святых мучеников.

Мы не закроем церквей, но мы сделаем их пустыми. Мы не уничтожим священников, но путем хорошо подобранных примеров мы покажем народу, что они такие же люди, с такими же недостатками и пороками, для которых духовное звание является лишь прибыльным ремеслом. <...>

Для нас это в общем вопрос жизни и смерти. Если нам не удастся добиться уничтожения религиозного чувства в русском народе — мы не в состоянии будем удержаться у власти”».

Здесь же опубликован подробный циркуляр «о постановке антирелигиозной пропаганды», который «центральный исполнительный комитет российской коммунистической партии разослал всем областным и губернским комитетам»:

1. Необходимо тщательно избегать узкой постановки агитации и пропаганды, направленных иногда против представителей одного какого-нибудь культа; наоборот, необходимо систематически подчеркивать, что РКП борется со всякими религиозными мировоззрениями. <...>

2. Необходимо, особенно в крестьянской среде, избегать методов простого, грубого издевательства над попами: они часто не только не достигают цели, но озлобляют еще верующего крестьянина. <...>

3. Особенно популярной формой антирелигиозной пропаганды являются диспуты. Опыт между тем показал, что диспуты, проводимые без предварительной большой научно-просветительной подготовки, являются скорее вредными, нежели полезными... <...>

6. Для антирелигиозной пропаганды может и должна быть использована периодическая печать. Статьи, помещенные в местных газетах, должны носить исключительно практический, а не теоретический характер. Пропаганда должна связываться с местными событиями, истолковывать и разъяснять, например, местные и общие религиозные праздники, давать научное объяснение засухе, эпидемиям и т. п., разрушая взгляд на них как на «божье наказание» и т. д. <...>

В обзоре приводятся также информация о религиозно-нравственном настроении рабочих:

«В Царицыне состоялся антирелигиозный митинг, устроенный местным комсомолом. На митинге выступил, между прочим, епархиальный уполномоченный обновленческого синода Серебряков, приветствовавший советскую власть за ее политику в церковном вопросе, «снявшую с народа прежние путы». По выходе из помещения, где состоялся митинг, Серебряков был схвачен группой молодых рабочих и жестоко избит».

Наступление на религию советское правительство вело планомерно, используя различные методы. Это были не только прямые гонения, о чем журнал «Церковные ведомости» писал неоднократно, но и другие способы принудить верующих к капитуляции. Обычная, повседневная жизнь тех, кто продолжал исполнять религиозные обряды, подвергалась опасности и социальной дискредитации. В февральском обзоре 1925 года приводится актуальная информация о трудностях, с которыми сталкиваются священнослужители:

«В Новой Ладогe слушалось дело 4 священников по обвинению в «распространении суеверия среди населения». Все 4 священника приговорены к тюремному заключению сроком на 1 год.

В Каменец-Подольске сов. судом приговорен «за распространение слухов о чудесных исцелениях» к 5 годам тюрьмы православный священник Бучко. 17 подсудимых по тому же процессу приговорены к полугодичному заключению. <...>

Раненбургский народный суд, в Рязанской губернии, приговорил священника Стародубского-Кандинова, псаломщика Гридала и члена церковного совета Гусева к одному году тюремного заключения «за эксплуатацию народного невежества». Осужденные обвинялись по известному делу о «святом колодце», открывшемся в прошлом году близ города Раненбурга. <...>

В обзоре отмечается, что всем подобным гонениям простой народ оказывает сопротивление. Приводится следующий характерный случай:

«Полтавским губисполкомом назначена судебно-следственная комиссия для разбора дела Миргородского комитета союза комсомольцев, обвиняемого в оскорблении религиозных чувств верующего населения села Василькова, где прибывшие из Миргорода шефы-комсомольцы 8 сентября заняли старую закрытую церковь и совершали в маскарадных костюмах кощунственное богослужение, посадив в алтаре на престол козу. Пьяные комсомольцы в конце своей оргии, сняв с себя платье и белье, совершенно голые, с иконами в руках вышли на улицу села с целью, как потом они объясняли, антирелигиозной наглядной пропаганды. Возмущенные крестьяне и красноармейцы стоявшего на травяном продовольствии эскадрона арестовали комсомольцев и по телеграфу донесли губернскому исполкому о безобразии шефов села. При аресте часть комсомольцев была так избита красноармейцами, что двое из них, не приходя в сознание, умерли на сельском врачебном пункте».

Другой пример посвящен непосредственной реакции граждан на «важнейшее из всех искусств», в силу которого так верил вождь пролетариата:

«В Житомире комитет антирелигиозной пропаганды дал кинематографическое представление, на котором показывалась фильма антирелигиозного характера. Публика возмутилась до того, что, покинув свои места, до смерти избив сидевших в ложе членов губернского исполнительного комитета, уничтожила фильм и разгромила кинематограф».

Автор обзора отмечал, что советское правительство, ввиду подобной реакции населения, вынуждено было изменить тактику:

«Эти сопротивления народа, сопровождающиеся часто восстаниями, бунтами и убийствами комсомольцев и ответственных партийных работников, в особенности в деревнях, где духовенство пользуется большой популярностью и где русский крестьянин оказался необычайно консервативным и церковным, вынудили коммунистов вновь принять целый ряд мер.

Так, Бюро ЦК РКП циркулярно, от 6 ноября, предписало руководящим парткомам немедленно изменить характер антирелигиозной пропаганды среди крестьянства, привлекая к партийной ответственности всех тех, кто допускает оскорбление религиозных чувств верующих или грубыми мерами административного воздействия препятствует исполнению религиозных обрядов. <...>

В своих новых воззваниях комсомолцы, умудренные опытом, заявляют, что “в борьбе с религиозным обманом мы должны действовать не анархическими наскоками на религию, а серьезным разъяснением, вдумчивой и упорной работой”.

Но «вдумчивая и упорная работа», конечно, требовала такой интеллектуальной подготовки, которой не обладали большинство представителей правящей партии:

«По словам коммунистической газеты “Беднота”, из Жлобина пишут: “Слабо обстоит с антирелигиозной пропагандой из-за отсутствия подходящих работников... нет опытных безбожников”».

Таким образом, по сведениям высшего церковного управления Русской Зарубежной Церкви, к началу 1925 года наступление на религию в России явно застопорилось, и даже среди первых лиц государства существовали разногласия насчет дальнейшей тактики борьбы (о том, чтобы совсем прекратить борьбу с религией, речи, конечно, не шло):

«На рабочей конференции в Петрограде Зиновьев настаивал в своей речи на необходимости возобновления антирелигиозной кампании, рекомендуя вести ее более умело и осторожно. А затем тот же Зиновьев, сознавая, что до сих пор его борьба с религией не дает ожидаемых результатов, выпустил воззвание, в котором, между прочим, заявляет: “Мы схватимся с Богом в свое время. Мы победим его в вышних Его небесах и всюду, где Он ищет убежища, и навеки покорим Его”».

Автор обзора приводит и другие интересные сведения, «с той стороны границы»:

«Английский проф. Сароли, проводивший продолжительное время в сов. России и издавший книгу “Впечатления о советской России”, читал в Париже доклад. Между прочим, на вопрос о религиозном движении в России докладчик говорит, что присутствовал на религиозных беседах. Они многотысячны, оживленны и тянутся с 8 ч. вечера до 4 ч. ночи. При появлении Патриарха сотни тысяч народа запружают улицы, его русские друзья — ученые, бывшие ранее свободомыслящими, все примкнули к религиозному движению. “Живая церковь”, как порождение большевизма, успеха не имеет. <...>

В этой мощной силе Церкви и ее пастырей вынуждены сознаться сами же большевики-коммунисты и ГПУ, представившее недавно Дзержинскому отчет об итогах борьбы на религиозном фронте; руководители этой борьбы свидетельствуют о полной неудаче их в этой борьбе. Часть фронта (крестьянство) оказалось совершенно недоступной для борьбы, и часть эта настолько велика и могущественна, что перед ней совершенно затерялись результаты борьбы в других частях фронта».

Как видно из этих публикаций, исход борьбы государства с Церковью в начале 1920-х годов отнюдь не был предрешен, и в определенные моменты чаша весов склонялась в пользу верующих. В дальнейшем советское правительство неоднократно меняло тактику в этой борьбе, используя различные способы: усиливая гонения, добиваясь международного признания, предпринимая попытки создать альтернативное религиозное управление, а затем — отыскивая возможности для соглашения среди сторонников «тихоновской» Церкви. За всеми этими действиями продолжал внимательно следить журнал «Церковные ведомости» в «Общих обзорах по телеграммам, агентурным сведениям и частным письмам», оставаясь, по его собственным словам, «представителем 3-миллионной русской эмиграции и 200-миллионного русского народа».

Источники и литература

1. Церковные ведомости. Сремски Карловци. 1923. № 19–20, 23–24; 1924. № 1–2, 9–10, 19–20; 1925. № 3–4.
2. Маевский В. Русские в Югославии. Взаимоотношения России и Сербии. Нью-Йорк, 1966. Т. 2.
3. Кашеваров А. Н. Печать Русской Зарубежной церкви. СПб.: Роза мира, 2008.
4. Шкаровский М. В. Возникновение РПЦЗ и религиозная жизнь эмигрантов в Югославии // Христианское чтение. 2012. № 4. С. 106–193.

Hieromonk Nikodim (Khmyrov). “There Are No Experienced Atheists”: Anti-religious Propaganda and the Mood of the Russian People in the early 1920s. According to the journal “Church News”, Sremsky Karlovtsy.

Abstract: The article is devoted to the position of the Orthodox Church in Soviet Russia in the early 1920s. The source was the materials that were published at the same time in the journal “Tserkovniye vedovosti” (“Church News”), the official body of the Russian Church Abroad. The magazine covered topics: the fate of Patriarch Tikhon, the persecution of the Church and the clergy, Renovationism as an attempt by the Soviet authorities to create a controlled church, the removal of shrines, anti-religious propaganda and the mood of the people.

Keywords: ROCOR, Russian Orthodox emigration, October Revolution, journal “Tserkovniye vedovosti” (“Church News”), Patriarch Tikhon, religious persecution in the USSR, persecution of clergy, anti-religious propaganda.

Hieromonk Nikodim (Khmyrov Denis Vladimirovich) – Candidate of Historical Sciences, Candidate of Theology (hmyrovdennis@mail.ru).

А. В. Слесарев

СТРУКТУРНОЕ ОФОРМЛЕНИЕ ЦЕРКОВНОГО РАСКОЛА БЕЛОРУССКОЙ ДИАСПОРЫ В 1949–1971 ГОДЫ И РОЛЬ ЕГО ИЕРАРХИИ В ПОДДЕРЖКЕ РАСКОЛЬНИЧЕСКИХ ТЕНДЕНЦИЙ В ПОМЕСТНЫХ ПРАВОСЛАВНЫХ ЦЕРКВЯХ

Церковный раскол белорусской диаспоры связан с возникновением в 1948–1949 годов неканоничной Белорусской Автокефальной Православной Церкви. Одним из важнейших участников раскола стало пребывавшее в эмиграции руководство Белорусской Народной Республики. Иерархическое преемство БАПЦ восходит к Украинской Автокефальной Православной Церкви. На протяжении 1950–1968 годов между Первоиерархом и секретарем Архиерейского Собора БАПЦ развивалось противостояние в борьбе за влияние на церковную жизнь белорусской диаспоры. Данное противостояние привело к возникновению глубокого структурного кризиса в БАПЦ. Поддержка Первоиерархом БАПЦ церковного раскола в Австралийской епархии Константинопольского Патриархата повлекла за собой принятие Вселенским Патриархатом официального постановления, декларировавшего недействительность и безблагодатность таинств в Белорусской Автокефальной Православной Церкви.

Ключевые слова: автокефалия, белорусская диаспора, Белорусская митрополия, Белорусская Православная Церковь, Белорусская Автокефальная Православная Церковь, православие, раскол, схизма, эмиграция.

Возникновение церковного раскола белорусской диаспоры связано с неприятием состоявшегося в мае 1946 года перехода проживавшего на территории Германии епископата Белорусской митрополии в юрисдикцию Русской Православной Церкви Заграницей (РПЦЗ). Расценивая произошедшее как утрату белорусской иерархией своей церковно-канонической автономии, усвоенной в период немецкой оккупации Беларуси 1941–1944 годов, политические лидеры действовавшей в условиях эмиграции Белорусской Народной Республики (БНР) предприняли попытку возродить независимую Белорусскую Православную Церковь. Поскольку ни один белорусский архиерей не поддержал данную инициативу, руководство БНР обратилось за поддержкой к епископату Украинской Автокефальной Православной Церкви (УАПЦ). На состоявшемся 5 июня 1948 года в немецком городе Констанц Белорусском Церковном Соборе, проходившем под председательством иерарха УАПЦ епископа Мелитопольского Сергия (Охотенко), произошло принятие решения о восстановлении Белорусской Автокефальной Православной Церкви (БАПЦ). Сформированное в тот же день Временное Управление БАПЦ возглавил епископ Сергей, формально продолжавший оставаться в составе УАПЦ. На протяжении полутора лет президент, премьер-министр, правительство и совет БНР формировали структуру БАПЦ и вели переговоры с Первоиерархом и Синодом УАПЦ относительно предоставления епископу Сергию (Охотенко) канонического отпуска для служения в БАПЦ. Пойдя навстречу влиятельным белорусским общественно-политическим силам, проходивший 4 ноября 1949 года Архиерейский Собор УАПЦ согласился оказать содействие в возрождении иерархических структур БАПЦ. Дозволив епископу Сергию присоединиться к новообразованной белорусской церковной организации,

Александр Валерьевич Слесарев — кандидат богословия, доцент, проректор по научной работе, заведующий кафедрой церковной истории и церковно-практических дисциплин Минской духовной академии (a-slesarev@yandex.ru).

украинские иерархи приняли участие в посвящении второго архиерея БАПЦ, каковым стал рукоположенный 19 декабря 1949 года епископ Виленский Василий (Томашик). На следующий день открылось первое заседание Собора Епископов БАПЦ, постановившее избрать епископа Сергия (Охотенко) Первоиерархом БАПЦ с наделением титула архиепископа и назначением администратором БАПЦ в Австралии. Усвоив должность секретаря Собора Епископов БАПЦ, епископ Василий стал администратором БАПЦ в США, Канаде и Европе¹. Всемирная поддержка со стороны БНР позволила новообразованной БАПЦ распространить свою деятельность на многие очаги расселения белорусов диаспоры и тем самым углубить произошедший церковный раскол. Настоящая статья посвящена обзору истории становления и взаимоотношений с Поместными Православными Церквями неканоничной Белорусской Автокефальной Православной Церкви в период ее возглавления архиепископом Сергием (Охотенко) (1949–1971). При этом необходимо отметить, что наименование находящихся в состоянии раскола религиозных организаций в соответствии с их официальными названиями отнюдь не означает признания за ними полноценного церковного статуса. Также и упоминание иерархических степеней пребывающих в расколе священнослужителей нисколько не означает признания их канонического достоинства.

Следуя рекомендациям руководства БНР, иерархи БАПЦ попытались заручиться поддержкой Константинопольской Церкви. Направив соответствующее обращение во Вселенскую Патриархию², они так и не получили официального ответа. По прошествии полугода архиепископ Сергей (Охотенко) переехал в Австралию, где последовательно проживал в городах Сидней, Перт и Аделаида. Епископ Василий (Томашик) переехал на постоянное место жительства в США лишь только в 1951 году³.

Одной из первостепенных задач организации церковной структуры БАПЦ виделось возвышение ее до уровня митрополии, необходимым условием чего являлось расширение состава епископата⁴. Данный вопрос необычайно остро осложнил взаимоотношения между архиепископом Сергием (Охотенко) и епископом Василием (Томашиком), поскольку каждый из архиереев БАПЦ притязал на усиление своего влияния посредством продвижения собственного ставленника на высшую иерархическую степень.

В 1950 году архиепископ Сергей (Охотенко) предложил архиерейское рукоположение целибатному священнику Александру Криту, возглавлявшему приход БАПЦ в г. Бредфорд (Великобритания). При этом Первоиерарх БАПЦ выражал готовность совершить епископское посвящение в том же году при содействии австралийских архиереев Константинопольского Патриархата и Украинской Автокефальной Православной Церкви⁵. Узнав о происходящем, епископ Василий (Томашик) приложил все усилия для того, чтобы воспрепятствовать осуществлению намечавшейся хиротонии

¹ См. более подробно: *Слесарев А. В.* Исторические обстоятельства и политические предпосылки церковного раскола белорусской эмиграции в 1948–1949 гг. // ХРОНОС. Церковно-исторический альманах. 2017. № 5. С. 83–110; *Его же.* Церковная жизнь белорусской эмиграции в 1944–1946 гг. // I Чтения памяти протоиерея Иоанна Григоровича (1792–1852): историка, археолога, археолога: Материалы научно-практической конференции, Минск: Минская духовная академия, 17 мая 2017 года. Минск, 2018. С. 177–187.

² Лист Аўгена Кахноўскага, адрасаваны Прэзідэнту БНР М. Абрамчыку ад 26.12.1949 // *Гардзіенка Н., Юрэвіч Л.* Рада БНР (1947–1970): Падзеі. Дакументы. Асобы. Мінск, 2013. С. 485; Лист Міколы Абрамчыка, адрасаваны Аўгену Каханоўскаму ад 21.03.1949 // *Гардзіенка Н., Юрэвіч Л.* Рада БНР (1947–1970). С. 456.

³ Беларусы ў сьвеце. Аўстралія // Беларус. 1950. № 1. С. 4; Галава БАПЦ у Аўстраліі // Вацькаўшчына. 1950. № 63. С. 2; *Гардзіенка Н.* Дзеячы беларускай паваеннай эміграцыі. С. 195.

⁴ Лист сакратара Сінода УАПЦ епіскапа Платона (Арцёмюка) да епіскапа Васіля (Тамашчыка). 02.02.1950 // Збор дакумантаў Сьв. Беларускае Аўтакефальнае Праваслаўнае Царквы (На выгнанні) / Collection of documents of the Byelorussian Autocephalic Orthodox Church (In exile). Authorized by Metropolitan Andrew. Compiled by the Consistory of BAOChurch. [Б. м.], 1983. С. 119.

⁵ Лист архіепіскапа Сергія (Ахатэнка) да сваяччэнніка Аляксандра Крыта ад 30.12.1950 // Збор дакумантаў Сьв. Беларускае Аўтакефальнае Праваслаўнае Царквы (На выгнанні). С. 30.

и выдвинул своего кандидата на рукоположение, каковым стал настоятель прихода БАПЦ в г. Торонто (Канада) священник Николай Мацукевич. Аналогичным образом Первоиерарх БАПЦ воспротивился посвящению креатуры секретаря Собора Епископов БАПЦ. Завязавшееся противостояние растянулось на восемнадцать лет, способствовав развитию конфликтного напряжения между иерархами БАПЦ, тем самым парализовав многие сферы административного управления и обусловив развитие системного кризиса рассматриваемой неканоничной церковной организации.

Решительные действия, направленные на достижение компромисса с епископом (с 1954 года архиепископом) Василием (Томашиком), Первоиерарх БАПЦ предпринимал в 1952, 1956–1957, 1963, 1967 годах. При этом он соглашался на рукоположение священника (с 1966 года архимандрита) Николая Мацукевича, в случае согласия секретаря Собора Епископов БАПЦ на архиерейскую хиротонию протоиерея Александра Крита. Однако всякий раз архиепископ Василий (Томашик) высказывал свое категорическое несогласие, находившее поддержку со стороны руководства БНР, продолжавшего играть ключевую роль в принятии важнейших вопросов организации церковной жизни⁶.

Оставив надежду на мирное согласование вопроса, 15 февраля 1968 года архиепископ Сергей (Охотенко) совершил рукоположение своего ставленника, несколькими днями ранее постриженного в монашество с именем Андрей, во епископа Гродненско-Новогрудского и Кливлендского. Участие в рукоположении принял также управляющий Австралийско-Новозеландской епархией неканоничной Свободной Сербской Православной Церкви⁷. Указом Первоиерарха БАПЦ епископ Андрей (Крит) получил назначение на должности управляющего новоучрежденной Кливлендской епархии, викария Австралийско-Новозеландской епархии, администратора БАПЦ в Северной Америке и Западной Европе⁸. Логика произведенных назначений свидетельствовала о стремлении архиепископа Сергея (Охотенко) закрепить за епископом Андреем максимум возможных

⁶ Загад архієпіскапа Сергія (Ахатэнка) архієпіскапу Васілю (Тамашчыку) ад 25.10.1956 // Збор дакумантаў Сьв. Беларускае Аўтакефальнае Праваслаўнае Царквы (На выгнаньні). С. 42; Ліст архієпіскапа Сергія (Ахатэнка) да епіскапа Васіля (Тамашчыка) ад 26.08.1952 // Збор дакумантаў Сьв. Беларускае Аўтакефальнае Праваслаўнае Царквы (На выгнаньні). С. 35; Ліст архієпіскапа Сергія (Ахатэнка) да протаіерэя Аляксандра Крыта. 1952 г. // Збор дакумантаў Сьв. Беларускае Аўтакефальнае Праваслаўнае Царквы (На выгнаньні). С. 35; Ліст архієпіскапа Сергія (Ахатэнка) да архієпіскапа Васіля (Тамашчыка). 14.07.1967 // Збор дакумантаў Сьв. Беларускае Аўтакефальнае Праваслаўнае Царквы (На выгнаньні). С. 58; Ліст архієпіскапа Сергія (Ахатэнка) да протаіерэя Аляксандра Крыта. 03.08.1967 // Збор дакумантаў Сьв. Беларускае Аўтакефальнае Праваслаўнае Царквы (На выгнаньні). С. 59; Ліст Епархіяльнай управы БАПЦ у Амерыке, Канадзе і Еўропе да протаіерэя Аляксандра Крыта і Царкоўнай Рады прыхода Жыровіцкай Божай Маці ў Кліўлендзе. 26.06.1967 // Збор дакумантаў Сьв. Беларускае Аўтакефальнае Праваслаўнае Царквы (На выгнаньні). С. 91;

Ліст першага заступніка Прэзідэнта БНР Аляксандра Стагановіча і старшыні Суду БНР Філарэта Родзкі да архієпіскапа Сергія (Ахатэнка). 05.10.1967 // Збор дакумантаў Сьв. Беларускае Аўтакефальнае Праваслаўнае Царквы (На выгнаньні). С. 60; Ліст протапрэсвіцера Мікалая Лапіцкага да архієпіскапа Афанасія (Мартаса). Красавік 1967 г. // *Ланіцкі М.* У служэньні Богу й Беларусі. Нью-Ёрк–Варшава, 2005. С. 339; Пасведчанне аб узнагародзе епіскапа Васіля (Тамашчыка) санам архієпіскапа. 28.03.1954 // Збор дакумантаў Сьв. Беларускае Аўтакефальнае Праваслаўнае Царквы (На выгнаньні). С. 83; Пратакол паседжання Епархіяльнае Управы ў царкве ў Гайлен Парку (ЗША) ад 1 снежня 1963 г. // Збор дакумантаў Сьв. Беларускае Аўтакефальнае Праваслаўнае Царквы (На выгнаньні). С. 135.

⁷ Стаўленічаская грамата епіскапа Андрэя (Крыта). 15.02.1968 // Збор дакумантаў Сьв. Беларускае Аўтакефальнае Праваслаўнае Царквы (На выгнаньні). С. 64–65; Letter from archbishop Sergij (Okhotenko). 09.02.1968 // Збор дакумантаў Сьв. Беларускае Аўтакефальнае Праваслаўнае Царквы (На выгнаньні). С. 63; *Розмысл С. Падзеі ў Адэлаідзе* // Праваслаўным Шляхам. 1968. № 2 (12). С. 24–25.

⁸ Указ архієпіскапа Сергія (Ахатэнка) аб прызначэнні епіскапа Андрэя (Крыта) кіраўніком архиерэйскай кафедры ў Кліўлендзе і викарыем Першаіерарха БАПЦ на Аўстралію, Новую Зеландзію і Амерыку. 16.02.1968 // Збор дакумантаў Сьв. Беларускае Аўтакефальнае Праваслаўнае Царквы (На выгнаньні). С. 66.

административных полномочий, тем самым ограничив влияние архиепископа Василия (Томашика) на внутреннюю жизнь БАПЦ. Вполне очевидно, что Первоиерарх БАПЦ расматривал нового архиерея в качестве своего возможного преемника.

Реакцией на произошедшее со стороны архиепископа Василия (Томашика) стала активизация усилий по продвижению вопроса об епископской хиротонии архимандрита Николая (Мацукевича). Уже 1 марта 1968 года они прибыли в Австралию и после сложных переговоров убедили архиепископа Сергия в необходимости посвящения четвертого иерарха БАПЦ. Рукоположение архимандрита Николая во епископа Турово-Пинского и Торонтского совершили 10 марта того же года Первоиерарх БАПЦ, секретарь Собора Епископов БАПЦ, управляющий Австралийско-Новозеландской епархией неканоничной Свободной Сербской Православной Церкви и управляющий Австралийско-Новозеландской епархией неканоничной Украинской Автокефальной Православной Церкви⁹.

Помимо разрешения вопроса рукоположения новых архиереев, важнейшим событием истории БАПЦ периода возглавления архиепископом Сергием (Охотенко) стало принятие Константинопольским Патриархатом официального осуждения белорусского церковного раскола. Поводом к тому послужила поддержка Первоиерархом БАПЦ Федерации Греческих Православных Общин Австралии (ФГПОА), ставшей в оппозицию управляющему Австралийской архиепископией Константинопольского Патриархата.

Целью возникшей в 1958 г. ФГПОА виделось сохранение внутренней автономии греческих приходов в Австралии и недопущение усиления административного влияния Австралийских архиепископов. В 1959 г. Экзарх Константинопольского патриарха в Австралии архиепископ Иезекииль (Цукалос) ввел новый устав Австралийской архиепископии, не предполагавший обладания приходами автономным статусом. Ответом на данное деяние со стороны ФГПОА стал отход от архиепископа Иезекииля, что на практике означало уклонение в раскол греческих православных общин в городах Аделаида, Ниокасл, Мельбурн и др. Не найдя поддержки со стороны православных иерархов канонических Поместных Церквей, руководство ФГПОА обратилось с просьбой об архипастырском окормлении к архиепископу Сергию (Охотенко) и получило на то его согласие. Вскоре Первоиерарх БАПЦ активно подключился к процессу развития раскола в Австралийской архиепископии Константинопольского Патриархата, совершая освящения новых храмов, рукополагая клириков и возглавляя церковные торжества в дни приходских праздников. При этом архиепископ Сергей не ограничился временным окормлением греческих приходов, а начал принимать их в юрисдикцию БАПЦ¹⁰.

Деяния Первоиерарха БАПЦ повлекли за собой ответную реакцию со стороны Константинопольского Патриархата. В 1960 г. Экзарх Константинопольского патриарха в Австралии архиепископ Иезекииль (Цукалос) объявил недействительными все таинства, совершаемые в храмах ФГПОА¹¹. Данное каноническое определение впервые

⁹ Аўстралійскі Беларус. Новая япіскапы // Беларус. 1968. № 132. С. 4; *Розмысл С. Падзеі ў Адэлаідзе. С. 25; Bird E. Th. Orthodoxy in Byelorussia: 1917–1980 // Запісы. Беларускі Інстытут Навукі й Мастацтва. 1983. № 17. Р. 169.*

¹⁰ *Anastasios M. T. The Greeks in Australia. Cambridge University Press, 2005. P. 79–84; Tsounis M. P. The Greek Communities of Australia: Thesis submitted for the degree of Doctor of Philosophy in History in the University of Adelaide, 1971. P. 447; До парафіян БАПЦ в Мельбурні (Лист архимандрита Модеста Білоруськоі Автокефальноі Православноі Церкви) // Церква й життя. 1963. Травень-Червень. № 3/36. С. 12; Заповіт архієпіскапа Сергія (Ахатэнка) пры заснаванні грэцкае царквы ў Адэлаідзе. 25.12.1959 // Збор дакумантаў Сьв. Беларускае Аўтакефальнае Праваслаўнае Царквы (На выгнаньні). С. 48; Пасведчанне аб прыняцці архимандрыта Георгія (Скандаміса) да юрысдыкцыі БАПЦ. 20.06.1960 // Збор дакумантаў Сьв. Беларускае Аўтакефальнае Праваслаўнае Царквы (На выгнаньні). С. 50; *Розмысл С. Падзеі ў Адэлаідзе. С. 23**

¹¹ *Anastasios M. T. The Greeks in Australia. P. 84; Tsounis M. P. The Greek Communities of Australia. P. 464–465; Letter to archbishop Sergij (Okhotenko) from the Federation of Greek Orthodox Communities of Australia. 31.03.1962 // Збор дакумантаў Сьв. Беларускае Аўтакефальнае Праваслаўнае Царквы (На выгнаньні). С. 51.*

декларировало непризнание таинств БАПЦ со стороны Константинопольского Патриархата. Рассмотрение проблемы церковного раскола в Австралийской архиепископии Синодом Константинопольского Патриархата произошло в сентябре 1962 г. Осудив деятельность архиепископа Сергия (Охотенко), греческие иерархи признали все совершаемые им священнодействия недействительными и безблагодатными¹².

Подводя итог, можно сделать вывод о том, что состоявшееся в 1968 году рукоположение двух новых иерархов не сняло развивавшиеся на протяжении ряда лет внутреннее напряжение в БАПЦ, порожденное конкурентным противостоянием архиепископов Сергия (Охотенко) и Василия (Томашика). Новопоставленные архиереи поддержали амбиции своих покровителей, тем самым усилив внутренние противоречия в церковной жизни белорусской диаспоры. После смерти архиепископа Василия в 1970 году и архиепископа Сергия в 1971 году противостояние епископов Андрея (Крита) и Николая (Мацукевича) не ослабло. Сложившаяся ситуация привела к произошедшему в начале 1980-х годов расколу, повлекшему образование двух находящихся во враждебных отношениях Белорусских Автокефальных Православных Церквей. Кроме того, направленная на поддержку Федерации Греческих Православных Общин Австралии деятельность Первоиерарха БАПЦ повлекла за собой строгое официальное осуждение Вселенской Патриархией не только антиканонических действий ФГПАОА, но и белорусского церковного раскола. Последнее обстоятельство приобретает особую актуальность в контексте наблюдающегося ныне оживления заинтересованных кругов в распространении религиозной деятельности БАПЦ в пределах современной Республики Беларусь.

Источники и литература

1. Аўстралійскі Беларус. Новыя япіскапы // Беларус. 1968. № 132. С. 4.
2. Беларусы ў сьвеце. Аўстралія // Беларус. 1950. № 1. С. 4.
3. Галава БАПЦ у Аўстраліі // Вацькаўшчына. 1950. № 63. С. 2.
4. *Гардзiенка Н., Юрэвіч Л.* Рада БНР (1947–1970): Падзеі. Дакументы. Асобы. Мiнск: Кнiгазбор, 2013. 648 с.
5. До парафiян БАПЦ в Мельбурнi (Лист архимандрита Модеста Бiлоруськоi Автокефальноi Православноi Церкви) // Церква й життя. 1963. Травень-Червень. № 3/36. С. 12–13.
6. Збор дакумантаў Сьв. Беларускае Аўтакефальнае Праваслаўнае Царквы (На выгнаннi) / Collection of documents of the Byelorussian Autocephalic Orthodox Church (In exile). Authorized by Metropolitan Andrew. Compiled by the Consistory of BAOC Church. [Б. м.], 1983. 160 с.
7. *Лапiцкi М.* У служэньнi Богу й Беларусi. Нью-Ёрк–Варшава: БiНiМ, IСПАН, 2005. 672 с.
8. *Розмысл С.* Падзеi ў Адэлаiдзе // Праваслаўным Шляхам. 1968. № 2 (12). С. 21–25.
9. *Слесарев А. В.* Исторические обстоятельства и политические предпосылки церковного раскола белорусской эмиграции в 1948–1949 гг. // ХРОНОС. Церковно-исторический альманах. 2017. № 5. С. 83–110.
10. *Слесарев А. В.* Церковная жизнь белорусской эмиграции в 1944–1946 гг. // I Чтения памяти протоиерея Иоанна Григоровича (1792–1852): историка, археографа, археолога: Материалы научно-практической конференции, Минск: Минская духовная академия, 17 мая 2017 года. Минск: Изд-во Минской духовной академии, 2018. С. 177–187.
11. *Anastasios M. Tamis.* The Greeks in Australia. Cambridge University Press, 2005. 205 p.
12. *Bird E. Th.* Orthodoxy in Byelorussia: 1917–1980 // Записы. Беларускi Инстытут Навукi й Мастацтва. 1983. № 17. P. 144–208.
13. *Tsounis M. P.* The Greek Communities of Australia: Thesis submitted for the degree of Doctor of Philosophy in History in the University of Adelaide, 1971; 599 p.

¹² *Anastasios M. T.* The Greeks in Australia. P. 85; *Tsounis M. P.* Greek Communities of Australia. P. 466.

Alexander Slesarev. The Structural Organization of the Church Schism of the Belarusian Diaspora in 1949–1971 and Its Role in Supporting the Schismatic Tendencies in the Orthodox Churches.

Abstract: The church schism of the Belarusian diaspora is associated with occurrence in 1948–1949 of the non-canonical Belarusian Autocephalous Orthodox Church. One of the most important participants in the schism was the leadership of the Belarusian People's Republic, which was in emigration. The hierarchical succession of the BAOC dates back to the Ukrainian Autocephalous Orthodox Church. During the 1950–1968 period, between the First Hierarch and the Secretary of the Council of Bishops of the BAOC developed a confrontation in the struggle for influence on the church life of the Belarusian diaspora. This confrontation led to a deep structural crisis in the BAOC. The support of the First Hierarch of the BAOC of the Church schism in the Australian Diocese of the Constantinople Patriarchate entailed the adoption by the Ecumenical Patriarchate of an official decree declaring the invalidity and gracelessness of the sacraments in the Belarusian Autocephalous Orthodox Church.

Keywords: autocephaly, Belarusian diaspora, Belarusian Metropolis, Belarusian Orthodox Church, Belarusian Autocephalous Orthodox Church, emigration, Orthodoxy, schism.

Alexander Valeryevich Slesarev – Ph.D. in Theology, Associate Professor, Vice-Rector for Scientific Work, Head of the Department of Church history and Church-practical disciplines, Minsk Theological Academy (a-slesarev@yandex.ru).

С. А. Аверина

ТРАДИЦИОННЫЕ БИБЛЕЙСКИЕ ЯЗЫКОВЫЕ ФОРМУЛЫ И ИХ ПРЕОБРАЗОВАНИЕ В АГИОГРАФИЧЕСКОМ ТЕКСТЕ

В статье анализируется функционирование традиционных стилистических формул, восходящих к текстам Священного Писания (типа *душа и сердце, радость и веселие, плач и рыдание* и под.), в церковно-книжном жанре (русская агиография). Рассмотренный материал демонстрирует преобразование традиционных формул двоякого характера: структурное расширение (усложнение) исходной синтагмы или сокращение (усечение ее). В обоих случаях имеет место разрушение исходной структуры (формулы, синтагмы). Но это творческое преобразование, поскольку в результате возникает и новая синтаксическая структура, и иной уровень семантической актуализации.

Ключевые слова: агиография, житие, топос, традиционная формула, устойчивое сочетание, бинарная структура, синтагма, микроструктура, макроструктура.

Весьма значительна роль агиографии как одного из основных книжно-литературных жанров на Руси в течение длительного времени. Но неоспоримо и культурно-идеологическое значение агиографических сочинений, в частности, замечательных памятников русской духовной письменности — северно-русских житий XV–XVII вв.

Несомненно, что специфика агиографического жанра (как показал в свое время еще Д. С. Лихачев)¹ обусловила особую значимость каждого элемента житийного текста.

Лексический материал житий — богатый и разноплановый — может быть определенным образом системно организован в виде словесных рядов, в пределах которых наблюдается различной интенсивности варьирование языковых единиц. С учетом структурно-семантических характеристик компонентов такого ряда представляется возможным говорить о вариантно-синонимических рядах, демонстрирующих отношения большей или меньшей семантической близости, сходства или различия формальных элементов лексем.

Исследование приемов создания агиографического текста предполагает учет целого ряда составляющих, определивших своеобразие именно агиографического жанра с его установкой на канон и следование агиографической традиции (ориентацией на образцы)².

Арсенал литературных средств в средневековой агиографии весьма широк. Разнообразны метафоры-символы, сравнения, эпитеты. Эти средства традиционны, что связано с традиционностью богословских представлений, лежащих в их основе³.

Будучи одним из самых формализованных литературных жанров, агиография дает богатый материал для изучения житийной топики. В данном случае имеет место широкое понимание термина, когда топос трактуется как «любой повторяющийся элемент текста — от отдельной устойчивой литературной формулы до мотива, сюжета или идеи»⁴.

Светлана Андреевна Аверина — доцент кафедры древних языков Санкт-Петербургской духовной академии (swe-ta2008@yandex.ru).

¹ Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы. М., 1979. С. 81–82, 84, 86 и след.

² Руди Т. Р. Жития святых // Православная энциклопедия. Т. XIX: Ефесянам послание — Зверев. М., 2008. С. 284; Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы... С. 84, 86 и след.

³ Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы... С. 161 и след.

⁴ Руди Т. Р. Топика русских житий (вопросы типологии) // Русская агиография: Исследования. Публикации. Полемика / Отв. ред. С. А. Семячко. СПб., 2005. С. 61.

В связи с этим принципиально важным представляется утверждение В. В. Колесова об исходной формульности древнего (в том числе агиографического. — С. А.) текста⁵, вполне справедливое и применительно к агиографии последующего времени.

Разумеется, при этом необходимо принимать во внимание динамические тенденции внутри целостного текста, что, в свою очередь, связано с различными типами преобразования текстообразующих компонентов.

Естественно поэтому рассмотреть те строевые единицы текста, которые разными исследованиями определяются как устойчивые сочетания, бинарные парные сочетания, устойчивые словесные комплексы⁶, словесные сращения⁷, биномы или блоки⁸, колонны⁹, синтаксемы¹⁰, постоянные или повествовательны формулы¹¹, устойчивые формулы¹², традиционные устойчивые сочетания и традиционные формулы¹³, формулы с ключевыми словами-символами, трафаретные формулы¹⁴, устойчивые стилистические формулы или трафаретные сочетания¹⁵, формулы-синтагмы¹⁶.

Не вдаваясь в детальное обсуждение теоретических нюансов терминологической дискуссии, принимаем вполне корректную при изложении соответствующего материала дефиницию В. В. Колесова, который считает обоснованным разграничение данных единиц в потоке речи и в конкретном контексте (синтагма), как языковой категории (словосочетание) и в связи с ритуалом-действием, имея в виду поэтическую функцию синтагмы (формула)¹⁷.

В дальнейшем при изложении материала используются термины синтагма, словосочетание и формула, нередко с уточнением: устойчивая формула, традиционная формула, исходная формула, исходная синтагма — в связи с потребностью подчеркнуть или функциональное назначение словесного комплекса, или его ритмо-мелодическое и смысловое единство (т. е. грамматическую цельность), но также при необходимости акцентировать внимание на динамической характеристике процесса.

Материал для исследования извлечен из текста Жития Александра Свирского (по рукописи XVI в. Пог. 874 лл. 442–514 об. (ОР РНБ))¹⁸.

⁵ Колесов В. В. Древнерусский литературный язык. Л., 1989. С. 14, 136, 138 и др.; о преобразовании формул в тексте: С. 148–164.

⁶ Ломов А. Г. Устойчивые словесные комплексы древнейших русских летописей. Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Самарканд, 1969.

⁷ Робинсон А. Н. Социология и фразеология символа «тесный путь» у Аввакума // Проблемы современной филологии. М., 1965. С. 438–442.

⁸ Хроленко А. Т. Поэтическая фразеология русской народной лирической песни. Воронеж, 1981.

⁹ Пиккио Р. Върху изоколнителна структура в средновековната славянска проза // Литературна мисъл. 1980. XXIV. № 3. С. 75–107.

¹⁰ Копыленко М. М. Исследование в области славянской фразеологии древнейшей поры. Автореф. дис. ... докт. филол. наук. Л., 1967.

¹¹ Орлов А. С. Об особенностях формы русских воинских повестей (кончая XX в.). М., 1902.

¹² Еремин И. П. Литература Древней Руси. М.; Л., 1966; Еремин И. П. Лекции по древней русской литературе. Л., 1968; Мещерский Н. А. История «Иудейской войны» Иосифа Флавия. М.; Л., 1958; Мещерский Н. А. История русского литературного языка. Л.; 1981.

¹³ Творогов О. В. Традиционные устойчивые словосочетания в Повести временных лет // Труды отдела древнерусской литературы. М.; Л., 1962. Т. XVIII. С. 277–284.

¹⁴ Костючук Л. Я. Возможности семантических сдвигов при сочетаемости слов (к вопросу о становлении устойчивых сочетаний на метонимической основе) // Русская историческая лексикология и лексикография. Л., 1983. Вып. 3. С. 81–89.

¹⁵ Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы... С. 91, 105.

¹⁶ Колесов В. В. Древнерусский литературный язык... С. 136 и след.

¹⁷ Там же. С. 136–147.

¹⁸ Текст издан: Житие Александра Свирского: Текст и словоуказатель / Под ред. А. С. Герда. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2002. 216 с. (Памятники русской агиографической литературы).

Сведения энциклопедического характера о памятнике приведены в «Словаре книжников и книжности Древней Руси» Л. А. Дмитриевым (Вып. 2: Вторая половина XIV — XVI в. Ч. 1: А — К. / Отв. ред. Д. С. Лихачев. Л., 1988. С. 20–21).

Житие Александра Свирского — один из замечательных памятников северно-русской агиографии, демонстрирующий образцовый церковно-книжный язык.

Итак, речь пойдет о парных сочетаниях типа *честь и слава, радость и веселие, душа и тело, плач и рыдание* и под.

Как известно, существуют две (прямо противоположные) исследовательские традиции их оценки с точки зрения происхождения: как синонимические дублеты библейского происхождения, несомненно восходящие к текстам Священного Писания, либо как исконные, т. е. унаследованные древнейшими памятниками письменности от предыдущей народно-поэтической традиции дублетные формулы¹⁹.

Но между тем это противопоставление фактически снимается, если принять во внимание известное высказывание профессора В. В. Колесова, актуализирующее связь культа и культуры и, по существу, вскрывающее своего рода механизм порождения культуры. Поскольку совершенно очевидно, что, став производной от культа, культура развивалась (именно. — С. А.) на этих (библейских. — С. А.) текстах. «Особенно в средние века все культурное развитие проходило под мощным воздействием со стороны символики, формул и образов, заложенных в переводных текстах»²⁰.

Несомненно, этим исходным формулам принадлежит особая роль в создании целостного текста.

Необходимо принимать во внимание динамические тенденции внутри самого целостного текста, что, в свою очередь, связано с различными типами преобразования текстообразующих компонентов.

Механизм подобных преобразований может быть показан на примере некоторых традиционных формул — ситуативно мотивированных топосов.

Душа / дух и тело

ѣдино тѣло, ѣдинъ дѣхъ (Еф 4:4);
да вѣдетъ ста и тѣломъ и дѣхомъ (1 Кор 7:34);
дѣша боши естъ пици, и тѣло ѡдежды (Лк 12:23)²¹ и др.

Особый тип развития традиционной формулы представляют бинарные структуры, демонстрирующие случаи так называемого синтаксического параллелизма²².

азъ (ж) аще и телеснѣ ѡ(т)хожѣ ѡ(т) ва(с) нѣ дѣхо(м) с вами new(т)стѣпень бѣдѣ
(499 об./1);
аще и телеснѣ различивъся дрѣ(т) дрѣга но дѣхо(м) паки превѣдемъ вкупѣ (473 об./1).

Здесь происходит разложение исходной синтагмы на составляющие и развертывание каждой части до размеров целого предложения. При этом между компонентами новой структуры возникают более сложные синтаксические отношения, происходит усиление смысловой позиции ключевого для каждой структуры слова, получающего как бы дополнительный семантический акцент. Об активном творческом преобразовании исходной синтагмы свидетельствуют и вторичные структуры, в которых

¹⁹ См., напр.: *Мещерский Н. А.* История «Иудейской войны» Иосифа Флавия... С. 140; *Дмитриев Д. В.* Синонимические дублеты библейского происхождения в древнерусской письменности // Динамика русского слова: Межвузовский сборник статей к 60-летию проф. В. В. Колесова. СПб., 1994. С. 43.

²⁰ *Колесов В. В.* Нарушения стиля и разрушение смысла в современных переводах Библейских текстов // Библия и возрождение духовной культуры русского и других славянских народов. К 80-летию Русской Северо-Западной Библейской Комиссии (1915–1995). СПб., 1995. С. 81.

²¹ Иллюстративный материал (из Жития Александра Свирского) приводится в упрощенной орфографии: графические дублеты не воспроизводятся, выносные буквы вносятся в строку в скобках; после цитаты дается указание на лист рукописи.

²² Подробнее см.: *Лихачев Д. С.* Поэтика древнерусской литературы... С. 169–175.

ключевые слова (или производные от них образования), характеризуются более широкой сочетаемостью: телеснѣ — ѡ(т)хожѣ /// различивѣся; дѡ(м) — new(т) стѣпень бѣдѣ /// пребѣдемѣ вкупѣ.

Ср.: сице оутрѣж(д)аа тѣло свое. къ трезвенію дѡша възвода (471/2).

Даже сохраняя оба компонента, традиционная формула тем не менее приобретает обычно ряд коннотаций как семантического, так и стилистического характера. Это связано с тем, что, как правило, какой-либо (или оба) из ее компонентов получает распространитель, характеризующийся различными семантическими и стилистическими особенностями. Таким образом, происходит развертывание исходной синтагмы, результат которого — перераспределение смысловых акцентов (смысловая перемаркировка).

Еще один интересный пример:

имѣти (ж) ч(с)тотѣ дѡшевною телеснѣ [и] люво(в) нелицемѣрнѣ (500/1), где на базе двух исходных сочетаний (*чистота душевная* и *чистота телесная*) возникает новая синтагма как результат своего рода семантической компрессии. *Чистота душевная* и *телесная* — разумеется, не только специфическое состояние и качество, имеющее как материальное, так и нравственное (духовное) проявление; здесь это прежде всего непорочность — физическая/телесная и душевная, высота помыслов как реализация одного из основных этических принципов подвижничества.

Душа и сердце

бѣ сердце и дѡша едина (Деян 4:32);
ѡ(т) всегѡ сердца твоегѡ и ѡ(т) всеѡ дѡши твоеѡ (Вт 6:5; 3:10; Лк 10:27);
всѣмѣ сердцемѣ твоимѣ и всею дѡшею твоею (Мк 12:30);
всѣмѣ сердцемѣ своимѣ и всею дѡшею своею (4 Цар 23:25) и др.

В анализируемом тексте имеем:

ра(д)ѡтаса дѡшею и ср(д)цемѣ (453/1).

Как правило, увеличение синтаксического объема исходной формулы осуществляется за счет распространителей-определений к каждому из ее компонентов:

и възмете гарє(м) мон смирены(м) ср(д)цемѣ ї вбращет(є) покон дѡша(м) ваши(м) (456/1).

Результат структурного преобразования сказался и на семантическом уровне. В данном случае могла иметь место своеобразная семантическая дифференциация: подчеркивается, выделяется из ряда других какая-либо одна из сторон понятия, представляющаяся наиболее существенной.

Преобразование традиционной формулы происходит за счет включения ее в синтаксическую структуру большего объема:

виж(д)ѣ ѡ ча(до) въ глѡбину бѣа лювве заше(д)шѣ дѡшо твою. но поспѣши съвршити довроє твое жаланіє. да не како злы(х) сѣмте(а) плєве(а) постѣ(т) в ср(д)це твое (452/2).

В этом случае возникают новые смысловые отношения, и семантическое напряжение между компонентами исходной формулы ослабевает, окончательно, впрочем, не исчезая, чему отчасти могло способствовать наличие эквивалентных распространителей-определений к каждому из них.

Плач и рыдание

плачь и рыданіе (Мф 2:18);
рыдающе и плачущеса (Откр 18:15);
и плакахъса и рыдахъ егѡ (Лк 23:27);
плачнитеса и рыдайте ѡ лютыхъ скорбехъ вашихъ (Иак 5:1) и др.

Показателен отмеченный в исследуемом материале фрагмент, где, несмотря на сохранение обоих компонентов бинарной структуры, опущен сочинительный союз (и). Вообще подобные случаи (единичные в тексте), если это не связано с обстоятельствами технического характера, косвенно могут свидетельствовать об актуализации новых семантических коннотаций (о своеобразной семантической компрессии):

и братїа(м) же всѣ(м) събрано(м) плаче(м) рыданїе(м) съкрѣшахѹ(с) (501/2).

Нередко традиционная формула служит своего рода базовой структурой для новых парных сочетаний, актуализирующих разнообразные возможности языковой системы.

Это проявляется на морфологическом и словообразовательном уровнях: и тако еи горко с рыданїемъ плачущи и въ оумѣ своемъ молаши(с) (510/1).

Это проявляется и на лексико-семантическом уровне: ѡ(т) многого (ж) плача и захлпанїа не могут гл҃ти ничто(ж) (471/2).

В то же время при развертывании исходной синтагмы один компонент может утрачиваться, а другой входит в новую синтаксическую структуру, становится доминантой нового градационного ряда:

и взыще(м) бѡ рыданїе(м) и слеза(ми). пощенїе(м) и бдѣнїе(м). покоренїем (ж) и послушанїе(м) (481 об./2);
бдѣнїю (ж) и мѡтвѣ прилѣжати. оумиленїю (ж) и плачу съ воз(д)ыханїемъ ср(д)ца. и съкрѣшенїе(м) внима(ти) (452/1).

Особый эффект создает своеобразное (синтаксически — через дифференциацию) удвоение одного из компонентов исходной синтагмы:

рыданїе к рыданїю прилагае(т) (452/1).

Радость и веселие

сотвориша радость и веселїе (Ис 22:13);
и бѣдетъ тебѣ радость и веселїе (Лк 1:14);
веселїе и радость (Иоиль 1:16);
гласъ веселїа и гласъ радости (Иер 33:11);
да возрадѡются и возвеселѡтся ѡ тебѣ вси (Пс 39:17);
радѡвїса и веселїса дщи идѡмейска (Плач 4:21) и др.

Как можно видеть, традиционная формула *радость и веселие* активно используется и так же активно преобразуется в разных текстах Священного Писания.

Традиционная формула *радость и веселие* в первоначальном виде, демонстрирующем наличие обоих именных компонентов, материалом исследуемого источника не зафиксирована. Следовательно, приходится констатировать факт некоего формального разрушения исконной структуры. Однако имеющиеся многочисленные примеры преобразования каждого из ее компонентов (на грамматическом, словообразовательном, синтаксическом уровнях) безусловно говорят о творческом характере такого преобразования.

Несомненным свидетельством творческого преобразования традиционной формулы может быть «расщепление» ее на отдельные компоненты с дальнейшим

включением каждого из них в новые (относительно самостоятельные и иногда довольно пространные) текстовые структуры. При этом возможна словообразовательная или грамматическая трансформация компонентов:

нѣгѣ оутѣшиша ср(д)це мое и дѣша моя възвесели(с) ра(до)стїю нем(з)гланною (451/1);

нѣгѣ оутѣши(с) ср(д)це мое и дѣша моя възвесели(с) ра(до)стїю нем(з)гланною (495 об./1).

Здесь налицо контаминация формул *душа и сердце; радость и веселие*, в результате чего усложняется синтаксический рисунок фразы, происходит ее семантическое обогащение.

и мнозѣ (ж) несмысленїи оукарюща рѹгахѹ(с) емѹ. вѣженомѹ сїа оукоризны ш(т) ни(х) с ра(до)стїю прїемлющѹ поминам пр(с)но слово г(с)не и тѣ(м) оутѣшашася веселаше(с). вѣжни бо ре(ч) есте е(г)да оукарю(т) вы. и ег(д)а реку(т) вса(к) золь гль на вы (л)жѹще мене ра(ди). възра(д)ѹтите(с) в тои днь и възыграйте (480 об./1/2).

Значительное расширение текста влечет за собой и его семантическую трансформацию; однако это происходит не всегда. В данном случае семантическое расширение фиксируется только на следующем этапе преобразования, когда к двум синтаксическим разверткам присовокупляется третья:

и е(г)да реку(т) вса(к) золь гль на вы (л)жѹще мене ра(ди) възра(д)ѹтите(с) в тои д(е)нь и възыграйте

Данный пример представляется возможным трактовать как имплицитную цитацию:

Ср.: вѣжени есте егда поносати вамъ и ижденѹтъ и рекѹтъ всакъ золь глаголь на вы лжѹще, мене ради: радѹйтесь и веселитесь (Мф 5:11–12); и изыдете и възыраете (Мал 4:2).

Более часты случаи преобразования традиционных формул, когда каждый из компонентов исходной синтагмы, выступая самостоятельно, фактически становится доминантой нового градационного ряда, что ведет к актуализации новых (синтаксических и, как следствие, семантических) связей.

Несомненный грамматический признак разложения устойчивых сочетаний — распространение одного из компонентов прилагательным; в атрибутивной функции выступает обычно прилагательное *многий*: ра(до)стї *многїа* (453/2); ра(до)сти *многы* (454/1); въ радости *мнозѣ* (510 об./2) и др.

Многочисленны синтаксические вариации, включающие причастную форму:

ра(д)ѹтася слава б҃га (490 об./1, 492 об./1; 494/1; 505 об./1 и др.);

ра(д)ѹта(с) хвала и б҃годарѣ б҃а (506 об./2);

радѹта(с) дїшею (497 об./1);

ра(д)ѹта(с) надежду въскр(с)нїа (470/1); глагольные формы: ра(до)ва(х)сѣ б҃годарѣ то(г) (514/2); възра(до)ва(с) зѣло (455/2; 460 об./2); възра(до)ваша(с) ш бывше(м) чю(де)си (502 об./1); радоватисѣ ш разѹмѣ (447 об./4).

Зафиксировано единичное наречное образование: ра(до)стно шелобызаше (506 об./1).

На второй компонент примеры немногочисленны и включают единичные именные и глагольные формы: (н)звраннаго званїа и веселїа (452 об./1); дїшею веселїаца(с) (447/2), възвеселисѣ дїшею (454 об./2), веселаше(с) дѹшѹ (479/1); штро(ч) б҃гошвразно и весело дїшею (447 об./1).

Как свидетельствует материал, несомненно, одним из ярких показателей развития традиционных формул является активное включение их компонентов в новые формулы, что нередко связано с грамматическими преобразованиями: *радость* — *радостный* — *радоватися*; *веселие* — *веселый* — *веселитися*.

Страх и трепет

да нападе́тъ на нѧ стра́хъ и трѣпетъ (Исх 15:16);
стра́хъ и трѣпетъ прїиде на мѧ (Пс 54:6);
наверго́хъ на ню внезапѧ́ стра́хъ и трѣпетъ (Иер 15:8) и др.

Эта традиционная формула встречается (как ситуативно мотивированная) в житиях довольно часто²³.

Примеры исследуемого источника немногочисленны, но показательны:

бж(с)твеныи (ж) аггль приближивса емѹ. и за рѹкѹ є(м). вѣстани ре(ч) ѡ
прп(до)вне трепета (ж) и страха всего бѹ(ди) кромѣ (474 об./2);

въ истѹплєніи оѹма страхо(м) и трепето(м) велимъ ѡдрѣжи(м) бѣаше и помале
в себѣ прише(д) ѡврѣте оѹчѣнка своего ш(т) страха тако мѣртва на земли лежаща. и
въз(д)виже є(г) (4972 — 497 об./1).

Некоторое увеличение синтаксического объема исходной формулы достигается за счет введения присубстантивного распространителя (прилагательного *велии*) ко второму члену синтагмы (*трепет велии*). Кроме того, преобразование традиционной формулы происходит в этом случае и за счет включения ее в развернутую синтаксическую структуру (макроструктуру), важным элементом которой оказывается повторенный еще раз первый компонент синтагмы *страх* (*от страха*).

В таких структурах очень важна последовательность предъявления именно данных слов, поскольку таким способом создается усиление образа в том смысле, какой актуализируется в более широком контексте. Выстраивается как бы своеобразный градационный ряд, в котором семантически насыщенной оказывается именно последняя лексема (*страх*).

В данном случае актуализируется идеологически важное для данного контекста слово. Его позиция в тексте влияет на характер смысловой актуализации, способствуя семантическому обогащению данного ключевого компонента синтаксической микроструктуры (исходной синтагмы) и реализации его как ключевого слова уже в синтаксической макроструктуре.

Употребление в однотипных контекстах лексем *страх*: и нападе стра(х) на всѧ тѹ прѣ(д)стошцаѧ (509 об./1) и *ужас*: ви(д) твон смѧте мѧ и оужа(с) нападе на мѧ (475/1) делает возможным предположение об их семантической эквивалентности.

В связи с чем показательны два следующих фрагмента:

и страхо(м) велимъ ѡбѣдржи(м) вы(с) ве(с) трепещѧ (475 об./2);

азъ (ж) ш(т) оужаса трепете(н) вы(х). ї едва възмого(х) ш(т)вѣщати (488/1).

Вполне очевидно творческое преобразование традиционных формул *страх* и *трепет* и *ужас* и *трепет* (ср. оужасъ же мѧ срѣте и трѣпетъ (Иов 4:14), где имеем не только синтаксическое развертывание, но и грамматическую трансформацию (*трепет* — *трепетен* — *трепещѧ*) одного из компонентов).

Рассмотренный материал демонстрирует преобразование традиционных формул двоякого характера.

Это или: 1) экспликация, развертывание синтагмы, что проявляется на структурном (структурное усложнение, иногда довольно значительное) или на семантическом уровне, когда идет обогащение добавочными смыслами, возникают иные семантические коннотации; или: 2) разложение (своего рода усечение) синтагмы, что находит выражение в утрате одного из компонентов первоначальной синтаксической

²³ См.: Аверина С. А. Устойчивые сочетания в агиографическом тексте // Материалы XXVIII Межвузовской научно-методической конференции преподавателей и аспирантов. Вып. 7. Секция истории русского языка. Санкт-Петербургский государственный университет. 15–22 марта 1999 г. С. 6–7.

структуры. При этом в результате актуализации новой сочетаемости у оставшегося компонента могут возникать вторичные синтаксические структуры.

И в том и в другом случае имеет место разрушение исходной формулы-синтагмы. Но важно, что в конечном итоге возникает нечто не только количественно иное (новая синтаксическая структура), но и качественно новое (иной уровень семантической актуализации).

Результаты настоящего исследования вполне совпадают с теми, что были получены на основании анализа соотносительного материала ряда древнерусских переводных и оригинальных житий XI–XIV вв., а также довольно значительной группы северно-русских житий XV–XVII вв.²⁴

Очевидно, что бинарные структуры (традиционные формулы), несомненно восходящие к текстам Священного Писания, восприняты на славянской почве и в результате длительного и своеобразного функционирования стали явлением славянской языковой культуры.

И в этом смысле вполне естественно могут восприниматься как исконные, «собственные».

Существенно, что эти структурные единицы составляют тот языковой пласт, который присутствует в языке произведений не одного только церковно-книжного жанра, впоследствии становясь достоянием национального литературного языка, безусловно обогатив систему образных выразительных средств языка.

Судьба их различна, часть из них не сохранилась, другие трансформировались, третьи дошли до наших дней, не претерпев структурных изменений, но семантически преобразованные.

Источники и литература

Источники

1. Библия: Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета на церковнославянском языке с параллельными местами. М.: Росс. Библейское общество, 2005. 1658 с.

2. Житие Александра Свирского, по рукописи РНБ, XVI в., Пог. 874, лл. 442–514 об. Изд.: Житие Александра Свирского: Текст и словоуказатель / Под ред. А. С. Герда. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2002. 216 с. (Памятники русской агиографической литературы).

Литература

3. *Аверина С. А.* К характеристике некоторых принципов организации средневекового агиографического текста (на материале «Жития Евфросина Псковского») // Псковские говоры и их носители (лингво-географический аспект). Межвузовский сборник научных трудов. Псковский государственный педагогический институт им. С. М. Кирова. Псков, 1995. С. 132–139.

4. *Аверина С. А.* Устойчивые сочетания в агиографическом тексте // Материалы XXVIII Межвузовской научно-методической конференции преподавателей и аспирантов. Вып. 7. Секция истории русского языка. Санкт-Петербургский государственный университет. 15–22 марта 1999 г. С. 3–10.

5. *Дмитриев Д. В.* Синонимические дублеты библейского происхождения в древнерусской письменности // Динамика русского слова: Межвузовский сборник статей к 60-летию проф. В. В. Колесова. СПб., 1994. С. 43–51.

²⁴ См.: *Аверина С. А.* Устойчивые сочетания в агиографическом тексте... С. 3–10; *Аверина С. А.* К характеристике некоторых принципов организации средневекового агиографического текста (на материале «Жития Евфросина Псковского») // Псковские говоры и их носители (лингво-географический аспект). Межвузовский сборник научных трудов. Псковский государственный педагогический институт им. С. М. Кирова. Псков, 1995. С. 132–139.

6. *Еремин И. П.* Лекции по древней русской литературе. Л., 1968.
7. *Еремин И. П.* Литература Древней Руси. М.; Л., 1966.
8. *Колесов В. В.* Древнерусский литературный язык. Л., 1989.
9. *Колесов В. В.* Нарушения стиля и разрушение смысла в современных переводах Библейских текстов // Библия и возрождение духовной культуры русского и других славянских народов. К 80-летию Русской Северо-Западной Библейской Комиссии (1915–1995). СПб., 1995. С. 81–105.
10. *Копыленко М. М.* Исследование в области славянской фразеологии древнейшей поры. Автореф. дис. ... докт. филол. наук. Л., 1967.
11. *Костючук Л. Я.* Возможности семантических сдвигов при сочетаемости слов (к вопросу о становлении устойчивых сочетаний на метонимической основе) // Русская историческая лексикология и лексикография. Л., 1983. Вып. 3. С. 81–89.
12. *Лихачев Д. С.* Поэтика древнерусской литературы. Изд. 3-е. М., 1979.
13. *Ломов А. Г.* Устойчивые словесные комплексы древнейших русских летописей. Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Самарканд, 1969.
14. *Мещерский Н. А.* История «Иудейской войны» Иосифа Флавия. М.; Л., 1958.
15. *Мещерский Н. А.* История русского литературного языка. Л., 1981.
16. *Орлов А. С.* Об особенностях формы русских воинских повестей (кончая XX в.). М., 1902.
17. *Пиккио Р.* Върху изоколните структури в средновековната славянска проза // Литературна мисъл. 1980. XXIV. № 3. С. 75–107.
18. *Робинсон А. Н.* Социология и фразеология символа «тесный путь» у Аввакума // Проблемы современной филологии. М., 1965. С. 438–442.
19. *Руди Т. Р.* Жития святых // Православная энциклопедия. Т. XIX: Ефесьянам послание – Зверев. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2008. С. 283–284.
20. *Руди Т. Р.* Топика русских житий (вопросы типологии) // Русская агиография: Исследования. Публикации. Polemika / Отв. ред. С. А. Семячко. СПб.: Дмитрий Буланин, 2005. С. 59–101.
21. *Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2: Вторая половина XIV – XVI в. Ч. 1: А – К.* / Отв. ред. Д. С. Лихачев. Л.: Наука, 1988.
22. *Творогов О. В.* Традиционные устойчивые словосочетания в Повести временных лет // Труды Отдела древнерусской литературы. М.; Л., 1962. Т. XVIII. С. 277–284.
23. *Хроленко А. Т.* Поэтическая фразеология русской народной лирической песни. Воронеж, 1981.

Svetlana Averina. Traditional biblical language formulas and their conversion in hagiographic text.

Abstract: The article analyzes the functioning of traditional stylistic formulas that go back to the texts of Holy Scripture (such as soul and heart, joy and gladness, crying and sobbing, etc.) in the church-book genre (Russian hagiography).

The considered material demonstrates the transformation of traditional formulas of a twofold nature: structural expansion (complication) of the original syntagma or contraction (truncation). In both cases, the destruction of the initial structure (formulas, syntagmas) takes place. But this is a creative transformation, since the result is a new syntactic structure, and another level of semantic actualization.

Keywords: hagiography, life, topos, traditional formula, stable combination, binary structure, syntagma, microstructure, macrostructure.

Svetlana Andreyevna Averina – Associate Professor of the Department of Ancient Languages of the St. Petersburg Theological Academy (swe-ta2008@yandex.ru).

Иеромонах Филофей (Артюшин)

ПРОПОВЕДЬ В НАЗАРЕТЕ (ЛК 4:16–30): ЗАГАДКА ОТВЕРГНУТОГО МЕССИИ В СВЕТЕ БОГОСЛОВИЯ ЕВАНГЕЛИЯ ОТ ЛУКИ

В нарративной композиции Евангелия от Луки манифест в Назарете (Лк 4:16–30) занимает центральное место и служит программой всего служения Христа. Драматическое завершение эпизода отражает богословский замысел евангелиста: указать на диалектический характер отвержения Христа Израильским народом и Его принятие язычниками, в свете Ветхого и Нового Завета. На основании краткого анализа четырех основных герменевтических моделей соотношения двух Заветов в истории спасения делается вывод о необходимости разработки диалогической модели для понимания роли иудеев и язычников, в свете богословия Евангелия от Луки. В Божественном плане спасения одновременно присутствуют спасение Бога и свободный выбор человека.

Ключевые слова: Евангелие от Луки, Мессия, Израиль, Назарет, Ветхий Завет, Новый Завет, язычники, нарративный анализ, богословие, герменевтика, история, спасение, единство, диалектика.

Проповедь Христа в Назарете, или, как её еще называют, манифест, или богословская программа всего служения Христа в Евангелии от Луки, включает в себе немало загадок. Если рассматривать этот хорошо известный православному читателю текст как единое целое, не может не возникнуть вопрос: как понимать неожиданный протест жителей Назарета и, тем более, завершающую повествование попытку убийства отвергнутого Мессии, со стороны обитателей города? Литургическая практика применения этого евангельского зачала обходит стороной этот драматичный финал, сосредотачиваясь преимущественно на ветхозаветной цитате из Пророка Исаяи, где все внимание евангелиста приковано к «лету благоприятному» и мессианским благам, которые из него проистекают.

Данное чтение, приуроченное к дню церковного Новолетия, 14 сентября, завершается на самом интригующем месте: когда интерес к словам Христа и к Нему Самому как Мессии достигают, казалось бы, своего апогея. Так, в самом центре повествования (Лк 4:22), действительно, читаем: «*И все засвидетельствовали Ему это, и дивились словам благодати, исходившим из уст Его...*». Как же в таком случае следует понимать те заключительные строки (ср. 4:28–29), которые являются не только логическим следствием проповеди Христа в Назарете, но и её венцом — резюмирующим и потому наиболее значимым нарративным штрихом?

Не менее важным является и следующий вопрос: почему ожесточённое отвержение знаменует собой самое начало проповеди и мессианского служения Христа? Постараемся ответить на эти вопросы, неизбежно возникающие при первом знакомстве с евангельским текстом, применив к нему инструментарий нарративного анализа¹: обратив внимание, в первую очередь, на внутреннюю структуру и сюжетный замысел этого евангельского отрывка. Какую цель преследовал евангелист Лука, обращаясь

Иеромонах Филофей (Сергей Анатольевич Артюшин) — доктор богословия (PhD), доцент кафедры библеистики Московской духовной академии (artyushins@yandex.ru).

¹ По вопросу методологических предпосылок и практической реализации нарративного анализа в коммуникативном ключе, на примере Евангелия от Луки, отсылаем к диссертации: Artyushin S. Raccontare la salvezza attraverso lo sguardo. Portata teologica e implicazioni pragmatiche del «vedere Gesù» nel Vangelo di Luca. Roma, 2014.

к своим читателям с такими, на первый взгляд, будоражащими наше сознание словами? Как в них увидеть и сделать достоянием веры «благую весть» о спасении, — в чем, собственно, и заключается Евангелие Царства; которое недвусмысленно просматривается в Пророчестве Исайи, образующем идейно-богословский и смысловой центр всей евангельской композиции?

Прежде чем приступить к экзегетическому анализу текста, рассмотрим его формальную структуру, за которой скрывается богословская композиция; в свою очередь, позволяющая увидеть общий сюжетный замысел всего Евангелия. Приведенный ниже нарративный план² данного отрывка указывает на стратегическое соотношение двух основных его частей, находящихся в диспропорции: с учетом такой ярко выраженной биполяризации повествования и будет строиться развиваемая нами аргументация.

ПЕРВЫЙ НАРРАТИВНЫЙ МОМЕНТ

Введение: местоположение

^{16ab} *И пришел в Назарет, где был воспитан, и вошел, по обыкновению Своему, в день субботний в синагогу, и встал читать.* ¹⁷ *Ему подали книгу пророка Исаии; и Он, раскрыв книгу, нашел место, где было написано:*

I. Первая сцена

A пророчество:

- ¹⁸⁻¹⁹ а) Дух Господень на Мне; ибо Он помазал Меня *благовествовать нищим*;
б) и послал Меня *проповедовать*
 с) пленным *освобождение*,
 d) **слепым прозрение**,
 с) *отпустить* измученных на свободу,
б) *проповедывать благоприятное лето*
а) *Господне*.

^{20a} *И, закрыв книгу и отдав служителю, сел;*

B реакция:

^{20b} *и глаза всех в синагоге были устремлены на Него.*

II. Вторая сцена

A исполнение пророчества:

²¹ ἤρξατο δὲ λέγειν: «Ныне **исполнилось** Писание сие в ушах ваших».

B реакция:

²² *И все засвидетельствовали Ему это, и дивились словам благодати, **исходившим** из уст Его,*

καὶ ἔλεγον: «Не Иосифов ли это сын?»

ВТОРОЙ НАРРАТИВНЫЙ МОМЕНТ

III. Третья сцена

A актуализация пророчества:

²³ καὶ εἶπεν· ἐρεῖτέ μοι: *пословица 1* *то, что, **мы слышали...***

²⁴ εἶπεν δέ· ἀμὴν λέγω ὑμῖν: *пословица 2*

«Никакой пророк не принимается в своем отечестве»

²⁵⁻²⁷ ἐπ' ἀληθείας δὲ λέγω ὑμῖν: *2* *примера из прошлого*

B реакция:

²⁸⁻²⁹

Услышав это, все в синагоге исполнились ярости

Заключение: ³⁰ *но Он, пройдя среди них, удалился.*

Уже при первом знакомстве с этим необыкновенно емким по содержанию текстом бросается в глаза следующая особенность: ключевые темы и мотивы первой, назовем

² Подробнее о структуре и внутренних взаимосвязях данного евангельского пассажа см.: Artyushin S. Raccontare la salvezza... P. 113–119.

ее позитивной, части пассажа не встречаются во второй его части. Действительно, в словах проповеди тесно связаны друг с другом темы *исполнения* Писания, благовертия *бедным, освобождения* узников, *исцеления от слепоты* (ср. Ис 61:1–2). Идейным стержнем проповеди Христа во второй части отрывка являются темы принятия *спасения* язычниками и отвержения его иудеями.

Перечисленные аргументы позволяют перевести в область герменевтики рассмотрение проблемы адекватного истолкования данного эпизода, который является, на первый взгляд, одним из наиболее изученных евангельских текстов в современной библеистике³. Такая явная конфронтация, напряжение, возникающее между этими двумя полюсами выстроенной евангелистом композиции, по нашему мнению, находит свое объяснение в святоотеческих моделях соотношения двух Заветов — Ветхого и Нового. Действительно, в контексте Евангелия от Луки, в свете проблематики единства двух Заветов, одной из ключевых богословских тем является *исполнение* слов Писания. Как устанавливается и выстраивается это единство, на каких условиях, на чем, собственно, зиждется это единство? Является ли оно чем-то органичным по отношению к богословскому *бэкграунду* книг Священного Писания? Ответ мы находим в четырех различных моделях⁴ «исполнения» Ветхого Завета в Новом.

Перейдем теперь к непосредственному рассмотрению указанных герменевтических моделей. Первую и наиболее радикальную модель можно охарактеризовать как «конфликтную», или «антитетическую»⁵. Проповедь в Назарете в таком случае знаменует собой глубинный разрыв и выдвигает на первое место непреодолимые разделения в единой миссии Христа: благая весть о спасении становится камнем преткновения, своеобразным яблоком раздора и указывает на непримиримый характер взаимоотношений Ветхого и Нового домостроительства спасения. В этом едином плане спасения отвержение одних неизбежно влечет за собой призвание и принятие других как взаимоисключающие друг друга реальности.

Вторая модель — «типологически-аллегорическая» — является святоотеческой по преимуществу и заключает в себе несомненные перспективы и все необходимые богословские предпосылки для установления единства между двумя Заветами. Однако, практическая реализация этой программы нередко ставит под сомнение легитимность и актуальность ветхозаветных прообразов и типологий в контексте Нового Завета: типология в таком случае понимается в категориях прогрессивного развития и замещения одного другим. Само понимание исполнения «ветхого» в «новом» может заключать в себе и такие далеко идущие выводы, как *превосходство* второго за счет *умаления* значения первого.

Третья модель напрямую затрагивает одну из ключевых богословских тем Евангелия от Луки и строится на взаимосвязи: «обетование» — «исполнение»⁶. Тем не менее, смысл *исполнения*, о котором с такой настойчивостью свидетельствуют евангелисты, оставляет место для совершенно различных и даже противоречащих друг другу интерпретаций⁷. С одной стороны, полнота строится

³ Status quaestionis см. во второй главе вышеуказанной диссертации, послужившей отправной точкой для настоящего исследования: Artyushin S. Raccontare la salvezza... P. 113–119.

⁴ Указанные модели были разработаны, введены в научный оборот и практически использованы в экзегетических целях в монографии М. Грилли: Grilli M. Quale rapporto tra i due Testamenti? Riflessione critica sui modelli ermeneutici classici concernenti l'unità delle Scritture. Bologna: Edizioni Dehoniane, 2007.

⁵ Ее выразителем является Маркион.

⁶ Находим эту модель в Послании Варнавы, у Епифания Саламинского («Против ересей»), а также в экзегетических трактатах блж. Августина и блж. Иеронима. Здесь и ниже точные ссылки на произведения указанных авторов см. в статье: Филофей (Артюшин), иером. Субботство Закона и милосердие Господина субботы (Мф. 12, 1–8): к вопросу о богословии «двух Заветов» в Евангелии от Матфея // Богословский вестник. 2017. № 26–27. Вып. 3–4. С. 223–279.

⁷ Status quaestionis подробно освещается в исследовании М. Грилли: Grilli M. Quale rapporto... P. 53–60.

на противопоставлении, т. е. понимается в антитетических категориях⁸, но не настолько радикально, как в первой модели. С другой, — новая страница истории, на которую указывает проповедь Христа в Назарете, в таком случае становится единственно возможной альтернативой для успешного завершения мессианского дела: отвержение Христа со стороны Израильского народа становится должным исполнением Божественного плана, в котором отныне преобладают новые герои — язычники.

Четвертая модель также имеет непосредственное отношение к евангельскому контексту, поскольку ставит во главу угла «историю спасения» (*Heilsgeschichte*)⁹. В повествовательную ткань и событийную полноту этой истории путей Бога в жизни человека отвержение Христа со стороны Израиля и Его принятие язычниками органично вписаны и потому не входят в противоречие друг с другом: эти события взаимообусловлены и немыслимы в отрыве друг от друга. Это значительно проясняет суть трагедии, произошедшей в Назарете, и проливает свет на многие другие богословские аспекты, создающие своеобразный фон, задний план, ретроспективу, благодаря которым евангельский сюжет становится наглядным примером реализации Божией воли¹⁰, универсальной моделью спасения для всех народов, на все времена.

Пятая и заключительная модель является попыткой богословского синтеза и плодом критического переосмысления всех предыдущих моделей. Ее можно назвать «диалогической», или моделью «единства лицом к лицу»¹¹. Радикальная новизна данной модели заключается в переосмыслении условий того единства Писаний, необходимость которого заложена в Божием плане спасения¹². На основании философских размышлений Э. Левинаса можно дать следующее определение такому диалогическому единству: «подлинное соединение, или подлинное единство — это не единство в виде синтеза, а единство лицом к лицу»¹³. Диалогический характер подлинного единства предполагает, в первую очередь, взаимное обогащение и переоценку собственной идентичности представителями обеих сторон. В этом смысле, Ветхий и Новый Завет находятся в отношениях равенства и взаимозависимости как необходимые условия того спасительного единства: того первоначального замысла Бога о человеке, которое лежит в основании обоих заветов¹⁴.

Переводя данный герменевтический принцип в сферу взаимоотношений Израильского и языческого народов — на примере трагедии, разыгравшейся в Назарете, — обратим внимание на диалектический характер выстраивающегося между ними единства. Отвержение Христа одними и принятие Его другими неразрывно связаны между собой, поскольку равным образом необходимы для реализации Божиего замысла о человеке. Более того, можно даже утверждать, что в Евангелии от Луки

⁸ Ср. знаменитые антитезы в Евангелии от Матфея (Мф 5:17–48) — классический пример модели «обетование — исполнение».

⁹ История, богословская проблематика и научное обоснование данного понятия в контексте западной библиистики восходят к трудам Герхарда фон Рада (G. von Rad). См.: *Von Rad G. Old Testament Theology*. New York, 1965. Vol. II.

¹⁰ В контексте Евангелия от Луки очевиден интерес к проблематике «Божественной необходимости» (δεῖ), регулирующей ход событий человеческой истории.

¹¹ Идея, заложенная в этой модели, наглядно изложена в книге Бытия (Быт 2:20) — в рассказе о сотворении женщины: *но для человека не нашлось помощника, подобного ему*. Евр. конструкция *וְלֹא מָצָא עֵשֶׂת לְעֹמֶד לְעִמּוּדוֹ*, переведенная на русский язык как «подобного ему», в оригинале имеет совершенно иной оттенок значения: «перед ним, перед его лицом», — что с достаточной очевидностью указывает на глубоко личностный, глубинный характер взаимоотношений, которые устанавливаются между участниками диалога «лицом к лицу». Подробнее см.: *Grilli M. Quale rapporto...* P. 185–186.

¹² Ср. Лк 24:27.

¹³ *Lévinas E. Ética e infinito*. Roma, 1984. P. 94; цит. по: *Grilli M. Quale rapporto...* P. 185.

¹⁴ Отголоски данной герменевтической модели можно найти в Толковании Апония на Песнь Песней (1, 6) и в «Послании к Коринфянам» свт. Климента Римского (1, 4, 1–6, 2).

категории «принятия» и «отвержения», «разумения» и «непонимания» являются аксиомой всего служения Христа¹⁵.

Таким образом, принятие и отвержение «слов благой вести», «слов благодати»¹⁶ равным образом входят в Божий план спасения. В свете вышесказанного, психологически сложный портрет жителей Назарета является неотъемлемой частью диалектики, присущей человеческим взаимоотношениям как таковым. Частью этих взаимоотношений является и диалектика отношений Бога и человека. И потому для евангелиста Луки являются одинаково важными такие сугубо богословские категории, как спасение Бога, приносимое в дар человеку, и ответственность последнего за принятие или неприятие этого дара. Но обе эти составляющие неразрывно связаны друг с другом, поскольку входят в единый Божий план по устройению «лета благоприятного» и имеют своей целью создание всех необходимых условий для того, чтобы сделать спасительной реальностью «сегодняшний момент»¹⁷; чтобы презентность, присутствии благоприятного произволения, благоволения Божия было непременно реализовано в жизни человека, вне зависимости от того, как в действительности ответит на это настоятельное присутствие Бога в его жизни сам человек.

Именно поэтому Христос в Евангелии от Луки и обращается с упреком к Своим ученикам, пожелавшим низвести огонь на самарянские селения, не принявшие Его: «не знаете, какого вы духа» (Лк 9:55). Именно поэтому Распятый Христос обращается ко Отцу со словами заступничества за Своих палачей и даже молится за них Богу, говоря: «Отче! прости им, ибо не знают, что делают» (23:34) — и только после этого спокойно преклоняет главу и испускает последний вздох со словами, которые знаменуют собой исполнение и запечатлевают единство всех Писаний: «Отче! в руки Твои предаю дух Мой» (23:46).

Источники и литература

1. *Филофей (Артышин), иером.* Субботство Закона и милосердие Господина субботы (Мф. 12, 1–8): к вопросу о богословии «двух Заветов» в Евангелии от Матфея // Богословский вестник. 2017. № 26–27. Вып. 3–4. С. 223–279.
2. *Artyushin S.* Raccontare la salvezza attraverso lo sguardo. Portata teologica e implicazioni pragmatiche del «vedere Gesù» nel Vangelo di Luca. Roma, 2014.
3. *Frein, B. C.* Misunderstanding in the Gospel of Luke // *Biblica*. 1993. № 74. P. 328–348.
4. *Grilli M.* Quale rapporto tra i due Testamenti? Riflessione critica sui modelli ermeneutici classici concernenti l'unità delle Scritture. Bologna: Edizioni Dehoniane, 2007.
5. *Lévinas E.* Этика и infinito. Roma, 1984.
6. *Von Rad G.* Old Testament Theology. New York, 1965. Vol. II.

Hieromonk Philotheus (Artyushin). The Nazareth Manifest (Lk 4:16–30): A Mystery of the Rejected Messiah in the Light of the Theology of the Gospel of Luke.

Abstract: In the narrative composition of the Gospel of Luke the Nazareth manifest (Lk 4:16–30) stays at the center being a programme of the whole ministry of Christ.

¹⁵ Наглядным примером этому служат следующие евангельские эпизоды: проповедь отрока Иисуса в Иерусалимском храме (Лк 2:42–50), отвержения Христа самаритянами (Лк 9:52–56), прием в доме Марфы и Марии (Лк 10:38–42), два разбойника на Кресте (Лк 23:39–43). Ср.: *Frein, B. C.* Misunderstanding in the Gospel of Luke // *Biblica*. 1993. № 74. P. 328–348.

¹⁶ Ср. Лк 4:22 (οἱ λόγοι τῆς χάριτος).

¹⁷ Тема «настоящего момента» (досл. «сегодня»: σήμερον) спасения является отличительной богословской гранью Евангелия от Луки.

The dramatic ending of the episode reflects a theological thought of the evangelist, i.e. point out a dialectic character of the rejection of Christ, from the part of the Israeli people, and His acceptance by the pagans, in the light of the Old and New Testaments. From the short analysis of the four principal hermeneutical models of the relationship between the two Testaments, in the history of salvation, is deduced a necessity of an elaboration of the dialogic model, in order to understand what a role play Jews and Gentiles, in the light of the theology of the Gospel of Luke. In the divine plan of salvation is contemporarily present salvation of God and decision of man.

Keywords: Gospel of Luke, Messiah, Israel, Nazareth, Old Testament, New Testament, Gentiles, narrative analysis, theology, hermeneutics, history, salvation, unity, dialectics.

Hieromonk Philotheus (Artyushin) – Doctor in Theology (PhD), Docent of the Biblical department at Moscow Theological Academy (artyushins@yandex.ru).

Протоиерей Димитрий Юревич

ТРУДНЫЕ ВОПРОСЫ ЭКЗЕГЕЗЫ ПРОЛОГА ЕВАНГЕЛИЯ ОТ ИОАННА

Пролог Евангелия Иоанна является текстом не только выдающимся по своему значению и насыщенности богословским смыслом, но и предлагающим ряд трудных вопросов для изучающих его экзегетов. В настоящей статье рассматриваются два таких вопроса: понимание термина ἔξουσία в 12-м стихе и выбор текстологического варианта μονογενῆς υἱός или μονογενῆς θεός в стихе 18.

Ключевые слова: Евангелие от Иоанна, пролог, экзегеза Нового Завета, выбор разночтения, перевод Евангелия, историко-критический метод, ἔξουσία, ὁ μονογενῆς υἱός, ὁ μονογενῆς θεός.

1. Основные вопросы экзегезы пролога

Несмотря на относительно небольшой объем, пролог Евангелия от Иоанна является текстом, не только выдающимся по своему значению и насыщенности богословским смыслом, но и предлагающим ряд трудных вопросов для изучающих его экзегетов.

Сами по себе эти вопросы хорошо известны каждому, хоть немного соприкоснувшись с серьезным подходом в толковании этого фрагмента. Можно перечислить важнейшие из них:

1. проблема понимания и перевода фразы πρὸς τὸν θεόν в 1-м стихе;
2. расстановка знаков препинания в стихах 3–4;
3. отнесение определения ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον либо к τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, либо к πάντα ἄνθρωπον в стихе 9;
4. интерпретация термина κόσμος в следующем, 10-м стихе;
5. понимание термина ἔξουσία и перевод фразы ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι в стихе 12;
6. богословское осмысление понятия δόξα в стихе 14;
7. интерпретация выражения χάριν ἀντὶ χάριτος в 16-м стихе;
8. выбор разночтения ὁ μονογενῆς υἱός или μονογενῆς θεός в стихе 18.

В краткой статье невозможно разобрать все перечисленные вопросы. Поэтому последуем принципу древних церковных экзегетов, выраженному блж. Феодоритом Кирским, — сосредотачиваться на сложном, пропуская очевидное¹.

Какие-то вопросы были детально проработаны уже в древности — например, расстановку знаков препинания в 3–4 стихах обсуждает в своих «Беседах на Евангелие от Иоанна» свт. Иоанн Златоуст². Сформулированные им богословские соображения остаются актуальными до сих пор, поэтому могут быть приняты без существенных ограничений. Другие представленные здесь пункты тщательно разбирались

Протоиерей Димитрий Викторович Юревич — кандидат богословия, доцент, заведующий кафедрой библеистики Санкт-Петербургской духовной академии (d.yurevich@gmail.com).

¹ Глубоковский Н. Н. Блаженный Феодорит, епископ Кирский. Его жизнь и литературная деятельность. М., 1890. Т. 2. С. 37.

² Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Иоанна. 5.1 // *Его же. Творения*. СПб., 1902. Т. 8. С. 43–45.

у русских библеистов — например, Н. Н. Глубоковский в своем эссе «Бог-Слово» подробно объясняет, почему фразу πρὸς τὸν θεόν в 1-м стихе следует переводить как «к Богу»³, и дает вполне логичное объяснение выражению χάριν ἀντὶ χάριτος из 16-го стиха⁴.

Обширнейшая западная литература хотя и содержит обсуждение всех перечисленных выше вопросов, однако оборотной стороной изобилия экзегетического материала является нередко отсутствие методологической однородности, и, как результат, смысловое многообразие предлагаемых ответов. Поэтому можно утверждать, что многие из перечисленных выше вопросов нуждаются в дополнительном рассмотрении с учетом современного состояния экзегетических исследований.

В настоящей статье рассматриваются два вопроса из числа вышеуказанных: понимание термина ἐξουσία в 12-м стихе и выбор текстологического варианта μονογενῆς υἱός или μονογενῆς θεός в стихе 18.

2. Интерпретация термина ἐξουσία в Ин 1:12

Рассмотрим греческий текст Ин 1:12:

οἱσοὶ δὲ ἔλαβον αὐτόν, — «столькие же, [которые] приняли его»

ἔδωκεν αὐτοῖς — «дал им»

ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι — разбираемая фраза, которая переводится различно:

- церковнославянский перевод (1751): «даде им область чадом Божиим быти»;
- Синодальный перевод: «дал власть быть чадами Божиими»;
- перевод епископа Кассиана (Безобразова): «дал им власть стать детьми Божиими»;
- перевод Российского библейского общества (РБО): «он даровал право быть детьми Бога»;
- King James Version: “to them gave he power to become the sons of God”;
- American Standard Version: “to them gave he the right to become children of God”;
- The New American Bible, Revised Standard Version: “he gave power to become children of God”.

Легко видеть различие в переводах на английский язык, где power означает скорее «мощь» или «возможность», тогда как right здесь не только «право», но и «привилегия». Русские переводы также отличаются между собой. В современном русском языке термин «власть» означает иерархичность и способность управления; данный термин совершенно непонятен в контексте пролога. Что значит в таком случае «власть быть чадами Божиими»? Неужели следует вспомнить ужасы католической инквизиции, которая демонстрировала свою административную власть путем наказания неугодных?.. В то же время церковнославянское слово «область» в качестве первоначального имеет значение «владение, область» (что соответствует др.-греч. ἐλαρχία)⁵, отсюда в качестве производного следует второй смысл — «власть, управление» (соответствующий рассматриваемому др.-греч. термину ἐξουσία)⁶. Таким образом, понимание славянского

³ Глубоковский Н. Н. Бог-Слово. Экзегетический эскиз «пролога» Иоаннова Евангелия (1:1–18) // Православная мысль. 1928. № 1. С. 95; *Его же*. Замечания на славяно-русский перевод Евангелия Иоанна (Ин 1) // Скрижали. Библейский альманах. 2012. № 4. С. 25.

⁴ Глубоковский Н. Н. Бог-Слово... С. 116; *Его же*. Замечания... С. 37–40.

⁵ Согласно М. Фасмеру, слово «область» происходит от «об-» и «волость» (Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: в 4 т. Изд-е 2-е, стереотипн. М.: Прогресс, 1987. Т. 3. С. 102). «Волость», в свою очередь, значило «область, территория, государство, власть» (Там же. М.: Прогресс, 1986. Т. 1. С. 344).

⁶ Фасмер М. Этимологический словарь... Т. 3. С. 102; Старославянский словарь (по рукописям X–XI вв.) / Под ред. Р. М. Цейтлин, Р. Вечерки, Э. Благовой. М.: Русский язык, 1994. С. 393.

«область» упирается в интерпретацию греческого понятия ἐξουσία. Прояснение этого термина необходимо, собственно, и для правильного понимания Ин 1:12.

В древнегреческом языке со времен Эврипида слово ἐξουσία, этимологически происходящее от ἔξειστίv, означало «способность выполнять некое действие» в той степени, в которой отсутствуют внешние препятствия к этому, в отличие от термина δύναμις, который указывал на внутреннюю способность⁷. Именно в силу связи с внешней возможностью слово ἐξουσία стало также означать возможность, дарованную высшей нормой или судом, и, следовательно, «право делать что-либо или право, распространяющееся над чем-либо», т. е. вобрало в себя значения «власть», «разрешение», «свобода»⁸. Оно использовалось, чтобы указать на возможность действий — возможность, данную властью царя, правительства или государственных законов, и дарующую власть, разрешение или свободу как корпорациям, так и отдельным лицам⁹. В более узком смысле оно использовалось как указание на любое право (разрешение, свободу и т. д.) в различных отношениях, аналогичных и гарантируемых общественными учреждениями, например права родителей в отношении детей, хозяев в отношении рабов, собственников в отношении их имущества и физических лиц в отношении личной свободы¹⁰.

Тем не менее, не подкрепленное реальной властью понятие ἐξουσία остается во многом иллюзорным, поэтому не всегда имеется возможность различать между потенциальной способностью ἐξουσία и реальной возможностью δύναμις¹¹. Кроме того, ἐξουσία может использоваться как противопоставление закону в смысле самутверждающейся личной свободы¹².

В качестве резюме для сказанного выше можно привести тот спектр значений для ἐξουσία, который указывает И. Х. Дворецкий¹³: 1) возможность (делать что-либо), право (на что-либо, свобода чего-либо); 2) (личный) произвол, своеволие; 3) власть, могущество; 4) изобилие, достаток; 5) пышность, блеск; 6) признак власти или подвладности.

Для того чтобы полностью уяснить отличие ἐξουσία, уместно привести значения тех древнегреческих терминов, которые могут быть его синонимами в отдельных аспектах¹⁴: βία — жизненная сила, жизнь; сила, мощь; сила, насилие, принуждение; δύναμις — сила, мощь; могущество, власть; способность, возможность; ἐνέργεια — действие, деяние; деятельность (характера), активность, живость; сила, мощь; ἰσχύς — сила, могущество; мощь, мощность, крепость; возможность, способность; κράτος — сила, мощь, крепость; могущество, власть; глава, вождь, повелитель; одоление, победа.

Переводчики Септуагинты использовали греческий термин ἐξουσία прежде всего в тех случаях, когда речь шла о Божием могуществе, поскольку это слово лучше подходило для выражения понятия неограниченного Божиего суверенитета, нежели слова, которые указывали на власть в физическом смысле: ἰσχύς, κράτος, δύναμις¹⁵. Во многих случаях употребление этого термина в таком же смысле сохраняется и у авторов Священного Писания Нового Завета¹⁶.

В рассматриваемом тексте Ин 1:12 речь идет об ἐξουσία не Самого Бога, а уверовавших во Иисуса Христа. Исходя из приведенных выше значений, фразу «ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι» можно перевести дословно так: «[Он] дал им

⁷ ἐξουσία // Theological Dictionary of the New Testament / Eds. G. Kittel, G.W. Bromiley and G. Friedrich. Vol. 2. Grand Rapids, MI, 2001. P. 562.

⁸ Ibidem.

⁹ Ibidem.

¹⁰ Ibidem.

¹¹ Ibidem. P. 563.

¹² Ibidem.

¹³ Дворецкий И. Х. Древнегреческо-русский словарь. М., 1958. Т. 1. С. 575–576.

¹⁴ Значения терминов приводятся по указанному изданию словаря И. Х. Дворецкого.

¹⁵ ἐξουσία // Theological Dictionary of the New Testament... P. 565.

¹⁶ Ibidem.

[внешнюю] возможность [или: способность, полномочия] стать детьми Божиими». Другими словами, уверовав в Иисуса Христа, человек получает возможность внешне реализовать свои внутренние способности и таланты¹⁷.

Произведенный анализ позволяет признать перевод Российского библейского общества более удачным, чем Синодальный или епископа Кассиана. Однако в нем можно усмотреть влияние западных переводов, в которых термин «право» имеет оттенок «привилегия», «возможность». В современном русском языке термин «право» мыслится более в юридическом смысле — как заранее заданный, жесткий набор определенных законом поступков и возможностей гражданина. Поэтому представляется более предпочтительным перевод «возможность [способность, полномочия]».

3. Выбор разночтения в 18-м стихе

Все современные критические издания предлагают в стихе 18 чтение $\mu\omicron\nu\omicron\upsilon\epsilon\nu\eta\varsigma$ $\theta\epsilon\omicron\varsigma$ вместо привычной нам по церковнославянскому и Синодальному переводам фразы \acute{o} $\mu\omicron\nu\omicron\upsilon\epsilon\nu\eta\varsigma$ $\nu\iota\omicron\varsigma$. В результате исследователь встает перед трудным выбором: следовать привычной церковной традиции или принять предлагаемое современными учеными разночтение?

28-е пересмотренное издание Нестле-Аланда указывает¹⁸, что чтение $\mu\omicron\nu\omicron\upsilon\epsilon\nu\eta\varsigma$ $\theta\epsilon\omicron\varsigma$ (без определенного артикля \acute{o}) встречается в Папирусе 66, Синайском кодексе (IV в.; исходное чтение), В (Ватиканском кодексе, IV в.), С (Ефремовом кодексе, V в.; исходное чтение), L (Королевском кодексе, VIII в.); чтение \acute{o} $\mu\omicron\nu\omicron\upsilon\epsilon\nu\eta\varsigma$ $\theta\epsilon\omicron\varsigma$ засвидетельствовано в Папирусе 75, Синайском кодексе (IV в., 1-й корректор), минускульной рукописи 33.

Традиционный вариант \acute{o} $\mu\omicron\nu\omicron\upsilon\epsilon\nu\eta\varsigma$ $\nu\iota\omicron\varsigma$ зафиксирован в А (Александрийском кодексе, V в.), С (Ефремовом кодексе, V в.; 3-й корректор), К (Киприйском кодексе, IX в.), Г (Кодексе Тишшендорфа, X в.), Д (Санкт-Галленском кодексе, IX в.), Θ (Кодексе Кори-дети, IX в.), Ψ (Афонском кодексе Великой Лавры, IX в.), минускульных рукописях 565, 579, 700, 892, 1241, 1424 и в византийской группе рукописей («текст большинства»)¹⁹.

Брюс Метцгер в своем «Текстуальном комментарии на Новый Завет» пишет²⁰, что чтение $\mu\omicron\nu\omicron\upsilon\epsilon\nu\eta\varsigma$ $\theta\epsilon\omicron\varsigma$ он считает «замечательно сильным» на основании внешнего свидетельства папирусов 66-го и 75-го (папирус 66-й датируется разными исследователями от сер. II в. по Р. Х. до начала III в. по Р. Х., тогда как 75-й — от 175 г. до конца III в. по Р. Х.)²¹. При этом Б. Метцгер подчеркивает, что большинство членов текстологического комитета посчитали, что в какой-то момент в рукописях «простое» выражение \acute{o} $\mu\omicron\nu\omicron\upsilon\epsilon\nu\eta\varsigma$ $\nu\iota\omicron\varsigma$ «вытеснило» более «сложное» для понимания $\mu\omicron\nu\omicron\upsilon\epsilon\nu\eta\varsigma$ $\theta\epsilon\omicron\varsigma$ из-за того, что переписчики «усвоили» фразы из Ин 3:16, 18 и 1 Ин 4:9²².

Насколько данная аргументация является абсолютной и неоспоримой? Следует ли современному исследователю ориентироваться исключительно на данную позицию и однозначно принимать чтение $\mu\omicron\nu\omicron\upsilon\epsilon\nu\eta\varsigma$ $\theta\epsilon\omicron\varsigma$?

Некоторые переводы, в том числе еп. Кассиана, NAS (New American Standard Bible, 1977), NIV (New International Version, 1984), NRSV (New Revised Standard Version, 1989)

¹⁷ Интересно, что подобное же значение имеет данный термин и в Рим 13:1b ($\omicron\upsilon\ \gamma\acute{\alpha\rho}$ $\epsilon\sigma\tau\iota\nu$ $\epsilon\acute{\xi}\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$ $\epsilon\iota$ $\mu\eta$ $\upsilon\lambda\acute{o}$ $\theta\epsilon\omicron\upsilon$, букв.: «потому что нет власти, кроме как получающей полномочия [т. е. зависящей] от Бога»). В этом стихе речь идет не о какой-то конкретной светской власти того или иного императора или правителя (что было бы уместнее передать термином $\kappa\rho\acute{\alpha}\tau\omicron\varsigma$), а о светской власти вообще, как организующем общество и предостерегающем его от злоупотреблений инструменте.

¹⁸ Nestle-Aland. Novum Testamentum Graece. 28 rev. ed. Stuttgart, 2012. P. 293.

¹⁹ Ibidem.

²⁰ Metzger B. M. A Textual Commentary on the Greek New Testament. London, N. Y., 1971. P. 198.

²¹ The New Testament in Greek. IV. The Gospel According to St. John. Vol. 1: The Papyri. Leiden, N. Y., Koeln, 1995. P. 18.

²² Metzger B. M. A Textual Commentary on the Greek New Testament. P. 198.

и ESV (English Standard Version, 2001), принимают предлагаемое Объединенными библейскими обществами чтение $\mu\omicron\nu\omicron\upsilon\epsilon\nu\eta\varsigma\ \theta\epsilon\omicron\varsigma$.

Однако наличие современных переводов, в частности — Российского библейского общества, RSV (Revised Standard Version, 1952), NAB (The New American Bible, 1970), NJB (New Jerusalem Bible, 1985), в которых в качестве предпочтительного принято за основу альтернативное чтение $\acute{o}\ \mu\omicron\nu\omicron\upsilon\epsilon\nu\eta\varsigma\ \upsilon\omicron\iota\varsigma$, показывает, что ответ на указанные выше вопросы не является однозначным.

Какие возражения можно выдвинуть против изложенных Б. Мецгером аргументов?

Во-первых, невозможно доказать истинность декларированного им постулата о том, что более трудный для понимания вариант является изначальным, а упрощение принадлежит редакторам.

Во-вторых, невозможно полностью исключить ошибку переписчика на каком-то этапе, поскольку слово $\theta\epsilon\omicron\varsigma$ имеется в начале стиха 1:18. И хотя эксперты текстологического комитета отвергли такую возможность²³, сам факт рассмотрения ими этого варианта говорит о том, что определенная вероятность остается.

Если изначальным было чтение $\upsilon\omicron\iota\varsigma$, а $\theta\epsilon\omicron\varsigma$ — ошибка переписчика, тогда оба указанных выше папируса-свидетеля — 66-й и 75-й — могут восходить к одному и тому же поврежденному варианту, отчего их значение нивелируется. В таком случае наличие выражения $\acute{o}\ \mu\omicron\nu\omicron\upsilon\epsilon\nu\eta\varsigma\ \upsilon\omicron\iota\varsigma$ в Ин 3:16, 18 и 1 Ин 4:9 нужно мыслить не как образец для «подгонки» текста Ин 1:18 позднейшими редакторами-переписчиками, а как доказательство того, что данная мысль св. ап. Иоанна Богослова именно в такой форме была им выражена и в прологе, и в других упомянутых текстах. С богословской точки зрения такое объяснение является предпочтительным.

В качестве текстуального свидетеля в этом случае может быть привлечена византийская группа текста, которая служит выразителем церковной традиции. В итоге можно сделать вывод, что абсолютно неоспоримых, безупречных и надежных свидетельств против чтения $\acute{o}\ \mu\omicron\nu\omicron\upsilon\epsilon\nu\eta\varsigma\ \upsilon\omicron\iota\varsigma$ в Ин 1:18 не имеется.

Источники и литература

1. *Глубоковский Н. Н.* Блаженный Феодорит, епископ Кирский. Его жизнь и литературная деятельность. М., 1890. Т. 2. IV, 510, IV с.
2. *Глубоковский Н. Н.* Бог-Слово. Экзегетический эскиз «пролога» Иоаннова Евангелия (1:1–18) // Православная мысль. 1928. № 1. С. 29–121.
3. *Глубоковский Н. Н.* Замечания на славяно-русский перевод Евангелия Иоанна (Ин. 1) // Скрижали. Библейский альманах. 2012. № 4. С. 21–58.
4. *Дворецкий И. Х.* Древнегреческо-русский словарь: в 2 т. М., 1958. Т. 1. 1042 с.
5. *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Евангелие от Иоанна // *Его же.* Творения. СПб., 1902. Т. 8. С. 5–604.
6. Старославянский словарь (по рукописям X–XI вв.) / Под ред. Р. М. Цейтлин, Р. Вечерки, Э. Благовой. М.: Русский язык, 1994. 842 с.
7. *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка: в 4 т. Изд-е 2-е, стереотип. Т. 1. М.: Прогресс, 1986. 576 с.; Т. 3. М.: Прогресс, 1987. 832 с.
8. *Nestle-Aland.* Novum Testamentum Graece. 28 rev. ed. Stuttgart, 2012. 94, 890 p.
9. The New Testament in Greek. IV. The Gospel According to St. John. Vol. 1: The Papyri. Leiden, N. Y., Koeln, 1995. XI, 420 p.
10. $\acute{\epsilon}\xi\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$ // Theological Dictionary of the New Testament / Eds. G. Kittel, G. W. Bromiley and G. Friedrich. Vol. 2. Grand Rapids, MI, 2001. P. 562–574.

²³ Ibidem.

Archpriest Dimitriy Yurevich. The difficult questions of the exegesis of the prologue of the Gospel of John.

Abstract: The prologue of the Gospel of John is a text not only outstanding in its meaning and rich in theological meaning, but also offering a number of difficult questions for exegetes studying it. This article discusses two such questions: understanding the term ἐξουσία in verse 12 and choosing the textual variant μονογενῆς υἱός or μονογενῆς θεός in verse 18.

Keywords: Gospel of John, prologue, exegesis of the New Testament, choice of interpretation, translation of the Gospel, historical-critical method, ἐξουσία, ὁ μονογενῆς υἱός, ὁ μονογενῆς θεός.

Archpriest Dimitriy Viktorovich Yurevich – candidate of theology, associate professor, head of the biblical studies department of the St. Petersburg Theological Academy (d.yurevich@gmail.com).

Священник Дионисий Харин

ПОРТРЕТ ЧИТАТЕЛЬСКОЙ АУДИТОРИИ КНИГИ ДЕЯНИЙ АПОСТОЛЬСКИХ

Цель настоящей статьи — раскрыть образ первых читателей книги Деяний апостольских. Деесписатель адресовал свои книги Феофилу, который олицетворял влиятельный класс в одном из греческих городов. Литературный анализ книги Деяний апостольских позволяет нам выявить характерные черты читательской аудитории книги. Это аристократы, проживающие в крупном торговом мегаполисе, расположенном на пересечении морских путей стран Средиземноморского круга. До своего обращения Феофил и его окружение положительно относились к иудаизму и были знакомы с историей Израильского народа по тексту Септуагинты.

Ключевые слова: Септуагинта, прозелиты, иудео-христиане, Коринф, Эфес, Филиппы, Малая Азия, Рим, аристократы, община, деесписатель Лука, Феофил.

Читатель как главное предназначение литературного произведения

Образ читателя играет ключевую роль в понимании текста. «Читатель — это то пространство, где запечатлеваются все до единой цитаты, из которых слагается письмо; текст обретает единство не в происхождении своем, а в предназначении», — полагает французский литературовед Ролан Барт. Именно читатель, по его мнению, является главным предназначением литературного текста, и именно читатель сводит воедино все штрихи, «что образуют письменный текст»¹.

Автор призван вызвать доверие у своего читателя. Только через доверие можно выстроить конструктивный диалог с читателем. Читатель должен понять, что он «не получает ничего лишнего, что все, идущее к нему от автора, — обоснованно и необходимо; что надо слушать и слушаться; и что это художественное „повиновение“ всегда вознаграждается»².

Чтение никогда не бывает прямым линейным движением или процедурой накопления знаний. Во время чтения «мы избавляемся от предположений, проверяем убеждения, строим все более и более сложные выводы и прогнозы»³.

Главная отличительная черта книги Деяний апостольских состоит в том, что она написана в первую очередь для читателя. Подтверждением тому служит как пролог обоих книг ап. Луки, так и само их содержание. Из пролога нам известно лишь имя адресата — Феофил. Чтобы понять его образ, необходимо выявить характерные особенности текста Деяний и на их основании ответить на следующий спектр вопросов:

1. Что о Феофиле сообщают тексты апостола Луки?
2. Какой социальный статус занимали члены общины? Каков был уровень их образования?

Священник Дионисий (Денис) Павлович Харин — магистр богословия, преподаватель кафедры библеистики Санкт-Петербургской Духовной Академии (priest-denis@yandex.ru).

¹ Барт Р. Смерть автора // *Его же*. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М., 1994. С. 384.

² Ильин И. П. Нарратология // Современное зарубежное литературоведение (страны Западной Европы и США): концепции, школы, термины: энциклопедический справочник. М., 1996. С. 74.

³ Иглтон Т. Теория литературы. Введение. М., 2010. С. 105.

3. Из кого по преимуществу состояла община апостола Луки: христиан из язычников или христиан из иудаизма?
4. Где проживала эта община?

Предположения исследователей

Современные библейские исследователи не дают конкретики относительно первой читательской аудитории книги Деяний апостольских, а лишь указывают на культурную среду, в которой воспитывались читатели писаний ап. Луки.

Р. Браун предложил следовать следующей логике в определении адресата писаний Луки.

1. Ап. Лука был спутником ап. Павла, а значит, написал одной из Церквей, основанных Павлом.
2. Некоторые черты эллинистической литературы, которые прослеживаются в книгах апостола Луки, свидетельствуют в пользу того, что автор писал для языко-христиан.
3. Община апостола Луки проживает в греческом регионе: или в Малой Азии, или в Македонии, или в Ахайи⁴.

Согласно Ю. Ролоффу, община ап. Луки состояла из языко-христиан, которая поддерживала тесные связи с иудео-христианами. Исследователь предполагает, что апостол писал для Антиохийской или Римской общин⁵.

Протоиерей Александр Сорокин в своей книге «Христос и Церковь в Новом Завете» отмечает, что община Луки состояла из греков (язычников) и с наибольшей долей вероятности проживала либо в Антиохии, либо в Филиппах⁶.

Исследователь Кеннеди в своей книге «Интерпретация Нового Завета» следующим образом описывает образ аудитории книги Деяний апостольских.

«Аудитория Луки проживает в греческих городах, в основном, подвластных Риму, таких как Филиппы и Коринф, и должна быть образована и знакома с ораторским мастерством, иудейской религией и философскими идеями своего времени. И даже если они не были обучены формально риторике или философии, то как минимум были свидетелями риторических выступлений философов и политиков»⁷.

Ф. Эслер полагает, что под аудиторией Луки следует понимать следующие группы:

1. Иудеи-эллины, читающие текст Священного Писания на греческом языке в переводе Семидесяти толковников;
2. Эллины, воспитанные в греческой средиземноморской культуре, хорошо знающие географию Малой Азии, островной и европейской частями Греции, а также знакомы с текстом LXX⁸.

Данные текста

Пролог Евангелия от Луки и книги Деяний апостольских адресует труд апостола некоему Феофилу (Лк 1:1–4). Предполагается, что «достопочтенный»⁹ Феофил был лидирующей фигурой в общине, к которой обращается св. Лука. Он, как минимум, обладал общественным статусом.

⁴ Браун Р. Введение в Новый Завет. М.: ББИ, 2007. Т. I. С. 300–302.

⁵ Ролофф Ю. Введение в Новый Завет. М.: ББИ, 2011. С. 146.

⁶ Сорокин А., *прот.* Христос и Церковь в Новом Завете. Введение в Священное Писание Нового Завета. М., 2006. С. 378.

⁷ Kennedy G. A. *New Testament Interpretation Through Rhetorical Criticism.* University of North Carolina Press, 1984. P. 8–9.

⁸ Esler P. F. *Community and Gospel in Luke-Acts. The Social and Political Motivations of Lucan Theology.* Cambridge: University Press, 1994. P. 169.

⁹ Этот термин можно перевести с греческого как «власть предрержащий».

Лука предлагает своему читателю изучить по порядку изложенные события из жизни Иисуса Христа и Его апостолов, чтобы укоренить свои знания о христианском вероучении (Лк 1:4) и принять посланное ему от Бога спасение (Деян 28:28).

Кэдбери (H. J. Cadbury) в своих исследованиях демонстрирует, что связь между автором и адресатом могла быть формальной, и редко затрагивала само содержание книги. Феофил мог быть собирательным образом читателя Луки, реальная же аудитория деэписателя могла быть другой¹⁰.

В таком случае обращение к Феофилу означает обращение к человеку, любящему Бога. Такая точка зрения имеет место быть, хотя ее разделяют небольшое число библистов. Большинство исследователей все же склоняется к тому, что Феофил — это конкретный человек.

Обращение к Феофилу говорит нам как минимум о следующих вещах:

1. Феофил — грек.
2. Феофил занимал весомое положение в обществе.
3. Феофил уже был наставлен в вопросах веры.

Деэписатель часто упоминает статусных людей, которые откликаются на евангельскую весть. Так, например, Иоанна, жена Хузы, управляющего Ирода, заботилась о нуждах Иисуса (Лк 8:3). Иосиф Аримафейский, имевший доступ к Пилату, просил о снятии Иисуса со Креста (Лк 23:50–52). Проконсул Кипра Сергей Павел уверовал словам апостола Павла (Деян 13:12). В иудейской синагоге Фессалоник Павел обратил в веру «немало знатных женщин» (Деян 17:1–4). Правитель острова Мальта Публий оказывает гостеприимство апостолу Павлу в своей усадьбе (Деян 28:7). История со статусными людьми говорит нам о том, что читатели Деяний придавали этому особое значение.

Аудитория Луки проживала в экономически стабильном регионе. Уровень жизни читателя должен был быть выше уровня среднего ремесленника¹¹. К наиболее экономически развитым городам можно отнести города, служившие торговыми узлами (морские порты).

Если Лука хотел быть услышанным, он должен был непременно обратиться к состоятельному и влиятельному классу. Ранг или статус имели ключевое значение в Средиземноморском сообществе. Так, в Ефесе «кое-кто из влиятельных в этой провинции граждан, друзей Павла, передал ему просьбу не появляться в театре...» (Деян 19:31). Тем самым апостол оказался в стороне от сумятицы, произошедшей в Ефесском театре (Деян 19:29–40).

Социальная мобильность жителей была исключением. Каждый занимал свое место в обществе, за исключением, конечно же, свободных граждан и городских купцов. Управляющие, чиновники и др. делали все возможное ради сохранения собственного авторитета. Существование авторитетов, в свою очередь, гарантировало людям некоторую стабильность их существования.

Читатель Деяний должен быть знаком с культурой Малой Азии и Северной Греции, а также с текстом Септуагинты. Лука положительно относится к культуре своих читателей. Мы не находим не единого указания на открытую полемику автора с языческой культурой, в которой рос и воспитывался читатель апостола Луки.

В качестве примера можно вспомнить выступление апостола Павла в Афинском Ареопаге: «Афиняне, я вижу по всему, что вы люди, в высшей степени почитающие богов...» (Деян 17:22).

Итак, апостол Лука обращается к греко-говорящей аудитории, которая частично или полностью состоит из аристократии — класса, способного оказать влияние на внутреннюю политику в провинции.

¹⁰ Cadbury H. J. *The Making of Luke-Acts*. Hendrickson Publishers, 1999. P. 194–209.

¹¹ Keener C. S. *Acts an exegetical commentary*. Vol. I: Introduction and 1:1–2:27. Michigan, 2012. P. 423.

Наметив в общих чертах социальный образ первых читателей книги Деяний, обратимся к рассмотрению внутреннего состава аудитории. Кому в этой аудитории принадлежало большинство: иудеям, язычникам или «боящимся Бога»?

Иудеи, прозелиты или язычники?

Из книги Деяний и посланий апостола Павла, например, мы знаем, что община в Филиппах состояла из женщин, обращенных в христианство из язычества (Деян 16:13, Флп 3). Некоторые церкви выросли из местных синагог (Деян 17:10–12; 18:4–8, 19:8–10).

Филипп Эслер разделил мнения исследователей относительно читательской аудитории на три категории:

1. Исключительно язычники с небольшим числом иудеев.
2. Язычники и иудеи в равном количестве, где каждая группа имеет свое особое значение.
3. Исключительно иудеи с небольшим числом язычников.

Большинство исследователей склоняются к первой версии, некоторые ко второй, и меньшинство к третьей¹².

Иосиф Тайсон (Joseph Tyson) следующим образом реконструировал аудиторию Деяний:

1. Читатели были образованны, знакомы с географией Восточного Средиземноморья и провинциями Малой Азии.
2. Они говорили только на греческом языке.
3. Читателей «привлекал иудаизм» и они были знакомы с Септуагинтой и иудейскими обычаями.
4. Аудитория Луки была также хорошо знакома с языческими верованиями и традициями¹³.

Тайсон наводит нас на мысль, что основная часть аудитории Луки — это «боящиеся Бога» или прозелиты. В этом с Тайсоном солидарен и Филипп Эслер. Он пишет, что большинство язычников не откликлось на проповедь апостолов и не принимало крещения. В веру обращались те, кто был частично связан с иудейской синагогой¹⁴.

Богословие Луки тесно связано с иудейской религиозной традицией. В Иисусе Христе исполнились ветхозаветные пророчества (Лк 4). Служение Иисуса Христа, сошествие Святого Духа, миссия апостолов — все это логическое продолжение Ветхого Завета (Деян 7).

Эрик Франклин в своем исследовании «Христос Господь. Богословие Луки — Деяний», указывает, что тема «обращения язычников» не является кульминационной темой трудов апостола Луки. Их присутствие на страницах Евангелия и книги Деяний обусловлено отвержением иудеями Евангельской вести. Иудеи, принявшие Христа, — истинные израильтяне, и язычники инкорпорируются в их сообщество, а не наоборот¹⁵.

Элементы греко-римской литературы, отраженные в книгах апостола Луки, свидетельствуют скорее о географическом местонахождении аудитории за пределами Палестины, но не предоставляют нам надежных доказательств, исключаящих из поля зрения образованную часть иудейского сообщества. Аналогичным образом свою аудиторию представляет Филон Александрийский в своих трудах¹⁶.

Читатели книги Деяний представляли собой образованную часть греко-римского мира и до своего обращения в христианство были иудеями или прозелитами.

¹² Esler P. F. Community and Gospel in Luke-Acts... P. 31.

¹³ Ibid. P. 32.

¹⁴ Ibid. P. 31–33.

¹⁵ Franklin E. Christ the Lord. A study in the Purpose and Theology of Luke-Acts. London, SPCK, 1975. P. 175.

¹⁶ Fitzmyer J. The Acts of the Apostles. Doubleday, 1998. P. 58.

Географическая локация

Теперь рассмотрим вопрос о географическом местоположении аудитории Деяний. Подобного рода вопросы почти не ставились в научной литературе. Чаще всего исследователи пишут о месте написания. Традиционно местом написания книги называется Рим.

Часть исследователей полагает, что ап. Лука адресовал свои книги римлянам, точнее — римской общине христиан, в которой говорили на греческом языке. Это утверждение, без сомнения, имеет свои сильные стороны.

Кульминацией миссионерских трудов стал Рим, христиане в Риме стали свидетелями, как Евангелие возвещалось на всем пути от Иерусалима.

Рим — центр империи. Значение и величие этого центра понимал житель каждого города этого огромного государства. Даже апостол Павел, подчеркивая величие Вечного города, восхищается **верой** римской общины, «**которая (вера) известна всему миру**» (Рим 1:8). Рим мог ассоциироваться с центром христианской жизни.

Деэписатель посвящает Риму половину последней своей главы (Деян 28:16–31), и к тому же эта глава носит характер незаконченности. Главная идея этого отрывка: «Целых два года прожил ап. Павел в снятом им помещении, принимая у себя всех, кто приходил к нему. Он возвещал им Царство Божие... смело и беспрепятственно» (Деян 28:30–31). Этот пассаж соответствует целям Деяний. Проповедь достигла пределов Римской империи, как и пророчествовал Иисус Христос (Деян 1:8). Указаний на Римскую Церковь как адресат Деяний в самой книге мы не находим.

Предложено также рассматривать такие города как Коринф, Ефес и Филиппы. Да, кульминация Деяний апостолов — Рим, но основной театр действий разворачивается в Малой Азии, Македонии и Ахайе, в регионе Эгейского моря.

В книге Деяний мы можем локализовать некоторые Церкви:

1. Община в доме Лидии. Филиппы, Македония (Деян 16:14–15,40);
2. Дом Ясона. Фессалоники, Македония (Деян 17:5);
3. Община в Афинах, связанная с именами Дионисия Ареопагита, женщины Дамариды и др. Афины, Аттика (Деян 17:33);
4. Дом Криспа, начальника синагоги. Коринф, Пелопоннес (Деян 18:8);
5. Школа Тиранна. Ефесс, Малая Азия (Деян 19:9).
6. Старейшины Ефесской Церкви (Деян 20:17).

Все эти Церкви находятся в одном регионе Эгейского моря. Христиане этой области были более свободны, и их общины могли быть открытыми и публичными, чего не могли себе позволить римские христиане того периода. Наиболее благоприятная обстановка была в Коринфе. Христиане этого города жили в абсолютном мире с другими гражданами полиса¹⁷.

У ап. Павла с Коринфом в книге Деяний и его посланиях была особая связь. В ночном видении апостолу Павлу было слово от Господа: «не бойся, говори, не умолкай... потому что в этом городе много Моего народа» (Деян 18:9–11). В результате ап. Павел провел в Коринфе целых полтора года и написал около четырех посланий¹⁸.

О безразличном или положительном отношении к христианам в Коринфе сообщает нам история с проконсулом Ахайи Галлионом. Иудеи привели ап. Павла на суд к проконсулу с просьбой судить «виновного» в неправильном учении о Боге (Деян 18:12–13). «Павел не успел рта раскрыть, как Галлион заявил иудеям: Если бы речь шла о преступлении или каком-нибудь злодеянии, я бы вас выслушал, но раз все дело в словах, в именах и в вашем Законе, то разбирайтесь сами! Я не намерен быть судьей» (Деян 18:14–15).

¹⁷ Keener C. S. Acts an exegetical commentary... P. 430.

¹⁸ Современные исследователи утверждают, что ап. Павел написал примерно четыре послания в Коринф, из которых два известны нам.

Могли ли первые читатели книги Деяний проживать в Ефесе? Ефес — портовый город Малой Азии. Апостол Павел неоднократно бывал в этом городе. В книге Деяний есть выдающееся место, где Павел дает последние наставления пресвитерам Ефесской общины. Возможно, именно им и адресовал ап. Лука свои книги.

На наш взгляд, этот город уступает Коринфу по ряду причин. В литературном плане Ефес становится кульминацией на пути к пленению апостола Павла, в то время как в Коринфе апостол чувствует свою безопасность. Жители объединены вокруг культа богини Артемиды. В отличие от Коринфа, в Ефесе апостола Павла не поддерживает местная администрация.

Третья возможная локация — Филиппы. В этом торговом городе, располагавшемся на римской дороге *Via eugenicа*, соединявшей всю Македонию, так же, как и в Коринфе, христиане чувствовали себя свободно и уверенно (Деян 16:12–17, 20:5–6).

Маловероятно, что книга Деяний была написана общине в Филиппах. Этот город имел значение, поскольку был крупным центром в Македонском регионе, где прозвучала проповедь о Христе и была основана христианская община в доме Лидии (Деян 16). Филиппы не были крупным морским узлом.

Если попытаться визуальнo представить себе движение миссии из Иерусалима в Рим, то в центре этого пространства — Коринф, портовый город, соединяющий Восток и Запад. Именно в таком ключе этот город (Кенхрей — порт Коринфа) вспоминает апостол Павел в Послании к Римлянам (16:1)¹⁹.

Заключение

Феофил и его ближайшее окружение представляли собой коринфский аристократический класс, способный влиять на внутреннюю политику в своей провинции.

Высшее сословие особенным образом ценило ораторское мастерство, а свое свободное время посвящало чтению литературы. Именно поэтому Лука стремится подражать греческим историкам, биографам и поэтам.

Столица греческой провинции была крупным торговым морским узлом. Представители элиты этого города вели активную торговлю со странами Запада и Ближнего Востока.

В Коринфе была широко представлена иудейская диаспора, на основании чего мы можем предположить, что Феофил и его община были прозелитами («боящимися Бога»).

Таким образом, Феофил — это не просто патрон апостола Луки, как об этом часто пишут исследователи книги Деяний. Адресат способен оказать влияние на распространение христианства в своем регионе, посредством соответствующей внутренней политики.

Образ Феофила проливает свет на Евангелие от Луки, где собраны все притчи о богатых и бедных, в отличие от других Евангелий. Апостол призывает богатых проявить милосердие к самым бедным слоям населения.

Портрет читательской аудитории книги Деяний апостольских полностью соответствует образу читателей в Посланиях апостола Павла к Коринфянам. В общине богатые спорят с бедными о духовных дарованиях, о Кресте и Воскресении, о свободе и аскетизме.

¹⁹ Keener C. S. Acts an exegetical commentary... P. 433–434.

Источники и литература

1. *Барт Р.* Смерть автора // Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М., 1994. 615 с.
2. *Браун Р.* Введение в Новый Завет. М.: ББИ, 2007. Т. I. 450 с.
3. *Иглтон Т.* Теория литературы. Введение / Пер. Е. Бучкиной под ред. М. Маяцкого и Д. Субботина. М., 2010. С. 291.
4. *Ильин И. П.* Нарратология // Современное зарубежное литературоведение (страны Западной Европы и США): концепции, школы, термины: энциклопедический справочник. М., 1996. 356 с.
5. *Ролофф Ю.* Введение в Новый Завет. М.: ББИ, 2011. 227 с.
6. *Сорокин А., прот.* Христос и Церковь в Новом Завете. Введение в Священное Писание Нового Завета. М., 2006. 647 с.
7. *Cadbury H. J.* The Making of Luke-Acts. Hendrickson Publishers, 1999. 330 p.
8. *Esler P. F.* Community and Gospel in Luke-Acts. The Social and Political Motivations of Lucan Theology. Cambridge: University Press, 1994. 286 p.
9. *Fitzmyer J.* The Acts of the Apostles. Doubleday, 1998. 744 p.
10. *Franklin E.* Christ the Lord. A study in the Purpose and Theology of Luke-Acts. London, SPCK, 1975. 241 p.
11. *Keener C. S.* Acts an exegetical commentary. Vol. I: Introduction and 1:1–2:27. Michigan, 2012.
12. *Kennedy G. A.* New Testament Interpretation Through Rhetorical Criticism. University of North Carolina Press, 1984. 1038 p.

Priest Dionisy Kharin. Portrait of the readership of the book of the Acts of the Apostles.

Abstract: The purpose of this article is to reveal the image of the first readers of the book of the Acts of the Apostles. The recorder addressed his books to Theophilus, who personified an influential class in one of the Greek cities. A literary analysis of the book of the Acts of the Apostles allows us to identify the characteristics of the readership of the book. These are aristocrats living in a large trading metropolis located at the intersection of the sea routes of the countries of the Mediterranean Circle. Before his conversion, Theophilus and his entourage had a positive attitude towards Judaism and were familiar with the history of the Israeli people in the text of the Septuagint.

Keywords: Septuagint, proselytes, Judeo-Christians, Corinth, Ephesus, Philippi, Asia Minor, Rome, aristocrats, community, recorder Luke, Theophilus.

Priest Dionisy (Denis) Pavlovich Kharin — Master of Theology, teacher of the Department of Bible Studies at the St. Petersburg Theological Academy (priest-denis@yandex.ru).

Священник Роман Кацап

АНАЛИЗ ОТРЫВКА ПОСЛАНИЯ К КОЛОССЯНАМ 2:8–10

В статье рассматривается отношение автора к философии, дается анализ словоупотребления в еврейской среде. В христологической части приводится сравнение двух терминов τῆς θεότητος — Божества и θεϊότης — от — ниспосланный Богом.

Ключевые слова: апостол Павел, философия, пустое обольщение, Филон Александрийский, Иосиф Флавий, христология, Божество.

Предлагаемый отрывок из Послания апостола Павла к Колоссянам рассматривается в двух аспектах. Первый — отношение к философии в представленном отрывке; второй — связанная с этим отношением христология.

Понятно, что если рассматривать отношение к философии в святоотеческой литературе, мы найдем различные точки зрения — от прямого отрицания до принятия философии как первой ступени богопознания. Но это тема других исследований. В данном случае разбирается употребление этого термина во времена апостола Павла. Тема возникла не случайно. Дело в том, что некоторые современные исследователи любят сослаться именно на этот стих в доказательство того, что апостол Павел выступает против философии как таковой. Конечно, можно было бы возразить этому, приводя в пример жизнь апостола, его место обучения, знаменитого учителя, окружение. Однако хотелось бы исследовать именно данный отрывок.

Смотрите, братия, чтобы кто не увлек вас философиею и пустым обольщением, по преданию человеческому, по стихиям мира, а не по Христу;

Автор действительно употребляет термин τῆς φιλοσοφίας — «философией». Но можем ли мы на основании этого делать вывод, что он опровергает философию? Очевидно, нет. διὰ τῆς φιλοσοφίας — «через философию». Это слово было заимствовано автором в полемике с лжеучителями. В сочетании с κειῆς ἀπάτης («пустой обман») указывает на то, что философия является обманом. Это подтверждает то, что перед κειῆς не повторяется ни предлог, ни артикль, но употребляется именно в сочетании с τῆς φιλοσοφίας¹. Здесь не идет речь о философии в общем смысле, но указывается на понятное читателям умозрение, о котором говорится в Послании к Колоссянам. Из контекста становится понятно, что суть этого умозрения — в чрезмерном аскетизме и пренебрежении к плоти. Читаем в 23-м стихе: «Это имеет только вид мудрости в самовольном служении, смиренномудрии и изнурении тела, в некотором небрежении о насыщении плоти». Поэтому нельзя из слова «философия» делать вывод о том, что в данном стихе говорится об эллинском (греческом) учении или вообще о философии², как делают некоторые экзегеты. Апостол Павел говорит не против самого понятия, а против признаков еретического учения, которое появилось в Послании к Колоссянам.

Священник Роман Анатольевич Кацап — кандидат богословия, преподаватель и проректор по учебной работе Курской духовной семинарии (rokats12@gmail.com).

¹ Meyer A. W. Kritisch exegetisches handbuch über die Briefe Pauli an die Philipper, Kolosser und an Philemen. Göttingen, 1865, p. 257.

² Hoffmani C. G. Introductio theologico-critica in Lectionem Epistolae S. Pualli ad Galatas et Colossenses. Lipsiae, 1750, p. 217.

Рассмотрим, как слово философия понималось в еврейских кругах (опуская собственно эллинское понимание, так как оно и так не ставилось под сомнение; для нас важно именно еврейское понимание, как понимание той среды, из которой вышел апостол Павел). Обратимся к трудам Филона и Иосифа Флавия. В их словоупотреблении «философия» применяется в отношении обозначения иудейской религии, а также закона Моисеева, возможно, с целью придать более весомое значение этим понятиям в глазах знатных читателей-интеллектуалов. Так, Филон говорит: ἡ κατὰ Μωϋσῆν φιλοσοφία — «по Моисеевой философии»; ἡ πατριος φιλοσοφία — «отеческая философия», ἡ Ἰουδαϊκὴ φιλοσοφία — «иудейская философия»³.

Иосиф Флавий говорит о трех иудейских сектах «τρεις φιλοσοφαι» как о трех философских школах (Иудейские древности. XVIII. I, 2)⁴.

Как видим, слово «философия» в иудейских кругах несет различные смыслы, но, в основном, понимается либо как «вероучение», либо как «религиозная школа». Очевидно, что и апостол использует слово «философия» по отношению к вероучению. Это видно из употребления этого слова в сочетании с выражением κενῆς ἀπάτης — «пустое обольщение», как характеристики лжеучения, которое противостоит λόγος τῆς ἀληθείας («слову истины») — Кол 1:5. Об этом свидетельствует и следующая фраза Κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων — «по преданию людей». Вероятно, эта фраза связана и лучше согласуется со словом συλαγωγῶν — «похищающий» (в русском переводе *увлекающих*, то есть «предание людей, которое похищает ваш разум, увлекает в иное учение»). Тогда переведем так — «чтобы кто не увлек вас по преданию человеческого»⁵. Здесь речь идет о колоссских еретиках, которые придерживались определенного обряда. Совершение определенного обряда посвящения делало их якобы причастными тайному знанию, известному только им. Поэтому автор обращает внимание на то, что учение этих лжеучителей — лишь произведение человека; оно не имеет никакого основания в Писании. Оно является продуктом человеческого ума⁶. Это философия, это учение пустое, по преданию человеческого, по стихиям мира, а не по Христу.

Τὰ στοιχεῖα («по стихиям») (ср. Гал 4:3) имеет буквальное значение «буквы алфавита» и обозначает «начальное обучение какому-либо предмету», «алфавит религиозного наставничества»⁷. Возможно, автор хотел показать, что то, что предлагают вам лжеучителя, на самом деле есть элементарное и примитивное знание, потому что это, в лучшем случае, знание человеческого ума.

Выражение στοιχεῖα τοῦ κόσμου («стихиям мира») имеет также значение «элементарные духи мира». «Предание человеческое в колоссской „философии“ ставило на место Христа „стихий мира“, между тем Христос есть глава ангельских чинов. Смысл противоположения может быть только в том, что колоссяне со „стихиями мира“ связывали ангелов и, воздавая им почитания, забывали о Христе. Таким образом, нарушалась религиозная перспектива, и колоссские христиане впадали в языческий натурализм»⁸.

Также слово κόσμος может означать и все человечество, указывает на присутствие в мире зла. Мир сам по себе не зол, так как он Божье творение, а Божьи деяния благи. Но если посмотреть на людей, каковы они есть, то мы видим: они бунтуют против Бога и мир людей грешен как таковой.

³ Цит. по: *Abbot T.K. Critical and exegetical commentary on the Epistles to the Ephesians and to the Colossians.* Edinburgh, 1892. P. 246.

⁴ Цит. по: *Alford H. The Greek testament.* Rivingtons, 1884. Vol. III. P. 218; на русском языке: *Иосиф Флавий. Иудейские древности.* М., 1996. Т. 2. С. 213.

⁵ *Ellicott C. J. St. Paul's Epistles to the Philippians, the Colossians, and Philemon.* 5th ed., L., 1888. P. 164.

⁶ *Баркли У. Толкование посланий в Филиппийцам, Колоссянам и Фессалоникийцам.* ВСБ, 1986. С. 138–139.

⁷ *Abbot T.K. Critical and exegetical commentary...* P. 247.

⁸ *Кассиан (Безобразов), ep. Христос и первое христианское поколение.* 2-е изд., Париж, 1992. С. 239.

Поэтому апостол предостерегает от поклонения ангелам и служения этому миру. Лишь во Христе мы можем обрести спасение.

Далее следует христологический отрывок:

9: ὅτι ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς — *потому что в Нем обитает вся полнота Божества телесно.*

Глагол κατοικεῖ («обитает») обычно указывал на постоянных жителей города, в отличие от приезжих. Глагол в настоящем времени указывает на продолжительное действие. Поэтому дословный перевод: «Потому что в Нем есть постоянно и неизменно в доме вся полнота Божественности телесно». То есть говорится о постоянном пребывании Божества во Христе, как жителя в своем собственном доме. Апостол Павел указывает нам на прославленное тело воскресшего Господа нашего Иисуса Христа как место жительства полноты Божества.

Τῆς θεότητος — «Божества» — является центральным словом стиха. Это сильно звучащее слово в Новом Завете встречается только здесь. Нельзя отождествлять его со словом в Рим 1:20 — θεϊότης — «Божественность» (**«Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы, так что они безответны»**).

Различие между θεότητος и θεϊότης нельзя рассматривать как две различные формы одного и того же слова, но — которые со временем стали отличаться друг от друга и приобрели различие между собой, что видно из происхождения этих слов. Θεότητος — «Божество», происходит от θεός — «Бог»; а θεϊότης — от прилагательного θεῖος — «ниспосланный Богом», а не от θεῖον — «божественность», которая, хотя и не полностью, является эквивалентом θεός. Поэтому апостол Павел делает акцент именно на том, что в Сыне обитает вся полнота Божества, а не просто отображение или лучи Божественной славы, которые освящали Его во дни Его жизни. Христос есть абсолютный и совершенный Бог. И апостол использует θεότης, чтобы выразить и подчеркнуть Божественную сущность Христа. Выразившаяся во всей своей полноте телесно, то есть в телесной форме (σωματικῶς), эта Божественная сущность была и остается и истинно человеческой (ср. Кол 1:22)⁹.

Заканчивается отрывок словами:

10: καὶ ἐστὶ ἐν αὐτῷ πεπληρωμένοι, ὅς ἐστιν ἡ κεφαλὴ πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας — *и вы есть в Нем исполнившиеся, Который есть голова всякого начала и власти.*

Как во Христе вся полнота Божества (ст. 9.), так и верующие имеют полноту в Нем. Все, что мы можем и должны знать о Боге, Отец открыл во Христе. Ибо Христос является источником полноценной жизни (верующих), именно во Христе мы имеем от Него милости. Через Него верующие становятся участниками Божественной природы (2 Пет 1:4), как сказано, «от полноты Его все мы приняли» благодать на благодать (Ин 1:16). Это не означает, что верующие отождествились с Создателем, однако во Христе они стали участниками Его естества, частью тела Того, Который есть глава (ср. Кол 1:18) всякого начальства и власти (ср. 1:16; 2:15), ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας), включая и те силы, которые соблазном пытались вовлечь колоссян в жизнь по стихиям мира, а не по Христу¹⁰.

Этот отрывок связан с 8-м и 9-м стихами и завершает их полемическую направленность. Христос — глава всякого начальства и власти, потому что Он создал их.

Далее приводятся святоотеческие мысли, касающиеся данного отрывка.

Климент Александрийский так объясняет стих Кол 2:8: «Философию же осуждает здесь Апостол не всю, а только Епикурейскую, о которой упоминает Павел и в книге

⁹ Гейслер Н. Л. Послание к Колоссянам апостола Павла // Толкование Новозаветных Посланий и Книги откровения. Христианское издательство, 1990. С. 389. См. также: Несмелов В. Наука о человеке. СПб., 2000. С. 350–352.

¹⁰ Гейслер Н. Л. Послание к Колоссянам апостола Павла... С. 389. См. также: Хергезерский А. Исагогика, или Введение в книги Св. Писания Нового Завета. СПб., 1860. С. 191–192.

Деяний Апостольских (XVII, 18), ее за то осуждая, что она отрицает провидение и зачисляет в число богов чувственные удовольствия. Но тому же порицанию подлежат и всякая другая философия, если она чтит стихии, не признавая сотворенности за ними, но бытие и самого Творца отвергая. И Стойки сюда же относятся, о коих также упоминает Апостол (Деян 8:18), и которые лживо учат о Боге, что Он есть субстанция телесная и проникает собою всю, даже и грубейшую, материю...»¹¹.

Как видим, Климент Александрийский называет философию, осуждаемую в послании, эпикурейской и стоической, но, как увидим далее, его мнение не разделяют другие отцы Церкви.

Святитель Иоанн Златоуст говорит: «Так как философствование кажется делом похвальным, то Апостол добавляет: и тщетную лестию. Философию, говорит, и тщетную лестию, по преданию человеческому, по стихиям мира, а не по Христе (ст. 8). Поколебав сначала Эллинские суеверия, затем разрушает иудейские. У эллинов и иудеев было много суеверия, у первых они происходили от философии, а у последних от Закона. (Павел) прежде обращается к тем, которые подлежат большому осуждению. Как же не по Христе? Яко в том живет всяко исполнение божества телесне, и да будете в нем исполнены, иже есть глава всякому начальству и власти (ст. 9 и 10). Ужели Тот, кто выше всего, не единосущен (Отцу)? Павел постоянно старается приблизить нас ко Христу, говоря, что вы имеете столько же, сколько и Он; как жило в Нем, так и в вас живет»¹².

Святой Ефрем Сирин, комментируя Кол 2:8–10, писал: «Итак смотрите, чтобы кто не увлек вас, от этой веры, философию, которая заставляет стыдиться веры, — и не соблазняйтесь пустым обольщением человеческим, — и не наследуйте по стихиям сего мира, то есть четырем природам — и не признавайте, что от них все создано, а не из ничего, но живите по учению Христа. Потому что в Нем обитает вся полнота Божества телесно, а не в учениях таких людей, которые, благодаря безумствам своим, суть жилища демонов. В Нем же, напротив, живет вся полнота Божества. И им наполнена всецело: Я в Отце и Отец во Мне (Ин 10:38). И Он есть глава всякого начала и власти, то есть Господь и Творец и Владыка начальств и властей»¹³.

Блаженный Феодорит Кирский говорит о философии как о словопрениии: «Тщетную же лестию наименовал суетное и вредное предание человеческое, не сам закон, но неблаговременное его хранение, а стихиями мира — наблюдение дней, потому что дни и ночи зависят от солнца и луны. В Нем живет всяко исполнение Божества телесне, то есть, как в собственном теле; потому что, говорит Апостол, не частную какую-либо благодать, подобно Моисею, приял Христос. Он Богочеловек, и с сим видимым соединено все Божество Единородного»¹⁴.

Схожее толкование видим у блаженного Феофилакта Болгарского: «По преданию человеческому. Видишь от чего обольщение? От того, что привходят человеческие рассуждения. Христианская же вера — не человеческое учение, поэтому и не получит такого наименования»¹⁵.

Наиболее полное толкование этого отрывка дает святой Феофан Затворник: «К Колоссянам подходили какие-то мудрователи, опасные для веры Христовы. Какие были пункты их мудрования — определенно не видно, но ясно видно, что он было несообразно с верою. Оно представлялось философию, умом человеческим и по преданию от мудрых людей сложенною, в состав которой входили с одной стороны — значение стихий мира, а с другой — влияние мира духов. Внешне оно прикрывалось наблюдениями иудейскими с приложением к сему и непощадение плоти. Но вообще

¹¹ Климент Александрийский. Строматы, творение Учителя Церкви / Перевод Н. Корсунского. Ярославль, 1892. С. 63–64.

¹² Иоанн Златоуст, свт. Творения. СПб., 1905. Т. 11. Кн. 1. С. 404–405.

¹³ Ефрем Сирин, св. Колоссянам // Его же. Творения. Сергиев Посад, 1913. Ч. 7. С. 221–222.

¹⁴ Феодорит Кирский, блж. Толкование на четырнадцать Посланий святого апостола Павла // Его же. Творения. М., 1861. Ч. 7. С. 498–499.

¹⁵ Феофилакт Болгарский, блж. Толкование Посланий св. апостола Павла: в 2 кн. М.; Берлин: Директ-Медиа, 2017. Кн. 2. С. 150.

представлялось обольстительным и обещало последователям своим что-то великое. Как еще не было разгадано содержание этого мудрования, то Апостол и говорит о нем в общих чертах, особенно стараясь внушить: что́ бы оно ни обещало, все то, в совершеннейшем и истиннейшем виде вы уже имеете во Христе Иисусе. Нечего, следовательно, вам слушать их и позволять им разглагольствовать среди вас»¹⁶.

«Укорна была та философия, с какою подкрадывались к Колоссянам изобретшие ее. Почему у Апостола стоит перед сим словом артикль определенный, чтоб показать, что он понимает ту философию, которую им приходится выслушивать, говоря как бы: эта философия есть для вас то же, что сети у охотника для птиц; опутают они вас вкрадчивыми словами, отвлекут от веры к себе и сгубят»¹⁷. «В целом философия та имела привлекательный вид, но в существе была пуста — κενή; содержанием ее служили мечты воображения, как у гностиков после, не отвечавшие никакой действительности; и она походила на мыльный пузырь, прозрачную красоту привлекающий детей, но пустой и непрочный... Апостол указывает на источники данной философии: по преданию человеческому, по стихиям мира. Словами: по преданию человеческому Апостол может быть вообще, хотел указать на человеческое происхождение той философии, в противоположность ведению, свыше сообщенному через откровение, которым уже обладали Колоссяне. Внушалось: то — человеческое мудрование; не слушайте его, когда обладаете свыше сошедшею мудростию»¹⁸.

«Скорее всего эта философия была смесь эллинских мудрований, гаданий восточных народов и иудейских суеверий. Как же все это сводилось в одну систему, — оставлять нерешенным»¹⁹.

«Яко в Том живет всяко исполнение Божества телесне. Апостол говорит: не слушайте прельстителей; ибо во Христе Иисусе — вся полнота Божества. Во втором веке было в силе учение гностиков, которые придумали между Богом и творением множество посредствующих сил, духов — разных степеней. Между ними была и плирома, что значит полнота. Надо полагать, что и у колосских мудрователей было что-нибудь в роде плиромы, и они выставляли ее, как победное знамя своего лжеучения, обещая от нее последователям многое и премное. Апостол и говорит против этого: не слушайте их пусторечия; их плирома — полнота пустая, плод больного воображения, мечта; настоящая полнота, не мечтательно, а существенно — во Христе Иисусе. Почему же? Потому что в Нем обитает вся полнота Божества — не часть какая Божества, не сила только Божества, а само Божество всею полнотою своею. А где Божество, там всё. Обитает в Нем Божество телесне, то есть воплощено. Ибо Христос Иисус есть Бог во плоти, Бог Слово, Которое плоть бысть»²⁰.

Как видим, патристическая традиция при объяснении данного отрывка указывает на заблуждения колосских лжеучителей и именно их называет философией, а не всю философию вообще. Это стихийное мудрование, учение, заставляющее стыдиться веры, отлучающее от Христа, смесь эллинских мудрований, гаданий восточных народов и иудейских суеверий, которое послужило основой для зарождающегося гностицизма II века.

Анализ данного отрывка позволяет сделать вывод, что автор использует слово «философия» по отношению к колосскому заблуждению, основной чертой которого были неверные представления о Христе. Апостол Павел дает четкое определение, используя слово τῆς θεότητος — «Божества», показывая нам на прославленное тело воскресшего Господа нашего Иисуса Христа как место пребывания полноты Божества. Это наиболее вероятное объяснение данного отрывка в свете полемического контекста против лжеучителей.

¹⁶ *Феофан Затворник, еп.* Толкование Посланий св. апостола Павла к Колоссянам и к Филимону. М., 1892. С. 105.

¹⁷ Там же. С. 106.

¹⁸ Там же. С. 107.

¹⁹ Там же. С. 108.

²⁰ Там же. С. 110.

Источники и литература

1. Баркли У. Толкование посланий в Филиппийцам, Колоссянам и Фессалоникийцам. ВСБ, 1986.
2. Гейслер Н. Л. «Послание к Колоссянам апостола Павла» // Толкование Новозаветных Посланий и Книги откровения. Христианское издательство, 1990.
3. Ефрем Сирин, св. Колоссянам // Творения. Сергиев Посад, 1913. Ч. 7.
4. Иоанн Златоуст, свт. Творения. СПб., 1905. Т. 11. Кн. 1.
5. Иосиф Флавий. Иудейские древности. М., 1996. Т. 2.
6. Кассиан (Безобразов), еп. Христос и первое христианское поколение. 2-е изд., Париж, 1992.
7. Климент Александрийский. Строматы, творение Учителя Церкви. перевод Н. Корсунского, Ярославль, 1892.
8. Несмелов В. Наука о человеке. СПб., 2000.
9. Феодорит Кирский, блж. Толкование на четырнадцать Посланий святого апостола Павла // Его же. Творения. М., 1861. Ч. 7.
10. Феофан Затворник, еп. Толкование Посланий св. апостола Павла к Колоссянам и к Филимону. М., 1892.
11. Феофилакт Болгарский, блж. Толкование Посланий св. апостола Павла: в 2 кн. М.; Берлин: Директ-Медиа, 2017. Кн. 2.
12. Хергезерский А. Исагогика или введение в книги Св. Писания Нового Завета. СПб., 1860.
13. Abbot T.K. Critical and exegetical commentary on the Epistles to the Ephesians and to the Colossians. Edinburgh, 1892.
14. Alford H. The Greek Testament. Rivingtons, 1884. Vol. III.
15. Ellicott C. J. St. Paul's Epistles to the Philippians, the Colossians, and Philemon. 5th ed., L., 1888.
16. Hoffmani C. G. Introductio theologico-critica in Lectionem Epistolae S. Pualli ad Galatas et Colossenses. Lipsiae, 1750.
17. Meyer A. W. Kritisch exegetisches handbuch über die Briefe Pauli an die Philipper, Kolosser und an Philemen. Göttingen, 1865.

Priest Roman Katsap. Analysis of the passage to Colossians 2:8–10.

Abstract: The article discusses the author's attitude to philosophy, provides an analysis of word usage in the Jewish environment. In the Christological part there is a comparison of two terms τῆς θεότητος – Deity and θεϊότης – sent by God.

Key words: Apostle Paul, philosophy, empty seduction, Philo of Alexandria, Josephus, Christology, Deities.

Priest Roman A. Katsap – Candidate of Theology, Vice-Rector for Academic Affairs, Lecturer at the Kursk Theological Seminary (rokats12@gmail.com).

Д. Г. Добыкин

АНАЛИЗ «ЧИКАГСКОГО ЗАЯВЛЕНИЯ О ПРИЛОЖЕНИИ БИБЛИИ»

Статья посвящена «Чикагскому заявлению о приложении Библии», которое является социальной концепцией для многих консервативных протестантских мыслителей настоящего времени.

Ключевые слова: протестантизм, Чикагское заявление о непогрешимости Библии, Чикагские заявления, Чикагское заявление о библейской герменевтике, Международный совет по непогрешимости Библии, Чикагское заявление о приложении Библии, International Council on Biblical Inerrancy, ICBI.

В современном христианском мире существуют разные мнения о природе и роли Священного Писания. Католический взгляд на Библию изложен в Догматической конституции о Божественном Откровении «*Dei Verbum*». В протестантском мире похожим документом являются «Чикагские заявления».

Конечно, они не имеют такого же авторитета как «*Dei Verbum*», однако данные тексты стали своего рода «символом веры» для многих консервативно настроенных протестантских мыслителей настоящего времени¹.

Чикагские заявления были составлены Международным советом по непогрешимости Библии (International Council on Biblical Inerrancy — ICBI). Он был создан 26–28 февраля 1977 года. На конференции, организованной в октябре 1978 года в Чикаго, совместными усилиями более чем трехсот человек — ученых-библеистов, теологов, пасторов, лидеров различных деноминаций евангельских христиан — был разработан документ, получивший название «Чикагское заявление о непогрешимости Библии» (Chicago Statement on Biblical Inerrancy)². По словам одного из организаторов ICBI, «это, возможно, первое планомерное всестороннее широкомасштабное научное вероучное заявление о вдохновении и авторитете Писания в истории Церкви»³. Из подписавших его в России известны Вальтер Кристиан Кайзер-младший, Джеймс Пакер, Джон Самуэль Файнберг, Джон Фуллертон Макартур-младший, Джослин «Джош» Макдауэлл, Дональд Артур Карсон, Дуэйн Толберт Гиш, Норман Лео Гайслер, Роберт Чарльз Спраул, Уэйн Грудем, Фрэнсис Август Шеффер, Ховард Джордж Хендрикс, Чарльз Колдуэлл Райри.

Второе заседание прошло 10–13 ноября 1982 года. Результатом его стало «Чикагское заявление о библейской герменевтике»⁴.

10–13 декабря 1986 года на третьем заседании совета ICBI было составлено «Чикагское заявление о приложении Библии» (Chicago Statement on Biblical application)⁵.

Дмитрий Георгиевич Добыкин — кандидат богословия, доцент кафедры библеистики Санкт-Петербургской духовной академии (sraavnika@yandex.ru).

¹ См.: Роч У. Непогрешимость Священного Писания // Сайт Ирпенской библейской семинарии. URL: <http://ibs.org.ua/ru/article/nepogreshimost-svyashchennogo-pisaniya-d-r-uilyam-s-rouch> (дата обращения: 06.08.2019).

² Протоколы первого заседания опубликованы в: *Geisler N. ed. Inerrancy. Grand Rapids: Zondervan, 1980.*

³ *Grimstead J. How the International Council on Biblical Inerrancy began* // URL: http://www.reformation.net/Pages/COR_History_grimstead_boone_audio.htm (дата обращения: 13.09.2018).

⁴ Протоколы второго заседания опубликованы в: *Radmacher E., Preus R., ed. Hermeneutics Inerrancy and the Bible. Grand Rapids: Zondervan, 1984.*

⁵ Правильнее было бы перевести «применение». Именно этим термином пользуются русскоязычные протестанты, когда говорят об использовании Библии в современном обществе.

Оно содержит своего рода социальную концепцию протестантизма, выработанную в процессе работы ICBI⁶. «Этим заявлением представленная научная работа ICBI была завершена, ибо учение о непогрешимости, таким образом, было определено, истолковано, и принято многими ведущими учеными-евангелистами нашего времени»⁷.

«Чикагские заявления» авторитетны и в российских протестантских Церквях.

В третьем номере альманаха Одесской богословской семинарии «Богомыслие» были опубликованы заявления Международного Совета по непогрешимости Библии⁸. Цель публикации — «дать возможность членам наших церквей получить ясное богословское понимание доктрины о непогрешимости Библии», противостоять либеральной теологии, в разнообразных формах отрицающей непогрешимость Библии и активно проникающей в Церкви на постсоветском пространстве⁹.

В качестве предисловия к «Заявлениям» Международного совета по непогрешимости Библии помещена редакционная статья, написанная, по всей вероятности, самим С. В. Санниковым, поскольку он являлся главным редактором этого издания¹⁰. В ней заблуждения либеральной теологии проиллюстрированы следующим образом: «Некоторые из них утверждают, что не все части Библии равнобогодухновенны, то есть слова Христа более авторитетны, чем слова Апостола Павла или повествовательный текст Библии; другие считают, что Библия богодухновенна только в изложении духовных истин, а говоря об истории, географии и т. д., она может ошибаться; третьи считают, что Библия не есть Слово Божие, а в ней только содержится Слово Божие, как ядро ореха содержится в скорлупе, и задача человеческого разума очистить божественную истину от человеческих наслоений. В результате такой точки зрения отвергаются все чудеса и сверхъестественные проявления как, якобы, неверное человеческое восприятие божественных действий. Некоторые утверждают, что Библия не объективно является Словом Божиим, а лишь становится им, если человек начинает верить в нее и принимает это Слово в свое сердце»¹¹.

Редакторы альманаха «Богомыслие» отмечают, что позиция русскоязычных протестантов в вопросах применения принципов Писания еще более строга и консервативна, чем позиция авторов «Заявления». В «Чикагском заявлении о природе непогрешимости» сказано: «Хотя Священное Писание не связано рамками определенной культуры, так как его учение достаточно универсально, оно иногда культурно обусловлено обычаями и взглядами определенного периода, так что применение его принципов в наши дни требует других действий»¹². В примечании редакторов к «Чикагским заявлениям» указывается, что, по мнению русских протестантов, применяя принципы Писания, современную культуру следует учитывать лишь в тех сферах и вопросах, которые четко не определены в самом Писании¹³.

14 октября 1997 года была сформирована Евро-Азиатская аккредитационная ассоциация (ЕААА), в настоящее время в составе которой находятся 55 учебных заведений, из них 24 учебных заведения ЕХБ, 21 учебное заведение ХВЕ, и 10 учебных заведений других евангельских деноминаций. Что касается вероучения ЕААА, то в первоначальном варианте ее документов указывалось, что «школы, входящие в ЕААА должны исповедовать евангельско-баптистские принципы и подписать (в лице их первого

⁶ Протоколы третьего заседания ICBI были опубликованы в: *Kantzer K., ed. Applying the Scriptures*. Grand Rapids: Zondervan, 1987.

⁷ The Chicago Statement on Biblical // The Alliance of Confessing Evangelicals. URL: <http://info.alliancenet.org/the-chicago-statement-on-biblical-application> (дата обращения: 06.08.2019).

⁸ Непогрешимость Библии // Богомыслие. 1992. Вып. 3. С. 150–169.

⁹ Там же. С. 150.

¹⁰ *Бокова О. А. Теология российских евангельских христиан-баптистов на рубеже XX и XXI веков. Дисс. ... канд. филос. наук. Санкт-Петербург, 2011. С. 62.*

¹¹ Непогрешимость Библии... С. 150.

¹² Там же. С. 158.

¹³ Там же.

руководителя) Чикагское исповедание веры, утверждающее непогрешимость Библии, как Слова Божьего»¹⁴.

Несмотря на то, что с момента завершения работы ICBI прошло более тридцати лет, в России, за исключением одной статьи¹⁵, не никаких отзывать или комментариев на данный документ с точки зрения православия.

Ниже будет рассмотрен третий документ Международного Совета по непогрешимости Библии — «Чикагское заявление о приложении Библии».

Оно состоит из двух частей. Первая часть содержит шестнадцать статей. Все они построены по одинаковому принципу. Вначале идут пункты, утверждающие определенное учение, затем — отрицающие¹⁶.

Вторая часть состоит из трех глав: «Предисловие», «Подход к современным проблемам» и «Новые перспективы старых дорог».

Так случилось, что на русском языке была издана только вторая часть, причем не полностью¹⁷. Перевод первой части был сделан студентом Санкт-Петербургской духовной академии Дмитрием Колесниковым.

Анализ «Чикагское заявление о приложении Библии» лучше начать со второй, методологической, части.

В «Предисловие» рассказывается об истории ICBI и целях третьего заседания. Оно должно было показать актуальность применения правильно истолкованной Библии в некоторых реалиях североамериканской культуры конца XX века.

В главе «Подход к современным проблемам» рассказывается о принципах приложения Священного Писания к «измененной и меняющейся среде наших дней»¹⁸. На этом пути понимания и применения текста существует множество исторических, культурных и литературных препятствий. Чтобы их преодолеть, предлагается очистить божественные истины от временного изложения и «заново приложить к культурному контексту и историческому течению, существенно отличающемуся от всего, что показано в библейском тексте»¹⁹. Было предложено восемь принципов, следование которым привело бы к установлению тесной связи между Писанием и окружающим миром.

Первый принцип — это авторитет Писания, который одинаков с авторитетом Христа. Принятие этого принципа ведет к признанию всего того, чему учит Писание — будь то повествование или повеление, — тому учит и Бог. Верность Христу невозможно сочетать со скептическими или избирательными подходами к Писанию.

Второй принцип — непротиворечивость Писания как творения Духа Божия, который не может противоречить Самому Себе. Здесь говорится о «гармонии Писания» или «аналогии Писания» (*analogia scripturae*), то есть о единстве между разными частями Писания. Поэтому любые противоречия считаются иллюзорными, и экзегет должен искать способ объяснить их.

Первый и второй принцип говорят о двух учениях — непогрешимости и безошибочности Библии. «Безошибочность» означает, что Священное Писание полностью правдиво и заслуживает доверия во всех своих утверждениях, как в вопросах богословских, так и в вопросах этики, социальных наук, естествознания, истории и т. д. «Непогрешимость» означает, что Священное Писание является точным, достоверным и надежным правилом и руководством во всех вопросах. Исполнение библейских предписаний соответствует Божией воле и никогда не введет во грех.

Третий принцип говорит о поиске неизменных моральных и духовных предписаний во временных божественных повелениях. Авторы хотят сказать, что, когда

¹⁴ Там же. С. 272, 273.

¹⁵ Вороховов А. В. Спиритуальная герменевтическая концепция библейских текстов в западном протестантизме // Труды Нижегородской духовной семинарии. 2015. Вып. 13. С. 7–30.

¹⁶ «Мы утверждаем, что...»; «Мы отрицаем, что...».

¹⁷ Непогрешимость Библии... С. 165–169.

¹⁸ Там же. С. 166.

¹⁹ Там же.

Бог создавал этот мир, Он создал его не только с физическими законами, но и духовными. Эти духовные законы Господь постепенно открывал людям. Их словесное выражение — это заповеди, которые формулировались Богом в зависимости от духовного и интеллектуального уровня человечества. Часть заповедей отменена от смертью Христа. Вместе с тем даже за отменёнными заповедями всё равно стоят вечные божественные принципы. Экзегету нужно увидеть за буквой заповедей духовные законы и приложить их к христианской жизни.

Четвертый принцип — Писание является единственным источником знаний о Боге и Его воле. Библию необходимо толковать с помощью самой Библии, без обращения к Преданию или авторитету Церкви. Пожалуй, это самый спорный принцип. Каждый человек понимает всё, в том числе и Священное Писание, на основании своего мировоззрения, которое определяется духовным возрастом человека, его жизненным опытом и общим уровнем культуры. Даже сама необходимость «Заявлений» указывает на то, что «самодостаточность» Писания, выраженная во фразе *Sola Scriptura*, не работает²⁰.

Пятый принцип — Писание должно исправлять человека, а не человек Писание. Этот принцип направлен против либеральных богословских концепций, которые считают, что часть заповедей (в том числе и новозаветных) устарели в современном обществе.

Шестой принцип объясняет разные варианты применения библейских принципов неполнотой знания о конкретной ситуации.

Седьмой принцип — применение библейских принципов накладывает ответственность за выбор вариантов благочестивых поступков.

Восьмой принцип — применение Писания к жизни требует благодати Святого Духа. Без его помощи духовные реалии, о которых говорится в Писании, не будут поняты и применены, так как человек является падшим существом и не может понять своим умом полноту библейского учения.

В главе «Новые перспективы старых дорог» говорится о том, как совместить принципы применения Библии с некоторыми запутанными реалиями современной жизни. Эта задача не может быть решена светским обществом из-за отрицания библейского учения.

Эту задачу не может решить и любая форма либерального или модернистского богословия, потому что ставит под сомнение божественность и обязательность некоторых разделов библейского учения и перестраивает их в свете современных мирских предрассудков.

Международный совет предлагает не изобретать ничего нового, а обновить те принципы приложения библейского учения, которых придерживалось христианство в прошлом.

Если обратиться к первой части, то можно условно выделить пять основных тем:

1. Вероучительные принципы (статьи I–IV)
2. О человеке (статьи V–VIII)
3. О государстве (статьи IX–XII)
4. Об экономике (статьи XIII–XV)
5. Об экологии (статья XVI)

Если провести сравнение позиций протестантской Церкви, изложенных ICVI в Чикагском заявлении, то оно во многом подобно Социальной концепции Русской Православной Церкви.

Единство двух документов видно уже по самой их структуре и затрагиваемым темам, «которые были и остаются одинаково актуальными для всей церковной Полноты в конце XX века и в ближайшем будущем»²¹.

²⁰ Подробнее см.: *Добыкин Д. Г.* Православное учение о толковании Священного Писания. Лекции по библейской герменевтике. СПб: Изд-во СПбПДА, 2016. С. 56–66.

²¹ Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. М.: 1-я Образцовая Московская типография, 2001. С. 5.

Анализ вероучительных принципов

Вероучительные принципы более подробно рассмотрены в предыдущих «Заявлениях» и затем повторены в методологической части. В основном, по большинству пунктов явных противоречий нет. Это отсутствие противоречий возникает, вероятнее всего, от того, что протестантское учение гораздо уже православного и вполне вмещается последним. Например, в вопросе богопознания (ст. I, п. 2) протестантская Церковь, отвергнув Предание, может опереться только на Священное Писание, а святоотеческая литература говорит также о возможности непосредственного мистического познания Бога²². Позиции не противоречат друг другу, просто одна не полна. Более интересно рассмотреть разделы, которые встречаются только в этом «Заявлении».

Анализ раздела о человеке

Позиция, выраженная ICBI, отличается трезвым и умеренным взглядом без крайнего ригоризма. Раздел о человеке затрагивает спектр общехристианских, или лучше сказать общечеловеческих проблем. Позиция протестантской Церкви, выраженная в Чикагском заявлении, приемлема и для православного христианина, что подтверждается и Социальной концепцией Русской Православной Церкви, и мнением современных православных богословов²³, которые во многом созвучны Чикагскому заявлению. В данном разделе нет пунктов, которые бы прямо противоречили православному учению.

Есть отдельные пункты, которые не освещены или упоминаются вскользь в православной Социальной концепции: забота о престарелых (ст. VI, п. 6), социальное служение семьи (ст. VI, п. 7), ювенальная юстиция (ст. VI, п. 12), сексуальная девиантность (ст. VII). Эти вопросы обсуждаются в православной среде, и выводы, к которым приходят богословы, во многом совпадают с позицией ICBI. Например, о социальной роли семьи говорится, что в первую очередь она должна «жить по закону Божию и свидетельствовать о Боге образом своей жизни, качествами своей личности, устоями своего быта»²⁴. Это подразумевает, что семья должна, если возможно, брать на себя и некоторые заботы государства, например, о детях-сиротах и беспризорниках, нищих, узниках, странниках, то есть все то, что Евангелие учит делать всех считающих себя христианами. Нужно отметить, что ICBI придерживается согласного с православием мнения, что «первый союз [Адама и Евы] становится образцом, «иконой» всех последующих семейных союзов в истории человечества»²⁵, и отстаивает в Чикагском заявлении традиционные христианские семейные ценности.

Чикагское заявление ничего не говорит о цели жизни, а отражает лишь отношение к человеку и обществу.

Если принять раздел «О человеке» только как социальную концепцию, выраженную представителями ICBI, то он не противоречит православной социальной концепции. Такое единство мнений говорит о возможности плодотворного внебогослужебного сотрудничества Церквей, без стирания богословских отличий²⁶ (ст. IV, п. 6), в деле

²² См.: Богопознание // Православная Энциклопедия. URL: <http://www.pravenc.ru/text/149523.html> (дата обращения: 13.09.2018).

²³ Брек И., *протопр.* Священный дар жизни: Православное христианство и биоэтика // Портал «Азбука.ру». URL: <https://azbyka.ru/zdorovie/svyashhennyj-dar-zhizni-pravoslavnoe-xristianstvo-i-bioetika> (дата обращения: 13.08.2019).

²⁴ Филарет (Вахромеев), *митр.* Семья как малая церковь в служении Богу и людям // Официальный портал Белорусской Православной Церкви. URL: <http://exarchate.by/resource/Dir0301/Dir0302/Page2300.html> (дата обращения: 06.08.2019).

²⁵ Хулап В., *прот.* Венцы любви: книга о таинстве Венчания. М.: Никая, 2017. С. 17.

²⁶ Кирилл (Гундяев), *патр.* О сотрудничестве Православной Церкви с другими конфессиями // Телеканал «Союз». URL: <http://tv-soyuz.ru/qna/o-sotrudnichestve-pravoslavnoy-tserkvi-s-drugimi-konfessiyami> (дата обращения: 13.09.2018).

сохранения традиционных христианских семейных и общечеловеческих ценностей, защиты человеческой жизни от чрезмерного и необоснованного вмешательства в нее медицинских технологий.

Раздел о государстве

В данном разделе взгляды Чикагского заявления и православной социальной концепции практически полностью совпадают.

Чикагское заявление указывает на то, что «Бог основал гражданское правительство как инструмент Его общей благодати, чтобы сдерживать грех, поддерживать порядок и содействовать гражданской справедливости и общему благополучию» (ст. XI, п. 1). Правительства «несут ответственность» (ст. IX, п. 5), «имеют право и обязанность» (ст. XI, п. 2), «должны» (ст. XI, п. 2). В тоже время никакое государство и никакое правительство не построит рая на земле, и не приведёт людей в Царство Небесное.

Христиане должны молиться за власть, и подчиняться ей (ст. IX, п. 4), а также участвовать в политической жизни (ст. IX, п. 3). В то же время государство не должно вмешиваться в дела Церкви (ст. IX, п. 8) и вообще предписывать «определённые молитвы или формы религиозной практики своим гражданам» (ст. IX, п. 13).

В случае, если позиция государства пойдёт вразрез с учением Церкви, то христиан в данном случае «не обязан» подчиняться (ст. IX, п. 4).

Отличие видно в отношении к защите христианства с оружием в руках (ст. XI, п. 5). Социальная концепция не только не отрицает, но, напротив, утверждает, что, когда все другие средства исчерпаны, защита отечества и христианства с оружием в руках — это долг христианина. «Не всякая война является злом с христианской точки зрения. Может быть такая война, благословить которую не только не есть «компромисс», а прямой долг Христианской Церкви»²⁷. Чикагское заявление не отрицает насилие совершенно (ст. IX, п. 6; ст. V, п. 4, 9), но о необходимости его применения прямо не говорит нигде, в отличие от Социальной концепции Русской Православной Церкви, в которой помимо главы «Война и мир» присутствует глава «Преступление, наказание, исправление».

Чикагское заявление призывает христиан к защите попираемых прав человека, в том числе и от дискриминации со стороны властей, даже в ущерб собственным правам.

Раздел об экономике

Статья об экономике в Чикагском заявлении содержит наибольшее количество пунктов. Уже одно это наблюдение позволяет сделать предположение, что экономическая позиция занимает важное место и требует объяснения.

Из «Заявления» видно, что богатство и успех не являются показателем праведности (ст. XV, п. 6, ст. XIV, п. 6, ст. XIII, п. 15), хотя и представляют собой «благословение от Бога и ими следует пользоваться с благодарностью» (ст. XIII, п. 2) и ответственностью (ст. XIII, п. 6). Бедность также не является показателем праведности (XIV, п. 1), и бедные призываются не быть алчными (XIV, п. 1).

Особый упор в экономической теории делается на то, что богатые должны делиться с бедными и помогать Церкви, так как именно для этого Бог и дает человеку богатство (ст. XIII, п. 3, 5).

Причинами экономических кризисов является человеческая испорченность, жадность и стремление к власти (ст. XIII, п. 7, 8).

²⁷ *Свенцицкий В., прот.* Война и Церковь // Българският православен каталог в Интернет. URL: http://www.pravoslavieto.com/history/19/1881_prot_Svencicki/vojna_cerkov.htm (дата обращения: 06.08.2019).

Интересная особенность обнаружилась при анализе статьи «Работа и отдых». О них говорится как о равных заповедях Божьих (ст. XIV, п. 1, 8, 11, 13) и напоминает, что отдых — в правильном балансе с трудом — должен присутствовать в жизни христианина. Устремляясь к Царству Божию (ст. XIV, п. 6), христианин может не забывать и о преходящих радостях.

Именно в этой статье и говорится о том, что труд есть способ служение Богу (ст. XIV, п. 2–5, 9, 11–12).

Раздел об экологии

Вопросы экологии не являются первостепенными, о чем можно судить по тому, что и в Чикагском заявлении, и в Социальной концепции Русской Православной Церкви статья об экологии расположена последней.

В начале статьи указывается на то, что «Бог создал физический мир во славу Свою» (ст. XVI, п. 1) и человек поставлен на земле домоправителем и несет ответственность перед Богом (ст. XVI, п. 2, 4, 7).

По мнению ИСВИ, согласно с православным, «человечество имеет большую ценность, чем все остальное творение» (ст. XVI, п. 3)²⁸, но в то же время Вселенная и без человека представляет некую ценность (ст. XVI, п. 8). Хотя с православной точки зрения Вселенная была создана именно для человека и без него теряет всякий смысл, тем не менее это не отменяет ответственности за сохранение вверенного ему царства природы (ст. XVI, п. 9)²⁹.

Чикагское заявление призывает использовать научные достижения в жизни, только не полагать на них упование спасения (ст. XVI, п. 5, 10).

Источники и литература

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета.
2. Григорий Нисский, *свт.* Об устройении человека // Портал «Азбука.ру». URL: https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Nisskij/ob_ustroenii_cheloveka/#0_4 (дата обращения: 06.08.2019).
3. Богопознание // Православная Энциклопедия. URL: <http://www.pravenc.ru/text/149523.html> (дата обращения 13.09.2018).
4. Бокова О. А. Теология российских евангельских христиан-баптистов на рубеже XX и XXI веков. Диссертация на соискание учёной степени кандидата философских наук. Санкт-Петербург, 2011.
5. Брек И., *протопр.* Священный дар жизни: Православное христианство и биоэтика // Портал «Азбука.ру». URL: <https://azbyka.ru/zdorovie/svyashhennyj-dar-zhizni-pravoslavnoe-xristianstvo-i-bioetika> (дата обращения: 13.09.2018).
6. Ворохобов А. В. Спиритуальная герменевтическая концепция библейских текстов в западном протестантизме // Труды Нижегородской духовной семинарии. 2015. Вып. 13.
7. Добыкин Д. Г. Православное учение о толковании Священного Писания. Лекции по библейской герменевтике. СПб: Изд-во СПбПДА, 2016.
8. Кирилл (Гундяев), *патр.* О сотрудничестве Православной Церкви с другими конфессиями // Телеканал «Союз». URL: <http://tv-soyuz.ru/qna/o-sotrudnichestve-pravoslavnoy-tserkvi-s-drugimi-konfessiyami> (дата обращения: 13.09.2018).
9. Непогрешимость Библии // Богомыслие. 1992. Вып. 3.
10. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. М.: 1-я Образцовая Московская типография, 2001.

²⁸ Григорий Нисский, *свт.* Об устройении человека // Портал «Азбука.ру». URL: https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Nisskij/ob_ustroenii_cheloveka/#0_4 (дата обращения: 06.08.2019).

²⁹ См.: Основы социальной концепции Русской Православной Церкви... С. 105.

11. Роуч У. Непогрешимость Священного Писания // Сайт Ирпенской библейской семинарии. URL: <http://ibs.org.ua/ru/article/nepogreshimost-svyashchennogo-pisaniya-d-r-uilyam-s-rouch> (дата обращения: 06.08.2019).
12. Свенцицкий В., прот. Война и Церковь // Българският православен каталог в Интернет. URL: http://www.pravoslaviето.com/history/19/1881_prot_Svencicki/vojna_cerkov.htm (дата обращения: 06.08.2019).
13. Филарет (Вахромеев), митр. Семья как малая церковь в служении Богу и людям // Официальный портал Белорусской Православной Церкви. URL: <http://exarchate.by/resource/Dir0301/Dir0302/Page2300.html> (дата обращения: 06.08.2019).
14. Хулан В., прот. Венцы любви: книга о таинстве Венчания. М.: Никея, 2017.
15. Geisler N., ed. Inerrancy. Grand Rapids: Zondervan, 1980.
16. Grimstead J. How the International Council on Biblical Inerrancy began // URL: http://www.reformation.net/Pages/COR_History_grimstead_boone_audio.htm (дата обращения: 13.09.18).
17. Kantzer K., ed. Applying the Scriptures. Grand Rapids: Zondervan, 1987.
18. Radmacher E., Preus R., ed. Hermeneutics Inerrancy and the Bible. Grand Rapids: Zondervan, 1984.
19. The Chicago Statement on Biblical // The Alliance of Confessing Evangelicals. URL: <http://info.alliancenet.org/the-chicago-statement-on-biblical-application> (дата обращения: 06.08.2019).

Dmitry Dobykin. Analysis of the “Chicago Bible Application”.

Abstract: The article is dedicated to the Chicago Declaration on the Application of the Bible, which is a social concept for many conservative Protestant thinkers of the present.

Keywords: Protestantism, Chicago Bible Bible Infallibility Statement, Chicago Statements, Chicago Bible Bible Hermeneutics Statement, International Bible Council Infallibility Council, Chicago Bible Application Statement, International Council on Biblical Inerrancy, ICBI.

Dmitry Georgievich Dobykin — candidate of theology, assistant professor of biblical studies at the St. Petersburg Theological Academy (sravnika@yandex.ru).

Dr. Nenad Bozovic

THE TREE OF LIFE BETWEEN LITERAL AND ALLEGORICAL MEANING¹:

Exegesis of Gen 2, 9 in Patristic Texts

In Genesis 2, 9 we come across a very enigmatic motif of the Tree of Life. At the first glance we perceive the Tree as a plant which can provide immortality to a man. However, such a tree we don't find in everyday experience. That leads us to the thought that this motif is not to be understood literally, but rather metaphorically. If it is to be understood literally, then we must admit that still, somewhere in the east, there is a Garden of Eden with the Tree of Life in its midst, unaccessible due to the cherubim who guard it. If the Tree does exist and it was accessible, a free passage to it, the problem of death would have been resolved long ago. But then: is it even possible that there is an earthly thing, more precisely, fruit from this specific tree that can bestow immortality upon a person who eats it? By Orthodox theological thought, if only God is immortal, then He is the only one who can bestow eternal life. That brings us finally to our question as Orthodox scholars: how then, can we understand the Tree of Life? Is it possible that the Tree of Life could be understood as a metaphor, more precisely, that the whole passage of Genesis 2 could be understood allegorically? Does this train of thought lead to the notion that Eden did not exist in geographical sense at all? Through the history of the Church, many Holy Fathers gave the answers to these questions. The primary task of this paper is to find those answers, present and analyse them.

1.1. The Garden of Eden between literal and allegorical meaning

In order to determine the meaning of the Tree of Life between history and allegory, we must first consider the interpretation of the Eden narrative between literal and allegorical meaning.² The interpretation of the Tree of Life lays upon an interpretation of the Eden itself.

In his work *De principis*, regarding Chapter 2 of Genesis, Origen (†253) states the following: „And who is so foolish as to suppose that God, after the manner of a husbandman, planted a paradise in Eden, towards the east, and placed in it a Tree of Life, visible and palpable, so that one masticating of the fruit by the bodily teeth obtained life? And again, that one was a partaker of good and evil by masticating what was taken from the tree? And if God is said to walk in the paradise in the evening, and Adam to hide himself under a tree, I do not suppose that anyone doubts that these things figuratively indicate certain mysteries, the *history having taken place in appearance, and not literally.*“³

Dr. Nenad Bozovic — Faculty of Orthodox Theology University of Belgrade.

¹ The author would like to thank to Mr. Daniel Koski as an English language text consultant of the manuscript.

² For more on patristic hermeneutics (on literal and allegorical meaning of Scripture) see: Kannengiesser Ch., ed. *Handbook of Patristic Exegesis — The Bible in Ancient Christianity*. Leiden; Boston, 2006, pp. 167–256, and as well the new published Lexikon of Biblical Exegesis in Belgrade: Кубат Р. Алегореза. In: *Лексикон библијске езеgezе (ЛБЕ)*. Београд, 2018, pp. 52–56; Мецдорф Ј. Историјско-граматичка езеgezа. In: *Ibidem.*, pp. 187–190; Стојановић М. Алегорија. In: *Ibidem.*, pp. 56–57; Кубат Р., Јустен Ј. Езеgezа. In: *Ibidem.*, pp. 137–140.

³ Origenes *Пери архон*, PG 11. Paris, 1857, 378. AB. Translation: Origenes *De principis IV.16*. In: *Christian Classics Ethereal Library. Ante-Nicene Fathers IV*. Ed. by S. Philip. Edinburgh: Grand Rapids, p. 365.

In this passages we notice how Origen considered some aspects of Genesis to be problematic. He is troubled by anthropomorphisms in the text such as God “planting” Eden and “walking” in the Garden. He clearly finds it problematic the visibility (historical reality) of the Tree of Life: eternal life could not be given by “masticating” the fruit with “bodily teeth.” Being deeply rooted in Alexandrian philosophical tradition, he mocks the literal understanding of the Eden narrative and advocates the allegorical method of interpretation.⁴

St. John Chrysostom also found the concept of God „planting” the Garden of Eden in Gen 2, 9 as some earthly gardener would too anthropomorphic. Therefore, we should understand the word “planted: in a sense appropriate to God, says St. John, namely that He commands that to happen and that Garden came to be (as it was in Gen 1).⁵

Nevertheless, St. John Chrysostom (†407) insists upon a literal interpretation of the Genesis narrative: „The reason blessed Moses inserted the name of the place in the text was that it would not be possible for those inclined to take things lightly to deceive the ears of the simple and say the garden was not on earth but in heaven, and dream up wild theories of that kind. You see, despite the use of such precision by Sacred Scripture, some people have not questioned the glib words of arrogant commentators and far fetched philosophy, even to the extent of denying Holy Writ and saying the Garden was not on earth, giving contrary views on many other passages, taking a direction opposed to a literal understanding of the text, and thinking that what is said on the question of things on earth has to do with things in heaven. [...] So, I beg you, block your ears against all distractions of that kind, and let us follow the norm of Sacred Scripture.”⁶ In the passage where St. John interprets the rivers of paradise, he clearly says that they were actual rivers and real waters and advises his flock to block their ears against those voices.⁷

St. John Chrysostom clearly opposes all allegorical understandings of Genesis. In his „Commentary on Genesis“, he emphasizes divine inspiration and inerrancy of Scripture. He was a true follower of an Antiochene „theory“ and his interpretation rested firmly on a historical-grammatical method (literal interpretation of Scripture).⁸ All of that will clearly affect his interpretation of the Tree of Life (see paragraph 2.1).

In *Hymns on Paradise* by St. Ephrem the Syrian (†373) we see that he perceived paradise to be on the top of a mount and after exile Adam and Eve were living at the foothills of the mount, in the valley.⁹ This notion is also present in the Bible (Ez 28, 13; 31, 8). Nevertheless, although he describes paradise in terrestrial terms, surprisingly, he interprets the Eden narrative as an allegory: „Paradise can only be described in terrestrial terms, but it is essential to realize that these terms are purely metaphorical; to understand them in a literal sense is to abuse God’s great condescension in revealing to us, through Scripture, something of Paradise’s beauty and wonders. Yet, although Paradise belongs to a different mode of existence, outside time and space, it is still able to serve as a direct source of well-being for life on earth, a fact that the Genesis narrative expresses by means of the imagery of the fountain which issues forth from Paradise and divides itself up into the four great

⁴ For more on Origen’s work as an exegete as well as a vast bibliography on the topic see: Vogt H. Origen of Alexandria. In: *Handbook of Patristic Exegesis*. Ed. by Ch. Kannengiesser. Leiden; Boston, 2006, pp. 536–574. More on the School of Alexandria see: Кисић Р. Александријска школа. In: *Лексикон библијске егзеgezе*. Београд, 2018, pp. 57–59.

⁵ S. Joannis Chrysostomi Archiep. Constantinop, *In Cap. II Genesis Homiliae XIII*. PG 53. Paris, 1862. 108γ. Compare translation in: Chrysostom. *Homilies on Genesis 13.13*. In: *Ancient Christian Commentaries i Scripture I (ACCS I)*. Ed. by A. Louth, T. C. Oden. Downers Grove, Illinois 2001, pp. 54.

⁶ S. Joannis Chrysostomi Archiep. Constantinop. *In Cap. II Genesis Homiliae XIII*. PG 53, 108Δ.

⁷ S. Joannis Chrysostomi Archiep. Constantinop, *In Cap. II Genesis Homiliae XIII*. PG 53, 110δ. Compare translation in: Chrysostom. *Homilies on Genesis 13.15/16*. In: *ACCS I*, p. 58.

⁸ For more on St. John Chrysostom as an exegete see: *Handbook of Patristic Exegesis*, pp. 783–798. More on School of Antioch see: Волас Џ. Б. Антиохијска школа. In: *ЛБЕ*, pp. 64–67. More on historical-grammatical method see: Мецдорф Ј. Историјско-граматичка егзеgezа. In: *ЛБЕ*, pp. 187–190.

⁹ St. Ephrem the Syrian. *Hymns on Paradise I.10*. In: *ACCS I*, p. 102. This could also be followed in his *Commentary on Genesis*, more see: St. Ephrem the Syrian. *Commentary on Genesis 2.6*. In: *ACCS I*, p. 56.

rivers of the world. Nowhere on earth was the fragrant breath of Paradise more evident than in the Upper Chamber where the Apostles were assembled at Pentecost¹⁰.

St. Ambrose of Milan (†397) is occupied by the question of whether paradise was in a specific time-space location. He begins by analyzing the event with the Apostle Paul, who when ascended to Paradise (1 Cor 12, 2–4; Acts 9, 22, 26), noted that he could scarcely see it while alive and was unable to remember whether he saw it in the body or outside the body. If this is true, he says that is impossible for us to declare the position of Paradise. If Paul heard the words that are forbidden to reveal, then we would also been unable to reveal Paradise, even if we saw Paradise. We should then, as Paul did, humble ourselves and not be too anxious to disclose its location because the disclosure leads to danger by its very revelation.¹¹

1.2. The Garden of Eden as royal garden full of trees

Verse 2, 9 in Genesis follows after the Creation of Man in 2, 7 and after establishing the Garden of Eden. His newly-created being God “plants” a garden for his nourishing and as his dwelling place. This exemplifies the direct care of the Creator for his creature: he is not left to dwell on the Earth on his own and provide for himself, but rather, he is given a privileged place. Eden is filled with sources of water, it is a place of beautiful and fruitful trees; a place of abundance. These descriptions also indicate the special relationship of loving care of God for Man, which is repeatedly made obvious several times over in Gen 2–3.¹²

The Jewish word *gani* is derived from verb *ganan* which means “to take care of, to breed” and is generally translated as garden, yard, and park. The translation of *gan* in LXX is *paradeisos* which derives from old Persian word *pairi-daeza* and designates a privileged, fenced-in space (literal translation is “fence”). This word is known also in Acadian as *pardēsu* which means “fenced garden”. In other Bible passages it appears as *pardes* (Cant 4, 13, Qoh 2, 5, Neh 2, 8) and could be translated as “protected royal garden”.¹³ Royal gardens are mentioned many times in the Old Testament (2 Ki 9, 27; 2 Ki 21, 18; Jer 39, 4; 52, 7; Neh 3, 15). In Qoh 2, 4.5 the King praises himself for planting the garden with beautiful and fruitful trees. Cultivating the garden is compared to governing the state.¹⁴

A royal garden with his own water source would be highly prestigious (Cant 4, 12), because it wouldn't be necessary to irrigate it from the outside.¹⁵ Inside such a garden different plants are cultured: vegetables (1 Ki 21, 2, Deut 11, 10, Prov 15, 17), and trees: fig, nard, date palms and sometimes flowers (Cant 4, 12–16). Therefore, a garden in ancient times had a highly emotional and esthetical value; it was held as an ideal (2 Ki 18, 31; Mic 4, 4; Zech 3, 10). In a garden a king could walk. The gardens were an important source of food and an abundant garden would represent an image of a happy and satisfied life in which a man feels safe and secure (Is 58, 11). A flourished garden full of beautiful scents is an image of salvation and abundance (Is 32, 15–18), it is a place where God dwells (Gen 3, 8). In contrast to that is a desert as a symbol of death, misfortune and absence of God.¹⁶

¹⁰ St. Ephrem the Syrian. *Hymns on Paradise*, XI. Ed. by S. Brock. NY: Crestwood, 1990. For more on St. Ephrem as an exegete see: Griffith S. H. Ephraem the Exegete. In: *Handbook of Patristic Exegesis*, pp. 1395–1428.

¹¹ Ambrose. *Paradise I*. In: *ACCS I*, p. 54.

¹² Schellenberg A. *Der Mensch, das Bild Gottes? Zum Gedanken einer Sonderstellung des Menschen im Alten Testament und in weiteren altorientalischen Quellen*. Ed. by E. Blum et al.). In: *ATHANT* 101. Zürich, 2011, p. 207. Compare the notion with: S. Joannis Chrysostomi Archiep. Constantinop *In Cap. II Genesis Homiliae XIII*. PG 53, 1098^r.

¹³ Charlesworth J. „Paradise“. In: *Anchor Yale Bible Dictionary V*. Ed. by N. Freedman. New York, 1992, p. 154; Wenham G. Genesis 1–15. In: *Word Biblical Commentary I*. Dallas, 1987, p. 61; Riede P. Garten. Available at: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/18882/> (accessed: 22.08.2018).

¹⁴ Pfeiffer H. *Paradies/Paradieserzählung*. Available at: <https://www.bibelwissenschaft.de/de/stichwort/29971/> (accessed: 22.08.2018).

¹⁵ Riede P. Garten.

¹⁶ *Ibidem*.

In *On the Creation of Man*, St. Gregory of Nyssa compares a man to a king many times (II.1–2, IV, V.1–2 etc.).¹⁷ He states that God prepared the royal lodging for the future King and filled it with plants, trees, animals (also with gold and silver like the royal treasury – comp. Gen 2, 10–14).¹⁸ God is like a good host who prepared the feast for his guest and decked the habitation for him with beauties of every kind. The only task of a man was to reflect that by his enjoyment he might have knowledge of the Giver, and by the beauty and majesty of the things he saw might trace out that power of the Maker which is beyond speech and language (II.2).¹⁹

Following the lead of St. Gregory of Nyssa, St. John the Damascene states that God planted the Eden as a royal palace of a new created man: „[...] He first made for him, so to speak, a kingdom in which he should live a life of happiness and prosperity. And this is the divine paradise, planted in Eden by the hands of God, a very storehouse of joy and gladness of heart (for Eden means luxuriousness). Its site is higher in the East than all the earth: it is temperate and the air that surrounds it is the rarest and purest: evergreen plants are its pride, sweet fragrances abound, it is flooded with light, and in sensuous freshness and beauty it transcends imagination: in truth the place is divine [...]“²⁰

The fertility of Eden lays upon a vast sources of water, but its fruitfulness was a sign of God’s presence and his blessing. Sometimes in the OT God is called as a „source of life”, “well of salvation” or “spring of living water” (Ps 36, 10; Is 12, 3; Jer 2, 13). The description of the Eden in Gen 2, 8–15 should build an image of a place where God dwells.²¹ Eden represents a blessed dwelling place for a man in an immediate closeness to God, it is an existence in fullness of life.²²

1.3. The Tree of Life in the Garden of Eden

The root *eš* mentioned 330 times in the OT; it means tree. It has a plural form *ešim*, but as singular *eš* it can also designate collective meaning – trees. *Eš* designates a lot of different species of trees.²³ In the form „Tree of Life” (*ešhahajim*) it is mentioned only in Gen 2, 9 and 3, 22.²⁴

Nevertheless, the “Tree of Life” in the slightly different form can be found throughout the OT, especially in the wisdom literature. The form *ešhajim* (without article *ha*) appears in Prov 3, 18 where the wisdom is compared to a Tree of Life: „She is a Tree of Life to those who take hold of her; those who hold her fast will be blessed” (NIV).²⁵ Then, Prov 11, 30: „The fruit of the righteous is a Tree of Life, and the one who is wise saves lives” (compare Prov 13, 12) and 15, 4: „The soothing tongue is a Tree of Life” (NIV). Prov 3 states that

¹⁷ S. Gregorii Nysseni *De Homini Opificio* II.1–2. PG 44. Paris, 1863, pp. 131–138.

¹⁸ *Ibidem.*, pp. 133–134. Although in this passage he thinks on the whole of creation and not only on the Garden of Eden, the notion of men’s kingship in Eden by St. Gregory is obvious.

¹⁹ *Ibidem.*

²⁰ S. Joannis Damasceni *De Fide Orthodoxa* II.11. PG 94. Paris, 1864, pp. 911–913. Similar notion are found by St. Ephrem the Syrian, see above 1.1 or St. Ephrem the Syrian. *Hymns on Paradise I.10*. In: *ACCS I*, p. 102, and St. Ephrem the Syrian. *Commentary on Genesis 2.6*. In: *ACCS I*, p. 56.

²¹ Wenham G. *Genesis*, p. 61; Кубат Р. Еденски врт. In: *Православье 1187* (2016), pp. 24–25. Furthermore, an echo of the notion that God dwells in the garden, though in very anthropomorphically terms, could be seen in Gen 3, 8 when “Lord God was walking in the garden in the cool of the day”. See: Seebas H. *Genesis I—Urgeschichte (1, 1–11, 26)*. Neukirchen-Vluyn, 2007, p. 112.

²² Blum E. Von Gottesunmittelbarkeit zu Gottähnlichkeit. Überlegungen zur theologischen Anthropologie in Paradieserzählung. In: *Textgestalt und Komposition, Exegetische Beiträge zu Torā und Vordere Propheten*. Ed. by W. Oswald. Tübingen, 2010, p. 17.

²³ Nielsen E., Ringgren H. #[e. . In: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament (ThWAT) VI*. Ed. by G. J. Botterweck, H. Ringgren. Stuttgart; Berlin; Köln, 1989, pp. 287–288.

²⁴ From Gen 3, 22 we can conclude that the fruit from the tree of life mediates eternal life, in other words, the one who eats from it can live forever (Cassuto U. *A Commentary on the Book of Genesis: Part I: From Adam to Noah, Genesis I–VI 8*. Jerusalem, 1978, p. 109).

²⁵ Bible verses are quoted by NIV – New International Version.

the wisdom contains in holding God's commandments, which is the true knowledge. If we transpose this notion to Gen 2–3, we see that holding the commandment in Gen 2, 15–17 would result in eating the fruit out of the Tree of Life. There we see how close are the motifs of knowledge and (eternal) life.²⁶

It is not difficult to understand why a tree had such a vast symbolism in the OT (and religion in general). Olive trees and date palms, for example, were a symbol of longevity, because their lifespan is last much longer – than a human life. Even if a tree is cut down, a sprout from it resembles the power of regeneration and bearing new fruit (Job 14, 7; Is 11, 1).²⁷ During the summer some trees still stay green (Ps 1, 3; Jer 17, 8).²⁸ Therefore, in that particular sense trees seemed to have the „secret of life“ in itself, and that is close to the notion that some of them could mediate an eternal life. Furthermore, a fruit from a tree gives food and provides the continuation of life. For some fruits it is nowadays still believed to effect positively on human health and to bring longevity.²⁹

2. The Tree of Life in Patristic Texts

2.1. St. John Chrysostom (†407) on the Tree of Life

St. John Chrysostom interprets the Tree of Life in the passage about Gen 3, 22 and not 2, 9. He states that God didn't gave him any instruction about the Tree of Life and that it was possible to him, if he had wanted, to partake of that tree along with the others. He has no doubts about the fact that the tree could provide him eternal life.³⁰

How then St. John Chrysostom deals with the question about the possibility of a terrestrial tree to provide eternal life? He states the following: „If, however, someone of a meddling nature should enquire why it was called the Tree of Life, let him learn that it was not possible for human beings to discern all God's works precisely by following their own reasoning“.³¹ If we understand St. John correctly, this means that the Tree of Life should stay enigmatic and that is impossible for us to penetrate into that secret. We could add that some things in the Bible are just meant to be believed and not thoroughly analysed by our reasoning. In other words, if God wanted to create and plant that miraculous, almost mythical Tree, it would have absolutely been possible to him and his works are not to be discerned by our own reasoning. The doctrine on which we must focus, and which St. John emphasized is: it is not so important what the Tree of Life actually was, the point of the Eden history is that obeying the God's commandments brings life and disobedience brings death.³² Newer the less, there are some other Holy Fathers who address this issue in an entirely different manner.

2.2. St. Gregory of Nyssa (†395) on the Tree of Life

In Chapter XIX of *De Hominis opificio*, St. Gregory of Nyssa is addressing those who believe that the enjoyment in future life will again consist in meat and drink because it was so in the times of mortal life, as well as those who believe that mankind will be free from that function in future life. In this context he brings some important exegetical insight regarding the Tree of Life as well its literal and metaphorical meaning. He therefore continues about another kind of food, even in Eden times, that which has certain analogy to that of the body,

²⁶ Michel A. *Baum des Lebens – Baum des Erkenntnis*. In: WiBiLex, Available at: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/14696/> (accessed: 22.08.2018). Comp.: Wenham G. Genesis, p. 62; Seebass H. Genesis, p. 108; Westermann C. Genesis 1–11. In: *BKAT I*. Neukirchen-Vluyn, 1974, p. 291.

²⁷ Michel A. *Baum des Lebens – Baum des Erkenntnis*.

²⁸ Wenham G. Genesis, p. 62.

²⁹ Michel A. *Baum des Lebens – Baum des Erkenntnis*.

³⁰ S. Joannis Chrysostomi Archiep. Constantinop. *In Cap. II Genesis Homiliae XVIII*. PG 53. Paris, 1862, p. 151.

³¹ Ibidem.

³² Ibidem.

but extends to the soul alone. St. Gregory is working inter-textually to show that many times in the Bible there are mentions about this „other kind of food.“³³ Prov 9, 1–5 states that the Wisdom prepared food, meat and wine for everyone and commands to come and eat (comp. Am 8, 11).³⁴

He is shifting from literal sense of food in Eden to the „other kind of food“ (“spiritual food” or “soul nourishment”) saying that the fruit in Eden was something worthy of God’s planting and that man was therewith nourished. According to him, this food is no „transitory and perishable nutriment“.³⁵

Further, St. Gregory equates the Tree of Life with every tree in the garden except the Tree of Knowledge.³⁶ He supported the notion by the reference in Gen 2, 16 that of every tree in the garden man can freely eat and that every form of good is in harmony with itself which means the whole is one.³⁷ He thus states: „Thus the ‘every’ tree of which the Logos gives food to him who was made in the likeness of God, is the same with the Tree of Life“.³⁸ In contrast to this tree(s) which are all good, and all one, stands that mixed and doubtful tree whose end is death.

Connecting the Tree of Life with further biblical passages (David’s psalms and Solomon’s proverbs), St. Gregory comes to the very core of his exegetical notion on the Tree of Life: having in mind that all the trees are now one good tree, the Tree of Life, and that God is in truth every good and source of life, he comes to the conclusion that *very actual God is the Tree of Life*. That is why according to him David says: “Take delight in the Lord” (NIV: Ps 36, 5). Solomon names Wisdom a Tree of Life (Prov 3, 18), but since Wisdom herself is the Lord, *Tree of Life is the Lord*, conclude once more St. Gregory.³⁹

To these biblical passages we can also add Hos 14, 8 where the Lord says: “I am like a flourishing juniper; your fruitfulness comes from me” (NIV). It is the only place in the OT where God is directly compared to a tree, and not to any tree, but to a juniper which is always green, symbolizing thereby a Tree of Life.⁴⁰

In *De Hominis Opificio* we see for the first time the identification of God and the Tree of Life. According to this, conclusively, Gen 2–3 could be understood as a narrative about man’s choice between the Tree of Life and the Tree of Knowledge of good and evil, in other words, a choice between God and a life without God, a choice between life and death. This is important exegetical notion which is deeply rooted in biblical wisdom literature, which also St Gregory noticed in his inter-textual work. It shifts also the focus of the Gen 2–3 narrative from historical to wisdom narrative; namely, in wisdom literature, by obeying the law, man finds life, and by disobeying the law alienation and death (Deut 30, 15–16; 1, 39). This notion we also found by St. John Chrysostom (see 2.1) and also by St. John the Damascene (2.3).

2.3. St. John the Damascene (†743) on the Tree of Life

St. John the Damascene reflects upon a Tree of Life in the chapter about paradise in his work *On the Orthodox Faith*: “Some have imagined paradise to have been material, while others have imagined it to have been spiritual. However, it seems to me that just as man was created both sensitive and intellectual, so did this most sacred domain of his have the twofold aspect of being perceptible both to the senses and to the mind. For while in his body he dwelt in this most sacred and superbly beautiful place, as we have related, spiritually

³³ It could be called “spiritual food” or “soul nourishment” (although to be fair St. Gregory doesn’t call it in that manner, he doesn’t name it at all).

³⁴ S. Gregorii Nysseni *De Hominis Opificio* XIX.1. PG 44. Paris, 1863, pp. 195–196.

³⁵ Ibidem.

³⁶ Ibidem.

³⁷ Ibidem.

³⁸ Ibidem, pp. 197–198.

³⁹ Ibidem.

⁴⁰ More in: Tangberg K. „I am like an evergreen fir; from me comes your fruit“. Notes on meaning and Symbolism in Hosea 14, 8. In: *SJOT*, 1989, no. 21, p. 82.

he resided in a loftier and far more beautiful place. There he had the indwelling God as a dwelling place and wore him as a glorious garment. He was wrapped about with his grace, and like some one of the angels he rejoiced in the enjoyment of that one most sweet fruit which is the contemplation of God, and by this he was nourished. Now this is indeed what is fittingly called the Tree of Life, for the sweetness of divine contemplation communicates a life uninterrupted by death to them that partake of it.”⁴¹

This passage of St. John is of utmost importance for our subject because of two aspects. The first one is his notion that Eden had two aspects: material and spiritual, sensitive and intellectual. That means that on the one hand he tries to preserve the notion of the Garden of Eden as a geographical, terrestrial place of abundance together with the spiritual aspect of it. This means that literal and allegorical aspect of Eden narrative needs not to exclude the other, yet they fulfill the other: as well as a man is simultaneously bodily and spiritual being, in the same way is the Eden material and spiritual. Therefore, as a great Orthodox systematic theologian, St. John summarizes in one sentence⁴² that both the fathers who perceived Eden literally, as well as the ones who interpreted it allegorically were, actually, right.⁴³

The second important aspect of this passage is the understanding of the Tree of Life. For St. John, the fruit of the Tree of Life, which is the sweetest fruit of Eden, is the *contemplation of God* and by it the man was nourished. That is why he uses the term sweetness. Man is enjoying in nourishment of the divine contemplation which mediates a life uninterrupted by death. This notion could be more elaborated through his further passages about the Tree of Life.

Same as St. Gregory, St. John connects Gen 2, 9 with 2, 16 stating that the Tree of Life is identical with every tree in the garden because God created all good trees and gives life from every tree: “for the ‘every’ is just Himself in Whom and through Whom the universe is maintained”.⁴⁴ He also makes a paraphrase of Gen 2, 16: „For God says, ‘Of every tree of paradise you shall eat’, meaning, I think, by means of all created things you will be drawn up to me, their Creator, and from them reap the one fruit which is myself, who am the true life. Let all things be fruitful to you, and make participation in me to be the substance of your own existence, for thus you shall be immortal”.⁴⁵ He states further that the Tree of Life was *a tree having the energy that is the cause of life*.⁴⁶

Conclusively, we can summarize: in the Garden man ate material nourishment from every tree but one, but more prevalent nourishment is the spiritual one. So when we talk about the Tree of Life, if we conclude rightly by the words of St. John, we should think more on this spiritual aspect. Since God is the only source of life and good, *the Tree of Life is God himself and fruit from it is the divine energy throughout which a man gains immortality*.

Stating that the Tree of Life is God himself, St. John follows the lead of St. Gregory with one significant difference: he tries to preserve both material and spiritual aspect of Eden, as well the material and spiritual nourishment of man. Through that notion, St. John makes a kind of a balance between literal and allegorical meaning of the motif of the Tree of Life and the Eden narrative in general.

2.4. Typological readings of Gen 2, 9 in patristic texts — The Tree of Life as a Christ and Cross

In order to understand Gen 2, 9 and the whole Eden narrative better, many fathers connected it with the motifs and narratives from the New Testament. The Tree of Life

⁴¹ S. Joannis Damasceni *De Fide Orthodoxa* II.11. PG 94. Paris, 1864, 915–916.C. Translation of the quote given by: John of Damascus. *On the Orthodox Faith* II.11. In: ACCS. *Old Testament I. Genesis I–II*. Ed. by A. Louth, T. C. Oden. Downers Grove, Illinois, 2001, p. 62.

⁴² S. Joannis Damasceni *De Fide Orthodoxa* II.11. PG 94. Paris, 1864, 917–918.B.

⁴³ More on St. John the Damascene as an exegete see: *Handbook of Patristic Exegesis*, pp. 974–977.

⁴⁴ S. Joannis Damasceni *De Fide Orthodoxa* II.11. PG 94. Paris, 1864, 915–916.C.

⁴⁵ *Ibidem.*, 917–918.C. D. Translation of the quote given by: John of Damascus. *On the Orthodox Faith* II.11. In: ACCS I, p. 61.

⁴⁶ S. Joannis Damasceni *De Fide Orthodoxa* II.11. PG 94, 915–916.C.

in Genesis then could be seen as a prefiguration of Christ or prefiguration of the Cross, foreshadowing the events of the future salvation history.

In his Homilies Jerome refers to Prov 3, 18 concluding that if the wisdom is the Tree of Life, than indeed, wisdom itself is Christ.⁴⁷ Consequently, *the Tree of Life is Christ*. That is why Ps 1, 3 compares a holy and a blessed man with the tree which is planted near running water; that man is like Christ. Having in mind that Christ is the Tree of Life and that he is the source of the running water, according to Jerome we are in the Church once again planted beside the Tree of Life and by the source of the living water. In the Church we are once again in Eden planted together with Christ.⁴⁸ Similarly to Jerome, St. Cyprian of Carthage writes that the church is expressing the image of paradise and that she encloses the fruitful trees within its walls.⁴⁹

St. Gregory of Nazianzus writes that Christ restores our life through the Tree of Life which is the Cross. Although Christ was brought up to the tree and nailed to it till his death, yet it becomes the source of life: even a thief besides Christ was saved. Therefore, according to St. Gregory of Nazianzus the Tree of Life is the Cross.⁵⁰

According to Origen, martyrdom is the way to the Tree of Life. The martyrs as the ones worthy of it and they would not be touched by the flaming sword of the Cherubim; Christ and the Cherubim will escort them to the Tree of Life and to all the trees planted in the east.⁵¹

Conclusion

This paper has presented and analysed various interpretations of Gen 2, 9 with the accent on the Tree of Life in Patristic texts. The paper begins with Origen's notion that the whole Eden narrative is to be understood allegorically due to the vast usage of anthropomorphisms in the text. Origen doubts that the eternal life could be obtained by "masticating" the fruit from the Tree of Life with "bodily teeth". The allegorical understanding of the Tree of Life was criticized by St. John Chrysostom: the Tree of Life was a terrestrial tree and literally that what the Scripture says: a tree whose fruit mediates the eternal life. How that was possible, it should remain secret because there are many works of God that could not be subjugated to our human reasoning. The main purpose of Eden history, according to St. John Chrysostom, is not to penetrate the secret of the Tree of Life, but to accept the notion that following God's commandments we find life and that disobedience brings death. Similarly, comparing the Eden narrative with Paul's ascending to heaven, St. Ambrose concludes that it is impossible for us humans to discern its geographical location and moreover, that this knowledge could be dangerous to mankind.

On the other hand, we find other church fathers whose interpretations go more in the direction of allegorical meaning (see St. Ephrem the Syrian in segment 1.1). This difference is somewhat striking: St. John Chrysostom appeals on his believers to close their ears to such interpretation, yet other authors who are also declared as saints of the Church have exactly the notion against which St. John protests. Furthermore, by connecting Prov 2, 18 to Gen 2, 9, St. Gregory of Nyssa comes to the conclusion that *very actual God is the Tree of Life*. Having in mind that God himself is the truly source of life, St. John the Damascene follows the lead from St. Gregory and goes further: *the Tree of Life is God himself, and fruit from it is the divine energy throughout which a man gains immortality*. The sweetest fruit of Eden is the *contemplation of God* and by it, man is nourished.

Although we see that both St. Gregory and St. John the Damascene interpret the Tree of Life more allegorically, they do not negate the terrestrial aspect of Eden. The paradise was for St. John the Damascene both material and spiritual as well as a human is both bodily

⁴⁷ Jerome. *Homilies I*. In: *ACCS I*, p. 55.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ Cyprian of Carthage. *Letters 73.10*. In: *ACCS I*, p. 54.

⁵⁰ Gregory of Nazianzus. *Theological Orations 29.20*. In: *ACCS I*, p. 55.

⁵¹ Origen. *Exhortation to Martyrdom 36*. In: *ACCS I*, p. 102.

and intellectual being. Through this notion, he makes a kind of a balance between literal and allegorical meaning of the motif of the Tree of Life and the Eden narrative in general. Hence he states that both the fathers who understood the paradise literally and allegorically were right.

Finally, the typological reading of Gen 2, 9 enriches the Patristic interpretation. Jerome states that the Tree of Life is Christ Himself, and that we are in the Church once again planted in Eden (similarly St. Cyprian of Carthage). Having in mind that Christ restores us through his deed of Redemption on the Cross, St. Gregory of Nazianzus states that the Cross is the new Tree of Life. Therefore, the Church for us becomes the New Eden with Christ as the Tree of Life in its midst, from whom within the Eucharist we once again gain the possibility of eternal life.

Sources and References

Sources

1. Ambrose. *Paradise I*. In: *Ancient Christian Commentaries i Scripture I (ACCS I)*. Ed. by A. Louth, T. C. Oden. Downers Grove, Illinois, 2001.
2. Chrysostom. *Homilies on Genesis*. In: *Ancient Christian Commentaries i Scripture I (ACCS I)*. Ed. by A. Louth, T. C. Oden. Downers Grove, Illinois, 2001.
3. Cyprian of Carthage. *Letters*. In: *Ancient Christian Commentaries i Scripture I (ACCS I)*. Ed. by A. Louth, T. C. Oden. Downers Grove, Illinois, 2001.
4. Gregory of Nazianzus. *Theological Orations*. In: *Ancient Christian Commentaries i Scripture I (ACCS I)*. Ed. by A. Louth, T. C. Oden. Downers Grove, Illinois, 2001.
5. Jerome. *Homilies*. In: *Ancient Christian Commentaries i Scripture I (ACCS I)*. Ed. by A. Louth, T. C. Oden. Downers Grove, Illinois, 2001.
6. John of Damascus. *On the Orthodox Faith* II.11. In: *Ancient Christian Commentaries on Scripture. Old Testament I, Genesis I–II*. Ed. by A. Louth, T. C. Oden. Downers Grove, Illinois 2001.
7. Origen. *Exhortation to Martyrdom*. In: *Ancient Christian Commentaries i Scripture I (ACCS I)*. Ed. by A. Louth, T. C. Oden. Downers Grove, Illinois, 2001.
8. Origenes *Περί ἀρχῶν*. PG 11. Paris, 1857.
9. Origenes *De principis* IV.16. In: *Christian Classics Ethereal Library. Ante-Nicene Fathers IV*. Ed. by S. Philip. Edinburgh: Grand Rapids.
10. St. Ephrem the Syrian. *Hymns on Paradise I.10*. In: *Ancient Christian Commentaries i Scripture I (ACCS I)*. Ed. by A. Louth, T. C. Oden. Downers Grove, Illinois, 2001.
11. St. Ephrem the Syrian. *Commentary on Genesis 2.6*. In: *Ancient Christian Commentaries i Scripture I (ACCS I)*. Ed. by A. Louth, T. C. Oden. Downers Grove, Illinois, 2001.
12. St. Ephrem the Syrian. *Hymns on Paradise, XI*. Ed. by S. Brock. NY: Crestwood, 1990.
13. S. Gregorii Nysseni *De Hominis Opificio* II.1–2. PG 44. Paris, 1863.
14. S. Joannis Damasceni *De Fide Orthodoxa* II.11. PG 94. Paris, 1864.
15. S. Joannis Chrysostomi Archiep. Constantinop. *In Cap. II Genesis Homiliae*. PG 53, Paris, 1862.

References

16. Blum E. Von Gottesunmittelbarkeit zu Gottähnlichkeit. Überlegungen zur theologischen Anthropologie in Paradieserzählung. In: *Textgestalt und Komposition, Exegetische Beiträge zu Tora und Vordere Propheten*. Ed. by W. Oswald. Tübingen, 2010.
17. Cassuto U. *A Commentary on the Book of Genesis: Part I: From Adam to Noah, Genesis I–VI* 8. Jerusalem, 1978.
18. Charlesworth J. „Paradise“. In: *Anchor Yale Bible Dictionary V*. Ed. by N. Freedman. New York, 1992.

19. Griffith S. H. Ephraem the Exegete. In: *Handbook of Patristic Exegesis – The Bible in Ancient Christianity*. Ed. by Ch. Kannengiesser. Leiden; Boston, 2006, pp. 1395–1428.
20. Kannengiesser Ch., ed. *Handbook of Patristic Exegesis – The Bible in Ancient Christianity*. Leiden; Boston, 2006.
21. Michel A. *Baum des Lebens – Baum des Erkenntnis*. In: WiBiLex. Available at: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/14696/> (accessed: 22.08.2018).
22. Nielsen E., Ringgren H. *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament (ThWAT) VI*. Ed. by G. J. Botterweck, H. Ringgren. Stuttgart; Berlin; Köln, 1989.
23. Pfeiffer H. *Paradies/Paradieserzählung*. In: WiBiLex. Available at: <https://www.bibelwissenschaft.de/de/stichwort/29971/> (accessed: 22.08.2018).
24. Riede P. *Garten*. In: WiBiLex. Available at: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/18882/> (accessed: 22.08.2018).
25. Schellenberg A. Der Mensch, das Bild Gottes? Zum Gedanken einer Sonderstellung des Menschen im Alten Testament und in weiteren altorientalischen Quellen. Ed. by E. Blum et al. *AThANT*, 101. Zürich, 2011.
26. Seebas H. *Genesis I – Urgeschichte (1, 1–11, 26)*. Neukirchen-Vluyn, 2007.
27. Tangberg K. „I am like an evergreen fir; from me comes your fruit“. Notes on meaning and Symbolism in Hosea 14, 8. In: *SJOT*, 1989, no. 21.
28. Vogt H. Origen of Alexandria. In: *Handbook of Patristic Exegesis– The Bible in Ancient Christianity*. Ed. by Ch. Kannengiesser. Leiden; Boston, 2006, pp. 536–574.
29. Wenham G. Genesis 1–15. In: *Word Biblical Commentary I*. Dallas, 1987.
30. Westermann C. Genesis 1–11. In: *BKAT I*. Neukirchen-Vluyn, 1974.
31. Волас Џ. Б. Антиохијска школа. In: *Лексикон библијске егзегезе*. Београд, 2018, pp. 64–67.
32. Кисић Р. Александријска школа. In: *Лексикон библијске егзегезе*. Београд, 2018, pp. 57–59.
33. Кубат Р. Алегореза. In: *Лексикон библијске егзегезе (ЛБЕ)*. Београд, 2018, pp. 52–56.
34. Кубат Р. Еденски врт, In: *Православље 1187* (2016), pp. 24–25.
35. Кубат Р., Јустен Ј. Егзегеза. In: *Лексикон библијске егзегезе (ЛБЕ)*. Београд, 2018, pp. 137–140.
36. Мецдорф Ј. Историјско-граматичка егзегеза. In: *Лексикон библијске егзегезе (ЛБЕ)*. Београд, 2018, pp. 187–190.
37. Стојановић М. Алегорија. In: *Лексикон библијске егзегезе (ЛБЕ)*. Београд, 2018, pp. 56–57.

Архимандрит Сергей (Акимов)

«БОГ ОТЫЩЕТ ПРОШЕДШЕЕ»: ПРОБЛЕМЫ ПЕРЕВОДА И ТОЛКОВАНИЯ ЕККЛ 3:15

В статье анализируется содержание фрагмента Еккл 3:15, а также древние и новые его переводы. Фрагмент рассматривается в контексте Еккл 1:4–11, а также в контексте начала третьей главы и стихов 16–17, которые следуют за ним. Автор статьи приходит к выводу, что Екклезиаст намеренно придал данному фрагменту несколько смыслов, поэтому при его переводе важно показать его смысловую вариативность.

Ключевые слова: Библия, Книга Екклезиаста, литература мудрости, библейский перевод, Масоретский текст Библии, библейская экзегетика, суд Божий

«То, что уже было, то и есть, и то, что будет, то и было; но Бог отыщет прошедшее (מה־שֶׁהָיָה כִּכְר הוּא וְאֲשֶׁר לֵהֵיוֹת כִּכְר הָיָה וְהָאֱלֹהִים יִבְקֹשׁ אַחֲרֵיהֶן)».

Отрывок Еккл 3:15–17, противопоставляющий превратный человеческий суд праведному божественному суду, расположен в начале третьей главы после известного поэтического фрагмента, который иногда называют «гимном мигу», и рассуждений о непостижимости божественных замыслов, которые по отношению к миру и человеку имеют благой характер.

Если в самом «гимне мигу» можно увидеть развитие темы мимолетности жизни и всех ее проявлений, поскольку все в этом мире, в том числе и существующий порядок, мимолетно и в перспективе неотвратимой смерти лишено смысла, то в последующих стихах можно усмотреть положительный ответ на такое скептическое настроение: созданный Богом мир прекрасен, замыслы Бога неизвестны человеку, но самому человеку дана возможность веселиться и творить добро. В 15–17-м стихах третьей главы продолжается утверждение положительного взгляда на мир и на воздаяние, который не может быть поколеблен даже тем, что в человеческом мире сложно найти справедливость. Впрочем, сетования по поводу угнетения и беззащитности бедных и слабых продолжатся в начале четвертой главы.

Отрывок Еккл 3:15–17 является своего рода ответом на умонастроение, отраженное не только в гимне мигу, но и в связанном с этим гимном фрагменте Еккл 1:4–11, в котором автор с чувством безысходности говорил о вечности природных циклов, независящих от человека, о всеобщем забвении, которое постигает все происходящее в мире. Теперь, когда Екклезиаст смотрит на все происходящее в контексте присутствия Бога, он становится более оптимистичным, поскольку Бог выступает гарантом того, что происходящее в жизни мира и человека не будет предано забвению. Бог все помнит и всему дает свою оценку, ведь все возвращается на круги своя.

15 стих третьей главы явно перекликается с 9–11-м стихами первой главы¹.

Архимандрит Сергей (Виталий Викторович Акимов) — доктор богословия, профессор, ректор Минской духовной академии, заведующий кафедрой библеистики Общецерковной аспирантуры и докторантуры (luhot_ru@mail.ru).

¹ Здесь и далее цитаты из Книги Екклезиаста даются в авторском переводе с еврейского языка по изданию: Biblia Hebraica Stuttgartensia. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997. Цитаты из других книг приводятся в Синодальном переводе по изданию: Библия. Священное Писание Ветхого и Нового Завета. М.: Издательство Московской Патриархии, 2013.

Еккл 3:15	Еккл 1:9–11
<p>«То, что уже было, то и есть, и то, что будет, то и было; но Бог отыщет прошедшее (וַיִּבְקֹשׁ אֱתֵינְרָהּ וַיֵּשֶׁבֶר הָיָה וְהָאֱלֹהִים וַאֲשֶׁר לְהַיּוֹת כָּבֹד הָיָה וְהָאֱלֹהִים וַאֲשֶׁר לְהַיּוֹת כָּבֹד הָיָה)»</p>	<p>«То, что было, то и будет (מִה־שֶׁהָיָה הוּא שֶׁיְהִי), и то, что совершалось, то и будет совершаться (מִמֶּה־שֶׁנַּעֲשָׂה הוּא שֶׁיַּעֲשֶׂה), и нет ничего нового под солнцем (וְאֵין כְּלִי־חֵשֶׁב תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ). Бывает вещь (слово), о которой говорится (שֵׁם דְּבָר שֶׁיֵּאמָר): посмотри — это новое; но это уже было в веках, бывших прежде нас (רְאִיהוּ דְּחַד הוּא כָּבֹד הָיָה לְעָלְמִים אֲשֶׁר הָיָה מִלְפָּנֵינוּ). Не вспоминают как о прошедших, так и о последующих, что будут (וְאֵין זָכוֹרִין לְרֵאשִׁינִים וְגַם לְאַחֲרֵינִים שֶׁיְהִי). Не вспоминают как этих, так и тех, что придут после (לֹא־יִזְכְּרוּ לָהֶם זָכוֹרִין עִם שֶׁיְהִי לְאַחֲרֵיהֶן)»</p>

Оба отрывка говорят о том, что в круговороте мировых событий, связанных с миром людей, все повторяется, и в каждом новом цикле сложно найти что-то новое. Это повторение, круговращение сродни природной цикличности, о которой автор говорил в начале первой главы книги. Окончание 15-го стиха третьей главы как будто также выражает подобную мысль: Бог отыщет, возвратит прошедшее, т. е. после завершения очередного цикла будет начало следующего цикла. Вместе с тем, если соотнести этот стих с последующим 17-м стихом, то можно уловить в нем и несколько иной смысл: в мире людей и событий человеческой истории Бог не просто возвращает все на круги своя, Он восстанавливает память о прошлом, которое, казалось бы, давно забыто самими людьми, Он преодолевает забвение, чтобы вынести Свою оценку, совершить Свой праведный суд.

И тогда можно увидеть существенную разницу между отрывком из первой главы и 15-м стихом третьей главы. Если в первой главе книги Екклезиаст, рассуждая о том, что в окружающем человека мире не происходит ничего принципиально нового, что все следует установленному порядку и все бесконечно повторяется, утверждает мысль о том, что в мире людей, в конечном счете, все будет предано забвению, то в третьей главе его рассуждения о повторении всего уже приводят к мысли о том, что все то, что забывают люди, не забывает Бог, Который способен воскресить, отыскать, возвратить прошедшее.

Эта мысль в стихе передается выражением וַיִּבְקֹשׁ אֱתֵינְרָהּ וַיֵּשֶׁבֶר («и Бог отыщет/возвратит прошедшее»). Слово וַיִּבְקֹשׁ — это имперфект 3 лица мужского рода единственного числа породы Пиэль, используемой для обозначения усиленного действия, от глагола בִּקֵּשׁ, «искать». Последнее слово происходит от глагола נָרַח, «гнаться», «преследовать», «бежать», который здесь имеет форму пассивной породы Нифаль и причастия третьего лица мужского рода единственного числа).

Смысл этого еврейского выражения неоднозначен. Не совсем ясно то, что *отыщет* (или *возвратит*) Бог². Вульгата под אֱתֵינְרָהּ понимает прошедшее: «Deus instaurat quod abiit (Бог восстановит прошедшее)»³. Этому прочтению следуют Синодальный перевод («Бог воззовет прошедшее»), перевод РБО («Бог возвратит прошедшее»), И. П. Максимович («и Бог опять возобновит протекшее»)⁴, а также в определенной степени М. И. Рижский («Бог взыщет исчезнувшее»)⁵, И. М. Дьяконов («А исчезнувшее Бог отыщет»)⁶, Э. Г. Юнц («а прежнее снова Бог призовет»)⁷. В Библии Франциска Скорины также видим следование еврейскому варианту: «Бог направляет тое что уже

² О проблеме перевода וַיִּבְקֹשׁ см., напр.: Seow Choon-Leong. Ecclesiastes: A New Translation with Introduction and Commentary. Yale University Press, 1997 (Anchor Yale Bible Commentary). P. 165.

³ Biblia Sacra Vulgata. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994. P. 989.

⁴ Библия. Современный русский перевод. Учебное издание / Пер. с древнеевр., араб. и древнегреч. М.: Российское Библейское общество, 2017.

⁵ Рижский М. И. Книга Екклезиаста. В поисках смысла жизни. Новосибирск, 1995.

⁶ Екклесиаст / Перевод И. М. Дьяконова // Поэзия и проза Древнего Востока. М.: Художественная литература, 1973.

⁷ Книга Екклесиаста / Перевод Э. Г. Юнца // Вопросы философии. 1991. № 8.

было проминуло»⁸. О возврате прошлого также говорится в английских переводах Короля Иакова: «God requireth that which is past (Бог призывает прошедшее)»⁹ и Tree of Life Version (TLV): «God recalls what has passed (Бог воззывает прошедшее)»¹⁰. Однако не ясно, что поднимать под этим возвращением прошедшего — природную цикличность, круговорот событий человеческой жизни или божественный суд.

Например, в примечании к этим словам Э. Г. Юнц пишет: «...прежнее снова Бог призовет — темное место. Смысл, вероятно, тот, что природные циклы, несмотря на свою повторяемость, всякий раз совершаются как результат непосредственного вмешательства Бога»¹¹, а в учебном издании Библии в переводе РБО отмечается: «Вероятно, общий смысл строки в том, что все в этом мире повторяется вновь и вновь»¹².

С другой стороны, в комментарии того же учебного издания обращается и на возможность иной трактовки стиха: «В этом случае здесь утверждается, что в конце концов свершится Божий Суд, сколько бы ни повторялись одни и те же события в нашем мире. В пользу такого понимания говорит то обстоятельство, что далее Экклезиаст рассуждает о справедливости и Божьем правосудии, см. ст. 17»¹³.

Переводчики Заокской Библии решили избежать в самом тексте двусмысленности и сделали основной акцент на воздаянии: «То, что было, есть уже, и что будет — было; а Бог взыщет за прошлое». Хотя тут также идет речь о прошлом, но уже появляется прямое указание на Божественный суд, наказание, и тем самым перевод закладывает ограничение на трактовку фрагмента. Поэтому в примечании к стиху переводчики уточнили, что возможна и иная его передача: «Бог ушедшее отыщет»¹⁴.

Тема суда проявляется в рассматриваемом отрывке и в новой версии перевода Короля Иакова (NKJV): «And God requires an account of what is past (Бог требует отчет о том, что прошло)»¹⁵, и в английском переводе New International Version (NIV): «God will call the past to account (Бог призовет прошлое к ответу)»¹⁶. В примечании к этому стиху в последнем переводе дается еще один вариант чтения: «God calls back the past (Бог воззовет прошлое)».

В Септуагинте данный текст также предполагает суд или воздаяние, причем в нем упоминается неизвестный еврейскому тексту *гонимый*, или *преследуемый*: «ὁ θεὸς ζητήσει τὸν διωκόμενον (Бог отыщет (взыщет) преследуемого)»¹⁷. Библия на церковнославянском языке повторяет вариант Септуагинты: «и Бог взыщет гонимаго»¹⁸. Именно этот вариант был избран и переводчиками Новой Иерусалимской Библии: «God seeks out anyone who is persecuted (Бог взыскует каждого преследуемого)»¹⁹.

Именно этой трактовке следуют переводы и толкования, характерные для иудейской традиции, например, перевод Симмаха: «но /в День Суда/ Бог взыщет

⁸ Библия. Факсимільнае ўзнаўленне Бібліі, выдадзенай Францыскам Скарынаю ў 1517–1519 гадах. У 3 тамах. Том 3. Мінск: «Беларуская энцыклапедыя» імя Петруся Броўкі, 1991. С. 397.

⁹ The Holy Bible. King James Version (KJV). Dallas, Texas: World Wide Printing, 2003.

¹⁰ Messianic Jewish Family Bible. Tree of Life Version (TLV). Syracuse, New York, 2015.

¹¹ Книга Экклезиаста / Перевод Э. Г. Юнца // Вопросы философии. 1991. № 8.

¹² Библия. Современный русский перевод. Учебное издание. С. 1237. Здесь же в комментарии к данному стиху приводятся и другие варианты его толкования.

¹³ Библия. Современный русский перевод. Учебное издание. С. 1237.

¹⁴ Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета в современном русском переводе / Под ред. М. П. Кулакова и М. М. Кулакова. М.: Издательство ББИ, 2015. (Серия «Современная библистика»). С. 976.

¹⁵ Holy Bible. New King James Version (NKJV). Reader's Text Edition with text note and cross references. Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1990

¹⁶ The Family Worship Bible. New International Version (NIV). Nashville, Tennessee: Holman Bible Publishers, 1991.

¹⁷ Septuaginta: Id Est Vetus Testamentum Graece Iuxta LXX Interpretes (Editio Minor, Duo Volumina In Uno) / Ed. A. Rahlfs. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979. S. 244 (Vol. 2).

¹⁸ Библия на церковнославянском языке. М.: Российское Библейское общество, 2010.

¹⁹ The New Jerusalem Bible. Study Edition. Durton, Longman & Todd, 1994.

за угнетенных»²⁰. В Таргуме 15 стих третьей главы передается так: «А в день Страшного Суда Б-г защитит бедного и убогого от злодея, притесняющего его»²¹. В комментариях Раши слова «и Б-г беспокоится о преследуемом» объясняются так: «Взыскивает с преследователя, и потому: в чем польза усилий творящего зло, ведь в конце его заставят расплачиваться»²². Современный переводчик Мордехай Гринберг, следующий иудейской традиции, переводит данный стих в русле этого понимания: «То, что было — вот оно, а то, что будет — уже было; и Бог отыщет преследуемого»²³.

Интересно, что П. Юнгеров в своем переводе на русский язык Книги Екклесиаста с Септуагинты предпочел передать 3:15 в масоретском прочтении: «Что было, то есть, и что будет, то уже было, и Бог взыщет прошедшее». И только в примечании он обратил внимание на то, что в греческом и славянском тексте в самом конце стиха стоит слово «гонимого». Там же он указал, что слова «взыщет прошедшее» обозначают Божий суд и соответственное воздаяние²⁴.

Традиция Септуагинты отражена и в «Переложении Екклесиаста» святителя Григория Неокесарийского: «И то, что уже было, пребывает, а то, что будет, уже по предведению было. А тот, кого несправедливо обижают, в Боге имеет помощника»²⁵.

Блаженный Иероним в своем Комментарии на Екклесиаста проявляет особое внимание к переводу в Септуагинте. Он видит несколько смыслов в 15-м стихе 3-й главы — и указание на всеобщее круговращение, которое порождает надежду на воскресение из мертвых, и источник надежды для гонимых за правду, поскольку Бог взыскует терпящего гонение и кровь убитого: «*Что есть бывшее? То самое, что есть и что будет, уже было: и Бог взыщет того, кто терпит преследование. Солнце, которое ныне восходит, восходило и прежде нашего появления в мире, и будет восходить после нашей смерти. Мы указали на солнце, чтобы из этого видеть, что и прочее есть то же, что было. Но хотя все это по видимому, по закону смерти прекращается, однако же не погибает, потому что возникает оживая снова, и ничто не погибает навсегда, но возрождается и оживает как бы с некоторым приращением. Эта именно мысль выражается в словах: и Бог взыщет того, кто терпит преследование, что по-гречески переведено лучше: ὁ θεὸς ζητήσῃ τὸν διωκόμενον, — Бог взыщет гонимого, то есть то, что прошло, что изгнано, что перестало существовать. А если это говорится о всем существующем в мире, то относительно человека нет никакого сомнения, что по смерти он возрождается. А если кому угодно читать как бы отдельно мыслию: и Бог взыщет того, кто терпит преследование, тот может пользоваться этим свидетельством в отношении к преследованию со стороны язычников, для утешения того, кто пребывает в подвиге мученичества. И поелику, по апостолу, в веке сем желающие жить благочестиво терпят гонение, то пусть они имеют утешение, что Бог взыскует терпящего гонение, как взыскует кровь убитого, что Он пришел взыскать погибшее и заблудшую овцу на раменах Своих принес к стаду»²⁶.*

Так что вариативность интерпретации рассматриваемого стиха осознавалась и в древности. Эту вариативность отмечают толкователи и в наше время. В комментариях современному англоязычному изданию «NET (New English Translation)

²⁰ Библия. Современный русский перевод. Учебное издание. С. 1237.

²¹ Свиток Когелет / перевод с древнееврейского и комментарий под ред. Мордехая Гринберга. М.: Мосты культуры; Иерусалим: Гешарим, 2017. С. 105. На с. 105–106 данного издания см. также комментарий Сфорно и сборники комментариев пшат и драш.

²² Там же.

²³ Там же.

²⁴ Юнгеров П. Екклесиаст и Песнь песней в русском переводе с греческого текста LXX, с введением и примечаниями. Казань, 1916. С. 19.

²⁵ Григорий Неокесарийский, свт. Переложение Екклесиаста // Творения святого Григория Чудотворца, епископа Неокесарийского / Перевел профессор Николай Сагарда. Пг., 1916. (Репр.: Творения св. Григория Чудотворца и св. Мефодия, епископа и мученика. М.: Православный Паломник, 1996). С. 66.

²⁶ Иероним Стридонский, блж. Толкование на Книгу Екклесиаст, к Павле и Евстохии // Творения блаженного Иеронима Стридонского. Киев, 1880. Ч. 6. С. 38–39.

Bible» указываются четыре варианта понимания окончания 15-го стиха. Выражение *וַיִּבְרָא אֱתֵנֶרְךָ יְהוָה לְפָנָיו* можно понимать и в том смысле, что Бог видит преследуемых, угнетаемых и потому найдет их как защитник, что, по мнению комментаторов, не подходит к общему контексту в том смысле, что Бог отыщет, воззовет прошлое для суда над ним, и в том смысле, что Бог найдет утраченное, восстановит правильный порядок вещей в этом мире, и, наконец, в том смысле, что Бог неизменно обеспечивает строгий порядок круговращения событий, о чем и говорится в предыдущей части стиха²⁷.

От выбора варианта прочтения стиха зависит и структурирование текста третьей главы. В переводе РБО и в Заокской Библии, как и в значительной части современных комментариев, стих завершает смысловой фрагмент 3:9–15. Но если все-таки делать основной акцент на теме суда, то 15-й стих вполне может открывать новый фрагмент 3:15–17.

В данном стихе Книги Екклезиаста мы имеем дело с очередным случаем вариативного прочтения текста, когда каждая возможность понимания в равной степени убедительна. Эта вариативность может быть признана частью авторского замысла, а потому при переводе важно сохранять возможность его различного понимания. Впрочем, несмотря на определенную смысловую двойственность (или множественность) 15-го стиха, при его толковании важно особый акцент делать на теме промысла, суда и воздаяния. Бог отыщет прошедшее: Он выступает гарантом всеобщего порядка, Он следил и следит за всеми событиями этого мира, у Него нет забвения, Он все помнит, так что прошлое не уходит в пустоту. Бог не просто поддерживает установленный порядок в этом мире, но и вершит Свой праведный суд.

Источники и литература

1. Biblia Hebraica Stuttgartensia. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997. Цитаты из других книг приводятся в Синодальном переводе по изданию: Библия. Священное Писание Ветхого и Нового Завета. М.: Издательство Московской Патриархии, 2013.
2. Septuaginta: Id Est Vetus Testamentum Graece Iuxta LXX Interpretes (Editio Minor, Duo Volumina In Uno) / Ed. A. Rahlfs. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.
3. Biblia Sacra Vulgata. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994.
4. Библия на церковнославянском языке. М.: Российское Библейское общество, 2010.
5. Біблія. Факсiмiльнае ўзнаўленне Бiблiі, выдадзенай Францыскам Скарынаю ў 1517–1519 гадах. У 3 тамах. Том 3. Мiнск : “Беларуская энцыклапедыя” iмя Петруся Броўкi, 1991.
6. Библия. Современный русский перевод. Учебное издание / Пер. с древнеевр., араб. и древнегреч. М.: Российское Библейское общество, 2017.
7. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета в современном русском переводе / Под ред. М. П. Кулакова и М. М. Кулакова. М.: Издательство ББИ, 2015. (Серия «Современная библеистика»).
8. Net Bible. First Edition. A New Approach to Translation, Thoroughly Documented. With 60,932 Notes. By the Translators and Editors. (www.bible.org). Biblical Studies Press, 2005.
9. Holy Bible. New King James Version (NKJV). Reader’s Text Edition with text note and cross references. Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1990.
10. Messianic Jewish Family Bible. Tree of Life Version (TLV). Syracuse, New York, 2015.
11. The Family Worship Bible. New International Version (NIV). Nashville, Tennessee: Holman Bible Publishers, 1991.

²⁷ Net Bible. First Edition. A New Approach to Translation, Thoroughly Documented. With 60,932 Notes. By the Translators and Editors. (www.bible.org). Biblical Studies Press, 2005. P. 1153. Там же предлагается такой перевод на английский язык: «God will seek to do again what has occurred in the past».

12. The Holy Bible. King James Version (KJV). Dallas, Texas: World Wide Printing, 2003.
13. The New Jerusalem Bible. Study Edition. Durton, Longman & Todd, 1994.
14. *Григорий Неокесарийский, свят.* Переложение Екклесиаста // Творения святого Григория Чудотворца, епископа Неокесарийского. Перевел профессор Николай Сагарда. Пг., 1916. (Репринт: Творения св. Григория Чудотворца и св. Мефодия, епископа и мученика. М.: Православный Паломник, 1996).
15. *Иероним Стридонский, блж.* Толкование на Книгу Екклесиаст, к Павле и Евстохии // Творения блаженного Иеронима Стридонского. Киев, 1880. Ч. 6.
16. Книга Экклесиаста / Перевод Э. Г. Юнца // Вопросы философии. 1991. № 8.
17. *Рижский М. И.* Книга Экклесиаста. В поисках смысла жизни. Новосибирск, 1995.
18. Свиток Когелет / Перевод с древнеевр. и комм. под ред. Мордехая Гринберга. М.: Мосты культуры; Иерусалим: Гешарим, 2017.
19. Экклесиаст / Перевод И. М. Дьяконова // Поэзия и проза Древнего Востока. М.: Художественная литература, 1973.
20. *Юнгеров П.* Екклесиаст и Песнь песней в русском переводе с греческого текста LXX, с введением и примечаниями. Казань, 1916.
21. *Seow Choon-Leong.* Ecclesiastes: A New Translation with Introduction and Commentary. Yale University Press, 1997 (Anchor Yale Bible Commentary).

***Archimandrite Sergius (Akimov).* God Recalls what has passed: Problems of Translation and Interpretation of Eccl. 3:15.**

Abstract: The article analyzes the content of the fragment of the Eccl 3:15, and it's ancient and new translations. The fragment is considered in the context of Eccl 1:4–11 and in the context of the beginning of Chapter three and verses 16–17 that follow. The author comes to the conclusion that Ecclesiastes has deliberately given several meanings to this fragment, and the translation of the fragment should show its semantic variability.

Keywords: Bible, Book of Ecclesiastes, Wisdom Literature, Bible translation, Masoretic Text of the Bible, biblical exegesis, the judgment of God

Archimandrite Sergius (Vitaly Victorovich Akimov) – Doctor of Theology, Professor, Rector of the Minsk Theological Academy, Head of the Chair of Bible Studies at Ss Cyril and Methodius Institute of Post-graduate Studies (luhot_ru@mail.ru).

Священник Георгий Андрианов

«ЛИТЕРАТУРА ПРЕМУДРОСТИ» В СОВРЕМЕННОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ БИБЛЕИСТИКЕ

Понятие «литература Премудрости» и его синонимы часто используются в современной библеистике. Проблема заключается в том, что на данный момент не существует единого понимания о составе книг Священного Писания, входящих в состав библейской литературы мудрости. Также отсутствует общепринятое определение исследуемого понятия. В статье приводится анализ имеющихся представлений о понятии и предлагается решение указанной проблемы.

Ключевые слова: Библия, писания мудрецов, книги Премудрости, литература Премудрости.

В данный момент не существует единого определения «литературы Премудрости», несмотря на то, что широкое использование термина начинается в западной библейской науке с конца 1950-х годов¹. Исследователи используют данное понятие без конкретизации содержания, что приводит к различным взглядам на то, что следует считать библейской литературой Премудрости. В настоящее время термин «литература Премудрости» имеет ряд синонимов, которые используются в современной богословской науке. Кроме того, если понимать книги Премудрости как определенный корпус библейских писаний, то его состав также определяется исследователями по-разному (*подробнее см. таблицу*).

Издатель и редактор журнала «Альфа и Омега» Марина Андреевна Журинская (†2013) пишет, что **книгами Премудрости** называют пять книг Ветхого Завета: книги Иова, Притч Соломона, Екклесиаста, Премудрости Иисуса, сына Сирахова, и Премудрости Соломона. «Обычно, хотя, собственно говоря, безосновательно, — отмечает автор, — к ним причисляют и Песнь Песней. В этих писаниях Премудрости выражается то же направление религиозной мысли, что и в некоторых псалмах и в ряде мест книг Товита и пророка Варуха»². «Тем самым неудивительно, — утверждает М. А. Журинская, — что первые писания мудрости Израиля были очень похожи на писания его соседей: ведь они происходили из одного и того же культурного ареала. Вряд ли древние тексты книги Притч предлагают читателю нечто большее, нежели предписания человеческой мудрости. Если не считать книг Премудрости Иисуса, сына Сирахова, и Соломона — самых поздних из книг Премудрости, — **литература мудрости**³ не занимается великими вопросами Ветхого Завета: законом, заветом, избранничеством, спасением. Мудрецы Израиля не печалются об истории и о будущем своего народа; как и их восточные коллеги, они обращены к судьбе отдельного человека. Но, тем не менее, они рассматривают её в более высоком свете — в свете веры в Ягве»⁴.

Протоиерей Александр Мень (†1990) в Библейском словаре предлагает термин «**писания мудрецов**». По его мнению, «писания мудрецов» состоят из книг и разделов

Священник Георгий Владимирович Андрианов — кандидат богословия, ректор Костромской духовной семинарии (rector44@mail.ru).

¹ См.: *Wilckens U.* Weisheit und Torheit: Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu 1. Kor. 1 und 2. Tübingen, 1959; *Robinson J. M.* LOGOI SOPHON: Zur Gattung der Spruchquelle Q. // *Zeit and Geschichte: Dankesgabe an R. Bultmann / Hrsg. E. Dinkler.* Tübingen, 1964. S. 77–96.

² *Журинская М. А.* Введение в Ветхий Завет // Сайт «Азбука». URL: <https://azbyka.ru/otechnik/Biblia/vvedenie-v-vethij-zavet-zhurinskaja/> (дата обращения: 01.10.2018).

³ Здесь и далее выделено автором статьи.

⁴ *Журинская М. А.* Введение в Ветхий Завет...

ИСПОЛЬЗУЕМЫЙ ТЕРМИН	писания мудрецов	книги премудрости	книги премудрости	книги премудрости	литература Премудрости	литература премудрости	библейская литература мудрости
КТО ИСПОЛЬЗУЕТ	Протоверей Александр Мень	С.С. Аверинцев	М.А. Журина	Издательство «Старый Петергоф», 2015	Е.Б. Смагина	Православная энциклопедия (А. А. Каченко)	архимандрит Сергей (Акимов)
	книги и разделы книг Ветхого Завета, носящие преимущественно доддактический характер и обильные общей духовной направленностью	книги, связанные с традицией мудрости и именем царя Соломона	тексты, обращенные к судьбе отдельного человека	*рекомендовано к публикации Издательским Советом	литература изречений	книги, рассматривающие жизнь человека «под солнцем»	особая коллекция текстов, относящихся к разряду литературы мудрости
ОПРЕДЕЛЕНИЕ ТЕРМИНА	Иов	Иов	Иов	Иов	Иов	Иов	Иов
	Притчи	Притчи	Притчи	Притчи	Притчи	Притчи	Притчи
	Екклесиаст	Екклесиаст	Екклесиаст	Екклесиаст	Екклесиаст	Екклесиаст	Екклесиаст
		Премудрость Соломона	Премудрость Соломона	Премудрость Соломона		Премудрость Соломона	Премудрость Соломона
	Песнь Песней				Песнь Песней	Песнь Песней	Песнь Песней
	часть псалмов	псалмы Соломона			Псалтирь	Псалтирь	Псалмы 1, 33, 36, 48, 73, 110, 11
	Сирах	Сирах	Сирах	Сирах	Плач Иеремии Даниил	Сирах	Сирах
					Руфь	Руфь	Руфь
	часть Товита						Товит
	история Иосифа				Даниил		История Иосифа
						История Иосифа	
				Есфирь	Ездра Неемия 1 и 2 Паралипоменон		Даниил

книг Ветхого Завета, носящих преимущественно дидактический характер и объединенных общей духовной направленностью⁵. Отец Александр отмечает, что в исагогических курсах «писания мудрецов» отождествляют с Учительными книгами в целом, «однако это отождествление не совсем точно». Например, в Псалтири только часть псалмов входит в круг писаний мудрецов. Исследователь полагает, что к писаниям мудрецов следует отнести канонические книги Иова, Притчей, Екклесиаста, Песнь Песней, а также историю Иосифа из книги Бытия, большую часть книги Товита и неканоническую книгу Премудрости Иисуса сына Сирахова.

Ректор Свято-Филаретовского института священник Георгий Кочетков в своих огласительных беседах отмечает, что в Библии есть целая «литература премудрости» (премудрость со строчной буквы): это ряд книг Ветхого Завета — книга Притч и все книги Премудрости — Премудрости Соломона и Премудрости Иисуса, сына Сирахова⁶. «Для тех, кто уже читал эти книги, — полагает отец Георгий, — они всегда некоторая загадка, потому что, во-первых, там говорится об очень интересных, премудрых вещах, а во-вторых, потому что какие-то вещи нам кажутся в них очень устаревшими. И это правильно, потому что мы все люди христианской культуры»⁷.

Особо использует термин **книги «премудрости»** Сергей Сергеевич Аверинцев (†2004), который ставит слово «премудрость» в кавычки и предлагает свое видение состава таких книг. «Вся „Книга притчей Соломоновых“, — отмечает ученый, — прославляет умственную собранность и бодрствование, противостоящую безответственному своеволию...; „Книга Иова“ говорит о страшном опыте спора человека с Богом, опыте одиночества среди людей и разлада с самим собой. Для „мудрецов“ весь мир был большой школой „страха Божия“, в которой человеку лучше всего быть первым учеником, послушным мальчиком. В „Книге Иова“ показана граница, на которой самые хорошие школьные прописи теряют свой смысл... Старейшим из людей и славнейшим из царей еще единого еврейского государства (до его разделения на Израиль и Иудею). Именно при Соломоне был воздвигнут (Первый) Храм Яхве в Иерусалиме. Традиция приписывает ему три знаменитых канонических сочинения: житейски мудрую „Книгу Притчей Соломоновых“, исполненную экзистенциального скепсиса „Книгу Екклесиаста, или Проповедника“ и любовную поэму „Книгу Песни Песней Соломона“. За пределами „Танаха“ находится два сочинения, связанные с именем Соломона — „Книга Премудрости Соломона“ и „Псалмы Соломона“. По данным поздней библейской критики, „Книга Премудрости Соломона“ была написана во II в. до Р. Х., в Египте, в иудейской общине Александрии. К жанру **книг „премудрости“** примыкает еще одно неканоническое иудейское сочинение — „Книга Премудрости Иисуса, сына Сирахова“ (к. II в. до н. э.)»⁸.

В 2015 году в издательстве «Старый Петергоф» вышел сборник «Книги Премудрости», в который вошли книги Притчей, Екклесиаста, Премудрости Соломона и Иисуса сына Сирахова. Сборник был рекомендован к печати Издательским Советом. На данный момент этот сборник выглядит как первый состав книг Премудрости, согласованный церковной властью.

Для зарубежных исследователей термин «книга Премудрости» — в английском варианте «Book of Wisdom» — является названием неканонической книги Иисуса

⁵ *Мень А., прот.* Мудрецов писания // Библиологический словарь. Сайт «Предание». URL: <https://predanie.ru/men-aleksandr-protoierey/book/72703-bibliologicheskii-slovar/#/toc934> (дата обращения: 01.10.2018).

⁶ *Кочетков Г., свящ.* Что такое этика (по совести, общечеловеческому опыту и Библии) // Сайт Свято-Филаретовского православно-христианского института. URL: <https://kateho.ru/katekhizatsiia/avtorskie-materialy-otsta-georgii-kochetkova/chto-takoe-ehnika-po-sovesti-obshchechelovecheskomu-opytu-i> (дата обращения: 01.10.2018).

⁷ Там же.

⁸ *Аверинцев С. С.* Литература «премудрости»: нормативная дидактика и протест против нее: [Древнееврейская литература] // История всемирной литературы: в 8 т. / АН СССР; Ин-т мировой лит. им. А. М. Горького. М., 1983–1994. Т. 1. С. 292.

сына Сирахова. Это устоявшееся название конкретной библейской книги. Выражение «**литература Премудрости**» использует в своей работе, посвященной первому псалму, игумен Арсений (Соколов): «Итак, первый псалом — вводный ко всему третьему разделу Танаха. Значительную часть этого раздела составляет так называемая литература Премудрости, в которую входят книги, рассматривающие жизнь человека „под солнцем“. Праведность и нечестие, мудрость и глупость — основные для этой литературы категории»⁹.

Термин «литература Премудрости» также активно использует Евгения Борисовна Смагина, старший научный сотрудник Института востоковедения РАН. В цикле лекций по библеистике на портале «Фома» она поясняет, что «так называемая литература Премудрости — это, прежде всего, литература изречений. Такие книги, как, например, Книга Притчей Соломоновых, Книга Иова. Сюда же входит, одна из самых странных книг Ветхого Завета — Экклезиаст (Коэлет). Такие книги может быть псевдоисторические, как Книга Эсфири, Книга Даниила, все они по своему жанру, по материалу, иной раз даже по содержанию и форме изречений, входят в общий контекст древневосточной литературы»¹⁰. Таким образом, Е. Б. Смагина полагает, что в корпус литературы Премудрости следует включать книги Притчей, Иова, Экклезиаст, Даниила и Эсфирь. Между тем в другой лекции, посвященной поэзии в Библии, она выводит из этого состава книгу Притчей: «Говоря о поэтических книгах, мы имеем в виду не только Псалтирь. Например, литература Премудрости, Книги Речений, Книга Притчей Соломоновых составлены в стихотворной форме»¹¹. Возможно, это сделано ненамеренно и объясняется форматом устного выступления.

Проректор по учебной работе и доцент кафедры богословских и церковно-исторических дисциплин Смоленской духовной семинарии иерей Олег Ребизов пишет: «К литературе Премудрости в Ветхом Завете относятся семь книг: Иова, Псалтирь, Притчей, Экклезиаста, Песнь Песней, Премудрости Соломона и Премудрости Иисуса сына Сирахова (последние две не были включены в канон)»¹².

Наиболее подробно о литературе Премудрости говорит Ректор Минской духовной академии, доктор богословия, архимандрит Сергия (Акимов) в нескольких своих статьях по данной теме¹³. В своих работах он полагает, что в состав «библейской литературы мудрости» входят следующие тексты: Иов, Притчи, Экклезиаст, Премудрость Соломона, Песнь Песней, книга Иисуса сына Сирахова, Руфь, Товит, истории Иосифа и Даниила, ряд псалмов.

Православная энциклопедия также использует термин «литература Премудрости». В данный момент словарная статья «Премудрости литература» еще не опубликована, но сноски на неё уже имеются в нескольких известных статьях энциклопедии, например: «Канон библейский», «Душа», «Апокалиптика», «Евангелие. Часть II», «Истина». Кроме этого, есть ссылки и в статьях по персоналиям: «Ахикар», «[Умберто] Кассуто» и «Григорий Нисский». Так, в частности, в статье Православной энциклопедии «Канон библейский» (автор Александр Анатольевич Ткаченко), указывается, что «под „**литературой Премудрости**“ в библеистике понимаются Книги Притчей

⁹ Арсений (Соколов), игум. Первый псалом: два пути и древо жизни // Портал «Богослов.Ru». URL: <http://www.bogoslov.ru/text/4554326.html> (дата обращения: 01.10.2018).

¹⁰ См.: Смагина Е. Б. Библейская «литература Премудрости» // Сайт «Фома. Академия». URL: <http://academy.foma.ru/biblejskaya-literatura-premudrosti.html> (дата обращения: 01.10.2018).

¹¹ См.: Смагина Е. Б. Поэзия в Библии // Сайт «Фома. Академия». URL: <http://academy.foma.ru/poeziya-v-biblii.html> (дата обращения: 01.10.2018).

¹² См.: Ребизов О. Г. Страницы Библии: Учебные книги // Сайт храма св. Александра Невского г. Калининграда. URL: <http://www.u Brus.org/newspaper-spas-article/?id=106> (дата обращения: 01.10.2018).

¹³ См.: Сергий (Акимов), архим. Библейская Книга Экклезиаста и литературные памятники Древнего Египта. М., 2018. С. 100; Акимов В. В. Литература мудрости: Древний Израиль и страны Древнего Ближнего Востока // Труды Минской духовной академии. 2009. № 7. С. 133–159; *Его же*. Библейская Книга Экклезиаста и литературные памятники Древнего Египта. Минск: Ковчег, 2012. С. 98.

Соломоновых, Иова и Екклесиаста; совершенно очевидно, однако, что Книга Даниила по жанру и тематике ближе не к этим текстам, а к пророческим (прежде всего к Книге пророка Иезекииля)»¹⁴. В другой энциклопедической статье А. А. Ткаченко «Евангелие. Часть II» говорится, что «по структуре наиболее близка к Евангелиям „Повесть об Ахикаре“, имевшая хождение на арамейском языке по крайней мере с V в. до Р. Х. В этом произведении, подобно Евангелиям, сочетаются нарратив и изречения в стиле **литературы премудрости**»¹⁵.

Таким образом, в настоящий момент нет единого термина и общего понимания литературы Премудрости в современной отечественной библеистике. Если ориентироваться на Православную энциклопедию, которая, по словам Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла, обладает «высоким качеством научной проработки статей»¹⁶, то можно полагать, что официальный термин для русской библеистики уже сформирован — «литература Премудрости», где слово «Премудрость» пишется с заглавной буквы. Что же касается самого содержания термина, то до выхода тома энциклопедии со статьями на букву «П» имеется возможность обсудить эту проблему в кругу заинтересованных специалистов по библеистике и других церковных ученых, чтобы сформировать более-менее единое видение понятия «литературы Премудрости».

Источники и литература

1. *Robinson J. M.* LOGOI SOPHON: Zur Gattung der Spruchquelle Q // *Zeit and Geschichte: Dankesgabe an R. Bultmann / Hrsg. E. Dinkler.* Tübingen, 1964.
2. *Wilckens U.* Weisheit und Torheit: Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu 1. Kor. 1 und 2. Tübingen, 1959.
3. *Аверинцев С. С.* Литература «премудрости»: нормативная дидактика и протест против нее: [Древнееврейская литература] // *История всемирной литературы: в 8 т. / АН СССР; Ин-т мировой лит. им. А. М. Горького. М.: Наука, 1983–1994. Т. 1.*
4. *Акимов В. В.* Библейская Книга Екклесиаста и литературные памятники Древнего Египта. Минск: Ковчег, 2012. С. 98.
5. *Акимов В. В.* Литература мудрости: Древний Израиль и страны Древнего Ближнего Востока // *Труды Минской духовной академии.* 2009. № 7.
6. *Арсений (Соколов), игумен.* Первый псалом: два пути и древо жизни // *Портал Богослов. Ru.* URL: <http://www.bogoslov.ru/text/4554326.html> (дата обращения: 01.10.2018).
7. *Журиная М. А.* Введение в Ветхий Завет // *Сайт «Азбука».* URL: <https://azbyka.ru/otechnik/Biblia/vvedenie-v-vethij-zavetz-zhurinskaja/> (дата обращения: 01.10.2018).
8. *Кочетков Г., свящ.* Что такое этика (по совети, общечеловеческому опыту и Библии) // *Сайт Свято-Филаретовского православно-христианского института.* URL: <https://kateho.ru/katekhizatsiia/avtorskie-materialy-otssa-georgii-kochetkova/chto-takoe-ehitika-po-sovesti-obshchechelooveskomu-opytu-i> (дата обращения: 01.10.2018).
9. *Мень А., прот.* Мудрецов писания / *Библиологический словарь* // *Сайт «Предание».* URL: <https://predanie.ru/men-aleksandr-protoierey/book/72703-bibliologicheskij-slovar/#/toc934> (дата обращения: 01.10.2018).
10. *Рибизов О. Г.* Страницы Библии: Учительные книги // *Информационно-публицистический вестник Кафедрального собора Христа Спасителя г. Калининграда «Спас».* Август.

¹⁴ *Ткаченко А. А.* Канон библейский // *Православная энциклопедия.* URL: <http://m.pravenc.ru/text/1470227.html> (дата обращения: 01.10.2018).

¹⁵ *Его же.* Евангелие. Часть II // *Православная энциклопедия.* URL: <http://m.pravenc.ru/text/347622.html> (дата обращения: 01.10.2018).

¹⁶ Слово Святейшего Патриарха Кирилла на 30-м совместном заседании Наблюдательного, Общественного и Попечительского Советов по изданию «Православной энциклопедии» 6 июня 2018 года // *Официальный сайт Московской Патриархии.* URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5215901.html> (дата обращения: 01.10.2018).

2004. № 8 (5) // Сайт храма св. Александра Невского г. Калининграда. URL: <http://www.u Brus.org/newspaper-spas-article/?id=106> (дата обращения: 01.10.2018).

11. *Сергий (Акимов), архим.* Библейская Книга Екклезиаста и литературные памятники Древнего Египта. М.: ИД «Познание», 2018.

12. Слово Святейшего Патриарха Кирилла на 30-м совместном заседании Наблюдательного, Общественного и Попечительского Советов по изданию «Православной энциклопедии» 6 июня 2018 года // Официальный сайт Московской Патриархии. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5215901.html> (дата обращения: 01.10.2018).

13. *Смагина Е. Б.* Библейская «литература Премудрости» // Сайт «Фома. Академия». URL: <http://academy.foma.ru/biblejskaya-literatura-premudrosti.html> (дата обращения: 01.10.2018).

14. *Смагина Е. Б.* Поэзия в Библии // Сайт «Фома. Академия». URL: <http://academy.foma.ru/poeziya-v-biblii.html> (дата обращения: 01.10.2018).

15. *Ткаченко А. А.* Евангелие. Часть II / Православная энциклопедия // Официальный сайт Церковно-научного центра «Православная Энциклопедия». URL: <http://m.pravenc.ru/text/347622.html> (дата обращения: 01.10.2018).

16. *Ткаченко А. А.* Канон библейский / Православная энциклопедия // Официальный сайт Церковно-научного центра «Православная Энциклопедия». URL: <http://m.pravenc.ru/text/1470227.html> (дата обращения: 01.10.2018).

Priest George Andrianov. “The Wisdom literature” in modern Russian biblical studies.

Abstract: The concept of “The Wisdom literature” and its synonyms are often used in modern biblical studies. The problem is that at the moment there is no common understanding about the composition of the books of the Holy Scriptures that are part of the biblical literature of Wisdom. There is also no generally accepted definition of the concept under study. The article provides an analysis of existing ideas about the concept and proposes a solution to this problem.

Keywords: the Bible, the writings of the wise, books of Wisdom, The Wisdom literature

Priest George Vladimirovich Andrianov – candidate of theology, rector of the Kostroma Theological Seminary (rector44@mail.ru).

А. С. Кашкин

ЦАРЬ САУЛ И АЭНДОРСКАЯ ВОЛШЕБНИЦА: АНАЛИЗ ЭКЗЕГЕТИЧЕСКИХ КОНЦЕПЦИЙ

В 1 книге Царств глава 28 есть весьма интересный фрагмент, в котором описывается посещение царем Саулом женщины-медиума в Аэндоре, во время которого произошло загадочное явление умершего пророка Самуила. Этот эпизод вызывает немало недоуменных вопросов. Кто явился и разговаривал с Саулом? Вызвано ли его явление действиями медиума? Почему волшебница, вначале не опознавшая Саула, при явлении Самуила узнала царя? Наконец, как объяснить последующее исполнение пророчества о гибели Саула и его сыновей? Отцы Церкви и средневековые иудейские комментаторы предложили ряд версий: 1) явления не было; 2) явился злой дух; 3) явился Ангел под именем Самуила; 4) явился пророк Самуил. В настоящей статье подробно анализируются эти версии с позиций их внутренней логики и возможности ответов на сложные вопросы, которые возникают при чтении библейского текста. Отметим, что в русской библейской науке есть работы, в которых просто представлены указанные версии, однако их подробный анализ отсутствует, в связи с чем видится важность данной статьи.

Ключевые слова: царь Саул, Аэндорская волшебница, пророк Самуил, некромантия в Библии, 1 книга Царств, боговдохновенность, злой дух, загробная жизнь в Ветхом Завете.

Объектом исследования в настоящей статье будет известный эпизод из 28-й главы 1 книги Царств о посещении царем Саулом волшебницы в Аэндоре, во время которого случилось экстраординарное событие: явился умерший ранее пророк Самуил и предсказал Саулу поражение в битве и гибель самого царя и его сыновей. Мистическая составляющая и уникальный во всех отношениях характер этого эпизода в богатейшей истории Ветхого Завета являются причинами исключительного интереса к нему со стороны всех, изучающих (и даже просто читающих) Библию. Несмотря на это, в русской богословской литературе отсутствуют труды, содержащие исчерпывающее исследование данного вопроса. В дореволюционной русской библеистике вообще не было исследований касательно указанной темы, в современной же — ситуация скрашивается благодаря статье «Аэндор» в «Православной энциклопедии» (Т. 4. С. 231–232, представлены святоотеческие мнения по нашему вопросу) и публикациям в двух выпусках журнала «Церковь и время». Так, в томе № 47 (по общей нумерации) за 2009 год напечатан очерк свящ. К. Михайлова «Опыт исторического анализа толкований на 28-ю главу Первой книги Царств», в котором представлен обзорный анализ святоотеческих толкований эпизода с Аэндорской волшебницей, а также в русском переводе один из двух памятников древнецерковной экзегезы, полностью посвященный данной теме — гомилия Оригена. В томе № 61 в 2012 году напечатан перевод другого комментария — труд святителя Евстафия Антиохийского «Рассуждение против Оригена на умозрение о чревоушательнице». Таким образом, на русском языке есть переводы двух значимых древних комментариев, а также две небольшие статьи, в которых представлен обзор мнений толкователей святоотеческого периода. Но нет ни подробной экзегезы самого эпизода с Аэндорской волшебницей, ни критического анализа существующих точек зрения. Предлагаемый труд имеет своей целью посильное преодоление этого недостатка; наша задача — систематизация и критический

Алексей Сергеевич Кашкин — кандидат богословия, доцент, заведующий кафедрой библеистики Саратовской православной духовной семинарии (a_kashkin@mail.ru).

анализ основных мнений по существенным вопросам, которые ставит перед читателем библейское повествование, причем мнений не только древних, но и современных толкователей, как иудейских, так и христианских. Еще раз отметим: мы не имеем намерения дать подробный комментарий главы 28, а только рассмотрим саму сущность эпизода и связанные с ним ключевые вопросы.

Итак, кратко вспомним сюжет: царь Саул накануне решающей битвы с филистимлянами в состоянии смятения пытается узнать волю Божию, но Господь не отвечает ему *ни во сне, ни чрез урим, ни чрез пророков* (28:6). Тогда он просит слуг найти ему женщину-волшебницу, и таковая обнаруживается в Аэндоре. Саул ночью тайно в сопровождении двух слуг идет к ней (причем, как отмечают толкователи, проходит через территорию, контролируемую филистимлянами¹) и просит: *поворожи мне и выведи мне, о ком я скажу тебе*. Женщина отказывается, ссылаясь на царский запрет подобной деятельности, но Саул клянется именем Господним, уверяя ее в безопасности, и просит вывести Самуила. Женщина, видя явившегося Самуила, обличает Саула за его обман, затем описывает виденного ею как *мужа престарелого, одетого в длинную одежду*. Затем Самуил вступает в диалог с Саулом, вспоминает ранние прочтения об отвержении Саула и предсказывает: *И предаст ГОСПОДЬ Израиля вместе с тобою в руки Филистимлян: завтра ты и сыны твои будете со мною* (ст. 19). Саул, получив такое известие, падает без чувств; волшебница предлагает и готовит ему достойный ужин, затем царь *в ту же ночь* покидает ее.

Вот основные вопросы, возникающие при чтении данного рассказа:

1. Кто явился в ответ на действия волшебницы?
2. Его появление было вызвано действиями волшебницы или он явился вопреки ее волхвованиям?
3. Как волшебница узнала Саула?
4. Как объяснить ее испуг?
5. Как объяснить исполнение слов явившегося?

Очевидно, что первый из этих вопросов — самый существенный, так что ответ на него является ключом к решению других вопросов. Было предложено 4 версии:

1. Явления не было (все описанное — обман волшебницы).
2. Злой дух.
3. Ангел (посланник) Яхве.
4. Самуил.

Теперь проанализируем каждую из этих версий по порядку.

1. Обман волшебницы. Суть данного мнения: никакого явления на самом деле не было, все же происходившее — искусная имитация, обман волшебницы. Поддерживали эту версию средневековый иудейский комментатор Давид Кимхи и немецкий библиист первой половины XX века Мориц Гейслер². Как видно, эта версия принципиально отличается от трех других, ибо здесь полностью отрицается мистический элемент в данной истории (тогда как в других версиях явление представителя мира духовного признается действительным, различия только в идентификации его личности). Основные аргументы таковы:

– Некроманты и медиумы — обманщики в принципе, сама их деятельность зиждется на обмане доверчивых «клиентов». Потому и в случае с Саулом естественно рассматривать обман.

– «Самуила» видела только волшебница, Саул не видел его. Если бы видение было реальным, Саул должен был видеть явившегося. «Кто не видит здесь, что все это было ложью и обманом — ведь почему же сам Саул не мог видеть ничего из всего этого?»³ — восклицает М. Гейслер.

¹ *Bergeny R. D. 1, 2 Samuel // The New American Commentary. Nashville, 2001. Vol. 7. P. 266.*

² Впрочем, М. Гейслер как бы колеблется между двумя первыми версиями, в одинаковой степени допуская и обман волшебницы, и явление злого духа как следствие ее чародейства.

³ *Гейслер М. Трудные вопросы Библии. Одесса: Христианское просвещение, 2007. С. 110.*

– Волшебница в принципе не могла своими действиями вызвать кого-либо, тем более пророка Самуила. М. Гейслер добавляет: «И как дух пророка не мог явиться здесь, так же не могло явиться и его тело: оно было погребено в Раме (25:1), тогда как явление случилось в Эндоре»⁴.

Что же тогда произошло? Здесь два варианта: или волшебница пользовалась «услугами» своего помощника, который из ямы в углу говорил голосом якобы Самуила (мнение Д. Кимхи), или она, обладая способностью чрево вещания, сама говорила от имени Самуила (мнение М. Гейслера)⁵. В таком случае ее испуг при виде «Самуила» — также имитация, а на вопрос о том, как она узнала Саула, предлагаются разные ответы. Интересное, хотя и маловероятное объяснение дает иудейская легенда, которая говорит, что она была теткой Саула, матерью его двоюродного брата Авенира⁶ (если так, то яснее ясного, как ей удалось «опознать» своего царственного племянника, к тому же Авенир, по той же легенде, сопровождал Саула и наверняка заранее предупредил свою мать о необходимости «разыграть спектакль» перед царем). Более вероятные версии: или волшебница идентифицировала Саула по внешним физическим данным (росту, телосложению и др., вспомним: *и не было никого из Израильтян красивее его; он от плеч своих был выше всего народа* (1 Цар 9:2)), или же признала в нем царя по его властному тону (только сам царь, запретивший деятельность некромантов, мог авторитетно пообещать: *жив Господь! не будет тебе беды за это дело*), или же поняла, что только Саул мог желать встречи с умершим Самуилом⁷. Получается, что она узнала царя с момента его прихода, но какое-то время не подавала виду, чтобы в нужный момент неожиданным «открытием» заслужить еще большее доверие к себе!

Последний вопрос: как объяснить ее слова Саулу и, самое главное, как же она смогла предсказать реальные события (поражение Израиля и смерть Саула)? Ответ: в пророчестве волшебницы нет ничего сверхъестественного, она предугадала ход событий. При внимательном рассмотрении текста становится ясно, что новая информация в словах «Самуила» содержится только в стихе 19, тогда как содержание стихов 16–18 — по сути, упоминание предшествующих событий (отвержение Саула после войны с Амаликом, избрание Давида), о чем могло быть известным многим в Израиле. Как же она предсказала поражение Израиля и гибель царя и его сыновей? Давид Кимхи отвечает: это «было сказано наугад»⁸. Действительно, были все основания предполагать именно такой исход событий: филистимляне были очень сильны, сражение должно было состояться на равнине (в изначально невыгодных для Израиля условиях)⁹, военачальник Израиля царь Саул был отвержен Богом и морально

⁴ Там же. С. 111.

⁵ Отдельным вопросом, не связанным напрямую с исследуемой нами проблематикой библейского текста, но возникающим при чтении фрагмента, является следующее: как некромантам и медиумам удавалось вводить в заблуждение прибегавших к их посредничеству людей? Здесь можно предложить несколько версий (две из них уже высказаны в основном тексте): 1) медиум мог пользоваться «услугами» помощника, который говорил от имени вызванного духа из темного угла или ямы; 2) медиум мог сам обладать талантом чрево вещания, так что со стороны казалось, будто говорит другой голос; 3) в комнате, где происходил спиритический сеанс, специально воскуряли дурманящие ароматы, так что «клиенту» через какое-то время начинало казаться, будто он слышит голос (то есть это была искусно сымитированная слуховая галлюцинация). (См.: Книга Шемуэля с толкованием раби Давида Кимхи. Иерусалим; Запорожье: Еврейская книга, 2008. С. 324.) Наконец, нельзя исключить и вполне согласный с христианским воззрением на магию и такой вариант: медиум находился во власти диавола и действовал совместно с ним, так что демон являлся в ответ на призывы медиума и «говорил» от имени вызываемого лица.

⁶ Книга Шемуэля с толкованием раби Давида Кимхи... С. 316.

⁷ Klein R. W. 1 Samuel // Word Biblical Commentary. Dallas, 2002. Vol. 10. P. 271.

⁸ Книга Шемуэля с толкованием раби Давида Кимхи... С. 325.

⁹ Пэйн Д. Ф. Первая и Вторая книги Царств // Новый библейский комментарий: в 3 ч. Ч. 1: Ветхий Завет. Книга Бытие — Книга Иова. СПб., 2000. С. 430.

подавлен (моральный настрой играет важную роль, но разве мог Саул в таком состоянии достойно подготовить своих воинов к сражению?). Таким образом, исходя из имеющихся косвенных данных, любой мыслящий человек мог с высокой долей вероятности предсказать гибель Саула в битве; тем более такой вывод могла сделать волшебница, которая по роду занятий должна была обладать житейской мудростью (вспомним, что в Библии магия и языческая мудрость иногда упоминаются в одном контексте, см. Быт 41:8; Исх 7:11; Ис 44:25).

Таким образом, представленная идентификация истории об Аэндорской волшебнице как обмана привлекательна тем, что полностью отрицает мистический элемент в самом событии, так что она может быть приемлема в том числе для тех, кто признает историчность библейского повествования, но не допускает в ней иррациональной реальности. Однако ее недостатки — в необходимости добавления в саму историю ряда подробностей, которые хотя и логически допустимы, но кардинально меняют картину событий.

2. Явление злого духа. Суть версии: в ответ на действия волшебницы явился демон, который и действовал в данном случае в образе пророка Самуила. Сторонниками этой точки зрения в Древней Церкви были Тертуллиан, свт. Евстафий Антиохийский, свт. Григорий Нисский. Особенно подробно эта версия излагается в трактате святителя Евстафия Антиохийского «Рассуждение против Оригена на умозрение о чревоещательнице» (точка зрения Оригена будет представлена далее).

Эта точка зрения в своей сути имеет немало общего с предыдущей версией; главное, что их объединяет — заявление об отсутствии Божественного вмешательства в ход событий и идея обмана; различие же в том, что обманщиком здесь считается демон, тогда как колдунья может даже рассматриваться как еще одна жертва этого обмана¹⁰. Основные аргументы в пользу этой версии понятны и естественны.

– В древней иудейской традиции некромантия в первую очередь воспринимается как шарлатанство, тогда как в христианстве любое волшебство рассматривается как связь с бесами¹¹. Потому и здесь логичнее всего видеть действие злого духа.

– Сам библейский текст предполагает достоверность того, что некий дух явился Саулу. Но кто мог прийти в ответ на действия волшебницы, которая сама была служительницей злого духа? Конечно, только враг рода человеческого! Волшебница «никоим образом не могла вывести не только душу пророка, но и никого другого, — ни муравья, ни блохи. Ибо бесы не имеют власти ни над духами, ни над душами, но только всеми владычествующий Бог»¹².

– Саул после конфликта с Самуилом находился во власти злого духа (1 Цар 16:14; 18:9; 19:10). Следовательно, только демон и мог прийти и говорить с ним, тогда как Господь отказался от общения с Саулом (вспомним неудачные попытки царя узнать волю Божию относительно исхода битвы, см. 1 Цар 28:6).

– Самый главный аргумент, на который опираются свт. Евстафий и свт. Григорий, таков: между праведниками и грешниками в загробном мире, а также между умершими праведниками и живыми людьми находится *великая пропасть* (приводится цитата из Лк 16:26), так что явление Самуила в принципе не представляется возможным. Вот как эту мысль выражает свт. Григорий: «не верю, чтобы Самуил, став на такую высоту

¹⁰ В этом ключе, например, рассуждает святитель Григорий Нисский: «демон, пребывающий в чревоещательнице, которым она обыкновенно была обольщаема, в глазах этой женщины преобразился в разные премрачные виды» (*Григорий Нисский, свт. О чревоещательнице // Его же. Творения. М., 1862. Ч. 4. С. 196*).

¹¹ Сложно однозначно определить, какое отношение к волшебству преобладает в самой Библии. С одной стороны, в повествовании о чудесах египетских волхвов допускается возможность того, что они повелевали потусторонними силами. С другой стороны, иногда волшебники упоминаются в одном контексте с обманщиками (Мал 3:5; Откр 21:8; 22:15). Вполне возможно, что связанные авторы придерживались различных точек зрения по этому вопросу.

¹² *Евстафий Антиохийский, свт. Рассуждение против Оригена на умозрение о чревоещательнице // Церковь и время. 2012. Т. LXI. № 4. С. 122.*

собственного упокоения, волей или неволей перешел эту неудобопроходимую к нечестивым пропасть. Не потерпел бы он этого неволей, потому что невозможно было бы демону перейти пропасть и подвигнуть святого, пребывающего в лике праведников, но не сделал бы этого и волей, потому что не захотел бы, да и не мог бы, войти в общение со злыми, ибо обилующему благами не желателен из того состояния, в котором он, переход в противоположное. Даже если бы кто допустил желание, свойство пропасти не даст прохода»¹³. А раз невозможно явление пророка Самуила, значит, вместо него явился злой дух (другие возможные версии не рассматриваются).

– Последний аргумент, который можно считать некоторой «придиркой» к библейскому тексту, предлагает свт. Евстафий. Он рассуждает, что Самуил как личность состоял из души и тела. Значит, чтобы иметь право назвать явившегося Самуилом, нужно, чтобы он явился в теле. Но тогда его бы видел Саул. А раз Саул не видел явившегося, то уже это не Самуил, но «образ некоего духа»¹⁴.

Несмотря на внешнюю простоту приведенной аргументации, прочтение библейского рассказа именно в таком ракурсе вызывает ряд вопросов, на которые даются ответы разной степени убедительности. Во-первых, как волшебница узнала, что к ней пришел Саул? На этот вопрос древние сторонники рассматриваемой точки зрения дают разные ответы: святитель Евстафий считает, что она узнала его уже сразу, но притворилась и сначала не подала виду¹⁵, видимо (продолжим мысль святителя) рассчитывая «открыть» эту тайну позже, дабы произвести большее впечатление на Саула. Такое объяснение фактически дублирует суждения, приведенные при анализе 1-й версии (обман чрево вещательницы). Святитель Григорий дает более простое объяснение: сам демон (видимо, в начале спиритического сеанса) известил волшебницу, что к ней пришел Саул; это было сделано для того, чтобы Саул не усомнился в истинности последовавшего видения¹⁶. К сожалению, святитель не предлагает подробного разъяснения, каким именно образом демон сообщил об этом волшебнице.

Во-вторых, почему она испугалась? Именно этот вопрос не затрагивается в комментариях обоих святителей, потому рискуем предложить свои рассуждения. Кажется, здесь всего два возможных варианта. Можно связать ее испуг с идентификацией Саула: после того, как она поняла, что перед ней — царь Саул, она испугалась за свою жизнь, имея в виду прежде упомянутое царское запрещение ее деятельности. С другой стороны, испуг мог быть следствием неожиданности явления демона: она еще не приступила к совершению магического ритуала, как вдруг увидела духа (действительно, в стихе 12 сказано: *и увидела женщина Самуила*, тогда как о ее предшествующих действиях не говорится).

В-третьих, почему явившийся бес называется в библейском тексте Самуилом? Этот вопрос «проще» предыдущих и находит очевидное (хотя и небесспорное) объяснение: демон именуется Самуилом только с точки зрения Саула и самой волшебницы: «И поскольку он ничего не увидел, то как раз из услышанных ее слов он и узнал по своему собственному разумению, что это Самуил, — потому именно, что был одержим бесом изнутри»¹⁷. Впрочем, все равно остается недоумение: почему сам священный автор в таком случае не оставил нам даже косвенного намека на имевшую место мистификацию? Добавим еще и контраргумент Диодора Тирского: Бог щадил немощи израильтян и вряд ли допустил бы явления беса в образе Самуила¹⁸.

Наконец, главный вопрос: как объяснить исполнение слов демона-«Самуила»? Попытка ответа на этот вопрос усложняется соображениями, что демон как «отец

¹³ Григорий Нисский, свт. О чрево вещательнице... С. 194.

¹⁴ Евстафий Антиохийский, свт. Рассуждение против Оригена... С. 125.

¹⁵ Там же. С. 121.

¹⁶ Григорий Нисский, свт. О чрево вещательнице... С. 196. См. также: Феодорит, еп. Кирский, блж. Творения. Т. 1: Изъяснения трудных мест Божественного Писания. М., 2003. С. 262.

¹⁷ Евстафий Антиохийский, свт. Рассуждение против Оригена... С. 132.

¹⁸ Diodore of Tarsus. A Fragment from the *Catenae* // *The "Belly-Myther" of Endor: interpretations of 1 Kingdoms 28 in the Early Church*. Atlanta, 2007. P. 162.

лжи» в принципе не может говорить правду, к тому же знание о будущем злым духам недоступно. Святитель Евстафий дает отрицательный ответ на данный вопрос, говоря, что «пророчество» беса Саулу на самом деле не исполнилось. Он делает упор на два кажущихся несоответствия в тексте 1 Цар 28:19 с последующими событиями. Во-первых, святитель Евстафий «ополчается» на слово *завтра* и указывает, что гибель Саула случилась не на следующий день, а как минимум дня через три после посещения волшебницы: сначала целые сутки Саул пребывал в ее доме, отказываясь от пищи, затем на другой день съел приготовленного тельца и только на вторые сутки ночью покинул ее дом¹⁹. Эти рассуждения очевидно являются спорными (если не сказать ошибочными): пост Саула относится к предшествующим суткам и ничто не мешает считать, что Саул покинул дом волшебницы до рассвета в ту же ночь, когда и пришел. Более того, Библия не сообщает, в какой день после случая в Аэндоре произошла битва при Гелвее, так что невозможно сказать о том, исполнилось ли буквально предсказание о гибели Саула на следующий день. Наконец, как справедливо указывает Диодор Тарский, слово «завтра» не всегда означает следующий день, но может указывать на близость ожидаемого события²⁰. Во-вторых, святитель Евстафий указывает: «он также сказал, что только Ионафан, один-единственный, наряду со своим отцом, скончается вместе с ним. Однако, напротив, повествовательный глас Писания говорит, что Саул погиб вместе с тремя своими сыновьями, а не с одним только»²¹. Эти рассуждения святителя во многом базируются на спорном греческом чтении 1 Цар 28:19 *σὺ καὶ Ἰωναθαν ὁ υἱὸς σου μετ' ἐμοῦ* («ты и сын твой Ионафан [будете] со мной»), которое встречается только в рукописях редакции Лукиана. Однако другие рукописи Септуагинты и Масоретский текст содержат то же чтение, что и в нашем Синодальном переводе: *завтра ты и сыны твои будете со мною* (то есть речь идет о гибели нескольких сыновей вместе с Саулом). Это предсказание действительно исполнилось: *Так умер в тот день Саул и три сына его, и оруженосец его, а также и все люди его вместе* (1 Цар 31:6). Потому все же можно с уверенностью говорить об исполнении слов явившегося Саулу духа.

Это обстоятельство несколько ослабляет аргументацию сторонников версии о явлении злого духа, но нельзя сказать, что опровергает ее вовсе, ибо можно факт исполнения предсказания 1 Цар 28:19 «увязать» с данной версией. Как? Тут два варианта (опять-таки, попробуем восполнить объяснения сторонников версии о явлении злого духа). Первый: можно предложить те же рассуждения, что и в предыдущей версии применительно к волшебнице: печальный конец Саула можно было предугадать на основе имеющихся фактов. Если подобная вероятность существует в отношении волшебницы, то в большей степени это возможно для превосходящего разум человека нечистого духа, тем более что бесам известны многие обстоятельства, сокрытые от людей, так что сделать вывод об обреченности Саула демон мог на основании большого количества известных ему деталей, как важных, так и второстепенных. Второе объяснение как бы дополняет первое: слова демона можно рассматривать не как предсказание, но как проклятие. То есть он как бы проклинает Саула, желая ему и сыновьям гибель, а войску — поражение. Тот же факт, что проклятие исполнилось — просто осуществление вероятного печального сценария.

Таким образом, версия о явлении Саулу злого духа в образе Самуила имеет ряд убедительных доводов, однако ее главная слабость — проблематичность объяснения исполнения пророчества 1 Цар 28:19.

3. Явление вестника от Бога. Суть данной версии: независимо от волшебницы явился некий вестник от Бога (но не Самуил!), который и возвестил Саулу истинное пророчество. Это мнение разделяли свт. Иоанн Златоуст и блаж. Феодорит Киррский,

¹⁹ *Евстафий Антиохийский, свт.* Рассуждение против Оригена... С. 138.

²⁰ *Diodore of Tarsus. A Fragment from the Catena...* P. 162. К этому можно добавить, что еврейское слово *מחר* достаточно часто просто указывает на будущее время (см.: Исх 13:14; Втор 6:20 и др.).

²¹ *Евстафий Антиохийский, свт.* Рассуждение против Оригена ... С. 138.

косвенно его поддерживают некоторые современные толкователи. Святитель Иоанн Златоуст это мнение выражает кратко и неопределенно²², более подробное объяснение встречается у блаженного Феодорита. Он в одинаковой степени критикует два альтернативных мнения (явление злого духа или самого Самуила) и, исходя из факта исполнения пророчества 1 Цар 28:19, заключает о его Божественном источнике, говоря: «Из сего явствует, что Сам Бог всяческих, как Ему было угодно, представив образ Самуилов, произнес определение. <...> Следовательно предсказание истинно, потому что было оно Божественное, но произнесено, думаю, не Самуилом. Волшебница сказала, какой облик она видит, а Саул по облику предположил, что — это Самуил. История же называет явившегося Самуилом, потому что Саул так был уверен. Так Писание явившихся Аврааму Ангелов и Владыку их наименовало мужами, потому что, за мужей приняв их, патриарх предложил трапезу. <...> Так и здесь явившийся в образе Самуила, был ли это ангел, или призрак, показывавший облик Самуилов, наименован Самуилом, чтобы Саул, с верою приняв изреченное определение, в скорбях кончил жизнь»²³.

Таким образом, данная версия дает убедительные ответы на многие недоуменные вопросы, возникающие при чтении рассказа. Понятно, что явление духа в таком случае никак не связано с теми суетными обрядами, которые привыкла совершать волшебница, но является исключительно Божественным действием. Исполнение слов пророчества объясняется тем, что слова явившегося — откровение от Бога. Испуг волшебницы также легко объяснить: она еще не начала совершать обряд, тем более она не ожидала явления вестника Господня, так что его явление шокировало колдунью. Самый очевидный плюс этой теории — нет необходимости объяснять феномен явления уже умершего человека (аргумент, который является одним из краеугольных камней предыдущей версии и уязвимым местом для последующей). Тот факт, что явившийся дух считается Самуилом (с точки зрения Саула, волшебницы и рассказчика), не будучи таковым, находит такое же объяснение, как и в рамках двух предыдущих версий. Сложнее выяснить, как в таком случае волшебница опознала Саула. Блаженный Феодорит не дает ответа на этот вопрос, но можно привести рассуждения современных толкователей, которые указывают, что в древности существовало поверье: боги (духи) из-под земли выходили лишь в ответ на вопрошание царя. И хотя израильской богооткровенной традиции такое представление было чуждо, волшебница могла разделять это заблуждение и потому в ужасе воскликнула: *ты — Саул*. Впрочем, если учесть, что волшебница сама могла заблуждаться насчет личности явившегося и считала, что явился сам Самуил, возможно другое объяснение: неожиданное явление Самуила и известная многим в Израиле его продолжительная связь с Саулом позволили женщине, соединив эти два фактора воедино, прийти к выводу о личности ее царственного посетителя²⁴.

Наконец, самая серьезная проблема в этой версии: почему Господь не отвечал Саулу, когда он пытался узнать Его волю легитимными способами (через сон, урим или пророков), но вдруг удостоил Саула ответом, когда тот прибег к противозаконному и мерзкому спиритизму? Это — действительно уязвимое место данной теории. Кажется, единственно возможное объяснение таково: Господь ранее не отвечал Саулу, ожидая его покаяния и более усердной молитвы²⁵. Однако, когда Саул, вместо того чтобы взывать к Богу с большей ревностью, прибег к мерзкому волшебству, Господь уже явил царю Своего вестника исключительно ради того, чтобы произнести приговор.

²² См.: Иоанн Златоуст, свт. Толкование на пророка Исаию // *Его же*. Творения. СПб., 1900. Т. VI. Кн. 1. С. 110.

²³ Феодорит, еп. Кирский, блж. Творения. Т. 1. Изъяснения трудных мест... С. 260–262.

²⁴ Klein R. W. 1 Samuel... P. 269.

²⁵ Мысль, что Господь ждал покаяния Саула, встречается у разных толкователей, в том числе у сторонников других версий.

Своеобразное и несколько неожиданное выражение данная версия находит у некоторых современных библеистов, которые считают, что изначально рассказ об Аэндорской волшебнице не содержал имени Самуила, но оно добавлено пророческим редактором. Один из выразителей такого мнения — Р. К. McCarter, автор комментария в серии Anchor Bible Commentary. По его словам, первоначальная версия рассказа не содержала ни имени Самуила, ни стихов 11–12а (где Саул просит вывести ему Самуила), ни 17–18 (в которых вспоминаются перипетии войны с Амаликом в 1 Цар. 15). Основной аргумент: волшебница узнала Саула по его властному тону и по его клятвенному обещанию, что она не будет наказана за нарушение царского повеления (а кто, кроме царя, имел такие полномочия?). Потому стих 12б (*и обратилась женщина к Саулу, говоря: зачем ты обманул меня? ты — Саул*), должен идти сразу после клятвы царя, которая содержится в стихе 10. Саул просил вывести ему некоего призрака, который и был послан от Бога и предсказал ему гибель в сражении. Впоследствии же пророческий редактор добавил в историю имя Самуила и ссылку на войну с Амаликом, чтобы подчеркнуть отвержение Саулом Бога и избранность Давида²⁶. Что можно сказать? Понятно, что любая модификация библейского рассказа, его сокращение за счет удаления «поздних добавлений» — крайний и нежелательный метод толкования, потому при наличии других вариантов объяснения указанным мнением можно пренебречь и просто иметь его в виду для полноты картины многообразия понимания эпизода 1 Цар 28.

4. Явление Самуила. Последнее мнение, которое мы рассмотрим: в этой истории говорится о явлении самого пророка Самуила. Это — самая естественная версия, возникающая при буквальном прочтении библейского текста. Это мнение было популярно и среди древних толкователей (Филон, мч. Иустин, Ориген, Диодор Тарский), его поддерживали некоторые иудейские комментаторы, к нему склоняются многие современные библеисты. Библейское свидетельство в пользу данной версии встречается в книге премудрого Сираха: *Он пророчествовал и по смерти своей, и предсказал царю смерть его, и в пророчестве возвысил из земли голос свой, что беззаконный народ истребится* (Сир 46:23). Этот довод нельзя недооценивать, хотя даже отцы Церкви, рассматривая эпизод с волшебницей, не приводят ссылку на данное место; тем более современные экзегеты не рассматривают цитату из Сираха как довод в пользу буквального понимания, так как считается, что он просто высказывается в русле общепринятой традиции, не вдаваясь в детали эпизода.

В этой концепции надо различать два варианта: а) дух Самуила вызвала волшебница (понятно, что с «помощью» дьявола); б) Господь послал дух Самуила независимо от действий волшебницы.

Первый вариант интерпретации поддерживали мч. Иустин и Ориген. Мученик Иустин в «Разговоре с Трифоном иудеем» касается вопроса «мимоходом», просто замечая, что душа Самуила была вызвана волшебницей, потому что души праведников находились во власти злого духа²⁷. Более подробно это мнение выражает знаменитый Ориген, посвятивший целую гоимилию истории об Аэндорской волшебнице. Основные его тезисы таковы. Во-первых, он придерживается вербальной теории боговдохновенности и утверждает, что каждое слово Библии — речение Святого Духа. И раз Библия называет явившегося Самуилом, значит, он и есть Самуил²⁸. Во-вторых, для Оригена нет сомнения в том, что волшебница руководима демоном; если она вызвала Самуила (в этом Ориген также не сомневается, ибо буква Писания, по его мнению, утверждает именно так), значит, душа Самуила находилась во власти демона (в аду). Доказательству последнего тезиса посвящена большая часть гоимилии. Основные аргументы таковы: раз Христос нисходил во ад, тем более туда попадали

²⁶ McCarter P. K. I Samuel: A new translation with introduction, notes and commentary. New Haven; London: Yale University Press, 2008. P. 423.

²⁷ Сочинения св. Иустина, философа и мученика. М., 1892. С. 303.

²⁸ Ориген. Гоимилия на Первую книгу Царств. гл. 28:3–25 // Церковь и время. 2009. № 2 (47). С. 92, 94.

после смерти души усопших праведников Ветхого Завета. Кроме того, доступ в рай был закрыт и только Христос открыл его. При этом святые люди, находясь в аду, не теряли своей святости; их пребывание там было подобно пребыванию врачей вместе с больными²⁹. В-третьих, Ориген подчеркивает, что Самуил и после смерти «не лишился пророческой благодати»³⁰; следовательно, он мог возвестить истинное пророчество и в данном случае.

Второй вариант интерпретации — был явлен дух Самуила по воле Божией — из древних был предложен Диодором Тарским и сейчас поддерживается большинством экзегетов. Эта версия базируется на следующих доводах. Во-первых, местом посмертного пребывания праведников считается не ад, а некое промежуточное «лоно Авраамово» (притча о богаче и Лазаре); власть сатаны не распространялась на это место, потому явиться дух Самуила мог лишь по мановению Бога. Во-вторых, буква текста совсем не предполагает, что Самуил был вызван волшебницей; стих 12 скорее косвенно сообщает, что Самуил явился неожиданно. По словам Диодора, «она не вывела его, но увидела»³¹. В-третьих, эта концепция хорошо объясняет испуг волшебницы: она не совершала обряда и сама не ожидала пришествия духа.

Итак, из двух представленных вариантов однозначное предпочтение можно отдать второму, так как главная слабость концепции Оригена — трудная для принятия сознанием мысль, что демон властвовал душами праведников и мог по желанию волшебницы вывести душу такого выдающегося пророка как Самуил. Потому далее будем анализировать концепцию явления пророка Самуила в варианте Диодора Тарского: душа пророка была послана Богом.

Преимущества буквального прочтения эпизода очевидны и многочисленны. Во-первых, нет необходимости додумывать и добавлять в библейский текст подробности, которых в нем нет. Во-вторых, не нужно рассматривать вопрос, почему Библия называет явившегося Самуилом. В-третьих, исчезает проблема исполнения пророчества 28:19, так актуальная для первых двух версий (здесь вспомним слова Сираха о том, что Самуил продолжил пророчествовать и после смерти). В-четвертых, простые ответы получают вопросы, представляющие трудности в свете 1-й и 2-й версий: почему испугалась волшебница и как она узнала Саула (объяснения те же, что представлены для предыдущей, 3-й версии). В-пятых, в рамках данной версии становится актуальной красивая (хотя и небесспорная!) идея о прощении Саула Богом, популярная среди иудейских средневековых толкователей (подробнее об этом в конце нашего анализа 4-й версии).

Однако есть у этой версии и «камни преткновения» или, по крайней мере, недоуменные вопросы, которые требуют разрешения. Рассмотрим их последовательно.

Как явился Самуил: в совокупности души и тела или только духом? Если Писание называет явившегося Самуилом, должно ли это непременно значить, что пророк явился в теле? Как мы указывали, на этот аспект делают упор сторонники 1-й и 2-й версий, в частности, свт. Евстафий Антиохийский и М. Гейслер (соответствующие цитаты мы уже приводили). Сразу заметим, что указанных толкователей можно «упрекнуть» в непоследовательности: они не принимают буквальные слова Библии о том, что явился Самуил, но в то же время с педантичностью говорят, что именование «Самуил» должно означать только пророка в совокупности души и тела! Но кажется очевидным, что для существа истории достаточно считать, что был явлен дух умершего пророка. Очевидно, что миссия Самуила — возвешение Саулу суда Божия; для этого воскрешение тела «необязательно».

Как вообще могло произойти явление умершего человека при наличии *великой пропасти* между умершими праведниками и живыми людьми (более подробные рассуждения и цитаты приведены при анализе 2-й версии)? Понятно, что аргумент обоснованный, однако и здесь можно привести доводы в пользу возможности

²⁹ Там же. С. 98, 99.

³⁰ Там же. С. 99.

³¹ Diodore of Tarsus: A Fragment from the Catenaе... P. 160.

явления Самуила. Во-первых, святитель Евстафий, критикуя эту версию, прежде всего полемизировал с Оригеном, который считал, что Самуил явился под воздействием злого духа. Если же считать, что явление произошло по воле Бога, идея невозможности явления Самуила теряет свою остроту, ибо *все возможно Богу* (Мк 10:27). Кроме того, в Священном Писании все же засвидетельствованы, хотя и крайне редкие, случаи явлений ранее умершего человека другим людям, еще живущим на земле: вспомним видение Иуды Маккавея, которому явились усопший священник Ония и пророк Иеремия (2 Макк 15:12–16), также явление пророков Или и Моисея на горе Преображения. Конечно, достоверность видения Иуды Маккавея спорна (2 Макк имеет немало эпизодов, сомнительных с точки зрения историчности), а явление на горе Преображения — особый случай, ибо там усопшие пророки явились ради беседы с Самим Богом. Все же с долей условности эпизод с явлением Самуила Саулу можно поставить в один ряд с этими, а также другими подобными эпизодами из истории Церкви и житий святых.

Почему Господь, ранее не отвечавший Саулу *ни во сне, ни чрез урим, ни чрез пророков*, вдруг посылает дух Самуила для сообщения Своей воли? Здесь можно повторить те же суждения, что были высказаны при анализе 3-й версии (Господь не отвечал, ожидая покаяния Саула; теперь же послал дух Самуила для возвещения суда), присовокупив интересную мысль Диодора: Самуил очень любил Саула, печалился о его отвержении Богом и, скорее всего, молился о нем и после своей смерти. Теперь же Господь, посылая Самуила, как бы говорит ему: «Ранее этот человек преследовал волшебников и гадателей, теперь же он с их помощью хочет вызвать тебя. Он стал настолько беззаконным, что надеется победить врага посредством нечестивых действий. Вот тот, за которого ты молился. Я наперед знал его склонность ко злу, потому и не слушал твоих молитв»³². Получается, что это явление Самуила было предназначено не только для Саула, но и для самого Самуила, чтобы он принял Промысл Божий о царе Сауле и удостоверился в Премудрости Бога!

И, наконец, последний вопрос: как понять в таком случае слова Самуила: *завтра ты и сыны твои будете со мною* (с акцентом на последних словах)? Самое простое объяснение — противопоставление живых и мертвых людей: Самуил был мертв, потому в его устах *со мною* равнозначно выражению «будете мертвы». Именно такое понимание дается в Септуагинте посредством добавления глагола *λεοθῶνται* («падут»), к этому мнению склоняется большинство толкователей, это же мнение кажется верным и нам.

Однако необходимо осветить другую точку зрения, которая была распространена среди церковных толкователей и иудейских экзегетов. В словах Самуила видели указание на посмертную участь Саула. В данном случае речь идет о противопоставлении места, где находились праведники, с адом, куда попадали грешники. Понятно, что душа Самуила пребывала с праведниками в условном «лоне Авраамовом», но как в таком контексте понимать пророчество о душе Саула? Учитывая целый ряд обстоятельств — Саул находился во власти злого духа, он совершил преступление, обратившись к волшебнице, он погиб бесславной смертью, — он, по мнению церковных экзегетов (Тертуллиан, свт. Евстафий, свт. Григорий Нисский, Пионий Смирнский³³), мог оказаться только в аду. В таком случае слова *со мною* рассматриваются как сказанные демоном (обратим внимание, что все указанные толкователи — сторонники 2-й версии) и могут означать одно из двух: или просто обман, или злорадное предсказание о том, что Саул окажется в аду вместе со злыми духами.

Другая интересная и своеобразная интерпретация имеется в иудейской традиции (отметим, что в иудействе она имеет статус частного мнения). Суть ее в том, что Саул будет прощен за свои грехи и удостоен места в раю (рядом с Самуилом). Один мидраш из талмудического трактата «Берахот» на том основании, что в словах

³² Ibid. P. 164.

³³ См.: Давыдов Б. И., Зайцев Д. В. Аэндор. // Православная энциклопедия. М., 2002. Т. 4. С. 231.

Саула Самуилу в 28:15 не упомянут урим, усматривает в этом факте стыд и раскаяние Саула за избиение священников в Номве (см. 1 Цар 22) и гласит: «за то что Шауль, стыдясь содеянного в Номе, не упомянул урим, ему прощено будет то преступление»³⁴. Но решающим фактором стала смерть Саула на поле боя. Иудейская легенда расширяет диалог Саула с Самуилом следующим образом. Саул спросил Самуила: «Могу ли я спастись бегством»? На что Самуил ответил: «Да, если ты обратишься в бегство, ты спасешься. Но если ты примешь Божий суд, завтра ты будешь со мной в Раю»³⁵.

Представленные версии интерпретации выражения *со мною* имеют определенные плюсы, однако с уверенностью можно констатировать лишь одно: нам не дано в точности знать посмертную судьбу царя Саула. Потому простое объяснение указанных слов как предсказания о гибели царя имеет гораздо больше преимуществ.

Итак, в настоящей статье мы рассмотрели вопросы, связанные с толкованием истории обращения царя Саула к Аэндорской волшебнице. В заключение представим основные тезисы. В древности и в Средние века толкователи предложили четыре основных версии произошедшего: 1) никакого явления не было, волшебница просто сымитировала его и обманула царя Саула; 2) явился бес в образе Самуила; 3) Господь послал Ангела, который предстал в образе Самуила; 4) явился сам пророк Самуил (его душа). Каждая версия имеет свои достоинства и недостатки, так что однозначный выбор вряд ли возможен. Однако в наше время большинство экзегетов поддерживают 4-ю версию как наиболее соответствующую букве библейского текста. При этом все сложные вопросы, возникающие в рамках этой версии, находят свои объяснения (хотя и с разной степенью убедительности).

Источники и литература

Источники

1. Григорий Нисский, *свт.* О чревоушительнице // *Его же.* Творения. М., 1862. Ч. 4. С. 192–200.
2. Евстафий Антиохийский, *свт.* Рассуждение против Оригена на умозрение о чревоушительнице // *Церковь и время.* 2012. Т. LXI. № 4. С. 119–170.
3. Иоанн Златоуст, *свт.* Толкование на пророка Исаию // *Его же.* Творения. СПб., 1900. Т. VI. Кн. 1. VIII + 982 с.
4. Ориген. Гомилия на Первую книгу Царств. гл. 28:3–25 // *Церковь и время.* 2009. № 2 (47). С. 88–112.
5. Сочинения св. Иустина, философа и мученика. М., 1892. 484 с.
6. Феодорит, *еп. Кирский, блж.* Творения. Т. 1: Изъяснения трудных мест Божественного Писания. М., 2003. 440 с.
7. Diodore of Tarsus. A Fragment from the Catenae // The “Belly-Myther” of Endor: interpretations of 1 Kingdoms 28 in the Early Church / Transl. with an introd. and notes by Rowan A. Greer and Margaret M. Mitchell. Atlanta, 2007. P. 160–165.

Литература

8. Гейслер М. Трудные вопросы Библии. Одесса: Христианское просвещение, 2007. 240 с.
9. Давыдов Б. И., Зайцев Д. В. Аэндор // *Православная энциклопедия.* М., 2002. Т. 4. С. 231–232.

³⁴ Книга Шемуэля с толкованием раби Давида Кимхи. С. 321

³⁵ Ginzberg, L., Szold, H., & Radin, P. Legends of the Jews (2nd ed.). Philadelphia: Jewish Publication Society, 2003. P. 901

10. Книга Шемуэля с толкованием раби Давида Кимхи. Иерусалим; Запорожье: Еврейская книга, 2008. 343 с.
11. Пэйн Д. Ф. Первая и Вторая книги Царств // Новый библейский комментарий: в 3 ч. Ч. 1: Ветхий Завет. Книга Бытие — Книга Иова. СПб., 2000. С. 399–448.
12. Bergen, R. D. 1, 2 Samuel // The New American Commentary. Vol. 7. Nashville: 2001. 517 p.
13. Ginzberg L., Szold H., Radin P. Legends of the Jews (2nd ed.). Philadelphia: Jewish Publication Society, 2003.
14. Klein R. W. 1 Samuel // Word Biblical Commentary. Dallas, 2002. Vol. 10. 339 p.
15. McCarter P. K. I Samuel: A new translation with introduction, notes and commentary. New Haven; London: Yale University Press, 2008. 496 p.

Aleksey Kashkin. King Saul and witch of Endor: analysis of exegetical conceptions.

Abstract: There is an interesting fragment in the 1 Samuel chapter 28, concerning visit king Saul to the woman-medium in Endor, in which time there was a mysterious appearance of died prophet Samuel. This episode remains puzzling. Who was and talked with Saul? Whether its appearance is caused by actions of the medium? Why the medium, who in the beginning had not identified Saul, at Samuel's appearance learnt the king? At last, how to explain the subsequent execution of a prophecy on the destruction Saul and his sons? The Holy Fathers and medieval Judaic commentators have offered a number of versions: 1) the appearance was not; 2) he was an evil spirit; 3) He was Angel under name Samuel; 4) he was prophet Samuel. In present article these versions are in detail analyzed from positions of their internal logic and possibility of answers to complicated questions, which arise at reading of the biblical text. Let's notice, that in the Russian biblical science there are works to which the specified versions are simply presented, however their detailed analysis is absent, in this connection it sees the importance of the present article.

Keywords: king Saul, witch of Endor, prophet Samuel, necromancy in the Bible, 1 book of Samuel, inspiration of God, evil spirit, afterlife in the Old Testament.

Aleksey Sergeevich Kashkin — Candidate of Theology, Assistant Professor and Chair of the Department of Biblical Studies at Saratov Orthodox Theological Seminary (a_kashkin@mail.ru).

Священник Александр Зиновкин

ЧТО МЫ ЗНАЕМ О СИРИЙСКОМ ЭКЗЕГЕТЕ ИШОДАДЕ МЕРВСКОМ?

В настоящей статье дается краткое жизнеописание крупного сирийского экзегета Ишоада Мервского, жившего в девятом веке. Кроме того, здесь рассматриваются основные сочинения этого автора, а также те рукописи и издания, которые их содержат. После описания рукописей, содержащих новозаветные и ветхозаветные комментарии, представлена краткая характеристика экзегетического метода Ишоада.

Ключевые слова: Ишоад Мервский, библейская экзегеза, Церковь Востока, Ветхий Завет, Новый Завет.

О жизни Ишоада, крупного сирийского экзегета, нам известно очень мало. Основные сведения о его жизни мы черпаем из *Bibliotheca Orientalis* И. С. Ассемани (1768)¹. Так, он был уроженцем Мерва, или *Máru*, располагавшегося в юго-восточной части современного Туркменистана. Впоследствии он стал епископом Хедатты, области Атор (= Ассирия), что близ современного Мосула. Это была одна из шести митрополий, архиереи которых могли претендовать на патриарший престол². В 852 году он был избран благодаря содействию Авраама бин Ноаха католикосом-патриархом Восточной Церкви. Однако взойти на этот престол ему так и не суждено было. Его избранию воспрепятствовал Бохтишо II (870), личный врач халифа аль-Мутаваккиля, который убедил своего хозяина назначить на патриарший престол Феодосия. Вскоре новый патриарх и сам Бохтишо были оклеветаны некими арианами перед халифом в сговоре с греками. Последовали жесткие гонения на христиан. Патриарх был вызван в Багдад, где его заковали в цепи на три года. Дальнейшая судьба Ишоада нам неизвестна.

Ишоад составил толкования почти на все Священное Писание. Согласно свидетельству сирийского писателя Абдишо (1318), толкование на Новый Завет было главным произведением епископа Хедатты³.

Новозаветные комментарии Ишоада Мервского

Европейский мир впервые узнал об Ишоаде благодаря Габриелю Сиониту, который в 1625 году в Париже опубликовал в предисловии своего издания сирийской Псалтыри отрывок из общего введения Ишоада к книгам Ветхого Завета⁴. Этот отрывок, содержащий сведения о происхождении Пешитты, был впоследствии переиздан И. С. Ассемани в *Bibliotheca Orientalis*.

Несмотря на вышесказанное, исследователи обратили свое внимание на наследие Ишоада Мервского только лишь в конце XIX века. Так, американские ученые

Священник Александр Юрьевич Зиновкин — кандидат богословия, магистр филологии, доцент кафедры Древних языков Санкт-Петербургской духовной академии (zinovkinpds@mail.ru).

¹ *Assemani J. S. Bibliotheca Orientalis. T. III / I: Scriptoribus Syris Nestorianis. Rome, 1725. P. 210–212.*

² *Пигулевская Н. В. Каталог сирийских рукописей Ленинграда. М.; Л.: Изд-во Академии Наук СССР, 1960. С. 115.*

³ *Райт В. Краткий очерк истории сирийской литературы // Пер. с англ. К. А. Тураевой. СПб.: Типография Императорской Академии Наук, 1902. С. 157.*

⁴ *Vosté J.-M., van den Eynde C. Commentaire d'Isô'dad de Merv sur l'Ancien Testament. I. Genèse. CSCO Vol. 126. Scriptorum Syri T. 67. Louvain: Imprimerie orientale L. Durberq, 1950. P. VI.*

И. Х. Холл⁵ и Р. Дж. Г. Готтхейл⁶ обнаружили в новозаветных комментариях Ишоада цитаты из Диатессарона Татиана, которые в некоторых местах отличались от арабской версии⁷. Благодаря этой находке последующие ученые стали проявлять постепенно все больший интерес к наследию древнего сирийского автора. Особую роль в этом сыграло пятитомное издание М. Гибсон, в котором были опубликованы с 1911 по 1916 год все новозаветные комментарии Ишоада Мервского⁸. Следует отметить, что это издание, несмотря на свою вековую давность, до сих пор остается актуальным, так как является единственным переводом комментариев Ишоада на Новый Завет. Издатель обозначил сохранившиеся рукописи следующими сиглами⁹:

– «В» = ms. Sachau 311, государственная библиотека Берлина. Кодекс В состоит из двух частей. С 16 листа по 156 лист представлена более древняя часть (А). Другая часть (В) содержится на листах 1–15 и 157–269. А имеет лучшую сохранность. Эта часть вокализирована и снабжена пунктуацией. Листы имеют по 29 строчек. Издатель предполагает, что А датируется между XVI и XVII веком. В написана аккуратным почерком, в каждом листе по 27 строчек. Эта часть датируется 1883 годом.

– «С» = ms. 1973, библиотека Кембриджского университета. Кодекс С датируется 1687 годом и написан хорошим несторианским письмом. Рукопись содержит 323 листа; лист имеет по 18 или 19 строчек. Текст отсутствует в начале рукописи, а также после 4, 5, 25, 315 и 323 фолио. Первые 12 сохранившихся листов содержат комментарий Ишоада на Пятикнижие, далее, до конца рукописи, следует толкование на Евангелия.

– «Н» = mss. cod. Syr. Harris 60 и Cod. Syr. Harris 130. Первая рукопись была переписана для Дж. Ренделла Харриса на Востоке в 1893 году. Эта копия была передана ее обладателем в Семитский музей Гарвардского университета. Вторая копия, которая также была отдана в библиотеку Гарварда, легла в основу печатного текста М. Гибсон¹⁰. Согласно свидетельству издателя, Н имеет больше сходств с М, чем с С¹¹.

– «М» — кодекс, который достался М. Гибсон благодаря оксфордскому профессору Д. Марголиусу. Рукопись состоит из 308 листов. Начало и конец рукописи очень сильно запачканы, середина сравнительно чистая. Кодекс шит из 32 тетрадей, которые пронумерованы сирийскими буквами. Эти тетради состоят из 10 листов (тетрадь *h* [= 8] — из 8 листов). Как правило, лист имеет по 26 строчек. Поскольку начало рукописи утрачено, датировать ее точно невозможно. Помимо толкований на Евангелия, кодекс содержит толкования на Деяния, Соборные послания и послания апостола Павла. Согласно замечания М. Гибсон, текст кодекса М лучше, чем текст рукописей С и Н¹².

– «Р» = Дорн 622, Российская Национальная Библиотека Санкт-Петербурга. Кодекс Р из Российской Национальной Библиотеки Санкт-Петербурга был составлен в «области Баз, в селении благословенном Бет Селам»¹³. Рукопись датируется 1490 годом и написана несторианским почерком на 317 бумажных листах. Согласно сирийской

⁵ Hall I. H. A Pair of Citations from the Diatessaron // Journal of Biblical Literature. 1891. Vol. 10. № 2. P. 153–155.

⁶ Gottheil R. J. H. Quotations from the Diatessaron // Journal of Biblical Literature. 1892. Vol. 11. № 1, P. 68–71.

⁷ И. Х. Холл выявил расхождение в комментарии на Мф 3:5, где вместо «акриды и дикий мед» в Диатессароне стоит «мед и молоко гор». Аналогичное прочтение было засвидетельствовано Холлом у Григория бар Эбрея, в его комментариях на Евангелие от Матфея. См.: Hall I. H. A Pair of Citations... P. 154–155. Дж. Г. Готтхейл привел еще три места из новозаветных комментариев Ишоада, в которых формы Диатессарона отличались от известных ему версий. Речь идет о Мф 1:20, 20:1 и предисловии к Евангелию от Марка.

⁸ Gibson M. D. The Commentaries... // *Horae Semiticae* 5–7, 10–11. 1911–1916.

⁹ См.: *Preface* в *Ibid.* 1911. P. VII–X.

¹⁰ См.: *Ibid.* P. XV.

¹¹ *Ibid.* P. VIII.

¹² *Ibid.*

¹³ Пигулевская Н. В. Каталог сирийских рукописей Ленинграда... С. 114.

записи 317^a листа, это толкование пребывало в Иерусалиме: «Подарил эту книгу толкования Нового [Завета] я, смиренный Илия, в Иерусалим. Всякий, кто возьмет ее ради того, чтобы захватить, да будет под проклятием Господа. Аминь»¹⁴. После этой заметки приводится грузинская пометка, сделанная 4 апреля 1820 года. В ней говорится, что эта рукопись была привезена в Санкт-Петербург из Иерусалима Григорием Аваловым. В начале толкования написано следующее: «С помощью Господа Иисуса Христа мы начинаем писать толкование книг Нового (Завета), которое потрудился и собрал из писаний экзегетов и учителей Церкви святой, святой и любящий учение мар Ишодад Маросия (Мервский), епископ Хедатты в Аторе. Господь да поможет, укрепит и умудрит меня своей милостью. Аминь»¹⁵. Кодекс имеет следующую структуру. Толкованию предшествует общее введение. С 4⁶ листа начинается введение в Евангелие от Матфея. После толкования на книгу Деяний следуют Соборные послания. Павловы послания снабжены заметками исагогического характера. К сожалению, М. Гибсон использовала рукопись *P* только для Деяний, Соборных посланий и посланий апостола Павла.

– «S» = ms. 1998, библиотека Кембриджского университета. Эта рукопись состоит из 225 листов. Как правило, лист имеет по 16–18 строчек. Текст написан хорошим несторианским письмом XVI века. В тех частях, где приводятся отрывки из различных толкований, рукопись содержит поэму «О Божественном Домостроительстве» Исаака Эшбодхнайа. М. Гибсон выявила 18 комментариев Ишодада, из которых 16 были локализованы.

– Дж. Ренделл Харрис сообщает, что он обнаружил следы еще одной копии толкований Ишодада среди сирийцев южной Индии¹⁶. Однако получить список с этой рукописи ему не удалось.

Что касается обширного введения Дж. Р. Харриса, опубликованного в первом томе М. Гибсон, оно было составлено по просьбе издателя для того, чтобы обозначить значимость и актуальность комментариев Ишодада для библеистики и сирийской литературы в целом. Таким образом, согласно Дж. Р. Харрису, Ишодад может представлять интерес для науки, исходя из следующих причин: 1) он предлагает собственное понимание текстуальных вариантов, в частности синоптических; 2) он подтверждает существование сирийских вариантов, которые до этого были известны только в греческом или латинском тексте; 3) он приводит цитаты из Диатессарона Татиана; 4) он свидетельствует о старосирийской версии Нового Завета¹⁷. Помимо вышесказанного, Дж. Р. Харрис впервые выявил в комментариях Ишодада многочисленные литературные заимствования. Вследствие этого им было отмечено, что эти толкования представляют собой собрание не только авторитетных для несторианской церкви комментариев отцов, но также и всех доступных для автора христианских и иудейских толкований и преданий, написанных как на сирийском, так и на других языках¹⁸. Так, в комментариях чаще всего встречаются выдержки из толкований Ефрема Сирина и Феодора Мопсуестийского. Помимо этих отцов Ишодад ссылался также: на толкования несторианских писателей (Нестория, Бабайя Великого, Бабайя Перса, Ананишо, Абдишо Бар Бахриза, Бар Хадбешабба, Даниила Бар Мариама, Иоанна де Бет Раббана, Хенана Адиабенского и др.); на толкования греческих и латинских писателей (Юлия Африкана, Ипполита Римского, Иринея Лионского, Климента Александрийского, Оригена, Дионисия Ареопагита, Василия Великого, Григория Назианзина, Иоанна Златоуста, Епифания Кипрского, Феодорита Кирского и др.); на апокрифическую литературу (Деяния Петра, книгу Пещера Сокровищ и др.). В заключении этого введения Дж. Р. Харрис сравнивает различные

¹⁴ Перевод Н. В. Пигулевской. См.: Там же.

¹⁵ Перевод Н. В. Пигулевской. См. Там же.

¹⁶ *Gibson M. D. The Commentaries... // Horae Semiticae I. P. XV.*

¹⁷ Четыре причины изложены в: *Ibid. P. XXII.*

¹⁸ Более подробно см.: *Ibid. P. XVI–XVII.*

параллельные места из синоптических Евангелий. В итоге он обнаруживает, что сиро-яковитский митрополит Иаков бар Салиби (1171) в своих толкованиях на Евангелия практически целыми страницами копирует Ишоода Мервского и при этом его не упоминает. Аналогичным образом происходит, когда Бар Салиби копирует целыми страницами комментарии Моисея бар Кифы (903). В связи с вышесказанным Дж. Р. Харрис приходит к выводу, что толкования Бар Салиби не должны больше рассматриваться как источник древних толкований. Его новозаветные комментарии являются копией поздних толкований, в частности Ишоода Мервского и Моисея бар Кифы.

Ветхозаветные комментарии Ишоода Мервского

Если с изданием новозаветных комментариев Ишоода связано имя М. Гибсон, то издание ветхозаветных комментариев этого автора связано с именем бельгийского ученого С. Ван ден Эйнде. Этот последний опубликовал практически все комментарии Ишоода на Ветхий Завет в 10 томах *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* с 1950 по 1981 год. В эти издания вошли комментарии на Пятикнижие, книги Сессий, то есть на книги Иисуса Навина, Судий, Самуила (= 1-2 Царств), Царств (= 3-4 Царств), Притчей, Сираха, Екклезиаста, Песнь Песней, Руфь, Иова, Премудрость Соломона (12 стихов из целой книги), а также на книги Исаяи, Иеремии, Иезекииля, Даниила, Двенадцати малых пророков и Псалтырь. Рукописи, содержащие ветхозаветные комментарии Ишоода, были описаны издателем¹⁹:

– «J» = ms. 10, Иерусалимский греческий патриархат, 428 листов по 32 строки. Эти листы сшиты 37 тетрадами по 12 листов, за исключением 6 и 11 тетрадей, которые состоят из 10 листов, и 1 и 37 тетрадей, которые насчитывают 11 и 7 листов. Тетради пронумерованы сирийскими буквами в начале и конце. Между 390 и 391 листами не достает шести листов: последний лист 33 тетради и пять первых листов 34 тетради. Недостающая часть содержания комментариев на книгу Псалтырь. Текст написан несторианским письмом. Несмотря на повреждения, вызванные насекомыми, и две большие дыры в первом листе, рукопись «est partout très lisible»²⁰ (фр.: «везде хорошо прочитывается»). Обратная сторона 428 листа содержит колофон, согласно которому рукопись была окончена 16 Ава, в четверг, 1691 года (= август 1380 года) во дни Мар Денха, преемника Мар Тимофея. Сначала рукопись принадлежала древнейшему несторианскому монастырю Иерусалима. Затем она попала в библиотеку греческого патриархата Иерусалима, в которой находится и по настоящее время. Именно эта рукопись была положена в основу изданий С. Ван ден Эйнде.

– «L» = ms. Or. 4524, Британский музей, 330 листов по 36 строк. Рукопись сшита 34 тетрадами по 10 листов. Исключением являются 1, 2, 11 и 16 тетради, которые состоят из 9 листов, последняя — из 4. Один лист 16 тетради, содержащий введение в книгу Притчей, не сохранился. Верхняя часть внутренних полей сильно повреждена из-за сырости. Текст написан несторианским письмом. Согласно колофону 330 листа, рукопись была составлена в XVII или XVIII веке. Между L и J есть большое количество схожих ошибок, а также примечаний на полях. Однако в L есть пропуски, которых нет в J. Это обстоятельство свидетельствует о том, что эти рукописи «ne dérivent pas l'un de l'autre»²¹ (фр.: не вытекают друг из друга).

– «V» = ms. Vat. syr. 457, Ватиканская библиотека, 20 x 13 1/2 см по 23 строки. Текст написан несторианским письмом. Ж. М. Восте предположил, что эта рукопись принадлежала Габриелю Сиониту, который впервые процитировал Ишоода в 1625 году²². Рукопись представляет собой собрание несторианских сочинений. В первой

¹⁹ См.: *Vosté J.-M., van den Eynde C. Commentaire d'İšo'dad de Merv... P. III-VI.*

²⁰ *Ibid.* P. IV.

²¹ *Vosté J.-M. Mar İšo'dad de Merw sur les Psaumes // Biblica. T. XXV. 1944. P. 266-268.*

²² *Vosté J. -M., van den Eynde C. Commentaire d'İšo'dad de Merv... P. VI.*

части рукописи представлены толкования Ишоада на Бытие и Исход (до 23:20). Это — 161 лист, или 16 тетрадей по 10 строк, за исключением 11 тетради, которая состоит из 12 листов. На полях встречаются пометы на сирийском, арабском и латинском языках, а также примечания и обозначения разделов из двух других рукописей. Рукопись датируется 1600 годом. Было отмечено, что кодекс J является исходным текстом для V. Так, пробел 1 листа V соответствует двум дырам 1 листа J. Кроме того, в обеих рукописях обнаруживаются схожие пропуски и ошибки²³.

– «С» = ms. Add. 1973, библиотека Кембриджского университета. На первых двенадцати листах рукопись содержит пять пассажей из комментариев на Бытие и Исход.

– Diarb. 95 — рукопись из халдейского архива Диарбекира, в которой 12 листов содержат выдержки из комментариев на Пятикнижие. В издании С. Ван ден Эйнде она не представлена.

Помимо обозначенных выше рукописей, следует обратить внимание еще на одну рукопись, которая хранится в фондах Национальной Библиотеки Санкт-Петербурга. Это кодекс БП № 57, который датируется 1842 годом и содержит избранные толкования Ишоада на пророческие книги. Эти комментарии представлены в форме вопросов и ответов. Так, например, в книге Исаяи «вопросы задаются по всему содержанию пророчества, а ответы составляют объяснения и передают содержание книги»²⁴. Согласно замечания Н. В. Пигулевской, в этой рукописи «материал приспособлен для усвоения, заучивания; это, очевидно, учебник»²⁵. Петербургская рукопись была частично издана К. Моленбергом в 1987 году²⁶.

Ван ден Эйнде отмечает, что главной чертой метода Ишоада является не критическая компилятивность²⁷. Кроме того, Ишоад был тем несторианином, который стал открыто цитировать Хенану, ректора Нисибийской академии (571–610). Использование трудов этого древнего комментатора, который отказался от традиционного толкования Феодора в пользу Иоанна Златоуста, может свидетельствовать о стремлении Ишоада сочетать историческое толкование Феодора с более аллегорическим толкованием Хенаны. Однако это обстоятельство не должно свидетельствовать о реформаторском подходе Ишоада к экзегезе, подобно Хенане: «il n'est pas un réformateur mais un compilateur»²⁸ (фр.: «он компилятор, а не реформатор»). Он делал это в рамках учения своей Церкви, которую тем самым хотел обогатить различными сведениями. В конце своего введения к комментариям на книгу Бытие, издатель обращает внимание на используемую Ишоадом Библию. Так, автор обычно следует Пешитте, но нередко он воспроизводит варианты из Гекзапл и Сиро-Гекзапл, иногда им дается собственный перевод оригинала (см. Быт 3:16) или приводятся неизвестные ранее варианты. Кроме того, в толкованиях встречаются цитаты из Нового Завета, некоторые из которых следуют Диатессарону или старосирийской версии. Издатель предположил, что в тех случаях, когда Ишоад цитирует греческий текст Ветхого Завета, он ссылается не только на версию Сиро-Гекзапл, но и на филоксеновскую редакцию.

* * *

Из вышесказанного можно заключить, что Ишоад Мервский отобразил в своих толкованиях большое количество древних экзегетических трудов. В целом он верен преданию Восточной Церкви. Это выражается прежде всего в том, что он часто

²³ Ibid. P. VI.

²⁴ Пигулевская Н. В. Каталог сирийских рукописей Ленинграда... С. 118.

²⁵ Там же.

²⁶ Molenberg C. The Commentary on the Books of the Holy Prophets in a Manuscript in Leningrad: An Epitome of Išo'dad of Merv. CSCO Vol. 494. Subsidia T. 77. Louvain: In Aedibus E. Peeters, 1987.

²⁷ van den Eynde C. Commentaire d'Išo'dad de Merv sur l'Ancien Testament. I. Genèse. CSCO Vol. 156. Scriptorum Syri T. 75. Louvain: Imprimerie orientale L. Durberq, 1955. P. XII.

²⁸ Ibid.

использовал толкования Феодора Мопсуестийского. Однако ему не чуждо было обращение и к произведениям Византийского православия и даже к «еретическим», с точки зрения несторианской Церкви, сочинениям, в частности к трудам Хенаны Адиабенского, который был осужден несторианами за выбор экзегетического метода Иоанна Златоуста вместо экзегезы блаженного Толкователя, епископа Мопсуестии. Ван ден Эйнде считает, что к IX веку, то есть ко времени творческой деятельности Ишодада, ранее осужденные несторианами сочинения «ассимилировались» с официальным учением Церкви Востока²⁹. Как отмечают исследователи, эта некритическая компилятивность в использовании различных источников, порой противоречащих друг другу, характеризует главную черту метода, которому следовал епископ Хедатты³⁰. Впоследствии толкования Ишодада широко использовались в христианских кругах. Так, например, в сирийском несторианском лекционарии *Gannat Busame* («Сад наслаждений») можно обнаружить многие толкования Ишодада. Кроме того, петербургская рукопись БП № 57, содержащая толкования на пророческие книги, представляет собой учебник XIX века, по которому учились образцовой экзегезе Ишодада Мервского.

Источники и литература

1. *Муравьев А. В.* Ишодад Мервский // Православная энциклопедия. Т. XXVIII. М., 2012. С. 651.
2. *Пигулевская Н. В.* Каталог сирийских рукописей Ленинграда. М.-СПб: Изд-во Академии Наук СССР, 1960.
3. *Раÿт В.* Краткий очерк истории сирийской литературы // Пер. с англ. К. А. Тураевой. СПб: Типография Императорской Академии Наук, 1902.
4. *Assemani J. S. Bibliotheca Orientalis.* Т. III / I: Scriptoribus Syris Nestorianis. Rome, 1725.
5. *Gibson M. D.* The Commentaries of Išo'dad of Merv, Bishop of Hadatha (c. 850 A. D.), in Syriac and English. With an Introduction by J. R. Harris. *Horae Semiticae* 5. Vol. I: Translation. Cambridge: Cambridge University Press, 1911.
6. *Gottheil R. J. H.* Quotations from the Diatessaron // *Journal of Biblical Literature.* 1892. Vol. 11. № 1. P. 68–71.
7. *Hall I. H.* A Pair of Citations from the Diatessaron // *Journal of Biblical Literature.* 1891. Vol. 10. № 2. P. 153–155.
8. *Molenberg C.* The Commentary on the Books of the Holy Prophets in a Manuscript in Leningrad: An Epitome of Išo'dad of Merv. *CSCO Vol. 494. Subsidia T. 77.* Louvain: In Aedibus E. Peeters, 1987.
9. *van den Eynde C.* Commentaire d'Išo'dad de Merv sur l'Ancien Testament. I. Genèse. *CSCO Vol. 156. Scriptorum Syri T. 75.* Louvain: Imprimerie orientale L. Durberq, 1955.
10. *Vosté J.-M., van den Eynde C.* Commentaire d'Išo'dad de Merv sur l'Ancien Testament. I. Genèse. *CSCO Vol. 126. Scriptorum Syri T. 67.* Louvain: Imprimerie orientale L. Durberq, 1950.
11. *Vosté J.-M.* Mar Išo'dad de Merw sur les Psaumes // *Biblica.* 1944. Т. XXV. P. 266–268.

Priest Alexander Zinovkin. What do we know about the Syrian exegete Ishodade Mervskim?

Abstract: This article provides a brief biography of a major Syrian exegete Ishodade of Merv, who lived in the ninth century. Furthermore, here are considered the main works of this author as well as those manuscripts and publications that contain them.

²⁹ См.: Ibid.

³⁰ *Муравьев А. В.* Ишодад Мервский // Православная энциклопедия. Т. XXVIII. М., 2012. С. 651.

A brief description of the exegetical method of Ishodad is presented after description of the manuscripts containing the New Testament and Old Testament commentaries.

Key words: Ishodad of Merv, Biblical Exegesis, Church of the East, Old Testament, New Testament.

Priest Alexander Y. Zinovkin — Candidate of Theology, Master of Philology, Associate Professor, Department of Ancient Languages, St. Petersburg Theological Academy (zinovkinpds@mail.ru).

Иеромонах Варфоломей (Магницкий)

ЛЕКСИКО-ГРАММАТИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ ГЛАГОЛЬНЫХ СЛОВОФОРМ СИНОДАЛЬНОГО ПЕРЕВОДА НОВОГО ЗАВЕТА

В статье рассматриваются глагольные словоформы Синодального перевода Нового Завета (СП НЗ) с точки зрения видовых пар в русском языке и грамматических временных форм в греческом языке. Сопоставление с исходными греческими глагольными словоформами словообразовательных моделей переводных эквивалентов в СП НЗ и выявление их лексико-грамматических особенностей, обусловленных теми или иными способами глагольного действия, в соответствии с правилами современной грамматики, показывает, что аспектуальность глаголов в тексте Нового Завета выражается, по существу, их грамматической временной формой с учетом синтаксической конструкции в целом, а также наличием приставок, которые приносят в семантику глагола дополнительные коннотации.

Ключевые слова: способы глагольного действия, грамматическая категория вида, морфология приставочных словообразовательных моделей, временные грамматические формы греческого языка Нового Завета, сопоставление категории времени и вида переводного эквивалента в СП НЗ, глагольная аспектуальность, семантический сдвиг.

Тема, связанная с рассмотрением лексико-грамматических особенностей глагольных словоформ в СП НЗ, уже затрагивалась в статьях, опубликованных в Издательстве СПбДА¹. И каждый раз, когда мы рассматриваем особенности СП НЗ в целом, и лексико-грамматические особенности той или иной части речи в частности, с точки зрения грамматики современного русского языка, возникает вопрос: насколько уместно использование правил грамматики русского языка, скажем, с опорой на современные исследования в этой области, применительно к русскому языку второй половины XIX века, когда, собственно, и был осуществлен СП НЗ? Разумеется, современный гениальному Пушкину и святому митрополиту Филарету русский язык² и русский язык второй половины XX века и начала XXI века — это стихии³ хотя и во многом похожие, но и заметно различные при их сравнении. Однако, несмотря на различия, главным при этом остается то, что и язык СП НЗ, и современный русский язык — для нас понятны и знакомы, и не только по грамматическим правилам, но и, по сути, это прежде всего язык, на котором сегодня мы можем читать Слово Божие собственнотак, как Оно выражено в Синодальном переводе книг Священного Писания Нового Завета.

Дальнейшее сравнение с греческим языком исходных текстов Нового Завета и славянскими переводами этих текстов показывает, по крайней мере, следующее.

Иеромонах Варфоломей (Игорь Олегович Магницкий) — исполняющий обязанности заведующего кафедрой древних языков Санкт-Петербургской духовной академии (spbom@mail.ru).

¹ *Варфоломей (Магницкий), иером.* Глагол в Синодальном переводе Нового Завета: способы глагольного действия // Актуальные вопросы современного богословия и церковной науки: Материалы IX междунар. научно-богосл. конф. 28–29 сент. 2017. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2018. С. 257–264.

² См.: *Иоанн Малинин, свящ.* К литературной переписке митрополита Филарета и А. С. Пушкина // Портал «Православие.ru». URL: <http://pravoslavie.ru/526.html> (дата обращения: 17.09.2018).

³ Ср. Кол. 2:8.

1) Несмотря на многообразие греческих рукописей Нового Завета и большое количество переводов, будь то переводы на славянский и русский язык, мы имеем дело с одним Богодухновенным текстом⁴.

2) Стихия языка оригинала — греческого, языка церковно-славянского и языка русского сохраняет свое единство в существенных проявлениях.

Так могут быть выражены общие теоретические предпосылки тематики исследования. Что же касается практической стороны предмета исследования, то вопрос, насколько допустимо использование грамматических правил современного русского языка при рассмотрении особенностей языка СП НЗ⁵, сформулируем по-другому: что может показать лексико-грамматическое рассмотрение примеров из СП НЗ, когда мы пытаемся с помощью современных грамматических правил описывать явления языка другой эпохи, языка также русского, но при этом еще и языка, предназначенного выразить истину Божественного Откровения и Евангельскую правду?

Итак, рассмотрим примеры, которые, с одной стороны, связаны непосредственно с так называемыми способами глагольного действия (далее СГД), а с другой — с выражением грамматической категории вида, обусловленной использованием различных приставок при образовании лексико-грамматических форм в языке греческом и языке русском. При этом крайне важным будет рассмотрение некоторых словообразовательных моделей, сопоставляемых при образовании **временных грамматических форм** греческого языка и **видовых форм** русского языка.

Поскольку лексико-семантическая характеристика СГД зависит непосредственно от морфологии приставочных словообразовательных моделей, то далее мы будем рассматривать глаголы исключительно производные. К тому же, если мы сопоставим различные классификации, то увидим, что общим критерием для выделения того или иного СД, несмотря на различные подходы, является морфологическое выделение различных префиксов (приставок), суффиксов и постфикса *-ся* при образовании новой глагольной словоформы из исходного глагола.

Исследователи различают нехарактеризованные и характеризованные способы глагольного действия. Между ними имеется существенное различие. Если в первом случае характер протекания действия является элементом лексического значения глагола, т. е. выражен лексически, то во втором случае способ действия специально подчеркивается определенным формальным показателем, т. е. имеет не только лексическое, но и словообразовательное выражение.

Рассматривая характеризованные способы действия, ограничимся глаголами, которые грамматика современного русского языка выделяет как глаголы начинательного способа действия. Такие глаголы могут выражать либо само начало действия, либо начало и продолжение действия в едином целом (достижение результата в процессе возникновения действия). Глаголы такого лексико-грамматического типа характеризуются употреблением префиксов *за-*, *по-*, *вз-(вс-)*, *воз-(вос-)*. Еще одно ограничение. Мы будем рассматривать только такие глаголы (исключая глаголы однопоставленного действия), которые, имея префикс *воз-* в своей словообразовательной модели, могут соответствовать или соответствуют начинательному способу действия.

Начинательные глаголы с приставками *вз-(вс-)* и *воз-* немногочисленны. Они утратили былую продуктивность и отчасти имеют стилистический оттенок устарелости или отличаются экспрессивностью и принадлежностью к просторечию. Начинательность здесь проявляется обычно как возникновение интенсивного действия. Все глаголы относятся только к совершенному виду. Например: *взмолиться*, *взыграть*; *вскричать*; *возликовать*, *возлюбить*, *вознегодовать*, *возненавидеть*, *возрадоваться*, *возревновать*, *возроптать*.

⁴ Тихомиров Б. А. Богодухновенность // ПЭ. Т. V. М., 2009. С. 442–447.

⁵ Реморов И. А. Формирование языка Синодального перевода Нового Завета: на материале редакторской правки митрополита Филарета (Дроздова): дис. ... канд. филол. наук. Новосибирск, 2003. 236 с.

Начнем с простых примеров.

В русском языке «глаголы в своем большинстве противопоставлены друг другу по виду: они составляют видовые пары»⁶. Под видовой парой в грамматике современного русского языка понимается «пара лексически тождественных глаголов сов. и несов. вида, различающихся между собой только грамматической семантикой вида, например: *делать-сделать*». Это так называемые чистовидовые пары⁷. На природу видовой пары существуют разные точки зрения. «Одни ученые (например, В. В. Виноградов, Ю. С. Маслов, А. В. Бондарко) считают члены любой видовой пары *формами одного глагола*»⁸. Авторы «Русской грамматики», в частности Н. С. Авилова, не интерпретируют входящие в видовую пару глаголы как формы одного слова⁹. Возникает вопрос, является ли пара ЛЮБИТЬ-ВОЗЛЮБИТЬ чистовидовой (ср. ЛЮБИТЬ-ПОЛЮБИТЬ), или приставка *воз-*, в данном случае, служит для выражения такого способа глагольного действия, который классифицируется как начинательный?

Все примеры, которые в качестве переводного эквивалента в той или иной грамматической форме глагола «возлюбить» представлены в Симфонии к СП НЗ, в греческом тексте своим исходным глаголом в большинстве случаев имеют глагол *ἀγαπάω*, а в еще в трех случаях — глаголы *εὐδοκέω*, *φιλέω* и *ἐπιποθέω*. Заметим, что только последний глагол имеет приставку *ἐπι-*. Просмотрев грамматические словоформы исходных греческих глаголов в примерах, приведенных ниже, мы приходим к выводу, что это *либо*, в большинстве случаев, **формы аориста**, напр. Ин 13:1, 2 Тим 4:10, Рим 8:37, Гал 2:20, 2 Фес 2:16, Ин 3:16, Ин 13:34, Ин 15:9, 2 Петр 2:15, Рим 9:13, Еф 2:4, Еф 5:25, Евр 1:9, Откр 3:9, Ин 12:43, 2 Фес 2:12 (*εὐδοκέω*), Ин 16:27 (*φιλέω*), *либо* формы перфекта, напр. 1 Ин 4:10, 2 Тим 4:8, *либо* формы будущего времени, напр. собственно будущее: Лк 7:42, Ин 14:23, и будущее в значении повелительного наклонения, напр. Мф 22:37, Лк 10:27, Мк 12:30, Лк 10:27, Иак 2:8.

Исключением является пример, в котором форма настоящего времени переводится, по аналогии со следующим далее глаголом в форме аориста, глаголом совершенного вида. (ср. Мк 14:4).

Откр 1:5

и от Иисуса Христа, Который есть свидетель верный, первенец из мертвых и владыка царей земных. Ему, **возлюбившему** нас и омывшему нас от грехов наших Кровию Своею,

καὶ ἀπὸ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ μάρτυς ὁ πιστός, ὁ πρωτότοκος τῶν νεκρῶν καὶ ὁ ἄρχων τῶν βασιλείων τῆς γῆς. Τῷ **ἀγαπῶντι** ἡμᾶς καὶ λούσαντι ἡμᾶς ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ,

и ѿ и҃са хр҃та, и҃же е҃сть свидѣтель вѣрный, первенецъ и҃з мѣртвыхъ и҃ князь царей земныхъ: **любивш҃** ны и҃ омывш҃ насъ ѿ грѣхъ нашихъ кровію своею,

Что касается глагола *ἐπιποθέω*, то приставка *ἐπι-* придает семантике глагола «возлюбить» дополнительную коннотацию, имеющую значение не только «желать», но и «желать ещё, сверх чего».

1 Петр 2:2

как новорожденные младенцы, **возлюбите** чистое словесное молоко, дабы от него возрасти вам во спасение;

⁶ Русская грамматика. Т. I: Морфология. М., 1980. §1387. С. 583.

⁷ В. А. Белошапкова, Е. А. Брызгунова, Е. А. Земская и др. Современный русский язык. § 57 // SciCenter.online. URL: <http://scicenter.online/russkiy-yazyik-scicenter/vidovyie-paryi-glagolov-72274.html> (дата обращения: 15.11.2018).

⁸ *Мандель Б. Р.* Современный русский язык: история, теория, практика и культура речи. Кн. 2. Иллюстрированный учебник для студентов высших учебных заведений гуманитарного направления. М.: Директ-Медиа, 2014. С. 324.

⁹ Русская грамматика. Т. I: Морфология. § 1113. С. 454.

ὡς ἀρτιγέννητα βρέφη τὸ λογικὸν ἄδολον γάλα ἐπιποθήσατε, ἵνα ἐν αὐτῷ αὐξηθῆτε εἰς σωτηρίαν,

ἵκω новорождѣни млáдѣнци, словѣнное ѡ нелѣтное млѣко **ВОЗЛИКѢТЕ**, ἵκω да ѡ нѣмъ возрастѣте во спѣнѣи:

Аналогичны, с небольшими отличиями, примеры, в которых выделяются следующие видовые пары: *веселиться-возвеселиться, гордиться-возгордиться, жаждать-возжаждать, негодовать-вознегодовать, нерадеть-вознерадеть, вопить-возопить, радоваться-возрадоваться, роптать-возроптать, рыдать-возрыдать*¹⁰. Глаголы в грамматических формах имперфекта, настоящего времени и будущего времени отмечены знаком *.

ВЕСЕЛИТЬСЯ–ВОЗВЕСЕЛИТЬСЯ

Адрес	Исходный греческий глагол	Словоформа	Грамматическая временная форма	Перевод
Деян 2:26	ἀγαλλιάω	ἠγαλλιάσατο	Aor. ind. med.	«возвеселился»
Откр 19:7	ἀγαλλιάω*	ἀγαλλιώμεθα	Praes. conj. act.	«возвеселимся»
Гал 4:27	εὐφραίνω	εὐφράνθητι	Aor. imper. pass.	«возвеселись»
Лк 6:23	σικρτάω	σικρτήσατε	Aor. imper. act.	«возвеселитесь»
Рим 15:10	εὐφραίνω	εὐφράνθητε	Aor. imper. pass.	«возвеселитесь»

ГОРДИТЬСЯ–ВОЗГОРДИТЬСЯ

Адрес	Исходный греческий глагол	Словоформа	Грамматическая временная форма	Перевод
1 Кор 4:19	φυσιώω	πεφυσιωμένων	Perf. med. part.	«возгордившихся»
1 Кор 4:18	φυσιώω	ἐφυσιώθησάν	Aor. ind. pass.	«возгордились»
1 Кор 5:2	φυσιώω	πεφυσιωμένοι	Perf. pass. part.	«возгордились»
1 Тим 3:6	τύφομαι	τυφωθεῖς	Aor. pass. part.	«возгордился»

ЖАЖДАТЬ–ВОЗЖАЖДАТЬ

Адрес	Исходный греческий глагол	Словоформа	Грамматическая временная форма	Перевод
Ин 4:13	διψάω*	διψήσει	Fut. ind. act.	«возжаждет»

НЕГОДОВАТЬ–ВОЗНЕГОДОВАТЬ

Адрес	Исходный греческий глагол	Словоформа	Грамматическая временная форма	Перевод
Деян 16:18	διαπονέομαι**	διαπονηθεῖς	Aor. pass. part.	«вознегодовал»
Мк 10:14	ἀγανακτέω	ἠγανάκτησε	Aor. ind. act.	«вознегодовал»
Евр 3:10	προσοχθίζω**	προσώχθισα	Aor. ind. act.	«вознегодовал»
Мф 20:24	ἀγανακτέω	ἠγανάκτησαν	Aor. ind. act.	«вознегодовали»
Мк 14:4	ἀγανακτέω*	ἀγανακτοῦντες	Praes. act. part.	«вознегодовали»

¹⁰ Русский древослов // Историко-словообразовательный словарь русского языка. URL: <http://www.drevoslov.ru/wordcreation/morphem/1010-voz-vozo-vz-vos-vs> (дата обращения: 16.10.2018).

НЕНАВИДЕТЬ–ВОЗНЕНАВИДЕТЬ

Адрес	Исходный греческий глагол	Словоформа	Грамматическая временная форма	Перевод
Ин 15:18	μισέω	μείσηκεν	Perf. ind. act.	«возненавидел»
Ин 17:14	μισέω	ἐμίσησεν	Aor. ind. act.	«возненавидел»
Рим 9:13	μισέω	ἐμίσησα	Aor. ind. act.	«возненавидел»
Евр 1:9	μισέω	ἐμίσησας	Aor. ind. act.	«возненавидел»

НЕРАДЕТЬ–ВОЗНЕРАДЕТЬ

Адрес	Исходный греческий глагол	Словоформа	Грамматическая временная форма	Перевод
Евр 2:3	ἀμελέω	ἀμελήσαντες	Aor. act. part.	«вознерадевши»

ВОПИТЬ–ВОЗОПИТЬ

Адрес	Исходный греческий глагол	Словоформа	Грамматическая временная форма	Перевод
Мф 27:50	κράζω	κράζας	Aor. act. part.	«возопив»
Лк 16:24	φωνέω	φωνήσας	Aor. act. part.	«возопив»
Мф 12:19	κραυγάζω*	κραυγάσει	Fut. ind. act.	«возопиет»
Лк 19:40	κράζω*	κράξουσιν κεκραξονται <i>v.l.</i>	Fut. ind. act. Perf. ind. med.	«возопиют»
Мф 27:46	ἀνα-βοάω**	ἀνεβόησεν	Aor. ind. act.	«возопил»
Мк 15:34	βοάω	ἐβόησεν	Aor. ind. act.	«возопил»
Откр 6:10	κράζω	ἔκραζαν	Aor. ind. act.	«возопили»
Откр 18:18	κράζω*	ἔκραζον	Imp.ind. act.	«возопили»

РАДОВАТЬСЯ–ВОЗРАДОВАТЬСЯ

Адрес	Исходный греческий глагол	Словоформа	Грамматическая временная форма	Перевод
Мф 2:10	χαίρω	ἐχάρησαν	Aor. ind. act.	«возрадовались»
Ин 14:28	χαίρω	ἐχάρητε	Aor. ind. pass.	«возрадовались»
Флп 2:28	χαίρω	χαρήτε	Aor. conj. act.	«возрадовались»
Ин 8:56	χαίρω	ἐχάρη	Aor. ind. pass.	«возрадовался»
Деян 11:23	χαίρω	ἐχάρη	Aor. ind. pass.	«возрадовался»
Флп 4:10	χαίρω	ἐχάρην	Aor. ind. pass.	«возрадовался»
Откр 19:7	χαίρω	χαίρωμεν	Praes. conj. act.	«возрадуемся»
1 Пет 4:13	χαίρω	χαρήτε	Aor. conj. pass.	«возрадуетесь»
Ин 16:20	χαίρω*	χαρήσεται	Fut. ind. pass.	«возрадуется»
Лк 6:23	χαίρω	χάρητε	Aor. imper. act.	«возрадуйтесь»
Лк 1:14	χαίρω*	χαρήσονται	Fut. ind. pass.	«возрадуются»
Лк 1:47	ἀγαλλιάω	ἠγαλλίασε	Aor. ind. act.	«возрадовался»
Лк 10:21	ἀγαλλιάω	ἠγαλλιάσατο	Aor. ind. med.	«возрадовался»
Деян 2:26	εὐφραίνω	ἠεφράνθη	Aor. ind. pass.	«возрадовалось»

РОПАТЬ–ВОЗРОПАТЬ

Адрес	Исходный греческий глагол	Словоформа	Грамматическая временная форма	Перевод
Ин 6:41	γογγύζω*	ἐγόγγυζον	Imp.ind. act.	«возроптали»
Евр 3:16	παρα-πικραίνω**	παρεπίκραναν	Aor. ind. act	«возроптали»

РЫДАТЬ–ВОЗРЫДАТЬ

Адрес	Исходный греческий глагол	Словоформа	Грамматическая временная форма	Перевод
Лк 6:25	κλαίω*	κλαύσετε	Fut. ind. act.	«возрыдаете»
Ин 16:20	θρηνέω*	θρηνήσετε	Fut. ind. act.	«возрыдаете»
Откр 1:7	κόπτω*	κόψονται	Fut. ind. act.	«возрыдают»
Откр 18:11	πενθέω*	πενθοῦσιν	Praes. ind. act.	«возрыдают»

Теперь, так же как и в примере с глаголом ἐπιποθέω, обратим внимание на греческие глаголы, в словообразовательной модели которых можно выделить различные приставки. Как видно из таблицы (это глаголы, отмеченные знаком **), случаи, когда в словоформе есть приставка — а это приставки ἀνα-, δια-, παρα-, προσ-, — немногочисленны. Однако в каждом случае приставка вносит ту или иную коннотацию, которая может влиять на семантику переводного эквивалента. Возьмем, например, глагол **πικραίνω**.

Исходное, основное значение глагола: 1) «делать горьким, *pass.* становиться горьким (ἐλικράνθησαν τὰ ὕδατα Откр 8:11); 2) раздражать, *pass.* раздражаться, ожесточаться Plat., Dem. Значение этого глагола с приставкой **παρα-**: раздражаться, роптать.

Более очевиден семантический сдвиг в примере Евр 3:10, где используется (заметим, с приставкой **προσ-**) глагол **ὀχθ-ίζω**, который является более поздней формой глагола **ὀχθέω**. Вот значения глаголов.

По словарю Дворецкого¹¹:
ὀχθέω 1) впадать в уныние, огорчаться; 2) приходить в негодование, негодовать.
προσ-οχθίζω негодовать (τοῖς ἀμαρτήσασιν NT).

По словарю Лиддл-Скотта¹²:
ὀχθ-ίζω, late form of ὀχθέω, Opp.H.5.179, 540;
ὀχθέω (pres. only in compd. προσ-οχθέω, q. v.), fut. “-ήσω” Q. S.3.451: Ep. Verb used by Hom. only in aor.:— *to be sorely angered, vexed in spirit*, “ὄχθησαν” Il.1.570, 15.101; elsewh. only in part., “μέγ’ ὀχθήσας προσέφη” 1.517, 4.30, etc.; “ὄχθήσας δ’ ἄρα εἶπε” 11.403, al.; “ὄχθήσας προσεφώνεε” Od.23.182.

προσοχθ-ίζω, fut. -ιῶ (cf. sq.),

1. *to be wroth towith*, τινι LXX Ps.94(95).10; οὐ μὴ προσοχθίσῃ ὑμῖν (v.l. ὑμᾶς) (v.l. ὑμᾶς) ἢ γῆ ib. Le.20.22; προσώχθικα τῆ ζῶῃ μου I am weary of., ib.Ge.27.46.

2. Pass., *to be treated with contumely*, ib.2 Ki.1.21.

Чистовидовые приставки, такие как в видовой паре «делать-сделать», не привнося в русский язык в глагольное действие никаких новых лексических значений, выражают лишь видовое значение, которого нет в греческом языке. При этом вопрос о том,

¹¹ Дворецкий И. Х. Древнегреческо-русский словарь: в 2 т. М., 1958. Т. 2. С. 1212, 1447.

¹² A Greek-English Lexicon. H. G. Liddell and R. Scott. Oxford, 1925. Vol. II. P. 1281, 1522.

является ли та или иная приставка чисто видовой, или привносит в значение глагола, с учетом способа глагольного действия, новое лексическое значение, остается дискуссионным¹³. Сопоставим, например, два случая с приставкой *за-*.

Лк 15:27

Он сказал ему: брат твой пришел, и отец твой **заколот** откормленного теленка, потому что принял его здоровым.

ὁ δὲ εἶπεν αὐτῷ ὅτι ὁ ἀδελφός σου ἤκει, καὶ ἔθυσεν ὁ πατήρ σου τὸν μόσχον τὸν σιτευτόν, ὅτι ὑγιαίνοντα αὐτὸν ἀπέλαβεν.

Онъ же рече ѣмѹ, ѡкъ братъ твоѹ прїиде: ѡ **закал** ѡтѣцъ твоѹ телцѹ ѡпитѡнна, ѡкъ зарава ѣго прїѡтъ.

Деян 22:2

Услышав же, что он **заговорил** с ними на еврейском языке, они еще более утихли. Он сказал:

ἀκούσαντες δὲ ὅτι τῇ Ἑβραΐδι διαλέκτῳ **προσεφώνει** αὐτοῖς, μᾶλλον παρέσχον ἡσυχίαν.

Слышавше же, ѡкъ ѣврейскимъ ꙗзыкомъ **возгласи** къ нимъ, паче приложїша безмѡлвіе. И рече:

По-видимому, в первом случае приставка *за-*, хотя и неявно, указывает на видовую пару, а во втором, уже более явно, — на начало действия (начинательный способ глагольного действия).

В приведенных выше примерах с приставкой *воз-* также не всегда сразу понятно, является ли префикс *воз-* признаком, указывающим на начинательный способ глагольного действия, или же это только средство для выражения характерной особенности возвышенного стиля СП НЗ.

Но гораздо важнее другое. Поскольку в греческом языке нет категории вида, которая свойственна русскому языку, но есть разнообразная и богатая система временных глагольных словоформ, *глагольная аспектуальность*¹⁴ в греческом языке выражается прежде всего той или иной временной формой глагола. Сами греческие приставки, будучи значимой частью слова, могут не только придавать лексическому значению производных глаголов новые дополнительные коннотации, но и существенно менять их смысл.

Рассмотрев примеры, которые, с одной стороны, обусловлены способами глагольного действия, а с другой — использованием различных приставок при образовании лексико-грамматических словоформ в языке греческом и языке русском, мы приходим к следующему выводу.

Применение правил грамматики современного русского языка при исследовании лексико-семантических особенностей СП НЗ может быть полезным в той мере, в которой эти правила, не затемняя, но проясняя, помогают приблизиться к пониманию смысла *глаголов, которыми*¹⁵ выражена на понятном нам языке истина Священного Писания Нового Завета.

Вместе с тем, грамматические правила современного русского языка позволяют обратить внимание на то, как может происходить и происходит иногда сдвиг в области передачи семантики, то есть значения и смысла того или иного слова через известные переводные эквиваленты в СП НЗ по сравнению с семантикой слова исходного греческого текста.

Не менее полезными и актуальными остаются дальнейшие исследования в области *глагольной актуальности*, и особенно — греческих глаголов.

¹³ В. А. Белошапкова, Е. А. Брызгунова, Е. А. Земская и др. Современный русский язык. § 57.

¹⁴ Аспектуальность // Российский гуманитарный энциклопедический словарь. URL: https://humanities_dictionary.academic.ru/1251/Аспектуальность (дата обращения: 08.08.2019).

¹⁵ ῥήματα ζωῆς αἰώνιου ἔχεις (Ин 6:68).

Источники и литература

Источники

1. Господа нашего Иисуса Христа Новый Завет на славянском и русском языке. СПб.: РБО, 1822.
2. Novum Testamentum Grace. Textum ad fidem testium criticorum. / Cur. Dr. I. Mart. Augustinus Scholz. Lipsiae, 1830. Vol. I, II.
3. Η ΚΑΙΝΗ ΔΙΑΘΗΚΗ. THE NEW TESTAMENT. THE GREEK TEXT UNDERLYNG THE ENGLISH AUTHORISED VERSION OF 1611.

Литература

4. Аспектуальность // Российский гуманитарный энциклопедический словарь / URL: https://humanities_dictionary.academic.ru/1251/Аспектуальность (дата обращения: 08.08.2019).
5. Белошанкова В. А., Брызгунова Е. А., Земская Е. А. и др. Современный русский язык. § 57 // SciCenter.online. URL: <http://scicenter.online/russkiy-yazyik-scicenter/vidovyie-paryi-glagolov-72274.html> (дата обращения: 15.11.18).
6. Варфоломей (Магницкий), иером. Глагол в Синодальном переводе Нового Завета: способы глагольного действия // Актуальные вопросы современного богословия и церковной науки: Материалы IX междунар. научно-богосл. конф. 28–29 сент. 2017. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2018. С. 257–264.
7. Вейсман А. Д. Греческо-русский словарь. Репринт V-го издания 1889 г. М., 1991.
8. Дворецкий И. Х. Древнегреческо-русский словарь: в 2 т. М., 1958.
9. Иоанн Малинин, священник. К литературной переписке митрополита Филарета и А. С. Пушкина // Портал «Православие.ru». URL: <http://pravoslavie.ru/526.html> (дата обращения: 17.09.18).
10. Мандель Б. Р. Современный русский язык: история, теория, практика и культура речи. М.: Директ-Медиа, 2014. Кн. 2. 451 с.
11. Реморов И. А. Формирование языка Синодального перевода Нового Завета: на материале редакторской правки митрополита Филарета (Дроздова): дис. ... канд. филол. наук. Новосибирск, 2003. 236 с.
12. Русская грамматика. Т. I: Морфология. М., 1980. 783 с.
13. Русский древослов // Историко-словообразовательный словарь русского языка. URL: <http://www.drevoslov.ru/wordcreation/morphem/1010-voz-vozo-vz-vos-vs> (дата обращения: 16.10.2018).
14. Тихомиров Б. А. Богодухновенность // Православная энциклопедия. М., 2009. Т. V. С. 442–447.
15. A Greek-English Lexicon compiled by H. G. Liddell and R. Scott. A New Edition Revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones, with the assistance of Roderick McKenzie, and with the co-operation of many scholars. Oxford: The Clarendon Press, 1925. Vol. I–II.

Hieromonk Bartholomew (Magnitsky). Lexico-grammatical features of verbal forms New Testament Synodal Translation.

Abstract: The article deals with the verbal word forms of the Synodal Translation of the New Testament (SP NZ) from the point of view of specific pairs in Russian and grammatical tense forms in Greek. Comparison with the original Greek verb word forms of derivational models of translated equivalents in the JS NZ and identification of their lexical and grammatical features caused by various verbal methods, in accordance with the rules of modern grammar, shows that the aspect of the verbs in the text of the New Testament is

essentially their grammatical tense form, taking into account the syntactic construction as a whole, as well as the presence of prefixes that add to the semantics of the verb e connotation.

Key words: methods of the verbal action, grammatical category of the species, morphology of prefixal word-formation models, temporary grammatical forms of the Greek language of the New Testament, comparison of the category of time and type of translated equivalent in the SP NZ, verbal aspectuality, semantic shift.

Hieromonk Bartholomew (Igor Olegovich Magnitsky) – Acting Head of the Department of Ancient Languages of the St. Petersburg Theological Academy (spbiom@mail.ru).

А. А. Алексеев

ЧТЕНИЕ БИБЛИИ В ДРЕВНЕЙ РУСИ¹

Обзор рукописной традиции Библии XI–XIV вв. приводит к выводу, что только Толковая Палея (ТП) могла представлять собою Библию для домашнего чтения. Отмечается сходство Толковой Палеи и некоторых видов толковых текстов в Европе.

Ключевые слова: Библия, толкование, Толковая Палея, домашнее чтение, общежительный монастырь, скрипторий.

Вопрос о чтении Библии на Руси приходится начинать с терминологии. В отечественной науке принято делить Библию в рукописную эпоху ее существования на три разновидности: служебную (или литургическую), четью и толковую². Предполагается, что четья представляет собою текст той или другой библейской книги в таком виде, какой она имеет сегодня в корпусе печатно изданной Библии.

Вне всяких сомнений, первая, т. е. служебная, разновидность представляла собою центральный письменный жанр. Новый Завет входит в него почти целиком в виде полного и краткого апракосов или служебного Четвероевангелия и служебного Апостола. Это чтения на литургии. Они не размещались в одной рукописной книге, поскольку чтение Евангелия осуществляется священником, Апостола — дьяконом. Рукописей Апостола сохранилось в три-четыре раза меньше, чем рукописей Евангелия, ибо чтение Апостола могло опускаться. В соборно-приходском богослужении евхаристия, как центральный момент суточной службы, осуществляется по праздникам, а также субботам и воскресениям, в монастырской службе — без исключений во все дни. Полные новозаветные апракосы были поэтому принадлежностью монастырского богослужения. Ветхозаветный литургический сборник, называемый паримийник или профетологий, имеет только одну форму, он читается в навечерия праздников и на литургии преждеосвященных даров в пост. В согласии с научной традицией новозаветные литургические сборники называются латинским термином лекционарий от *lectio* «чтение», поэтому у сегодняшнего читателя может происходить невольное смешение служебного и четьего типа библейского текста. Эта, существующая сегодня, система литургических чтений сложилась в Константинополе в конце VII — начале VIII века³.

Что касается термина *четий*, то возник он в глубокой древности для обозначения так называемых уставных чтений. Система этих чтений начала создаваться в Студийском монастыре в Константинополе при его настоятеле Федоре († 826) и была призвана охватить прочие разделы богатой к тому времени христианской письменности, прежде всего творения отцов Церкви и жития святых. Эта вторая система чтений тоже была подчинена литургическому принципу, но назначена не для литургии (обедни), а для утрени и вечерни, и у нее соответственно более низкий сакральный статус. Один из участников читает текст, прочие слушают, как правило сидя, что тоже оговорено особым правилом. Кроме того, четьи тексты могли читаться вслух во время общей

Анатолий Алексеевич Алексеев — доктор филологических наук, профессор, заведующий кафедрой библеистики Санкт-Петербургского государственного университета (alexeev.anatoly@gmail.com).

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ, проект «Русская рукописная Библия Матфея Десятого 1507 г. Подготовка издания» (проект № 16–04–00276).

² См.: Алексеев А. А. Текстология славянской Библии. СПб., 1999. С. 13–42.

³ Алексеев А. А. Библия в богослужении. Византийско-славянский лекционарий. СПб., 2008. С. 103–139.

трапезы. Если литургический текст образует две разновидности по месту произнесения — соборно-приходскую и монастырскую, то эта вторая система чтений назначена монастырю, поскольку требует значительно больше времени, чем может позволить себе приходское богослужение. Предполагается, что ее целью является образование, просвещение людей, посвятивших свою жизнь Церкви. Чтение становится подвигом веры и *дисциплины* в первоначальном значении этого слова — «научение». Отдельные поучения и проповеди группируются в порядке богослужения по триоди в согласии с пасхальным подвижным циклом или по дням месяца на те или иные памятные даты, так что образуют помесячные собрания — так называемые *четы миные*⁴.

К этой категории из сохранившихся славянских рукописей относится, в частности, мартовская минея, называемая Супрасльский сборник, болгарского происхождения XI века⁵, и древнерусская майская четья минея, Успенский сборник, начала XIII в., с житиями Кирилла и Мефодия. В 1529–41 годах при митрополите Макарии был создан обширный свод произведений минейного жанра, заключивший в себе весь громадный объем древнерусской письменности — Великие минеи четьи (ВМЧ)⁶. Каждый из 12-ти томов насчитывает от двух до трех тысяч листов. Четыре Евангелия с толкованиями Феофилакта Болгарского помещены на дни памяти евангелистов 26 сентября (Иоанн), 18 октября (Лука), 16 ноября (Матфей) и 25 апреля (Марк). Деяния и Апостольские послания с обычными для них (но не полными) толкованиями Феофилакта Болгарского или Никиты Ираклийского помещены на 30 июня, на Собор апостолов, т. е. второй день праздника апостолов Петра и Павла. На память апостола Иоанна 26 сентября вместе с Евангелием помещен Апокалипсис с толкованиями Андрея Кесарийского. Очевидно, что новозаветные книги со сплошным текстом без толкований, которые мы сегодня воспринимаем как «четы», использовались исключительно как книги литургические, почему остались вне ВМЧ. Завершается эта грандиозная композиция тремя толковыми Псалтырями — Афанасия Александрийского, Брюнона (Бруно) Вюрцбургского и Феодорита Кирского, которые даны одна за одной 20 августа, без какой-либо связи с памятью царя и пророка Давида; память его как прародителя Мессии отмечена в ВМЧ 26 декабря, в собор Рождества⁷.

Книги Исход, Числа и Второзаконие помещены на память пророка Моисея 4 сентября, с пропусками в тексте и добавлением кратких толкований, заимствованных из Толковой палеи. Книги Иисуса Навина, Судей, Руфь — первые две со значительными пропусками — помещены на память пророка Иисуса Навина 1 сентября. Книги 1 и 2 Царств без толкований, но с добавлениями из Толковой палеи помещены на память пророка Самуила 20 августа. Так называемое «Житие пророка Илии» (3 Царств, главы 17–22, и 4 Царств, главы 1–13) помещено на память пророка 20 июля. Второй из пассажей помещен также под 14 июня в воспоминание пророка Елисея.

Книга Иова в первоначальном Мефодиевском переводе, но с делением на главы в согласии с Вульгатой, помещена на память праведного Иова 6 мая.

1 и 2 Маккавейская в переводе с латыни для Геннадиевской Библии и с делением на главы помещены на память святых мучеников Маккавеев 1 августа.

Книга Иеремии представлена в день памяти пророка 1 мая дважды: вначале в толковом переводе, но без толкований, в объеме 1.1–8, 11–17, 2.2–12, 25.15–45.5 и 52.4–27, 31–34, затем в новой полной версии, приготовленной для Геннадиевской Библии, в которой главы 1–25 и 46–51 переведены с латыни. Вероятно, включение

⁴ См.: *Виноградов В. П.* Уставные чтения. Сергиев Посад, 1914.

⁵ По частям хранится в трех библиотеках разных стран. Издание: *Заимов Й., Каналдо М.* Супрасльски или Ретков сборник. София, 1982–1983. Т. 1–2.

⁶ *Дробленкова Н. Ф.* Великие минеи четьи // *Словарь книжников и книжности Древней Руси.* Вып. 2. Ч. 1. Л., 1988. С. 126–133.

⁷ Только что указано на остатки еще одного сводного толкования на Псалтырь, сделанного на основании тех же греческих источников в Древней Руси. См.: *Вершинин К. В.* Неизвестный древнерусский толковый перевод (катена на Псалтырь) // *Лингвистическое источниковедение и история русского языка.* 2016–2017 / Гл. ред. А. М. Молдован. М., 2018. С. 90–118.

второго перевода объясняется неполнотой первого. Книга Иезекииля также представлена 21 июля двумя версиями: первая с толкованиями, другая без них, но это один и тот же так называемый «толковый перевод», возникший в Болгарии при царе Симеоне († 927). В таком же виде дана книга Исаии 9 мая, но с добавкой еще одной версии — паримийного текста по кирилло-мефодиевскому переводу⁸.

Прочие пророческие книги использованы в том же старом толковом переводе X в., который был хорошо известен в Новгороде и послужил основой для составителей Геннадиевской Библии 1499 года. Все они, однако, освобождены от толкований и размещены по дням памяти пророков: Даниила — 17 декабря, Осии — 17 октября, Иоила — 19 октября, Амоса — 15 июня, Авдия — 19 ноября, Ионы — 21 января, Михея — 14 августа (с делением на семь глав, как в Вульгате), Наума — 1 декабря, Аввакума — 2 декабря, Софонии — 3 декабря, Аггея — 16 декабря, Захарии — 8 февраля, Малахии — 3 января.

Не все библейские книги, однако, попали в ВМЧ. Отсутствуют Бытие, Левит, большая часть 3 и 4 Царств, все Соломоновы книги, т. е. Притчи, Екклесиаст, Песнь Песней вместе с памятью их автора, а также Есфирь, — между тем все эти книги были в Новгороде и использованы при составлении Геннадиевской Библии. Опущены также Премудрости Соломона и Иисуса Сирахова. Судя по характеру текста Пятикнижия и Царств, источником, из которого они были извлечены для ВМЧ, послужила Толковая паляя, в которой повествование обрывается смертью Соломона (3 Царств 11). Книга Бытия также входит в Палею, но, поскольку в ВМЧ библейский материал под 4 сентября подчинен жизнеописанию Моисея, она была опущена. На память Василия Великого 1 января составители ВМЧ поместили постнические слова этого богослова, но не «Шестоднев», с которым вместе могла бы войти и значительная часть Бытия. Необходимо отметить, что все Моисеевы книги пришли на Русь от южных славян в составе корпуса Восьмикнижия, от Бытия до книги Руфь, и его наследием является Толковая паляя (см. ниже), но восточнославянские копии Восьмикнижия неизвестны⁹.

Таким образом, несмотря на непоследовательность в представлении «четьего» материала в ВМЧ, он в целом отождествляется с толковым типом библейского текста. Пропуск Соломоновых книг стал результатом простого недосмотра в такой обширной по замыслу и исполнению работе¹⁰. По причине ее объема эта компиляция лишь случайно связана с Геннадиевской Библией, выполненной ранее в том же Новгороде. В Римском патриархате этому обширному замыслу соответствует предпринятая на столетие позже серия Acta sanctorum, которая, однако, с самого начала была рассчитана на печатный станок.

В древний период восточнославянской письменности рукописи Библии крайне немногочисленны. Статистика славянских рукописей XI–XIII вв. с распределением по жанрам и темам приблизительно такова. Из почти 500 единиц, вошедших в «Сводный каталог»¹¹, две трети приходится на богослужебные книги — триодь, служебник, требник, ирмолой, параклитик, служебную mineю, а также устав и другие канонические тексты. Одна треть приходится на сборники, среди которых центральное место занимает читаемый на утрене синаксарь (пролог), за ним следуют собрания проповедей

⁸ См.: Алексеев А. А. Великие четьи mineи. Проблемы и задачи нового издания // Русский язык в научном освещении. 2010. Т. 1 (19). С. 291–305.

⁹ Рукописи Восьмикнижия являются нормой и для греческой письменности. Описание их и других см.: *Rahlf's A. Verzeichnis der griechischen Handschriften des Alten Testament für die Septuaginta-Unternehmen*. Berlin, 1914; Михайлов А. В. Опыт изучения книги Бытия пророка Моисея в древнеславянском переводе. Варшава, 1908; Пичхадзе А. А. Из истории четьего текста славянского Восьмикнижия // ТОДРЛ. 1996. Т. 49. С. 10–21.

¹⁰ Память Соломона пропущена и в константинопольском синаксаре XII века. См.: *Delehaye H. Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae e codice Sirmondiano nunc Berolinensi*. Bruxelles, 1902.

¹¹ Жуковская Л. П., ред. Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР. XI–XIII вв. М., 1984.

и поучений отдельных авторов вроде Златоустра, Лествицы. В число библейских рукописей входит 90 списков Евангелия и Апостола в форме лекционария (апракоса), 30 списков Четвероевангелия тоже, за малым исключением, имеют литургический характер, поскольку с XIII века богослужение развивалось под определяющим влиянием иерусалимского устава, который не знал лекционария (апракоса), а пользовался исключительно Четвероевангелием (тетром). Лишь 6 списков из 500 содержат части Ветхого Завета в сопровождении толкований, одним списком представлен толковый Апокалипсис¹². Из 500 древних рукописей лишь 10 приходится на Псалтырь¹³. В целом жанровое распределение древнерусских рукописных источников таково, что литургия воплощает в себе базовые черты книжной культуры в эпоху первоначального развития письменности. Об этом говорит, в частности, тот факт, что вкладные рукописи, т. е. дарения церквям на помин души, также являются литургическими, каковы роскошные Остромирово и Мстиславово Евангелия. Из оригинальных восточнославянских переводов домонгольского периода, число которых превосходит три десятка, лишь Песнь песней с толкованиями и Есфирь в переводе с еврейского относятся к Библии, но они засвидетельствованы лишь рукописями XIV века¹⁴.

Ранние списки толковой Библии, называемой «толковая палея» (от греч. *παλαιή* «ветхая»), также относятся к XIV веку, и по хронологическим причинам не вошли в «Сводный каталог», тогда как сама Толковая палея (ТП), вне сомнений, возникла на Руси в домонгольский период¹⁵, южным славянам книга такого состава неизвестна. Библейский текст от Бытия до 3 Царств 11 вошел в ТП с пропусками, но к нему добавлено множество статей разнообразного характера. Всего выделяется четыре группы добавлений: 1) краткие объяснительные изъяснения библейских реалий, 2) переведенные с еврейского и греческого библейские апокрифы, обогащающие сюжетные повествования; 3) проповеднические пассажи учительного характера; 4) полемика с иудейской интерпретацией тех или иных элементов текста¹⁶. Может создаться впечатление, что Палея в целом имеет анти-иудейскую направленность, но это не так. Poleмика с воображаемым оппонентом носит «свирепо-добродушный», по выражению И. Е. Евсеева, характер, и в целом ведет к тому, чтобы выявить новозаветную перспективу ветхозаветного текста. Поэтому ТП действительно является «толковой Библией», а не анти-иудейским сочинением¹⁷. Служащие этому еврейские источники богато представлены в ее тексте. Для частного употребления создавались и другие вопросо-ответные (эротакритические) компиляции, вроде описанных в книге Мочульского¹⁸, или представленные в уже упомянутом сборнике толкований XIII в. Q.p.I.18¹⁹.

¹² Сирахов в Изборнике 1076 г. (РНБ, Эрм. 20), отрывок XII в. из Исаии с толкованиями Феодорита (РГБ, М.640.2), толкования Ипполита на Дан, XII век, (ГИМ, Чуд. 12), два пассажа из книги Иова с толкованиями в известном Успенском сборнике нач. XIII века (ГИМ, Усп. 4), отдельные стихи из книг Исаии, Еккл, Притч в сборнике толкований XIII в. Q.p.I.18 (РНБ), Песнь песней с толкованиями Филона (РГБ, ОИДР 171), Толковый Апокалипсис (БАН, Никольск. 1).

¹³ Позже их общее количество достигает 3750 (согласно неопубликованному каталогу И. Е. Евсеева: Архив РАН, фонд 109, оп. 1, № 21).

¹⁴ *Соболевский А. И.* Материалы и исследования в области славянской археологии и филологии. СПб., 1910.

¹⁵ Доказано серией работ В. М. Истрина (1865–1937). Библиографию см.: *Творогов О. В.* Палея Толковая // *Словарь книжников и книжности Древней Руси.* Вып. 1. Л., 1987. С. 285–288.

¹⁶ Издание «Палея толковая» (М.: Согласие, 2002) дает перевод А. М. Камчатнова на современный язык, довольно подробный комментарий. В основе лежит текст Коломенского списка 1406 г., в котором устранены некоторые апокрифические сюжеты. См. также примеч. 28.

¹⁷ Сходную оценку дает А. В. Маркидонов. См.: *Маркидонов А. В.* О некоторых особенностях древнерусского религиозного сознания (на примере Палеи Толковой) // *Актуальные вопросы современного богословия и церковной науки.* СПб., 2018. С. 265–272.

¹⁸ *Мочульский В.* Следы народной Библии в славянской и древнерусской письменности. Одесса, 1893.

¹⁹ См. издание: *Wątróbska H.* The Izbornik of the XIIIth Century (Cod. Leningrad, GPB, Q.p.I.18) // *Polata knigopisnaja.* 18–19. Nijmegen, 1987.

Всего сохранилось 26 списков Толковой палеи XIV–XVI вв.²⁰ Никакой связи с литургическим календарем у ТП нет, она не принадлежит ни монастырскому, ни возorno-приходскому богослужению. Ее назначение — частное домашнее чтение, возможно, учебное чтение, и можно думать, что читатель такого произведения относился к наиболее образованному кругу древнего общества. В этом своем качестве она фактически является единственной учебной книгой Древней Руси²¹. С добавлением исторического материала из хронографа и тщательной хронологической разметки ТП становится так называемой «Хронографической палеей». По своим литературным чертам она похожа на первые толковые Библии в Европе — *La Bible historique* Петра Коместора (†1178) и *Glossa ordinaria*, которые также содержали неполный библейский текст и толкования из еврейских источников. Это последнее обстоятельство было вполне естественно для Европы, где до эпохи гуманизма не было знакомства с греческим языком, тогда как талмудически образованные евреи были вовсе не редкость. Появление этих европейских соотвествий вызвано и порождено тем же движущим мотивом — требованием к монахам читать, которое отчетливо прозвучало уже в уставе Венедикта Нурсийского (около † 550) и позже нашло реальное воплощение в практике доминиканцев и францисканцев²².

В эпоху XII–XIV вв. первенство в чтении и изучении Писания перешло в Европе к Парижскому университету, с деятельностью которого связано активное тиражирование латинской Вульгаты и издание в 1250 г. ее полного французского перевода. В восточной Европе университет не появился, и перелом в образовании связан с организацией в конце XIV — начале XV в. общежительных монастырей свв. Сергия Радонежского и Кирилла Белозерского²³.

Первый на Руси монастырь в Киеве был общежительный по Алексеевскому уставу богослужения, но особенножительный по характеру жизни насельников. Общей собственности не было, не было и библиотеки. Казалось тогда, что уединенное чтение книг несет опасность, о чем свидетельствовала история Никиты-затворника. Именно ему бес сказал: «Ты убо не молися, но буди почитаа книги и сими обрящися с Богом бесѣдуа» (см. Киево-Печерский патерик). Организация переписки рукописей в двух названных монастырях привела к тому, что книга из церковной ризницы перешла в библиотеку, индивидуальное чтение стало возможно и необходимо²⁴. Ефросин, насельник Кирилло-Белозерского монастыря в начале второй половины XV в.²⁵, составил шесть сборников с выписками из книг, которые ему пришлось и удалось прочитать²⁶. В некоторых из них прослеживается связь читаемого материала с календарем богослужения, почему видно, что он и в келейном чтении руководствовался требованиями литургического

²⁰ Перечень рукописей с делением на редакции см.: *Алексеев А. А.* Палея в системе хронографического жанра // ТОДРЛ. 2006. Т. 57. С. 25–32.

²¹ Такова же ситуация в Европе. См.: *Van Liere F.* An Introduction to the Medieval Bible. Cambridge Un-ty Press, 2014. P. 141.

²² Бенедиктинский устав призывал к частному чтению Библии, для чего следовало брать книги в монастырской библиотеке. См.: *Grotans A. A.* Reading in Medieval St. Gall. Cambridge Un-ty Press, 2006. P. 237. Первый очерк контактов европейских библеистов со школой Раши был дан в книге: *Smalley B.* The Study of the Bible in the Middle Ages. Oxford, 1940.

²³ В отношении общежительного характера монастыря Сергия Радонежского сомнений нет. Четкие разъяснения о монастыре Кирилла см.: *Семячко С. А.* Устав преподобного Кирилла Белозерского и его отражение в письменных памятниках // ТОДРЛ. 2009. Т. 60. С. 450–459.

²⁴ Это событие произошло в Европе на два столетия раньше и отмечено латинским речением *Clastrum sine armario est quasi castrum sine armamentario* — «Монастырь без библиотеки, что крепость без оружия». См.: *Haskins C. H.* The Renaissance of the Twelfth Century. Harvard, 1927. P. 71.

²⁵ *Каган М. Д., Лурье Я. С.* Ефросин // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2. Ч. 1. Л., 1988. С. 227–236.

²⁶ Описание сборников см.: *Каган М. Д., Поньрко Н. В., Рождественская М. В.* Описание сборников XV в. книгописца Ефросина // ТОДРЛ. 1980. Т. 35. С. 3–300.

устава. Выписки из Библии у Ефросина нередки и сделаны исключительно из толковых версий, иногда называется сама Палея как источник²⁷. В этих монастырях и появившихся несколько позже Ферапонтовом и Иосифо-Волоколамском были изготовлены в XV–XVI веках почти все библейские рукописи, какими наука располагает сегодня. Там же появились многочисленные четьи сборники с разнообразной подборкой материала²⁸.

Что касается Нового Завета, то византийские экзегеты составили так много толкований на этот актуальный раздел Священного Писания, что в начале второго тысячелетия пришлось делать своды толкований, так называемые катены (лат. catena «цепь»). Самое важное из этих произведений сохраняет свою значимость до сегодня, это Толковое Евангелие Феофилакта Болгарского (или Охридского, † после 1108). Несмотря на то, что этот греческий экзегет пребывал в славянском окружении в Охриде (именно он написал Житие Климента Охридского, † 916, основателя славянского монашества и своего предместника по кафедре), его катены были переведены у восточных славян, о чем говорит язык дошедших списков. Из них самый ранний датируется XIII в. (БАН 4.9.11). Обширные толкования на Четвероевангелие требовали двух объемистых томов, так что не могли быть в распоряжении частных лиц. Древнейший список толкований на Послания апостола Павла датируется 1220 г. и написан в Ростове (ГИМ, Синод. 7). К XIV в. относится несколько полных списков толкового Апостола²⁹. К флорилегиям (антологиям) с подборкой новозаветного материала относятся переведенные с греческого Пандекты Антиоха, уже упомянутый сборник Q.п.І.18³⁰, но все же Новый Завет ежедневно звучал на литургии, неизменно сопровождался устной проповедью и, как кажется, не стал предметом самостоятельного изучения.

Труд по созданию полной Библии в новгородском владычном скриптории успешно завершился в 1499 г. Были выявлены все существовавшие на тот момент славянские источники, текст их был приведен в порядок в соответствии с печатным изданием Вульгаты, недостающие книги и разделы переведены с латыни. У нас нет никаких сведений о том, откуда были взяты использованные для Геннадиевской Библии славянские рукописи; но все они, очевидно, находились в Новгороде. Задуманное тогда печатное издание не было, однако, осуществлено. Исполнению замысла могли воспрепятствовать разные причины и среди них прежняя культурная модель, в согласии с которой для частного чтения назначался библейский текст с толкованиями. Едва ли случайно, что Комплютенская Библия (1514–17) стала единственным официальным католическим изданием за первое столетие книгопечатания. Она представляет собою полиглотту, т. е. опирается на традицию и авторитет гекзапл Оригена; руководил изданием высокообразованный и влиятельный кардинал Хименес. Так и иудейская традиция печатных изданий в виде двух «раввинских библий» (Венеция, 1516–17, 1524–25) предлагала исключительно текст с толкованиями. Лютер своим переводом и изданиями в 1522 году Нового Завета по-немецки, а в 1534-м полной Библии и немедленным включением их в литургический обиход нанес удар церковной традиции, что привело римскую курию к вынужденной канонизации в 1546 году латинского текста Библии (Вульгаты) без каких-либо толкований. В эпоху работы над Геннадиевской Библией, вероятно, впервые на Руси стало складываться представление о библейском каноне, так что при московском митрополите Зосиме (1490–94) был изготовлен список «отреченных книг», в числе которых упоминается ряд апокрифов Толковой палеи, в частности: «о Соломони цари и о Китоврасѣ басни

²⁷ В это время монастырская библиотека могла насчитывать до двухсот единиц хранения. См.: Шибачев М. А. «Ветшаные» минеи и реконструкция сборников XV в. из библиотеки Кирилло-Белозерского монастыря // ТОДРЛ. 2014. Т. 62. С. 480–496.

²⁸ См. раздел «Четьи сборники Древней Руси» (ТОДРЛ. Т. 39. С. 236–273).

²⁹ См.: Алексеев А. А. Текстология славянской Библии... С. 38–39.

³⁰ Обзор такого рода источников см.: Там же. С. 39–42.

и кошуны»³¹. Известны списки Палеи XVI века с вырезанными листами, на которых находились апокрифы.

Успех реформации показал, что издание Библии в частных руках может быть опасно церковному согласию, ответом на это стала организация специальных школ для освоения библейских языков и библейской текстологии, которые и приняли на себя эту задачу. Получив общее именование *collegium trilinguae* (имелись в виду три библейских языка — еврейский, греческий и латынь), эти учреждения одно за другим возникли в начале XVI в. в Алькале-де-Энарес (*Complutensis*), Лувене, Риме (*Santa Sapienza*) и Париже (*Collège de France*); в их создании приняли участие гуманисты. Не университет, но именно эта форма научного сообщества нашла себе место в восточной Европе, вначале в Острожской академии для издания Библии в 1581 г. Позже Киево-Могилянская академия и Славяно-греко-латинская академия в Москве совмещали уже черты университета и богословской школы.

В этих новых условиях и было осуществлено издание славянской Библии в Остроге (1581) с опорой на новгородский список Геннадиевской Библии и греческий текст Септуагинты в ее венецианском издании (1518), как если бы эти источники обладали церковным авторитетом. От XV–XVII вв. сохранилось не более 150 славянских рукописей Ветхого Завета, Острожская Библия прибавила к этому более тысячи экземпляров, что привело к полному прекращению рукописного копирования. Московская перепечатка 1663 г. прибавила еще 2400 экземпляров, но едва ли это количество было достаточным для православного славянского мира той эпохи. Потому главные переломные события в истории домашнего чтения Библии произошли в эпоху Елизаветинской Библии (1753) и даже русского Синодального перевода (1875).

Общественное сознание обычно отстает от исторических процессов, так и в этом случае накануне Острожского издания Библии Андрей Курбский († 1583), посвятивший свою жизнь за рубежами Московского государства просвещению, оставил ценное свидетельство о недоверии книге на покинутой родине:

А для Бога, не потакаемъ безумнымъ, паче же лукавымъ, мнящимся быти учителями, паче же прелесникомъ. Яко самъ азъ отъ нихъ слышахъ, еще будуще во оной русской землѣ, яже подъ державою московскаго царя есть; глаголють бо они, прельщаючи юношь, тщаливыхъ ко науцѣ, хотящихъ навывкати Писания (понеже во оной землѣ еще многие обрѣтаются, пекущиеся о своемъ спасению), и со прещениемъ заповѣдуютъ имъ, глаголюще: «Не читайте книгъ много!» И указуютъ на тѣхъ, аще кто ума изступилъ: «Онсица, рече, въ книгахъ зашелся, а онъсица въ ересь впалъ». О, бѣда! Отъ чего бѣси бѣгають и ищезають, и чѣмъ еретицы обличаються, а нѣкоторые исправляються — сие они оружие отъемлють, и сие врачество смертоноснымъ ядомъ нарицають; не памятуючи Господня слова, яко самъ рекль: «Прочитайте Писания, въ нихъже обряцете животь вѣчный», и паки: «Испытайте Писания, понеже тѣ свидѣтельствуютъ о мнѣ»³².

Стоит напомнить, что такие же сцены сопровождали крещение Руси и первую попытку устройства школы: «Владимир» «нача поимати у нарочитое чади дети и даяти на учение книжное, матери же чад сих плакаху по них ... аки по мертвеци»³³. Путь к христианскому просвещению оказался долгим, и на этом пути Толковая Палея сыграла роль первой домашней Библии.

³¹ Русская историческая библиотека. Т. 6. СПб., 1880. С. 791. В основе списка лежал переводной с греческого оригинал, но в этот момент он был пополнен собственно славянскими материалами.

³² Пассаж из предисловия к переводу «Диалектики» Иоанна Дамаскина воспроизводится по изданию: Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 2001. Т. 11. С. 574.

³³ Лаврентьевская летопись: ПСРЛ I 1926. 118–119.

Источники и литература

1. Алексеев А. А. Текстология славянской Библии. СПб., 1999.
2. Алексеев А. А. Палея в системе хронографического жанра // Труды отдела древнерусской литературы (ИРЛИ РАН) (далее – ТОДРЛ). СПб., 2006. Т. 57. С. 25–32.
3. Алексеев А. А. Библия в богослужении. Византийско-славянский лекционарий. СПб., 2008.
4. Алексеев А. А. Великие четьи минеи. Проблемы и задачи нового издания // Русский язык в научном освещении. 2010. Т. 1 (19). С. 291–305.
5. Вершинин К. В. Неизвестный древнерусский толковый перевод (катена на Псалтырь) // Лингвистическое источниковедение и история русского языка. 2016–2017 / Гл. ред. А. М. Молдован. М., 2018. С. 90–118.
6. Виноградов В. П. Уставные чтения. Сергиев Посад, 1914.
7. Дробленкова Н. Ф. Великие минеи четьи // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2. Ч. 1. Л., 1988. С. 126–133.
8. Жуковская Л. П., ред. Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР. XI–XIII вв. М., 1984.
9. Заимов Й., Капалдо М. Супрасълски или Ретков сборник. София, 1982–1983. Т. 1–2.
10. Каган М. Д., Лурье Я. С. Ефросин // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2. Ч. 1. Л., 1988. С. 227–236.
11. Каган М. Д., Поньрко Н. В., Рождественская М. В. Описание сборников XV в. книгописца Ефросина // ТОДРЛ. Т. 35. 1980. С. 3–300.
12. Маркидоров А. В. О некоторых особенностях древнерусского религиозного сознания (на примере Палеи Толковой) // Актуальные вопросы современного богословия и церковной науки. СПб., 2018. С. 265–272.
13. Михайлов А. В. Опыт изучения книги Бытия пророка Моисея в древнеславянском переводе. Варшава, 1908.
14. Мочульский В. Следы народной Библии в славянской и древнерусской письменности. Одесса, 1893.
15. Палея толковая. М.: Согласие, 2002.
16. Пичхадзе А. А. Из истории четьего текста славянского Восьмикнижия // ТОДРЛ. 1996. Т. 49. С. 10–21.
17. Семячко С. А. Устав преподобного Кирилла Белозерского и его отражение в письменных памятниках // ТОДРЛ. 2009. Т. 60. С. 450–459.
18. Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1; Вып. 2. Ч. 1–2. Л., 1987; 1988, 1989.
19. Соболевский А. И. Материалы и исследования в области славянской археологии и филологии. СПб., 1910.
20. Творогов О. В. Палея Толковая // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1. Л., 1987. С. 285–288.
21. Шубаев М. А. «Ветшаные» минеи и реконструкция сборников XV в. из библиотеки Кирилло-Белозерского монастыря // ТОДРЛ. 2014. Т. 62. С. 480–496.
22. Delehaye H. Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae e codice Sirmondiano nunc Berolinensi. Bruxelles, 1902.
23. Grotans A. A. Reading in Medieval St. Gall. Cambridge Un-ty Press, 2006.
24. Haskins C. H. The Renaissance of the Twelfth Century. Harvard, 1927.
25. Rahlfs A. Verzeichnis der griechischen Handschriften des Alten Testament für die Septuaginta-Unternehmen. Berlin, 1914.
26. Smalley B. The Study of the Bible in the Middle Ages. Oxford, 1940.
27. Van Liere F. An Introduction to the Medieval Bible. Cambridge Un-ty Press, 2014.
28. Wątróbska H. The Izbornik of the XIIIth Century (Cod. Leningrad, GPB, Q.p.I.18) // Polata knigopisnaja. 18–19. Nijmegen, 1987.

Anatoly Alekseev. On the Private Use of Bible in Old Rus’

Abstract: To the epoch of printing the only form of the Bible text for private use was Palaia Exegetica. It contained an abridged text of Octateuch with additions of short explanatory notes, apocrypha translated from Greek and Hebrew sources, excerpts from patristic homiletics, and anti-jewish polemic. It may be compared with La Bible historiale or Glossa ordinaria of European literary tradition of the same epoch.

Key words: Bible, Palaia Exegetica, exegesis, home reading, coenoby, scriptorium.

Anatoly Alekseevich Alekseev – Doctor of Philology, Professor, Head of the Department of Biblical Studies, St. Petersburg State University (alexeev.anatoly@gmail.com).

Иеромонах Мефодий (Зинковский)

КЕНОТИЧНОСТЬ КАК ИПОСТАСНОЕ ИЛИ ЛИЧНОСТНОЕ СВОЙСТВО

Статья посвящена рассмотрению свойства кенотичности в Боге на основании свидетельств Свв. Писания и Предания, учения св. отцов и воззрений богословов XX века. Применяются такие методы, как этимологический и семантический анализ термина, сравнительный анализ источников и богословских трудов, синтез отобранных теоретических положений.

Кенозис в Боге рассматривается как основа домостроительства и временное состояние в воплощении, главным смыслом которого является искупление падшего человечества, как один из главных принципов творения мира и человека и явления сотворенным личностям божественных энергий. «Перихоресис» в отношениях Лиц рассматривается как термин, способный описывать проявление кенотичности во внутритроичной жизни.

Анализ различных кенотических феноменов Лиц Троицы позволяет подтвердить положение, что личность, в отличие от природы, способна выражать себя через меньшее, как большее, и определить кенозис как свойство личности как таковой, а также как одно из главных ипостасных Божественных свойств, характерных не только для домостроительства, но и для основ внутритроичной жизни.

Новизна исследования заключается в кенотическом взгляде на перихоресис и систематическом анализе кенотических проявлений в Боге. Актуальность состоит в востребованности развития аспектов православного богословия личности и сопоставления его со святоотеческим богословием и современными тенденциями западной мысли.

Ключевые слова: Святая Троица, Христос, кенозис, Ипостась, Природа, кенотические проявления, внутритроичные отношения, домостроительство, творение, любовь, перихоресис, энергия.

1. Богословие кенозиса и отношение к умалению в современной жизни

Православное богословие кенозиса, опирающееся на Свв. Писание и Предание Церкви, стало активно развиваться в России в начале XX века трудами таких богословов как Н. Н. Глубоковский, М. М. Тареев и А. И. Чекановский. Несколько десятилетий спустя к этой теме обратились известные представители неопатристического синтеза В. Н. Лосский и прот. Г. Флоровский, а во второй половине XX века архим. Софроний (Сахаров), архиеп. Василий (Кривошеин) и другие исследователи¹. Православное богословие кенозиса необходимо отличать от известного ныне «кенотического богословия» (kenotic theology), развивающегося на Западе.

Термин «кенозис» происходит от греческого слова κένωσις, означающего «опустошение», «истощание», «умаление», и означает, прежде всего, умаление Бога в домостроительстве спасения человека. Термин имеет основания в лексике Нового

Иеромонах Мефодий (Станислав Анатольевич Зинковский) — доктор богословия, кандидат технических наук, доцент факультета философии, богословия и религиоведения Русской Христианской Гуманитарной Академии (rev.methody@yandex.ru).

¹ Обзор литературы по теме см.: *Леонов В., прот.* Кеносис // Православная энциклопедия. М., 2013. Т. 32. С. 446–452.

Завета и образуется от глагола κενόω («опорожнять, опустошать, уничтожать»)², используемого в Посланиях св. ап. Павла (Рим 4:14; 1 Кор 1:17; 9:15; 2 Кор 9:3; Флп 2:7). Апостол употребляет глагол ἐκένωσεν, описывая, как Христос умалил, уничтожил Себя (ἐαυτὸν ἐκένωσεν, Флп 2:7). Но что означает уничтожение воплощенного Логоса, что и как умалется в Нем? Представители современного западного кенотического богословия либо предполагают умаление Божества во Христе, либо размыывают единство двух природ в Его единой Личности³. В обоих случаях западная мысль объясняет кенотичность Христа в природном аспекте — либо как результат умаления самой Божественной природы Богочеловека, либо как дистанцирование от нее в Его Ипостаси.

Православному же богословию свойственно видеть в кенозисе Христа личностное умаление Сына Божьего, происходящее не благодаря умалению Божественной природы, которое невозможно, и не в результате мнимого ослабления ипостасного единства двух природ во Христе, но как раз за счет этого ипостасного единства предвечного Логоса с воспринятой Им человеческой природой. Человеческая природа, будучи тварной, вносит определенную ограниченность и домостроительную страдательность в личное бытие Логоса, что и является кенозисом Его Личности или Ипостаси.

Кроме того, кенотичность, понимаемая в русле святоотеческой мысли, относится рядом современных православных мыслителей⁴ не только к домостроительству, но и к принципам божественной внутритроичной жизни. В данной статье нам важно показать, что подобная позиция не является преувеличением или увлечением, но коренится в ипостасном характере кенотичности и допустима в рамках адекватного толкования.

Надо отметить, что положительная оценка какого-либо умаления по большей части чужда естественному человеческому сознанию, для которого умаление несет негативную смысловую нагрузку. Обыденное понимание умаления концентрируется только на его природной меньшести и, соответственно, оценивает его как что-то низкое. Так, американский писатель Дж. Р. Р. Мартин рассуждает об умалении: «Только дурак принижает себя — ведь в мире полно людей, готовых сделать это за него»⁵. Об умалении устами Будды гласит восточная мудрость: «Самое достойное сожаления в жизни человека — умаление своего достоинства»⁶.

В современном же православном богословии кенозис рассматривается как важнейшее божественное свойство, характерное для бытия Лиц Св. Троицы, «божественный атрибут, посредством которого узнается Божество»⁷. Божественная царственность явила себя в кенозисе «Личности Сына Божия, пришедшего на землю, чтобы претерпеть смерть на Кресте»⁸. В свете божественного домостроительства страдания и смерть Бога Сына на Кресте обрели «характер торжества, в котором Божественное величие

² Греческое слово «κένωσις» образовано от глагола κενόω с помощью суффикса -σις(ς), семантика которого — «действие» или «его результат». Основные значения и контексты его употребления см.: Дворецкий И. Х. Древнегреческо-русский словарь: в 2 т. М., 1958. Т. 1. С. 933–934; Lampe G. W. H. A Patristic Greek Lexicon. Oxford, 1961. P. 744–746.

³ См., например, анализ тенденций современного западного кенотического богословия, проделанный Д. Мюзиком: Musick D. Kenosis. Christ “emptied Himself” // Интерактивный библиографический указатель трудов Д. Мюзика. URL: <https://danmusicktheology.com/kenosis/index.shtml> (дата обращения: 03.08.2019).

⁴ Таких, как В. Н. Лосский, свт. Николай Сербский, архим. Софроний (Сахаров), иером. Николай (Сахаров) и др.

⁵ Мартин Дж. Р. Р. Битва королей // Электронная библиотека В-Reading. URL: <http://b-reading.ru/bitva-koroley/3/> (дата обращения: 04.08.2019).

⁶ См., например: Афоризмы Будды // Цитаты известных личностей. URL: <https://ru.citaty.net/avtory/siddkhartkha-gautama-budda/> (дата обращения: 04.08.2019).

⁷ Николай (Сахаров), иером. Понятие кеносиса в богословской мысли архим. Софрония (Сахарова) // Церковь и время. 2012. № 1 (58). С. 59.

⁸ Лосский В. Н. Господство и Царство // Его же. Богословие и Боговидение. М., 2000. С. 592.

Христа, совершающего тайну нашего спасения, просвечивает сквозь образы уничижения и оставленности»⁹.

Непостижима для человеческого сознания тайна божественного кенозиса, она «не может быть до конца осмыслена человеческим разумом»¹⁰. По слову архим. Софрония (Сахарова), эта тайна нам не доступна, потому мы воспринимаем это «истощание — кенозис как смерть»¹¹. Парадоксальность кенозиса Сына Божия описывает св. Златоуст: «Я именуую Его Царем, потому что вижу Его распятым: Царю подобает умирать за своих подданных»¹².

2. Земной кенозис Христа как временное состояние

В узком понимании святоотеческая мысль определяет божественный кенозис как временное состояние, характерное для воплощения и земной жизни Бога Слова. Свт. Григорий Богослов поэтично описывает, как «Богатящий обнищает — обнищает до плоти моей... Исполненный истощается — истощается ненадолго в славе Своей»¹³. Свт. Кирилл Александрийский подчеркивает, что «Сын Божий стал человеком не для того, чтобы навсегда остаться в мерах уничижения, но для того, чтобы, приняв вместе с уничижением все свойственное ему, однако, будучи Богом по природе, открыться в уничижении Богом же, украсить в Себе человеческую природу, показав ее участницей в священных и Божественных достоинствах»¹⁴.

Согласно прп. Иоанну Дамаскину, человечество Христа до Воскресения «было подвержено тлению» в смысле неукоризненных страстей, оставаясь «неистленным» в смысле сохранения своей цельности, и только в Воскресении получило качество полного нетления¹⁵.

Как скажет Н. Н. Глубоковский, в воплощении Сын Божий «располагал всеми преимуществами богоравного бытия, но временно пожертвовал ими, отказавшись от свойственной Славы ради высших спасительных интересов, для которых принял уничижение вочеловечения и искупительных страданий»¹⁶. Земной кенозис Сына Божия явился «богоустановленным путем к славе»¹⁷, в которой Бог Слово в воскресшей плоти присно соцарствует с Богом Отцом.

3. Ипостасность кенозиса Божественных Лиц по отношению Друг ко Другу

В то же время ипостасный кенозис наблюдается фактически во всех действиях Бога-Троицы в мире, во всех Его отношениях с творением, и это наводит на мысль о том, что личностная кенотичность свойственна Лицам Св. Троицы изначально и должна богодостойно проявляться не только в домостроительстве, но и во внутритроичном бытии.

Так, по мысли В. Н. Лосского, ипостасный кенозис свойственен внутритроичным отношениям Лиц, где Каждое лично существует не путем противопоставления Себя

⁹ Лосский В. Н. Очерк мистического богословия // Богословские труды. М., 1972. № 8. С. 80.

¹⁰ Василий (Кривошеин), архиеп. Спасительное дело Христа на Кресте и в Воскресении // Журнал Московской Патриархии. 1973. № 2. С. 64–65.

¹¹ Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога как Он есть. М., Эссекс, 2009. С. 250.

¹² Иоанн Златоуст, свт. О Кресте и разбойнике 2. 3 // PG 49. 413.

¹³ Григорий Богослов, свт. Слово 38 // Его же. Творения: в 2 т. СПб., 1912. Т. 1. С. 529.

¹⁴ Кирилл Александрийский, свт. О том, что Христос один // PG 75. 1320 D (пер. прот. В. Леонова, цит. по: Кеносис... С. 450).

¹⁵ См.: Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры 3. 28 // Творения прп. Иоанна Дамаскина. Источник знания. М., 2002. С. 284–285.

¹⁶ Глубоковский Н. Н. Христово уничижение и наше спасение // Православная Мысль. Париж, 1930. № 2. С. 100.

¹⁷ Там же. С. 98–99.

Другим Лицам, а путем свободного «обладания природой не для себя». В божественной жизни личное существование устанавливает отношение к Другому, Каждая «Личность существует в направлении к Другому»¹⁸, как «Слово было к Богу» (Ин 1:1). Совершаются эти отношения через общую природу, когда вся совокупность бытия Божественных Лиц «является неотъемлемым обладанием каждой из Трех Ипостасей»¹⁹. Ипостаси пребывают в безвременном «акте совершенной любви, которой свойственно... полное умаление Себя»²⁰.

Католический богослов Ханс Урс фон Бальтазар, вслед за православными богословами современности, увязывает кенозис домостроительства и внутритроичный кенозис: «Именно в кенозисе Христа... является вонне внутренняя тайна любви Бога, Который Сам „есть любовь“ (1 Ин 4:8) и потому является „триединым“ Богом»²¹. Троичность Бога... является «единственной гипотезой, позволяющей без насилия над фактами феноменологически корректно прояснить феномен Христа»²².

4. Перихоресис как проявление кенотичности Лиц

Ипостаси Св. Троицы имеют «взаимное проникновение неслиянно»²³, но в этом взаимопрокинновении «не происходит никакого стирания, или смешения, или слияния... ибо у трех Ипостасей одно устремление и одно движение»²⁴.

Для описания внутритроичных отношений св. отцы используют термин «перихоресис» (греч. περιχώρησις), лингвистический анализ которого позволяет дать подтверждение мыслям о таинственной кенотичности Божественных Лиц. Этот термин обычно переводится как «взаимопрокинновение», «круговращение»²⁵. Но возможно перевести «перихоресис» и как «взаимное уступание» Друг Другу²⁶. Такое кенотическое уступание видится свт. Николаю Сербскому во взаимном «совершенном послушании» Лиц в царстве «совершенной любви»²⁷, которая «по сущности своей есть отдание своей жизни возлюбленному»²⁸, старании каждой из Ипостасей «в почтительности предупредить Две Другие», в желании «послушанием умалиться пред Двумя Другими». Именно этот перихоресис любви и взаимного послушания делает, по мысли сербского Златоуста, рельефными ипостасные различия внутри Троичного Божества. Ведь «если бы у Каждой из Божественных Ипостасей не было сего сладчайшего и святого устремления даровать Свою честь Двум Другим и умалить Себя послушанием, то по бесконечной любви, которую Каждая из Них имеет к Каждой, Троичность Божества утонула бы в некоей безразличности Ипостасей»²⁹.

Как пишет архим. Софроний, особенностью внутритроичного бытия является ипостасная открытость, выражаемая не только в кенотической самоотдаче Ипостасей, но и в принятии Ими самоотдачи Других, благодаря чему «вся совокупность Бытия является неотъемлемым обладанием Каждой»³⁰.

¹⁸ Лосский В. Н. Искупление и обожение // *Его же*. Богословие и Боговидение... С. 283.

¹⁹ Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога как Он есть... С. 309.

²⁰ Там же.

²¹ Бальтазар, Х. У. фон. Достояна веры лишь любовь. М., 1997. С. 70.

²² Там же. С. 70–71.

²³ Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры... 1. 14. С. 184.

²⁴ Там же.

²⁵ Основное значение греческого слова περιχώρῳ — «обходить кругом» (Дворецкий И. Х. Древнегреческо-русский словарь... Т. 2. С. 1308).

²⁶ Одно из значений слова χωρῳ — от которого образовано περιχώρῳ — «уходить, отступать, уходить» (см.: Там же. С. 1793). Περι — приставка, значения которой: «около, вокруг; сверх, через, совершенно, весьма» (см.: Там же. С. 1286).

²⁷ Николай (Велимирович), свт. Беседа в День Св. Троицы // *Его же*. Беседы: в 2 кн. М., 2003. Кн. 2. С. 463.

²⁸ Софроний (Сахаров), архим. Тайнство христианской жизни. М., Эссекс, 2009. С. 206.

²⁹ Николай (Велимирович), свт. Беседа в День Св. Троицы... С. 463–464.

³⁰ Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога как Он есть... С. 309.

5. Кенозис Бога Отца

Кенозис Бога Отца во внутритроичной жизни можно видеть в отдаении Отцом Себя Сыну и Духу во всей полноте Божественного бытия. Так, по мысли архим. Софрония, «мы научены в Церкви жить рождение Сына в Троице Святой, как истощание Отца, отдающего всего Себя, во всей полноте Своего безначального Бытия — Сыну. И так Сын равен Отцу в абсолютной полноте Божеского Бытия»³¹. В ответ на истощание Отца, отдающего всего Себя Сыну и Духу, Сын и Дух «в такой же совершенной полноте самоистощающейся любви» предают Себя Отцу³².

По мысли свт. Иоанна Златоуста, Бог Отец претерпевает кенозис и в домостроительном кенозисе Сына: «Видишь ли, что везде славится Отец, когда славится Сын? Так равно, когда Сын безчестится, безчестится и Отец... бесчестие переходит от Сына на Отца»³³. Мы можем продолжить эту мысль и на кенозис Духа Святого, в личной кенотичной сокрытости Которого, претерпевает умаление и Отец.

Кенозис Личности Отца можно усмотреть также в том, что Он терпит и смиряется пред человеческим грехом и богохульством, отрицанием бытия Бога, факта Его непрестанного благотворения и любви к человечеству, посредством Его Сына и Духа Святого изливающихся на все творение.

6. Кенозис Бога Сына

Понятие «кенозиса» Бога Сына не ограничивается Его земным уничтожением. Кенотичность Христа в воплощении связана также с ипостасным соизволением, послушанием и любовью Бога Сына по отношению к Богу Отцу. Свт. Афанасий Александрийский так описывает предвечное послушание Сына Отцу в Совете о спасении человечества: «Бог, Который... не хочет, чтобы погиб созданный по образу Его человек, изрек: *кого пошлю, и кто пойдет?* Все безмолвовали, и Сын сказал: *се Аз, пошли мя.* Тогда-то, конечно, Отец сказал Ему: *иди* (Ис 6:8, 9)»³⁴.

Кенозис Христа продолжается и по Его Воскресении, находя свое выражение в жизни Церкви как Тела Христова, уподобляющейся Ему в кенотическом пути³⁵, посредством умаления в самых разных аспектах, включая неявленность Божественной природы в Дарах Евхаристии³⁶. История доносит до нас многочисленные примеры проявления пренебрежения по отношению к Самому Христу, к Святым Дарам, к Церкви Христовой и другим ее таинствам. Тем не менее, Христос Сам свидетельствует о возможности прощения хулы, возводимой на Него (Мф 12:32).

Кенозис Бога Сына проявился в сохранении человеческого естества в Ипостаси Бога Слова по совершении Им домостроительного подвига. Ведь человечество Его и при вхождении в славу Божью не перестает быть тварным, а значит и ограниченным. Кенозис Христа также находит продолжение в эсхатологии: «Побеждающему дам сесть со Мною на престоле Моем» (Откр 3:21). Смиренный Господь обещает нам соцарствование и разделение с Ним Его власти. Начатки исполнения этого обетования

³¹ Там же. С. 168.

³² Там же.

³³ *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на послание к Филиппийцам 7. 4 // Творения отца нашего свт. Иоанна Златоуста, архиеп. Константинопольского: в 12 ч. СПб., 1898–1906. Ч. 11. Кн. 1. С. 283–284.

³⁴ *Афанасий Великий, свт.* На слова: вся Мне предана суть Отцем Моим // *Его же.* Творения: в 4 т. ТСЛ, 1902–1903. Т. 1. С. 269–270.

³⁵ См.: *Легеев М., свящ.* Смысл истории: торжество или кенозис Церкви? К постановке вопроса // *Христианское чтение.* 2017. № 5. С. 33–43.

³⁶ См. об этом: *Кирилл (Зинковский), иером., Мефодий (Зинковский), иером.* Историческое и евхаристическое тело Христа в сотериологии прп. Симеона Нового Богослова // *Материалы Второй международной патристической конференции ОЦАД им. свв. Кирилла и Мефодия «Преподобный Симеон Новый Богослов и его духовное наследие».* Москва, 11–13 декабря. 2014. М., 2017. С. 246–247.

усматриваются в том, что человеческая природа уже вознесена Христом в недра Божественного бытия по Его Воскресению.

Итак, кенозис Бога Слова является «не единичным актом, но *проявлением самого Его существа как Личности; и это... сама ипостасная Его реальность*»³⁷. В кенозисе Бога Сына явлены любовь и кенозис Каждого из Лиц Св. Троицы к сотворенному миру. И если «Отец Небесный из любви к миру предаёт Единородного Сына Своего»³⁸, то Он, как уже упомянуто выше, тоже испытывает личностный кенозис в самом этом отдании. Равно и Дух, сопутствующий всему домостроительству Сына, кенотически сокращает Свою присносущную и личную Силу, имеющую полную власть прославить Христа.

7. Кенозис Св. Духа

Особым образом в Божественной жизни и домостроительстве проявляется кенозис Третьего Лица Троицы. Дух Святой, именуемый преимущественно Лицом проявления³⁹, в Своем домостроительном действии совершает единую волю Троицы, нераздельной «по естеству, существу и хотению»⁴⁰, посылаётся в мир Богом Отцом и сообщается творению через Бога Сына. Уже здесь усматривается тот же аспект внутритроичного послушания, что и у Сына, но с дополнительным моментом временной зависимости дела Духа от дела Сына (см.: Ин 16:7).

Кенозис Духа также состоит в Его личной домостроительной сокровенности и неявленности. Его ипостасный облик сокращается «преизбыточествуящим проявлением Самого Божества»⁴¹, общей Природы Св. Троицы. Тогда как «Сын есть образ Отца, а образ Сына — Дух»⁴², то Дух — единственная Ипостась Св. Троицы, не имеющая Своего Образа в Другом Божественном Лице. Дух остается личностно неявленным.

Согласно мысли В. Н. Лосского, в Церкви Дух Святой сообщает каждой человеческой личности «полноту Божественности единственным, личностным образом»⁴³. Реально присутствуя и «отмечая каждого члена Церкви печатью личного и неповторимого отношения к Пресвятой Троице»⁴⁴, Дух таинственно «пребывает не откровенным, как бы сокрытым в Своем даре»⁴⁵.

К проявлениям кенотичности Духа относится также домостроительное допущение, хоть и с предупреждением о непростительности коснения в ней, хулы на Духа Святого (Мф 12:31–32) в самых разнообразных ее формах.

8. Творение как ипостасный кенотический акт Бога

Начало Божественного кенозиса по отношению к творению можно относить не только к моменту воплощения Бога Сына, но и к сотворению мира и человека Богом Троицей: «Господь уже ограничил и умалил Себя, сказав: „Сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему“ (Быт 1. 26)»⁴⁶.

³⁷ Лосский В. Н. Догматическое богословие // Богословские труды. М., 1972. № 8. С. 172–173.

³⁸ См.: Мф 27:40. *Филарет (Дроздов), митр.* Слово в Великий пяток (1816) // Слова и речи: в 5 т. М., 1873–1885. Т. 1. С. 93.

³⁹ Лосский В. Н. Исхождение Святого Духа в православном учении о Троице // *Его же*. Боговидение... С. 627.

⁴⁰ Симеон Новый Богослов, *прп.* Слово 62 // *Его же*. Творения: в 3 т. ТСП, 1993. Т. 2. С. 105.

⁴¹ Лосский В. Н. Исхождение Святого Духа... С. 627–628.

⁴² Иоанн Дамаскин, *прп.* Точное изложение православной веры. Кн. 1. 13 // PG 94. 856.

⁴³ Лосский В. Н. Очерк мистического богословия... С. 88.

⁴⁴ Там же.

⁴⁵ Там же. С. 89.

⁴⁶ Уминский А., *прот.* Божественная Литургия: Объяснение смысла, значения, содержания. М., 2015. С. 114.

Творение человека не было обусловлено никакой природной необходимостью и не явилось природным изливанием, подобным излучению Божественных энергий. «Бог-Троица есть полнота любви. Чтобы излить Свою любовь, Он не нуждается в „другом“, потому что другой — уже в Нем, во взаимопроникновении Ипостасей»⁴⁷. Предваряемое «предвечным и всегда неизменяемым Божиим Советом»⁴⁸, творение человека можно описывать как ипостасный кенотический акт Бога Троицы. Сотворение мира, предназначенного для человека, также было служением Бога человеку, ибо Бог не нуждается в этом мире, несмотря на всю его огромность.

Создание свободных тварных личностей являет кенозис Бога, создающего бытийное пространство для личных существ, обладающих свободным произволением. «Тайна бытия тварного... это реальность иного, чем Бог, неуничтожимое онтологическое сущение другого»⁴⁹. Бог ограничил Себя «присутствием на земле Своего образа и подобия, одаренного бессмертием и свободной волей»⁵⁰. Создавая свободные личности, Бог в полноте являет Божественное всемогущество, в полноте являет Он и Божественный кенозис, оказываясь в определенном смысле «бессильным» перед человеческой свободой, от этого всемогущества исходящей. Теперь «Божественная воля будет всегда покоряться блужданиям, уклонениям, даже бунтам воли человеческой, чтобы привести ее к свободному согласию. Таков Божественный Промысл»⁵¹.

9. Кенозис как один из главных принципов явления божественной энергии творению

Кенозис усматривается также и как один из главных принципов явления божественной энергии творению. Св. Троица в Своей славе бесконечно дарит Себя творению через вечное изливание божественных энергий и их преподавание в ипостасное обладание человеку и ангелам. Энергия, принадлежащая трем Лицам Троицы, уделяется по причастию и тварным ипостасям.

Таким образом Божественная слава кенотически разделяется между Творцом и творением, «даруется от Него, приемлется причастниками», но и «возвращается к Нему, и в сем... кругообращении славы Божией состоит блаженная жизнь и благобытие твари»⁵². Божественный энергийный кенозис истоцателен в смысле само-отдачи, но и славен, поскольку неистощим и прославляет приемлющее творение. «Жизнь Живого Бога... коренится в неистощимости личной Любви»⁵³ к твари, «ненасытно насыщающейся Ненасытимым»⁵⁴.

Ипостасно-энергийный кенозис Св. Троицы неизменен и вечен, и призывает нас «стать еще более чуткими к восприятию» божественной реальности и ее смысла⁵⁵.

10. Заключение

Рассмотрев свойство кенотичности в Боге, мы пришли к выводу, что кенозис парадоксальным образом, умаляя Бога, одновременно не только не унижает Его, но наоборот, возвеличивает, являя независимость Творца от тварных мерок бытия. Парадокс этой антиномии ярко отражен в словах прп. Симеона Нового Богослова

⁴⁷ Лосский В. Н. Догматическое богословие... С. 145.

⁴⁸ Иоанн Дамаскин, прп. Три защитительных слова. Слово 1. 20 // PG 94. 1240–1241.

⁴⁹ Лосский В. Н. Догматическое богословие... С. 144.

⁵⁰ Уминский А., прот. Божественная Литургия... С. 114–115.

⁵¹ Лосский В. Н. Догматическое богословие... С. 157.

⁵² Филарет (Дроздов), митр. Слово 19 // Слова и речи... Т. 2. С. 36–37.

⁵³ Клеман О. Истоки. Богословие Отцов Церкви // Портал «Азбука.ру». URL: https://azbyka.ru/otechnik/Olive_Kleman/istoki-bogoslovie-ottsov-tserkvi/1 (дата обращения: 04.07.2018).

⁵⁴ Максим Исповедник, прп. Главы о любви 3. 46 // *Его же*. Творения: в 2 т. М., 1994. Кн. 1. С. 126 (PG 90 1029 С).

⁵⁵ Лосский В. Н. Догматическое богословие... С. 173–174.

о даре божественного «великого и неопустошенного к нам опустошения (ἀκένωτου κενώσεως)»⁵⁶.

Умаление Божественной сущности невозможно по определению, а личностный аспект онтологии характеризуется свойствами, качественно отличными от природных. Если природа меньше там, где она обладает меньшими потенциалами, то личность оказывается свободной от подобных оценочных мерок, являя себя более величественной как раз в меньшей или через меньшую природу.

Наше исследование кенотичности позволяет сделать выводы, что феномен кенозиса в Боге в учении Церкви неразрывно связан с понятием ипостасности и разнообразно выражен не только в христологии, но и во всем Промысле о творении, в сотериологии и в пневматологии. Кенотичность является личностным свойством, отличным от природных свойств, в частности тем, что личность выражает себя через меньшее как большее, в некоей обратной перспективе. На основании этого утверждения, вслед за рядом богословов XX-го века мы определяем так понимаемую кенотичность как одно из главных божественных свойств, характерных и для внутри-троичной жизни Бога.

Источники и литература

1. *Афанасий Великий, свт.* На слова: вся Мне предана суть Отцем Моим (Мф 11. 27) // *Его же.* Творения: в 4 т. ТСЛ: Собственная типография, 1902–1903. Т. 1. 1902. С. 268–276.
2. Афоризмы Будды// Цитаты известных личностей. URL: <https://ru.cityat.net/avtory/siddkhardtka-gautama-budda/> (дата обращения: 04.08.2019).
3. *Бальтазар Ханс Урс фон.* Достойна веры лишь любовь. М.: Истина и Жизнь, 1997.
4. *Василий (Кривошеин), архиеп.* Преподобный Симеон Новый Богослов. Paris: YMCA-Press, 1980.
5. *Василий (Кривошеин), архиеп.* Спасительное дело Христа на Кресте и в Воскресении // Журнал Московской Патриархии. 1973. № 2. С. 64–69.
6. *Глубоковский Н. Н.* Христово уничтожение и наше спасение (Библейско-экзегетический анализ Флп 2. 5–11) // Православная мысль. Париж, 1930. № 2. С. 86–101.
7. *Григорий Богослов, свт.* Слово 38 // *Его же.* Творения: в 2 т. СПб.: Типография П. П. Сойкина, 1912. Т. 1. С. 522–532.
8. *Дворецкий И. Х.* Древнегреческо-русский словарь: в 2 т. М.: Гос. Издательство иностранных и национальных словарей, 1958. Т. 1. С. 933–934.
9. *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры / Пер. с греч. и комм. Д. Е. Афиногенова, А. А. Бронзова, А. И. Сагарды, Н. И. Сагарды // Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания. М.: Индрик, 2002. С. 156–337.
10. *Иоанн Дамаскин, прп.* Три защитительных слова в защиту святых икон (Pro sacris Imaginibus Orationes tres) // J.-P. Migne (ed.). Patrologiae cursus completus (series Graeca) (далее – PG). In 161 t. Paris, 1857–1866. Vol. 94. 1227–1421.
11. *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Послание к Филиппийцам // Творения отца нашего свт. Иоанна Златоуста, архиеп. Константинопольского: в 12 ч. СПб.: Издательство СПбДА, 1898–1906. Ч. 11. Кн. 1. С. 276–286.
12. *Иоанн Златоуст, свт.* О Кресте и разбойнике (Sermones panegyrici in Solemnitates) // PG 49: 399–418.
13. *Кирилл (Зинковский), иером., Методий (Зинковский), иером.* Историческое и евангельское тело Христа в сотериологии прп. Симеона Нового Богослова // Материалы Второй международной патристической конференции Общецерковной аспирантуры

⁵⁶ *Симеон Новый Богослов, прп.* Слово огласительное 17. 96–108. Пер. архиеп. Василия (Кривошеина) по изданию: Преподобный Симеон Новый Богослов. Paris, 1980. С. 271.

и докторантуры им. свв. Кирилла и Мефодия «Преподобный Симеон Новый Богослов и его духовное наследие». Москва, 11–13 декабря. 2014, М.: Познание, 2017. С. 232–252.

14. *Кирилл Александрийский, свт.* О том, что Христос один (*Quod unus sit Christus*) // PG 75. 1254–1363.

15. *Клеман О.* Истоки. Богословие Отцов Церкви // Портал «Азбука.ру». URL: https://azbyka.ru/otechnik/Olive_Kleman/istoki-bogoslovie-ottsov-tserkvi/1 (дата обращения: 01.07.2018).

16. *Легев М., свящ.* Смысл истории: торжество или кенозис Церкви? К постановке вопроса // Христианское чтение. 2017. № 5. С. 33–43.

17. *Леонов В., прот.* Кеносис // Православная энциклопедия. М.: Православная энциклопедия, 2013. Т. 32. С. 446–452.

18. *Лосский В. Н.* Господство и Царство // *Его же.* Богословие и Боговидение. Сборник статей. М.: Издательство Свято-Владимирского братства, 2000. С. 581–599.

19. *Лосский В. Н.* Догматическое богословие // Богословские труды. М., 1972. № 8. С. 132–183.

20. *Лосский В. Н.* Искупление и обожение // *Его же.* Богословие и Боговидение. Сборник статей. М.: Издательство Свято-Владимирского братства, 2000. С. 273–288.

21. *Лосский В. Н.* Исхождение Святого Духа в православном учении о Троице // *Его же.* Богословие и Боговидение. Сборник статей. М.: Издательство Свято-Владимирского братства, 2000. С. 607–632.

22. *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия // Богословские труды. М., 1972. № 8. С. 5–128

23. *Максим Исповедник, прп.* Главы о любви (*Capita de Charitate*). PG 90. 959–1082.

24. *Максим Исповедник, прп.* Главы о любви // *Его же.* Творения: в 2 т. / Пер. и комм. С. Е. Епифановича и А. И. Сидорова. М.: Мартис, 1994. Кн. 1. С. 96–145.

25. *Мартин Дж. Р. П.* Битва королей. М.: АСТ, 2018 // Электронная библиотека В-Reading. URL: <http://b-reading.ru/bitva-koroley/3/> (дата обращения: 04.08.2019).

26. *Николай (Велимирович), свт.* Беседа в День Святой Троицы. Пятидесятница. Евангелие о сошествии Духа Святаго // *Его же.* Беседы: в 2 кн. М.: Лодья, 2003. Кн. 2. С. 462–477.

27. *Николай (Сахаров), иером.* Понятие кеносиса в богословской мысли архим. Софрония (Сахарова) // Церковь и время. 2012. № 1 (58). С. 53–82.

28. *Симеон Новый Богослов, преп.* Слово 62 // *Его же.* Творения: в 3 т. / Пер. с новогреч. епископа Феофана. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993 [репр.: М.: Типо-лит. И. Ефимова, 1892]. Т. 2: Слова. С. 102–108.

29. *Софроний (Сахаров), схиархим.* Видеть Бога как Он есть. М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра; Эссекс: Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2009.

30. *Софроний (Сахаров), архим.* Таинство христианской жизни. М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра; Эссекс: Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2009.

31. *Уминский А., прот.* Божественная Литургия: Объяснение смысла, значения, содержания. М.: Никея, 2015.

32. *Филарет (Дроздов), митр.* Слово в Великий пяток (1816) // Слова и речи Филарета, митрополита Московского и Коломенского: в 5 т. М.: Типография А. И. Мамонтова и К^о, Леонтьевский переулоч, № 5, 1873–1885. Т. 1. С. 89–99.

33. *Филарет (Дроздов), митр.* Слово 19 // Слова и речи Филарета, митрополита Московского и Коломенского: в 5 т. М.: Типография А. И. Мамонтова и К^о, Леонтьевский переулоч, № 5, 1873–1885. Т. 2. С. 35–42.

34. *Lampe G. W. H.* (ed.) *A Patristic Greek Lexicon.* Oxford: Clarendon Press, 1961. P. 744–746.

35. *Musick D.* Kenosis. Christ “emptied Himself” (Philippians 2:7) // Интерактивный библиографический указатель трудов Д. Мюзика. URL: <https://danmusictheology.com/kenosis/index.shtml> (дата обращения: 03.08.2019).

Hieromonk Methody (Zinkovskiy). Kenoticity as a hypostatic or personal property.

Abstract: The article is devoted to analysis of the property of kenoticity in God on the basis of the testimonies of Scripture and Tradition, the teachings of the Holy fathers and the ideas of the theologians of the XX-th century. Such methods as etymological and semantic analysis of the term, comparative analysis of sources and theological works, synthesis of selected theoretical positions are used.

Kenosis in God is considered as the basis of the Salvation and a temporary state in the Incarnation, the main meaning of which is the redemption of fallen humanity, and as one of the main principles of the creation of the world and human person and of manifestation of the divine energies to created personalities. "Perichoresis" in the relation of Persons is regarded as a term appropriate to describe the kenoticity in the intertrinitarian life.

The analysis of various kenotic phenomena of the Trinity Hypostases allows to confirm that personality, unlike nature, is able to show itself through a lesser things to be a greater one, and to define kenosis as a property of personality as such, as well as one of the main hypostatic divine properties, characteristic not only for dispensation, but also for the intertrinitarian life.

The novelty of the study lies in the kenotic interpretation of perichoresis and the systematic analysis of the kenotic manifestations in God. The topicality consists in the importance of the development of the Orthodox theology of person and its comparison with patristic theology and modern trends of Western thought.

Keywords: Holy Trinity, Christ, kenosis, Hypostasis, Nature, kenotic manifestation, intertrinitarian relations, dispensation, creation, love, perichoresis, energy.

Hieromonk Methody (Stanislav Anatolievich Zinkovskiy) — doctor of theology, associate professor of the Russian Christian Humanitarian Academy (rev.methody@yandex.ru).

А. А. Мельников

ВЕТХОЕ И НОВОЕ В ПОЭТИЧЕСКОМ ЦИКЛЕ «ОБ ОПРЕСНОКАХ» ПРП. ЕФРЕМА СИРИНА

В статье рассматривается проблема малой известности подлинных произведений прп. Ефрема Сирина на русской почве. Исследуются некоторые аспекты учения св. Ефрема о соотношении ветхозаветной пасхи и Пасхи Христовой, выраженного своеобразным поэтическим языком в цикле гимнов «Об опресноках». Затрагивается тема антииудейской полемики, присутствующей в этих произведениях.

Ключевые слова: преподобный Ефрем Сирин, гимны, Пасха, опресноки, мадраша, полемика против иудеев.

Преподобный Ефрем Сирин, являясь одним из самых известных отцов Церкви и, пожалуй, самым известным из сирийских авторов, при этом довольно плохо знаком русскоязычному читателю. Связано это с тем, что сочинения св. Ефрема, пользовавшиеся огромным почитанием среди сирийских христиан, очень скоро были переведены на греческий язык. И, поскольку слава и влияние их были очень велики как среди сирийцев, так и грекоязычных, уже вскоре после кончины прп. Ефрема среди тех и других появились многочисленные подражатели и «продолжатели» его творчества. Это привело к тому, что в течение веков, с одной стороны, многие произведения, написанные в стиле прп. Ефрема на сирийском языке другими авторами, были приписаны ему самому. С другой стороны, появилось множество псевдоэпиграфов, составлявших сразу на греческом языке, но впоследствии принятых потомками за переводы подлинных произведений прп. Ефрема. Корпус подобных сочинений столь обширен, что для их именованья появился даже специальный термин «греческий Ефрем»¹.

В эпоху отсутствия критики текста и зачаточного состояния патологии большинство этих произведений были включены в издания сочинений прп. Ефрема, вышедшие до начала XX века. Также и в восьмитомном русском издании сочинений св. Ефрема, увидевшем свет на рубеже XIX–XX столетий², значительная часть его подлинных сочинений отсутствует, а многие из вошедших в издание либо ему не принадлежат, либо являются произведениями сомнительного авторства³. При этом и жанры, и тематика, и эмоциональная окраска этих произведений чаще всего сильно отличаются от тех, что присущи подлинным текстам сирийского отца.

В итоге, на отечественной почве сложился исторически не совсем верный образ св. Ефрема: он представляется в греческом корпусе своих сочинений (и, соответственно, в русских переводах) по преимуществу учителем покаяния и плача. Конечно, прп. Ефрем по образу жизни был близок к «протомонашеству», в IV веке существовавшему в Сирии, так называемым «ихидае» или «последователям Единородного»⁴. Также тема покаяния, бесспорно, присутствует в его сочинениях, например, в *мемре*⁵ об Ионе

Алексей Анатольевич Мельников — бакалавр теологии, старший преподаватель кафедры древних языков Санкт-Петербургской духовной академии (alexei.melnikov@yandex.ru).

¹ *Православная Энциклопедия*. Т. 19. С. 94–98

² *Ефрем Сирин, прп.* Творения: в 8 т. Сергиев Посад, 1895–1914. [М., 1993–1995, репр.]

³ См.: *Кессель Г. М.* Библиографический указатель сочинений прп. Ефрема Сирина, переведенных с сирийского языка в серии ТСО // *Богословский вестник*. 2010. № 11–12.

⁴ *Православная Энциклопедия*. Т. 19. С. 83.

⁵ Нестрофическое поэтическое произведение, имеющее характер гомилии.

и покаянии ниневитян⁶, и ряде других текстов. Но, в целом, творчество св. Ефрема, несомненно, имеет иной характер: до нас дошли собрания гимнов (*мадрашей*), посвящённых разным темам, но одинаково близких библейской поэзии и, похоже, в своей поэтике питающихся, прежде всего, из этого источника. И, надо сказать, эта поэзия имеет в основном радостно-хвалебный строй. Неслучайно прп. Ефрем своей славой более всего обязан *мадрашам*⁷ — строфическим гимнам, имеющим рефрен, чаще всего восхваляющий Бога.⁸

Произведения св. Ефрема являют нам особый — и достаточно редкий — род святоотеческой литературы, который можно назвать поэтическим богословием. Но, конечно, такое богословие, которое заключается в воспевании Бога и Его промыслительного, спасительного действия в мире, имеет ряд особенностей, сильно отличающих его от умозрения греческих отцов. Как писал в своей «Сирийской патрологии» видный западный патролог Ортис де Урбина: «Изучать догматическое богословие св. Ефрема, одновременно учителя Церкви и поэта, не очень легко: он учит в стихах и, вместо того чтобы использовать философскую терминологию, выстраивает образы и поэтические аллюзии, под которыми зачастую скрывается догматическое учение. В частности, он сплетает воедино символы и прообразы Ветхого Завета с их исполнением в Новом Завете столь прочно, что переход от символической тонкости к полноте христианской реальности почти незаметен. Но эта особенность, хотя и требует внимательного изучения и совершенного знания стиля и терминологии Ефрема, ничуть не мешает его догматической доктрине быть исключительной и при этом отвечающей критериям православия»⁹.

Особый интерес лично для меня представляют гимны прп. Ефрема, посвященные страстям Господним и Воскресению — центральным событиям библейской истории и человеческой истории вообще, тем событиям, на которых зиждется христианская вера. Событий Пасхи Христовой прп. Ефрем касается и её поэтически осмысляет преимущественно в трёх циклах гимнов (*мадрашей*): «О страстях», «О воскресении» и «Об опресноках»¹⁰. В последний из названных циклов вошли, в основном, *мадраши*, в которых св. Ефрем сопоставляет ветхозаветную Пасху с Пасхой Христовой, а также критически высказывается об иудействе.

В гимнах «Об опресноках» наряду со многими другими темами и образами присутствуют два лейтмотива: 1) сопоставление ветхозаветного пасхального агнца и новозаветного Агнца Христа и 2) противопоставление Народа в единственном числе (ветхозаветного народа Израиля) народам (всегда во множественном числе) — язычникам, принявшим спасительное благовестие Христа.

Эти сопоставления св. Ефрем проводит, глядя на них сквозь призму «ветхого» и «нового». Противопоставление того и другого в этих *мадрашах*, кроме всего прочего, во многом служит целям антииудейской полемики.

В некоторых *мадрашах* цикла (особенно 17 и 18) оппозиция «ветхого» и «нового» максимально заостряется, при этом то и другое в каком-то смысле меняется местами.

При исходе из Египта Бог через Моисея дал Народу нечто новое — бесквасный хлеб (опресноки). В этом бесквасном хлебе содержался новый символ (тайна,

⁶ *Ефрем Сирин, прп.* Творения... Т. 5. С. 149.

⁷ Из большого числа написанных св. Ефремом *мадрашей* до нашего времени сохранилось около 400.

⁸ Некоторые примеры рефренов: «Тебе хвалы наши, Свет!», «Сына хвалите и благодарите за то, что нам Тело Своё даровал взамен опресноков, что дал Он Народу», «Хвала Тебе, Господи, Царь и Мессия, ибо кровью Твоей создана Твоя Церковь Святая!» и т. п. Учитывая то, что рефрен при исполнении *мадраши* пелся после каждой строфы, можно понять, что его радостно-хвалебный тон оказывал основное впечатление на слушающих.

⁹ *Ортис де Урбина И.* Сирийская патрология. М.: Изд. ПСТГУ, 2013. С. 81.

¹⁰ Наилучшим изданием считается вышедшее в серии *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* под редакцией Э. Бека: Vol. 248. Syr. T. 108.

прообраз — сир. *паза*) — скрытое прообразовательное указание на новый хлеб, который явится в будущем: Хлеб Жизни, Тело Христа. Древний народ, как говорит св. Ефрем, в опресноках получил возможность питаться новой тайной, прообразом таинства Евхаристии.

Когда-то вложил Моисей в пресный хлеб
Сына прообраз как снадобье жизни.

Хлеб пресный был образом Хлеба Живого,
И древние новую тайну вкушали.

Ту тайну, что всех обновляет, явил Моисей —
Досталась она ненасытным и жаждавшим плоти.
Об опресноках XVIII, 15:5–6¹¹

Это была тайна духовной пищи, которая должна была открыться в будущем. Пока Народ вкушал земную пищу — пасхального ягнёнка и пресный хлеб — он был носителем обетования о будущей духовной пище, призванной пересозидать и спасать человека — о Крови и Телe Христа.

Однако народ Израиля слишком заботился о плоти, стремился к достижению лишь земных целей и устроению только земной жизни, к обилию видимых благ: «Досталась она ненасытным и жаждавшим плоти», говорит св. Ефрем. Поэтому, по мысли св. отца, народ оказался не в состоянии принять и усвоить тайну, которая предвещалась пищей ветхозаветной Пасхи.

Мадраша 17-я цикла «Об опресноках» открывается чрезвычайно выразительным двустихием:

Нисан, обновляющий корни и травы,
Не смог обновить обветшавший народ.
Об опресноках XVII, 1

В новой Пасхе Христовой ученикам, а через них и всему миру, была дана Новая Пицца, Агнец Истины и Хлеб Жизни — то самое таинство, которое было предсказано в опресноках и ягнёнке древней Пасхи. Центральным моментом встречи ветхозаветных прообразов Истины с самой пришедшей Истиной стала Тайная Вечеря, на которой древняя пасхальная пицца в последний раз съедается, и с тех пор навсегда заменяется Новой Трапезой евхаристии. Прп. Ефрем пишет о Тайной Вечере так:

Между агнцем и Агнцем стояли апостолы,
Вкусили пасхального агнца и Истины Агнца.

Между символом с Истиной были они
И видели: символ закончился, Истина же началась.

Благословенны они, ибо в них и чрез них
Был символ исполнен и явлена Истина.
Об опресноках VI, 1–3

Явился Христос, на которого прежде лишь указывали символы (*пазэ*). Он пришёл как исполнение всех символов, и символы отныне потеряли своё значение. Они лишь указывали на реальность, отныне же Реальность пришла во всей своей полноте.

¹¹ Здесь и далее цитаты из произведений св. Ефрема приводятся в переводе автора статьи.

В этот праздник Господь наш конец положил
Символам, которые прежде Его предвещали.

В этот праздник Он, Истинный Агнец, навек отменил
Пасхального агнца, который закончил свой путь.

Об опресноках XII, 3–4

Представление прп. Ефрема о бесквасном хлебе с момента новозаветной Пасхальной трапезы двояко. В любом случае для него очевидно, что пресный хлеб перестал быть таинственным символом грядущей новой Реальности — Христа и потерял свою обновляющую, к подлинной Жизни ведущую силу. С одной стороны, он говорит об опресноках после Тайной Вечери как об обычной пище, которая может питать тело, но не имеет никакого влияния на душу. В 18 мадраше он сравнивает иудеев со змеей, которая меняет кожу и как будто обновляется, но, при этом, насколько обновляется снаружи, настолько стареет внутри. Подобно ей и Народ, продолжающий есть опресноки, меняется внешне, но в сердце его пребывает горечь смерти.

Змея обновляется, кожу меняя,
На вид молодея, дряхлеет внутри.

Вот так и Народ: обновляется внешне,
А в сердце гниёт — там господствует смерть.

Об опресноках XVIII, 8–9

Чуть ниже в той же 18-й мадраше прп. Ефрем говорит уже о христианах, котрым диавол коварно внушает есть опресноки иудеев:

Бесквасный свой хлеб нам Народ предлагает,
Чтоб в нас становился он ядом смертельным.

...

Ведь спрятаны в новых бесквасных хлебах
Древние дрожжи отступничества.

Об опресноках XVIII, 11, 14

Похоже, что для св. Ефрема опресноки, являясь, в общем, духовно бесполезными для иудеев после того, как Господь заменил их Своим Телом в Великий Четверг, но не несущими им гибель (эта гибель присутствует в самом сердце иудейского народа, отвергшего Мессию), для христиан уже губительны, ибо их употребление в пищу означает неверность Христу. Здесь нужно вновь заметить, что некоторые мадраши цикла «Об опресноках» (по крайней мере, 3 из сохранившихся 18) имеют ярко выраженную антииудейскую окраску, что было связано с необходимостью предотвратить участие членов христианской общины в иудейских обрядах и посещение ими синагоги. Как отмечает исследователь Шепардсон в статье «Анти-иудаизм и христианская ортодоксия», перед св. Ефремом стояла задача провести чёткую разграничительную линию между христианской и иудейской общинами в соответствии с духом решений Никейского Собора¹². В этом контексте, прежде всего, и нужно воспринимать его антииудейскую полемику.

Продолжая принимать бесквасный хлеб, который в своё время обновлял его и вёл к жизни, иудейский народ состарился (обветшал), а бывшие прежде старыми народы-язычники теперь обновляются к жизни через квасной хлеб, становящийся в таинстве Телом Христовым.

¹² *Shepardson C. Anti-Judaism and Christian Orthodoxy... P. 31.*

В ветхозаветные времена, пока Народ был восприемником и хранителем божественной истины, он был и носителем «нового» для мира. Но как только он отверг пришедшего в мир Сына и тем самым отказался от Бога, которого приняли иные народы, «ветхое» и «новое» поменялись местами.

В заключение хочется отметить, что поэзия прп. Ефрема чрезвычайно богата интересными образами и неожиданными сопоставлениями. Он искусно играет словами, по-разному их сочетая в различных контекстах. И это приводит к тому, что, скажем, закваска в одном месте у него трактуется как безбожие или язычество Египта, которого должны были избегать евреи после Исхода (что вполне традиционно для святоотеческой мысли), в другом же закваска — это прообраз Сына Божия, которую Моисей вложил в опресноки, дав их Народу, и т. п. В результате, трудно говорить о сколько-нибудь устойчивой терминологии у св. Ефрема. Для умов греческой и, шире, европейской культуры, привыкших к дисциплинированности и последовательности мысли, попытка чтения прп. Ефрема как одного учителей Церкви IV века представляет определённое испытание. Именно поэтому, мне кажется, прот. Георгий Флоровский с некоторым то ли раздражением, то ли пренебрежением писал: «У прп. Ефрема много смелых образов, но мало оригинальных и смелых мыслей»¹³. Весьма трудно согласиться с таким категоричным утверждением уважаемого патролога.

О знании прп. Ефремом греческого языка трудно судить с определённой точностью. Себастьян Брок в своей статье о прп. Ефреме в Православной Энциклопедии говорит, с одной стороны, о неплохом знании им греческой мифологии, а с другой утверждает, что вряд ли св. Ефрем хорошо знал греческий язык¹⁴. Поэтому, хотя он был современником отцов-каппадокийцев, вряд ли его вероучительные взгляды формировались под влиянием греческого богословия IV века. Таким образом, его мысли нужно считать вполне оригинальными, то есть принадлежащими ему самому как их источнику (*origo*). Просто св. Ефрем убеждает не с помощью рассуждения, а вдохновенным поэтическим словом, вызывая у читателя удивление и восхищение красотой личности Спасителя и величием его Крестного подвига и Воскресения.

Поэтому подлинные сочинения св. Ефрема заслуживают как внимательного изучения специалистами-патрологами, так и чтения широким кругом христиан. Нужны только хорошие переводы на русский язык.

Источники и литература

1. *Ефрем Сирин, прп.* Творения: в 8 т. Сергиев Посад, 1895–1914. [М., 1993–1995, репр.].
2. Ефрем Сирин // Православная Энциклопедия. Т. 19. С. 79–105.
3. *Кессель Г. М.* Библиографический указатель сочинений прп. Ефрема Сирина, переведенных с сирийского языка в серии ТСО // Богословский вестник. 2010. № 11–12.
4. *Ортуис де Урбина И.* Сирийская патрология. М.: Изд. ПСТГУ, 2013. 283 с.
5. Ефрем Сирин // Православная Энциклопедия. Т. 19. С. 79–105.
6. *Beck E.* Des Heiligen Ephraem des Syrers Paschahymnen: De Azymis, De Crucificatione, de Resurrectione. Louvain, 1964. 2 vols. (CSCO: 248–249. Syr.: 108–109).
7. Ephrem the Syrian's Hymns on the Unleavened Bread / Transl. and Introd. by J. Edward Walters. Gorgias Press, 2012.
8. *Shepardson C.* Anti-Judaism and Christian Orthodoxy: Ephrem's Hymns in Fourth-Century Syria. Washington, D. C. CUA Press. 2008

¹³ Георгий Флоровский, прот. Восточные отцы IV века IX. 2. Преп. Ефрем Сирин.

¹⁴ Православная Энциклопедия. Т. 19. С. 83.

Alexey Melnikov. Old and new in the poetic cycle “On Unleavened Bread” of St. Ephrem the Syrian.

Abstract: The article deals with the problem of low fame of genuine works of St. Ephrem the Syrian on Russian soil. Some aspects of the teaching of St. Ephrem on the relationship between Old Testament Easter and Christ’s Easter, expressed in a peculiar poetic language in the cycle of hymns “On Unleavened Bread”. The subject of the anti-Jewish polemics present in these works is touched upon.

Keywords: St. Ephrem the Syrian, hymns, Easter, unleavened bread, *madrasha*, controversy against the Jews.

Alexey Anatolyevich Melnikov – Bachelor of Theology, Senior Lecturer at the Department of Ancient Languages of the St. Petersburg Theological Academy (alexei.melnikov@yandex.ru).

Н. О. Харламова

АСКЕТИКА И ЭСТЕТИКА:

отношение западных отцов Церкви IV–V вв. к поэзии

В античной Греции поэт вставал в один ряд с авгурами, жрецами, прорицателями. Такие представления не находили сочувствия в христианской среде. Однако образованные христиане полагали, что поэзия может и должна служить христианству. Со времени Константина Великого появляется целая плеяда поэтов, которые в поэтической форме пересказывают Ветхий и Новый Завет (IV–VI вв.). Христианские поэты призывают благословение Святого Духа, как языческие поэты призывали муз. Первым из отцов Церкви однозначно признал за красотой поэзии право на существование св. Амвросий Медиоланский. В отечественной историографии раннехристианская поэзия изучена достаточно слабо, переводов творений этих поэтов на русский язык практически нет.

Ключевые слова: ранняя христианская поэзия, Ювенк, Фальтония Проба, св. Павлин Милостивый, Киприан Галльский, Пруденций, Целий Седулий, епископ Вьеннский Авит, Аратор, блж. Августин, блж. Иероним, св. Амвросий Медиоланский. эстетика, аскетика.

...carmen, quo nihil potentius.¹

Sanctus Ambrosius. Epist. XX a. 34

Но песни и гимны для Бога приятней всех жертв и курений.

Петр Еришов. Ночь на Рождество Христово

В Греции архаического и классического периода поэтическое творчество рассматривалось как плод непосредственного воздействия на душу человека высшего божества. Таким образом, сам поэт вставал в один ряд с авгурами, жрецами, прорицателями. Это отразилось в культе Муз, которым и приписывалось поэтическое вдохновение. «Илиада» и «Одиссея», древнейшие европейские поэтические творения, начинаются именно с призыва к Музе: «Гнев, о, богиня, воспой...», «Муза, воспой мне того хитроумного мужа...». Музы же научили песням, по его собственному признанию, пастуха Гесиода на склоне Геликона². Сам поэт здесь как будто совершенно отстраняется от себя и свое творение приписывает внешнему воздействию. При этом соотношение внешнего воздействия, личного опыта, переживания и художественного мастерства поэта вплоть до Горация не было предметом особого рассмотрения. Платон в диалоге «Федр» причислял поэтическое вдохновение к одному из четырех видов исступленности или, по-гречески, экстаза³, которые он воспринимал как особый божественный дар.

Разумеется, такие представления о процессе поэтического творчества не могли найти сочувствия в христианской среде, — любая форма одержимости

Наталья Олеговна Харламова — старший преподаватель кафедры древних языков Санкт-Петербургской духовной академии, магистр истории, член секции переводов Союза писателей России (n.kharlamova@list.ru).

¹ «...песня, которой нет ничего сильнее» — лат.

² В римской поэзии, возникшей значительно позже греческой, образ Музы (или римской Камены) был скорее аллегорией. Вергилий в начале «Энеиды» — *Arma virumque capo...* («Оружие и мужа воспеваю...») — говорит о своем личном намерении воспеть Энея.

³ ἔκστασις.

могла рассматриваться только, как воздействие падших духов. Кроме того, языческая поэзия в глазах христианина была скомпрометирована самой тематикой стихотворных произведений. Древние поэты воспевали языческих богов и героев, весь их аллегорический, метафорический язык был неразрывно связан с языческим, чувственным мироощущением. Все эти темы и образы были совершенно чужды нарождающемуся христианскому миру.

Было еще одно свойство античной поэзии, которое настораживало Отцов Церкви, получивших языческое образование — а именно эстетическое наслаждение древними творениями (*delectatio*), и глубокое эмоциональное и интеллектуальное воздействие, которое они производили на слушателя и читателя, что казалось некоторым апологетам христианства несовместимым с христианским мировоззрением.

Тем не менее, воспитанные в благоговейном отношении к поэтическому творчеству образованные христиане полагали, что поэзия может и должна служить христианству. Теоретическим обоснованием их миссии и допустимости поэтического жанра для евангельской проповеди могла служить поэтика Горация, который решительно отбрасывает прежние представления о поэтическом безумии или одержимости поэта. Не без иронии Гораций говорит о Демокрите (а в его лице в целом о всей античной поэтической теории), который «изгнал с Геликона всех здоровых рассудком»⁴:

— В здравом смысле исток работы творческой, верной⁵

Во главу угла Гораций ставит талант поэта и его мастерство:

— Я не вижу, к чему б,
Наше учение было без дара и дар без науки?
Гений природный с наукой должны быть в согласье взаимном⁶.

Итак, по Горацию, не одержимость Музами или римскими Каменами лежит в основе поэтического творчества, но природный дар, наука и труд, которые позволяют достичь высшего мастерства. А природный талант — это, в глазах христиан, дары Духа Святого, которые многообразны, и которыми Бог наделяет человека по Своему произволению. Поэтому поэтика Горация стала для христиан-интеллектуалов апологией поэзии, которая играла важную роль в евангельской проповеди, начиная с IV в.

Со времени Константина Великого появляется целая плеяда поэтов, которые в поэтической форме пересказывают Ветхий и Новый Завет (IV–VI вв.). Это Ювенк, пресвитер из Испании, первый пересказавший всю евангельскую историю в четырех книгах, Фальтония Проба, св. Павлин Милостивый, епископ Ноланский, Киприан Галльский (V в.), испанский аристократ Пруденций, Целий Седулий (первая половина V века), Авит (VI в.), епископ Вьеннский (Галлия), Аратор (VI в.), субдиакон Рима. Это феноменальное явление заслуживает отдельного исследования. В отечественной историографии этот пласт изучен достаточно слабо, да и переводов творений этих поэтов на русский язык, можно сказать, практически нет (за исключением небольших фрагментов отдельных авторов в сборниках и хрестоматиях), что делает эти сочинения недоступными для русского читателя и затруднительными для исследования.

Что побудило этих образованных христиан (среди них было немало священнослужителей) обратиться к поэзии? Испанский священник Ювенк цель своего труда ясно объявил в прологе. Это вступление к поэме Ювенка очень интересно для нас. Во-первых, тем, что он прославляет поэзию, считая, что она единственное, что останется, когда этот мир погибнет. Далее он излагает, что заставило его взяться за перо.

⁴ Послание к Пизонам (*Ars Poetica*). 295–296. Перевод М. А. Дмитриева.

⁵ *Ibid.*, 309. Перевод А. В. Артюшкова.

⁶ *Ibid.*, 409–411. Перевод М. А. Дмитриева.

Он сравнивает себя с великими поэтами древности, такими, как Гомер и Вергилий, которые воспевали деяния героев и языческих богов. По мнению Ювенка, тем более нужно, следуя эпической традиции, воспеть деяния Спасителя. Это выдает в нем сознание человека античной эпохи, когда считалось, что миссия поэта — увековечить выдающееся события и имена своей эпохи. Следуя древней традиции, он призывает благодать Святого Духа так же, как языческие поэты призывали Муз⁷.

Провозглашенную Ювенком цель подхватили его современники, и у него оказалось, как мы видим, немало продолжателей. Все они находились под сильным воздействием Вергилия, но также Лукреция Кара, Луцилия и Горация, и стремились употребить свой поэтический дар, а также достижения языческой поэтики на пользу христианской проповеди для широкого круга образованных и полубразованных слоев общества, стараясь говорить с ними на привычном для них языке и прибегая к привычным художественным средствам.

Однако, несмотря на то, что многие из сочинений христианских поэтов позднеантичного мира высоко ценились в Средневековье, современным читателям и исследователям они кажутся скучными и неудачными. Крайняя точка зрения: это — ошибочный жанр⁸. И дело тут не в отсутствии таланта или мастерства. Все названные сочинители обладали должным усердием, образованностью, трудолюбием и искусством версификации, а св. Павлин, Пруденций и Седулий обладали замечательным талантом. Однако языческие поэты, повествуя о деяниях героев и богов, не были связаны в своей фантазии, они сами часто становились творцами мифов, по-своему их интерпретируя, создавая нечто совершенно оригинальное и новое. В переложении Евангелия поэт не обладает такой свободой, он должен следовать точно евангельскому тексту, не допуская своих интерпретаций. Ограничения, накладываемые на творца такого произведения, лишают его ярких метафор, аллегорий и поэтической фантазии. Поэтому в традиционном эпическом жанре воспеть Христа Спасителя, наподобие древних героев, не получалось.

Интересно, что блж. Августин и блж. Иероним хранят почти полное молчание о эпических трудах своих современников. Нет сомнения, что они были знакомы с их творениями. Так св. Павлин Ноланский находился в оживленной переписке с названными Отцами Церкви. Блж. Иероним знает о творениях Ювенка, однако похвалы его достаточно скупы.

Во взглядах блж. Августина прослеживается суровый ригоризм, и этот ригоризм его распространяется даже на литургические песнопения⁹. Блж. Августин подозрительно относился к сенситивному (чувственному) восприятию и эмоциональной сфере. А это именно та сфера, на которую мощно воздействует искусство, особенно музыкальное и поэтическое. Как бывший ритор, блж. Августин помнит три основные задачи искусства слова: научать, воодушевлять, услаждать (*docere, movere, delectare*). Последнее в этой триаде *delectare* — вызывает у блж. Августина наибольшие сомнения и возражения. Яснее всего это выражено в 10 книге *Confessio*: «И плотское мое удовольствие¹⁰, которому нельзя позволить расслаблять душу меня часто обманывает: чувство, сопровождая разум, не идет смиренно зади, хотя только благодаря разуму заслужило и это место, но пытается забежать вперед и стать руководителем. Так незаметно грешу я и замечаю только потом»¹¹. Блж. Августин ставит себе в вину, что искусство (в данном контексте речь идет о церковном пении) может увлекать его слишком сильно, заставив забыть рассудочность. Противопологая разум чувству, он старается предписать себе строгую аскезу, усматривая грех в эстетическом

⁷ Green R. P. H. *The Evangeliorum Libri Of Juvencus: Exegesis By Stealth? // Poetry and Exegesis in Premodern Latin Christianity*. Leiden, Boston: Brill. 2007. P. 65–80.

⁸ Curtius E. R. *European Literature and the Latin Middle Ages*. Princeton University Press, 2013. P. 165.

⁹ *Confessio*, 10, XXXIII, 49–50. Перевод М. Е. Сергеевой.

¹⁰ Под плотским удовольствием здесь имеется в виду услаждение мелодичным пением.

¹¹ *Confessio*, 10, XXXIII, 49. Перевод М. Е. Сергеевой.

удовольствии от искусства. Здесь мы видим преувеличенное доверие к *ratio*. Интеллектуализм или рационализм кажется ему самым прямым и даже единственно правильным путем богопознания. Именно этот путь рационализма станет магистральным для западного христианства и европейской цивилизации в целом, в противоположность мистическому пути восточной монашеской традиции полагания (не столько подчинения, а именно полагания) ума в сердце.

Однако в случае с блж. Августином все не так однозначно. Он и сам не уверен в справедливости своего ригоризма. «Иногда, однако, — продолжает блж. Августин, — не в меру остерегаясь этого обмана, я совершаю ошибку, впадая в чрезмерную строгость». Несомненно, к поэтическому жанру блж. Августин относился самым серьезным образом, и, видимо, много размышлял об этом. Здесь особый интерес представляет его трактат «О музыке» (387 г.), который, вопреки своему названию, практически не имеет отношения к музыке, а посвящен исследованию стихотворной метрики и ритмов, то есть теории стихосложения. По существу, он создает учение о поэзии как особой форме музыки¹². К теории стиха он подходит с математической точки зрения, стараясь, по выражению Пушкина, «алгеброй гармонию поверить». В трактате поэтическая метрика рассматривается в свете скрытого в ней числового начала. Постоянно обращаясь к арифметическим выкладкам, блж. Августин разграничивает и определяет понятия метра и ритма¹³. И опять в центре оказывается *ratio*. В трактате важное место занимает антитеза искусства (*ars*) и науки (*sciencia*). Искусство обусловлено телом и душой, а наука, основанная на разуме, «обитает только в душе»¹⁴. При этом областью искусства является, по блж. Августину, исполнительское мастерство, поскольку требует телесных навыков, а создание стихов и музыки относится к науке¹⁵, поскольку глубокое знание числовых закономерностей и составляет основу поэзии и музыки: душа, используя изначально заложенные в ней «числа суждения», открывает в поэтическом произведении некое «равенство (*aequalitas*)», установление которого и приносит удовольствие¹⁶. «Высшее, неколебимое, неизменное, вечное равенство» пребывает в «высших вещах» — в Боге¹⁷. При этом содержательная часть, также, как и художественные средства остаются за рамками этого трактата. Важно здесь то, что блж. Августин окончательно порывает с античным пониманием поэзии как разновидности безумия или экстаза. Напротив, он акцентирует внимание на том, что разум на основе знания (*scientia*) постоянно контролирует процесс творчества.

Самым поэтическим творением блж. Августина является *Confessio* (397–400 гг.), которое было написано несомненно в подражание Псалмам Давида. Во время написания «Исповеди» блж. Августин продолжал параллельно работу над комментарием к Псалмам¹⁸. Собственно, *Confessio* — это и есть единая во всех частях и самая протяженная христианская покаянная молитва к Богу. Именно в *Confessio* отчасти реализовывается поэтический талант блж. Августина, хотя сам он так не считал. По его мнению, гимн или религиозное пение должно включать три компонента — *laus, Deus, canticum: Si sit laus, et non sit Dei, non est hymnus; si sit laus, et Dei laus, et non cantetur, non est hymnus. Oportet ergo ut, si sit hymnus, habeat haec tria: et laudem, et Dei, et canticum*¹⁹.

¹² Махов А. Е. Трактат Августина «О музыке» как факт истории поэтики // Школа теоретической поэтики. М.: Издательство Кулагиной; Intrada, 2010. С. 240.

¹³ Там же.

¹⁴ De musica 1, 4, 6–7.

¹⁵ Махов А. Е. Трактат Августина «О музыке» как факт истории поэтики... С. 241.

¹⁶ De musica 6:10:25.

¹⁷ Ibid. 6:11:29

¹⁸ Казанский Н. Н. Исповедь как литературный жанр // Августин, блж. Исповедь / Перевод М. Сергеевой. Сер. «Лит. памятники». СПб., Наука, 2013. С. 289.

¹⁹ «Восхваление, Бог, песня: Если есть восхваление, но не восхваление Бога, это не гимн; если есть восхваление и это хваление Богу, но не является песней, это не гимн. Надлежит, следовательно, если это гимн, чтобы содержал все три составляющих: восхваление, а именно, хваление Богу, песню» (Aug. *Enarr. In Ps.* LXII, 1).

В свете вышесказанного не может не удивлять молчание, которое хранит блж. Августин о творениях христианских поэтов своего времени. Но само это молчание уже красноречиво. Видимо, эти произведения не отвечали взыскательному вкусу гиппонского епископа, чтобы их хвалить, но и ругать их он тоже не стал.

Но особенно для нас удивительно аналогичное молчание блж. Иеронима, который был, на первый взгляд, далек от столь решительного ригоризма и рационализма блж. Августина.

Сочинения языческих авторов были весьма дороги сердцу утонченного и образованного Иеронима, как он сам в этом признавался в письме к Евстохии²⁰: «...я, окаянный, постился и намеревался читать Туллия. После частых бессонных ночей, после слез, из самой глубины души исторгнутых у меня воспоминанием о прежних прегрешениях, я все-таки держал в руках Плавта. Чуть иногда я приходил в себя и начинал читать пророков, меня ужасала необработанность речи; слепыми глазами не видя света, я думал, что виной этого не глаза, а солнце». Далее он рассказывает, как в сонном видении он был назван не христианином, а *цицеронианином*. И тогда же он дал клятву: «Господи, если когда-нибудь я буду иметь светские книги²¹, если я буду читать их, значит, через это самое я отрекся от Тебя».

Мы видим, что обаяние, глубина мысли и мастерство языческих писателей имели неотразимое воздействие на образованную христианскую элиту той эпохи. Отказ от чтения их сочинений воспринимался как великая, но необходимая жертва. Иногда блж. Иероним заходит так далеко в отвержении языческих поэтов и философов, что сравнивает их творения с *siliquae* (рожки, стручки); в своем изъяснении притчи о блудном сыне он пишет: «*Daemonum cibus est carmina poetarum, saecularis sapientia, rhetoricorum pompa uerborum. Haec sua omnes suauitate delectant*» (Песни поэтов, мирское мудрование, словесная пышность риторики есть демоническая пища. Они всех услаждают своей приятностью)²².

Все же в письмах блж. Иеронима к разным лицам можно встретить довольно часто цитаты из языческих поэтов, главным образом из Вергилия и Горация²³, наряду с цитатами из Священного Писания²⁴. Поэтическая строка имеет то великое преимущество, что она способна в нескольких словах с большой силой выразить тонкие психологические нюансы человеческого настроения или состояния, — в прозе на это потребовались бы страницы текста, но без достижения того же эффекта. Кроме того, для образованных современников знакомые поэтические строки сразу вызвали аллюзии и ассоциации, которые хотел дать почувствовать автор.

В одном из своих писем блж. Иероним приводит в свое оправдание в цитировании языческих поэтов пример апостола Павла, который «в послании к Титу употребил стих из поэта Эпименида²⁵. В другом послании апостол приводит также шестистопный стих Менандра: «Худые беседы растлевают добрые нравы»²⁶. И, выступая перед афинянами в Ареопаге, приводит свидетельство поэта Арата: «его же и род есмы», что по-гречески читается: *του γαρ και γενοσ εσμεν* — и составляет полустишие гекзаметра²⁷. Далее блж. Иероним пишет «...Во Второзаконии (гл. 21) он (апостол Павел) читал повеление

²⁰ Блж. Иероним. Письмо 22.

²¹ Блж. Иероним привез из Рима в Иерусалим обширную библиотеку, которой очень дорожил.

²² Hier. Ep. 21.13.

²³ Западные исследователи насчитали около 65 таких цитат (см.: Vessey M. *Quid Facit Cum Horatio Hieronymus? Christian Latin Poetry And Scriptural Poetics* // *Poetry and Exegesis in Premodern Latin Christianity*. Leiden, Boston: Brill, 2007. P. 29–48).

²⁴ У блж. Августина в его произведениях после 400 г. уже не встречаются цитаты из языческих авторов (*Westra H. J. Augustine And Poetic Exegesis* // *Poetry and Exegesis in Premodern Latin Christianity*. Brill. Leiden, Boston, 2007. P. 30).

²⁵ Тит 1.

²⁶ 1 Кор. 15:33.

²⁷ Деян 17:28.

Господа, что у пленной жены нужно обрить голову и брови, обрезать все волосы и ногти на теле и тогда вступать с нею в брак. Что же удивительного, если и я за прелесть выражения и красоту членов хочу сделать светскую мудрость из рабыни и пленницы израильянок, отсекаю или отрезаю все мертвое у неё — идолопоклонство, сластолюбие, заблуждение, разврат — и, соединившись с ее чистейшим телом, рождаю от нее детей Господу Саваофу?...»²⁸. Эти суждения закладывали основы будущей средневековой образованности, признавая огромную ценность сочинений классической древности, и давали простор для творческой деятельности поэтов.

Тем не менее блж. Иероним, также как и блж. Августин, хранит молчание в отношении опытов по версификации Ветхого и Нового Заветов своих современников. Обильно цитируя Вергилия и Горация, он никогда не приводит ни единой строчки христианских поэтов-современников. Тем более, как переводчику Священного Писания на латинский язык, ему должны были быть небезынтересны их поэтические эксперименты. Он удостаивает упоминания одного поэта Ювенка — в одном месте он хвалит его за точность изложения, в другом, — пишет, что «Ювенк при Константине в стихах изобразил историю Господа Спасителя: не побоялся он величие Евангелия подчинить законам метра». Здесь, намеренно или случайно, блж. Иероним напрямую полемизирует с Ювенком, который заявлял в прологе целью своего сочинения увековечить в стихах деяния Спасителя. Блж. Иероним, во-первых, видит в этом творческом порыве некую дерзость: «не побоялся он...», во-вторых, он умаляет законы метра перед величием Евангелия. Можно заключить из этого, что блж. Иероним дает ясно понять — как своим молчанием, так и своим кратким суждением о Ювенке, — что не считает уместным переложить Евангельскую историю поэтическим метром, хотя и допускает это.

Если блж. Августин и блж. Иероним выказывают раздвоенность в своем отношении к языческой поэзии, не высказываются о христианских эпических творениях, а блж. Августин испытывает колебание даже в отношении церковного пения, то св. Амвросий Медиоланский имел свою точку зрения на эту проблему. Его позиция прослеживается твердо и обоснованно во всех его творениях. На упрёки в том, что он завораживает паству своими гимнами, он без колебаний отвечал: «*plane nec hoc abnuo*» («Да, и я не отрицаю этого») ²⁹. В упомянутой риторической триаде *docere, movere, delectare* он особо выделяет *delectare* (радовать, доставлять удовольствие). То, что для блж. Августина было камнем преткновения, ставится св. Амвросием во главу угла. Слово не только может, но и должно быть приятным: «*Certat in psalmo doctrina cum gratia; simul cantatur ad delectationem, discitur ad eruditionem. Nam uiolentiora praecepta non permanent; quod autem cum suauitate perceperis, id infusum semel praecordiis non consueuit elabi*»³⁰. То, что казалось Иерониму пищей демонов, стручками или рожками (*siliquae*), у св. Амвросия обретает совсем другую интерпретацию. В первом разделе своего объяснения к Псалму XII св. Амвросий пишет, что *delectatio* было неотъемлемым элементом замысла Творца в отношении его творения, которое дьявол использовал для своего деструктивного плана: «*summum incentiuum uirtutis proposuit Deus futurae beatitudinis delectationem; uehemens quoque calcar erroris delectationem esse diabolus excogitauit*»³¹. Злобные уловки этого врага заключались в обманчивом показе творения (*speciem praetendit naturae*). Это положение исправил псалмопевец Давид: «*reparare eam*

²⁸ Блж. Иероним. Письмо к Магну, великому оратору города Рим.

²⁹ *Hymnorum quoque meorum carminibus deceptum populum ferunt, plane nec hoc abnuo* (Ambr. *Epist. XXa. Contra Auxentium*, 34).

³⁰ «В псалме научение соперничает с очарованием; пение приводит в восторг, учение — к знанию. Ибо жесткие предписания надолго не задерживаются, то же, что ты с удовольствием воспринимаешь, это вливается сразу в сердце и не исчезает» (St. Ambrosius Mediolalensis. *Ennarat. Ps. XII 1.10*).

³¹ «Бог задумал наслаждение как высшее побуждение добродетели к будущему блаженству; диавол устроил так, что удовольствие (*delectatio*) стало страстной неистовой приманкой заблуждения» (St. Ambrosius Mediolalensis. *Ennarat. Ps. XII 1.1*).

*studens et reformare psallendi munere caelestis nobis instar conuersationis instituit*³². Иными словами, поэтическое творчество изначально, как выражение радости от сотворенного мира и благодарности Творцу, было заложено в нас. Но в языке это способность эксплуатировалась падшими духами, и только через Давида это положение было восстановлено. Таким образом, мы видим, что, несмотря на неудачи христианского эпоса, лирическая поэзия в лице св. Амвросия с его ярким новаторским ни на что прежде не похожим поэтическим даром, с его по-пасхальному радостным мироощущением обрела дальнейшую перспективу и была реализована во многих жанрах Средневековой вплоть до Данте.

Очерченный круг проблем лежит в русле общей проблематики, связанной с континуитетом античной цивилизации и нарождающегося христианского мира: в результате их сложного взаимодействия и контаминаций возникает феномен средневековой европейской культуры, наследниками которой мы являемся.

Источники и литература

Источники

1. *Августин, блж.* Исповедь / Пер. М. Е. Сергеевой. СПб.: Наука, 2013.
2. *Иероним Стридонский, блж.* Творения // ТКДА 1863–1903. 17 ч.
3. *Квинт Гораций Флакк.* Оды, эподы, сатиры, послания. М., 1970.
4. *St. Augustinus Hipponensis.* De musica // Sant' Agostino. URL: <https://www.augustinus.it/latino/musica/index2.htm/> (дата обращения: 20.08.2018).
5. *St. Ambrosius Mediolanensis.* Ennarationes in XII palmos Davidicos // Documenta Catholica Omnia. URL: <http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0339-0397> (дата обращения: 20.08.2018).
6. *St. Ambrosius Mediolanensis.* Epistula XXa. Contra Auxentium. In Sancti Ambrosii Opera. Pars decima, epistulari liber X. ed. Michaela Zelzer. CSEL Bd. 72, Wien 1983.

Литература

7. *Казанский Н. Н.* Исповедь как литературный жанр // *Августин, блж.* Исповедь / Перевод М. Сергеевой. Сер. «Лит. памятники». СПб., Наука, 2013. С. 291–294.
8. *Махов А. Е.* Трактат Августина «О музыке» как факт истории поэтики // Школа теоретической поэтики. М.: Издательство Кулагиной; Intrada, 2010. С. 239–248.
9. *Boeft J. den.* Cantatur Ad Delectationem: Ambrose's Lyric Poetry J. den Boeft // Poetry and Exegesis in Premodern Latin Christianity. Leiden, Boston: Brill, 2007. P. 81–97.
10. *Curtius E. R.* European Literature and the Latin Middle Ages. Princeton University Press, 2013.
11. *Green R. P. H.* The Evangeliorum Libri of Juvenus: Exegesis By Stealth? // Poetry and Exegesis in Premodern Latin Christianity. Leiden, Boston: Brill, 2007. P. 65–80.
12. *Pranger M. B.* Time and The Integrity of Poetry: Ambrose And Augustine // Poetry and Exegesis in Premodern Latin Christianity. Leiden, Boston: Brill, 2007. P. 49–62.
13. *Vessey M.* Quid Facit Cum Horatio Hieronymus? Christian Latin Poetry And Scriptural Poetics // Poetry and Exegesis in Premodern Latin Christianity. Leiden, Boston: Brill, 2007. P. 29–48.
14. *Westra H. J.* Augustine and Poetic Exegesis // Poetry and Exegesis in Premodern Latin Christianity. Leiden, Boston: Brill, 2007. P. 11–28.

³² «Стремясь исправить это и преобразить, он даром псалмотворения восстановил для нас образ небесного управления» (Ibid. 1.3).

Natalia Kharlamova. Asceticism and aesthetics: the attitude of the Western Church Fathers IV–V centuries to poetry

Abstract: In ancient Greece, the poet stood in line with the augurs, priests, soothsayers. Such ideas did not find sympathy in the Christian milieu. However, educated Christians believed that poetry could and should serve Christianity. Since the time of Constantine the Great, a whole galaxy of poets has appeared who retell the Old and New Testaments (IV–VI centuries) in poetic form. Christian poets invoke the blessing of the Holy Spirit, as pagan poets invoke muses. The first of the Church Fathers unequivocally recognized the beauty of poetry for the right to exist of St. Ambrose Mediolansky. In Russian historiography, early Christian poetry is poorly studied, there are practically no translations of the works of these poets into Russian.

Keywords: early Christian poetry, Juvenka, Faltoniya Proba, sv. Gracious Peacock, Cyprian of Gall, Prudentius, Celius Sedulius, Bishop of Vienne Avit, Arathor, blj. Augustine, blj. Jerome St. Ambrose Mediolansky. aesthetics, asceticism.

Natalia Olegovna Kharlamova — Senior Lecturer, Department of Ancient Languages, St. Petersburg Theological Academy, Master of History, member of the Translation Section of the Writers Union of Russia (n.kharlamova@list.ru).

Иеромонах Кирилл (Зинковский)

НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ХРИСТИАНСКОЙ АСКЕЗЫ В ВЕК ИНФОРМАЦИОННЫХ ВОЙН

Статья посвящена постановке проблемы выявления особенностей аскетической практики христианина в эпоху информационного взрыва. Обозначена актуальность христианской аскезы, которая должна рассматриваться как важная и необходимая составляющая жизни современного человека. Применяются такие методы, как семантический анализ понятия и его рассмотрение в русле православного предания, аналитический обзор тенденций развития современного общества, синтез психологических проблем, выявленных при пастырском окормлении прихожан.

Обращено внимание на доминирование негативно-агрессивного фона информационного пространства современного общества. Информационно-психологические войны определяются как реальность современного мира, искажающая фундаментальные категории человеческого бытия. В качестве главных средств для выработки психологической устойчивости христианина предлагается обращение к опыту святых, близких к нам по времени, а среди христианских добродетелей особенно выделяются «нищета духа», вера как доверие Промыслу Божию, трезвение, благоговение, постоянство, молитва краткими словами, «подвиг общения».

Новизна исследования заключается в обращении к проблеме аскезы в контексте расцвета новых информационных технологий.

Ключевые слова: человек, общество, информационные войны, христианская аскеза, «нищета духа», «подвиг общения», молитва Иисусова.

1. Аскеза в Священном Писании и Предании Церкви

Аскеза как подвиг и практика христианской жизни

Св. ап. Павел говорил о себе: «Подвизаюсь (древнегреч. — ἄσκῶ) всегда иметь непорочную совесть пред Богом и людьми» (Деян 24:16). И хотя это единственное место в Св. Писании, где употребляется производная от глагола «ἀσκέω» (упражняться, тренироваться), но сама идея необходимости духовного подвига для выполнения божественных заповедей и наследия Царства Божия является одной из важнейших истин, выраженных многообразными способами и терминами, как в Библии, так и в Св. Предании Церкви. Достаточно вспомнить слова Христа Спасителя «подвизайтесь войти сквозь тесные врата» (Лк 13:24), а также многократные упоминания ап. Павла о пастырском подвиге за христиан (Кол 2:1), о «подвиге добром» (2 Тим 4:7), «подвиге веры» (1 Тим 6:12), о страдании за Христа как особом даре и подвиге (Фил 1:29–30), о «подвиге благовестия Божия» (1 Сол 2:2), чтобы освежить в нашем сознании эту общепринятую в Православии нравственную истину.

Интересно отметить, что во всех упомянутых выше цитатах Св. Писания в древнегреческом оригинале использовано либо существительное «ὁ ἄγων» (борьба,

Иеромонах Кирилл (Евгений Анатольевич Зинковский) — доктор богословия, кандидат технических наук, доцент факультета философии, богословия и религиоведения Русской Христианской Гуманитарной Академии (ierej.cyril@mail.ru).

соревнование, битва, спор), либо производная то глагола «ἀγωνίζομαι». Эти термины являются однокоренными с такими как «агония», «агонизировать», «антагонист», «антагонизм» и др. Размышляя о содержании этих терминов, можно еще раз прочувствовать степень накала той духовной брани за спасение человеческих душ, к которой призван каждый ученик Христа.

Вся жизнь христианина есть не что иное, как прохождение подвига. «С терпением будем проходить предлежащее нам поприще» (Евр 12:1, в оригинале здесь использовано то же самое древнегреческое слово «ὁ ἀγών») по образу Господа Иисуса Христа (Евр 12:2–4). Жизнь христианина подразумевает «деятельное осуществление религиозно-нравственного совершенства путем участия всех телесных и душевных сил человека, через постоянную борьбу» с различными проявлениями греха¹.

В первые века христианства аскетами называли тех христиан, которые, оставаясь в обществе, духовно трудились с особым усердием для приобретения и сохранения благочестия и праведности². С самого начала земного пути Церкви Христовой забота о правильном усвоении евангельского учения всегда шла рука об руку с передачей здоровой аскетической практики³.

Ложные интерпретации и опыт Церкви

В современном мире наряду с ростом популярности различных психосоматических упражнений по традициям йоги, лечебного голодания и медитации «для здоровья», бытует весьма искаженное представление о христианской аскезе, навеянное как крайностями экзальтированных аскетических практик некоторых западных средневековых подвижников, так и негативными примерами из жизни современных православных неопитов, искаженно и чаще всего незаметно для самих себя воспринявших идею подвига «ради самого подвига», а не ради Христа.

Противники христианского аскетизма гораздо более часто, чем в случае с различными практиками любителей йоги, выставляют в качестве своих аргументов то, что аскеза якобы воспитывает в христианине эгоцентризм, замкнутость на самом себе, может поддерживать негативное отношение к общественной жизни и деятельности. Однако опыт православных св. отцов ясно и полноценно свидетельствует о том, что умеренная аскеза не только не мешает, но и просто необходима для человека на пути очищения души от эгоизма и основанного на нем множества различных страстей. Только разумный и постоянный христианский подвиг может привести нас к высшей добродетели — любви⁴.

В богатейшем святоотеческом аскетическом наследии всегда подчеркивалось, что из духовной и телесной составляющих аскезы первой необходимо уделять гораздо более серьезное внимание. Хотя даже преуспевшие подвижники по своему глупокому смирению не позволяли себе оставить телесных благочестивых упражнений, но св. отцы подчеркивали, что именно душа «должна с трезвением, мужеством, рачительностью и внимательностью везде сдерживать и оберегать себя» и свой «телесный хитон», то есть тело⁵.

¹ Зарин С. М. Аскетизм по православно-христианскому учению. М., 1996 (СПб., 1907). С. IV.

² Тех же, кто для такой же цели уходил в пустынные места называли «анакоретами» (ἀναχωρητής). См.: Там же. С. VIII.

³ Так, например, Климент Александрийский говорит о передаче от Господа через апостолов знания и практики (аскезы, «σύνεσις τε καὶ συνάσκησις»), согласующихся с Господним учением (PG 9. 348 С).

⁴ Именно аскетический подвиг неуклонного пребывания в добродетелях находит себе плод в любви. См., например: «ἐπιμονὴ τε καὶ ἄσκησις... συμπαραϊούται εἰς ἀγάπην» (Климент Александрийский. Строматы. Кн. 2. 9. PG 8. 980 С).

⁵ Макарий Великий, прп. Беседа 4. 3 // Преподобного отца нашего Макария Египетского духовные беседы, послание и слова. М., 1855. С. 30.

Однако в наше время стало особенно актуальным требование умеренности телесного подвига, при одновременном увеличении значимости приобретения навыков мысленной брани.

2. Информационная лавина и психика человека, война за внимание и сознание

Информационно-психологическая война как реальность современного мира

Американский историк и библиотекарь конгресса США (1975–1987) Даниэль Бурстен (Daniel J. Boorstin, 1914–2004) еще в конце 70-х годов прошлого века высказал своего рода пророчество: «Технологии — это просто замечательно, но мы можем утратить в наших технологиях. Туман информации может вытеснить знание»⁶.

Современный мир приносит человеку множество новых вызовов. Несмотря на развитие различных технологий, жизнь человека не становится легче, более того, человек стал объектом особенного внимания, направленного на захват его собственного внимания. Как целые государства, так и отдельные группы людей, сформированные по различным интересам, «борются всеми возможными способами за ключевую позицию для контроля за полем публичного внимания». Причем при огромном количестве инициатив на этой площадке «мало кто понимает, как действительно достигнуть постоянного захвата»⁷ упомянутого выше поля.

По замечанию Г. Г. Почепцова, «мы живем сегодня не в мире информации, а в мире информационных кампаний. Именно такие сообщения, за которыми стоит “спонсор”, и являются основным кирпичом, из которых строится информационное пространство. Время простой информации уже истекло»⁸.

Информационно-психологическая война стала несомненной реальностью в современном мире, о которой много пишут и размышляют политики и социологи, но которой пока что уделено сравнительно очень мало внимания православными богословами. А тем временем способы целенаправленного воздействия разного рода информацией (устной, печатной, видео) на рациональную, эмоциональную и волевую сферы человеческого сознания все совершенствуются. И не столь уж важно, какими целями руководствуются их изобретатели (подрыв идеологии и политической власти в том или ином государстве, повреждение морально-нравственного состояния населения, смена ценностных ориентиров или просто желание продвижения своего бизнеса через рекламу), но простые потребители информации подвергаются лавинообразно возрастающему воздействию инфо-полей. В итоге уже принято говорить о «информационных перегрузках», «цифровой детоксикации» и информационной гигиене.

Негативно-агрессивный фон информационного пространства

Можно сказать, что в нынешнюю информационную эпоху ум становится местом военных действий не менее, и даже более, чем поле обыкновенной битвы, а информационно-культурные коды, заложенные в инфо-поток — новым оружием, воздействующим над подсознание⁹.

⁶ Boorstin D. J. The Republic of Technology (1978) // The Quote Master. URL: <http://www.quotemaster.org/qf52cea5d12e34c57854b0b227dfc578b> (дата обращения 03.08.2019).

⁷ Scott J. Information Warfare: The Meme is the Embryo of the Narrative Illusion. Institute for Critical Infrastructural Technology, 2018. P. 7–8.

⁸ Почепцов Г. Г. Информационные войны. Новый инструмент политики. М., 2015. С. 7.

⁹ Scott J. Information Warfare: The Meme is the Embryo of the Narrative Illusion... P. 8.

Исследователи подчеркивают преобладание негативно-агрессивной информации как в политических дебатах¹⁰, так и в рекламных роликах. Маркетологи даже не скрывают, что именно более или менее агрессивная либо негативизмом, либо сексапильностью реклама легче и быстрее продает рекламируемые изделия. Мужчины, женщины всех возрастов, а также и дети стали ежедневной целью рекламной индустрии. Содержание т. н. «мыльных опер» говорит само за себя. Для примера, в американских сериалах такого типа соотношение более или менее явно представленных сексуальных отношений героев, связанных узами брака, по сравнению с несемейными составило всего 4 %, а для другого рода телепродукции всего 16%¹¹.

Проводя все более значительное время у экранов телевизора, компьютера или телефона, человек все больше проникается доверием к этим источникам информации. Но помимо простого эффекта привыкания к аморальному поведению, которое подсознательно становится все более приемлемым (в том числе в силу того факта, что представлено оно через популярных актеров), существует и опасность серьезной смены мировоззренческих ориентиров. Специалисты говорят, что в современном мире уже идет не просто война за внимание потребителя, не только война знаний (knowledge warfare), а «война за мудрость» (wisdom warfare), т. е. за мировоззрение. Это война за смысловое осознание и оценку человеческого бытия. Ее также называют «новой войной» или «война смысловая»¹².

В первом томе трилогии профессора социологии Калифорнийского университета Мануэла Кастеллса «*Информационная эпоха: Экономика, общество и культура*» подчеркивается, что в этой войне появляются такие понятия как «электронная духовность», «санитарованное восприятие убийства и страданий», «отрицание смысла и утверждение иронии как высшей ценности»¹³.

Искажение фундаментальных категорий человеческого бытия

Не отрицая религиозное мировоззрение как таковое, новое информационное сообщество все же неуклонно идет по дороге секуляризации, все более глубоко разочаровываясь в любой традиционной религиозности. И не только потому, что все «чудеса» теперь доступны «on-line», но и потому, что пользователь может построить свой личный мир реалий, чудес и почти целого жизненного пространства. «Культура реальной виртуальности» более всего подразумевает веру в себя самого и уверенность на приобретение возможностей и способностей сделать свое виртуальное бытие реальным и удобным¹⁴.

Мануэл Кастеллс указывает также на то, что новая коммуникативная система радикально трансформирует даже такие фундаментальные категории человеческого бытия как время и пространство. При этом «дух информационализма», выражающий новую виртуальную культуру и создающийся «в визуальном опыте компьютеров в киберпространстве путем преобразования реальности», отличается эфемерностью, а сама культура представляет собою скорее «смесь опытов и взаимодействий, нежели хартию прав и обязанностей»¹⁵. Для большей иллюстративности привожу в сноске пару оригинальных заключений проф. Кастеллса, в которых ярко раскрывается связь новой сетевой культуры с идеологией постмодернизма¹⁶.

¹⁰ «В политических кампаниях США более 50% занимает исключительно негативная реклама» (Поченцов Г. Г. Революция.com. Основы протестной инженерии. М., 2005. С. 429).

¹¹ Harris R. J., Barlett Ch. P. Effects of Sex in the Media // J. Bryant and M. B. Oliver (eds.). *Media effects: Advances in theory and research* (3rd ed.). 2009. P. 4.

¹² Поченцов Г. Г. Информационные войны... С. 85.

¹³ Castells M. *The Information Age: Economy, Society and Culture. Vol. I. The Rise of the Network Society*. Blackwell Publishers. Maiden, Massachusetts, USA. Oxford, 1996. P. 494, 486, 493.

¹⁴ Ibidem. P. 406.

¹⁵ Castells M. *The Information Age: Economy, Society and Culture...* P. 199.

¹⁶ «Культура постмодерна и его теория погружается в празднование конца истории, а в некоторой степени, конца рациональности и смысла, отрекаясь от человеческой способности

Экспоненциальный рост объемов потребляемой информации, а также сознательные усилия лидеров нового инфо-сообщества если не подменить, то, по крайней мере, серьезно изменить реалии человеческой жизни стали серьезным вызовом для сознания и психологии человека, неся с собою различные болезни человеческого духа. Некоторые из них стали уже весьма распространенными и очевидными для психологов, социологов и для священников. Другие, особенно связанные с изменениями основных принципов духовной жизни людей, преобразованием менталитета и традиционных представлений о мире, времени, пространстве и месте человека в них, еще с неизбежностью проявят себя в жизни нашего общества¹⁷. По слову президента России В. В. Путина, «попытки влиять на мировоззрение целых народов, стремление подчинить их своей воле, навязать свою систему ценностей и понятий — это абсолютная реальность, так же, как борьба за минеральные ресурсы, с которой сталкиваются многие страны, в том числе и наша страна»¹⁸.

3. Некоторые замечания к современной аскетике

Святоотеческий взгляд на информационную атаку и средства противодействия ей

Что касается мыслей об аскезе христианина в современную эпоху, прежде всего хочется отметить, что первый опыт информационной атаки был получен людьми еще в раю, когда Адам и Ева были соблазнены дьяволом через искажение и извращение установок благодатной жизни, данных первым людям от Бога. Память об этом факте должна одновременно приводить христианина в духовно собранное состояние и, в то же время, хранить душу человека от панических страхов и уныния перед лицом вызовов инфо-эпохи. Испытания необходимы для нас для духовного утверждения в добре, «муж неиспытанный и неискушенный не имеет никакой цены»¹⁹.

Сама стратегия оболыщения человека и ныне остается той же самой, что и в случае первых людей. Свт. Иоанн Златоуст замечал, что для Адама и Евы источником падения стали их мечтательная фантазия, потеря страха Божьего, а также своеволие, духовное ослепление, когда пусть даже самый мудрый (хитрый) из зверей (Быт 3:1) показался более достойным доверия, нежели слова Бога²⁰. Следовательно, в качестве главных средств противодействия информационному затмению навсегда останутся трезвение, благоговение и искреннее послушание. Однако необходимы разъяснения — что именно означают эти добродетели для современного человека, и какие акценты в их осуществлении наиболее важны в нашу эпоху.

понимать и извлекать смыслы» (Ibidem. P. 4); «Ирония становится самой предпочитаемой формой самовыражения... мы уже не принадлежим никакому месту, никакой культуре, экстремальная версия постмодернизма налагает свою зашифрованную кодо-разрушительную логику повсюду, где она применяется. Освобождение от традиционных культурных кодов подразумевает отход от исторически сложившихся сообществ» (Ibidem. P. 449).

¹⁷ Для их проникновения в сознание человека и последующего проявления, очевидно, требуется большее время, но такие глубинные болезни духа гораздо сложнее для излечения на поздних стадиях их развития. Одно из таких духовных заболеваний — умерщвление «всякой живой реакции и всякой живой инициативы» (*Бодрийяр Ж.* Дух терроризма. Войны в заливе не было. М., 2016. С. 56).

¹⁸ Встреча с представителями общественности по вопросам патриотического воспитания молодежи. Краснодар, 12 сентября 2012 г. // Официальное интернет-представительство президента России. URL: <http://kremlin.ru/news/16470> (дата обращения 03.08.2019).

¹⁹ *Иоанн Дамаскин, преп.* Точное изложение православной веры. 2. 30 // Полное собрание творений св. Иоанна Дамаскина. СПб., 1913. Т. 1. С. 239.

²⁰ *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Книгу Бытия. Беседа 16. 3 // *Его же.* Полное собрание творений. СПб., 1898–1906. Т. 4. Ч. 1. С. 131.

Еще в XIX веке свт. Игнатий (Брянчанинов) указывал на то, что великие внешние подвиги более не имеют Божьего благословения в жизни христиан²¹. Афонский старец Ефрем Филофейский, ученик великого подвижника XX в. Иосифа Исихаста, выразил схожую мысль, подчеркивая, что сама необходимость великих аскетических подвигов потеряла свою актуальность ввиду большого опыта молитвенной практики, накопленного церковными аскетами за два тысячелетия.

С наступлением инфо-эпохи особенно трудные внешние подвиги становятся сугубо опасными из-за сверхбыстрого распространения сведений о подвижнике, ведущего к прославлению его среди широких масс населения. Кроме того, в самом стремлении к великим подвигам св. отцы видят проявление гордости и самомнения. Это относится прежде всего ко внешней, но верно и по отношению к внутренней аскезе. Однако, в эпоху торжества информации и знания, когда души людей невольно надмеваются ощущением своей богатой осведомленности в разных сферах, острую актуальность приобретает тот подвиг, который назван свт. Игнатием «подвигом веры». Последний означает смиренное «возвеличивание» в нашем внутреннем мире Бога при одновременном смирении самого себя. Такой подвиг называется также подвигом смирения, или подвигом «стяжания нищеты духовной». Он сам по себе приносит духовную победу христианину, даже не будучи усилен аскезой телесного и душевного плана. В то же время этот самый подвиг веры дает животворную силу телесному и душевному подвигам при их исполнении²².

Свт. Игнатий указывал, что «в наше время Бог дарует спасение более при посредстве смирения, нежели подвига»²³. Подвигу душевного и телесного усилия предпочитается подвиг духовного самоупражнения, самоуничужения — когда христианин отрекается «сам в себе от всякого сознания достоинства к преуспеянию» и пребывает «в нищете духа», предстоя мысленно Богу с терпеливым прошением и ожиданием милости Божией²⁴. Такой «смиренный подвиг»²⁵ объединяет в себе все вышеупомянутые добродетели трезвения, благоговения и искреннего послушания Богу и Его святой Церкви. Человек в таком подвиге как бы отрекается от всего «своего», благоговейно отдавая место Божьему действию, трезво понимая, что все человеческое (даже самое лучшее и возвышенное) ненадежно и непостоянно, привыкая видеть, слышать и понимать Бога в Его Промысле о мире и человеке, а не навязывать своей собственной жизни и жизни окружающих свой план спасения.

Такой подвиг становится основанием и для эффективной мысленной аскезы, приводит к умиротворению внутреннего состояния, помогает приостановить круговорот помыслов и впечатлений, переполняющих сознание человека среди инфопотоков. «Нищета духа» человеческого способствует «молчанию ума», когда духовное созерцание Бога вытесняет из сознания все иное, приводя ум в «естественное спокойствие». «Стояние духом» пред Господом есть мысленный покой, «конечная цель и равным образом успокоение для твари», когда «ум достигает

²¹ «Скорби особливо удел нашего времени, которому в удел не даны ни подвиг мученичества, ни подвиг монашества» (Игнатий (Брянчанинов), свт. Письмо 199 // *Его же. Письма о христианской жизни* (555 писем). Минск, 2004. С. 268). Здесь разумеются именно великие подвиги аскетов древности, а не монашество как таковое.

²² «Стяжи подвиг веры — и будешь всемогущ, будешь всегда победителем. Тогда захочешь ли употребить в дело подвиг телесный, или подвиг душевный, — увидишь их ожившими, возмощными о Господе. Если же захочешь обойтись без них, — одною челюстью ослею — смирением — поразишь иноплемеников. Верю возвеличь в себе Бога и Он возвеличит тебя безстрашием и духовным разумом» (Игнатий (Брянчанинов), свт. Письмо 141 // Там же. С. 225).

²³ *Его же. Письмо 376* // Там же. С. 497.

²⁴ *Его же. Письмо 457* // Там же. С. 546.

²⁵ *Его же. Письмо 229* // Там же. С. 325.

единого, ибо единое есть Бог... и сам ум соединяется в себе во единое и становится нераздельным»²⁶.

Хранение чувств и трезвение

В этом же контексте аскеза христианина в наше время подразумевает особенное внимание к приобретению навыков хранения ума и зрения. Огромные информационные потоки, привлекательные и соблазнительные по множеству разных параметров и ориентированные на множество вкусов и интересов, ставят перед нами задачи усиленной работы над дисциплиной проявления чувств и желаний, дисциплиной распределения времени и выработкой волевых качеств личности.

Священникам приходится уже практически постоянно встречаться с такой проблемой, как нежелание человека оторваться от экрана того или иного гаджета, чтобы уделить время самым близким родственникам и детям. Игровые зависимости, любопытство и псевдо-отдых в следовании новостным потокам или скандалам вокруг медийных звезд, псевдоучастие в проблемах мировой политики и экономики, новостях и трудностях жизнедеятельности страны или города — вот далеко не полный список интернет-зависимостей, которые переносят внимание и симпатии людей в мир виртуальный. Мир реальный, мир людей и обстоятельств, нас непосредственно окружающих, мир задач, поставленных перед нами Божиим Промыслом, становится для многих сегодня серым, неинтересным и удручающим. В противовес этому фантазии виртуального мира «прорываются» в реальные жизни людей²⁷. Например, регулированная красота супермоделей создает нередко реальные проблемы в семейной жизни.

Потеря христианского трезвения проявляется также в привыкании к оценке себя со стороны друзей и знакомых, через собирание положительных отзывов о себе и своей деятельности в соцсетях. Вместо мысленного «поставления себя» пред Богом на молитве для оценки себя по евангельским заповедям человек призывается создать свой интернет-образ, который будет оценен другими пользователями. Непрерывное выставление себя на суд пользователей социальных сетей становится для некоторых смыслом всей жизни.

Добродетель трезвения — как, впрочем, и все другие — невозможно сохранить, а тем более, возрастить в душе без внутреннего и внешнего постоянства. Умеренное, но постоянное духовное делание признавалось св. отцами за важнейшее условие христианского преуспевания. Важным считалась нечастая смена как образа молитвы, так и места жизни подвижника. Для времени информационного переизбытка особенно актуальными становятся практика кратких, немногословных молитв и небольшого количества так называемых «тайных поучений», которые могут и должны сопровождать христианина посреди множества забот и жизненных событий.

Постоянство, как внутренняя неспешность и кропотливость в духовном труде, крайне необходимо для духовного плодоносия души. Даже множество правильных мыслей не приносит заметной пользы человеческой душе при только умственном ознакомлении с ними. Неслучайно в житии прп. Антония Великого отмечается постоянство и «равное усердие к аскезе»²⁸ на протяжении всей жизни

²⁶ Главы св. Каллиста Катафигиота, обдуманые и весьма высокие о божественном единении и созерцательной жизни. Гл. 5, 18 // Исихазм. URL: <http://www.hesychasm.ru/library/kallist/text2.htm> (дата обращения 03.08.2019).

²⁷ Так, например, в текущем году британский фотограф К. Дж. Уилсон (Cameron James Wilson) создал виртуальную трехмерную темнокожую супермодель, о которой заявил, что «она — фантазия, пытающаяся прорваться в реальность» (Photographer Gets Accused Of Racism After His Perfect Black Model 'Shudu' Gets Instagram Famous // Boredpanda. URL: <https://www.boredpanda.com/3d-black-model-shudu-cameron-james-wilson/> (дата обращения 03.08.2019)).

²⁸ *Афанасий Великий, свт. Житие преподобного отца нашего Антония. П. 93 // Его же. Творения: в 4 т. ТСЛ, 1902–1903. Т. 3. С. 249.*

святого. Ведь «конец Антониевой жизни в теле» был таким же, как и «начало его подвига»²⁹.

Воспитание добродетелей благоговения и послушания

С точки зрения поддержания добродетели благоговения в современной жизни хотелось бы обратить внимание на необходимость борьбы с духом иронии и сарказма, а также легкости в суждениях и осуждения. Все это, к сожалению, нередко встречается сегодня не только в мирской среде, но даже среди священнослужителей. Активное высказывание своих мнений и суждений/осуждений рекламируется даже как своего рода добродетель «небезразличного» и «честного» отношения к жизни, но, на самом деле, ведет к системному подрыву любых авторитетов, потере уважения к людям, наделенным от Бога церковной или государственной властью. Богатая информационная среда предоставляет множество частично подлинных, но чаще «скривленных» историй для деградации душевного устроения человека именно в таком направлении.

И, наконец, касательно добродетели послушания — она остается перед нами как призыв следовать Христу в Его послушании Богу Отцу, сохранять верность святоотеческому преданию, воспитание доверия Промыслу Божию о нас в нашей повседневной жизни. Последнее понимается как послушание Богу через смиренное принятие всего случающегося с нами.

По мысли свт. Игнатия, общая стезя христианского подвига в нашу эпоху есть путь отхода от явных порочных сообществ (и интернет-сообществ в том числе) с одновременным приобретением навыка терпения обычных человеческих немощей, чтобы посреди оскудевающего благочестием христианского мира «уврачевать немощь чувств» (т. е. научиться трезвенно владеть ими), научиться благоговейно «зреть Промысл Божий», и «войти в умную молитву»³⁰.

В эпоху агрессивных информационных потоков становится просто необходимо для каждого христианина все чаще призывать имя Божие³¹, с благоговейной преданностью и доверием Богу³², с понуждением себя на посильные внешние телесные труды благочестия (из послушания уставам церковным). Но особенно от нас требуется творческое преодоление многообразных подмен искреннего общения с ближними (и с Богом) на шелуху внешне корректной вежливости или калейдоскоп интернетного поверхностного обмена информацией.

Послушание как доверие Промыслу Божию о нас в нашей повседневной жизни включает в себя не только пассивный момент. Навык к молитве Иисусовой и вообще к любой краткой молитве, сокровенно творимой посреди ежедневных занятий общественной жизни, поможет нам понести труд построения правильных отношений с окружающими нас людьми. Этот труд подчас так психологически сложен, что можно говорить о необходимости выработать каждому свой образ «подвига человекообщения». Этот подвиг, по слову прпмц. Марии (Скобцовой), должен быть предпринят «во имя» искаженного в человеке грехом «образа Божьего», с упованием

²⁹ «Τοῦτο τῆς ἐν σώματι ζωῆς Ἀντωνίου τὸ τέλος κάκεινη τῆς ἀσκήσεως ἡ ἀρχή», S. Athanasius *Theol. Vita Antonii* 93. 2 (93) // G. J. M. Bartelink (ed.). *Athanasie d'Alexandrie, Vie d'Antoine* [SC 400. Paris, 2004]. В русском переводе эта фраза переведена неясно: «Таков был конец Антониевой жизни в теле, и таково начало его подвижничества» (Житие преподобного отца нашего Антония. П. 93. С. 249).

³⁰ Игнатий (Брянчанинов), свт. Письмо 50 // *Его же. Письма о христианской жизни...* С. 64.

³¹ «Непрестанно призывать имя Божие есть врачевание, убивающее не только страсти, но и самое действие их» (Варсонофий, прп., и Иоанн, прп. Руководство к духовной жизни. Вопрос 423. М., 1852. С. 305).

³² «Непрестанная молитва есть пребывание ума во многом благоговении, глубокая преданность Богу и постоянное упование на Него; она означает мужество по Богу во всем (εἰς αὐτὸν θαρρῆν ἐν πᾶσι) — во всех делах и обстоятельствах» (Максим Исповедник, прп. Слово о подвижнической жизни 25 // PG 90. 932 А. Перевод наш).

«на Бога, а не на себя», с молитвенной просьбой «стать орудием Божиим»³³ в страшном (по ответственности) деле спасения душ человеческих. По слову архиеп. Сергия (Королева), подвиг подлинного общения, столь пренебрегаемый современным человеком, при совершении оного пред Лицом Божиим, с призыванием имени Господнего, позволяет ослабить «напор темных сил и чувств», пробудить наше сознание, чтобы увидеть Свет, сокрытый «в каждом человеке»³⁴.

Здесь мы только слегка наметили некоторые важнейшие проблемы современной православной аскетики. Каждая из них, безусловно, требует системного рассмотрения и выработки более подробных пастырских пояснений и рекомендаций.

Источники и литература

1. *Афанасий Великий, свт.* Житие преподобного отца нашего Антония, описанное святым Афанасием в послании к инокам, пребывающим в чужих странах // *Его же.* Творения: в 4 т. ТСЛ, 1902–1903. Т. 3. С. 178–250.

2. *Бодрийяр Ж.* Дух терроризма. Войны в заливе не было. М.: Издательство РИПОЛ классик, 2016.

3. *Варсонофий, прп., и Иоанн, прп.* Руководство к духовной жизни. М.: В Университетской типографии, 1852.

4. Встреча с представителями общественности по вопросам патриотического воспитания молодежи. Краснодар, 12 сентября 2012 г. // Официальное интернет-представительство президента России. URL: <http://kremlin.ru/news/16470> (дата обращения 03.08.2019).

5. *Зарин С. М.* Аскетизм по православно-христианскому учению: Этико-богослов. исслед. Сергея Зарина / [Вступ. ст. А. И. Сидорова, с. III–XXXII]. М.: Паломник, 1996. СПб.: Тип. В. Ф. Киршбаума, 1907.

6. *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Письма 50, 141, 199, 229, 376, 457 // *Его же.* Письма о христианской жизни (555 писем). Изд. 3-е. Минск: Издательство Свято-Елизаветинского монастыря, 2004. С. 64, 225, 267–268, 325, 479, 546.

7. *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры / Пер. А. В. Беляева // Полное собрание творений св. Иоанна Дамаскина. СПб.: Издание Императорской СПб. Духовной Академии, 1913. Т. 1. С. 157–345.

8. *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Книгу Бытия. Беседа 16 // Полное собрание творений. СПб.: Издание СПбДА, 1898–1906. Т. 4. Ч. 1. С. 127–137.

9. *Каллист Катафигиот, прп.* Главы св. Каллиста Катафигиота, обдуманые и весьма высокие о божественном единении и созерцательной жизни / Пер. А. Ф. Лосева // Исихазм. URL: <http://www.hesychasm.ru/library/kallist/text2.htm> (дата обращения 03.08.2019).

10. *Климент Александрийский.* Строматы // J.-P. Migne (ed.). *Patrologiae cursus completus (series Graeca)* (далее — PG). In 161 t. Paris, 1857–1866. Vol. 8. 685–1382. PG 9. 9–603.

11. *Макарий Великий, прп.* Беседа 4 // Преподобного отца нашего Макария Египетского духовные беседы, послание и слова / Пер. с греч. при МДА. М.: Типография В. Готье, 1855. С. 28–52.

12. *Максим Исповедник, прп.* Слово о подвижнической жизни (*Liber asceticus*) // PG 90. 911–959.

13. *Мария (Скобцова), прпмц.* Аскетика человекообщения // Вестник русского христианского движения. № 36. Париж, Нью-Йорк, 1955. С. 7–12.

14. *Почепцов Г. Г.* Информационные войны. Новый инструмент политики. М.: Издательство Алгоритм, 2015.

³³ *Мария (Скобцова), прпмц.* Аскетика человекообщения // Вестник русского христианского движения. № 36. Париж, Нью-Йорк, 1955. С. 12.

³⁴ *Сергий (Королев), архиеп.* О подвиге общения // *Его же.* Духовная жизнь в миру. Киев, 2004. С. 43.

15. Почепцов Г.Г. Революция.com. Основы протестной инженерии. М.: Издательство Европа, 2005.
16. Сергей (Королев), архиеп. О подвиге общения // *Его же*. Духовная жизнь в миру. Киев: Издательство Отчий Дом, 2004. С. 26–45.
17. S. Athanasius Alexandrinus. Vita Antonii // G. J. M. Bartelink (ed.). Athanase d'Alexandrie, Vie d'Antoine [Sources chrétiennes 400. Paris: Éditions du Cerf, 2004]: 124–376 (Thesaurus Linguae Graecae. University of California, Irvine – Irvine, CA. URL: <http://www.tlg.uci.edu/>).
18. Boorstin D. J. The Republic of Technology (1978) // The Quote Master. URL: <http://www quotemaster.org/qf52cea5d12e34c57854b0b227dfc578b> (дата обращения 20.09.2018).
19. Castells M. The Information Age: Economy, Society and Culture. Vol. I: The Rise of the Network Society. Blackwell Publishers. Maiden, Massachusetts, USA. Oxford, UK, 1996.
20. Harris R. J., Barlett Ch. P. Effects of Sex in the Media In J. Bryant and M. B. Oliver (eds.) // Media effects: Advances in theory and research (3rd ed.). Erlbaum/Psychology Press, 2009. P. 1–32.
21. Photographer Gets Accused Of Racism After His Perfect Black Model 'Shudu' Gets Instagram Famous // Boredpanda. URL: [https://www.boredpanda.com/3d-black-model-shudu- cameron-james-wilson/](https://www.boredpanda.com/3d-black-model-shudu-cameron-james-wilson/) (дата обращения 03.09.2019).
22. Scott J. Information Warfare: The Meme is the Embryo of the Narrative Illusion. Institute for Critical Infrastructural Technology, 2018.

Hieromonk Kirill (Zinkovskiy). Some aspects of Christian asceticism in the age of information wars.

Abstract: The article is devoted to the problem of revealing the peculiarities of the ascetic practice of a Christian in the era of information explosion. The need of Christian asceticism, which should be considered as an important and necessary component of the life of modern man, is indicated. Methods are applied such as the semantic analysis of the concept and its consideration in the mainstream of Orthodox tradition, an analytical review of the trends in the development of modern society, the synthesis of psychological problems revealed during the pastoral care of parishioners.

Attention is drawn to the dominance of the negative-aggressive background of the information space of modern society. Information-psychological wars are defined as the reality of the modern world, distorting the fundamental categories of human life. As the main means for developing the psychological stability of a Christian, we refer to the experience of the saints close to us in time, and among the Christian virtues we especially distinguish: “poverty of the spirit”, faith as a deep trust in the God’s Providence, sobriety, reverence, persistence, prayer by brief words, “feat of communication”.

The novelty of the study is in addressing the problem of asceticism in the context of the new information technologies flourishing.

Keywords: man, society, information warfare, Christian asceticism, “poverty of spirit”, “feat of communication”, Jesus’ prayer.

Hieromonk Kirill (Evgeny Anatolievich Zinkovskiy) – doctor of theology, associate professor of the Russian Christian Humanitarian Academy (ierej.cyril@mail.ru).

Л. Ф. Шеховцова

«СИЛЫ» ДУШИ И «СИЛА» ДУХА

Богословы — в том числе святые отцы — часто говорят о душе, духе человека как о «силе». В философии «сила» рассматривается как причина действий, активности. Актуализация потенциальной энергии, т. е. «силы» духа, проявляется в «силах» души — энергемах мысли, чувства, воли. Душа состоит из трех сил — умственной, раздражительной, волевой. Понятия «силы» и «энергии» играли большую роль в работах по психологии начала XX в., когда душа рассматривалась как духовная субстанция. Введенные Аристотелем понятия «энергии» как движения и «энергема» как результата движения могут быть соотнесены со святоотеческими представлениями о «сущности» и «энергии» и сопоставлены с категориями «духа» и «души», душевными феноменами как «энергемами». Если дух, как сущность человека, является источником энергии, называемой душой, то трудности различения «источника энергии» от проявления этой «энергии», приводят к возникновению в христианской антропологии теологуменов двумерии — тримерии.

Ключевые слова: дух, душа, сила, энергия, энергема, сущность, источник энергии, потенциальность, актуализация, ум, чувство, воля, двумерия.

Главная категория христианской антропологии — «душа» — описывается святыми отцами как состоящая из трех сил (частей, начал): разумной (словесной), чувствительной (раздражительной — Филон, св. Григорий Нисский; или яростной — прп. Максим Исповедник), и воледевательной (волевой, желательной). Это практически соответствует классической триаде сфер в секулярной психологии: «ум» — «чувство» — «воля».

Что такое «сила» — понятие, столь часто используемое святыми отцами?

Следует четко различать понятие физической силы, связанной с материей, веществом, и понятие душевной, или психической, силы. Материалисты сводили силу к веществу — нет сил без вещества. Соотношение мозга и души равно, по их мнению, соотношению вещества и силы. По их мнению, сила — свойство только вещества, которое делает возможным его движение.

Физическая сила в природе — это сила сопротивления, покоя. Духовная же, или душевная, сила имеет другую природу и происхождение.

Если следовать за панентеистическим воззрением современных богословов, то в основе всего мира лежит одна сила духовной природы, атрибут Божества¹.

Л. М. Лопатин писал, что душа, как нематериальная деятельная духовная субстанция — сущность психических явлений, — осознает себя в этих качествах. «Нет явлений вне субстанции, как нет субстанций вне их свойств, состояний и действий; природа субстанции выражается в законах и свойствах явлений, и наоборот, нельзя считать за природу субстанции то, что в ней не проявляется. Иначе сказать, субстанция не трансцендента, но имманентна своим явлениям. Каждое явление по своей природе есть сама субстанция в данный момент своего бытия»².

Лариса Филипповна Шеховцова — доктор психологических наук, профессор Санкт-Петербургской духовной академии (laranikpol2007@yandex.ru).

¹ Соловьев Н. А., Посадский С. В. Панентеистическая метафизика и квантовая парадигма. СПб., 2014.

² См.: Лопатин Л. М. Понятие о душе по данным внутреннего опыта // Вопросы философии и психологии. 1896. XXX11.

В святоотеческой и богословской литературе встречается мысль о проникновении, инспирации духа в материю. Свт. Григорий Нисский говорил о процессе постепенной, ступенеобразной инволюции духа в материю: «Писание показывает, что жизненная сила в некоем последовании присоединяется к телесному естеству, сперва проникая в бесчувственные твари, после чего поступаая в чувственные, а потом уже восходя до разумного словесного...»³.

«Творения Божии так расположены, — писал св. Феофан Затворник, — что всякий высший класс совмещает в себе силы низших классов, — кроме их имеет свои силы, его классу присвоенные и его характеризующие... Низшая сила в мире есть та, которая действует в мертвой природе и которой высшие изделия суть явления химических сочетаний и кристаллизации... Выше этой стоит сила растительная, которая в своей власти держит и кристаллизующую силу и силу химических сочетаний. Выше растительной силы стоит — животная, которая в своей власти держит и растительную силу, и кристаллизующую, и силу химических сочетаний. Выше животной-душевной силы — сила человеческого естества, которое содержит все силы низшие его в своей власти, и ими действует. Что же дивного, что в нас есть нечто схожее с животными. Есть схожее и с растениями: ибо питание иращение тела есть растительное дело; но что же из этого вывести? — ничего нельзя; кроме — что всякому свой чин»⁴.

Об этом же архим. Феофан (Авсенеv)⁵ — ступени духовного бытия отражают как бы степени проникновения духа в материю. Дух есть всегда причина, а не действие. Вещество есть всегда орудие причины действующей. Жизненная сила есть самостоятельная причина, подчиняющая вещество. Сила жизни в веществе проявляется в физическом притяжении, а в живом — в структуре.

На современном языке науки об этом говорят, как об уровнях организации материи. Каждый уровень организации требует определенных энергетических затрат, так как «организация» — это структура, связанная энергия. Современный ученый диак. Сергей Кривовичев в статье о теологии, информации и проблеме происхождения жизни говорит о том, что нет глубоких оснований отвергать возможность существования иерархии сил, возникающих на различных уровнях бытия из фундаментальных физических законов. Организмы являются пластичными материальными информационными системами. В утверждении онтологического статуса информации современная наука сближается со святоотеческим учением о логосах тварей⁶.

Что же такое сила?

В докторской диссертации «Проблема психической причинности» прот. Василий Зеньковский пишет: сила — причина движения, сущность причинности — действие сил; прот. Василий задает вопрос — возможна ли вообще причинность в психологии?⁷

Философ, психолог, физиолог Вундт также полагает, что понятие силы необходимо выводить из понятия причины. Психологи не отрицают психическую активность. Вундт много говорит о понятии психической энергии, но его не развивает, чаще заменяя его понятием психической активности. Понятия силы, энергии, работы не перестают играть свою роль в работах по психологии начала XX в. Необходимость использования понятия психической энергии, силы вытекает из того, что психические переживания всегда даны нам как *процессы*, а не как недвижные неизменные объекты⁸.

³ См.: Григорий Нисский, свт. Об устройении человека. СПб., 1995.

⁴ Феофан Затворник, свт. Собрание писем. Вып. 8. № 1462.

⁵ Феофан (Авсенеv), архим. Из записок по психологии. Киев, 1869. С. 80.

⁶ См.: Кривовичев С., диак. «Послеши Духа Твоего и созиждутся...» (теология, теория информации и проблема происхождения жизни) // Научные труды кафедры богословия СПбДА. Вып. 1: 2015–16 уч. год. СПб.: Изд-во СПбДА, 2016. С. 28–44.

⁷ Зеньковский В., прот. Проблема психической причинности // Его же. Собрание сочинений. М., 2011. Т. 3. С. 188.

⁸ Там же.

Психолог, физиолог, один из первых представителей экспериментальной психологии Фехнер⁹ писал, что сила есть вспомогательное выражение для изменения законов равновесия и движения. Не может быть научного определения силы, так как наука имеет дело только с внешними явлениями. Определить носители этих явлений — сложно. Внешний опыт не дает понятия о силе как источнике движения. Понятие силы заменяется термином *энергия*, обнимающим только внешние явления силы. Мы сами — активная сила, источник движения. В понятие силы как активного начала вкладывается свой субъективный внутренний опыт мышечного напряжения, воли. Сенсорика дает понятие о различных действиях силы в материи. Можно предположить, что имплицитно Фехнер ставит вопрос об источнике силы.

В. А. Снегирев: в норме «человек представляет себя особым существом, резко отделенным от всего, его окружающего, которое кажется ему находящимся вне его и обступившим его со всех сторон... и при этом чувствует и непосредственно сознает себя центром, источником и носителем силы, которая направляется на внешнее, изменяя его самыми разнообразными способами, в свою очередь, испытывая различные изменения под влиянием внешнего»¹⁰.

Для прот. Василия Зеньковского понятия силы и энергии равнозначны. Душевные процессы — это работа, которая требует затрат психической энергии¹¹. В душевных процессах следует различать содержание переживания и акт, благодаря которому это переживание реализуется. Акт связывает переживание с «я».

Причиной наших психических явлений является для нас наше «я», утверждает еп. Михаил (Грибановский). Означаемое словом «я» является основой и носителем жизни, ее производителем, субъектом и средою всех ее проявлений и изменений. Всякая сознаваемая душевная и физическая деятельность сознается как принадлежащая этому «я». «Я», таким образом, является как бы владельцем всего состава душевного и физического¹².

Душа — есть активность разумно-чувственно-волевая, которой «я» владеет, управляет.

Если святые отцы говорят о душе как силе, то в психологической науке принято говорить о психической деятельности (в противоположность физической). Если сила есть потенциальная энергия, то актуализация ее — переход в актуальное состояние — выражается в психической активности. Активность — форма существования психики, утверждают психологи. Под активностью в самом общем виде можно понимать, как предлагает Н. С. Лейтес¹³, меру взаимодействия субъекта с окружающей действительностью. Активность может выступать как в форме внешних проявлений, так и в форме внутренних процессов. В психологии существует типология людей по активности — типы темпераментов. Под психической деятельностью подразумевается, как правило, умственная деятельность, мнемоническая, сенсорно-перцептивная, волевая деятельность. «Продукт» этих «деятельностей», активности — мысль, запоминание, образ, волевое усилие.

Г. И. Челпанов¹⁴ признает деление всех душевных явлений на три класса — познание, чувства и волю — целесообразным и подчеркивает, что в реальном переживании они нераздельно связаны друг с другом. В какой-то момент душевной жизни главной может быть та сторона целостного акта, которая имеет более активный характер.

Такого же мнения придерживался и В. С. Серебrenников¹⁵, профессор психологии в дореволюционной Санкт-Петербургской духовной академии: субъект в один момент

⁹ Там же.

¹⁰ Снегирев В. А. Психология. СПб., 2008. С. 75.

¹¹ Зеньковский В., прот. Проблема психической причинности... С. 194.

¹² См.: Михаил (Грибановский), еп. Лекции по введению в круг богословских наук. Киев, 2003.

¹³ См.: Лейтес Н. С. К вопросу о динамической стороне психической активности // Проблемы дифференциальной психофизиологии. М.: Педагогика, 1977.

¹⁴ См.: Челпанов Г. И. Мозг и душа. М., 1994.

¹⁵ См.: Серебrenников В. С. Лекции по психологии. СПб.: СПбДА, 1891.

времени совершает акт, состоящий из трех сторон: ума — чувства — воли; в каждом душевном явлении непременно есть все три стороны, но одна сторона находится в более ясном сознании, а другие — в бессознании.

И эту же мысль высказывает и проф. Н. А. Зубовский¹⁶, автор учебника науки о душе (1848 г.), — каждая способность души есть сама душа во всей своей целостности, выражающая только себя в известный момент времени так, а не иначе по особенному отношению ее к предмету. Он также полагал, что душа по своей природе есть дух. Возражая материалистам, он приводил такой аргумент: действия мозга не тождественны действиям души, так как действия нервной системы подчинены законам необходимости, а душа свободна и произвольна. Движения души первичны — воле следуют движения телесные.

Для обозначения актуализации, акта, процесса осуществленности предмета или явления Аристотель ввел понятие «энергии» как движения. В таком понимании вполне приемлемо и понятие «психической энергии» как психической активности человека, как психической деятельности, действия, результатом которых является образ, мысль. У Аристотеля есть и второе понимание «энергии» — как результата процесса, который он называет «энергемой»¹⁷. Всякое становление имеет определяющую движущую причину и цель.

Сила, направленная на осмысление отраженного мира, реализуется душой в чувствах и мыслях; волевая активность проявляется в соответствующих действиях отдаления / приближения. Таким образом, мы видим проявление разных граней одной силы души, в энергемах ума, чувства, воли. Нельзя не вспомнить и прп. Исаака Сирина, который утверждал, что познавательная, эмоциональная и деятельная силы и способности человека — суть лишь разные стороны одной и той же силы души, которая проявляет себя в разных отношениях различно, причем выступает яснее и рельефнее то одна, то другая, то третья, но в каждой из них присутствуют непременно и две другие.

С. Л. Рубинштейн в психологии тоже обращал внимание на целостность психического акта¹⁸.

Душа человека является жизнью (энергией) одушевленного его тела, но имеет жизнь и как сущность¹⁹. Душа, как писал прп. Максим Исповедник, сродна с умоизрительным, логосным слоем бытия, и сущность ее — тварный логос²⁰.

Если источником силы, как говорили св. отцы, является сущность, то какова сущность человека? В христианской антропологии общепринятым является мнение св. отцов, что человек — существо духовное. Человек как духовное существо принадлежит духовной реальности, которая, кроме Бога, представлена ангелами света, в том числе и падшими. Св. Григорий Палама говорил, что человек мало чем умален от ангелов и даже выше их²¹.

Если сила (потенциальная энергия) — условие, способность тела к активности, то психику тоже можно рассматривать как силу, условие, способность к активности человека в пределах физического мира. Это результат внешнего проявления.

Прп. Максим Исповедник вслед за отцами каппадокийцами утверждал: энергия есть движение сущности²². Есть «Начало движения» = сущность, источник потенциальной энергии; есть «движение» — актуализация потенциции источника, «середина» — собственно энергия; и есть конец «движения» = результат актуализации, активности сущности = «энергема», феномен.

¹⁶ См.: Зубовский Н. А. Психология. СПб., 2006.

¹⁷ Аристотель. Метафизика. IX 6 1048b.

¹⁸ См.: Рубинштейн С. Л. Основы общей психологии. М., 1989.

¹⁹ См.: Григорий Палама, свт. Триады в защиту священно-безмолвствующих. М., 1995.

²⁰ См.: Максим Исповедник, прп. Творения. М.: Мартис, 1993. Кн. 1.

²¹ См.: Григорий Палама, свт. Триады в защиту священно-безмолвствующих...

²² См.: Максим Исповедник, прп. Творения... Кн. 1.

По Лейбницу, первичная сила, дающая внутренние движения, отличается субстанциальностью: устойчивостью и способностью к изменениям. За явлениями, движениями есть первичный источник: сила превращает причину в причинность, а причинность сливается с действием сил. Система сил, устойчивая во времени, мыслится как находящаяся позади явлений²³. Сила как потенциальная энергия сущности скрыта в причине. Система сил связывает основные моменты бытия — тождество и текучесть, писал прот. Василий Зеньковский²⁴. Вундт подчеркивал: как сила отодвигается от явления, так причинность отодвигается от закономерности; как атом, скрываясь позади материальных явлений, есть носитель их свойств²⁵.

По этому поводу М. И. Владиславлев высказал мысль: психология как наука — это философская физика или метафизика как учение о бытии²⁶. Метафизика душевно-духовной субстанции утверждает, что это не абстрактная «материя», а духовное начало, невещественное, нематериальное неделимое и неразрушимое, стоящее вне и за нашими состояниями, мыслями, и имеющее цель соединить их в единое целое. Это духовное начало есть чистая сила без материи, чистая энергия, способная мыслить, хотеть и сознать себя, она является носительницей всех духовных состояний, соединяя их в одно целое²⁷.

Современные авторы Н. А. Соловьев и С. В. Посадский утверждают, что духовное начало, а не абстрактная «материя, является субстанцией также и физического мира. Дух же может быть отождествлен с субстанцией по преимуществу»²⁸. Нематериальная деятельная духовная субстанция — сущность психических явлений, полагает Л. М. Лопатин²⁹.

Если источник силы — сущность, то какова сущность человека? Человек — духовное существо, утверждали многие святые отцы. Душа духовна по естеству — говорил свт. Феофан Затворник. Она является частью силы духа, только низшей и назначенной на ведение дел земных³⁰. Душу духовным существом называл прп. Иоанн Дамаскин³¹ и другие св. отцы, а также богословы и философы.

В. А. Снегирев писал: «Душа как особое существо, непохожее даже на самое тончайшее вещество... принадлежит другому миру — духовному»³². Душа открывается в душевных явлениях. Философы констатируют: явления душевные взаимосвязаны с материей и действуют через материю мозга, но душа, являясь носителем душевных явлений, сама происходит из нематериального начала. Это нематериальное начало разные философы и богословы называют по-разному: субстанцией, духом, сознанием, личностью. Свт. Феофан Затворник³³ понимал дух как силу, от Бога исшедшую. Святые отцы, богословы часто говорят о душе, духе человека как о силе. Дух человека божественного происхождения — это сила, которую вдохнул Бог в лице человека. Дух проявляется в душевных явлениях, а душа — в телесных действиях. Идеалисты и многие богословы говорят о неслиянности и нераздельности духа с душой, как бы некоем *слипании*.

В христианской антропологии человек представлен антитезами «тело/дух» (тримерия) или «тело/душевно-духовная субстанция» (двумерия). Следует признать,

²³ Зеньковский В., прот. Проблема психической причинности... С. 169.

²⁴ Там же. С. 184.

²⁵ Там же.

²⁶ Владиславлев М. И. Психология // Ждан Н. А. Российская психология. Антология. М., 2009. С. 62.

²⁷ См.: Снегирев В. А. Психология...

²⁸ ²⁹ Соловьев Н. А., Посадский С. В. Панентеистическая метафизика и квантовая парадигма... С. 62.

²⁹ См.: Лопатин Л. М. Понятие о душе по данным внутреннего опыта...

³⁰ См.: Феофан Затворник, свт. Собрание писем...

³¹ См.: Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение православной веры. М.; Ростов-на-Дону, 1992.

³² См.: Снегирев В. А. Психология...

³³ Феофан Затворник, свт. Толкование посланий ап. Павла. Послание к Римлянам 7:14. М., 1996. С. 421.

что в христианской антропологии нет однозначного понимания категорий души и духа, вследствие чего существуют теологумены двумерического и тримерического состава человека. В теологумене «двумерия» человек представлен антитезой «тело/душевно-духовная субстанция», где один полюс — земное физическое, плотное начало человека, другой полюс — небесное невещественное, бесплотное начало. Различие душевно-духовного здесь представлено как высшего и низшего, как две стороны единого духовного начала. Человек как тримерия — тело/душа/дух; здесь антитеза «тело/дух», а душа — это нечто промежуточное, объединяющее, соединяющее, «сцепляющее» вещественное и невещественное начала. Распространенным в богословии является мнение, что оба теологумена не противоречат друг другу, а все зависит от «угла зрения» (гносеологии), т. е. проблема выбора теологумена тримерии или двумерии — это проблема скорее гносеологическая, чем онтологическая, с точки зрения богословов. Душа и дух составляют нечто единое, единство душевно-духовной субстанции, с точки зрения тех, кому близко двумерическое видение человека. В этом случае распространенной является точка зрения, что дух — это высшая часть души. По мнению же св. Феофана Затворника, очень важно различать душу и дух.

Если дух, как сущность человека, является источником энергии, называемой душой, то понятно, что трудно отделить источник энергии от проявления этой энергии — они неслиянны и нераздельны, образуя некую целостность. Как в Священном Писании нет четких различий между понятиями души и духа, так и в онтологическом плане богословы и философы говорят о целостности, единстве душевно-духовной субстанции. Но в философском дискурсе подчеркивается разница «потенции» и «актуализации». Актуализация потенциальной энергии — «силы» духа — проявляется в «силах» души, т. е. в энергемах мысли, чувства, воли.

Неразличение «источника энергии» и собственно «энергии», вероятно, и порождает в христианской антропологии теологумены двумерии и тримерии.

Недифференцированность «источника движения» и собственно «движения» благодаря их трудной различимости (смотрю и увидел), — это обосновывает позицию двумерии. Если же различать «источник движения» — тварную сущность, которая выступает потенциальной творящей силой и созидает «движение», и феномен — «конец» — энергему, то это можно рассматривать как основание позиции тримерии.

В таком случае, дух — источник движения, активности, а душа — энергема духа.

Если свт. Игнатий Брянчанинов говорил, что тело одевается душой³⁴, то по аналогии можно сказать, что душа одевается духом, то есть, дух — сущность души.

Происходит как бы трансформация духовной энергии в душевные явления, а душевной энергии в энергемы мысли, чувства, воли. Как дух является источником энергии для души, так душа является также источником энергии для тела. Душа содержит тело, говорили святые отцы (а не тело/мозг «производит» душу, как говорят материалисты). Душа обладает особой энергией, жизненной силой, организующей тело изнутри.

Итак, если особенность человека, его сущность — дух, то можно полагать, основываясь на святоотеческом учении о сущности и энергии, что дух является источником силы души — как результата движения сущности. Активность души как энергемы духа трансформируется в энергемы: мысль, чувство, волю — психические феномены, которые святые отцы называют «силами», началами, частями души. Так происходят преобразования энергий во внутреннем плане человека.

³⁴ См.: Игнатий Брянчанинов, свт. Слово о человеке. СПб., 1996.

Источники и литература

1. *Аристотель*. Метафизика. 1X 6 1048b.
2. *Владиславлев М. И.* Психология // *Ждан Н. А.* Российская психология. Антология. М., 2009.
3. *Григорий Нисский, свят.* Об устройении человека. СПб., 1995.
4. *Григорий Палама, свят.* Триады в защиту священно-безмолвствующих. М., 1995.
5. *Зеньковский В., прот.* Проблема психической причинности // *Его же.* Собрание сочинений. М., 2011. Т. 3.
6. *Зубовский Н. А.* Психология. СПб., 2006.
7. *Игнатий Брянчанинов, свят.* Слово о человеке. СПб., 1996.
8. *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры. М.; Ростов-на-Дону, 1992.
9. *Кривовичев С., диак.* «Послеши Духа Твоего и созиждутся...» (теология, теория информации и проблема происхождения жизни) // Научные труды кафедры богословия СПбДА. Вып. 1: 2015–16 уч. год. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2016. С. 28–44.
10. *Лопатин Л. М.* Понятие о душе по данным внутреннего опыта // Вопросы философии и психологии. 1896. XXX11.
11. *Лейтес Н. С.* К вопросу о динамической стороне психической активности // Проблемы дифференциальной психофизиологии. М.: Педагогика, 1977.
12. *Максим Исповедник, прп.* Творения. М.: Мартис, 1993. Кн. 1.
13. *Михаил (Грибановский), еп.* Лекции по введению в круг богословских наук. Киев, 2003.
14. *Рубинштейн С. Л.* Основы общей психологии. М., 1989.
15. *Серебренников В. С.* Лекции по психологии. СПб.: СПбДА, 1891.
16. *Снегирев В. А.* Психология. СПб., 2008.
17. *Соловьев Н. А., Посадский С. В.* Панентеистическая метафизика и квантовая парадигма. СПб., 2014.
18. *Феофан (Авсенеv), архим.* Из записок по психологии. Киев, 1869.
19. *Феофан Затворник, свят.* Собрание писем. Вып. 8. № 1462.
20. *Феофан Затворник, свят.* Толкование посланий ап. Павла. Послание к Римлянам 7:14. М., 1996.
21. *Челпанов Г. И.* Мозг и душа. М., 1994.

Larisa Shekhovtsova. “Strengths” of the soul and “strength” of the spirit

Abstract: Theologians – including the holy fathers – often speak of the soul, the spirit of man as a “power”. In the philosophy of “power” is considered as the cause of action, activity. Actualization of potential energy, i.e. “Strength” of the spirit, manifested in the “forces” of the soul – energemah thoughts, feelings, will. The soul consists of three forces – mental, irritable, and energetic. The concepts of “power” and “energy” played a large role in the works on the psychology of the early twentieth century, when the soul was viewed as a spiritual substance. The concepts of “energy” as motion and “energy” as a result of movement introduced by Aristotle can be correlated with patristic ideas about “essence” and “energy”, and compared with the categories of “spirit” and “soul”, mental phenomena as “energy schemes”. If spirit, as the essence of man, is the source of energy, called the soul, then the difficulties of distinguishing the “energy source” from the manifestation of this “energy” lead to the emergence of two-dimensional theology in the Christian anthropology of theologians.

Keywords: spirit, soul, power, energy, essence, energy source, potentiality, actualization, mind, feeling, will, two dimensions.

Larisa Filippovna Shekhovtsova – Doctor of Psychology, Professor at the St. Petersburg Theological Academy (laranikpol2007@yandex.ru).

Протоиерей Олег Агапов

ГРЕХОПАДЕНИЕ КАК ПРЕРВАННЫЙ ДИАЛОГ БОГА С ЧЕЛОВЕКОМ

В статье рассматривается одно из возможных пониманий грехопадения. С опорой на символическое прочтение рядом святых отцов библейской истории происхождения и грехопадения человека, статья дает еще один вариант прочтения-понимания этой истории — осмысление грехопадения как неудачного начала познания человеком Бога и мира, неудачного начала субъектно-объектных отношений между осознавшим себя «отдельным» человеком и Богом, другим человеком, миром. Подобный подход актуален, поскольку в настоящее время остро встает вопрос необходимости осмысления ряда богословских понятий и представлений с опорой на новейшие данные науки.

Ключевые слова: Бог, грехопадение, человек, диалог, личность, мир, субъектно-объектные отношения.

XXI век — время стремительно изменяющегося мира, в котором живет и который осмысляет, в соответствии с новыми научными данными, современный человек. И необходимость такого нового осмысления уже всерьез касается не только дня сегодняшнего, но и самых начал бытия человека как «человека разумного», как образа Божьего. Уже совершенно очевидно происхождение человека из животного мира (см., например, статью кандидата богословия, к. ф.н., зав. каф. богословия Тобольской Семинарии прот. Димитрия Кирьянова¹) и вытекающая из этого, в частности, необходимость осмысления грехопадения.

Грехопадение, безусловно, было. Хотя никакое конкретное дерево с плодами тут, видимо, ни при чем². Миф. Бог, ставший для человека объектом, источником внешнего воления, другой человек, ставший именно «другим», мир, переставший открывать свои имена, когда человек вдруг задумался над своим именем — вот картина грехопадения, где воля Божия, до того бывшая неотделимой от воли человека, стала мыслиться иной. Причем грехопадение может быть понято как неудачное начало познания Бога и мира, как **неудачное** начало субъектно-объектных отношений между осознавшим себя «отдельным» человеком и Богом, другим человеком, миром.

Грехопадение — прерванный (на время) диалог человека с Богом. Диалог не в смысле «говорения» одного и ответов другого. Человек вмещал в себя (насколько ему было дано) Божественные ведение и любовь. Идеальным образом такого «диалога без слов» может служить диалог внутри Троицы (о нем одним из первых написал в середине XX века католический философ-персоналист Э. Мунье: «Концепция Троицы... приводит к идее о Высшем Существо, внутри которого осуществляется

Протоиерей Олег Александрович Агапов — доктор богословия, кандидат филологических наук, доцент, заведующий кафедрой теологии Самарского государственного университета, проректор по научно-богословской работе Самарской духовной семинарии (ieroleg@yandex.ru).

¹ Кирьянов Д. В. Теория эволюции в православно-христианском религиозно-философском контексте // Издательство «Грамота». URL: http://scjournal.ru/articles/issn_1997-292X_2017_12-1_26.pdf (дата обращения: 03.08.2019).

² См., например, по этому поводу рассуждения свт. Григория Богослова и прп. Максима Исповедника: *Григорий Богослов, свт.* Слово 45 на Пасху // *Его же. Творения: в 2 т.* М., 1994. Т. 1. С. 666; *Максим Исповедник, прп.* Вопросы-ответы к Фалассию // *Его же. Творения: в 2 кн.* М., 1993. Кн. 2. С. 29.

диалог личностей...»³). Но если Троицу составляют Три Ипостаси, Личности, то человек, на «заре» своего человеческого бытия, не был зрелой свободной творческой личностью. Бог «вел» в диалоге с человеком (а как же иначе!), помогая ему в реализации заложенного Богом же творческого потенциала. В соиздании себя и мира. Объективация — в чем-то необходимый этап. Осознать себя — отдельным. Волю Бога — внешней. Болезнь роста, через которую должно пройти ограниченное разумное существо. Конечно, могло бы все обойтись без разрыва, без выпадения человека из-под Божественного воления, т. е. без грехопадения. Но, как писал Владимир Лосский, Бог рисковал, создавая Свой образ, творя свободную личность, призванную к обожению: «Личные существа — это апогей творения, потому что они могут по своему свободному выбору и по благодати стать Богом. Сотворяя личность, Божественное всемогущество осуществляет некое радикальное «вторжение», нечто абсолютно новое: Бог создает существа, которые, как и Он — вспомним здесь о Божественном Совете книги Бытия — могут решать и выбирать. Но эти существа могут принимать решения, направленные и против Бога. Не есть ли это для Бога риск уничтожить Свое создание? Мы должны ответить, что риск этот парадоксальным образом вписывается во всемогущество Божие. Творя «новое», Бог действительно вызывает к жизни «другого»: личное существо, способное отказаться от Того, Кто его создал»⁴. Культура может быть понята как восстановление через философов, богословов, поэтов, художников, композиторов диалога человека с Богом. Бог говорит в культуре с человеком через человека же. Культура развивается в диалоге. Точнее — в диалогах. Человека — с Богом, с другим человеком, с окружающим миром. Образ Божий в человеке (*сотворим человека по образу нашему и по подобию*) — не столько данность, сколько «даваемость», не прекращающееся никогда «ведение» человека, напоение человека подлинными смыслами, одаривание подлинным видением (после грехопадения необходим сознательный поиск человеком Истины, творческое напряженное «вопросание»), поэтому образ Божий в нас — не только «разумность» каждой конкретной личности, но и творческая «открытость» для Слова, «стучащегося» всегда, делающего человека творцом и сотворцом. «Быть» — значит реализовывать образ Божий, значит творить. Свободно-уверенно-ответственно. С доверием и любовью.

Смерть телесная — не самое страшное, что может ждать человека, страшнее смерть духовная, оторванность от Причины и Смысла. «В тот же день умрешь» — сказано Адаму о последствиях вкушения плода с древа познания добра и зла. Адам с Евой вкусили и жили еще очень долго. Значит, о другой смерти говорит Бог: о смерти, которая — в оторванности от Него, закрытости для Него. Закрытости для диалога с Ним и с созданным Им миром. Поэтому тема диалога — одна из важнейших тем для человека вообще и для религиозной русской христианской мысли XX века в частности. Мы умрем, если в нас нечему будет жить. А живет в нас вечно то, чем одарил нас и выпестовал в нас Он. Словесность и способность к диалогу (в оговоренном уже мной широком смысле): «Жить — значит быть тем, к кому обращаются, надо лишь принять, лишь услышать это обращение»⁵, — пишет Мартин Бубер, и с ним трудно не согласиться.

³ Мунье Э. Персонализм. М., 1993. С. 45.

⁴ Лосский В. Н. Догматическое богословие // *Его же*. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 243.

⁵ Бубер М. Диалог // Два образа веры. М., 1995. С. 101.

Источники и литература

1. Бубер М. Диалог // Два образа веры. М., 1995.
2. Григорий Богослов, свят. Слово 45 на Пасху // *Его же*. Творения: в 2 т. М., 1994. Т. 1.
3. Кирьянов Д. В. Теория эволюции в православно-христианском религиозно-фило-софском контексте // Издательство «Грамота». URL: http://scjournal.ru/articles/issn_1997-292X_2017_12-1_26.pdf (дата обращения: 03.08.2019).
4. Лосский В. Н. Догматическое богословие // *Его же*. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991.
5. Максим Исповедник, прп. Вопросы-ответы к Фалассию // *Его же*. Творения: в 2 кн. М., 1993. Кн. 2.
6. Мунье Э. Персонализм. М., 1993.

Archpriest Oleg Agapov. Fall as interrupted dialogue between God and man.

Abstract: The article discusses one of the possible understandings of the fall. Based on the symbolic reading of a biblical history of human origins and the fall of man by a number of holy fathers, the article provides another way to read and understand this story – understanding the fall as the unsuccessful beginning of man’s knowledge of God and the world, the unsuccessful beginning of subject-object relations between an “individual” self-realized person and God, another man, the world. Such an approach is relevant, since at the present time there is an acute need for understanding a number of theological concepts and concepts based on the latest scientific data.

Keywords: God, fall, man, dialogue, personality, world, subject-object relations.

Archpriest Oleg Alexandrovich Agapov – Doctor of Theology, Candidate of Philological Sciences, Associate Professor, Head of the Theology Department of the Samara State University, Vice-Rector for Scientific and Theological Work of the Samara Seminary (ierolog@yandex.ru).

С. А. Колесников

ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИОЗНО-ПОЛИТИЧЕСКОГО ХОЗЯЙСТВОВАНИЯ В ТЕОЛОГИИ ПРОТОИЕРЕЯ СЕРГИЯ БУЛГАКОВА

В статье рассматриваются основные духовно-нравственные принципы, определяющие политические и экономические взгляды протоиерея Сергия Булгакова. В число этих принципов входит критическое отношение к теориям капиталистического и социалистического типов построения общества, духовно-религиозное основание всей политической и хозяйственной жизни человека, рассмотрение политических и экономических фактов через призму христианских заповедей.

Ключевые слова: протоиерей Сергей Булгаков, капитализм и христианство, социализм и христианство, христианское хозяйство.

Без религиозно-метафизической глубины невозможен пронизательный взгляд на человека, на современность в целом. Поэтому для протоиерея Сергия Булгакова единственно правильной позицией, в том числе и в экономическом аспекте, являлось метафизическое обоснование экономики: «Во всех решительных случаях экономической политики возможна апелляция к высшей, внеэкономической инстанции» (статья «Об экономическом идеале»)¹. Через покровы рациональности, проявляющей себя в экономике, политике и тому подобных дискурсах, протоиерей Сергей Булгаков прозревал потенциальную возможность обращения к высшей, сверхрациональной системе ценностей, с которой и должно соотноситься все человеческое бытие.

Только в свете метафизики, только в сохранении теологических тональностей экономика способна проявить себя как подлинная наука об особенностях освоения мира человеческим духом. Генетика экономики духовна, «экономика, — писал о. С. Булгаков в статье «Об экономическом идеале»², — родилась как плод поисков современного сознания и совести за правдой в экономической жизни, добавляя, что «экономика есть прикладная этика». Только обретая/сохраняя метафизический масштаб, экономика может рассматриваться в качестве действительно «прикладной» науки, способной реально изменять мир в направлении позитивных ценностей. Во всех иных случаях экономика превращается в воинствующее средство уничтожения мира Божьего и трансформации его в человекобожий.

В этом случае «природа осознается им не как помощница и союзница, а как сила, создающая известную сумму препятствий, которую человек должен преодолеть в целях достижения определенного производительного результата, для чего ему приходится затрачивать то большее, то меньшее количество труда»³. Противостояние мира, природы в данном случае, и человека без духовного фундамента экономики — не снимаемо. Природа, воспринимаемая как враг, порождение врага рода человеческого, может изменить свой лик только в свете религиозного осмысления,

Сергей Александрович Колесников — доктор филологических наук, проректор по научной работе Белгородской духовной семинарии (с миссионерской направленностью), профессор кафедры гуманитарных и социально-экономических наук Белгородского юридического института МВД России им. И. Д. Путилина (skolesnikov2015@yandex.ru).

¹ Булгаков С. Н. Два града. Исследования о природе общественных идеалов. СПб.: Изд-во РГХИ, 1997. С. 163.

² Там же. С. 168.

³ Там же. С. 169.

и именно теологический подход способен действенно показать пути преодоления подобной враждебности.

Теологический алгоритм решения проблем, порождаемых рациональностью, концептуален для о. С. Булгакова. Не только экономика, но политика для него становится объектом теологических размышлений, и не только размышлений, но и конкретных политических заявлений и поступков. Достаточно вспомнить активную политическую деятельность о. Сергия Булгакова после февраля 1917 г., его выступления Первом Всероссийском съезде духовенства и мирян (02.06.1917) на тему: «Церковь и демократия», его доклад «Об отношении Церкви к государству» на Поместном Соборе Православной Российской Церкви в 1917 г. и многое другое. Конечно, в силу наступивших исторических катаклизмом политическая деятельность о. С. Булгакова была непродолжительна, но его участие в политической жизни показательно: он являет нам пример попытки выстроить политико-экономическую деятельность на религиозных основаниях.

История подобных религиозно-политических симбиозов полна самых печальных, трагикомических и ужасных примеров, но в самой решимости о. С. Булгакова попытаться найти место политэкономии в религиозной системе ценностей можно найти оправдание, возможно, и излишне наивным его взглядам на возможности преобразовать политику и экономику современности. Вообще, успешность революционных преобразований в России начала XX века можно во многом объяснить наивностью народа в его радикальном доверии к возможности исключительно политического преобразования мира. Готовность принять марксизм как новую религию скорее говорит о силе религиозных потенциалов русского народа, способного во имя религиозной идеи к потрясающим преобразованиям. Именно в этом, видимо, и может состоять одна из важнейших задач православной теологии: правильно, в соответствии с подлинно христианскими ценностями сфокусировать народное сознание на истинно религиозных ориентирах, не дать возможности «сбить» фокус, подменить религиозную идею псевдо-духовными приманками.

И данную духовно-политическую задачу о. С. Булгаков формулирует предельно четко: «Новая творческая задача для православия — проповедь социального христианства»⁴. Именно социальное христианство как форма политического устройства виделась ему в качестве оптимальной для гармоничного устройства общества.

За политической составляющей для о. С. Булгакова просвечивалась самое сложно представимое чувство в политике — любовь. Процесс возрастания его любви к царю, точнее к Царю, запечатленные в автобиографических записках, — уникальное свидетельство подлинно богословского взгляда на политику. «Вопрос о монархии, — писал о. С. Булгаков, — есть, в существе дела, вопрос любви и нелюби (есть любовь и в политике)»⁵. Здесь очень хочется поставить несколько восклицательных знаков: для современной политической ситуации принятие любви как параметра политической позиции выглядит настолько экстравагантным, что в реальность такой позиции практически нельзя поверить. Однако о. С. Булгаков предлагает именно такой политический «сценарий»: «...в своей любви к царю я сразу же отделил от его личности вины, за которые он не был ответственен, и зло, ему не принадлежавшее, и полюбил его в это мгновение какой-то любовью до гроба, какою обещаются перед алтарем жених и невеста» («Пять лет»). Именно после соединения — соединения, весьма сложно предствимого нами сегодня — политики и любви у о. С. Булгакова формируется его экономико-политическая «платформа», органично, без мучительного внутреннего конфликта определившая его дальнейшую линию жизни.

Монархизм как духовное явление становится для о. С. Булгакова «избранием сердца», и вместе с тем реальные исторические события поставили его в положение человека, наблюдающего агонию своего политического идеала: «мое политическое

⁴ Булгаков С. Очерки учения православной Церкви. М.: Русский путь, 2004. С. 233.

⁵ Там же. С. 235.

бытие, как русского гражданина, стало агонией, ибо в агонии находилась историческая царская власть, и я агонизировал вместе с нею»⁶. Состояние мучительного предсмертного страдания и пронизанность страдания любовью — сложный симбиоз чувств, который и формировал политико-теологические взгляды о. С. Булгакова. Но именно этот «комплекс» и есть вырабатываемый тысячелетиями опыт христианского мировидения. Крестные страдания, с восклицанием «*лама савахвани*» и возвещанием о вхождении в Царство Божие, — тот духовный фундамент, из которого рождается, видимо, единственно возможная для христианского теолога политическая позиция. Ее-то и постулирует в своем наследии о. С. Булгаков.

Поэтому отнюдь не неожиданным является его заявление, уже после революционных событий, характеризующее царизм исключительно как религиозную идею: «Потенция царя по образу Христа присуща Церкви. Это не есть политическая идея... но чисто религиозная... Это есть вообще идея освящения власти в лице ее высшего представителя, идеал святого царя»⁷. Позиция о. С. Булгакова в данном вопросе поистине теологична: он стремится оперировать в сфере политического богословскими категориями, соединяя, пронизывая политическое духовно-религиозным. Конечно, подобное стремление в определенной степени выглядело утопическим и подчас противоречивым. Однако подобное противоречие можно объяснить тем принципом невыразимости в рациональной стилистике теологической специфики мировосприятия, на котором построены практически вся политико-теологическая система о. С. Булгакова. Так, с одной стороны, он заявляет, что «не существует никакой внутренней и нерушимой связи между православием и тем или иным политическим строем»⁸, отрицая, тем самым, один из, наверно, самых широко обсуждаемых тезисов о «государственно-образующей» роли Церкви, а, с другой, — в докладе «Об отношении Церкви к государству» на Поместном Соборе Православной Российской Церкви (1917 г.) о. С. Булгаков выступал против отделения Церкви от государства.

В этой внешней двойственности позиции есть, несомненно, и слабое место в рассуждениях о. С. Булгакова. У Н. А. Бердяева были достаточно веские основания считать, что «отношение Булгакова к общественности остается не цельным, двойственным и разорванным. Он — очень либеральный реакционер, очень демократически настроенный буржуа, очень романтически настроенный реальный политик»⁹. Однако объяснить подобный подход можно словами о. В. Зеньковского, который считал, что в основании теологуменов о. С. Булгакова лежит «принцип антиномизма»¹⁰.

Спецификой теологии, в отличие от рационального сциентизма, является способность взглянуть на предмет «стереоскопически», поставить сомнения, поиски, процесс обретения пути в качестве методологического принципа. Для теолога важен не столько результат — в христианской теологии основные параметры истины уже заложены изначально, — сколько процесс поиска данного результата, который тоже имеет определенную духовную градацию, уходящую в бесконечность святости. «На всем, что пишет Булгаков, — отмечал С. Голованенко в рецензии на «Философию хозяйства» (1912), — явственно отпечатлеваются его вечные колебания между святостью православия, пустыней, старцами, аскетизмом, молитвой, божественной трансцендентностью и мирской культурой и общественностью, разумом устрояющим жизнь, наукой, философией, хозяйством и хозяйственностью, всем человечески имманентным. Этот дуализм унаследован Булгаковым от всего его жизненного пути»¹¹. В данном определении акцент хотелось бы поставить не на колебаниях, а на понятии

⁶ Там же. С. 237.

⁷ Там же. С. 221.

⁸ Там же. С. 223.

⁹ С. Н. Булгаков: PRO ET CONTRA. Личность и творчество Булгакова в оценке русских мыслителей и исследователей. СПб.: Изд-во РХГИ, 2003. С. 764.

¹⁰ Зеньковский В. История русской философии: в 2 т. Л., 1991. С. 781.

¹¹ С. Н. Булгаков: PRO ET CONTRA... С. 744.

вечность: именно религиозным осмыслением вечности пронизаны внешне двойственные размышления о. С. Булгакова о суетных проявлениях мира.

И в первую очередь, суетность и преходящее значение исключительно рационального взгляда на экономику и политику проявляются в тех реальных политических системах, которые предлагала российскому обществу политическая реальность — как на рубеже веков XIX–XX, так и XX–XXI. Не капитализм, не его кажущийся антипод социализм не представляли для о. С. Булгакова как возможности гармоничного устройства общества. Кажущаяся мировоззренческая амбивалентность о. С. Булгакова оказывалась достаточно точным методом определения несоответствия предлагаемых исторической реальностью политических систем вековым христианским ценностям. Двойственность, антиномичность из негативных характеристик — в интерпретациях того же Н. А. Бердяева — превращались в продуктивную с точки зрения христианской нравственности методику выявления тех слабых мест, из-за которых в исторической перспективе и капитализм и социализм не могли претендовать на окончательное торжество своих целей.

Монархизм агонизировал, но и приходящие ему на смену политические системы, с точки зрения о. С. Булгакова, были далеки от христианских идеалов. Ожидание «Царства не от мира сего» — такова позиция теологии по отношению к исторически обусловленным социально-политическим системам. На этом ожидании-чаянии политические системы способны спекулировать, что и происходило в ситуации «рубежа веков», как во времена о. С. Булгакова, так и теперь. Но подлинная теологичность предполагает усвоение многообразия исторического опыта, в том числе и опыта трагического. Мир как Книга Божья, История как провиденциальный Промысл — учащий, образующий и воспитывающий, — при вдумчивом обращении к ним теолога способен раскрыть потаенные опасности спекулятивно-политических игр.

И в этом усвоении исторического опыта во многом способна помочь политическая позиция о. С. Булгакова. Так, он считал, что «капитализм есть организованный эгоизм» («Христианство и социализм»). Сквозь призму христианского мировоззрения о. С. Булгаков прозревает опасность капитализма как воплощение человекобожия, ставящего во главу экономический прогресс, который «настоящее божество для религии человекобожия» («Христианство и социализм»). Из данного положения органично вытекают все последующие критические замечания в адрес капитализма. Во-первых, Православие не стоит на страже частной собственности как таковой, даже в той степени, в какой это делает Католическая Церковь, выдающая в ней установление «естественного права» (Энциклика Папы Льва XIII *Rerum Novarum* и др.). Протоиерей Сергий Булгаков считал, что частная собственность есть исторический институт, который все время меняется в своих очертаниях, как и в своём социальном значении, и ни один из образов её существования не имеет самодовлеющего, пребывающего значения.

Марево, лукавая изменчивость и изменность форм владения человеком вещами (и этот управленческая вертикаль имеет свойство менять иерархичность) в рамках преходящей собственной жизни не может являться доминантой человеческого существования, смыслом жизни. Право на вещь — основополагающий принцип капитализма — в метафизическом масштабе теряет свою «конституциональность», как и сами человеческие конституции.

Во-вторых, право одного человека несправедливо использовать труд другого — антинравственно: по мнению о. С. Булгакова, Православие не может защищать капиталистической системы хозяйства как таковой, ибо она основана на эксплуатации наемного труда, хотя и может до времени мириться с ним ввиду его заслуг в поднятии производительности труда и его общей производственной энергии.

И самое главное: вещь и/или человек не должны являться ограничителями свободы личности. Рабская подчиненность хозяину или неодушевленному роскошному предмету — что составляет неизбывную аксиологию капитализма — не есть

христианско-теологическая позиция. Высшей ценностью, констатирует о. С. Булгаков, при свете которой и нужно давать сравнительную расценку разных хозяйственных форм «...есть свобода личности, правовая и хозяйственная. И наилучшей из хозяйственных форм, как бы она ни называлась и какую бы комбинацию капитализма и социализма, частной и общественной собственности она ни представляла, является та, которая наиболее обеспечивает для данного состояния личную свободу как от природной бедности, так и от социальной неволи. Поэтому в своих суждениях о хозяйственных формах и отношении к ним православие исторично. Это есть область релятивизма средств, при неизменности цели»¹².

Ни в капитализме, ни в социализме о. С. Булгаков не видел возможности полноценного раскрытия возможностей для реализации подлинной свободы личности. Классовая маркировка, классовая принужденность следовать классовым ценностям уже изначально определяют ограниченность свободы личности: «...ни капиталистом, ни пролетарием, ни членом экономического класса вообще не может быть отдельный индивид»¹³. Класс сам по себе безличностен, даже анти-личностен, а потому выступать в качестве параметра, тем более, ведущего параметра формирования аксиологии личности не способен. Замена свободы «кочевническим героизмом, замешанном на единственном начале — деньгах» (В. Кизима)¹⁴ в капитализме, или свобода «идиотизации социализма»¹⁵ есть лишь эрзац свободы. Именно поэтому о. С. Булгаков, как казалось Н. А. Бердяеву, «в своей «Философии хозяйства» не обмолвился ни единым словом о судьбе трудящегося народа, о рабочем вопросе, о социальной неправде». «Социальная неправда» — лишь частный случай и следствие первородного греха, пронизывающего всю историю человечества, а не только отдельных ее фрагментов, пусть и наиболее животрепещущих и современных. Не «оправдывать буржуазный строй» (Н. А. Бердяев) был склонен о. С. Булгаков, а видеть «религиозный фундамент» в изменчивом облике истории — такова его теологическая позиция.

Источники и литература

1. С. Н. Булгаков: PRO ET CONTRA. Личность и творчество Булгакова в оценке русских мыслителей и исследователей. СПб.: Изд-во РХГИ, 2003.
2. Булгаков С. Очерки учения православной Церкви. М.: Русский путь, 2004.
3. Булгаков С. Н. Два града. Исследования о природе общественных идеалов. СПб.: Изд-во РГХИ, 1997.
4. Булгаков С. Н. Капитализм и земледелие. СПб.: Тип. и литогр. В. А. Тиханова, 1900. Т. 2.
5. Булгаков С. Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994.
6. Булгаков С. Н. Философия хозяйства. М.: Наука, 1999.
7. Давыдов Ю. Н. Вебер и Булгаков (христианская аскеза и трудовая этика) // Вопросы философии. 1994. № 2. С. 54–73.
8. Зеньковский В. История русской философии: в 2 т. Л., 1991.
9. Кизима В. Героизм и подвижничество в эпоху постмодерна и наживы // Украинский журнал русской философии. Вестник Общества русской философии / Героизм и подвижничество. Творчество С. Н. Булгакова в современном дискурсе. Вып. 2. К.: Радуга, 2005. 407 с.

¹² Булгаков С. Н. Философия хозяйства. М.: Наука, 1999. С. 87.

¹³ Там же. С. 120.

¹⁴ Подр. см.: Кизима В. Героизм и подвижничество в эпоху постмодерна и наживы // Украинский журнал русской философии. Вестник Общества русской философии / Героизм и подвижничество. Творчество С. Н. Булгакова в современном дискурсе. Вып. 2. К.: Радуга, 2005. 407 с.

¹⁵ Булгаков С. Н. Два града... С. 372.

Sergey Kolesnikov. Philosophy of religious and political economy in the theology of Archpriest Sergius Bulgakov.

Abstract: The article discusses the main spiritual and moral principles that determine the political and economic views of Archpriest Sergiy Bulgakov. These principles include a critical attitude to the theories of capitalist and socialist types of society, the spiritual and religious basis of the entire political and economic life of man, consideration of political and economic facts through the prism of Christian commandments.

Keywords: Archpriest Sergiy Bulgakov, capitalism and Christianity, socialism and Christianity, Christian economy.

Sergey Alexandrovich Kolesnikov – Doctor of Philology, Pro-Rector for Research at the Belgorod Theological Seminary (with a missionary orientation), Professor of the Department of Humanitarian and Social-Economic Sciences of the Belgorod Law Institute of the Ministry of Internal Affairs of Russia I. D. Putilin (skolesnikov2015@yandex.ru).

И. Б. Гаврилов

М. Н. КАТКОВ КАК «ОХРАНИТЕЛЬ» ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

(по материалам журнала «Русский вестник»
и газеты «Московские ведомости»)

В статье раскрываются некоторые аспекты «охранительства» в трудах крупнейшего общественного деятеля, мыслителя, издателя, публициста Михаила Никифоровича Каткова (1818–1887), 200-летие со дня рождения которого отмечалось в 2018 г. Показано, что последовательная защита интересов Церкви, государства и русского народа — основа религиозно-философского мировоззрения и журналистско-издательской деятельности М. Н. Каткова. Наиболее ярко свое консервативное миропонимание мыслитель проявил во второй половине жизни, на посту редактора журнала «Русский вестник» (1856–1887) и газеты «Московские ведомости» (1863–1887). Редакторская политика Каткова была направлена на широкое освещение религиозной жизни, пробуждение в российском обществе интереса к церковной и духовно-нравственной проблематике.

Ключевые слова: М. Н. Катков, православие, защита православия, Православная Церковь, консерватизм, русская религиозная философия, русская классическая литература, антинигилистический роман, «Русский вестник», «Московские ведомости», «охранительство», старообрядчество, раскол, веротерпимость, Церковь и государство.

В 2018 г. российское научное сообщество отметило 200-летие со дня рождения выдающегося отечественного общественного деятеля, мыслителя, издателя, публициста Михаила Никифоровича Каткова¹.

Основной религиозно-философский мировоззрения и журналистско-издательской деятельности М. Н. Каткова является последовательная защита интересов Церкви, государства и русского народа. Как отмечали современники, Катков — это человек, воплощавший в себе эпоху, «микрокосм России, быть может, еще не той, какую она есть теперь, но той, какую она стремится стать»². Заслуги Михаила Никифоровича перед Православной Церковью получили высокую оценку на страницах многих церковных изданий: «преданный Церкви сын ее», «неустрасшимый защитник истины»³.

Наиболее ярко Каткову удалось раскрыть свое консервативное миропонимание во второй половине жизни, на посту редактора журнала «Русский вестник» (1856–1887) и газеты «Московские ведомости» (1863–1887).

Политика Каткова как главного редактора была направлена на широкое освещение религиозной жизни русского народа, пробуждение в российском обществе

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

¹ См.: *Гаврилов И. Б.* К характеристике религиозно-философского мировоззрения М. Н. Каткова // *Христианское чтение*. СПб., 2018. № 3. С. 192–214; *Его же.* М. Н. Катков. Жизнь, труды, мировоззрение // *Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии*. СПб., 2018. № 1. С. 136–177.

² *Аверкиев Д.* О значении М. Н. Каткова. Памяти М. Н. Каткова // *Русский вестник*, издаваемый С. Катковою. М., 1887. Т. 190. [№ 7.] Июль. С. 132.

³ [Некролог.] *Московские епархиальные ведомости*. Отзывы русской печати. Памяти М. Н. Каткова // *Русский вестник*, издаваемый С. Катковою. М., 1887. Т. 190. [№ 7.] Июль. С. 148.

интереса к церковной и духовно-нравственной проблематике. Это осуществлялось посредством публикации произведений с положительными образами священников, монахов, старцев и в целом русского православия (примеры — роман Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы» и роман-хроника Н. С. Лескова «Соборяне» с живыми и глубокими изображениями православных священнослужителей — старца Зосимы, протопопа Савелия Туберозова, священника Захарии Бенефактова и диакона Ахиллы Десницына).

Особо необходимо отметить получивший расцвет в «Русском вестнике» жанр антинигилистического романа. Главным его шедевром по праву считался роман-памфлет Достоевского «Бесы». Также важную охранительную роль сыграли опубликованные Катковым антинигилистические произведения В. П. Ключникова, Б. М. Маркевича, В. В. Крестовского и др.

Знаменитый издатель и сам постоянно писал статьи непосредственно на церковные темы, и привлекал к сотрудничеству известных церковных авторов, прежде всего — профессоров Московской духовной академии: профессора по кафедре истории и обличения русского раскола Н. И. Субботина, профессора по кафедре церковной истории А. П. Лебедева, протоиерея Д. Ф. Касицына, профессора и ректора МДА протоиерея С. К. Смирнова, И. Н. Корсунского и др. В журнале печатались публицистические и научные статьи, обзоры и рецензии на церковную литературу, воспоминания, письма и записки пастырей.

К освещению церковной тематики Катков активно приглашал и крупнейших светских ученых, профессоров Московского университета: филолога, ректора университета Н. С. Тихонравова, который в 1865 г. впервые опубликовал в «Русском вестнике» письма протопопа Аввакума к боярыне Феодосии Прокофьевне Морозовой; историка древнерусского государственного и церковного законодательства, архивиста, профессора по кафедре истории русского законодательства И. Д. Беляева и др.

Серьезное внимание уделялось проблеме сект и раскола. Катков был противником насильственных методов в отношении старообрядцев и указывал на их положительные качества — приверженность «охранительным началам старорусских устоев», несклонность к революционной деятельности и атеистическому нигилизму и материализму. В частности, он отмечал: «Ни в одном политическом процессе вы не встретите ни одного раскольника». Мыслитель считал раскол «великим бедствием нашей Церкви», происшедшим во многом «вследствие того, что к делу свободы и жизни, к делу Церкви примешалась стихия принудительная». «Чем снисходительнее и великодушнее будет Церковь относительно восприсоединяющихся к ней отпавших детей ее, чем менее будет она оставлять в них чувства какого-либо отчуждения от нее, — тем менее может оставаться внутренних причин для существования раскола»⁴, — писал он, выступая против чуждого православию духа нетерпимости.

Как свидетельствовал современник Каткова, в своей деятельности журналиста в целом он «постоянно поддерживал интересы православия, с которым считал неразрывно связанным величие России»⁵.

В авторских передовицах «Московских ведомостей» публицист неизменно выступал с позиций недопустимости подчинения Церкви государству. Воззрения Михаила Никифоровича на Православную Церковь и ее роль в обществе формировались под влиянием ряда выдающихся церковных деятелей: митрополита Филарета (Дроздова), архиепископа Николая (Касаткина), епископа Игнатия (Рождественского), сербского митрополита Михаила (Йовановича), архиепископа Леонида (Краснопевкова), ректора Московской духовной академии протоиерея С. К. Смирнова и др.⁶

⁴ Катков М. Н. Причина происхождения раскола и путь к его уничтожению // *Его же. Собрание передовых статей «Московских ведомостей»*. 1864 год. М., 1897. С. 176.

⁵ О значении М. Н. Каткова // *Воспоминания о Михаиле Каткове*. М., 2014. С. 39.

⁶ *Перевалова Е. В. Защита православия в изданиях М. Н. Каткова: журнале «Русский вестник» и газете «Московские ведомости»* // *Проблемы полиграфии и издательского дела*. М., 2016. № 4. С. 74.

Для многих своих православных соотечественников Михаил Никифорович был «образцом христианина и гражданина», «охранявшим духовно историческую личность русского народа», «представителем и выразителем народных мыслей»⁷.

Не подлежит сомнению, что дальнейшее исследование религиозно-философского наследия и издательской деятельности М. Н. Каткова позволит по достоинству оценить его вклад в защиту и укрепление Православной Церкви и русского просвещения.

Источники и литература

1. *Аверкиев Д.* О значении М. Н. Каткова. Памяти М. Н. Каткова // Русский вестник, издаваемый С. Катковою. М., 1887. Т. 190. [№ 7.] Июль. С. 131–141.
2. *Гаврилов И. Б.* К характеристике религиозно-философского мировоззрения М. Н. Каткова // Христианское чтение. СПб., 2018. № 3. С. 192–214.
3. *Гаврилов И. Б.* М. Н. Катков. Жизнь, труды, мировоззрение // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии. СПб., 2018. № 1. С. 136–177.
4. *Катков М. Н.* Причина происхождения раскола и путь к его уничтожению // Катков М. Н. Собрание передовых статей «Московских ведомостей». 1864 год. М., 1897. С. 173–177.
5. [Некролог.] Московские епархиальные ведомости. Отзывы русской печати. Памяти М. Н. Каткова // Русский вестник, издаваемый С. Катковою. М., 1887. Т. 190. [№ 7.] Июль. С. 148–149.
6. О значении М. Н. Каткова // Воспоминания о Михаиле Каткове / Сост., пред. и комм.: Г. Н. Лебедева; отв. ред. О. А. Платонов. М., 2014. С. 28–39.
7. *Первалова Е. В.* Защита православия в изданиях М. Н. Каткова: журнале «Русский вестник» и газете «Московские ведомости» // Проблемы полиграфии и издательского дела. М., 2016. № 4. С. 71–81.

Igor Gavrilov. M. N. Katkov as a “guardian” of the Orthodox Church (according to the materials of the Russian Herald magazine and the Moskovskie Vedomosti newspaper).

Abstract: The article reveals some aspects of “security” in the works of the largest public figure, thinker, publisher, publicist Mikhail Nikiforovich Katkov (1818–1887), the 200th anniversary of whose birth was celebrated in 2018. It was shown that consistent protection of the interests of the Church, the state and of the Russian people – the basis of the religious and philosophical outlook and journalistic and publishing activities of M. N. Katkov. The thinker showed his most conservative understanding of the world in the second half of his life, as editor of the Russian Herald magazine (1856–1887) and the Moskovskie Vedomosti newspaper (1863–1887). Katkov’s editorial policy was aimed at broad coverage of religious life, the awakening of interest in church and spiritual and moral issues in Russian society.

Keywords: M. N. Katkov, Orthodoxy, protection of Orthodoxy, Orthodox Church, conservatism, Russian religious philosophy, Russian classical literature, anti-nihilistic novel, Russian Herald, Moscow Gazette, guarding, Old Believers, schism, toleration Church and the state.

Igor Borisovich Gavrilov – Candidate of Philosophy, Associate Professor, Associate Professor at the Theology Department of the St. Petersburg Theological Academy (igo7777@mail.ru).

⁷ *Аверкиев Д.* О значении М. Н. Каткова. Памяти М. Н. Каткова // Русский вестник, издаваемый С. Катковою. М., 1887. Т. 190. [№ 7.] Июль. С. 131–141.

В. О. Гусакова

РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ В. М. ВАСНЕЦОВА

В статье рассматривается творчество В. М. Васнецова в контексте его религиозно-философского мировоззрения, основу которого составила вера в Бога и верность Отечеству, и анализируется религиозно-национальное направление, возникшее и утвердившееся в отечественном искусстве благодаря его деятельности. Описываются предпосылки для формирования такого мировоззрения: воспитание в семье, православные традиции народа, обучение в семинарии и Академии художеств, участие в Мамонтовском кружке; анализируются ключевые произведения, включая полотна на сказочные сюжеты и церковное живописное наследие художника; характеризуются их символично-догматическое и историко-культурное значение в формировании духовного облика России в конце XIX — начале XX вв.

Ключевые слова: В. М. Васнецов, религиозно-национальное направление, церковная живопись, Отечество, народ, византийские традиции.

Виктор Михайлович Васнецов любим и почитаем прежде всего как художник былин и сказок, сумевший в героях своих полотен запечатлеть мир загадочной русской души. Но есть и более существенный пласт его творчества — церковная живопись, давшая начало новому религиозно-национальному направлению в отечественном искусстве конца XIX — начала XX вв.

В ней, а также и сказочно-былинном жанре во всей полноте отразилось религиозно-философское мировоззрение художника, его тонкое понимание своеобразия исторического пути русского народа и сердечная любовь к православной самобытной культуре России.

«Я всегда был убежден, что в жанровых и исторических картинах, статуях и вообще в каком бы то ни было произведении искусства — образа, звука, слова в сказках, песне, былине, драме и проч. сказывается весь цельный облик народа, внутренний и внешний, — с прошлым, и настоящим, а может и будущим... Плох тот народ, который не помнит, не ценит и не любит своей истории!»¹ — писал Васнецов критику В. В. Стасову.

Любовь к России у В. Васнецова была частью его веры в Бога, которая естественным образом взращалась им самим с раннего детства.

Выходец из семьи сельского священника, В. Васнецов вспоминал, что именно отец «влил в наши души живое неистребимое представление о Живом, действительноном сущем Боге!»².

Мальчик жил «среди мужиков и баб и любил их не „народнически“, а попросту, как своих друзей и приятелей, — слушал их песни и сказки, заслушивался, сидя на печи при свете и треске лучины»³, зарисовывал детские впечатления. Следуя стопам отца, Виктор Васнецов поступил в Вятскую духовную семинарию, которую, однако, не закончил.

Виктория Олеговна Гусакова — кандидат искусствоведения, методист курсов Отдела религиозно-образовательного и катехизационного образования Санкт-Петербургской епархии (victoriyspb78@mail.ru).

¹ Письмо В. М. Васнецова В. В. Стасову. 20 сентября 1898 г. // Виктор Михайлович Васнецов. Письма. Дневники. Воспоминания. Документы. Суждения современников / Сост. Н. А. Ярославцева. М., 1987. С. 150.

² Письмо В. М. Васнецова В. В. Стасову. 7 октября 1898 г. // Там же. С. 155.

³ Там же.



В. М. Васнецов. Витязь на распутье. 1884 г.

Местный художник Н. А. Чернышев увидел дарование в его рисунках и зародил в душе юного семинариста желание стать живописцем. Решив избрать себе другое поприще, Васнецов поступил в Академию художеств, которую тоже не завершил.

5 февраля 1875 г. он подал прошение в Совет Академии художеств о выходе из состава учеников ввиду болезни. К этому времени Васнецов увлекся культурой славянских народов и собирался посетить Далмацию, Боснию и Герцеговину для изучения быта этих стран. Но поездка не состоялась из-за военных действий на Балканах, и в 1876 г. Васнецов отправился в Париж. Пребывание во Франции и знакомство с западноевропейской живописью заставили художника задуматься о месте русского искусства в мировой культуре.

Вернувшись менее чем через год на Родину, он поселился в Москве и обратился к русскому наследию. Его творческому развитию способствовало знакомство с Мамонтовским кружком. В 1879 г. Васнецов примкнул к его членам, которые собирались зимними вечерами в доме мецената С. И. Мамонтова на Спасской-Садовой улице. Они устраивали чтения, вместе рисовали и ставили спектакли. Летом все дружно выезжали в загородное имение Мамонтова Абрамцево, где продолжали работать под эгидой своего покровителя, которого тогда называли «московским Лоренцо Медичи».

Здесь Васнецов «почувствовал среди этой чистой русской природы и русской жизни свою богатырскую русскую мощь»⁴, которая нашла выражение в картинах «После побоища Игоря Святославовича с половцами» (1880 г.), «Алёнушка» (1881 г.), «Витязь на распутье» (первый вариант — 1882 г., второй вариант — 1884 г.), «Три богатыря» (1871–1899 гг.) и проявилась в церковной живописи.

Значимой в раннем творчестве Васнецова стала картина «Витязь на распутье», в которой в символической форме отразились проблема выбора исторического пути России и тревожное предчувствие трагического конца — революции 1917 г., — в результате неверно выбранного пути.

В Абрамцево Васнецов впервые обратился к русской сказке, чудесный мир которой всегда манил художника, и к написанию икон, ставшими лейтмотивом всего его творчества. И в том, и другом Васнецов выражал свою любовь к России, её истории и культуре.

⁴ Поленова Н. В. Абрамцево. Музей-заповедник «Абрамцево», 2006. С. 19.

Однако публика долго не жаловала Васнецова одобрением и похвалой. О его работах: «После побоища Игоря Святославовича», «Ковер-самолет» (1880 г.), «Три царевны подземного царства» (1-й вариант — 1881 г., 2-й вариант — 1882 г.) и «Бой скифов со славянами» (1881 г.) и «Иван Царевич на сером волке» (1889 г.) критика отзывалась негативно.

Среди подавляющего большинства отрицательных отзывов выделялась положительное мнение журналиста С. В. Флерова, который справедливо обратил внимание, что «Наш русский сказочный и легендарный мир совсем не затронут еще русским искусством и если г. Васнецов первый обращается к этому миру, то он заслуживает во всяком случае благодарности и поддержки, а никак не порицания»⁵.

Одним из лучших произведений Васнецова на сказочную тему стала картина «Аленушка». В ее сюжете сказочный фантастический компонент отсутствует, и зритель видит перед собой простую босоногую девочку в стареньком платье, мечтательно сидящую на камнях у лесного озера.

Но в изображении пышных елей, тонких берез, тростников, трав, цветов и птиц, присевших на ветвях, уже присутствует некая чарующая таинственность, которая ощущима в дебрях русских лесов, и которая, вероятно, способствовала рождению сказочных образов в народном сознании.

Это трепетное чувство Васнецов вынес из детства, когда мальчишкой с упоением слушал сказы односельчан. Образ милой, но некрасивой девчущки был хорошо знаком художнику, и его Аленушка — собирательный образ, воплотивший в себе представления Васнецова о национальном типе русской девушке, ждущей жениха — Ивана-Царевича, и о преображении простушки-босоножки Аленушки в Василису Прекрасную.

Художественная публика встретила «Аленушку» с удивлением: «Совершенно невозможно картиною является „Аленушка“ г. Васнецова, и мы удивляемся, как она попала на выставку: до того она не гармонирует со всеми остальным»⁶. Художника ругали, что размер картины слишком велик для изображения такого маленького незатейливого сюжета, а изображенную им героиню русских сказок окрестили «дурочкой».

Потребовалось время, чтобы васнецовская Аленушка, а вслед за ней и другие картины на сказочно-былинные темы снискали любовь зрителя.

Картину «Иван Царевич на Сером волке» Васнецов писал, будучи занятым росписями Владимирского собора. Ее появление на XVII Передвижной выставке вызвало противоречивые отзывы. Объективную оценку работе Васнецова дал историк и писатель П. П. Гнедич: «„Серый Волк“ заслуживает серьезного внимания как картина из разряда сюжетов, особенно желательных на наших выставках. У нас нашлись бы художники, которые написали бы такую композицию лучше г. Васнецова, но за талантливым киевским живописцем стоит огромная заслуга: он первый начал свой самостоятельный жанр, пробил новую тропу, и идет по ней смело и неуклонно»⁷.



В. М. Васнецов.
Иван Царевич на Сером волке. 1889 г.

⁵ Московские ведомости. 1881. 29 апреля. № 117.

⁶ Минута. 1881. 20 марта. № 87.

⁷ Санкт-Петербургские ведомости. 1889. 19 марта. № 7.



В. М. Васнецов.
Эскиз церкви в Абрамцево. 1882 г.

Первые шаги в ней были сделаны в Абрамцево, где Васнецов спроектировал церковь и написал для нее ряд икон.

Творчество Васнецова отмечено немногочисленными так называемыми «фантазиями на архитектурные темы», в которых художник развивал те же принципы религиозно-национального направления. В научной искусствоведческой литературе их относят к «неорусскому стилю».

Храм Спаса Нерукотворного в Абрамцево стал первым удачным архитектурным опытом молодого художника.

Первоначальный проект церкви в формах новгородского храма Спаса на Нередице (1198 г.) создал В. Д. Поленов. Но семейное жюри его целиком не приняло. Доработкой проекта занялся Васнецов.

Как писал Васнецов В. В. Стасову, в работе над храмом он «был увлечен Кремлем и московскими церквями, впоследствии — ярославскими и ростовскими», т. е. архитектурой не княжеской, а царской России. Он облегчил тяжеловесные пропорции поленовской постройки, увеличив высоту стен за счет кровли, придал интерьеру большую освещенность, увеличив местами северный и южный фасады, и усилил декоративность всех фасадов и парадность южного. По воспоминанию Васнецова, работы над сооружением храма велись соборно, что вполне соответствовало взглядам художника и, несомненно, воодушевляло его. Он вспоминал: «Все мы, художники — Поленов, Репин, я, — сам Савва Иванович и семья его принялись за работу дружно, воодушевленно. Наши художественные помощники — Елизавета Григорьевна... Елена Дмитриевна Поленова, Наталья Васильевна Поленова (тогда еще Якунчикова), Вера Алексеевна Репина — от нас не отставали. Мы чертили фасады, орнаменты, составляли рисунки, писали образа, а дамы наши вышивали хоругви, пелены и даже на лесах около церкви высекали по камню орнаменты, как настоящие каменотесы. Савва Иванович, как скульптор, тоже высекал по камню ... Подъем энергии и художественного творчества был необыкновенный: работали все без усталы, с соревнованием, бескорыстно...»⁸

Декоративное оформление абрамцевской церкви потребовало от членов мамонтовского кружка изучения убранства храмов Ростова, Ярославля и других русских

Подлинным шедевром Васнецова стала картина «Богатыри», представленная на персональной выставке в залах Академии художеств в феврале 1899 г. Над ней он работал с перерывами около пятнадцати лет — с 1871 и до того времени, когда к нему уже пришла слава создателя религиозно-национального направления.

В изображенных богатырях на картине, князьях и святителях во Владимирском соборе в полной мере отразилось религиозно-философское мировоззрение Васнецова, его представления о русском человеке, хранителе, создателе России, молитвеннике о ее судьбе.

Широкому кругу людей Васнецов известен как один из создателей сказочно-былинного жанра в русском искусстве. Однако эта область творчества художника не была доминирующей, но являлась сопутствующей другой, более значимой — церковной, монументальной живописи.

⁸ Воспоминания В. М. Васнецова о С. И. Мамонтове, прочитанные им в Московском Художественном театре 2 мая 1918 г. по случаю кончины С. И. Мамонтова // *Мамонтов В. С. Воспоминания о русских художниках*. М., 1950. С. 63–69.

городов. Портал украшен резным орнаментом, включающим христианские символы: агнца, петуха, льва, орла, тельца и др., а по окружности барабана пущен фриз из разноцветных изразцов и бегунец, придающий легкость мощной архитектурной форме. В 1882 г. над входом в церковь поместили образ Спаса Нерукотворного, исполненный В. Д. Поленовым; в 1890-х гг. покрыли изразцами печную трубу в углу крыши. Для интерьера В. Васнецов исполнил рисунок мозаичного пола — стилизованный цветок с датой создания храма, расписал цветочными орнаментами клиросы.

В целом, васнецовский храм Спаса Нерукотворного в Абрамцево удачно сочетает в себе элементы разных архитектурных школ Древней Руси, что было характерно для религиозно-национального направления.

Позже, в 1891–1892 гг., после смерти сына Мамонтовых Андрея, которого похоронили в ризнице церкви, Васнецов перестроил ее. Вместо ризницы он соорудил часовню, которую, как и храм, богато украсил поясами многоцветных изразцов с цветочным орнаментом.

Церковь во имя Спаса Нерукотворного освятили в конце июля 1882 г. Иконы для нее тоже писали «всем миром»: Илья Репин — Спаса Нерукотворного, его жена Вера Репина — святых мучениц Веру, Надежду, Любовь и Софию, Николай Неврев — Николая Чудотворца, Василий Поленов — «Благовещение» на Царских вратах и «Тайную вечерю» над ними, святых царицу Александру, Всеволода, Кирилла и Мефодия, Алипия иконописца и Нестора летописца. Виктор Васнецов исполнил образа «Сергия Радонежского» в 1881 г., «Богоматери» в 1882 г., князя Владимира и митрополита Алексия.

Образ святого Сергия Радонежского был одним из лучших. Уже в своей первой иконе Васнецов приблизился к тому стилю, который впоследствии прославил его, как мастера церковной живописи. Васнецов писал не канонический, а глубоко прочувствованный, вынесенный из самого сердца, горячо любимый и почитаемый образ святого. Его преподобный Сергей — смиренный и мудрый старец, стоящий посреди русской природы с ее бескрайними просторами, тонкими деревцами, зелеными травами и глубокими озерами. За его спиной виден основанный им монастырь, а справа от него в небесах явленный образ Пресвятой Троицы, как Господне благословение. Задушевность и лиричность васнецовского Сергия впоследствии вдохновила М. В. Нестерова на создание цикла картин, посвященных Радонежскому чудотворцу.

Дальнейшее развитие религиозно-национального направления в архитектурном творчестве Васнецова можно наблюдать в беседке «Избушка на курьих ножках». «Избушка» — уникальная и, пожалуй, самая романтическая деревянная постройка Васнецова. В ее почти игрушечных формах и замысловатом резном декоре, рисующем сказочных персонажей, ярко отразились любовь к русским былинам и сказкам «человека „Старой Руси“».

В 1885 г. А. В. Прахов, известный историк и художник, член Русского Археологического общества, профессор Петербургского университета, предложил Васнецову написать иконы и расписать купол, апсиду, своды и главный неф нового Владимирского собора в Киеве. Прахов лично посетил Васнецова в Абрамцево, где он тогда жил в «Яшкином доме» — на даче, построенной Мамонтовым для художников.

Первоначально Васнецов отказался от предложения Прахова, сославшись на то, что в тот момент его занимали темы русских сказок и былин, но уже на следующий день телеграфировал Прахову о своем согласии.



В. М. Васнецов.
Икона преп. Сергия
Радонежского. 1881 г.

Художник воспринял этот заказ как возможность послужить Богу и Отечеству и исполнить свой долг. Он с головой ушел в работу, которую Е. Г. Мамонтова, жена мецената, называла «путь к свету».

Прахов, автор проекта росписи, считал, что внутреннее убранство собора должно придать ему «значение памятника русского искусства» и воплотить «идеал, одушевляющий поколение»⁹, поэтому на Васнецова возлагалась особая миссия — создание «новой живописи», которая изобразительно выразила религиозные, этические и эстетические идеалы времени. Зная об этом, Васнецов выдвинул условия «свободы творчества». Он писал Прахову: «Все, что свяжет эту свободу — повредит делу, я так твердо верую, что если Бог пошлет мне вдохновение, то оно даст нам то, что будет отвечать Вашему, и моему идеалу... Я верю также, что мои представления о задаче нисколько не противоречат ни идеалу высокохристианскому, ни церковному...»¹⁰.

Иконы Васнецова можно отнести к сфере религиозного творчества, которое в конце XIX века было оправдано. На протяжении всей жизни художник разрабатывал иконографические типы целого сонма святых, сохраняя единый «почерк», выработанный им в самом начале своего творческого пути в киевском храме.

Работая во Владимирском соборе, Васнецов стал писать картоны для мозаик храма Воскресения Христова («Спаса-на-Крови») в Санкт-Петербурге. С 1893 по 1901 г. он исполнил фасадные композиции «Несение креста», «Распятие», «Снятие с креста», «Сошествие Христа во ад» и две монументальные иконы Спасителя и Богородицы с Младенцем.

Следующим большим заказом было исполнение алтарной мозаики «О Тебе радуется» и четырех картин на холсте «Голгофа», «Сошествие Христа во ад», «Страшный Суд», «Евхаристия» для Георгиевской церкви в Гусь-Хрустальном. Над ним Васнецов трудился с 1895 по 1904 г.

С 1899 по 1901 г. художник занимался запрестольным образом Богородицы и иконой Марии Магдалины для церкви в Дармштадте. Около пяти лет, с 1906 по 1911 г., он посвятил оформлению собора Александра Невского в Варшаве, где его кисти принадлежали картоны для мозаик алтарной апсиды «О Тебе радуется», «Раздаяние Иисусом Христом Евхаристии апостолам» и «Сам Господь Троичный в лицах». Параллельно Васнецов писал композиции «Моление о чаше», «Несение креста» и картон для фасадной мозаики «Спаситель в терновом венце» для храма Христа Спасителя в Санкт-Петербурге.

В 1912 г. Васнецов исполнил две иконы «Спаситель на престоле» и «Богородица с Младенцем на престоле» для главного иконостаса храма Александра Невского в Софии.

Васнецову принадлежат: мозаичное «Распятие» в алтаре церкви на императорской яхте «Штандарт» (1895 г.), икона «Спас в терновом венце» (1898 г.), исполненная по заказу Е. В. Кольцовой, «Спас» (1898 г.) по просьбе академика живописи М. П. Боткина, «Богородица» (1898–1899 гг.) по английскому заказу, «Спас Скорбящий» и «Спас Нерукотворный» (1912 г.) для членов семьи царской фамилии.

В начале 1890-х гг., по повелению императора Александра III Васнецов написал акварелью «Федоровскую икону Божией Матери» и «Спаса Нерукотворного» для венчания четы Николая Александровича и Александры Федоровны. Обе иконы были отправлены в Ливадию, где в то время находились государь Александр III и наследник. После благословения Николая Александровича на брак император заказал Васнецову исполнить эти иконы в масляной живописи. Не имея перед глазами акварельных оригиналов, художник работал по имеющимся у него калькам. Впоследствии эти новые иконы Богородицы и Спаса принадлежали императору Николаю II. В 1914 г. президент Академии художеств великая княгиня Мария Павловна предложила выполнить подобный образ Спасителя в мозаике и поместить его над входом в строящийся храм

⁹ Прахов А. В. Киевский Владимирский собор. К истории его постройки. Киев, 1896. С. 2–3.

¹⁰ Письмо В. М. Васнецова А. В. Прахову. Весна 1885 г. // Виктор Васнецов. Письма. Новые материалы / Автор-сост. Л. Короткина. СПб., 2004. С. 58.

в честь трехсотлетия Царствования Дома Романовых, что и было сделано.

Центральное место в религиозном творчестве Васнецова принадлежит образу Иисуса Христа.

В работе над изображением Пантократора в куполе Владимирского собора в Киеве художник с особым тщанием отнесся к поиску достойной формы для передачи глубокого духовного содержания. В письме к Е. Г. Мамонтовой он писал: «...я истинно верую, что именно русскому художнику суждено найти образ Мирового Христа»¹¹.

«Мировой Христос», по мысли Васнецова, это вечный, незыблемый, всем без исключения понятный и не обремененный субъективным представлением живописца образ. «Личное представление отдельного художника должно совпасть с Мировым представлением...»¹² — утверждал Васнецов. Проанализировав иконографические достижения прошлых времен, он отметил явное преуспевание русских художников, а также выделил «Христа Равенны и Палермо», «личный» образ, созданный Леонардо да Винчи и Тицианом, «совсем безличный» Рафаэля и Микеланджело, а изображение Христа в картинах И. Н. Крамского, Н. Н. Ге и В. Д. Поленова назвал «народным». Лучшим примером в Европе за последние несколько веков, соединившим в себе византийские и народные черты, Васнецов считал образ Христа, созданный А. А. Ивановым — предтечей религиозно-национального направления.

В куполе Владимирского собора Васнецову удалось выразить главный, по его мнению, смысл земного существования человека. Благословляя людей с небес, Христос призывает их вступить на истинный путь для обретения вечной жизни. Об этом говорит раскрытое Евангелие с текстом «Аз есмь свет всему миру. Ходяй по мне, не имать ходить во тьме, но имать свет животный» (Ин 13:46) в левой руке Спасителя.

В начале XX в. Васнецов исполнил мозаику «Спас Нерукотворный» на могилу командира Семеновского полка генерала-майора Г. А. Мина, убитого 13 августа 1906 г. террористкой З. Коноплянниковой, и похороненного в крипте Введенского полкового собора в Санкт-Петербурге (в 1933 г. храм уничтожен).

Позже художник повторил эту икону над воротами со звонницей, ведущими к собору Христа Спасителя в Санкт-Петербурге — «Спаса-на-водах». Этот храм возводился «в память русских моряков, погибших в Цусимском и других боях» на берегу Невы архитектором М. М. Перетятковичем при участии Н. В. Покровского и гражданского инженера С. Н. Смирнова. Согласно проекту, храм был выдержан в древнерусских формах и напоминал церковь Покрова на Нерли, построенную в 1165 г., и Дмитриевский собор во Владимире, относящийся к XII в. Поэтому на занятых живописным убранством художников возлагалась ответственная задача — украсить храм так, чтобы его живопись гармонировала с архитектурными формами, почерпнутыми из отечественной древности, и отражала трагическую ноту мемориала русским морякам, чей жертвенный подвиг во имя Отечества уподоблялся крестной смерти Христа, чьи души устремились из царства земного в Царствие Небесное.



В. М. Васнецов. Христос Пантократор.
Картон для росписи.
Вторая половина XIX в.

¹¹ Виктор Михайлович Васнецов. Письма. Дневники. Воспоминания. Суждения современников... С. 81.

¹² Там же.



В. М. Васнецов.
Спас в терновом венце.
Рисунок. 1900-е гг.



В. М. Васнецов. Богоматерь.
Эскиз для церкви в Абрамцево.
1880-е гг.

Трагедия русско-японской войны, смерть адмирала С. О. Макарова и художника В. В. Верещагина потрясли Васнецова. Гибель броненосца «Петропавловск» он считал катастрофой, которую «едва можно вынести»¹³.

Васнецов принял активное участие в сборе средств на нужды армии и флота и в помощь раненым. В частности, на складе Её Императорского Высочества великой княгини Елизаветы Федоровны он выставил на продажу три копии образов Владимирского собора, сделанные им самим.

Немало переживаний принесла Васнецову революция 1905 г., которая стала «главной болью и раной души» художника. «Да отпустит Бог грехи наши и да поможет нашей бедной страдающей так тяжело Родине! Пошли людям добра! Помоги Бог опомниться заблудшим!»¹⁴ — писал он по прошествии нескольких дней после «кровавого воскресенья».

Все эти трагические события наложили отпечаток на выбор Васнецовым иконографии Спаса Нерукотворного, в которой он отразил личное переживание за судьбу монархии в России.

Христос у Васнецова, представленный ранее как Царь и Судия, здесь изображен в терновом венце на фоне заката. Его лик, отмеченный невыносимым страданием, позволяет предположить, что художник показал Господа в момент его крестных страданий. Общий колорит, построенный на сочетании разных оттенков красного и синего, создавал напряженное драматическое настроение. Перед иконой горела неугасимая лампада.

В 1932 г. Петербургский храм Христа Спасителя был взорван. Васнецов не дожил до этого печального события. Десятилетиями мозаики считались погибшими при взрыве. очевидцы трагедии вспоминали, что весь берег Невы и канала был усыпан сплошным ковром из битой смальты. Накануне сноса храма мозаики Васнецова успели тайно демонтировать и передать в Русский музей.

Современники справедливо называли Виктора Васнецова «создателем русской Мадонны». Образ Царицы Небесной звучит лейтмотивом всего его религиозного творчества.

Первая икона Божией Матери с Младенцем была написана Васнецовым для церкви в Абрамцево.

Уже в этом небольшом по размеру произведении найдена та монументальная иконография Царицы Небесной, которой художник будет верен до конца своих

дней, и которую поэтому именуют «васнецовской». Этот образ, но уже в большем масштабе и с небольшими изменениями, Васнецов повторил в алтаре Владимирского собора в Киеве.

¹³ Письмо В. М. Васнецова А. П. Ланговому. 4 апреля 1904 г. // Виктор Васнецов. Письма. Новые материалы... С. 200.

¹⁴ Письмо В. М. Васнецова И. Л. Щеглову-Леонтьеву. 28 января 1905 г. // Там же. С. 202.

Иконография Пресвятой Богородицы, несущей на руках Младенца Христа, словно отдающей Его в мир, была результатом творческого поиска Васнецовым идеального образа Божией Матери. Предварительный эскиз «Богоматерь шествует по облакам в окружении серафимов и херувимов» художник подписал так: «Quasi una fantasia» («Как будто одна фантазия»).

Такая композиция восходит к византийской «Никопее» или «Победотворной иконе Божией Матери», получившей распространение на Афоне. Во второй половине XIX в., в связи с развитием дипломатических отношений между Святой Горой и Российской империей, эта икона проникла в Россию вместе с другими греческими святынями. Художник изобразил Царицу Небесную на золотом фоне, идущей по облакам навстречу каждому, кто переступил порог храма. Ее лик печален и тревожен, но, вместе с тем, исполнен невыразимого смирения и покорности воли Божией. Обеими руками Она обнимает Сына, словно желая защитить Его от грядущего зла.



В. М. Васнецов. Богоматерь с Младенцем. Фрагмент алтарной росписи Владимирского собора в Киеве. 1885–1894 гг.

В образе Христа Васнецов запечатлел черты своего сына Миши. Взмах его рук — естественный жест маленьких детей, открытых новому для них миру, художник взял из жизненных наблюдений: однажды утром жена вынесла сына из дома, и ребенок радостно потянулся ручками к окружающей природе. Но не по-детски серьезный и сосредоточенный лик Младенца позволяет предположить, что Васнецов изобразил Христа благословляющим двумя руками, как архиерей. Он, как первосвященник, призывает всех находящихся в храме к богослужению. В таком случае алтарная композиция Васнецова возводится до уровня литургического образа.

Вся фигура Богородицы охвачена тем же спиральным движением, что и Пантократор в куполе. Корреспондент газеты «Московские ведомости» С. Флеров об этом писал: «Если вы поднимаете глаза на это изображение (Пантократора. — В. Г.) и потом опустите их на находящееся прямо перед вами изображение Богородицы, вы испытаете удивительное чувство: вы внезапно увидите, что Богоматерь тихо несется вверх, туда, к Спасителю...»¹⁵. Богородицу окружают девять херувимов. Их число соответствует часу, в котором состоялась казнь Христа. Они тревожно взирают на Пречистую Деву и Младенца на Её руках, словно предвидя Его судьбу.

Алтарный образ Божией Матери во Владимирском соборе стал лучшим церковным произведением Васнецова, «символом его веры в православие, в Россию, в ее возрождение»¹⁶, но, в то же время, выражением его предчувствия грядущего краха монархии, предательства и убийства царя.

Скорбящей и плачущей Богородица представлена в композиции «Страшный суд» на западной стене Владимирского собора. Ее глаза наполнены слезами, одной рукой Она обхватила голову, другой слегка касается плеча Сына, словно пытаюсь смягчить Его гнев. Образ Богородицы, охваченной великой печалью за людей, вносит в общий драматически-напряженный строй иконографии «Страшного суда» светлую

¹⁵ Флеров С. В. Внутренние известия. Киев. 21 июля. От нашего специального корреспондента [Московские ведомости. 1888. № 208. 29 июля] // Там же. С. 81.

¹⁶ Ярославцева Н. Царица Небесная и женщина земная. Образ Богородицы в творчестве Виктора Васнецова // Советский музей. 1991. № 4. С. 54.

ноту — надежду на милость Господа и Его прощение согрешившего и покаявшегося народа.

Совсем иной представлена Божия Матерь на иконе в центральном иконостасе Владимирского собора. В отличие от древнерусских изводов, «васнецовская» Богоматерь не смотрит на молящихся. Ее глаза опущены вниз, своей щекой Она прижимается к щеке Младенца, нежно обхватывая Его руками. Эта работа Васнецова напоминает скорее монументальную декоративную картину-панно, нежели моленный образ. Более соответствует своему назначению следующая мозаичная икона Богоматери с Младенцем для собора Воскресения в Санкт-Петербурге, где Пресвятая Богородица показана фронтально с восседающим на Её коленях Божественным Сыном.

Еще три алтарных образа Богоматери Васнецов исполнил для русской церкви Святой равноапостольной Марии Магдалины в Дармштадте, Георгиевского храма в Гусь-Хрустальном и собора Святого Благоверного князя Александра Невского в Варшаве.

Картон для дармштадской мозаики художник писал в 1901 г., продолжая работу над иконами для Воскресенского храма в Петербурге. На нем он представил Пресвятую Богородицу на троне в облаках и двух предстоящих Ей шестикрылых ангелов.

В последующих алтарных работах Васнецов представил собственный вариант композиции «О Тебе радуется...».

Сюжет «О Тебе радуется» связан с молитвенным гимном, прославляющим Божию Матерь, сочиненным святым Иоанном Дамаскиным в VIII в. Его иконография сложилась на рубеже XV–XVI веков и получила развитие в московской, новгородской и псковской школах иконописи. Лучшим примером канонической иконографии считается одноименный извод, написанный мастерами круга Дионисия в самом начале XVI в. Его композиция вписана в большой круг, символизирующий незримые небеса, Царствие Небесное, а престол Божией Матери вписан в малый круг — видимое «земное небо», небесный мир, изливаемый на Землю. Это обозначает, что Богоматерь пришла на Землю со Своим Сыном Иисусом Христом, Который дал людям новый закон любви, сообщил весть «Покайтесь, ибо приблизилось Царство Небесное!» (Мф 4:17) и озвучил истинную цель бытия — устремление к Отцу Небесному. Расположившиеся внизу в земном материальном мире пророки, апостолы, цари, святители, преподобные слышат Его и исполняют Божью волю. В росписи храмов сцену «О Тебе радуется» часто помещали в алтаре храма, потому что полукруглая форма апсиды, как символ «земного неба», вполне подходила для этого сюжета.

Для Георгиевской церкви в Гусь-Хрустальном Васнецов разработал свой иконографический вариант алтарной композиции. Церковь в Гусь-Хрустальном возводилась по заказу владельца Гусевской хрустальной фабрики, мецената Ю. С. Нечаева-Мальцева. Ее проект исполнил Л. Н. Бенуа в 1891–1904 годах. Церковь отличалась необычным архитектурным проектом. Это была базилика, роскошно украшенная по примеру русских храмов XVII века. Когда Ю. С. Нечаева-Мальцева спрашивали, почему он не пожалел огромных средств для украшения церкви в глуши Владимирской губернии, он отвечал: «А отчего стоит город Орвието в Италии? Для его собора ездят иностранцы издалека. Будет время, когда ценители русского искусства станут ездить и на наш Гусь»¹⁷.

Огромное мозаичное панно «О Тебе радуется» (1902 г.) заключено в вытянутую по вертикали форму алтаря и разделено на две зоны: земную и небесную. В центре представлена Богоматерь без Младенца с поднятыми руками, стоящая на облаках перед тронном так, будто она только что с него сошла. Вокруг Нее и над Ней — ликующие ангелы, на дальнем плане вырисовываются стилизованные луковичные главки церквей. Чтобы показать всеобщее ликование, Васнецов расположил в верхней части ангельские крылья беспорядочно, создав тем самым ощущение шума и воздуха.

¹⁷ Текст представлен по репродукции в Музее хрусталя имени Мальцевых в Гусь-Хрустальном.

На картоне для мозаики внизу художник изобразил огромный камень, повторяющий своими очертаниями полукруглую форму апсиды. На нем написаны начальные слова гимна «О Тебе радуется, Благодатная, всякая тварь». Вокруг камня стоят святые, фигуры которых кажутся втиснутыми в пространство сюжета. В мозаике, которую набирали в мастерской В. А. Фролова, на месте камня располагается алтарная ниша с окнами, которую ранее закрывал одноярусный резной иконостас.

Сейчас в Георгиевской церкви в Гусь-Хрустальном располагается Музей хрустала имени Мальцевых.

Для собора Александра Невского в Варшаве Васнецов создал еще один иконографический вариант «О Тебе радуется», в котором, как и прежде, стремился прославить многовековую историю православной России.

Композиция эскиза для алтаря Варшавского храма вытянута по горизонтали. Чтобы приблизить ее к идеальной форме круга, художник изобразил радугу за собором на заднем плане, а форму апсиды обрисовал орнаментом.

Как и в предыдущей мозаике, Васнецов протяженными лентами облаков разделил композицию на земную и небесную сферы, а в центре поместил Божию Матерь, сидящую на троне, с Младенцем на коленях. Ее образ не объединил между собой части, а, доминируя в сюжете, воспринимался отдельно от всего окружения.

В небесной сфере по сторонам от Девы Марии симметрично представлены ангелы, а над Ней изображен трехкупольный храм. Внизу показаны православные святые, согласно их иерархическому положению. Справа от Богородицы стоят представители Вселенской Церкви: равноапостольные Константин с крестом и Елена, Иоанн Дамаскин с текстом гимна, коленопреклоненный Роман Сладкопевец, Николай Чудотворец, Василий Великий, Григорий Богослов, Иоанн Златоуст, Афанасий Великий и др. За ними — ветхозаветные пророки. Слева от Девы Марии изображены представители Русской Церкви: равноапостольные Владимир с крестом и Ольга, Антоний и Феодосий Печерские, Сергей Радонежский, Московские святители Петр, Иона и Алексий, Кирилл и Мефодий, Нестор Летописец и другие святые. За ними — апостолы.

В создании этого образа Богоматери с Младенцем Васнецов руководствовался книгой «Материалы для истории русского иконописания» Н. П. Лихачева, который любезно предоставил свое издание художнику. Благодарный Васнецов писал ему: «...состязаться со святыми иконописцами я не рискую, но искать у них вдохновения считаю обязательным. „О Тебе радуется“ — Богоматерь с младенцем будет на этот раз сидящая, и по мотивам ее изображения беру „Умиление“, которое меня трогает до глубины души»¹⁸.

В последующих сюжетах из Священного Писания художник продолжил развивать собственную иконографическую линию, основываясь на богатом опыте русских иконописцев, своих предшественников. Васнецов создал «страстный цикл», в который вошли: мозаики «Распятие», «Несение креста», «Снятие с креста» и «Сошествие во ад» на фасаде храма Воскресения и ныне утраченные фрески «Моление о чаше» и «Несение креста» из храма «Спас-на-водах» в Санкт-Петербурге; картина «Голгофа» для Георгиевской церкви в Гусь-Хрустальном.

Произведения «Страстного цикла» Васнецова полифоничны. В них слышится звук шагов измученного Христа и звон римских копий («Несение креста»), тихое стенание Богородицы и безудержное рыдание Марии Магдалины («Распятие»), ликование праведников и пение ангелов («Сошествие Христа во ад»).

Иконография «Голгофа» не имеет преобразов в древнерусской живописи. Основу композиции составила творческая переработка известного сюжета «Распятие». Композиция «Голгофы» переполнена персонажами, каждый из которых отмечен особым настроением — от ненависти и злобы до молчаливой скорби и отчаяния. Все оттенки душевных переживаний присутствовавших во время казни Господа людей переданы

¹⁸ Письмо В. М. Васнецова Н. П. Лихачеву. 3 марта 1907 г. // Виктор Михайлович Васнецов. Письма. Новые материалы... С. 210.



В. М. Васнецов. Страшный Суд.
Картон для Владимирского собора
в Киеве. 1880-е гг.

исключительно пластическими средствами. Руки изображенных персонажей выражают больше эмоций, чем их лица. В центре — распростертые руки Христа, напоминающие крылья израненной птицы, рядом ломаной линией изображен распятый разбойник, безвольно опущенные к подножию креста руки Марии Магдалины, поднятые в гневном возгласе и сжатые в бессильной муке кулаки в толпе.

В «Страстном цикле» Васнецов дал новую трактовку известным сюжетам. В них он сочетал древнюю иконографическую схему с собственным личным пониманием истории.

Вершиной религиозного творчества Васнецова и русского церковного искусства конца XIX века можно считать иконографию «Страшного Суда».

К теме судного дня художник обращался два раза — во Владимирском соборе в Киеве и в Георгиевской церкви в Гусь-Хрустальном.

По художественной выразительности киевская роспись превосходит картину для гусевской церкви, за что получила высокую оценку у современников. Это еще раз подтверждает мысль, что русское общество конца XIX — начала XX вв. нуждалось в новой интерпретации сюжетов Священного Писания, которую и давала живопись Васнецова.

Иконография «Страшного Суда» складывалась параллельно с развитием апокалиптики, особого жанра средневековой литературы, повествующем о конце истории. Развернутые композиции появились на Руси в XVI в. С течением времени этот сюжет дополнялся новыми персонажами и символами. Благодаря фундаментальному исследованию Федора Ивановича Буслаева «Русский лицевой Апокалипсис. Свод изображений из лицевого Апокалипсиса по русским рукописям с XVI в. по XIX-й» (1881 г.), они были известны русским художникам, и в их числе Васнецову.

Следуя выводу Буслаева о том, что «Страшный Суд, перенесенный к нам из Византии, предлагает замечательное сходство как с византийскими изображениями, так и с древнейшими западными, пошедшими из одного источника»¹⁹, Васнецов не оставил без внимания западноевропейскую живопись.

Во время своего путешествия по Италии в 1885 г. художник был очарован Станцями Рафаэля и Сикстинской капеллой Микеланджело. Он сравнивал эти произведения с музыкой Моцарта и 9-й Симфонией Бетховена.

Роспись потолка в Сикстинской капелле произвела на Васнецова огромное впечатление, которым поделился в письме к старшей дочери Прахова, Елене Адриановне: «Что такое Страшный Суд Микеланджело? — а вот что: старая, потрескавшаяся стена, заплесневевшая синими и красноватыми пятнами. Смотрите на эти пятна — они начинают оживать... Мороз продирает по коже, когда войдешь во всю глубину мысли картины. Это заплесневевшая стена — величайшая поэма форм, величайшая симфония на тему о Вечной Правде Божией»²⁰.

Работая в киевском соборе и желая воскресить в себе испытанные в Сикстинской капелле переживания, Васнецов любил слушать 9-ю Симфонию Бетховена.

¹⁹ Буслаев Ф. И. По русским подлинникам // Древнерусская литература и православное искусство. СПб., 2001. С. 189.

²⁰ Письмо В. М. Васнецова к Е. А. Праховой. 12 ноября 1891 г. // Виктор Михайлович Васнецов. Письма. Дневники. Воспоминания. Документы. Суждения современников... С. 96.

Композиция «Страшного суда» на западной стене Владимирского собора уравновешена четким соотношением масс и цветowych пятен и имеет ясно обозначенный центр — смысловой узел, в котором изображен ангел с весами и свитком. Васнецов использует здесь свой излюбленный прием горизонтального членения композиции на небесную и земную сферы.

В небесной сфере на облаках представлены Господь с крестом и Евангелием, исполненный грозного порыва в сторону грешников, скорбящая на Его плече Богоматерь и коленопреклоненный пророк Иоанн Предтеча. Их окружают символы евангелистов, апостолы и ангелы.

Внизу, справа от Христа — праведники, в молитве вззирающие на небеса, слева — грешники, низвергаемые беспорядочным потоком в огненную пучину, из которой вырывается Змий. Трубящие ангелы — вестники Апокалипсиса — являются связующими звеньями верхней и нижней частей композиции.

Восстающие из гробов праведники четкими группами следуют за святым Макарием Египетским, основателем монашества, и устремляются к Христу. Васнецов специально удлинил пропорции их тел, уподобив горящим свечам.

Фигуры грешников закручены вихрем метаний и страстей. Среди них есть персонажи в царском и церковном облачении. Этим Васнецов показал равенство всех перед Судом Божиим. У дверного проема храма художник поместил устремленную ввысь фигуру праведницы, противопоставив ее общему хаосу грешников. Здесь же Васнецов изобразил момент расставания душ, одна из которых идет к праведникам, а другая тонет в грешном водовороте. Тянущиеся друг к другу руки, скорбящие лица вносят в эту грандиозную по содержанию тему общечеловеческие переживания.

Контрастное сочетание цветов: синего сверху, белого в центре и кроваво-красного внизу создает мистическое настроение. Здесь слились воедино страх, ужас, печаль и святость.

«Страшный суд» Васнецова оказывает сильное эмоциональное воздействие на присутствующих в храме. Это не столько напоминание о грядущем конце света, сколько знамение о грядущем. Сцена затягивает зрителя внутрь и заставляет прочувствовать происходящее.

Роспись была восторженно воспринята в обществе, но Васнецов не удовлетворился достигнутым. Композицию следующей картины для западной стены Георгиевской церкви он продумывал много лет, постоянно изучая древнерусские образцы.

В 1895 г., приступив к работе над холстом, он писал: «Композиция очень сложная, должна быть разработана согласно изображениям „Суда“ в древней православной иконописи»²¹. Васнецов отказался от предложения заказчика, Ю. С. Нечаева-Мальцева, снова посетить Рим, чтобы вдохновиться живописью Микеланджело и Рафаэля. Он задавался вопросом: «Не следует ли, скорее избегать их видеть, чтобы не поддаться чарам этих великих чародеев в мире образов?»²².



В. М. Васнецов. Страшный Суд. Картон для Георгиевской церкви в Гусь-Хрустальном. 1890-е гг.

²¹ Там же. С. 419.

²² Письмо В. М. Васнецова к Е. Г. Мамонтовой. 9 апреля 1900 г. // Там же. С. 178.

Васнецов исполнил двадцать один подготовительный эскиз, избрав для работы акварель, при помощи которой достиг на бумаге колористических эффектов фрески, но итоговое произведение написал маслом на холсте.

Вверху в полукруглом сегменте Васнецов представил Бога Саваофа, а под ним изобразил Христа-Судию, фронтально восседающего на троне, с крестом и раскрытым Евангелием. На правое плечо Христа опирается скорбящая Богородица, слева вплотную к Господу подходит преклонивший голову Иоанн Креститель. За ними стройными рядами восседают апостолы и ангелы. К ногам Христа припадают молящиеся прародители Адам и Ева. Цепь из облаков делит композицию на небесную и земную сферы. Под облаками в центре картины — ангел со свитком и весами. Перед ним — смиренная обнаженная душа со скрещенными на груди, как пред причастием, руками. Стройные ряды праведников расположены по правую руку от Христа, а нагромождение из фигур грешников, объятые телом Змия, — по левую.

В колористическом решении Васнецов следовал лучшим примерам древнерусской стенописи. Он использовал звучные синие и желтые цвета, стремясь к достижению общей гармонии с расстановкой контрастных акцентов в смысловых точках композиции.

Обладая меньшей экспрессивностью, чем роспись во Владимирском соборе, эта картина не менее оказала «впечатление ошеломляющее» на публику. «Это не композиция Васнецова, — это сумма болезненно-страстных религиозных фантазий христианских художников всех времен и народов. Тут и великие итальянцы, и упадочники, и Византия, а главное — наши старые московского письма иконы. Все сведено в гармонию требований нашей церковной живописи...»²³, — так охарактеризовал картину «Страшный Суд» писатель и историк П. П. Гнедич.

Еще одна грандиозная по масштабу и замыслу работа заслуживает внимания — роспись на сводах во Владимирском соборе, где Васнецов представил сюжет «Едиnorodный Сын Слово Божие».

Первоначально художник исполнил эскиз «Апокалипсис», признанный современниками лучшей из его работ. Но так как текст Апокалипсиса был сложен для понимания верующим и его не читали в храмах, то протоиерей Владимирского собора Петр Лебединцев счел ненужным включение сюжета в роспись храма. Васнецов сильно сожалел об этом и в письме к Е. Г. Мамонтовой отметил, что в «старину люди были понятливее» и сцены «Апокалипсиса» присутствуют в интерьерах древних церквей.

При создании композиции «Едиnorodный Сын Слово Божие» Васнецов руководствовался статьей Буслаева «О русской иконописи» и использовал прорис с иконы XVII в. Основной идеей сюжета является искупление человеческих грехов Иисусом Христом и победа Господа над смертью. И в иконографии XVII столетия, и у Васнецова использовано членение на три части, но если в древнем изводе они объединены в одну композицию, то во Владимирском соборе каждая часть заключена в ячейку свода как самостоятельный сюжет, обрамленный орнаментом.

Сосредоточив внимание на показе искупительной жертвы, Васнецов сделал центральным звеном «Распятие», иконография которого явилась результатом творческой мысли художника, и представил Христа в момент Его физической смерти

Следующий за «Распятием» сюжет над хорами Владимирского собора изображает «Бога Слово» в образе Эммануила, сидящего на облаках с крестом и свитком в руках, в окружении тетраморфа. Он контрастирует с последующими сюжетами «Распятия» и «Бог Саваоф», которые решены в темной цветовой гамме, построенной на сопоставлении теплых и холодных, темных и светлых пятен.

К образу Саваофа Васнецов обращался дважды: первый — во Владимирском соборе в иконографии «Едиnorodный Сын Слово Божие», второй — в храме Александра

²³ Гнедич П. Последние картины В. М. Васнецова (Страница из записной книжки литератора) // Художественные сокровища России. Т. 5. СПб., 1905. С. 167.

Невского в Варшаве в композиции «Сам Господь Троичный в лицах», своеобразном варианте «Троицы».

На своде Владимирского собора Васнецов представил Бога-Отца сидящим на радуге во Всемирном Космосе в окружении огненных серафимов и ангелов. В золотом шаре у Него на груди изображен Святой Дух.

Саваоф Васнецова мудр, суров, печален и утомлен. К Нему благоговейно припадают серафимы, перед Ним склоняются ангелы.

Он — Творец мира, отдавший Свое творение людям, видящий его осквернение, но милосердно желающий спасения человечеству. Чтобы спасти согрешивших и неразумных людей, Он с безграничной любовью посылает Сына Своего в качестве искупительной жертвы и скорбит о Нем. Такой образ Бога-Отца представлен на своде киевского храма, с незначительными изменениями он был повторен в сюжете «Сам Господь Троичный в Лицах» в Варшавском соборе. Роспись утрачена, но сохранился подготовительный картон.

Васнецов сознательно не называл сюжет «Троицей», чтобы избежать догматических вопросов, а вызывающую споры иконографию «Отечество» изменил. Васнецовский образ для Варшавского собора вписан в круг, образованный сплетенными крыльями серафимов, слева и справа к которому припадают огненный и черный серафим. Седовласый Саваоф в развевающихся белых одеяниях восседает на радуге и благословляет по-архиерейски, обеими руками. Вокруг Его головы очерчен восьмиугольный нимб, характерный для изображений первой ипостаси Троицы. Такой нимб изображается в иконографии Саваофа на иконах «Троица Новозаветная» и образе Иисуса Христа «Спас Благое Молчание», где Он представлен в Отчей славе. На левом колене Бога Отца восседает отрок Христос в золотом хитоне и гиматии, с открытым Евангелием в руках. Он, как и предыдущих композициях, наделен портретными чертами сына художника. Рядом с Ним в шаре изображен в виде голубя Святой Дух.

В отличие от изображения Бога-Отца во Владимирском соборе, варшавский образ наделен суровостью и аскетизмом, что сближает его с византийскими изводами.

Особое место в религиозном творчестве Васнецова занимают образы христианских святых. Художник разработал много иконографий, но лучше всего ему удавались русские святые. «В этих образах — вся древняя Русь, весь религиозный символизм её истории: епископ, св. княгиня, одинокий монах-летописец и князь наследник варягов...»²⁴ — писал о работах Васнецова его современник, художественный критик С. Маковский.

Созданный в интерьере Владимирского собора сонм подвижников, благоверных князей, святителей и преподобных стал своего рода гимном всему христианской миру и его духовному центру — православной Руси. Если убранство средневекового храма было названо исследователями «библией для неграмотных», то церковную живопись Васнецова можно справедливо именовать «энциклопедией подвижничества», а самого художника — создателем галереи русской святости.

В работах Васнецова показан святой в своей эпохе — времени свершения земного пути. В отличие от каноничных житийных изводов, в клеймах которых зафиксированы отдельные эпизоды, иконы Васнецова передают дух времени. Для средневекового изографа важно было показать вечное вневременное значение подвига святого. Васнецов, напротив, сознательно акцентировал внимание на передаче времени и места действия. Он хотел, чтобы его живопись прославляла подвиг «За веру, царя и Отечество» на Святой Руси.

В образах святых угодников религиозно-философское мировоззрение Васнецова и его понимание русской истории и феномена святости отразилось во всей полноте.

Следуя утверждению Буслаева, что главным условием церковной живописи, «без которого невозможны ни верность типов, ни ясность традиционного сюжета,

²⁴ Маковский С. В. М. Васнецов и Владимирский собор // Мир Божий. 1898. № 3. С. 206.

ни благочестивое выражение» является «верность действительности»²⁵, Васнецов стремился показать личность максимально достоверно. Поэтому на его иконах представлен не преобразенный «обоженный» человек, а скорее портретный образ святого в соответствующей исторической обстановке.

В работе у художника возникал закономерный вопрос: в какой степени его образ на иконе соответствовал облику человеку, жившего в далеком прошлом, и насколько древние изводы портретны?

Занимаясь этим вопросом и ссылаясь на результаты художественной археологии и древней письменности, известный церковный историк Н. В. Покровский пришел к выводу, что «...иконопись не чуждалась портретного сходства изображений с оригиналами, но даже искала его...», но безуспешно, т. к. «сведения о внешнем виде святых имели характер случайный»²⁶. Возникла необходимость в «иконописном шаблоне» — иконографии, которая подразумевала идеализацию образа. Покровский лично засвидетельствовал рекомендации древних иконописных подлинников о написании святых ликов, которые надлежало соотносить с известными образами Георгия Победоносца, Димитрия Солунского, Власия, Василия Кесарийского и Сергия Радонежского. Но в современных условиях развития русской церковной живописи ученый считал особенно важной разработку новых иконографий, и лучшие примеры таковых видел в живописи Васнецова. «Старина служит для него первым из верных источников вдохновения, и этот путь верный»²⁷, — писал Покровский.

Васнецов писал свои иконы, руководствуясь житийной литературой и документальными описаниями. Он остро ощущал необходимость скорейшего издания нового лицевого иконописного подлинника, составленного из лучших образцов древнерусской живописи с историческими пояснениями и необходимыми рекомендациями об использовании.

Свои соображения о содержании подлинника и надежду на скорое его осуществление художник изложил в письме к графу С. Д. Шереметеву, председателю Общества ревнителей русского исторического просвещения, написанном зимой 1899 г., после завершения росписи Владимирского собора. Его мнение, как прославленного мастера религиозной живописи было особенно ценно для ученого общества.

Так как первый том иконописного подлинника «Иконография Господа Бога и Спаса Нашего Иисуса Христа» вышел в 1905 г., а второй, посвященный иконографии Божией Матери, готовился к выпуску в 1916 г., то Васнецову приходилось использовать рисунки и кальки часто не лучшего качества, а иногда руководствоваться текстовыми описаниями, хранящимися в архивах или обнаруженными в ходе исследований историками искусства, но еще не опубликованными.

Обилие деталей, характерное и для других сюжетов, стало определяющим признаком в узнавании святых. Нестор Летописец показан пишущим в своей келье у раскрытого окна, за которым простирается пейзаж с башнями городов и церквями. Прокопий Христа ради юродивый представлен на фоне страшной тучи, нависшей над Великим Устюгом. Согласно преданию, своими молитвами святой отвел от города грозу, разразившуюся впоследствии камнями. Кукша — просветитель вятичей, изображен с крестом и раскрытым Евангелием в руках, что указывает на его проповедническую деятельность, которую он вел на Родине Васнецова в Вятке. В некоторых работах Васнецов наделял святых портретными чертами своих современников — лучших людей эпохи. Так, например, лик князя Владимира в «Крещении Руси» и «Крещении Владимира» заставлял вспомнить В. С. Соловьева, известного философа и поэта рубежа XIX–XX вв. Можно сказать, что Васнецов стремился воспроизвести «священный идеальный тип», в котором «русский народ выразил свои понятия о человеческом достоинстве»

²⁵ Ф. И. Буслаев. Изящество иконописного предания. Природа и идеальность. Иконописные типы // Древнерусская литература и православное искусство... С. 129.

²⁶ Покровский Н. В. Основные начала православно-русского иконописания // Православно-русское слово. 1903. № 3. С. 30.

²⁷ Там же. С. 34.

и к которому «вместе с молитвою, обращался он как к образцам и руководителям в своей жизни»²⁸.

В иконах Васнецова нашли выражение сердечная теплота («Прокопий Устюжский», «Сергий Радонежский»), духовная мудрость («Нестор летописец», «Алипий иконописец»), отвага и стойкость («Андрей Боголюбский», «Княгиня Ольга»), качества, характерные именно для русских святых. Для усиления монументальности композиции художник практически отказался от оглавных и поясных изображений. Он представил фигуры в рост с предельно заниженной линией горизонта.

Как говорилось выше, иконы Васнецова изобилуют многочисленными повествовательными деталями (книги с закладками у ног Нестора Летописца, маленькие костыли Прокопия Устюжского, четки и свеча в руках св. Евдокии, всевозможные орнаменты), которые были характерны для зарождающегося стиля модерн. Они способствовали более подробному раскрытию образа, но разрушали целостность иконы. Поэтому лучшими религиозными произведениями художника стали те, в которых он отказался от пейзажного или интерьерного фона, а декор применил лишь в отделке одеяний (святые князья Борис и Глеб, святой Михаил Тверской, княгиня Ольга).

Особенностью живописного убранства церквей конца XIX — начала XX в. стало обилие орнаментального декора, сплошным ковром покрывающего все свободные от сюжетных композиций пространство. Васнецов тщательно выбирал мотивы для составления орнаментов, отдавая предпочтение византийскому искусству.

Ярким примером может служить роспись Владимирского собора, где представлено многообразие раннехристианской и византийской символики. В плафоне над алтарным образом Богородицы с Младенцем, где Васнецов повторил элементы мозаики апсиды храма Сант-Аполлинаре-ин-Классе в Равенне (VI в.). В плафоне равеннской церкви представлены двенадцать агнцев, а над ними — образ Пантократора в круглом медальоне с тетраморфом. Во Владимирском соборе изображены тринадцать агнцев, центральный из которых, с нимбом, обозначает Иисуса Христа. Над ними — крест, заключенный в круг, точное воспроизведение равеннского.

Церковная живопись Васнецова получила высокую оценку у современников. Сам художник был скромным и о своих заслугах не говорил. Сегодня немногие знают, что в 1896 г. за роспись Владимирского собора его удостоили ордена Святого равноапостольного князя Владимира 4-й степени.

13 июня 1912 г. за работу в Варшавском храме Васнецов был возведен в потомственное дворянство, а 31 декабря 1913 г. император Николай II пожаловал художнику чин действительного статского советника вне порядка службы.



В. М. Васнецов. Святые Алипий и Нестор Летописец. Эскизы икон для Владимирского собора в Киеве. 1885–1894 гг.

²⁸ Буслаев Ф. И. Общие понятия о русской иконописи // Древнерусская литература и православное искусство... С. 57.

В архитектуре Васнецов проявил себя не столь масштабно, как в живописи, но это не умаляет художественное значение его построек.

В 1898 г. по заказу выставочного комитета Всемирной выставки в Париже Васнецов спроектировал три варианта павильона Русского отдела. Ни один из них не был осуществлен, но их отдельные элементы использовал К. А. Коровин для павильонов кустарных промыслов и церковных принадлежностей.

Следом, в начале 1900-х гг., Васнецов разработал проект особняка для размещения художественной галереи И. Е. Цветкова, известного московского коллекционера русской живописи, подарившего в 1909 г. свою коллекцию и дом на Пречистенской набережной Москве. Первоначальный проект (1899 г.), принадлежавший самому Цветкову, точно распределившему расположение комнат, а также архитектору Л. Н. Кекушеву, осуществлен не был. Сохранив «бочку-крышу» и отдельные мотивы Кекушева, Васнецов спроектировал фасады. Он очень ответственно отнесся к работе, и в течении двух с лишним лет лично следил за возведением дома. По его чертежам и рисункам столяры дважды делали маленькие модели дома.

Уставленный на 24 каменных столбах, соединенных арками, дом Цветкова напоминал сказочный терем или, как писали современники «сундучок, ларец», с контрастирующими выбеленными выступающими деталями на кирпичных стенах (окраска не сохранилась), богато декорированными мотивами XVII в.: наличниками, филёнками, полицветными изразцами. Не менее интересными были интерьеры здания, оформленные Васнецовым резными деревянными украшениями, скамьями, ларями, люстрами, повторяющими формы новгородских паникадил времен царя Ивана Грозного.

Васнецову-архитектору принадлежит рисунок фасада главного здания галереи П. М. Третьякова в Москве, воплощенный в архитектурных формах архитектором В. Н. Башкировым. Согласно замыслу Васнецова, монументальный фасад Третьяковской галереи представляет собой яркую заставку книги, преувеличенную в размерах. На это указывает широкая лента фриза с надписью славянской вязью о передаче галереи в дар Москве. Центр здания отмечен тройным порталом — входом в галерею, увенчанным рельефным панно с образом «Чуда Георгия о змии», обрамленным высоким кокошником.

Значимым памятником религиозно-национального направления стал крест на месте убийства великого князя Сергея Александровича, выполненный по эскизу Васнецова. Его открытие состоялось на Сенатской площади у здания Арсенала в Московском Кремле 2 апреля 1908 г. Крест представлял собой высокое шестиметровое бронзовое декорированное эмалью распятие, увенчанное фигурами двух скорбящих ангелов и Богородицы сверху. Образ Божией Матери напоминал о скорби великой княгини Елизаветы Федоровны, по-христиански простившей террориста И. П. Каляева, убившего ее мужа у нее на глазах.

У подножия креста шла надпись: «Отче, отпусти им, не велят бо, что творят», а по всему кресту: «Аще бо живем, Господеви живем, аще же умираем, Господеви умираем: аще бо живем, аще умираем Господеви есмь. Вечная память Великому Князю Сергею Александровичу, убиенному 4 февраля 1905 года. Помяни нас, Господи, егда приидеши во Царствии Твоем»; внизу на лицевой стороне постамента: «Поставлен на добротные пожертвования, собранные 5-м гренадерским Киевским полком в память своего бывшего шефа Сергея Александровича, на сем месте убиенного, и на пожертвования всех, почтивших память Великого Князя».

В 1918 г. большевики уничтожили крест. В 1998 г., по прошествии 80 лет, крест-памятник воссоздали, по благословению Патриарха Московского и Всея Руси Алексия II, на территории Новоспасского московского монастыря, где ныне упокоились останки князя.

Среди других работ Васнецова в области зодчества, выполненных до войны, следует отметить памятники Ю. Н. Говорухе-Отроку (1896) и В. А. Грингмуту (1907) на кладбище Скорбященского монастыря в Москве.

Первую мировую войну художник воспринял с большим волнением. Он чувствовал личную ответственность за судьбу России и потому передал на нужды раненных воинов назначенную ему императором ежегодную аренду в 1500 рублей. «О чем бы ни говорил, о чем бы ни думал, а в душе все время великая незабываемая тяжелая дума — война!»²⁹, — писал Васнецов.

В 1914 г. он принял участие в выставке, организованной Комитетом «Художник — товарищам-воинам», который возглавлял его брат Аполлинарий Васнецов.

Виктор Васнецов выполнил рисунок «Витязь» для вечера Московского губернского комитета Всероссийского земского союза помощи раненым и картину-плакат «Бой Ивана-Царевича с Морским Змием» для городского базара помощи раненым.

Председатель Всероссийского земского союза А. М. Тухачевский ответил Васнецову: «Московский Губернский Комитет Всероссийского Земского Союза помощи раненым просит принять глубокую благодарность за прекрасно сделанный Вами рисунок «Русский витязь» для плакатов и открыток на пользу жертвам войны 1914 года»³⁰; а Комитет по организации базара отозвался так: «Препровождаю при сем 50 открытых писем с исполненным Вами рисунком «Бой Ивана-царевича с Трехглавым змеем» и 5 комплектов открыток, продававшихся на организованном Московским Городским Общественным Управлением благотворительном базаре «На помощь жертвам войны», позволяю себе принести Вам от имени Комитета глубокую благодарность за содействие, которое Вы оказали успеху базара исполнением и безвозмездным предоставлением в распоряжение города означенного рисунка»³¹.

В этих работах Васнецова нет лаконичного, метко бьющего в цель, призыва стать на защиту Родины. Образ славного витязя Ивана-Царевича, отважного сражающегося с ненавистным злодеем, оказывал не меньшее воздействие на человека, взявшего в руки оружие, потому что давал яркий пример былинной истории, образец храбрости, стойкости и праведности.

В этом же году Васнецов исполнил иллюстрацию к календарю 1914 года, на котором изображен фрагмент битвы Александра Невского с немецкими рыцарями с надписью вязью: «Благословенный князь Александр Невский перед Ледовым побоищем на Чудском озере, где он разбил наголову немцев в 1242 г. 5 апреля», и две картины: «Архангел Михаил» и «Один в поле воин».

Октябрьский переворот 1917 г. внес большие перемены в творческую и личную жизнь художника. Васнецов не принял новый политический строй и называл его «социал-пугачевщина».

В послереволюционные годы он жил в Москве в Триюцком (ныне Васнецовском) переулке. Художник сам спроектировал свой дом в 1893–94 гг. в русском духе. Это многообъемное украшенное декоративными обрамлениями окон и поливными изразцами сооружение с высокой кровлей и пристроенным бревенчатым теремком верхнего этажа, перекрытым традиционной бочкой. На втором этаже располагалась мастерская художника. В интерьере Васнецов гармонично сочетал бревенчатые стены с внутренней обстановкой, в частности, с мебелью, выполненной по древнерусским образцам и рисункам самого художника в абрамцевских и строгановских столярных мастерских. По меткому замечанию Ф. И. Шаляпина, дом Васнецова представлял собой «нечто среднее между современной крестьянской избой и древним княжеским теремом. Не из камней сложен — дом был срублен из дерева. Внутри не было ни мягких кресел, ни кушеток, ни бержеров. Вдоль стен сурово стояли дубовые простые скамьи, в середине стоял дубовый, крепко сложенный простой стол без скатерти, а кое-где расставлены были коренастые табуреты. Освещалась квартира скудно, так как окна были небольшие, но зато наверху, в мастерской, к которой

²⁹ Письмо В. М. Васнецова к Е. А. Праховой. 20 октября 1914 г. // Виктор Васнецов. Письма. Новые материалы... С. 265.

³⁰ Письмо А. М. Тухачевского к В. М. Васнецову. 6 ноября 1914 г. // Дом-музей Васнецова. № 24299/35. 25 декабря 1921 г. Не опубликовано.

³¹ Там же.



В. М. Васнецов.
Царевна Лягушка. 1918 г.

вела узенькая деревянная лестница, было много солнца и света»³².

В доме Васнецов снова обратился к излюбленной им сказочно-былинной теме. Он вел тихий образ жизни, и, словно желая уйти от пугающей его действительности, с воодушевлением писал сказочные сюжеты: «Царевна-Лягушка» (1901–1918), «Баба Яга» (1901–1917), «Царевна Несмеяна» (1914–1916), «Бой Добрыни Никитича с Семглавым Змием Горынычем» (1913–1918), «Спящая Царевна» (1900–1926), «Сивка Бурка» (1914–1926), «Кощей Бессмертный» (1917–1926), делал повторения в уменьшенном виде с картин «Богатыри», «Иван-Царевич на Сером волке», «Аленушка» и «Витязь на распутье».

Для этих работ характерно усиление символического звучания и повествовательного начала. В тяжелые послереволюционные годы художник словно желал напомнить людям о волшебном и уже далеком мире русской сказки. Для самого Васнецова этим миром была Российская империя — утраченное земное царство, вне которого немислимо обретение Царствия Небесного

Полотна Васнецова изобилуют всевозможными орнаментами, мотивы которых художник черпал в древнем народном искусстве: лубочных рисунках, деревянной резьбе, вышивках, пряниках. Одежния героев и предметы быта выписаны с большим вниманием и любовью. В этом сказалось природное дарование Васнецова, его тонкое понимание русского национального характера и уклада жизни, знание истории и культуры.

Мир сказок и былин скрасил последние годы Васнецова, и он полностью отдавался горячо любимому искусству. Н. А. Прахов, сын профессора, называл сказочные полотна Васнецова «вещами неувядаемой красоты».

В течение всего своего творческого пути художник обращался к легендарным и богатырским образам русских сказаний, будь то картины, иллюстрации, костюм или декорации. Среди наиболее известных работ Васнецова можно отметить литографические рисунки к сказкам «Жар-птица», «Козел Мемека», оформленные юбилейного издания А. С. Пушкина и книги Н. Кутепова «Царская охота на Руси царей Михаила Федоровича и Алексея Михайловича. XVII век», иллюстрации к «Песне о купце Калашникове» М. Ю. Лермонтова, декорации и костюмы к опере Н. А. Римского-Корсакова «Снегурочка» и др. Тема сказочно-былинной Руси звучит лейтмотивом творчества Васнецова, тогда как работа в храмах стала «делом всей жизни».

Незадолго до кончины художник написал крест с распятием для церкви Адриана и Наталии, прихожанином которой он был.

23 июля 1926 г. Виктор Михайлович Васнецов скоропостижно умер.

Главным желанием Васнецова-художника на протяжении всей жизни было воплотить «русский самобытный дух» в своих произведениях, независимо от их жанра. Он мечтал о воссоединении непонимающих друг друга интеллигенции и народа под сводами Храма, построенного и украшенного во славу православной веры и Российской истории.

Эта мечта привела его к созданию уникального религиозно-национального направления, в котором изобразительно отразились эстетические, этические и богословские чаяния русского общества конца XIX — начала XX в. Подводя же итог своим

³² Шаляпин Ф. И. Маска и душа. М., 1997. С. 83.

поискам, Виктор Васнецов писал: «...из Византийских и русских памятников я взял только схему, и место не позволяло воспользоваться старыми образцами, да и время теперешнее не все переваривает из философского, богословского и поэтического настроения древней иконописи, стало быть, пришлось мирить древнее с новым, по правде, иначе-то нельзя. Все существенное сохранено»³³.

Источники и литература

1. *Буслаев Ф. И.* Древнерусская литература и православное искусство. СПб., 2001.
2. Виктор Васнецов. Письма. Новые материалы / Автор-сост. Л. Короткина. СПб., 2004.
3. Виктор Михайлович Васнецов. Письма. Дневники. Воспоминания. Документы. Суджания современников / Сост. Н. А. Ярославцева. М., 1987.
4. *Гнедич П.* Последние картины В. М. Васнецова (Страница из записной книжки литератора). // Художественные сокровища России. СПб., 1905. Т. 5.
5. *Маковский С. В.* М. Васнецов и Владимирский собор // Мир Божий. 1898. № 3.
6. *Мамонтов В. С.* Воспоминания о русских художниках. М., 1950.
7. Мемориальное увековечивание памяти о великом князе Сергее Александровиче // Императорское православное Палестинское общество. URL: <http://www.ippo.ru/historyippo/article/memorialnoe-uvekovechivanie-pamyati-o-velikom-knyu-200538> (дата обращения: 03.08.2019).
8. Минута. 1881. 20 марта. № 87.
9. Московские ведомости. 1881. 29 апреля. № 117.
10. Письмо А. М. Тухачевского к В. М. Васнецову. 6 ноября 1914 г. // Дом-музей Васнецова. № 24299/35. 25 декабря 1921 г. Не опубликовано.
11. *Поленова Н. В.* Абрамцево. Музей-заповедник «Абрамцево», 2006.
12. *Покровский Н. В.* Основные начала православно-русского иконописания // Православно-русское слово. 1903. № 3.
13. *Прахов А. В.* Киевский Владимирский собор. К истории его постройки. Киев, 1896.
14. Санкт-Петербургские ведомости. 1889. 19 марта. № 7.
15. *Сикорский И. А.* Богоматерь в художественном восприятии Рафаэля и Васнецова. Киев, 1905.
16. *Успенские М. и В.* Заметки о древнерусском иконописании. Известные иконописцы и их произведения. Святой Алимбий. Андрей Рублев. СПб., 1901.
17. *Флеров С. В.* Внутренние известия. Киев. 21 июля. От нашего специального корреспондента // Московские ведомости. 1888. № 208. 29 июля.
18. *Шаляпин Ф. И.* Маска и душа. М., 1997.
19. *Ярославцева Н.* Царица Небесная и женщина земная. Образ Богоматери в творчестве Виктора Васнецова // Советский музей. 1991. № 4.

Victoria Guskova. The religious-philosophical worldview V. M. Vasnetsov.

Abstract: The article discusses the work of V. M. Vasnetsov in the context of his religious and philosophical outlook, which is based on faith in God and loyalty to the Fatherland, and analyzes the religious-national trend that emerged and was established in Russian art through his work. The prerequisites for the formation of such a worldview are described: upbringing in the family, Orthodox traditions of the people, training in the seminary and the Academy of Arts, participation in the Mamontov Circle; key works are analyzed, including paintings on fabulous plots and the painter's church pictorial heritage; their

³³ Письмо В. М. Васнецова к В. Т. Георгиевскому. 7 декабря 1890 г. // Виктор Васнецов. Письма. Новые материалы. С. 91.

symbolic-dogmatic and historical-cultural significance in the formation of the spiritual image of Russia in the late XIX – early XX centuries are characterized.

Keywords: V. M. Vasnetsov, religious and national direction, church painting, Fatherland, people, Byzantine traditions.

Victoria O. Guskova – Candidate of Art Criticism, Methodologist of the courses of the Department of Religious Education and Catechism of the St. Petersburg Diocese (victoryspb78@mail.ru).

В. А. Калитин

НЕИЗВЕСТНЫЕ СТРАНИЦЫ ИЗ ЖИЗНИ СЛАВЯНОФИЛА А. Ф. ГИЛЬФЕРДИНГА. К 150-ЛЕТИЮ УЧРЕЖДЕНИЯ САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОГО СЛАВЯНСКОГО БЛАГОТВОРИТЕЛЬНОГО ОБЩЕСТВА

В 1858 г. был учрежден Московский славянский благотворительный комитет, основной целью которого было противостоять пропаганде различных европейских обществ, пытавшихся ограничить влияние России на славянские народы, находящиеся под гнетом Австрии и Турции. В 1867 г. в России проходила Этнографическая выставка, к которой был приурочен Славянский съезд, куда прибыли гости из славянских стран, посетившие Москву и Санкт-Петербург. Для встречи гостей в Санкт-Петербурге был организован комитет, члены которого после их отъезда решили в 1868 г. учредить Петербургский отдел Славянского благотворительного комитета. Первым постоянным председателем Отдела в 1869 был избран Александр Федорович Гильфердинг (1831–1872). В данной статье предпринята попытка обобщить разрозненные факты о многотрудной организаторской деятельности А. Ф. Гильфердинга на этой должности в первые годы становления Отдела (1869–1872), плодотворные результаты которой в значительной степени повлияли на дальнейшую успешную, более чем 50-летнюю, его деятельность.

Ключевые слова: Александр Федорович Гильфердинг, славянофилы, славянские страны, Московский славянский благотворительный комитет, Петербургский отдел Славянского благотворительного комитета, Славянское благотворительное общество, председатель, члены, протоколы, отчеты, Православие, Церковь, благотворительность, пожертвования, помощь, премии, пособия.

Александр Федорович Гильфердинг (2/14 июля 1831 г. — 20 июня / 2 июля 1872 г.) известен как выдающийся общественный и государственный деятель, ученый-славист, историк, дипломат, этнограф, фольклорист, член-корреспондент Петербургской академии наук (с 1856 г.), председатель этнографического отделения Императорского Русского географического общества (с 1870 г.), помощник статс-секретаря Государственного Совета, действительный статский советник, собиратель русских былин...

Он также, в начале 1869 г., был избран председателем Петербургского отдела Славянского благотворительного комитета и более трех лет занимал эту должность, о чем современным читателям известно очень мало, поэтому автор, занимающийся в течение нескольких лет поиском сведений по биографии А. Ф. Гильфердинга, не претендуя на полную изложения требующей более подробного изучения темы, решил ознакомить читателей с обнаруженными в архивах и библиотеках разрозненными материалами по его многотрудной деятельности на посту председателя Петербургского отдела в первые годы его становления, объединив их в данную статью.

Исторические условия для создания Славянского благотворительного комитета в Москве

Н. А. Попов в своей статье «Религиозная и национальная благотворительность на востоке и среди славян» отмечал, что Россия, начиная с падения Константинополя, всегда помогала православным христианам, причем первоначально помощь носила

Владимир Александрович Калитин — кандидат технических наук, внештатный сотрудник ФГБУ «Национальный парк «Кенозерский» (vladimirkalitin@yandex.ru).

правительственный характер и направлялась только грекам, и лишь в XIX веке была направлена в сторону славян¹.

Славянский благотворительный комитет был учрежден в г. Москве в 1858 г., потому что к его созданию имелись веские причины в связи со сложной международной обстановкой на Балканах, возникшей после проигранной русскими Крымской войны².

¹ Н. А. Попов писал: «Благотворительность русского народа относительно православных единоверцев, живущих на Востоке, ведет свое начало издавна, со времен падения Византийской империи, и конечно, никто не решится сказать, чтобы размеры этой благотворительности были недостаточны. Еще Московские князья и потом цари всея России стали выдавать жалованные грамоты православным патриархам, архиереям, монастырям и церквам, славшим с Востока беспрестанные просьбы о вспомоществовании и облегчении той бедственной участи, которую они терпят под мусульманским игом. Просители были почти исключительно Греки; а благотворительность со стороны русского общества имела характер преимущественно правительственный. Единоверие, и стало быть, православие были единственным поводом к такой благотворительности. Соплеменный русскому народу славянский мир был тогда почти неизвестен внутри России. Если и являлись в Москву духовные лица южно-славянского происхождения, то их принимали не как соплеменников, а как единоверцев. Отношения со Славянами стали принимать характер племенных отношений лишь со времен Петра Великого, и еще более окрепли в этом смысле при Екатерине Великой и Александре I. Но в нынешнем столетии русская благотворительная деятельность на Востоке направлялась преимущественно чрез греческих патриархов: ибо до последней восточной войны, и даже можно сказать, до славянского съезда в Москве русское общество очень мало занималось славянским вопросом... Кроме того, некоторые из русских иерархов в особенности прославились своим покровительством восточным единоверцам; таков был покойный Московский митрополит Филарет. Наконец, со времен восточной войны стали возникать особые учреждения для пособия преимущественно Славянам, таковы: одесское болгарское настоятельство, дамское попечительство (княгиня Т. В. Васильчикова, графиня Н. Д. Протасова, графиня А. Д. Блудова), славянские комитеты в Москве, Петербурге и Киеве, и наконец, недавно учрежденное в Одессе славянское благотворительное общество имени св. Кирилла и Мефодия. Возникновение всех этих учреждений ясно показывает, что в русском обществе созрело прочное убеждение, если не в недостаточности, то по крайней мере, в односторонности, официальной благотворительности, которая более обращалась в сторону Греков, чем Славян» (Попов, 1871а, 197–199).

² Н. А. Осокин в своей статье, цитируя «Краткий отчет о десятилетней деятельности (1858–1868) Славянского благотворительного Комитета в Москве, составленный секретарем его Н. А. Поповым» (Попов, 1868, 1–3), пишет: «Более 10 лет тому назад в Москве учредилось Общество, соединившее благотворительную цель с высокой политической задачей. Оно называется Славянским Благотворительным Обществом. Высочайшее утверждение его последовало 26 января 1858 года. С тех пор отделения этого Общества открылись в Петербурге, Одессе... Между тем скромная деятельность этого Комитета займет видное место на страницах истории будущей России. Существенная цель его — духовное и материальное возрождение единоверных нам юго-восточных славян. Деятельность комитета должна пробудить в русских чувство сродства их с тем угнетенным народом, с которым пока сблизает нас одна религия. Находясь под гнетом мусульман, болгары, обреченные на рабство и страдания, всегда возлагали упование на Россию. Исход крымской кампании мог принести для них одно из лишений и горьких разочарований. Не многим лучше было положение славян, подчиненных Австрии. Там был гнет грубой силы. Здесь наплыв чужих цивилизаций, бороться с которыми было тем труднее и безнадежнее. Чехам предстояло онемечение; словаки борются с венграми; галицкие русины с поляками, которые отреклись от обще-славянской жизни. Слабая оппозиция, выставляемая австрийскими славянами, могла потухнуть в борьбе с враждебными силами, прекрасно организованными; она была лишена материальной опоры и всякой поддержки со стороны. Русское общество в былое время не могло выражать своего сочувствия к погибавшей племенности славянской. А между тем в виду такового пассивного отношения России к страждущим братьям, чужеплеменная и иноверная пропаганда, более догадливая, стала с особенным искусством и успехом действовать в Австрии и Турции, преимущественно после Крымской войны. Открылись целые общества с такою целью, так в Англии: дамское благотворительное общество для Сирии и св. Земли, сирийское медицинское общество, немецкое общество вспоможения христианам на Востоке (в Гессен-Дармштадте); римская легация в Константинополе. С особенной

Заявление об учреждении Славянского благотворительного комитета подписали 31 человек из жителей г. Москвы³.

Н. А. Попов писал, что «Комитет основан был с тройкою целью: 1) Доставлять южным Славянам денежные средства на пользу церквей, училищ и других истинно полезных учреждений, каковы Общество болгарской письменности в Царьграде и народные читалища. 2) Доставлять им пособия книгами и утварью, всем тем, что может способствовать к поддержанию православия, в отношении к церквям и училищам. 3) Вспомоществовать в Москве молодым Славянам приезжающим для образования. Основная мысль той программы, которую принял Комитет для своей деятельности, подробно была развита в докладной записке⁴, представленной князю

энергией стали работать: общество польской эмиграции и маршала Боскэ в Париже, казацкие военные училища паши Чайковского в Болгарии, рушукское училище поляка Калицкого на Дунае, мальтийский коллегум, завлекавший к себе православных славян. Множество миссионеров католических и даже протестантских стало показываться между славянами и греками. Все это было направлено для уничтожения влияния России на соплеменников и на подавление последнего сочувствия к ней со стороны последних. Так на наших глазах открылась огромная работа, предпринятая явно против нас. Она выразилась целыми обществами, а мы не имели ничего подобного им. А кто более имел право на то? На нас всегда были обращены надежды лучших славян: поборники и страдальцы православия на Балканах ожидали облегчения своей участи от одной России. В этот решительный момент, когда видимо проигрывалось все дело славянское, когда в судьбе славянского православного мира мог совершиться один из важных поворотов — в Москве возникла благородная и счастливая мысль. Зародилась она исключительно в кружке московских славянофилов, которые (как А. С. Хомяков, С. Т. и К. С. Аксаковы), конечно, должны были явиться главными поборниками осуществления Славянского Комитета. В ряду подписей покрывавших просьбу московских благотворителей, обращенную к князю А. Горчакову, были все известные имена профессоров университета (гг. Погодин, Буслаев, Соловьев, Катков, Леонтьев, Бодянский и др.) вместе с лицами высшего московского общества (Бехметьев, граф Уваров, князь Оболенский, к которым вскоре присоединились князья Черкасский и Мещерский и мн. др., а также главные представители московского торгового мира). Министерство Иностранных Дел исходатайствовало Высочайшее соизволение Государя Императора на сбор и передачу пожертвований в пользу славянского юношества и православных церквей в Турции, а также на беспрепятственные сношения по сему предмету с возможным облегчением таковых по ведомствам Иностранных Дел и Почтового Главноуправления. Московский Благотворительный Комитет был поставлен в некоторую зависимость от Азиатского Департамента, что придало ему характер полу-официальный» (Осокин, 1869, 1–3).

³ «Лица, которым принадлежала честь основания Комитета, были следующие (в том порядке, как они подписались под просьбою): А. Н. Бахметьев, граф А. С. Уваров, Ф. И. Иноземцев, Ю. Ф. Самарин, М. Н. Катков, А. И. Кошелев, Ф. И. Буслаев, О. М. Бодянский, А. С. Хомяков, С. Т. Аксаков, Н. В. Павлов, С. М. Соловьев, М. Я. Киттары, Н. Ф. Павлов, С. А. Смирнов, А. С. Ефремов, А. Н. Драшусов, К. И. Александров-Дольник, Н. Ф. Фон-Крузе, А. А. Майков, П. М. Леонтьев, А. И. Корсаков, И. М. Соколов, М. А. Максимович, М. П. Погодин, П. И. Бартевев, К. С. Аксаков, князь Ю. А. Оболенский, С. М. Сухотин, А. Н. Карамзин, А. И. Рачинский» (Попов, 1868, 1).

⁴ Также Н. А. Попов писал, что «были и другие причины, заставлявшие Московских благотворителей внимательно подумать о положении православия в Болгарии. Эти причины лежали в начинавшемся тогда разладе между Константинопольским патриархатом и Болгарии» (Попов, 1868, 3). Он сообщал: «из сохранившихся в делах Комитета бумаг, между членами его ходили и другие записки в том же роде. Одна из них особенно заслуживает внимания и потому, что была представлена тогдашнему министру народного просвещения. В ней между прочим сказано: «Историческая вражда Греков (не Еллинов, а Урум, потомков Римлян Восточной Империи) с племенами славянскими: особые отношения, в которые поставлена Цареградская иерархия при усиливавшейся симонии, все это оттолкнуло Славян от духовных их пастырей: так видим мы постепенное отдаление православной паствы от Цареградского патриархата в Греции, Сербии, Черногории и частично в Придунайских княжествах. Болгары, главное по многочисленности своей славянское племя на юге, сильнее всех чувствовали двойное иноплеменное иго: Турок, как иноверцев и иноязычных, и Греков фанариотов, единоверных, но враждебных по племени и по духу этерии» (Попов, 1868, 4).

А. М. Горчакову первым председателем Комитета, Попечителем Московского Учебно-го Округа А. Н. Бахметьевым» (Попов, 1871b, 3–4).

В то тяжелое для судьбы славянских народов время, когда учреждался Славянский благотворительный комитет в Москве, А. Ф. Гильфердинг служил в Санкт-Петербурге в Азиатском департаменте Министерства иностранных дел, куда он согласно его формулярному о службе списку⁵ был определен после успешного окончания первым кандидатом Московского университета и защиты диссертации под названием: «Об отношении языка Славянского к языкам родственным», за что был удостоен степени магистра славянской словесности⁶.

Исполняя свою должность в Азиатском департаменте Министерства иностранных дел (1852–1861), он посетил многие славянские страны в Европе, находящиеся под гнетом Австрии и Турции, служил консулом в столице Боснии и Герцеговины городе Сараево (1857–1858); при этом он никогда не оставлял без внимания забот о судьбах живших там православных христиан, и был в курсе всех дел по учреждению и деятельности Славянского благотворительного комитета в Москве, так как комитет первоначально был поставлен в зависимость от Азиатского Департамента.

Спустя 10 лет после учреждения Славянского благотворительного комитета в Москве, был открыт в Петербурге его Отдел, постоянным председателем которого был вскоре избран А. Ф. Гильфердинг, развивший там кипучую деятельность, чем фактически заложил основу для его дальнейшего развития и успешного многолетнего существования.

Думы А. Ф. Гильфердинга о славянских народах в Австрии и Турции, утративших свободу

Чтобы понять, о каких именно славянах думал А. Ф. Гильфердинг, достаточно привести его слова из статьи «Славянские народы в Австрии и Турции»⁷, где

⁵ А. Ф. Гильфердинг «по окончании курса наук в Императорском Московском Университете, с[о] степенью Кандидата в 1852 году, Высочайшим приказом по гражданскому ведомству определен на службу в Азиатский Департамент Канцелярским чиновником, с утверждением в чине Коллежского секретаря — 1852 Июля 29. Назначен Старшим помощником Столоначальника — 1853 Декабря 31. Высочайшим приказом по Гражданскому ведомству 10 февраля 1854 года по степени Магистра утвержден в чине Титулярного Советника со старшинством — 1853 Декабря 24. По приказанию Г. Министра Иностранных Дел назначен Младшим Столоначальником в Азиатском Департаменте — 1856 Мая 1. По приказанию Г. Министра Иностранных Дел назначен Временно-управляющим Консульством в Сараево с жалованием, присвоенным по штату Консулу, с оставлением в Азиатском Департаменте Младшим Столоначальником — 1857 Января 1. По приказанию Г. Министра Иностранных Дел уволен от управления Консульством в Сараево, с оставлением в должности Младшего Столоначальника в Азиатском Департаменте — 1857 Октября 10. Всемилоостивейше пожалован Кавалером Ордена Св. Анны 3-й степени — 1858 Января 1. Приказом по Министерству Иностранных Дел от 6 Апреля 1859 г., № 8, назначен Старшим Столоначальником в Азиатском Департаменте — 1859 Марта 26. Высочайшим приказом по Министерству Иностранных Дел от 14 Июня 1860 г., № 8, произведен, за отличие, в Надворные Советники со старшинством — с 1859 Декабря 24» (АВПРИ. Ф. 159. Оп. 464. Д. 895. Л. 8–10).

⁶ См. об этом: И. Б. Гаврилов, В. А. Калитин А. Ф. Гильфердинг и С. П. Шевырев: малоизвестные страницы из истории Московского университета (по архивным материалам). (Гаврилов, Калитин, 2018, 108–129).

⁷ А. Ф. Гильфердинг в ссылке к названию статьи за 1868 г., вышедшей после усмирения Польского мятежа 1863–1864 г., сообщал: «Настоящий краткий очерк написан в 1860 г. для... журнала „Народное Чтение“. Перепечатывая его, мы не изменяем ни тона статьи... ни тех отзывов, которые в настоящее время могут показаться несогласными с действительностью, а именно того, что в статье было сказано относительно поляков. Мысль о возможном сближении поляков с нашим народом во имя общего славянского начала казалась естественной в 1860 г.; в настоящем, 1868 г., она конечно, должна считаться утопией, неприменимой среди современных

он, объединив эти народы по языковому принципу в одну славянскую группу, сообщал их численный состав: «далеко на запад и юго-запад от границы русского царства простираются народы, которых речь понятна русскому, которых предки составляли с предками русских одно племя и большая часть которых исповедуют нашу православную веру и молятся Богу на том же языке, как и мы. Эти народы — братья русских и любящие русских, как братьев, — называются славянами. Вместе с русскими они составляют одно славянское племя. В старину все славяне были одним народом, а потом разделились на русских, болгар, сербов, хорватов, словенцев, словаков, чехов, лужичан и поляков⁸; прежний общий славянский язык разделился на столько же наречий, которые, однако, все очень похожи одно на другое. Русские, болгары, сербы, хорваты, словенцы, словаки, чехи, лужичане и поляки: вот сколько славянских народов. Их девять, и только два из них, русские и поляки, живут в пределах нашего Отечества. Стало быть, за границей есть семь народов, которых речь звучит как наша, и которые зовут нас своими братьями, а между тем мы ничего не знаем о них» (Гильфердинг, 1868, 3–4).

Далее А. Ф. Гильфердинг обратил внимание на незавидную участь славян, утративших свободу, приведя количественный состав народонаселения каждого угнетенного племени: «Из всех немецких государств самое большое — Австрия. Но в Австрии только восемь миллионов немцев, а семнадцать миллионов — славян... Далее: в европейской Турции турок едва насчитаешь один миллион, а славян, подвластных им, миллионов восемь... Хорошо бы было, однако, нам знать о них. Они родные братья наши. Что же ближе человеку, после собственной судьбы, как не судьба родных братьев? А что говорится о человеке, то должно быть сказано и о народе, потому что в народе живет тот же дух человеческий, — и повторю: что же ближе русскому народу, после собственной судьбы, как не судьба славян? Их судьба печальна. Они все находятся под властью чужих держав и чужих народов... двадцать семь с лишком миллионов славян живут под чужою властью, под чужими законами, должны учиться на чужом языке. Из них семнадцать миллионов принадлежат, как я сказал, Австрии, восемь миллионов Турции; остальные два с лишним миллиона приходится на долю Пруссии, а 60 тысяч живут в Саксонском королевстве. Вне России только 125 тысяч славян, именно в Черногории, сохраняют свою независимость» (Гильфердинг, 1868, 4–5).

Из этих строк становится ясно, о какой огромной людской массе славян, большинство из которых были православными христианами, думал, писал и помогал им осознать свою общность с русским народом, а также заботился о них и предпринимал практические действия для оказания им материальной помощи А. Ф. Гильфердинг.

Этнографическая выставка и Славянский съезд в 1867 г., послужившие причиной создания Петербургского отдела Славянского благотворительного комитета

В славянском деле было много русских людей, потрудившихся на этом поприще, но стоит остановиться более подробно на личности А. Ф. Гильфердинга, одного из самых преданных на протяжении всей своей жизни к судьбе славян человеку, который относился к этому делу с непрестанным вниманием, о чем сообщалось так: «в Петербурге, например, (в 60-х годах) близко интересовался этим делом (т. е.

обстоятельств. Но кто знает, не перейдет ли эта мысль когда-нибудь снова из сферы непрактичных утопий в область осуществимых надежд...».

⁸ А. Ф. Гильфердинг в примечании под этими строками уточнял: «Под именем русского народа мы разумеем как великорусов, так и белорусов и малорусов, точно так же, как под именем чехов мы разумеем и чехов (в собственном смысле, т. е. жителей Богемии), и моравцев; под именем поляков — и великополян и малополян».

славянством) небольшой кружок друзей и почитателей покойного Гильфердинга. Про этот небольшой кружок, собиравшийся в скромной квартире А[лександра] Ф[еодоровича] у Таврического сада⁹ в Петербурге, знали немногие¹⁰» (Доклад, 1877, 23).

Как пишет В. И. Ламанский о Петербургском отделе, «он возник прямо и непосредственно из учредившегося в Петербурге весной 1867 г. особого Комитета или кружка для приема Славянских Гостей, приглашенных на этнографическую выставку в Москве¹¹. Первыми организаторами этого кружка были адмирал А. В. Фрейганг, генерал, тогда полковник генерального штаба, М. Ф. Миркович и профессор В. И. Ламанский. К ним затем присоединились И. П. Печаткин, Н. Ф. Быков, П. А. Наранович, И. И. Петров, А. А. Краевский, а в последствии и многие другие, напр[имер] А. Б. Ивановичий, И. Ф. Золотарев, С. А. Хрулев, М. Г. Черняев, А. Б. Асланбегов и т. д. Покойный А. Ф. Гильфердинг провел тогда весну и лето за границей по случаю болезни своей жены¹²» (Ламанский, 1878, 8).

Далее В. И. Ламанский пишет: «Славянский съезд в Москве 1867 г. довольно наглядно показал, что в Русском обществе, как во многих его кругах, которые по своему развитию не стоят выше нашего журнального мира, так и в тех, которые стоят неизмеримо его выше (разумею наши университетские и другие ученые кружки), славянские сочувствия и участия к положению Славянских народностей пробуждены довольно живо» (Ламанский, 1878, 9).

В. И. Ламанский добавляет: «По отъезде Славянских гостей из России между этими Петербургскими членами Московского Славянского Благотворительного Комитета решено было более не расходиться и окончательно устроиться в постоянный Славянский Комитет в Петербурге. Когда Гильфердинг воротился из заграницы, он естественно принял участие в заседаниях этого Комитета и много потом хлопотал, перед кем следует, о получении официального разрешения на открытие

⁹ А. Ф. Гильфердинг снимал квартиру в Санкт-Петербурге по адресу: ул. Сергиевская, д. 81. Автором установлено, что в советское время номер дома и название улицы были изменены на д. 83 и ул. Чайковского (см. об этом: [Калитин, 2011, 166]).

¹⁰ В. И. Ламанский по этой цитате добавляет: «Не я конечно буду умалять заслуги покойного Гильфердинга как в славянской образованности, так и нашего Комитета... До Гильфердинга были в Петербурге такие великие знатоки славянства, как Востоков, Прейс, Срезневский, у которых по части славяноведения Гильфердинг был учеником. И до Гильфердинга бывали в Петербурге такие практические деятели, как наприм[ер], Е. П. Ковалевский, графиня А. Д. Блудова, А. В. Фрейганг, которые имели более или менее обширные связи в западном Славянском мире, оказывали ему значительные услуги еще тогда, когда Гильфердинг был юношей и мальчиком и жил не в Петербурге, а в Москве и в Варшаве. Еще раньше этих лиц жили в Петербурге адмиралы Шишков, Сенявин, моряк же Броневский, автор записок об экспедиции Сенявина, о путешествии из Триеста, замечательного мемуара о славянской федерации. Все это были отличные для своего времени живые знатоки славянства и большие его любители. В это же время и раньше были в Петербурге и другие кружки из живых знатоков и прочих любителей славянства. В этих кружках видную роль играли: священник Самборский, Болугьянский, Орлай, Лодий и другие. Такие же знатоки и любители славянства существовали в Петербурге и в прошлом столетии: с конца его восходя до начала, дойдем до самого Петра Великого, который в истории живых сношений России с[о] Славянством занимает важное и почетное место» (Ламанский, 1878, 9–10).

¹¹ См. об этом, например: Всероссийская этнографическая выставка и Славянский съезд в мае 1867 года [Всероссийская этнографическая выставка, 1867].

¹² В письме от 20 мая 1867 г., адресованном И. И. Срезневскому А. Ф. Гильфердинг из Женевы писал: «До сих пор не было духу написать Вам, многоуважаемый Измаил Иванович. Великое горе постигло меня. Я уже не застал в живых своего сына. Болезнь, которая длилась долго, но считалась докторами простым катарральным состоянием, 26 апреля обратилась в meningitis, и 27 числа его не стало. Мое пребывание за границей продлится еще несколько недель, потому что жена моя не в состоянии предпринять большого путешествия. Теперь мы едем в Вюрцбург» (СПбФ АРАН. Ф. 216. Оп. 5. Д. 184. Л. 22); З. И. Власова уточняет о семье Гильфердингов: «Их единственный сын Федя умер от менингита в 1867 г.» (Власова, 1991, 63).

особого Славянского Комитета или Отдела в Петербурге. Но, помяная с благодарностью о трудах Гильфердинга по первому устройству Комитета, нельзя забыть и о тех стараниях покойного Ф. И. Тютчева, принимавшего в этом деле самое живое участие: Тютчеву еще более Гильфердинга были доступны высшие сферы Петербургского Общества и нашего официального мира» (Ламанский, 1878, 8–9).

Что касается положения А. Ф. Гильфердинга в Петербургском обществе, то он после ухода из Министерства иностранных дел в 1861 г. стал занимать достаточно высокие должности в государственных органах Российской империи, о чем известно из формулярных списков о его службе в Государственной Канцелярии на должностях экспедитора и помощника Статс-Секретаря Государственного Совета¹³, а также Цензора славянских газет Санкт-Петербургского Почтамта¹⁴. Быстро продвигаясь по служебной карьере, неоднократно награждался за отличие в службе, участвуя в различных комитетах и выполняя важные поручения правительства, а также поощрялся за ученые труды по части славянской словесности.

Итак, в 1868 г. членами Славянского благотворительного комитета, живущими в северной столице, было принято решение создать С.-Петербургский отдел, и «мысль эта встретила сочувствие в Москве. Московский Комитет не замедлил дать своим петербургским сочленам необходимые полномочия относительно приема в Комитет новых членов, а также сбора и расходования собираемых ими сумм» (Краткий отчет, 1869а, 23–24).

Организаторская деятельность А. Ф. Гильфердинга как председателя Петербургского Отдела Славянского благотворительного комитета в первый год его становления

С начала существования Петербургского Отдела, первое заседание которого состоялось 7 мая 1868 г., все вопросы по славянским делам, рассматриваемые его членами

¹³ А. Ф. Гильфердинг «приказом Государственного Секретаря за № 12, переведен на службу в Государственную Канцелярию Экспедитором и назначен для занятий в Отделение Государственной экономии — 1861 Августа 30. <...> Всемилоостивейше пожалован, единоновременно в награду, за полезные ученые и литературные труды по части славянской словесности по случаю празднования тысячелетия России 1200 р. сер. — 1862 Сентября 14. Высочайшим Приказом по Государственной Канцелярии 30 Декабря 1862 г. за № 22 произведен за отличие в Коллежские Советники со старшинством — 1862 Декабря 24. Высочайшим указом, данным Государственному Совету, Всемилоостивейше назначен Помощником Статс-Секретаря Государственного Совета — 1863 Февраля 27. В награду отлично усердной службы и особых полезных трудов по рассмотрению в Государственном Совете Государственной Росписи и Финансовых смет за 1863 год Всемилоостивейше пожаловано единоновременно 2000 руб. — 1863 Мая 2. На основании Высочайшего Повеления, сообщенного Исправляющим Должность Министра Статс-Секретаря Царства Польского 17/29 Февраля 1864 года, командирован в Варшаву, для занятий в Учредительном Комитете Царства Польского — 1864 Февраля 22. По возвращении из командировки назначен по Высочайшему повелению, для занятий по Польскому Комитету с Производством ему из сумм Царства по триста рублей в месяц — 1864 Августа 21. Высочайшим приказом, отданным по Государственной Канцелярии за № 18, произведен за отличие в Статские Советники — 1864 Августа 30. Получил темно-бронзовую медаль в память усмирения Польского мятежа 1863–1864 г. — 1865 21 мая / 2 июня. Приказом Государственного Секретаря 22 июня 1865 года переведен из Отделения Государственной Экономии в Отделение дел об устройстве сельского хозяйства — 1865 Июня 22. Высочайшим приказом, отданным по Государственной Канцелярии за № 11 произведен за отличие в Действительные Статские Советники — 1865 Декабря 31. Получил золотую на Александровской ленте медаль за труды по устройству крестьян в Царстве Польском — 1866 Марта 9» (РГИА. Ф. 1162. Оп. 7. Д. 234. Л. 55–85).

¹⁴ А. Ф. Гильфердинг «приказом по Главному Управлению Почт за № 41 определен Цензором С.-Петербургского Почтамта с оставлением в должности Экспедитора Государственной канцелярии — 1861 Сентября 30» (ЦГИА СПб. Ф. 1543. Оп. 1. Д. 461. Л. 15–28).

в заседаниях, первоначально заносились в протоколы¹⁵, а затем из сведений, извлеченных из протоколов, составлялись очерки деятельности в виде отчетов¹⁶, которые печатались отдельными оттисками и в журналах, выдержки из которых мы и приведем в данной статье.

В Петербургском Отделе «в первых¹⁷ заседаниях попеременно председательствовали В. И. Ламанский, А. Б. Иваницкий, И. Ф. Золотарев и М. П. Погодин¹⁸ (в бытность свою в Петербурге в заседаниях 30-го декабря и 5-го января). В последствие признано было удобнейшим иметь постоянного председателя Отдела» (Краткий отчет, 1869а, 24).

На заседании, состоявшемся 26 января 1869 г. членами Петербургского отдела было «единогласно постановлено: избрать постоянным председателем А. Ф. Гильфердинга¹⁹» (Аристов, 1883, 5).

¹⁵ С 4 января 1870 г. для постоянной гласности всех действий Отдела, он «начал печатать свои протоколы в газете «Голос» и вследствие того обществу дана полная возможность постоянно следить за деятельностью Отдела и контролировать ее» (Краткий отчет, 1872b, 116). Впоследствии В. И. Аристов к юбилейным датам Отдела собрал все протоколы заседаний и напечатал их в двух изданиях под названиями: «Первые 15 лет существования... 1868–1883 гг.» (Аристов, 1883) и «Последние 10 лет первого двадцатипятилетия существования... 1883–1893 гг.» (Аристов, 1893).

¹⁶ А. Ф. Гильфердингом за время его членства в Отделе и под его непосредственным руководством как председателя были составлены три «Отчета о деятельности С.-Петербургского отдела Славянского благотворительного комитета», напечатанные в «Журнале Министерства Народного Просвещения», в том числе за периоды: с 7 мая по 6 апреля 1869 г. (Краткий отчет, 1869b) за первый год существования; с 11 мая 1869 г. по 11 мая 1870 г. за второй год (Отчет, 1870). При этом в первые два года окончание года деятельности Отдела было привязано к празднованию памятной для всех славян даты святым равноапостольным Мефодию (885) и Кириллу (869), учителям Словенским, приходящейся на 11 мая. Тогда проходило торжественное собрание (последнее пред летним перерывом заседаний) в общем составе, где подводились итоги деятельности за год. Затем было признано более удобным, чтобы отчет совпадал со сметным периодом, соответствующим гражданскому году, поэтому третий отчет был составлен с 11 мая 1870 г. по 1 января 1871 г. (Краткий отчет, 1872). Все последующие годовые отчеты совпадали с календарными годами.

¹⁷ Имеется в виду 9 заседаний, из которых в 1868 г. состоялось восемь заседаний, в том числе под председательством: В. И. Ламанского — 7, 24 мая; А. Б. Иваницкого — 7 октября; И. Ф. Золотарева — 20 октября; А. Б. Иваницкого — 9, 17 ноября, 1 декабря; М. П. Погодина — 30 декабря, и в 1869 г. состоялось одно заседание под председательством М. П. Погодина — 5 января (Аристов, 1883, 1–4).

¹⁸ Председатель Комитета М. П. Погодин тогда «дал полезные указания новоучредившемуся в Петербурге Отделу и поощрил его деятельность» (Краткий отчет, 1869а, 23–24).

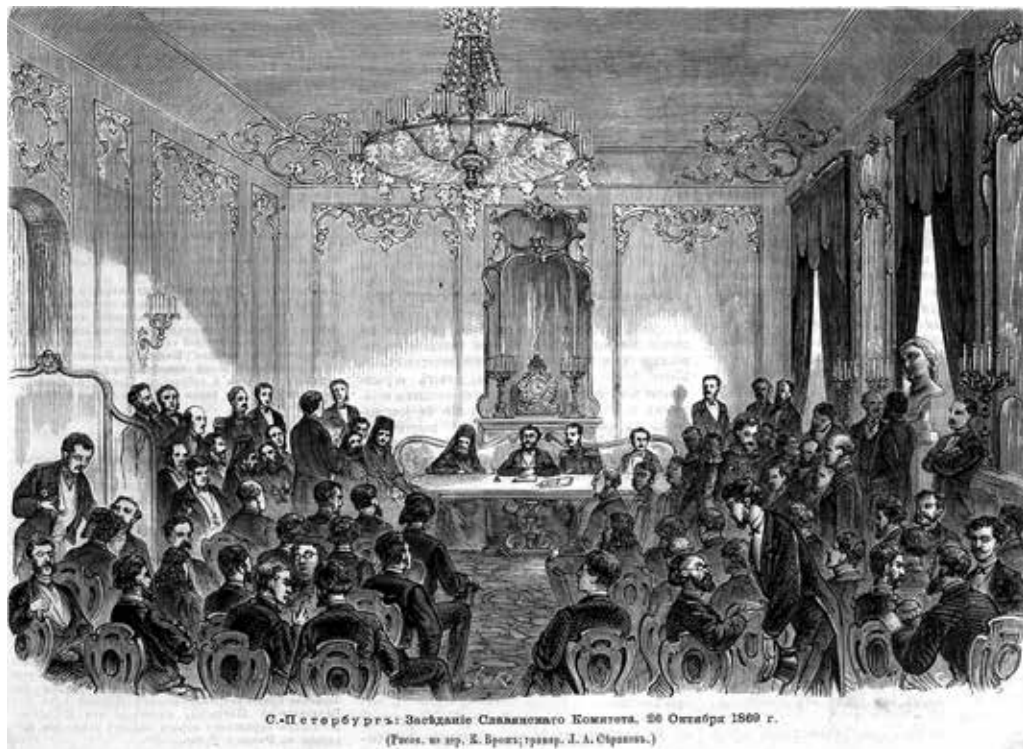
¹⁹ В 1869 г. состоялось 22 заседания, в том числе под председательством: М. П. Погодина — 5 января; А. Ф. Гильфердинга — 11, 26 января, 2, 9, 14, 23 февраля, 9, 23, 30 марта, 6, 27 апреля, 4, 11 мая, 21, 28 сентября, 12, 28 октября, 2, 23, 30 ноября, 21 декабря (Аристов, 1883, 4–39).

В 1870 г. состоялось 21 заседание, в том числе под председательством: А. Ф. Гильфердинга — 4, 18 января, 1, 8, 14 февраля, 1 марта; И. Ф. Золотарева — 15 марта; А. Ф. Гильфердинга — 20 марта, 12, 19 апреля, 3, 5, 11 мая, 20 сентября, 4, 18 октября, 1, 14, 29 ноября, 13, 21 декабря (Аристов, 1883, 39–122).

В 1871 г. состоялось 20 заседаний, в том числе под председательством: А. Ф. Гильфердинга — 3, 15, 17, 31 января, 7, 14, 28 февраля, 14 марта; И. Ф. Золотарева — 4 апреля; А. Ф. Гильфердинга — 2, 11 мая, 19 сентября, 9, 17 октября; И. Ф. Золотарева — 31 октября; А. Ф. Гильфердинга — 14, 28 ноября, 5, 12 декабря (Аристов, 1883, 122–187).

В 1872 г. состоялось 17 заседаний, в том числе 10 заседаний под председательством: А. Ф. Гильфердинга — 2, 16, 30 января, 6, 14 февраля, 5, 19 марта, 2, 23 апреля, 11 мая (Аристов, 1883, 187–210), а после его смерти 7 заседаний под председательством: Н. И. Любимова — 24 сентября; И. П. Корнилова — 10 октября; И. Ф. Золотарева — 22 октября, 5 ноября; И. П. Корнилова — 19 ноября, 3, 17 декабря (Аристов, 1883, 210–216).

Всего А. Ф. Гильфердинг председательствовал 69 раз в заседаниях, в том числе: в 1869 г. — 21 раз, в 1870 г. — 20 раз, в 1871 г. — 18 раз, в 1872 г. — 10 раз.



С.-Петербургъ: Засѣданіе Славянскаго Комитета. 26 Октября 1869 г.
(Грав. по др. К. Вронъ; гравер. Л. А. Стрельн.)

Илл. 1. Заседание Петербургского отдела Славянского комитета 26 октября 1869 г.
(в центре А. Ф. Гильфердинг)

На этой должности, как свидетельствуют нижеприведенные источники, талант А. Ф. Гильфердинга как организатора раскрылся особенно ярко.

К. Н. Бестужев-Рюмин писал о А. Ф. Гильфердинге, вспоминая: «с каким тактом он председательствовал, как он умел руководить прениями, как он вдохновлял своими речами, как он умел находить людей, направлять их деятельность» [Бестужев-Рюмин, 1894, XIX].

А. Ф. Гильфердинг как председатель неоднократно высказывал предложения по улучшению деятельности Петербургского отдела, приведем некоторые из них.

Среди первых вопросов, которые решались Отделом, были вопросы, связанные с православной Церковью, о чем есть записи с указанием некоторых мер относительно их. Так, в заседании 2 февраля 1869 г. «в видах осмотрительности в расходовании принадлежащих Комитету сумм, решено употреблять их только на следующие предметы: а) на пособие церквам и школам и на какие либо полезные по славянской части издания и тому подобные предприятия; б) на пособие частным лицам, для осуществления подобных изданий; в) на стипендии учащимся; и г) в случае каких либо других расходов, открывать каждый раз специальную подписку» (Краткий отчет, 1869а, 26).

В заседании, состоявшемся 9 февраля 1869 г., «А. Ф. Гильфердинг заявил, что при увеличивающемся числе членов следовало бы озаботиться о том, чтобы чем-нибудь поддерживать интерес самих заседаний, для чего предложил, кроме текущих дел, установить какие либо беседы о делах славянских. Предложение это единогласно одобрено и постановлено: принять меры к его осуществлению» (Краткий отчет, 1869а, 27).

Как известно, «начало этому положено было в заседании 14 февраля 1869 года, отличавшемся особенной торжественностью. Это был день 1000-летия блаженной

кончины св. Кирилла первоучителя славян. Отдел славянского Комитета не мог остаться равнодушным к столь знаменательному дню и принял на себя почин в восстановлении празднования 14 февраля, уже в течение нескольких столетий оставшегося незамеченным. В этот день была отслужена торжественная литургия с участием пребывавших тогда в Петербурге преосвященных митрополитов. Вечером устроено было торжественное заседание Отдела, в котором, после объявления первой темы на Кирилловскую премию, А. Ф. Гильфердинг сообщил между прочим о своей поездке в Македонию и Албанию и о сделанных им там находках» (Истомин, 1893, 14–15).

В заседании 23 февраля 1869 г. «А. Ф. Гильфердинг заявил, что для более исправного хода дел он считает необходимым пригласить секретаря и казначея²⁰ заниматься совокупно с ним, председателем, исполнением решений Комитета и подготовкой дел для доклада в его заседаниях и образовать, таким образом, Исполнительное Присутствие, привлекая в состав его тех из членов Отдела, которые посвящают его деятельности особые труды» (Краткий отчет, 1869а, 31–32).

А. Ф. Гильфердинг принимал участие в созданной в Петербургском Отделе Издательской комиссии, имеющей благородные просветительские цели среди славян. В заседании 27 апреля 1869 г. проходившем под председательством А. Ф. Гильфердинга в протоколе записано: «Во исполнение постановления Отдела прочитана программа Издательской Комиссии, окончательно отредактированная Исполнительным присутствием: § 1. При С.-Петербургском Отделе Славянского Благотворительного Комитета в Москве, учреждается из среды членов Отдела Комиссия под названием „Издательская“, с целью: 1) ознакомления России с[о] Славянским миром и 2) ознакомления Славянского мира с Россией. Для удовлетворения первой из этих двух целей Комиссия издает: а) книги для народного чтения по Славянской истории, географии и библиографии, ценою от 10 и не дороже 25 коп. за каждую; б) учебные пособия и учебники для гимназического курса по тем же предметам и в) книги и брошюры общедоступного содержания по всем вопросам Славянской жизни и науки. Для удовлетворения же второй из этих целей Комиссия систематически издает книги, могущие дать возможность Славянам изучить Русский язык, литературу, историю, право и т. д.» (Аристов, 1883, 15).

В том же протоколе записано: «Закрытою баллотировкою избраны в члены Издательской комиссии, по большинству голосов: А. Ф. Гильфердинг, А. И. Георгиевский, В. И. Ламанский, А. П. Наранович, М. О. Коялович, О. Ф. Миллер, К. Н. Бестужев-Рюмин и А. Ф. Бычков» (Аристов, 1883, 16).

В заседании, состоявшемся 11 мая 1869 г., выбирали «председателя Комиссии и большинством голосов, избран в эту должность А. Ф. Гильфердинг» (Аристов, 1883, 20).

А. Ф. Гильфердинг, будучи председателем Издательской комиссии, сам написал две книги, выпущенные Петербургским Отделом Славянского благотворительного комитета²¹.

²⁰ Первыми секретарями Отдела были: Н. А. Киреев, В. И. Ламанский и А. П. Наранович, попеременно исполнявшие эту обязанность с 7 мая 1868 по 12 октября 1869 г., затем Н. А. Киреев и К. Н. Бестужев-Рюмин — по 18 апреля 1871 г., и А. С. Будилович — по 10 октября 1872 г. Казначейские обязанности исполняли: И. П. Печаткин — по 6 апреля 1869 г., И. Ф. Золотарев — по 12 декабря 1871 г., и В. И. Нечаев — по 18 апреля 1876 г. (Истомин, 1893, 14).

²¹ В отчете Издательской комиссии за 1869–1872 гг. написано: «В течение первого периода деятельности комиссии 1869–1872 гг. издано четыре книги. <...> В 1871 г... был издан весьма важный труд А. Ф. Гильфердинга, составившего проект систематического применения русской азбуки ко всем славянским наречиям. Труд этот издан, под заглавием: „Общеславянская азбука“. <...> В следующем 1872 году... „Гус и его отношения к православной Церкви“ принадлежит перу также А. Ф. Гильфердинга. Он содержит в себе исследование об отношениях Гуса к православному учению и, кроме того, перевод грамоты Константинопольского патриарха,

Итоги деятельности Петербургского Отдела за год существования были подведены на торжественном собрании, состоявшемся 11 мая 1869 г., которое открылось речью председателя А. Ф. Гильфердинга: «Сегодняшним заседанием оканчивается первый год деятельности Петербургского Отдела Славянского Благотворительного Комитета. ... После нескольких предварительных совещаний, первое заседание нашего Отдела происходило 7 мая прошлого года. Первое действие, которым мы тогда же проявили наше существование, было устройство торжественного богослужения в память св. Кирилла и Мефодия. Как и следовало — поминовением наших первоучителей, которых священное имя составляет символ единства Славянских народов, начался и оканчивается первый год, существования нашего Славянского Собрания... Когда мы в прошедшем году, решились образовать здесь отдел Московского Славянского Благотворительного Комитета, нас было человек десять²²; теперь Отдел наш имеет до 240 членов. Когда мы приступили к нашей деятельности, капитал наш не превышал, кажется 100 р., а в течение года собралось более 10,000 р. — и уже основан неприкосновенный фонд, столь необходимый для всякого общественного предприятия... Мы можем заявить теперь, заявить смело, что мысль учредить в Петербурге Отдел Славянского Комитета — мысль, первым возбуждением которой мы обязаны, если не ошибаюсь, В. И. Ламанскому — что эта мысль встретила в Русском обществе Петербурга истинное сочувствие и горячую поддержку со стороны многих... Задача наша была, и я надеюсь, всегда будет, во-первых, помогать, по мере наших средств, духовным нуждам Славянских народов за границей: их церквам, училищам и литературным предприятиям, и тем из молодых людей, которых они присылают к нам учиться, и, во вторых содействовать взаимному сближению и ознакомлению между Русским обществом и Славянами<...> Мы всегда останавливаемся там, где начинается область политики, и от нее отступаем. И это мы делаем не из каких-либо видов и расчетов, а потому, что такова, самая сущность нашего Комитета, Общества Благотворительного. Если бы к деятельности его примешивался в чем-либо политический оттенок, то она должна была бы и сообразоваться с политикой: один день нужно бы было поступить так, а на другой день иначе, смотря по указанию политического барометра. А мы, напротив, какую бы погоду ни показал барометр, откуда бы ветер

которую признано согласие гуситского исповедания с православною Церковью» (Краткий очерк, 1877, 1-2).

В «Кратком отчете... с 11-го мая 1870 по 1-е января 1872 года» сообщалось: «Комиссией издана, за счет суммы, пожертванной И. А. Посоховым, составленная А. Ф. Гильфердингом книга: „Общеславянская азбука“ с образцами славянских наречий (продается по 1 руб.) и по поручению комиссии написана тем же автором статья: Гусс — его отношение к православной церкви, с приложением подлинного текста граматы Царегородского патриарха к гуситам 1452 г. Статья эта напечатана в журнале Заря, редакция коего обязалась внести в фонд издательской комиссии гонорарий за нее в количестве 125 руб. и предоставила в пользу того же фонда 1200 отдельных оттисков (продаются по 50 коп.) (Краткий отчет, 1872b, 129).

²² В «Списке почетных, пожизненных и действительных членов С.-Петербургского славянского благотворительного общества, когда-либо состоявших в его среде» в числе действительных членов указан «Гильфердинг, Александр Феод[орович] 29 Февр[аля] [18]68» (Аристов, 1883, 841).

В «Отчете о движении сумм С.-Петербургского отдела Славянского благотворительного комитета с 29 февраля 1868 года по 11 мая 1869 года» в графе «Приход» перечислены 32 лица, от которых поступили членские взносы (до первого заседания, которое состоялось 7 мая 1868 г.), в том числе: от А. Б. Иваницкого, А. А. Иваницкого, В. И. Ламанского, А. Ф. Гильфердинга; 17 марта: от Е. П. Рашет, С. И. Елагина, Н. Н. Тресковского, С. М. Яковлева, А. А. Краевского, Ф. Ф. Веселаго, А. Ф. Бабунова, И. И. Петрова, Н. А. Ивашина; 30 марта от В. С. Барыкова, К. С. Сербиновича, В. С. Коврайского, С. Н. Палаузова, А. Н. Алфераки, г. Шумова, Е. И. Ламанского, Н. Я. Данилевского, Л. Н. Майкова, Ф. Ф. Соколова, Н. П. Горожанского, П. И. Ламанского; 6 апреля: от Н. А. Киреева; 7 апреля от А. Е. Попова; 13 апреля от графа П. А. Голенищева-Кутузова; 30 апреля: от Г. С. Попова, Ф. П. Большакова, А. Н. Попова, И. П. Печаткина (Краткий отчет, 1869b, 254).

ни дул, должны идти и идем своею прямою дорогою. Нас собрало и нас ведет одно начало — братская любовь к единоплеменным братьям нашим, а любовь политики не знает и знать не должна» (Аристов, 1883, 17–18).

Таким образом, «деятельность отдела была направлена почти исключительно на удовлетворение духовных нужд заграничных славян; вопросы политические были ему чужды» (Энциклопедический словарь, 1900, 335). Этими принципами всегда пользовался А. Ф. Гильфердинг как председатель Отдела, стремясь к духовному единению русских с братьями-славянами, и фактически за один год сумел выстроить всю организационную работу Отдела, которая с успехом применялась в его деятельности в последующие годы.

Избрание А. Ф. Гильфердинга председателем Петербургского Отдела еще на 3 года и его деятельность в 1869–1872 гг.

После торжественного собрания, бывшего 11 мая 1869 г., «собрания комитета прекратились на летнее время; решение же текущих и особенно спешных дел поручено было исполнительному присутствию, в коем принимали постоянное участие председатель отдела А. Ф. Гильфердинг, секретарь Н. А. Киреев, казначей И. Ф. Золотарев, а равно некоторые члены комитета, оставшиеся в С.-Петербурге. Собрания отдела возобновились 21-го сентября» (Отчет, 1870, 1).

В заседании 21 сентября 1869 г. А. Ф. Гильфердинг заявил, что при последовавшем 26-го января 1869 года выборе его в звание в звание последнего председателя отдела имелось в виду отменить лишь прежний порядок, по которому председатель назначался особо при каждом собрании, и потому поднял вопрос о выборе председателя на предстоящую сессию. Единогласно постановлено... в виду желания А. Ф. Гильфердинга, чтобы определен был срок его полномочию, признать его избранным в должность председателя на три года, по истечении коих произвести новый выбор» (Отчет, 1870, 1–2). Таким образом, в этот день А. Ф. Гильфердинг был еще на три года утверждён в должности председателя.

Последующая деятельность Петербургского отдела подробно описана в протоколах заседаний и годовых отчетах, на которых мы не будем останавливаться детально.

Приведем только публикацию об его успехах, о которых в еженедельном журнале «Всемирная иллюстрация» от 8 ноября 1869 г. сообщалось следующее: «Между нашими общественными учреждениями, вряд ли найдется хотя одно, которое могло бы соперничать с петербургским отделом славянского комитета в быстром росте своих сил и сочувствий к нему русского общества. Комитет этот возник недавно и учреждение его произошло без всяких особенно-громких заявлений, а между тем к первоначальной группе его основателей, состоявшей всего из каких-нибудь десяти человек, не более как в год прильнуло до 240 членов и число это все увеличивается и увеличивается с каждым заседанием комитета. При этом особенно замечательно, что члены комитета вербуются во всех слоях и сферах столичного общества в нем заседают представители решительно почти всех отраслей нашей интеллигенции... Был избран постоянным председателем, наш знаменитый славист и ученый А. Ф. Гильфердинг, который остается председателем и до ныне. С этого времени успехи отдела пошли с заметною быстротою. К 11-му мая 1869 года (празднование памяти св. Кирилла и Мефодия), число членов отдела возросло до 240 человек, а денежный приход достиг 10431 р. 58 к. Из этой суммы, к тому времени, израсходовано было на разные выдачи, стипендии и проч. 5989 р... Деятельность отдела указывается самим его названием. Она — чисто благотворительная, но направлена однако ж так, чтоб помощь, оказываемая им славянам, служила осязательным доказательством сочувствия русского общества ко всем проявлениям славянской национальной жизни и славянского самосознания. Ни одно из знаменательных явлений

в славянском мире не проходит без того, чтобы комитет не принял в нем участие посильными жертвованиями и заявлениями своего сочувствия. Так, нынешним летом, во время празднования памяти Гуса в Чехии, отдел назначил от себя стипендию на воспитание одного мальчика из родины Гуса, Гусинца; так помогает он различным славянским „читальницам“ и обществам; так счел он своею обязанностью приветствовать посетивших Петербург в последнее время князя Николая Черногорского и преосвященного Михаила, митрополита сербского. В числе членов комитета находится много известных ученых, журналистов, литераторов, художников, лиц, занимающих высокие государственные должности, представители нашего духовенства и других знаменитостей наших. В числе членов отдела мы встречаем, между прочим, имена: А. Ф. Гильфердинга, В. И. Ламанского, А. А. Краевского, С. Н. Палаузова, Е. И. Ламанского, А. Н. Майкова, М. Г. Черняева (завоевателя Ташкента), К. П. фон Кауфмана (Туркестанского генерал-губернатора), архиепископа Харьковского Нектария, А. Д. Градовского, В. В. Самойлова, А. В. Никитенко, Ф. П. Корнилова (бывшего попечителя Виленского учебного округа), М. И. Семевского, А. В. Лохвицкого, М. А. Балакирева, А. А. Глушаковского, М. О. Кояловича, И. Д. Куртина (секретаря американского посольства), Н. Я. Данилевского, известного нашего художника М. О. Микешина, протоиереев Васильева (член Синода), Янышева (ректор здешней духовной академии) и множество других, более или менее известных имен. Все это несомненно доказывает, что сочувствие нашего общества к славянскому делу, растет с каждым днем более и более. Петербургский отдел славянского благотворительного комитета может смело гордиться своею, хотя еще и не продолжительною, но несомненно успешною деятельностью. Оживление и горячее участие, с которыми его члены принялись за свое дело, несомненно принесет прекрасные плоды. Уже и теперь мы видим, что примеру Петербурга начинают следовать другие города. В Киеве уже открылся отдел славянского комитета и с самого начала насчитывает до 160 членов. Мы твердо верим, что недалеко та минута, когда во всех главных русских городах, и в особенности в городах университетских, откроются такие же отделы и по всему отечеству нашему раскинется сеть славянских благотворительных учреждений, которым в будущем суждено, вероятно, играть высоко-плодотворную роль. От души желаем петербургскому отделу славянского комитета всяких успехов и процветания. Учреждение, начинающее как, как начал он оное дело — достойно полного и глубокого сочувствия русского общества» (Заседание, 1869, 307).

Вместе со статьей на первой обложке номера журнала «Всемирная иллюстрация» за 8 ноября 1869 г. был помещен рисунок (Илл. 1) с изображением заседания Санкт-Петербургского отдела Славянского благотворительного комитета 26 октября 1869 г., на котором председательствовал А. Ф. Гильфердинг (Заседание, 1869, 305).

По поводу рисунка можно добавить следующее: «Заседание 26-го октября было особенно торжественно, потому что известно было, что это собрание почтит своим присутствием высокопреосвященный митрополит Сербский Михаил. Число членов, прибывших в заседание, было значительно; обширная зала в квартире г. Киреева едва могла вместить всех, желавших участвовать в собрании» (Отчет, 1870, 4).

Как видно из этой статьи, А. Ф. Гильфердинг в начале 1870-х годов был основным деятелем в России по славянскому делу.

Можно долго приводить примеры о деятельности А. Ф. Гильфердинга, как председателя Петербургского Отдела, однако лучше привести конкретные цифры по суммам собираемых пожертвований для благотворительных целей, а также по количеству членов Отдела.

Данные по приходу и расходу сумм²³ (в руб.) за период с 1869 по 1872 г. представлены в табл. 1 и 2.

²³ Выписка сделана из Приложения VI «Ведомость о движении и состоянии сумм С.-Петербургского Славянского Благотворительного Общества с 29 февраля 1868 г. по 7 мая 1883 г.» за период с 1869 по 1872 г. (Аристов, 1883, Л. 1–1 об., табл.).

Таблица 1

Приход	С 29 февраля 1868 по 11 мая 1869 г.	С 11 мая 1869 по 11 мая 1870 г.	С 11 мая 1870 по 1 января 1871 г.	В 1871 г.	В 1872 г.
Расходного капитала	7376,92	7994,61	1989,52	9371,82	6599,56
Основного капитала	149,16	4372,95	195,83	884,44	733,68
Специальных капиталов:					
а) на рассылку Евангелий в Русские села	388	472	–	70,75	–
б) издательского фонда	1601,50	832,15	–	480,35	–
в) на церкви в Славянских землях	247	1547	700	250	8000
г) на премии: Кирилло-Мефодьевскую	266	34	49	542	68,50
д) А. Ф. Гильфердинга	–	–	–	–	478
Оборотных сумм	403	441	–	–	–
Итого	10431,58	15693,71	2934,35	11599,36	16399,74

Таблица 2

Расход	С 29 февраля 1868 по 11 мая 1869 г.	С 11 мая 1869 по 11 мая 1870 г.	С 11 мая 1870 по 1 января 1871 г.	В 1871 г.	В 1872 г.
На администрацию	1060,75	787,60	360,39	1176,67	874,50
На пособие церквям в Славянских землях	553	500	1550	1100	–
На воспитание Славян	990,14	2432,87	1302	2290,45	2234,14
На пособие школам в Славянских землях	–	1050	–	–	2145,68
На рассылку книг и газет в Славянские земли	618,21	382,48	310,30	358,17	283,45
На поощрение литературной деятельности в Славянских землях	1499,25¼	818	470	2265,15	700
На пособие приезжим в Россию Славянам	254,30	–	1374	2188,65	1430
На покупку и рассылку Евангелий в Русские села	–	388	534,44	–	–
На издательскую деятельность Общества	453,95	100	10	581,63	559,35
На выдачу премий И. Гуса и Кирилло-Мефодьевской	–	512	–	600	–
Переходящих сумм	469,50	1280	–	–	–
Оборотных сумм	90	570	–	–	–
Итого	5989,10¼	8820,95	5911,13	10560,72	8226,67

На 1 января 1872 г. в «Списке членов С.-Петербургского Отдела Славянского благотворительного Комитета» значились: «Председатель А. Ф. Гильфердинг. Товарищ председателя А. Д. Башмаков. Помощник председателя И. Ф. Золотарев. Секретари: К. Н. Бестужев-Рюмин, А. С. Будилович. Казначей В. И. Нечаев. Все эти лица составляют исполнительное присутствие для распорядительных по Отделу действий» (ЦГИА СПб. Ф. 400. Оп. 1. Д. 1. Л. 62 об. — 63).

Далее приведен пофамильный состав Отдела, в котором перечислены 683 члена, в том числе: почетных — 5 человек²⁴; пожизненных — 15 человек²⁵, действительных — 663 человек (ЦГИА СПб. Ф. 400. Оп. 1. Д. 1. Л. 63 об. — 70). Таким образом, можно заключить, что с 1868 г. по 1872 г. численный состав Отдела многократно увеличился.

Здесь уместно добавить, что жена Александра Федоровича — Варвара Францевна Гильфердинг, принимала также активное участие в деятельности Славянского благотворительного общества, куда была избрана действительным членом 12 декабря 1871 г. (Аристов, 1883, 841; Список членов, 1884, 5). Позднее, 14 февраля 1887 г., она стала почетным членом (Список членов, 1887, 3), при том что после кончины мужа она уехала на жительство в Москву (Список членов, 1890, 3). Она состояла почетным членом Славянского благотворительного общества до 1909 г.²⁶

О плодотворной деятельности А. Ф. Гильфердинга на посту председателя Санкт-Петербургского отдела М. И. Семевский писал так: «Около 1868 года, в Петербурге открыт отдел московского славянского благотворительного комитета. Председателем отдела и истинною душою его оживлявшего, был покойный Гильфердинг. Деятельность отдела хорошо известна из ежегодных, своевременно-обнародованных отчетов. Число членов значительно; заседания его посещались многими людьми. Здесь можно было встретить представителей всех классов и кружков петербургского общества: ученые, литераторы, артисты, банкиры, негоцианты, военные, чиновники, представители высших классов общества — все это здесь соединялось. <...> Всею душою отдаваясь развивающейся деятельности славянского комитета, Гильфердинг не мог не радоваться, что идея, одушевлявшая его с юных лет, о необходимости нашего духовного единения с западно-славянским миром все более и более проникает в сознание русского общества. 28-го сентября (10-го октября) этого [1872] года, как известно из газет, должно было происходить торжество освящения православной церкви в Праге. Этот первый храм православия создан в столице родной нам Чехии при усилиях и пожертвованиях петербургского отдела славянского комитета, правильнее сказать благодаря энергии его председателя. И вот на этом многознаменательном торжестве не суждено присутствовать одному из главных его виновников»²⁷ [Семевский, 1872, 461].

Усилия А. Ф. Гильфердинга по сбору пожертвований для нужд славян, отраженные в его переписке

Основной направленностью в работе Петербургского отдела была церковная и религиозная деятельность, в том числе сбор пожертвований в пользу православных

²⁴ Почетные члены: В. И. Аристов, А. Д. Башмаков, Н. А. Киреев, М. П. Погодин, Г. И. Ширияев.

²⁵ Пожизненные члены: А. М. Байков, граф А. Е. Комаровский, А. А. Краевский, С. П. Микудский, М. А. Милютина, О. Н. Мосолова, А. Н. Мошнин, И. Г. Рыков, С. М. Селифонтов, М. И. Семевский, князь К. А. Суворов-Рымникский, С. С. Телятников, княгиня А. Н. Урусова, Я. Я. Фейгин, И. И. Фундуклей.

²⁶ Варвара Францевна скончалась 30 мая 1909 г. в Севастополе возрасте 76 лет и похоронена 6 июня 1909 г. на Новодевичьем кладбище в Санкт-Петербурге рядом с мужем А. Ф. Гильфердингом [Калитин, 2016, 248].

²⁷ А. Ф. Гильфердинг на протяжении своей жизни оказывал помощь многим приходам Православной Церкви в славянских странах, но одной из грандиозных задач, которые он решал, будучи председателем Петербургского отдела, стала та, при которой «его усилиями создан был в Праге православный храм» (Лавров, 1916, 461), о чем в рамках данной статьи подробно не повествуется.

церквей славянских стран. Об этом свидетельствует переписка А. Ф. Гильфердинга, который, вдохновленный идеей оказания помощи православным славянам, обращался не только к членам Славянского благотворительного комитета, но также к высокопоставленными чиновникам Российской империи, среди которых были даже министры.

Показательно, что деятельность Петербургского отдела была сразу высоко оценена в Министерстве иностранных дел, а затем в других министерствах.

Так, в заседании 23 сентября 1869 г. было «прочитано письмо директора Азиатского Департамента, в котором выражена признательность Департамента за энергичную деятельность Отдела и дан совет обратиться к Министру Народного Просвещения с ходатайством о назначении Отделу постоянного пособия» (Аристов, 1883, 28). В этом же заседании было «постановлено: уполномочить А. Ф. Гильфердинга обратиться с таким ходатайством к гр. Д. А. Толстому²⁸» (Аристов, 1883, 28).

В заседании 1 февраля 1870 г. председатель А. Ф. Гильфердинг сообщил, что граф Д. А. Толстой признал возможным назначить в распоряжение его, Гильфердинга, 500 руб. на вспомоществование западным Славянам, заявил, что деньги эти будут внесены в кассу С.-Петербургского отдела Славянского благотворительного комитета» (Отчет, 1870, 24) и, «выслушав с живейшим сочувствием это сообщение, собрание — постановило: выразить глубокую признательность гр. Д. А. Толстому» (Аристов, 1883, 45).

В следующем году эта пособие повторилось, о чем в протоколе от 31 января 1871 г. написано: «прочитано письмо гр. Д. А. Толстого о предоставлении в распоряжение Отдела на пособие Западным Славянам 500 руб. из сумм Министерства Народного Просвещения²⁹. Постановлено: заявить гр. Д. А. Толстому глубокую признательность Отдела» (Аристов, 1883, 144).

А. Ф. Гильфердинг написал благодарственное письмо обер-прокурору Святейшего Синода графу Д. А. Толстому, в котором сообщал: «мною было доложено о назначении Вашим Сиятельством в мое распоряжение на вспомоществование Западным Славянам 500 р. по примеру прошлого года» (ОР РНБ. Ф. 182. Оп. 1. Ед. хр. 21. Л. 2–3).

Воодушевленный полученным постоянным пособием от министерства народного просвещения, А. Ф. Гильфердинг просил министра оказать содействие по сбору средств и в других министерствах.

В частности, А. Ф. Гильфердинг написал официальное письмо к министру народного просвещения графу Д. А. Толстому, которое хотелось бы привести полностью, чтобы уяснить смысл его просьбы: «В[ашему] С[иятельству] известна деятельность образовавшегося в здешней столице собрания членов Высоч[айше] Утв[ержденного] Московского Славянского Благотворительного Комитета. Правильные заседания сего собрания начались только в исходе прошлого года, и в столь короткое время уже вполне обнаружилось сочувствие к нему общества. Звание членов К[омите]та приняли в это время более 100 человек, в том числе многие лица высоко поставленные в госуд[арственной] службе, как гражданской, так и военной, некоторые уважаемые духовные лица, профессора, академики, несколько литераторов, несколько почетных лиц из купечества и т. д. Но общее участие комитету высказалось особенно по случаю устроенного им 14 прошлого февраля, в который по мысли Комитета и стараниями его членов устроено было торжество в Память тысячелетия кончины первоучителя Славян, св. равноапостольного Кирилла. Вследствие ходатайства К[омите]та высокопреосвященным митрополитом Исидором, все находившиеся в Санкт-Петербурге члены Свят[ейшего] Синода соблаговолили совершить в этот день торжественную службу соборно, а вечером того же дня Заседание Комитета удостоилось посещения многих из почетнейших жителей столицы. Здешний комитет из средств им собранных в продолжение пяти месяцев, оказал вспомоществование нескольким нуждающимся Славянам, признанным достойными поддержки, отправил довольно много

²⁸ Граф Дмитрий Андреевич Толстой (1823–1889) — обер-прокурор Святейшего Правительствующего Синода (1865–1880), министр народного просвещения (1866–1880).

²⁹ Д. А. Толстой предоставил дополнительно в распоряжение Отдела еще «100 руб. на пересылку русских периодических изданий в славянские земли» (Краткий отчет, 1872b, 120).

русских учебников и других книг в славянские земли; назначил в видах поощрения нашей молодежи к занятию славянством премии за сочинение по славянской части, а другую единовременную премию за сочинение по случаю 500-летнего юбилея Иоанна (Яна) Гуса; кроме этого в настоящее время поступает к изданию новых учебных пособий по истории, географии, этнографии... Славянских земель. Действительность эта, которая, смею сказать, не может не заслуживать одобрения преимущественного и покровительства Министра, руководящего вверено русским просвещения встречает его своему развитию единственное препятствие в недостатке постоянного материального обеспечения. Для предпринимаемого комитетом издания учебных пособий по славянской части, составляющих столь настоятельную потребность в литературе нашей для назначаемых славянам премий и т. д., необходим постоянный и верный источник дохода. Славянский комитет в Москве имеет такое постоянное пособие от щедрости Гос[ударыни] Императрицы и пособие из сумм Мин[истерства] Народног[о] Просвещения; в здешней же столице средства Комитета доселе составляются исключительно из взносов членов и пожертвований некоторых отдельных лиц. Но эти пожертвования, из этих значительных им сделаны Действительным Ст[атским] Советником Башмаковым, почетными гражданами Ширяевым и Посоховым, графом А. А. Мордвиновым и Н. А. Киреевым, удовлетворяют потребность Комитета лишь на короткий срок и не могут составить фонда для его прочного обеспечения.

Представляю на милостивое благоуважение Вашего С[иятельства] крайнюю необходимость в подобном фонде для установления на твердом основании полезной деятельности здешнего собрания членов Славянского Комитета, и не смея в то же время утруждать Вас таким ходатайством, по которому потребовалось обременение бюджета Министерства Народног[о] Просвещения новым расходом, осмеливаюсь всепокорнейше просить Вас, Милостивый Гос[ударь] сообщить вышеизложенные обстоятельства на благоусмотрение г[осподина] Министра Государственных Имуществ на тот конец, не найдет ли он возможным изыскать из состоящих в распоряжении вверенного ему Министерства средств постоянное обеспечение С.-Петербургскому отделению Славянского Благотворительного Комитета для предпринимаемых им изданий и для премий и для пособий им назначаемых» (ОР РНБ. Ф. 182. Оп. 1. Ед. хр. 18. Л. 1–3).

А. Ф. Гильфердинг также обращался к членам Отдела, приглашая их на заседания и другие важные мероприятия по славянским делам, не забывая настойчиво напоминать по поводу сбора пожертвований, что видно из его переписки.

Так, например, в письме от 10 октября 1869 г., адресованном А. Ф. Бычкову³⁰ сообщалось: «Так как Вы изволили принять на себя звание члена Славянского Благотворительного Комитета, то Петербургский отдел сего Комитета считает долгом Вас, Милостивый Гос[ударь], уведомить, что обыкновенные собрания онаго предположено назначить по прежнему, по воскресениям, в час по полудни, на квартире Н. А. Киреева (Большая Миллионная, д. кн. Лобанова-Ростовского)... Торжественные собрания будут, по примеру прошлого года, 14 февраля³¹ и 11 мая³². О каждом собрании будет, кроме того, предварительно оповещено в газетах. Приглашая Вас принять, когда возможно, участие в сих собраниях, Петербургский отдел Славянского Благотворительного Комитета вместе с тем считает долгом обратить внимание Ваше на то, что для доставления сему отделу возможности удовлетворить многочисленным и важным потребностям, вызвавшим его учреждение, необходимо каждому члену онаго озаботиться посильным приращением средств отдела. Вследствие сего

³⁰ Афанасий Фёдорович Бычков (1818–1899) — выпускник Московского университета (1840), хранитель отделения рукописей и старопечатных церковно-славянских книг (1844), заведующий русским отделением (1848–1862), помощник директора (1869), директор Императорской публичной библиотеки (1882–1899).

³¹ Память равноапостольного Кирилла, учителя Словенского (27 февраля н. ст.).

³² Память равноапостольных Кирилла и Мефодия, учителей Словенских (24 мая н. ст.).

Петербургский отдел Славянского Благотворительного Комитета покорнейше просит Вас, независимо от своевременного доставления членского взноса Вашего на 1870 год, пригласить к участию в Комитет и новых членов из знакомых Вам лиц, сочувствующих цели Славянского Благотворительного Комитета, а также собрать в пользу одного пожертвования деньгами, а если представится случай, то и книгами и церковными предметами» (ОР РНБ. Ф. 120. Бычковы. Оп. 1. Ед. хр. 547. Л. 4).

В другом письме А. Ф. Бычкову приглашал принять участие во внеплановом собрании, на которое прибудет священноначалие Сербской Православной Церкви: «Председатель Петербургского отдела Славянского Благотворительного Комитета имеет честь покорнейше просить Вас пожаловать в собрание, назначенное в четверг 30 Октября вечером на его квартиру. В 9-том часу обещал быть сербский митрополит» (ОР РНБ. Ф. 120. Бычковы. Оп. 1. Ед. хр. 547. Л. 6, 7).

К. Н. Бестужев-Рюмин писал об А. Ф. Гильфердинге, что «по его почину устраивались публичные чтения, живые картины, которыми, с одной стороны будился в обществе интерес к славянству, а с другой — находились средства для благотворительной цели комитета» [Бестужев-Рюмин, 1894, IXX–XX].

В письме от 22 ноября 1869 г., адресованном Ф. П. Корнилову³³, А. Ф. Гильфердинг сообщал: «ограниченные денежные средства и постоянно возрастающая настоятельная потребность в удовлетворении неотложных пособий, вынуждают Петербургский Отдел Славянского Благотворительного Комитета употреблять усилие к изысканию способов приобретения средств для своих целей. В этих видах некоторыми из членов Комитета, состоящими вместе с тем и членами Музыкальной бесплатной школы, при содействии известных артистов предположено дать концерт в пользу здешнего Отдела Комитета, коим для устройства такового концерта избрана особая Комиссия, под председательством члена Графа П. А. Голинищева-Кутузова. Ныне означенная комиссия устроила, что концерт будет дан 7-го Декабря в зале Дворянского Соборания, но при одних собственных усилиях Комиссии, без содействия других членов Комитета в раздаче билетов, может случиться, что концерт этот не доставит Комитету ожидаемых денежных средств и даже вовлечет Комитет в невознагражденные издержки, потому Комиссия будучи уверена в заботливости каждого из членов об интересах Комитета, полагает, что если Вы, Милостивый Государь, как и каждый из членов Комитета, не откажетесь принять на себя труд поместить хотя несколько билетов на означенный концерт, то осуществляются расчеты Комитета на возможно большую выручку и даже на полный сбор, могущий усилить средства Комитета на две или на две с половиной тысячи руб. серебр[ом]. Вследствие сего, считая обязанностью довести вышеозначенное до Вашего Сведения, имею честь обратиться к Вам с покорнейшею просьбою взять как для себя, так и для раздачи другим лицам, билеты на концерт в пользу Комитета. Цена билетам в номерованных местах пять и три руб. и в неномированных: в зале по два и по рублю пятидесяти коп., и на хорах по пятидесяти коп. Билеты можно получить в квартире Графа П. А. Голинищева-Кутузова /: у Симоновского моста д. Оржевского /: или в Собрании Комитета 23 Ноября» (РГИА. Ф. 970. Оп. 1. Ед. хр. 960. Л. 1–2 об.).

В другом письме 8 июля 1870 г. Ф. П. Корнилову, А. Ф. Гильфердинг благодарил за пожертвование: «Препровожденные ко мне Вашим Превосходительством и г[осподином] Фан-дер-Флитом, в качестве душеприкащиков покойной Софии Дмитриевны Корниловой, двести рублей, завещанные Г-жею Корниловой на пособие находящимся под игом Турок Болгарам, я имел честь получить и премину, по возобновлении в сентябре месяце собраний Петербургского отдела Славянского благотворительного Комитета, довести об этом пожертвовании до сведения Комитета и предложить оному дать сим деньгам назначение, сообразное воле завещательницы. О постановлении, какое затем будет сделано комитетом, я вменю себе в обязанность уведомить как Вас, Милостивый Государь, так и г[осподина] Фан-дер-Флита» (РГИА. Ф. 970. Оп. 1. Ед. хр. 960. Л. 5–5 об.).

³³ Федор Петрович Корнилов (1809–1895) — управляющий делами Комитета министров (1861–1875).

А. Ф. Гильфердинг не только руководил людьми, но и оказывал каждому из них личное внимание, и особенно приезжающим славянам. Так, например, 3 января 1871 г. А. Ф. Гильфердинг сообщал Ф. П. Корнилову: «Письмо это передаст Вам Г. Теохаров, болгарин, о котором я уже имел честь говорить Вам. Он был у Н. Н. Селифонтова, который обещав оказать ему покровительство в Министерстве юстиции, в то же время советовал ему обратиться и к Вам. Сделайте превеликую милость, помогите ему устроить свое дело» (РГИА. Ф. 970. Оп. 1. Ед. хр. 960. Л. 6).

Приведенные выше выдержки из переписки А. Ф. Гильфердинга свидетельствуют, что он до конца своей жизни, где только мог и у всех неумолимо просил и ходатайствовал, чтобы получить любые средства для оказания помощи славянам.

Кончина А. Ф. Гильфердинга

Кроме исполнения обязанностей Председателя Петербургского отдела Славянского благотворительного комитета, А. Ф. Гильфердинг, имевший обширные труды по истории и быту славян, был избран в 1870 г. также и Председателем Этнографического отделения Русского Императорского географического общества.

Летом 1871 г. он с научной целью по сбору фольклора ездил на Русский Север в Олонецкую губернию, где «за 48 дней непрерывных переходов он обошел местность вокруг Онежского озера, Повенца, Толвуя, Кижей, Выгозера, Водлозера, Кенозера и Моши. В результате всего путешествия, было прослушано 70 певцов и певиц³⁴, собраны и составлены их биографии, записано и проверено 318 былин — богатейший и прекраснейший былинный материал. Материалу набиралась масса, и случалось так, что иным сказителям приходилось ждать по два и по три дня, между тем как Гильфердинг записывал до полного физического утомления. Составилась рукопись в 1203 полулиста (более 2000 страниц), писанная вся, от первой до последней страницы, рукой Гильфердинга» [Калитин, 2007, 3].

Выпущенная в 1873 г. книга «Онежские былины, записанные Александром Федоровичем Гильфердингом летом 1871 года» [Гильфердинг, 1873] стала основным источником национального фольклора по былинному героическому эпосу русского народа. Вот в этом научном труде и заключается основная заслуга А. Ф. Гильфердинга в области русского фольклора по сохранению культурного наследия России.

В следующую свою поездку на Русский Север, точнее через Олонецкую в Вологодскую и Архангельскую губернии, организованную по заданию Русского Географического общества летом 1872 г., рассчитывая еще больше пополнить материалы по народному творчеству, А. Ф. Гильфердинг поехал, но не вернулся.

8 июня 1872 г. он отправился из Санкт-Петербурга, но в первые дни своего путешествия, вероятно, общаясь с простым народом, он заразился смертельной болезнью — брюшным тифом, и 20 июня 1872 г. умер в г. Каргополе. Первоначально он был похоронен на местном кладбище, а затем по просьбе жены перезахоронен на православном кладбище Новодевичьего монастыря в Санкт-Петербурге [Калитин, 2016, 216–261].

При совершении печального обряда ректором Санкт-Петербургской духовной семинарии, архимандритом Хрисанфом, было сказано замечательное слово: «Не часто и не во множестве являются среди нас лица, подобные умершему... Да, имя умершего, как общественного деятеля, всей мыслящей России, оно не безызвестно и за ее пределами, во всех тех странах, где слышится наша родная, славянская речь — от севера до гор Карпата... Это был служитель науки, знания. Но наука, которой служил

³⁴ А. Ф. Гильфердинг записал 15–16 августа 1871 г. от Ирины Денисовны Калитиной (Нечаевой), крестьянки 49 лет, с Суетина-острова, что на Свином озере, близ Кенозера, 7 русских былин: Илья Муромец в Царьграде; Илья Муромец и сын его; Отъезд Добрыни; Щелкан Дуденевич; Гришка Отрепьев; Шведская война; Небылица [Гильфердинг, 1873, 1119–1124].

Все Калитины, родственники по отцовской линии автора статьи, происходили из д. Суетин Остров Пудожского уезда Олонецкой губернии (ныне д. Мыза Плещеевского района Архангельской области), поэтому он и занимается исследованием биографии А. Ф. Гильфердинга.

почивший, имеет для нас особенное нравственно-жизненное значение. Она касается самого близкого к нам вопроса — вопроса о нас самих, о нашей родной стране с ее заветными верованиями и преданиями, о нашем народе и его сродстве с другими единоплеменными народами, о нашем внутреннем духовном складе, о нашем народном характере. Изучить народный язык, орган нашей духовной жизни, орган нашей духовной жизни, уяснить народные предания и верования, оставшиеся от былых времен, уловить склад народной мысли и чувства, войти в самый дух народной жизни, показать живую связь его бытовой жизни с другими однородными племенами — вот задачи его научной деятельности... Но почивший собрат наш служил своему делу и призванию не одним научным трудом... Это был деятель в полном и широком смысле слова... Не напрасно и не по имени только здесь, у нас, он был центром всех живых деятельных стремлений наших во имя славянства. Все мы знаем это, знают об этом и там — среди самих славянских племен»³⁵ [Семевский, 1872, 468–469].

В списке должностных лиц Славянского благотворительного общества числится председателем «А. Ф. Гильфердинг — с 26 января 1869 г. по 20 июня 1872 г.» (Аристов, 1883, 861).

После летнего перерыва 24 сентября 1872 г. состоялось заседание Отдела под председательством Н. И. Любимова, в протоколе которого записано: «По совершении торжественной панихиды архимандритом Хрисанфом по почившем А. Ф. Гильфердинге, избран, по большинству голосов, в председатели Отдела И. П. Корнилов»³⁶ (Аристов, 1883, 210).

Таким образом, включая день своей кончины, А. Ф. Гильфердинг был бессменным лидером Славянского благотворительного общества 3 года 4 месяца и 26 дней.

Сохранение памяти об А. Ф. Гильфердинге в Петербургском отделе

Заслуги А. Ф. Гильфердинга сразу после его кончины были высоко оценены членами Славянского благотворительного общества, что делалось всегда в последующие годы.

Первоначально в заседании, состоявшемся 10 октября 1872 г., членам Петербургского отдела было зачитано письмо секретаря Московского благотворительного комитета Н. А. Попова о том, что «Московским Комитетом постановлено собрать капитал для выдачи премии имени А. Ф. Гильфердинга за лучшее сочинение в Славистике на Русском языке. Если капитал образуется большой, то премия может выдаваться периодически, по мере наращивания процентов; если же сумма окажется незначительной, то она будет выдана разом, в виде единовременной премии. Н. А. Попову кажется, что если бы оба Отдела соединились в таком предприятии, то, пожалуй, и собрался бы капитал достаточный для постоянной премии» (Аристов, 1883, 211).

И далее в протоколе было записано, что «по предмету же собрания капитала на премию, многие из членов заявили, что мысль об образовании этого капитала составила у нас еще при погребении покойного Александра Федоровича и что желательнее было бы скорее ее осуществить (Аристов, 1883, 211). Было принято решение: «Открыв в настоящее время подписку, собрание положило известить всех отсутствующих членов Отдела о принятии участия в образовании означенного капитала, предоставив Исполнительному Присутствию сделать по этому предмету необходимые распоряжения» (Аристов, 1883, 211).

³⁵ Это слово было перепечатано в газете Общества любителей духовного просвещения (К некрологу, 1872, 253–254), а затем процитировано во вступительной статье К. Н. Бестужева-Рюмина ко второму изданию «Онежских былин» А. Ф. Гильфердинга [Бестужев-Рюмин, 1894, VII–XXII].

³⁶ Иван Петрович Корнилов (1811–1901) — член Совета министра народного просвещения (1868–1901), председатель Петербургского отдела Славянского благотворительного комитета (1873–1876).

5 ноября 1872 г. прошло заседание Московского благотворительного комитета под председательством вице-президента П. Н. Батюшкова, на котором «читано было составленное И. С. Аксаковым предложение к членам Комитета о пожертвовании капитала для выдачи из него премий за лучшее сочинение на русском языке по славяноведению, в память А. Ф. Гильфердинга; определено было: напечатать это приглашение, разослать его между членами Комитета и его отделов» (Заседание, 1872, 4).

21 ноября 1872 г. в газете «Московские ведомости» от Славянского благотворительного комитета был напечатан некролог А. Ф. Гильфердинга, в котором говорилось о составлении капитала его имени так: «Ничем иным не может быть более почтена память этого высокого труженика науки как таким напоминанием, которое постоянно вызывало бы к жизни новые ученые труды в дорогой для него области — научного знания о славянстве, посвященные дорогой для него истине — славянской взаимности. С этой целью Московский Славянский Комитет, с ведома и согласия всех своих отделов, открывает подписку для составления такого капитала, который мог бы быть употреблен весь или по частям на образование премии за лучшее русское сочинение по славянской истории, этнографии, филологии, литературе» (От Московского, 1872, 4).

К. Н. Бестужев-Рюмин во вступительной статье ко второму изданию сборника русских былин Гильфердинга, сообщал: «14-го февраля 1873 г. Петербургский отдел Славянского благотворительного комитета собрался под председательством И. П. Корнилова. Это торжественное заседание с присутствием публики было памяти Гильфердинга. Тогда Т. И. Филиппов [Филиппов, 1873] прочел речь о московских годах жизни Гильфердинга, О. Ф. Миллер — об его заслугах в собирании памятников народного творчества, В. И. Ламанский — об его трудах по славянству, а нижеподписавшийся — об его исторических трудах [Бестужев-Рюмин, 1882]» [Бестужев-Рюмин, 1894, XXII].

Одно из этих приглашений к пожертвованию было отослано Ф. И. Тютчеву, в котором написано: «М[илостивый] г[осударь] Федор Иванович. В среде членов Славянского благотворительного комитета возникла мысль об учреждении в память покойного председателя С.-Петербургского отдела Гильфердинга денежного капитала для выдачи из процентов оного премии за лучшие сочинения по славянской филологии и истории, составлявших специальность Александра Федоровича» (РГАЛИ. Ф. 505. Оп. 1. Ед. хр. 49. Л. 10–11 об.).

5 мая 1873 г. на обратной стороне этого приглашения Ф. И. Тютчев написал к приближавшейся годовщине смерти А. Ф. Гильфердинга автограф стихотворения, выделив главную цель его жизни — беззаветное служение славянскому делу:

Хоть родом он был не славянин,
Но был славянством всем усвоен,
И честно он всю жизнь ему служил,
Он много действовал, хоть мало жил,
И многого ему принадлежит почин —
И делом доказал, что в поле и один
Быть может доблестный и храбрый воин³⁷!..
(РГАЛИ. Ф. 505. Оп. 1. Ед. хр. 49. Л. 10–11 об.).

Уже в 1872 г. Петербургский отдел, представляя отчет о движении сумм за истекший год сообщал: «Из поступивших сумм употреблено в Расход к 6 дек. 1872 г. на стипендиатов Комитета <...> Кроме того воспитанные обучаются церковному пению и рукоделию, а на содержание каждой из них отпускается из средств комитета по 50 р.

³⁷ См.: [Памяти А. Ф. Гильфердинга]. Первая публикация — Тютчев Ф. И. Полное собрание сочинений и писем: в 6 т. СПб., 1886. Т. 2: Стихотворения. 1850–1873. С. 356 (в сокращенном виде, в редакции А. Н. Майкова, озаглавлено «Памяти А. Ф. Гильфердинга»). Полный текст опубликован в издании 1900 г., с. 371, — по списку. В «Лирике II» (с. 271) — по автографу, без заглавия.

в год, причём между ними <...> одна стипендиатка имени покойного А. Ф. Гильфердинга» (ЦГИА СПб. Ф. 400. Оп. 1. Д. 12. Л. 22).

А со следующего года Петербургский отдел стал целенаправленно собирать деньги на премию в память А. Ф. Гильфердинга, о чём есть данные в сметах и протоколах, в том числе: в «Смете доходов и расходов... комитета на 1873 год»: «Доходы: ... Статья 7. На премию Гильфердинга 478 [рублей] — В число этой суммы входят одни пожертвования» (Смета, 1873, 8); в «Смете... на 1874 год»: «Доходы: ... Статья 4. На премию в память А. Ф. Гильфердинга 142 р. 22 к. На капитал 1805 р. 50 к. причитается процентов в год 72 р. 22 к. И ожидается уплаты по подписке 70 р. — Итого 142 р. 22 к.» (Смета, 1874, 8); в «Смете ...на 1875 год»: «Доходы: ... Статья 4. На премию в память А. Ф. Гильфердинга 165 р. В капитале на премию А. Ф. Гильфердинга состоят 3 ренты 5½% по покупной цене 1016 р. каждая, серия Б. №№ 3194, 3195, 3196 по кои проценты получаются в мае и ноябре. На капитале 3048 р. причитается процентов в год 165 р.» (Смета, 1875, 4), и так было в последующие годы.

Средства на премию А. Ф. Гильфердинга расходовались очень экономно, и этому пример поступившая в Отдел от казначея В. Нечаева справка от 5 декабря 1874 г., в которой написано: «К настоящему числу по Отделу остается расходного капитала, за исключением всех предвиденных расходов до нового года — более 7150 р. Поэтому я считаю долгом предложить Отделу, не признает ли он удобным отчислить ныне из этой суммы во 1-х, 1180 р. 57 к. на премию в память А. Ф. Гильфердинга, в пополнение имеющихся на этот предмет 1962 р. 29 к., чтобы составить капитал в 3142 р. 80 к., с которого проценты чрез два года, т. е. ко времени представления сочинений, приносили бы ровно 300 р., предназначенных для выдачи за удостоенное премии сочинение» (ЦГИА СПб. Ф. 400. Оп. 1. Д. 12. Л. 11).

Из протокола Общего собрания членов С.-Петербургского Славянского Благотворительного Общества, состоявшегося 18 декабря 1883 г. известно, что кроме премии в память А. Ф. Гильфердинга выдавалось славянам и пособие его имени, о чем написано: «В Славянском Обществе издавна существовал обычай в память почивших членов, оказавших особенные услуги Обществу, присваивать пособиям, выдаваемым стипендиатам Общества, имена таких лиц. В недавнее время, а именно 31 октября 1882 г., по докладу Совета, дорогие для Славянского общества имена: А. Ф. Гильфердинга <...> присвоены пособиям, выдаваемым Обществом воспитывающимся в России славянам» (Действия, 1884, № 1, 2).

Капитал на премию А. Ф. Гильфердинга с годами постоянно только увеличивался, о чем известно из «сметы прихода и расхода сумм... на 1884 г.», где написано: «ожидается доходов с % на специальные капиталы: ...Премии в память А. Гильфердинга — 3963 р. 54½ к... — 16 р. 74 к.» (Действия, 1884, № 1, 4).

К 15-летию С.-Петербургского Славянского благотворительного общества по поводу названий тем в заседании Совета 5 февраля 1883 г., было постановлено: «утвердить предложенные Издательскою комиссией темы для соискания премий... в память А. Ф. Гильфердинга, которые и объявить в торжественном общем собрании 14-го февраля» (Действия, 1884, № 3, 1).

В протоколе торжественного собрания, состоявшегося 14-го февраля в зале Городской Думы читаем: «секретарём общества В. И. Аристовым были объявлены... Тема на соискание премии... в память А. Ф. Гильфердинга (на 2 года): Изложить в хронологическом порядке внешнюю историю: 1) Венгрии...; 2) Чехии...; 3) Польши...; 4) Руси <...> Примечание <...> За лучший труд на указанную тему автору будет выдана, в торжественном собрании 14 февраля 1886 года, премия в память А. Ф. Гильфердинга, в триста рублей» (Действия, 1884, № 3, 4–5).

В «Обращении к членам Общества в связи с 25-летним его юбилеем», которое было напечатано к маю 1893 г., написано: «В общем собрании 22 членов Славянского общества, состоявшемся 20 декабря 1892 г., между прочим, утверждены следующие, одобренные советом предложения особой, выделенной из его состава комиссии для разработки вопроса о праздновании 25-летия существования Общества: <...>



Илл. 2. Важнейшие деятели Петербургского славянского благотворительного общества
Богословие, патрология и религиозная философия

г) объявить к тому времени тему на соискание премии в память А. Ф. Гильфердинга, разработку которой, а также определение размера премии и срока представления конкурсных сочинений возложить на Издательскую Комиссию <...> д) уплату премии за лучшее сочинение в память А. Ф. Гильфердинга и расход на печатание оног отне- сти на капитал его имени» (ОР РНБ. Ф. 601. Ед. хр. 23. Л. 1–2).

Далее в обращении сообщалось, что последовали: «предложения некоторых членов Общества: а) об издании к 25-летию портретов должностных лиц и некото- рых членов, особенно потрудившихся для Славянского общества» (ОР РНБ. Ф. 601. Ед. хр. 23. Л. 1–2).

В день празднования 25-летнего юбилея С.-Петербургского славянского благо- творительного общества его председатель граф Н. П. Игнатъев произнес речь, в кото- рой заявил: «в ознаменование сегодняшнего торжества Советом Общества изданы: «Сборник протоколов общих собраний за последние 10 лет» (Аристов, 1893), служа- щий продолжением летописи Общества за первые 15 лет его существования; «Очерк деятельности Общества за все 25 лет» (Истомин, 1893); выработаны Издательской Комиссией и одобрены Советом две темы, на соискание премий имени А. Ф. Гиль- фердинга, за лучшие сочинения по истории славян, которые и будут доложены Вам; изданы в фотогравюрах портреты почетных и должностных лиц Общества, осо- бенно потрудившихся на пользу его; собраны в альбом фотографические карточки многих членов Общества и приготовлены металлические «памятки 11 мая 1893 г.». Перед Вами и сборник, и очерк, и фотогравюры, и памятки, и альбом³⁸» (Чествова- ние 25-летия, 1893, 7).

Указанные в речи Н. П. Игнатъева, портреты почетных и должностных лиц Об- щества, в том числе А. Ф. Гильфердинга, К. Н. Бестужева-Рюмина, князя А. И. Ва- сильчикова, Михаила, митрополита сербского, графа Н. П. Игнатъева, М. Г. Черняева, А. В. Васильева, И. С. Аксакова, О. Ф. Миллера и В. И. Ламанского были изданы в виде репродукции, как выполненный в технике «фотогравюры» полиграфическим спосо- бом лист³⁹ (Илл. 2).

Стоит сообщить, что премии в память А. Ф. Гильфердинга присуждались Славян- ским благотворительным обществом вплоть до прекращения его деятельности.

Многолетняя деятельность Петербургского отдела после кончины А. Ф. Гильфердинга

М. И. Семевский писал в некрологе А. Ф. Гильфердинга: «Что-то будет теперь, после кончины Гильфердинга, с петербургским отделом славянского благотворитель- ного комитета? Он его создал, он провел его среди некоторых преград явившихся

³⁸ В Центральном государственном историческом архиве Санкт-Петербурга в фонде № 400 под названием «Петроградское славянское благотворительное общество» хранятся документы за все годы его существования, скомпонованные в 2099 дел, поделенных на три описи, в том числе: в 1 описи 1784 дела (начальный год: 1868; конечный год: 1917); во 2 описи 17 дел (1895–1916), в 3 описи 298 дел (1866–1920). В аннотации к фонду указаны основные типы документов, хранящиеся в делах: уставы Общества, протоколы заседаний, списки членов и переписка о при- нятии новых членов, сметы доходов и расходов, отчетно-финансовые документы, журналы ревизионной комиссии, брошюры, статьи, рецензии, обзоры, воззвания, тексты речей, письма, оригинальные работы, отражающие деятельность Общества в годы борьбы славян за незави- симость на Балканах, списки славян, получивших образование в России за счет Общества, их прошения о материальной помощи, документы о сборе пожертвований в пользу балканских славян, переписка по вопросам организации помощи повстанцам и об отправке добровольцев, списки добровольцев, отчеты, доклады и переписка, относящиеся у деятельности Общества в годы Первой мировой войны, личная переписка членов Общества, альбомы их фотографий, фотографии участников национально-освободительного движения во время Балканских войн.

³⁹ Экземпляр этой репродукции хранится в собрании И. Ф. Тюменева Отдела эстампов Рос- сийской национальной библиотеки (Важнейшие деятели общества, 1893).

в начале его бытия; он развил его деятельность, наконец, близко было то время, когда рассеялась бы и последняя тень предубеждения, существующая и в литературе и в обществе, против деятельности так-называемых «славянофилов»; но сомкнулись вежды лучшего из поборников идеи славянства в России, и кто знает апатию нашего общества и его неустойчивость во всяком добром начинании, тот не удивится, если после немногих лет замрет и память о петербургском славянском комитете...» [Семевский, 1872, 461–462].

После смерти А. Ф. Гильфердинга Петербургский отдел Славянского благотворительного комитета не только не прекратил свою деятельность, а напротив, еще более развил ее на протяжении следующих лет, о чем свидетельствуют исторические данные многих письменных источников.

Как писал Ф. М. Истомин в 1993 г.: «Петербургский Отдел Славянского Благотворительного комитета⁴⁰, учрежденный в 1868 году, просуществовал под этим именем до 1877 года, с которого, получив более прочное устройство и определенный устав, продолжает свою деятельность под именем Славянского Благотворительного Общества» (Истомин, 1893, 12).

Далее он сообщал: «Если Общество просуществовало столько лет и особенно Общество с таким кругом действий, как Славянский Комитет, предмет и цели которого еще так новы и не осязательны для большинства русского общества, если Славянский Комитет сверх того постоянно и неуклонно действовал в одном и том же направлении и при том постоянно расширял размеры своей деятельности, то это может служить доказательством, что он ответил своею деятельностью явившейся в русском обществе потребности *узнать славянские племена и с ними сблизиться, и что он будет существовать, пока будет жива эта потребность*. Так говорил К. Н. Бестужев-Рюмин в 1873 году. Когда С.-Петербургское Славянское Благотворительное Общество вступало во второе *пятилетие* своего существования. Еще с большим правом мы можем повторить это теперь, когда Славянское Общество, просуществовав четверть века, переносит свою деятельность во второе *двадцатипятилетие*. Жива потребность русских людей *узнать славянские племена и с ними сблизиться*» (Истомин, 1893, 1).

Заключение

Принято считать, что Славянское благотворительное общество было закрыто в Петрограде в 1917 г., однако, как пишет А. А. Поповкин, «на самом деле имеющиеся документы позволяют утверждать, что в первой половине 1918 года Общество еще вело довольно активную деятельность, а последнее заседание состоялось в марте (31 числа) 1920 года... Формально Общество никогда не принимало решения о своем закрытии» [Поповкин, 2010].

Поэтому, подводя итог написанному, можно высказать надежду на то, что спустя 150 лет после учреждения и почти 100 летнего перерыва в деятельности, найдутся в наше время последователи «славянофилов» в России и за ее пределами, которые сумеют возродить Санкт-Петербургское Славянское благотворительное общество, поспособствуют объединению всех современных деятелей славянского дела вместе, как это смог сделать много лет тому назад при его основании, по выражению М. И. Семевского, «лучший из поборников идеи славянства в России» [Семевский, 1872, 462] — Александр Федорович Гильфердинг.

⁴⁰ Славянский благотворительный комитет, учрежденный в Москве в 1858 г., был преобразован в 1877 г. в Московское Славянское благотворительное общество [Энциклопедический словарь, 1900, 335], которое в 1878 г. было закрыто.

Источники и литература

Источники

1. АВПРИ — Архив внешней политики Российской империи.
АВПРИ. Ф. 159. Департамент личного состава и хозяйственных дел. Оп. 464. Д. 895. Формулярный список о службе Старшего Столоначальника в Азиатском Департамент[амен]те Надворного Советника Гильфердинга. Составлен Сентября 1861 г. Л. 8–10.
2. ОР РНБ — Отдел рукописей Российской национальной библиотеки.
ОР РНБ. Ф. 120. Бычковы. Оп. 1. Ед. хр. 547. Л. 4, 6, 7. Гильфердинг А[лександр Федорович], славист. Письма (4) Афанасию Федоровичу Бычкову. О деятельности Славянского Благотворительного Комитета.
ОР РНБ. Ф. 182. Гильфердинг А. Ф. Оп. 1. Ед. хр. 18. Л. 1–3. Официальные письма по делам Петербургского отдела Славянского благотворительного комитета. (Письмо министру народного просвещения с просьбою о ходатайстве перед министром государственных имуществ о назначении постоянного пособия Петербургскому отделению Славянского Благотворительного Комитета из средств министерства [1870-е гг.]); Ед. хр. 21. Л. 2–3. Официальные письма по делам Петербургского отдела Славянского благотворительного комитета. (Письмо обер-прокурору [Святейшего] Синода Дмитрию Андреевичу Толстому).
ОР РНБ. Ф. 601. Половцовы. Ед. хр. 23. Л. 1–2. (Славянское благотворительное общество. Обращение к членам общества в связи с 25 летним его юбилеем).
3. РГАЛИ — Российский государственный архив литературы и искусства.
РГАЛИ. Ф. 505. Тютчев Федор Иванович. Оп. 1. Ед. хр. 49. Л. 10–11 об. [Памяти А. Ф. Гильфердинга].
4. РГИА — Российский государственный исторический архив.
РГИА. Ф. 970. Корнилов Иван Петрович (1811–1901). Оп. 1. Д. 960. Л. 1–2 об. Письма (7) Гильфердинга, Александра Федоровича, председателя Петербургского отдела Славянского благотворительного комитета Корнилову Ф[едору] П[етровичу]. Крайние даты: 1869–1871. 10 л. (Письмо на бланке Славянского Благотворительного комитета. Санкт-Петербург. 22 ноября 1869 года. № 217).
5. РГИА. Ф. 1162. Оп. 7. Д. 234. Дело о службе помощника статс-секретаря Государственного Совета действительного статского советника Гильфердинга за 1861–1872 гг. (Формулярный список о службе Помощника Статс-Секретаря Государственного Совета и Цензора С.-Петербургского Почтамта, Действительного Статского Советника Александра Гильфердинга. 1868 г.). Л. 55–85.
6. СПбФ АРАН — Санкт-Петербургский филиал Архива Российской академии наук.
СПбФ АРАН. Ф. 216. Срезневский Измаил Иванович. Оп. 5. Переписка. Ед. хр. 184. Гильфердинг Александр Федорович. Письма его к И. И. Срезневскому. (Женева. 20 мая 1867 г.). Л. 22.
7. ЦГИА СПб — Центральный государственный исторический архив Санкт-Петербурга.
ЦГИА СПб. Ф. 400. Оп. 1. Д. 1. Отчеты Петербургского отдела Славянского благотворительного комитета. (Список членов С.-Петербургского Отдела Славянского благотворительного комитета. Краткий отчет о деятельности С.-Петербургского отдела Славянского благотворительного комитета с 11-го мая 1870 по 1-е января 1972 года. Санкт-Петербург. 1872.). Л. 62 об. — 70.
ЦГИА СПб. Ф. 400. Оп. 1. Д. 12. О денежных пожертвованиях отделу и вообще о приходе и расходе сумм. Начато в феврале 1873 г. Кончено 21.12.1875 г. Л. 11. (Справка казначея Отдела о начислении процентов на премию в память А. Ф. Гильфердинга); Л. 22. (Отчет о движении сумм за 1872 г.).
ЦГИА СПб. Ф. 1543. Оп. 1. Д. 461. Дело № 220 об опред[елении] Гильферд[инга], 1861 г. (Формулярный список о службе Помощника Статс-Секретаря Государственного Совета и Цензора С. Петербургского Почтамта — Действительного Статского Советника Александра Гильфердинга. 1869 г.). Л. 15–28. (В этом же деле: Формулярный Список

о службе Цензора СПб Почтамта и состоящего вместе с тем Экспедитором Государственной Канцелярии, Надворного Советника Александра Гильфердинга. 1861 года. Л. 29–36).

7. Аристов (1883) — *Аристов В. И.* Первые 15 лет существования С.-Петербургского Славянского Благотворительного Общества (бывший Петербургский Отдел Славянского Благотворительного Комитета в Москве) по протоколам общих собраний его членов, состоявшимся в 1868–1883 гг. СПб.: С.-Петерб. слав. благотвор. о-во, 1883. [4], 862 с., 1 л. табл.

8. Аристов (1893) — *Аристов В. И.* Последние 10 лет первого двадцатипятилетия существования С.-Петербургского славянского благотворительного общества по протоколам общих собраний его членов, состоявшимся в 1883–1893 гг. СПб.: С.-Петерб. слав. благотвор. о-во, 1893. [4], 560 с.

9. Важнейшие деятели общества (1893) — Важнейшие деятели общества. По поводу двадцатипятилетия Петербургского славянского благотворительного общества: †А. Ф. Гильфердинг. К. Н. Бестужев-Рюмин. †кн. А. И. Васильчиков. Михаил, митрополит сербский. Председатель общества гр. Н. П. Игнатев. М. Гр. Черняев. А. В. Васильев. †И. С. Аксаков. †О. Ф. Миллер. В. И. Ламанский: [репродукция]. [СПб., 1893]. 1 л. (10 изобр.): фотомех. печ.; 27,2x17 см. На паспарту 40,7x29,7 см. Описано по экз. Отдела эстампов РНБ. Шифр Э Тюм/4-И266, инв. 115914/4.

10. Власова (1991) — *Власова З. И.* Новое о А. Ф. Гильфердинге (к 160-летию со дня рождения) // Советская этнография. М., 1991. № 1. С. 60–72.

11. Гильфердинг (1868) — *Гильфердинг А. Ф.* Славянские народы в Австрии и Турции. Собрание сочинений А. Гильфердинга: [в 4 т.]. СПб.: 1868–1874. Т. 2: Статьи по современным вопросам славянским. 1868. С. 3–15.

12. Действия (1884) — Действия Санкт-Петербургского Славянского благотворительного общества // Известия Санкт-Петербургского Славянского Благотворительного общества. 1884. № 1 (январь). С. 1–4; № 3 (март). С. 1–5.

13. Доклад (1877) — Доклад Ревизионной комиссии общему собранию С.-Петербургского славянского общества. [СПб.], ценз. 1877. С. 1–23.

14. Заседание (1869) — Заседание славянского благотворительного комитета, 26 октября 1869 г. Рисунок // Всемирная иллюстрация: Еженед. илл. журнал. Т. 2. № 46. 8 ноября 1869 г. С. 307; Рисунок с названием: С.-Петербург: Заседание Славянского комитета, 26 октября 1869 г. (Рисов. на дер. К. Брож; гравир. Л. А. Серяков). С. 305.

15. Заседание (1872) — Заседание [Московского] славянского комитета // Московские ведомости. 21 ноября 1872 г. № 295. С. 4.

16. Истомин (1893) — *Истомин Ф. М.* Краткий очерк деятельности С.-Петербургского славянского благотворительного общества за 25 лет его существования: 1868–1893 гг.: Сост. по поруч. Совета действительный член Общества Ф. М. Истомин. СПб.: С.-Петерб. слав. благотворительное о-во, 1893. [2], 80 с.

17. К некрологу (1872) — К некрологу А. Ф. Гильфердинга [Надгробное слово ему архим. Хрисанфа] // Московские епархиальные ведомости. 1872. 13 августа. № 33. С. 253–254.

18. Краткий отчет (1869а) — Краткий отчет о деятельности С.-Петербургского отдела Славянского Благотворительного Комитета. (Читан на заседании Славянского Благотворительного Комитета в Москве, 26-го марта, и дополнен сведениями по 6-е апреля) // Заседание Славянского благотворительного комитета 26-го марта 1869 года. [Протокол]. Перед загл.: «К 11 мая 1869 г.». 1869. С. 23–37.

19. Краткий отчет (1869b) — Краткий отчет о деятельности С.-Петербургского отдела Славянского благотворительного комитета. (По 11-е мая 1869 года) // Журнал Министерства Народного Просвещения. 1869. Ч. 144 (июль). СПб., 1869. С. 234–261.

20. Краткий отчет (1872а) — Краткий отчет о деятельности С.-Петербургского отдела Славянского благотворительного комитета с 11-го мая 1870 по 1-е января 1872 года. СПб., 1872. С. 62 об. — 70.

21. Краткий отчет (1872b) — Краткий отчет о деятельности С.-Петербургского отдела Славянского благотворительного комитета с 11-го мая 1870 по 1-е января 1872 года // Журнал Министерства Народного Просвещения. 1872. Ч. 159 (июль). СПб., 1872. С. 116–140.

22. Краткий очерк (1877) — Краткий очерк восьмилетней деятельности издательской комиссии С.-Петербургского отдела Славянского Благотворительного Комитета со времени ее учреждения в 1869 году. [СПб.]: тип. В. Ф. Пуцковича, ценз. 1877. 7 с.
23. Ламанский (1878) — *Ламанский В. И.* Несколькo замечаний члена бывшей Комиссии по сбору пожертвований В. И. Ламанского на §§ доклада Ревизионной Комиссии. [Приложение, лит. А] // Доклад Ревизионной комиссии общему собранию С.-Петербургского славянского общества; Объяснения Бывшей комиссии по сбору пожертвований на доклад Ревизионной комиссии. [СПб.], ценз. 1878. 12 с.
24. Осокин (1869) — *Осокин Н. А.* Славянский комитет в Москве [История образования и деятельность Ком.] (Перепечат. из № 65 Казан. губ. вед. 1869 г.). Казань: Губ. тип., [1869]. 11 с.
25. От Московского (1872) — От Московского славянского комитета [Некролог А. Ф. Гильфердинга] // Московские ведомости. 21 ноября 1872 г. № 295. С. 4.
26. Отчет (1870) — Отчет о деятельности С.-Петербургского отдела Славянского благотворительного комитета с 11-го мая 1869 по 11-е мая 1870 года. Славянский благотворительный комитет (Москва). Петербургский отдел // Прил. к «Журналу Министерства Народного Просвещения». 1870. Ч. 151 (сентябрь). [СПб., 1870]. С. 1–60.
27. Попов (1868) — *Попов Н. А.* Краткий отчет о десятилетней деятельности (1858–1868) Славянского благотворительного Комитета в Москве, секретарем его Н. А. Поповым. М.: Унив. тип. ценз., 1868. 28 с.
28. Попов (1871a) — *Попов Н. [А.]* Религиозная и национальная благотворительность на востоке и среди славян. // Журнал Министерства Народного Просвещения. 1871. Ч. 155 (июнь). С. 197–250.
29. Попов (1871b) — *Попов Н. А.* Из истории Славянского благотворительного комитета в Москве / Сост. Секр. Ком. Нил Попов. Вып. 1–2. 1871–1872. [Вып.] 1: Первое пятилетие (1858–1862). М., 1871. 121 с.
30. Смета (1873) — Смета доходов и расходов Петербургского отдела Славянского благотворительного комитета на 1873 год. [СПб., 1872]. 12 с.
31. Смета (1874) — Смета доходов и расходов Петербургского отдела Славянского благотворительного комитета на 1874 год. [СПб., 1874]. 10 с.
32. Смета (1875) — Смета доходов и расходов Петербургского отдела Славянского благотворительного комитета на 1875 год. [СПб., 1875]. 9 с.
33. Список членов (1884) — Список почетных, пожизненных и действительных членов С.-Петербургского славянского благотворительного общества... к 1 февраля 1884 г. СПб., 1884. 8 с.
34. Список членов (1887) — Список почетных, пожизненных и действительных членов С.-Петербургского славянского благотворительного общества... к 6-му апреля 1887 г. СПб., 1887. 12 с.
35. Список членов (1890) — Список почетных, пожизненных и действительных членов С.-Петербургского славянского благотворительного общества... к 15 апреля 1890 г. СПб., 1890. 20 с.
36. Чествование 25-летия (1893) — 11 мая 1893 г.: Чествование 25-летия существования С.-Петербургского славянского благотворительного общества. СПб., 1893. С. 7 (1-я паг.).

Литература

37. Бестужев-Рюмин (1882) — *Бестужев-Рюмин К. Н.* Александр Федорович Гильфердинг, как историк // *Бестужев-Рюмин К. Н.* Биографии и характеристики. СПб., 1882. С. 351–358. (Впервые опубликовано: Голос. 1873. 23 февраля, пятница, № 54. С. 4–5).
38. Бестужев-Рюмин (1894) — *Бестужев-Рюмин К. Н.* Александр Федорович Гильфердинг // Онежские былины, записанные А. Ф. Гильфердингом летом 1871 г. 2-е изд. Т. 1. СПб.: Типография Академии наук, 1894. С. VII–XXII. (Впервые опубликовано: Славянское обозрение. 1892. Т. III. Кн. IX (сентябрь). С. 1–14).

39. Всероссийская этнографическая выставка (1867) — Всероссийская этнографическая выставка и Славянский съезд в мае 1867 года. М.: Унив. тип., 1867. X, 473 с.
40. Гаврилов, Калитин (2018) — *Гаврилов И.Б., Калитин В.А.* А. Ф. Гильфердинг и С. П. Шевырев: малоизвестные страницы из истории Московского университета (по архивным материалам) // Христианское чтение. СПб., 2018. № 6. С. 108–129.
41. Гильфердинг (1873) — *Гильфердинг А.Ф.* Онежские былины, записанные Александром Федоровичем Гильфердингом летом 1871 года. СПб.: [тип. Акад. наук], 1873. LVI, 1336 с.
42. Калитин (2007) — *Калитин В.А.* Александр Гильфердинг. Собиратель Олонецких былин // Киж. 2007. № 8 (37). С. 3.
43. Калитин (2011) — *Калитин В.А.* Новые биографические данные А. Ф. Гильфердинга, обнаруженные в архивах и библиотеках // Кенозерские чтения — 2009. Этнокультурный ландшафт Кенозерья: сборник материалов IV Всероссийской научно-практической конференции. Архангельск, 2011. С. 160–176, 414.
44. Калитин (2016) — *Калитин В.А.* Кончина председателя этнографического отделения Русского географического общества А. Ф. Гильфердинга // Кенозерские чтения — 2015: «Заповеданное Кенозерье: природа, культура, человек»: сборник материалов VII Всероссийской научно-практической конференции. / ФГБУ «Нац. парк Кенозерский»; [отв. ред. Е. Ф. Шатковская; сост.: М. Н. Мелюткина]. Архангельск, 2016. С. 216–261, 408–411.
45. Лавров (1916) — *Лавров П. [Л.]* Гильфердинг, Александр Федорович // Русский биографический словарь: в 25 т. [Т. 5]. Герберский — Гогенлоэ / Под ред. Н. П. Чулкова. М.: Типография Г. Лисснера и Д. Совко, 1914. С. 195–204.
46. Семевский (1872) — *Семевский М.И.* Александр Федорович Гильфердинг // Русская старина. СПб., 1872. Т. VI. № 10 (октябрь). С. 452–470.
47. Поповкин (2010) — *Поповкин А.* Петроградское Славянское Благотворительное Общество. Эпilog... // Русская народная линия. 26.08.2010. URL: http://ruskline.ru/analitika/2010/8/26/petrogradskoe_slavyanskoe_blagotvoritelnoe_obwestvo (дата обращения: 21.02.2019). (Автор ссылался на источник: ЦГИА СПб. Ф. 400. Оп. 3. Д. 82. Протоколы заседаний Совета Общества. Начальная дата: 10.03.1918. Конечная дата: 31.03.1920. Л. 8–8 об.).
48. Филиппов (1873) — *Филиппов Т.И.* В память А. Ф. Гильфердинга. Некролог // Гражданин. 1873. 19 февр., № 8. С. 243–245.
49. Энциклопедический словарь (1900) — Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона: Том XXX: Сим — Слюзка. СПб, 1900. С. 333–335 (Славянское благотворительное общество).

Vladimir Kalitin. Unknown pages from the life of Slavophile A. F. Hilferding. To the 150th anniversary of the establishment of the St. Petersburg Slavic Charitable Society.

Abstract: In 1858, the Moscow Slavic Charitable Committee was established, whose main goal was to oppose the propaganda of various European societies, who were trying to limit Russia's influence on the Slavic peoples under the yoke of Austria and Turkey. In 1867, an ethnographic exhibition was held in Russia, to which the Slavic congress was timed, where guests from Slavic countries came to visit Moscow and St. Petersburg. To meet the guests in St. Petersburg, a committee was organized, whose members, after their departure, decided in 1868 to establish the St. Petersburg department of the Slavic Charity Committee. Alexander Fedorovich Hilferding (1831–1872) was elected the first permanent chairman of the Department in 1869. This article attempts to summarize the scattered facts about the arduous organizational activity of A. F. Hilferding in this position in the first years of the Department's formation (1869–1872), whose fruitful results largely influenced the further successful, more than 50-year activity of his.

Keywords: Alexander F. Hilferding, Slavophiles, Slavic countries, Moscow Slavic Charitable Committee, St. Petersburg Department of the Slavic Charitable Committee, Slavic Charitable Society, Chairman, members, protocols, reports, Orthodoxy, Church, charity, donations, help, bonuses, benefits.

Vladimir Aleksandrovich Kalitin – Candidate of Technical Sciences, part-time employee of the Kenozersky National Park (vladimirkalitin@yandex.ru).

Священник Игорь Иванов

МИРРА ЛОТ-БОРОДИНА И БОГОСЛОВСКАЯ МЫСЛЬ РУССКОЙ ЭМИГРАЦИИ

Статья посвящена краткому обзору жизни и творчества Мирры Лот-Бородиной как активного деятеля западноевропейской и русско-эмигрантской философско-религиозной коммуникации в первой половине XX века. Рассмотрена тематика ее книг и статей по средневековому богословию. Также затронут вопрос церковной культуры в ее связи с богословским сознанием в среде русской эмиграции. Сделаны выводы о специфике подхода Мирры Лот-Бородиной к творческому неопатристическому синтезу.

Ключевые слова: Мирра Лот-Бородина, богословие, русская эмиграция, церковная культура, западноевропейская культура, средневековье, Византия.

Мирра Ивановна Лот-Бородина (1882–1957) родилась 21 января 1882 г. в Санкт-Петербурге в семье известного русского ученого-ботаника Ивана Парфеньевича Бородин¹ и Анны Перец (из крещеных евреев²), журналистки и переводчицы. Мирра получила энциклопедическое образование в женском университете князя Оболенского³. В юности ее интересовали преимущественно религия античной Греции и французская средневековая литература. Чтобы получить европейское образование, Мирра выехала из России в 1905 г. (в 23 года), поступила в Сорбонну, а с 1906 года посещала лекции Жозефа Бедье (1864–1932) в Collège de France. Вскоре она получила степень доктора (в 1909 г. в возрасте 27 лет) за диссертацию на тему: «Женщина в творчестве Кретьена де Труа» (после издана отдельной книгой)⁴. В том же году Бородина вышла замуж за Фердинанда Лота (1866–1952), выдающегося французского историка⁵. Она продолжала интересоваться Средневековьем и, помимо работ «Идиллический роман в Средние века»⁶ и «Тристан и Ланселот», «Три эссе о Ланселоте, Озерном рыцаре телеги»⁸, издала несколько переложений старофранцузских текстов, например, «Эрек

Священник Игорь Анатольевич Иванов — кандидат философских наук, доцент, заведующий кафедрой иностранных языков и доцент кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии (igivan74@mail.ru).

¹ Иван Парфеньевич Бородин (1847–1930) — ботаник, академик Петербургской АН (1902), академик РАН (1917), энциклопедист, физиолог растений, основатель (1915) и первый президент Русского ботанического общества (1916), библиограф, популяризатор знаний о природе. Пионер природоохранного движения в России.

² Ее дед был одесским раввином, известным тем, что написал исследование о «Слове о полку Игореве» и принял христианство.

³ *Mahn-Lot M. Ma mère, Myrrha Lot-Borodine (1882–1954). Esquisse d'itinéraire spiritual // Revue des sciences philosophiques et théologiques* 2004. № 4. Т. 88. P. 745.

⁴ *Lot-Borodine M. La femme et l'amour au XIIIe siècle d'après les poèmes de Chrétien de Troyes.* Paris, 1909.

⁵ Здесь можно отметить, что у Ф. Лота (равно как и у Э. Жильсона) в свое время учился русский богослов В. Н. Лосский. Об этом пишет в своих воспоминаниях его отец (*Лосский Н. О. Воспоминания. Жизнь и философский путь.* Мюнхен, 1968. С. 226–227). Именно к этому времени восходит дружба двух богословов русской эмиграции: М. И. Лот-Бородиной и В. Н. Лосского. Более подробно об этом см. в: *Louth A. Modern Orthodox Thinkers from the Philokalia to the Present.* Downers Grove, 2015. P. 94–110.

⁶ *Lot-Borodine M. Le roman idyllique au Moyen Âge.* Paris, 1913.

⁷ *Lot-Borodine M. Tristan et Lancelot.* Paris, 1924.

⁸ *Lot-Borodine M. Trois essais sur le roman de Lancelot du Lac et la Quête du Saint Graal.* Paris, 1919.

и Энида» Кретьена де Труа⁹. Кроме того, она написала исследование о современном русском романе¹⁰ и стала членом Союза русских писателей и журналистов.

В 1920–30-е гг. Мирра Ивановна тесно общалась как с католическими богословами, так и с религиозными мыслителями, уехавшими из России.

В первом случае она посещала лекции Этьена Жильсона (1884–1978), прикоснувшись через них к опыту христианской мистики традиции св. Бернара и цистерцианцев¹¹, и общалась с Ж. Маритеном (1882–1973), познакомившим ее с течением неотолизма¹². В 1929 г. Лот-Бородина непродолжительное время пробыла у доминиканцев в Сольшуре. Кроме того, исходя из своего интереса к цистерцианской мистике и культу Богородицы, к которым ее подвели исследования куртуазной любви, Лот-Бородина написала книгу «От любви светской к любви священной»¹³, которая была опубликована только после ее кончины. Предисловие к этому изданию написал Э. Жильсон. Отметим, что Мирра Ивановна долгие годы сотрудничала с религиозными периодическими изданиями: «Dieu Vivant», «Revue des sciences philosophiques et théologiques», «La Vie spirituelle ascétique et mystique», «Irénikon», «(E)cumenica» и др. В эти же годы средневековая христианская мистика была рассмотрена Лот-Бородиной, например, в таких статьях: «Персеваль и Галаад в поисках Грааля»¹⁴ и «Вокруг Святого Грааля: о новых исследованиях»¹⁵.

Во втором случае М. И. Лот-Бородина активно общалась с эмигрантами (Л. Шестовым, Н. Струве, монахом Василием (Кривошеиным), В. Лосским), участвовала в межконфессиональных собраниях у Н. Бердяева. В 1920 г. Мирра Ивановна стала одним из инициаторов создания Русской академической группы в Париже. Также она помогала материально столовой для безработных при общежитии, организованном матерью Марией (Скобцовой). В 1930 г. настоящим откровением и исходной точкой новой литературной деятельности стали для Лот-Бородиной беседы с о. Г. Флоровским на тему «Обожение на греческом Востоке». Центральная доктрина греческой патристики, с необозримым богатством которой она была знакома ранее только по работе о. Лебретона «О Тринитарном догмате», стала причиной «возвращения к истокам», и с того времени Лот-Бородина целиком посвящает себя тому, чтобы скрытое сокровище сделать известным¹⁶.

Русская эмиграция, одним из важнейших центров которой был Париж, дала Лот-Бородиной возможность не только восстановить общение с соотечественниками, но и стать причастной к их духовному наследию. Внимательно следя за их публикациями, она напечатала в журнале «Путь» в 1936 году статью «Критика русского христианства». Благодаря этой публикации Лот-Бородина вошла в число сотрудников журнала.

Отметим, что в этой статье Лот-Бородина достаточно радикально ставит вопрос о «церковной культуре», отмечая, что «гипертрофированный ритуализм был нашим злым роком, не побоимся сказать: усыпляющим опиумом. Он и корень исторической трагедии раскола, включая сюда не только староверчество, но и хлыстовский блуд всех видов вплоть до Распутинского кошмара, не говоря уже о всевозрастающем влиянии протестантских сект. Он же первопричина отрыва многих поколений интеллигенции

⁹ *Lot-Borodine M. Poèmes et Recits de la Vielle France. T. IV: Chretien de Troyes — Erec et Enide.* Paris, 1919.

¹⁰ *Lot-Borodine M. Le roman russe contemporain (1900–1912).* Paris, 1913.

¹¹ *Mahn-Lot M. Ma mère, Myrrha Lot-Borodine...* P. 746.

¹² *Ibid.* P. 748.

¹³ *Lot-Borodine M. De l'amour profane à l'amour sacré: études de psychologie sentimentale au Moyen Âge.* Paris, 1961.

¹⁴ *Lot-Borodine M. Les deux conquérants du Graal, Perceval et Galaad // Romania. 1921. Vol. 47. P. 41–97.*

¹⁵ *Lot-Borodine M. Autour du Saint Graal: à propos de travaux récents // Romania. 1931. Vol. 57. P. 147–205.*

¹⁶ *Ibid.*

от родной Церкви и внецерковных скитаний нашей духовной элиты, а, быть может, и самой возможности бесстыдно-позорного истребления национальных святынь на глазах у «христианнейшего» народа. Мистицизм последнего, не утвержденный догматически, основанный на одном религиозном инстинкте, и тут потерпел фиаско: не сумел ни внутренне осмыслить, ни сохранить драгоценное свое сокровище»¹⁷.

Прожив долгое время вне России, изучив творения греческих отцов Церкви в византийском контексте, в своих публикациях Мирра Ивановна стремилась показать разносторонность Православия. Приведем несколько строк из ее письма (20 января — 2 февраля 1937) монаху Василию (Кривошеину), характеризующих ее живое и чуткое отношение к вопросам понимания духовности в современном ей мире: «Вся эта область христианской ранней мистики — видения и ведения — полна неисчерпаемых сокровищ для дум и я мечтаю продолжить и припасть к источнику воды живой и дать прикоснуться к нему тем, кто от него далек по незнанию... Моя мечта написать целую книгу для французских католиков о *spiritualité orientale* (о восточной духовности) включая сюда и мистику литургическую...»¹⁸.

А в другом своем письме отцу Василию от 1 апреля 1937 г. Лот-Бородина даже упрекает и себя, и русское православие в равнодушии к великому наследию восточной аскетики и мистики: «Мои неудовлетворенные духовные потребности, не удовлетворяются на лоне русского Православия, столь увыв равнодушного к великому созерцательному Преданию — завету родного Востока, теснейшим образом сплетенного со всей моей работой в богословской области. Может быть, я ошибаюсь целиком, но пытаюсь понять как это конечно, совместимо с довольно сложной семейной жизнью, ибо Марфа поневоле меньше чем Мария. Сейчас я одновременно собираю материалы по трем линиям: о природе и сущности мистического опыта в нашей традиции и гносеологии и антропологии в греческой патристике, читаю и нахожу о Воплощении, независимом от Искупления (и для преп. Максима Исповедника) ...»¹⁹.

Не менее выразительны и показательны мысли и недоумения Мирры Ивановны в следующем письме отцу Василию (от 30 июля 1937 г.): «...я ведь протестовала лишь против так сказать образованной ноты в Новгородских храмах, иначе говоря именно это полное внешнее отчуждение в противовес от совершающегося на «мыслимом небе» и привело к внутреннему отрыву у них от церковной мистерии. И это подтверждает Ваше уже справедливое замечание о том, что очень многие искушения истинного вселенского Православия появились уже в Московской Руси. Здесь XVI век с его самодержавным национализмом несет перед историей большую ответственность: подражание Византии в худшем, — в её цезаро-папизме, всегда гибельном для духа воплощенной христианской идеи. Так что касается “прелести”, то это очень сложный вопрос, для меня большой и большой и, по-моему, не понимаемый по существу...»²⁰.

Можно сказать, что 1930-е годы стали для М. И. Лот-Бородиной временем не только духовного проникновения в глубины восточно-христианского богословия, но и его активного творческого осмысления.

В трех выпусках журнала «*Revue de l'histoire des religions*» за 1932–1933 гг. вышло одно из ее самых замечательных исследований, озаглавленное «Учение об обожении в греческой Церкви до XI века»²¹, которое тотчас заинтересовало католических богословов. В работе прослеживается преемственность мысли Отцов Церкви первых веков и византийских авторов последующей эпохи, преемственность, которой дорожат современные православные богословы.

¹⁷ Лот-Бородина М. Критика русского христианства // Путь. 1936. № 5. С. 48.

¹⁸ Письма Мирры Лот-Бородиной и Кирилла Кривошеина (1937–1945 гг.). URL: <http://basilekrivocheine.org/letters/pisma-mirra-lot-borodin-kirill-krivoshein/> (дата обращения: 20.07.2018).

¹⁹ Там же.

²⁰ Там же.

²¹ В 1970 оно будет издано отдельной книгой: Lot-Borodine M. La déification de l'homme: selon la doctrine des Pères grecs. Paris, 1970. Предисловие напишет кардинал Ж. Даниелу.

Как известно, среди богословов того времени интерес к миру византийской духовности был весьма активным. В этом плане М. И. Лот-Бородина видела серьезную поддержку со стороны единомышленников, что вдохновляло ее на новые труды: «Посвящение в таинственную мистику Востока»²², «Обоживающая благодать таинств по Николаю Кавасиле»²³, «Мистагогия святого Максима Исповедника»²⁴, «Теоцентрическая антропология христианского Востока как основа его духовного опыта»²⁵ и др.

Своеобразным плодом погружения Лот-Бородиной в область православной мистико-аскетической традиции стала ее духовная поэзия. В 1939 г. она вместе с Раисой Блох²⁶ издала в Брюсселе сборник стихов «Заветы», где более 40 страниц занимают ее стихотворения²⁷. Приведем здесь пару произведений из этого сборника, иллюстрирующих увлечение Миры Ивановны обеими мистическими традициями — католической и православной:

Три цвета (Из легенд «Искания Св. Грааля»)²⁸

В сень первого греха и наказания,
Когда покинули они свой дом,
Праматерь с древа райского познания
Ветвь сорвала и унесла с плодом.

И вне Эдема посадила Ева,
Слезами орошая тот побег;
И выросло прекраснейшее древо,
Блистая белизной, как свежий снег —

Прообраз чистой девственной супруги.
Под этим деревом вкусил Адам
От сладости земной своей подруги,
И довелось созреть любви плодам.

Но матерью лишь только Ева стала,
Исполнился рождения завет, —
Листвой зеленой древо заблестало,
И белизну окрасил жизни цвет.

Но совершилось в мире преступленье,
Братоубийством смерть вошла сюда,
И от бывшего дара обновленья
На древе не осталось следа.

²² Lot-Borodine M. Initiation à la mystique sacramentale de l'Orient // *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*. 1935. Vol. 24, No. 4. P. 664–675.

²³ Lot-Borodine M. La grâce défiante des Sacrements d'après Nicolas Cabasilas: «Vie dans le Christ» et Ordre sacramental // *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*. 1936. Vol. 25, No. 2. P. 299–330; Lot-Borodine M. La grâce défiante des Sacrements d'après Nicolas Cabasilas: L'Onction chrismale // *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*. 1937. Vol. 26, № 4. P. 693–712.

²⁴ Lot-Borodine M. Mystagogie de saint Maxime. Dans laquelle il explique de quoi les cérémonies de la synaxe célébrée dans la sainte Eglise sont les symboles // *Irénikon*. 1936. Vol. 13. P. 466–472; 595–597; 717–720.

²⁵ Lot-Borodine M. L'anthropologie théocentrique de l'Orient chrétien comme base de son expérience spirituelle // *Irénikon*. 1939. Vol. 16. P. 6–21.

²⁶ Раиса Ноевна Блох (1899–1943) — поэтесса русской эмиграции, жена поэта Михаила Горлина. Погибла в немецком концлагере.

²⁷ Заветы: стихотворения Миры Бородиной и Раисы Блох. Bruxelles: Petropolis, 1939.

²⁸ Там же. С. 42–43.

Невинной кровью Авеля багрово,
Не помня о цветения весне,
Оно, для древа крестного готово,
Поникло в смертном безнадежном сне.

*Фаворский Свет*²⁹

Несотворенный свет Фавора с нами,
Блестает солнечно во век,
И зрит его телесными очами
Духовный в плоти человек.

То Сущности непостижимой Сила,
Одна доступная умам.
Над миром вознесенного кадила
Благословенный фимиам.
Молитвы умной чистое дыханье
Питает благодать сердец.
Небесной радости благоуханье —
угодника живой венец.

Он сам луч Света, искра Силы сущей
В преображеньи естества, —
Как некогда Адам под райской кущей,
Он вновь икона Божества.

Послевоенный период был отмечен для Лот-Бородиной меньшей активностью. В различных журналах было опубликовано несколько исследований о символике и истории Грааля, но затем Мирра Ивановна сосредоточила свое внимание исключительно на богословии св. Николая Кавасилы, рассмотрев такие темы, как: 1) типология Престола в Откровении, Писании и у св. Николая Кавасилы; 2) учение о Божественной Любви в творениях св. Николая Кавасилы; 3) мученичество как свидетельство Любви к Богу по св. Николаю Кавасиле; 4) Евхаристия у св. Николая Кавасилы. В последние годы своей жизни, отвечая на многочисленные просьбы друзей и коллег, Лот-Бородина приступила к созданию цельного исследования творений св. Николая Кавасилы, где были бы дополнены и связаны воедино труды разных лет. Она успела закончить это трудоемкое исследование, но опубликовано оно было уже после ее смерти³⁰.

Стоит сказать, что особое место в богословской мысли М. И. Лот-Бородиной занимают материалы на русском языке, написанные в 1950-е гг., когда она активно сотрудничала с «Вестником русского студенческого христианского движения», заботясь о духовном возрастании русской молодежи за рубежом. Она опубликовала в «Вестнике РСХД» пять статей: «Благодать “обожения” через таинства на христианском востоке» (1953); «О церковной культуре мирян» (1953); «Полнота истины и полнота христианской жизни (По поводу статьи С. С. Верховского “Православие как истина”» (1954); «О Евхаристии» (1956) и «Дух мученичества на заре христианства» (1956–1957).

В них красной нитью проходят такие моменты, как: 1) объяснения того, что есть «теозис» (обожение) и «энозис» (единение) в православной церковности и 2) утверждение того, что для этого необходимо сознательное и волевое участие личности верующего христианина. Посмотрим на соответствующие цитаты:

²⁹ Там же. С. 19.

³⁰ *Lot-Borodine M. Nicolas Cabasilas: un maître de la spiritualité byzantine au XIV-ème siècle.* Paris, 1958.

«Мистический симбиоз Божеского и человеческого, идеальный прообраз которого дан самим Богочеловеком, совершается на лоне Церкви, хранительницы и раздавательницы всех благодатных даров, ибо на ней от века почит благословение Духа через Сына. Но в великом деле спасения и прославления необходимо и непосредственное соучастие (соoperatio) самого человека, вслед за Христом, вступившего в новый Эон. На таком синэргизме твердо настаивает греческая патристика, исповедующая настоящую догму тварной свободы, в противовес гностическому фатализму»³¹.

«Даже обновляющее укрепление всего душевно-духовного организма церковными таинствами недостаточно без соучастия *воли* в деле спасения, ибо человек призван Богом к свободному приятию или неприятию дарованной ему благодати. Одно (и притом всегда относительное) познание истин веры не приводит поэтому автоматически к ее осуществлению в земной эмпирии»³².

«Сама углубленная, и вместе уточненная форма классической доктрины теозиса принадлежит перу старшего современника Дамаскина, преп. Максима Исповедника, глубокомысленного богослова мистика средневековой Византии. Нельзя не привести здесь его знаменитого изречения: “Человек должен стать по благодати тем, что Бог по природе”. С предельной четкостью кристаллизована у преп. Максима центральная проблема о теозисе, как идеальной нормы, и вместе с тем, как абсолютной необходимости для реализации преобразующей человеческую природу благодати.

Только так устранен малейший соблазн гордыни, а с ней опасность уклона к онтологическому монизму пантеистического типа. Зато во всей полноте здесь сохраняется личное устремление умной твари к стяжанию благодати в личном подвиге. Эта подлинно православная истина, прямо относящаяся к волевой природе самой личности, выражена не менее ярко в следующем афоризме Исповедника: “У человека два крыла для вознесения к Богу: свобода и благодать”³³.

Особое внимание при анализе ситуации равнодушия к сути христианского опыта и связанного с этим некоего кризиса богословской мысли как таковой Мирра Ивановна уделяла феномену «церковной культуры». Поэтому стоит здесь коснуться основных положений ее статьи «О церковной культуре мирян». Во вступлении к ней Мирра Ивановна говорит следующее:

«В настоящей статье удержана только более узкая, специфическая, идея церковной культуры. Сюда вливается и полнота индивидуального опыта, но исключительно на фоне традиционно-коллективного, как единственного верного компаса в земном нашем странствии. Таким образом понимаемая церковная культура неразрывно связана с накопленным в прошлом богатством, т. е. со всей историей Церкви. Следовательно, каждый в меру своих сил, конечно, обязан приобщиться целостному познанию завешанного и доверенного ему сокровища. Иначе он мертвая ветвь вечно зеленеющего древа жизни, несмотря на вышний дар благодати, подаваемый при крещении, ибо дар сей должен быть оплодотворен волей разумного существа, живым участием и сердца и ума его»³⁴.

³¹ Лот-Бородина М. Благодать «обождения» через таинства на христианском востоке // Вестник РСХД. 1953. № 1 (26). С. 13.

³² Лот-Бородина М. Полнота истины и полнота христианской жизни (По поводу статьи С. С. Верховского «Православие как истина») // Вестник РСХД. 1954. № 5 (35). С. 3.

³³ Лот-Бородина М. О Евхаристии // Вестник РСХД. 1956. № 1 (40). С. 6.

³⁴ Лот-Бородина М. О церковной культуре мирян // Вестник РСХД. 1953. № 5 (30). С. 26

После обозначения такой нормы Лот-Бородина задается вопросом: «а существовала-ли в нашем, веками трагически раздираемом отечестве, подлинная православная культура?»

И далее она приводит несколько ответов-наблюдений из исторических примеров:

1. *Древнерусский период*: «несмотря на все внешние препятствия (включая сюда и татарское иго, лишенное, правда, всякого прозелитизма), не только ростки истинного благочестия, но и церковной культуры быстро всходили и крепили на родной ниве»³⁵.

2. *Московский период*: «Раскол, разбивший впервые, как бы — зловещим! предзнаменованием, единство нашей Церкви, надолго затормозил ее свободное развитие. Из-за этой лихой национальной беды, религиозная жизнь, еще бившая ключом, разом застыла: на одном полюсе — в мертвенной косности, в обоженной старине, на другом — в подозрительной настороженности и все более агрессивной нетерпимости. И там и тут, дебелость религиозного! самодовлеющего быта постепенно овладевает массами, отнесая их от участия, если не в церковной жизни, то в ее культуре»³⁶.

3. *Императорский период*: «придушенная властью синодальная Церковь тщетно борется на два фронта: против левого, все растущего безбожия молодой интеллигенции и против всяких лжеучений — равно на верхах и в низах — сектанства или псевдо-мистики. А правочестный, всегда безмолвствующий народ смиренно бьет поклоны перед иконами и ходит с котомкой по богомольям, отмаливая и свои и чужие грехи» [...] «Зато духовенство, изолированное как особое сословие, едва-ли не каста, все меньше и меньше общается с «миром», все слабее влияет на текущую жизнь, за отсутствием достаточного авторитета»³⁷.

Затем М. И. Лот-Бородина делает малоутешительный вывод: «Это фактическое положение Церкви дает печально-отрицательный ответ на поставленный нами выше второй вопрос о доступности церковной культуры мирянам»³⁸.

И добавляет комментарий про духовный ренессанс Серебряного века русской культуры: «С одной стороны мы видим за «сменой Вех» обращение на путь веры многих писателей и профессоров, иных пришедших к священству и даже к монашеству; с другой находим, увы, немало кинувшихся в объятия оккультизма, тео- и антропософии и того хуже: в настоящий омут оргийного блуда под фиговым листком “дионисийского экстаза”»³⁹.

Характеризуя ситуацию, сложившуюся в эмиграции она пишет следующее:

«После великого Исхода кающихся марксистов произошло, казалось, подлинное обновление душ. Во всяком случае, здоровое ядро Православия проявило за рубежом огромную энергию, раскинув целую сеть христианских просветительных учреждений и организаций, особенно в Париже, где сосредоточилась почти вся наша элита. Из этих эмигрантских рассадников специально православной культуры назовем, в первую очередь Русский Богословский Институт Сергиевского Подворья, куда сразу вошло столько новых научных сил и откуда вышло так много просвещенных пастырей-миссионеров, а так же Русское Студенческое Христианское Движение, не говоря уже о периодических изданиях, созданных в том же духе и с теми же целями.

Тем не менее, несмотря на все затраченные усилия, несмотря на некоторые утешительные достижения, приходится с прискорбием констатировать общий низкий культурно-религиозный уровень большинства наших приходов. Налицо искренняя набожность, сравнительно усердное посещение храма, внешняя церковность, но на них лежит печать серой рутины и полного равнодушия к «единому

³⁵ Там же. С. 27.

³⁶ Там же.

³⁷ Там же. С. 28.

³⁸ Там же.

³⁹ Там же. С. 30.

на потребу: к жизни духа и к сокровищам многовекового христианского творчества. Речь идет здесь не о простой некультурности и даже не об индифферентизме, которые объясняются трудными условиями беженского существования. Зло лежит несравненно глубже: в плоскости сознательного ограничения горизонта; не столько нечувствия, сколько отрицания. Это уж принципиальная религиозная *антикультурность*. Откуда сие? Прежде всего от старочтимых навыков «бытового» православия. Но в ту пору антиинтеллектуализм масс был плодом невежества и не препятствовал духовному росту. В настоящее же время, при инстинктивном недоверии ко всему, что находится за пределами обряда и обычая, налицо настоящее *духоборчество*, в форме воинствующего опрощения и культурной безграмотности»⁴⁰.

Завершая свою статью о церковной культуре и богословском сознании, М. И. Лот-Бородина дает достаточно резкую характеристику «богословской» мысли современной ей русской эмиграции, а также говорит о том, что беспокоит лично ее:

«Нас лично больше всего волнует резкий контраст между: с одной стороны, неотомимым миссионерством наших маститых экуменистов, ищущих при всей стойкости утверждения своего *credo*, контакта и сближения с инославными, а с другой, беспепелляционным осуждением всего “чужого” (вплоть до неприятия “нового” стиля) — массами мирян, к православной церкви себя причисляющих. Пока такой антагонизм существует, пока эта масса продолжает вариться в собственном соку и давно везде отживших предрассудков и “магических” суеверий, нельзя ожидать положительных результатов от экуменической и даже просто просветительной деятельности иерархии и ее сотрудников в миру. Слишком сильна в толще верующей эмиграции нетерпимость, ксенофобия, боязнь новизны, недопускающая никакой реформы, упорный отказ от всякой проблематики... Словом, триумф мертвящей косности»⁴¹.

Впрочем, итог этой статьи — ободряющий, поскольку в нем своеобразным духовным завещанием звучат слова Мирры Ивановны, патетически обращенные к эмигрантской молодежи и будущим поколениям церковных людей:

«Поэтому мы решаемся обратиться с призывом к молодому активному поколению невольных апатридов: Духа не угашайте! Отдайтесь сердцем и умом не одному обереганию, но и приумножению истинно христианских ценностей. Боритесь неустанно со всеми видами мракобесия, звеньями одной цепи, сковывающей свободную религиозную православную мысль, боритесь с эгоцентричным, обветшалым национализмом, буквоедством, духовным отупением, культурным нигилизмом... Все это в конечном счете проявления социального мирового регресса. Помните, что мир всегда полон идолами и фанатичными их служителями. А разумные твари созданы “по образу и подобию” единого Бога, им вручившего свою Церковь для приготовления человеческого рода, искупленного Христом, ко грядущей парусин, т. е. к явлению в славе Его Царствия»⁴².

Если попытаться сделать предварительные выводы о той роли, которую сыграла женщина-богослов — Мирра Ивановна Лот-Бородина — в эмигрантской богословской мысли первой половины XX века, то можно сказать, что она в удивительном духовном синтезе: 1) восприняла лучшие традиции западного христианского менталитета; 2) напиталась восточно-христианской духовной традицией; 3) активно реагировала

⁴⁰ Там же. С. 31.

⁴¹ Там же. С. 34.

⁴² Там же. С. 35.

на современную ей культурно-цивилизационную ситуацию; 4) посылно способствовала диалогу Востока, Запада и русской эмиграции; 5) стремилась к сознательно-волевому личному и общественному воцерковлению. В этом смысле можно назвать ее достойной продолжательницей подвига жен-мироносиц, благовествовавших миру о воскресшем Спасителе.

Источники и литература

1. Лосский Н. О. Воспоминания. Жизнь и философский путь. Мюнхен, 1968.
2. Лот-Бородина М. И. Благодать “обожения” через таинства на христианском Востоке // Вестник РСХД. 1953. № 26. С. 12–16.
3. Лот-Бородина М. Критика русского христианства // Путь. 1936. № 5. С. 45–55.
4. Лот-Бородина М. О церковной культуре мирян // Вестник РСХД. 1953. № 5 (30). С. 26–35.
5. Лот-Бородина М. Полнота истины и полнота христианской жизни (По поводу статьи С. С. Верховского «Православие как истина») // Вестник РСХД. 1954. № 5 (35). С. 2–6.
6. Лот-Бородина М. О Евхаристии // Вестник РСХД. 1956. № 1 (40). С. 3–16.
7. Письма Мирры Лот-Бородиной и Кирилла Кривошеина (1937–1945 гг.). URL: <http://basilekrivocheine.org/letters/pisma-mirra-lot-borodin-kirill-krivoshein/> (дата обращения: 20.07.2018).
8. Louth A. Modern Orthodox Thinkers from the Philokalia to the Present. Downers Grove, 2015.
9. Mahn-Lot M. Ma mère, Myrrha Lot-Borodine (1882–1954). Esquisse d’itinéraire spiritual // Revue des sciences philosophiques et théologiques 2004. № 4, T. 88. P. 745–754. DOI: 10.3917/rspt.884.0745.

Priest Igor Ivanov. Myrrha Lot-Borodina and the Theological Thought of Russian Emigration.

Abstract: The article is devoted to a brief review of the life and work of Myrrha Lot-Borodina as an active figure in Western European and Russian-emigrant philosophical and religious communication in the first half of the twentieth century. The subjects of her books and articles on medieval theology are examined. Also is raised the question of Church culture in its connection with the theological consciousness among the Russian emigration. Conclusions are drawn on the specifics of Myrrha Lot-Borodina’s approach to creative neopatristic synthesis.

Keywords: Myrrha Lot-Borodina, theology, Russian emigration, Church culture, Western European culture, Middle Ages, Byzantium.

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

А. П. Жаров

СОЗДАНИЕ АЛТАРНОЙ ПРЕГРАДЫ БОРИСОГЛЕБСКОЙ (КОЛОЖСКОЙ) ЦЕРКВИ В Г. ГРОДНО

Статья посвящена практическому опыту создания алтарной преграды Борисоглебской церкви XII века в г. Гродно. Описываются уникальные особенности архитектуры древнего храма и их глубокая взаимосвязь с проектом созданной алтарной преграды. Рассказывается о белорусских мастерах, принимавших участие в работах по созданию иконостаса, а также о тех художественных и технологических приемах, которые использовались в процессе работ.

Ключевые слова: Алтарная преграда, Коложская церковь, архитектурный памятник, иконопись, восковая живопись, архитектура, проектирование.

Создание алтарной преграды в Борисоглебской церкви XII века в г. Гродно стало знаковым событием возрождения церковного искусства в Беларуси.

Об истории этой церкви была написана книга в начале XX века¹. Происхождение названия «Коложа» имеет две версии. Первая — связана с событием 1406 года, когда литовский князь Витовт воевал с Псковским княжеством и пленил жителей города Коложа. Считается, что пленников (коложан) он поселил на Гродненщине, рядом с храмом. По другой версии, название произошло от слова «коложань» — местом выхода на поверхность родников. Окончательной версии появления названия не существует, но достоверно известно, что храм был возведен в честь святых Бориса и Глеба в первой половине XII века. (Рис. 1)



Рис. 1. Борисоглебская (Коложская) церковь XII века в г. Гродно

В самой общей форме Коложская церковь может быть определена как шестистолпный храм. Отличительной особенностью архитектуры являются круглые столбы-колонны, переходящие к крестчатому сечению

на большой высоте. Эта форма столбов выделяет центральное пространство храма, придавая ему более просторный, «зальный» характер.

Храм имеет три апсиды, в настоящее время они используются в первоначальном назначении: алтарь, жертвенник и диаконник. Храм имел хоры, на которые вела лестница, размещавшаяся в толще западных стен.

Наиболее яркой и своеобразной чертой Коложской церкви является обработка ее фасадов. (Рис. 2) Они членились плоскими трехступчатыми лопатками-пилястрами со скругленными углами. Вся поверхность стен декорирована вставками

Андрей Павлович Жаров — иконописец, преподаватель иконописной школы-студии при Минском Епархиальном Управлении (zharovstudio@gmail.com).

¹ Корчинский И., прот. Древняя Коложская церковь во имя святых князей Бориса и Глеба в городе Гродно. Гродно, 1908.

из необработанных плоских валунов, а также поливными керамическими плитками разных цветов, сложенных в виде крестов различных форм, а также соляных знаков. Крупные камни размещены в нижних частях стен и около входов, выше они мельче; также мелкие камни подобраны для узких плоскостей лопаток. Возможно, что такое решение не просто декоративное, но наполненное глубоким смыслом. С одной стороны, здесь явно материализованы слова царя и псалмопевца Давида: «Не для человека здание сие, а для Господа Бога. Всеми силами я заготовил для дома Бога моего... камнями... вставные, камни красивые и разноцветные» (1 Пар 29:1–2). Примеры такой декорировки фасадов встречаются в некоторых примерах балканских и византийских церквей.

По мнению автора реконструкции Г. А. Лаврецкого, «...находясь в непосредственной связи с конструкциями храма, поливные керамические вставки на стенах Борисоглебской церкви в Гродно являются элементом именно богословской, архитектурно-символической программы. Смысл ее — материализация в камне идеи всесозидающей и побеждающей силы Господней. В поливных крестах большую роль играет не только цвет, но и фактура, светоносность этих вставок»².

Другой уникальной особенностью является интерьер Коложского храма. Стены не были рассчитаны на фресковые росписи и имели декоративное оформление в виде многочисленных сосудов-голосников. В других архитектурных школах Руси голосники обычно использовались для облегчения конструкций сводов и лишь частично выходили отверстиями внутрь храма. В Коложском же храме многочисленные отверстия голосников, расположенные в определенном геометрическом порядке, являются декоративным элементом внутренней поверхности стен, а также создают особый акустический эффект.

В пределах Древней Руси не сохранилось памятников, хотя бы приближенно напоминающих Коложскую церковь. П. А. Раппопорт предполагал, что ее появление было вызвано приходом сюда мастеров, работавших в Луцке, а затем в Турове³. Отделка стен поливной керамикой также встречается в некоторых примерах византийской архитектуры, что свидетельствует о связях Гродненской архитектурной школы с Византией в XII веке.

Следует отметить, что сохранившийся до наших дней храм сильно отличается от своего первоначального вида. Свято-Борисоглебская церковь сохранилась лишь частично. Из сохранившихся частей храма можно назвать следующие: северная половина западной стены, северная стена, апсиды жертвенника и алтаря с их сводами и парой прямоугольных восточных столбов. Из четырех круглых подкупольных столбов сохранилась только западная пара, восточная же пара была известна только по рисункам и установлена раскопками. Не сохранились также своды и купол древнего храма.

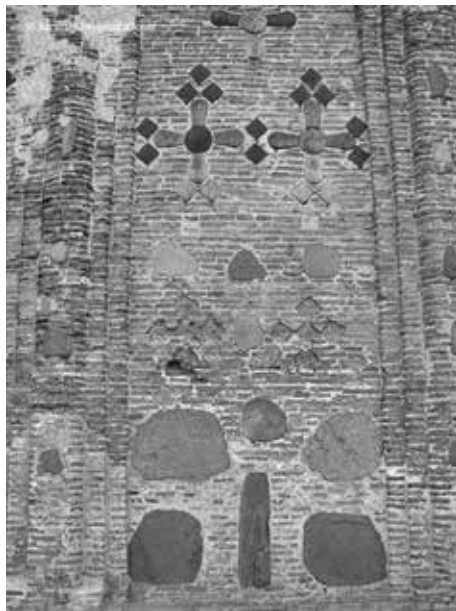


Рис. 2. Фрагмент фасада Коложского храма

² Лаврецкий Г. А. Коложская церковь в Гродно. Мера красоты // Архитектура и строительство. 2007. № 8. С. 55.

³ Раппопорт П. А. Зодчество Древней Руси. Л., 1986. С. 130–131.



Рис. 3. Иерей Андрей Льянов, автор проекта алтарной преграды и ее резьбы

ной преграды. Большой вклад в ее воссоздание внесли настоятель прихода протоиерей Анатолий Неробов и известный белорусский музыкант Владимир Мулявин, руководитель ансамбля «Песняры», любивший посещать этот древний храм, и черпавший здесь вдохновение для своего творчества.

Нужно отметить, что восстановление преграды, как и реставрация архитектуры этого уникального храма, ведется на протяжении уже нескольких десятилетий. Сложность решаемых реставрационных задач, длительный поиск оптимальных решений помогают взвешеннее принимать каждое решение, связанное со столь уникальным памятником архитектуры.

Очень важно, что художественное решение алтарной преграды этого замечательного храма выполнено в канве основного проекта, созданного в начале 1990-х годов талантливым белорусским резчиком иереем Андреем Льяновым. (Рис. 3) Глубокие профессиональные знания византийских памятников резьбы и монументального искусства, которыми обладал отец Андрей, помогли подготовить проект алтарной преграды с тонким внутренним чувством гармонии между архитектурными особенностями Коложского храма и вновь созданного иконостаса. В храмовой архитектурной композиции, в целом имеющей симметричность решений, наблюдается большое разнообразие в деталях. Так, в размещении крестов и камней наружного декора стен при общей симметрии нет повторов, но присутствует дух живописности и свободы в общей системе решения фасадов.

Эти особенности были учтены при создании алтарной преграды, расположенной во всех трех проемах алтаря в виде трехчастной композиции. Каждая из трех частей обладает самостоятельной замкнутой конструкцией, но, при общем принципе симметрии, в деталях резьбы (филенки, капители, орнаменты) нет «сухих» повторов и сохранена цельность восприятия всей алтарной преграды. (Рис. 4)

Частичное разрушение храма в 1853 году связано с разливом реки Неман, в результате чего возник оползень, после чего южная и половина западной стены разрушились. В 1897 году берег реки был укреплен, на южной половине, с западной и некоторой части восточной сторон церкви были сделаны легкие деревянные стены, состоящие из брусчатых стоек и раскосов, обшитых снаружи досками. Вся церковь, по вновь установленным стропилам, была покрыта деревянной крышей. На ней устроили главку с ажурным чугунным позолоченным крестом. С западной стороны были сделаны входные двери с притвором, а потолок был подшит досками.

Г. А. Лаврецким в 1990-е гг. был предложен проект реконструкции храма. Предварительно им были изучены особенности архитектуры Коложского храма и выявлена закономерность в построении всех сохранившихся элементов Борисоглебской церкви. Но отсутствие точных сведений о первоначальных конструкциях и формах древнего храма делает данную реконструкцию памятника на XII века только предположительной.

В этот же временной период, в связи с передачей храма Православной Церкви, появилась необходимость в создании алтар-

При знакомстве с многочисленными рисунками отдельных элементов, а также несколькими вариантами эскизного проекта, просматривается творческий процесс поиска наиболее совершенных решений каждой детали, тщательной проработки всех элементов. Нужно отметить особую «музыкальность» всех ритмов резьбы, согласованность масштабов деталей. Вся работа выполнена вручную, с большим творческим чувством, благодаря чему общее восприятие деталей и целого вызывает живую эмоцию, в которой передается личное отношение автора к своей работе. Такой подход в настоящее время практически не встречается, так как вытеснен механическим способом резьбы на программируемом оборудовании.

Иконостас включает в себя лицевые рельефные изображения преподобных отцов. Выбор чина святых напоминает об изначальной монастырской функции храма. Нужно отметить, что выбор и иконография изображенных преподобных осуществлялась отцом Андреем с глубоким знанием творений святых отцов и их житий, сочетавшимся с личным

духом подвижничества. Также был удачно найден баланс между площадью резьбы и масштабом икон, когда насыщенная резьбой преграда остается соподчиненной иконам, в результате чего внимание не смещается с иконного образа на резьбу, что, к сожалению, часто наблюдается в большинстве современных решений, когда резьба «заглушает» собой иконы.

Писаные иконы чередуются с изображениями, выполненными отцом Андреем в технике лицевой резьбы. Так, на царских вратах изображены два ангела, поклоняющихся Кресту, что в толковании автора означает путь в Царство Небесное только через Крест Христов. Резьба царских врат, выполненная в технике высокого рельефа, соответствует традициям белорусской школы иконописи XVII–XVIII вв., для которой характерно использование резных рельефов на царских вратах. Например, на вратах из собрания Национального Художественного музея Белоруссии, выполненных в XVII веке и относящихся к стилю барокко, в высоком рельефе даны изображения Евангелистов и Благовещения с полихромной росписью.

Венчающий преграду резной крест, а также изображения Голгоф на нижних филенках центральной части преграды стилистически связаны с декором наружных стен храма, когда на северном фасаде Коложской церкви дважды изображен крест на ступенчатой «голофе» из поливных керамических плиток. Форма и общий характер равноконечных крестов фасада храма использованы и в резном кресте, венчающем алтарную преграду. Таким образом, даже в деталях преграда имеет тесную взаимосвязь с архитектурными и декоративными решениями Коложской церкви.

Все иконы для преграды Коложского храма создал иконописец Павел Жаров. Совместно с иереем Андреем Льяновым им были разработаны оптимальные пропорции икон. Монументальные образы Христа и Богородицы в центральной части преграды



Рис. 4. Фрагмент алтарной преграды Коложского храма



Рис. 5. Алтарная преграда Коложского храма

организуют литургическое пространство храма. Лаконичен Деисис над Царскими воротами. Иконы центральной части преграды были написаны в середине 1990-х гг., иконы Рождества Христова и архидиакона Стефана в диаконнике — в 2001–02 гг., храмовая икона Бориса и Глеба в Житии — в 2005–06 гг. Важно отметить, что все иконы выполнены в традиционной темперной яичной технике с использованием натуральных минералов, что для того времени было редкостью, особенно в Беларуси. Положительным моментом является и то, что выполненные иконы, хотя и ориентируются на общую стилистику византийских образцов эпохи Комнинов, не являются копиями произведениями. Каждый созданный образ творчески переосмыслен в русле традиции и одновременно сохраняет авторский подчёрк мастера. Рисунок и колорит икон разрабатывался с учетом пространства и освещенности интерьера Коложского храма. (Рис. 5)

В 2017 году началась новая масштабная реставрация Борисоглебского храма, связанная с состоянием деревянных конструкций южной стены и кровли, созданных в конце XIX века. Часть деревянных опор на южной стене оказались сгнившими, появилась угроза обрушения стены и кровли. Научной комиссией по реставрации было решено выполнить ремонт деревянных конструкций с сохранением части этих конструкций, имеющих определенную историческую ценность, не прибегая при этом к значительным изменениям внешнего вида. В результате ремонтных работ были сохранены основные конструктивные элементы (брусы из лиственницы) южной и части западной стен, пристроенных к храму в XIX веке. Заменялись только разрушенные временем части: обшивка стен в виде деревянных панелей с сохранением общего цветового решения. К настоящему моменту заменена входная группа деревянных дверей, сделана дополнительная дренажная система водоотвода, так как затекание воды приводило к оползанию грунта на Коложском холме.

Ремонт южной и северной стен повлиял и на интерьер. Поскольку после замены старой обшивки внутреннее пространство храма несколько увеличилось, то проем в диаконнике стал больше на 30 см. Настоятелем храма было принято решение перенести на южную стену правую часть преграды с храмовой иконой Бориса и Глеба в житии, в виде отдельно стоящего киота, а в диаконнике сделать новую расширенную часть алтарной преграды, имеющую диаконскую дверь, наподобие симметричного решения преграды в жертвеннике. Нужно отметить, что в первоначальном эскизном проекте иерея Андрея Льянова предполагалось подобное решение, но проект этот не был полностью реализован. Ранняя смерть иерея Андрея помешала продолжить и осуществить комплекс всех работ по дальнейшему созданию элементов интерьера Коложского храма. Работу по проектированию преграды на основе эскизного проекта, зарисовок отдельных деталей, части чертежей и даже картонов с элементами резьбы продолжили близкие друзья отца Андрея, а также его соавтор иконописец Павел Жаров с сыном Андреем. Среди рисунков и чертежей, выполненных в разное время и для разных храмов, удалось подобрать те элементы резного декора, которые соответствуют декору левой части преграды. При проектировании элементов резьбы анализировались стилистика и масштаб элементов, в сопоставлении с уже существующими элементами преграды в жертвеннике. Следуя в целом принципам зеркальной симметрии, основные элементы сохранили стиль и манеру автора. Часть картонов, выполненных когда-то отцом Андреем для других проектов, порой идеально подходили для правой части Коложского иконостаса.

Для диаконской двери была написана икона особо почитаемого в Беларуси святого архиерея Никифора Кантакузена. Слева от царских врат предполагается поместить икону Крещения Руси. Для лучшей сохранности икон, в иконописной мастерской Жаровых была воссоздана древняя техника восковой темперы. Особенностью использовавшейся рецептуры стало использование смеси казеинового клея и пунического воска — такой состав связующего пигментов препятствует поражению красочного слоя микроорганизмами, что весьма ценно для сохранности икон в неотапливаемом помещении Коложского храма. Достоинством данной техники является абсолютная прозрачность связующего, совершенно не искажающего цвет белых и синих красок при создании колорита живописи. Использование копалового лака без слоя олифы для покрытия восковой темперы также способствовало лучшей сохранности икон в условиях повышенной влажности и недостаточной освещенности интерьера храма.

В настоящее время завершаются работы по реконструкции пола в храме, отделка стен, в начале октября 2018 года предполагается установка законченной части преграды диаконника и ее икон. В планах — создание напольных киотов с иконами, которые предполагается разместить вдоль южной стены, написание Голгофы, создание престола и бронзового хороса. В проектировании всех элементов внутреннего убранства храма, предполагается использовать рисунки талантливого мастера — иерея Андрея Льянова.

Работы по реставрации этого древнего храма и по воссозданию его интерьера будут продолжаться и далее.

Источники и литература

1. *Корчинский И., прот.* Древняя Коложская церковь во имя святых князей Бориса и Глеба в городе Гродно. Гродно, 1908.
2. *Лаврецкий Г. А.* Коложская церковь в Гродно. Мера красоты // *Архитектура и строительство.* 2007. № 8. С. 52–64.
3. *Раппопорт П. А.* Зодчество Древней Руси. Л., 1986.

Andrei Zharov. Creation of the Altar Barrier of the Borisoglebskaya (Kolozhskaya) Church in Grodno.

Abstract: The article is devoted to the practical experience of creating the altar barrier of the 12th century Borisoglebskaya church in the city Grodno. The unique features of the architecture of the ancient temple and their deep relationship with the project created by the altar barrier are described. It tells about the Belarusian masters who took part in the creation of the iconostasis, as well as about those artistic and technological techniques that were used in the process of work.

Keywords: Altar Barrier, Kolozha Church, architectural monument, icon painting, wax painting, architecture, design.

Andrei Pavlovich Zharov — Icon Painter, Teacher of the Icon-painting School-studio at the Minsk Diocesan Administration (zharovstudio@gmail.com).

Т. В. Хребина

ТЕХНИКИ СОВРЕМЕННОГО ЦЕРКОВНОГО ШИТЬЯ

В статье рассматриваются техники церковного шитья, используемые в настоящее время, и их влияние на формирование внутреннего пространства православного храма. Ручная, машинная и автоматическая вышивки анализируются с точки зрения участия в них мастерицы. Оцениваются перспективы их использования в будущем. Проводится четкое разграничение машинной и автоматической техник вышивки, даются их определения, сравниваются их характеристики.

Ключевые слова: церковный текстиль, церковное шитье, ручная вышивка, машинная вышивка, автоматическая вышивка.

Церковный текстиль в настоящее время очень востребован. В любом, даже самом бедном православном храме можно насчитать несколько десятков предметов из ткани. Они действительно необходимы и выполняют разные функции. Восстанавливаются старые и строятся новые храмы. Им нужен новый текстиль. Можно предположить в дальнейшем постоянное увеличение спроса на него, так как ткани в процессе использования изнашиваются. Естественно желание людей украсить их. Но как?

В последние десятилетия было создано много мастерских церковного шитья в России, Белоруссии и на Украине. Увеличение спроса и стремление быстро его удовлетворить привело к усовершенствованию известных и использованию новых техник¹ вышивки. О них и пойдёт речь.

Эти техники отличаются друг от друга применением разных инструментов и механизмов в процессе вышивания и, вследствие этого, применяемыми материалами. От них, в свою очередь, зависят свойства церковного текстиля. Например, функциональность, включающая в себя соответствие предназначению, удобство использования, вес, прочность при механических нагрузках, степень сложности ухода и условия хранения.

В настоящее время в церковном шитье применяются три вида техник: **ручная, машинная и автоматическая**, а также их сочетания: машинная и ручная, автоматическая и ручная. Совмещение автоматической и машинной не встречается, но теоретически возможно.

Виды техник отличаются друг от друга применяемыми материалами и характером стежков. Это отличие устанавливается визуально.

В *ручной* вышивке используется большое разнообразие специфических для церковного шитья материалов. Это только натуральные нити — шёлковые, вискозные, хлопчатобумажные золотные, сделанные из них различной толщины и фактуры шнуры и тесьма. А также «приклад» — жемчуг, драгоценные и полудрагоценные камни, ювелирные детали. Практически те же материалы применяются и в *машинной* вышивке за исключением некоторых видов приклада. В *автоматической* вышивке употребляются исключительно синтетические нити и ткань.

В **ручной** вышивке существует два вида шитья: «личное» и «прикрепное». В личном всегда виден путь одной нити, прошивающей ткань насквозь. В прикрепном

Татьяна Викторовна Хребина — кандидат искусствоведения (tatiaax@rambler.ru).

¹ Техника (гр. *technike* — искусная, *techne* — искусство, мастерство) — 1) совокупность исторически развивающихся орудий и навыков производства; 2) совокупность приёмов, применяемых в каком-либо деле, мастерстве, а также владение этими приёмами. (Словарь иностранных слов / Под ред. Лёхина И. В. и проф. Петрова Ф. Н. М., 1954. С. 688).

используются две нити: одна нить, *лицевая*, более толстая, или золотная, или пасма (несколько нитей) — сверху; вторая, *изнаночная*, прикрепляющая, более тонкая — снизу.

Стежки, выполненные вручную, всегда имеют еле заметную разницу между собой: неодинаковые длину, плотность прилегания друг к другу и к материалу, то есть шитьё бывает более или менее плотным. Они зависят как от свойств материалов, так и от силы натяжения при шитье. Степень своеобразной «чистоты» шитья многими, несведущими в вышивке, людьми может восприниматься как неаккуратность, что на самом деле является индивидуальностью каждого стежка и всего шитья в целом. Профессиональные же вышивальщицы часто отличают работы разных мастериц «по руке», например в Плащанице, над которой работали несколько человек. Ручная вышивка может быть «высокой», объёмной, разнофактурной.

В **машинном и автоматическом** вышивании всегда шьют две нити, одна сверху, другая снизу. В первом — стежки также индивидуальны, как и в ручной вышивке. Они имеют постоянно меняющиеся длину, плотность прилегания друг к другу и к материалу. Различные степени натяжения двух взаимно переплетающихся верхней и нижней нитей дают более или менее близкие соединения между собой и, таким образом, создают различную плотность и пластичность вышитого предмета.

Рассмотрим каждую из техник подробнее и сравним их между собой.

Ручная вышивка

Для работы необходимы — пальцы квадратной или прямоугольной формы, игла, напёрсток. Суть работы мастерицы ручной вышивки заключается в том, что она обеими руками перемещает иглу вверх и вниз через ткань, туго натянутую на неподвижных пальцах. Правая рука находится сверху, а левая — снизу шитья или наоборот. Пальцы закрепляются на столе или специальной подставке.

Ручная вышивка имеет неограниченное число технических приемов. С её помощью можно создать любое изображение, фактуру и конфигурацию предмета текстиля, пришить любую деталь приклада.

В настоящее время описано в литературе или зафиксировано в изображениях около 400 видов швов *ручной* вышивки, используемых в церковном шитье, и это не предел.

Ручная вышивка очень индивидуальна. Каждое произведение неповторимо. Даже если мастерица или мастерская специализируются на вышивании одной группы предметов, например, митр, никакой следующий головной убор не повторяет друг друга, даже если выполнен по одному и тому же эскизу. Это происходит потому, что на каждом этапе изготовления возможны трансформации. В частности, вышивальщица в любой момент может изменить цвет или фактуру применяемого материала, или, решив улучшить композицию передвинуть какой-то элемент, или изменить его контур, для красоты или разнообразия переменить материалы, или, если закончились необходимые для работы нити, использовать другие. В конце концов, духовный настрой и молитвенное состояние мастерицы также очень сильно влияют на процесс и результат работы. Таким образом, каждое произведение индивидуально, имеет своё лицо, а каждая последующая работа, выполненная по одной и той же прориси, всегда отличается от предыдущей.

Большое значение в ручной вышивке обычно имеет мнение заказчика. Иногда, при его активном участии в процессе изготовления, оно может меняться тем или иным образом и влиять на функциональную и эстетическую составляющие заказанного предмета. Вышивальщицы же более всего озабочены красотой вышивки, разумеется, в соответствии со своим индивидуальным художественным вкусом.

Все остальные технические характеристики ручной вышивки зависят от мастерства и опыта каждой конкретной мастерицы.

Необходимо отметить и такую особенность ручной работы — на любом этапе изготовления вещи можно исправить ошибки, что-то распороть и вышить заново. Даже

после нескольких переделок и серьёзного нарушения структуры ткани, после ее укрепления дублирующими материалами, возможны переделки.

Вышивка была очень развита в Древней Руси. Большое количество текстиля всегда было характерно для суровых холодных условий местообитания наших предков. Изготавливалось оно индивидуально в каждом доме в условиях натурального хозяйства. Замкнутый, патриархальный семейный уклад русской жизни способствовал развитию женских рукоделий. Предметы интерьера и одежды обычно состояли из нескольких слоёв и каждый украшался².

О высоком техническом уровне исполнения древнерусского текстиля свидетельствуют археологические находки. Его цветовая гармония представляет принципы сочетания оттенков и красок, существующих в природе. Композиционная цельность древнерусского костюма также свидетельствует о развитом чувстве гармонии в сочетаниях его форм и деталей. Византийское церковное шитьё, пришедшее на Русь после принятия ею христианства, попало, таким образом, в благодатные условия развития. Его древнерусские плоды мы можем теперь наблюдать в самых известных музеях нашей страны. И именно на него, на его почти недостижимую высоту стремятся подняться современные церковные мастерицы, занимающиеся ручной вышивкой.

Расцвет современного ручного церковного шитья пришёлся на рубеж XX — XXI веков. В первой половине 1990-х годов энтузиасты стали с Божьей помощью быстрыми темпами восстанавливать утраченную технику шитья. Во второй половине 1990-х годов в Санкт-Петербурге, Москве и Сергиевом Посаде появились учебные мастерские.

Ручное церковное шитьё оказалось наиболее востребованным в первое десятилетие XXI века. В это время было создано несколько десятков произведений церковного шитья высокого художественного уровня, сравнимого с уровнем древнерусских шедевров.

В настоящее время ситуация изменилась. Экономические кризисы кардинально повлияли не только на развитие, но и само существование ручной церковной вышивки. В 2008 году прекратили финансироваться и приостановились многие начатые проекты масштабных работ. Стало преобладать меркантильное отношение к церковному текстилю. Ручная работа не ценится и почти не оплачивается. Если нет постоянного благодетеля, содержащего, хотя бы минимально, их драгоценный труд, многие вынуждены параллельно зарабатывать на хлеб и материалы для церковного шитья изготовлением сувениров в сфере народных промыслов. Разумеется, такое положение дел не идёт на пользу церковному шитью. Уходит быстротекущее время, которое можно было потратить на создание драгоценных и красивых богослужебных предметов для Церкви. Будем надеяться, что ручная работа никогда не исчезнет, так как есть ещё люди с большой любовью и трепетом относящиеся к ней. В этом убеждает факт существования, по крайней мере, трех учебных заведений в Москве, Сергиевом Посаде и Одессе, выпускающих нескольких мастериц церковного (ручного) шитья в год. Они обеспечивают сохранение традиции и возможности ее развития в будущем.

Машинная³ вышивка

В конце XIX века получила широкое распространение вышивка, выполненная с помощью швейной машины. Выполнялась она чаще всего с помощью бытовой швейной машины с ножным приводом⁴. Профессиональные вышивальщицы

² Ярким примером этому может служить, например, знакомство с женским головным убором древнерусской женщины, состоящим из нескольких предметов.

³ Машина (лат. machine — сооружение) — название всякого механизма, предназначенного для преобразования энергии в полезную работу (Словарь иностранных слов / Под ред. Лёхина И. В. и проф. Петрова Ф. Н. М., 1954. С. 431).

⁴ Иногда называли её «ножной».

работали на промышленных швейных машинах класса 22А с электрическим приводом и именовали её «свободно-ходовой», так как она работала свободным ходом: без прижимной лапки и зубчатой рейки-транспортёра ткани. Точнее было бы назвать **машинную** вышивку «механизированной» или «ручной механизированной», ведь она выполняется вручную с помощью механизма швейной машины.

В конце XX века в России появились вышивальные автоматы с программным управлением. Вышивку, выполненную с их помощью, стали именовать «машинной», что в корне неверно, и это положение необходимо исправить. Причём эта ошибка вошла в профессиональную литературу. Эту вышивку грамотно называть **автоматической**. Далее детально проанализируем и сравним эти две техники.

Для машинной вышивки необходимы деревянные пяльцы круглой формы, хорошо налаженная швейная машина, бытовая или промышленная, с ножным или электрическим приводом.

Техника выполнения швов в машинной вышивке напоминает уже описанное выше «прикрепное» ручное шитьё. Здесь оно выполняется следующим образом. Вначале игла с верхней ниткой, прокалывая ткань, движется вниз, а затем начинает возвращаться, образуя небольшую петлю. Одновременно, челнок, вращаясь против часовой стрелки, захватывает эту петлю и ведёт её вниз. Петля при этом расширяется, обходит вокруг челнока и левой половины шпульного колпачка, после чего челнок возвращается в исходное положение. Петля же, оставшаяся внизу, тянется вверх, снимаясь с челнока, обводится вокруг второй половины шпульного колпачка и выводится наверх уже переплетённой с нижней ниткой.

Для образования качественного шва необходимо, чтобы верхняя и нижняя нити переплетались в середине ткани. Для этого требуется хорошо отрегулировать натяжение верхней и нижней нити. Для разных видов швов оно разное. Если в ручной вышивке натяжение нитей регулируется силой пальцев вышивальщицы, то здесь оно создаётся специальным механизмом натяжения верхней нити и прижимным винтом челнока для нижней нити.

Сам процесс вышивания заключается в том, чтобы пяльцы, плотно прижимаемые к столу, перемещать в нужном направлении и в определённом ритме под движущейся вверх и вниз иглой, приводимой в движение приводом.

В физическом исполнении машинная вышивка более сложна, чем ручная. Она требует не только специального обучения, но и длительного практического закрепления профессиональных навыков и умений.

В церковном шитье используются только некоторые виды швов машинной вышивки, а именно, «верхошвы», выполняемые по свободно нарисованному контуру. Они укладываются на ткань тремя способами. В первом — лицевая нить переплетается с нижней — это «гладь без настила», «гладь с настилом», «атласная гладь», «гладьевой валик», «стебельчатый шов», «насыпь», «решётки» и другие. Во втором — лицевая и изнаночная нити прикрепляют третью, как правило, более толстую нить, шнур, нить с жемчугом или бисером, пайетки и другие детали. Этот способ называется «шитьё в прикреп». В третьем — лицевая нить заправляется в челнок и сверху закрепляется изнаночной нитью на изнаночной стороне ткани. Лицевой нитью здесь может быть чуть более толстая, чем обычно, фактурная нить, пасма, люрекс. Это способ называется «обратная вышивка» или «челночный прикреп».

Для машинной вышивки, прежде всего, необходима прямострочная швейная машина⁵. Наиболее востребованными машинами для механической вышивки

⁵ Изобретение швейного механизма произошло в начале XIX века, его усовершенствование длилось несколько десятилетий. Только в 1870 году была запатентована швейная машина «Зингер» практически в том виде, в котором мы её имеем и сейчас. Вскоре началось её массовое промышленное производство, в том числе и в России. Через несколько лет она была предложена для использования в вышивании, для чего фирмой «Зингер» были выпущены специальные инструкции.

являются все модификации «Зингер» (Германия), «Подольск» (бывш. «Зингер», СССР), «Тикка» (Финляндия), «Кёлер» (ГДР)⁶.

Необходимо упомянуть о бытовых полуавтоматических швейных машинах с ножным и электрическим приводами «Кёлер зиг-заг» и «Веритас» (ГДР), выпускаемые в 1950–1990-е годы. Они, кроме строчки «зигзаг», имели и специальные функции для воспроизведения нескольких видов вышивальных строчек. Грамотное использование шва «зигзаг» в вышивке с одной стороны сильно ускоряет процесс вышивания, а с другой ведёт к упрощению и механической стандартизации строчки, то есть к потере её индивидуальности.

Швейная машина приводится в действие тремя видами приводов: ручным, ножным и электрическим.

Мастерицы, вышивающие на машинах с ручным приводом автору не известны, но теоретически они могут существовать. Вращающееся колесо приводится в движение правой рукой, а левая рука двигает пальцы. Этот вид машинной вышивки доступен всем, умеющим шить, но имеет низкую производительность. Его можно использовать неопытным мастерицам для изготовления маленьких работ.

Чаще всего используется машина с ножным приводом. Руками вышивальщица двигает пальцы в разных направлениях по рисунку, одновременно педаль внизу приводится в движение ногами. В освоении этого вида вышивки необходима хорошая координация движений, так как здесь требуется согласованность движений рук и ног, чувство ритма, внимание и аккуратность.

Швейная машина с электрическим приводом требует отлично настроенного механизма и большого мастерства, даже совершенства технических навыков мастерицы. Как и в вышеописанном примере, мастерица руками двигает прижатые к столу пальцы, а ногой плавно, без рывков, нажимает на педаль. Машина должна иметь частоту вращения главного вала до 1000 об/мин.

В процессе вышивания на швейной машине возможны корректировки композиции, деталей рисунка и материалов на разных этапах изготовления текстильных вещей. В случае замеченных ошибок, изменения в процессе технологических операций возможны, но исправления затруднены. Машинная вышивка считается самой крепкой и практически не распарывается. Правки в ней возможны и обычно они настолько оригинальны и искусны, что, если не знать об ошибке, она никогда не будет замечена.

В машинной вышивке применяются очень тонкие натуральные шёлковые и хлопчатобумажные нити. Это позволяет расширить цветовой и фактурный диапазон изготавливаемого шитья путём тонирования и окрашивания нитей. Предварительное использование приёмов ручной вышивки позволяет очень быстро и аккуратно с помощью машины пришивать жемчуг и бисер.

Машинная вышивка более быстрая в исполнении, чем ручная. В то же время она обладает такой же степенью индивидуальности. Процесс вышивания «живой» и нередко по полученному эффекту непредсказуем даже для самой мастерицы.

Предметы церковного текстиля, вышитые с помощью швейной машины, рубежа XIX–XX века единичны. Можно предположить, что машинная вышивка заняла бы достойное место в производстве церковного текстиля, если бы не события 1917 года.

Машинная вышивка получила своё развитие в светском применении. В 1920–1930-х годах были образованы многочисленные кустарные артели и мастерские. В них украшали предметы одежды и быта. Необычайный расцвет эта вышивка получила в 1960–1970-е годы. Было открыто множество строчевышивальных фабрик в разных городах СССР. Наиболее известными стали Тверь, Торжок, Владимир. А в 1980-е почти каждое ателье по пошиву одежды имело в своём штате вышивальщицу.

⁶ Все эти машины уже не производятся. В настоящее время машины с ножным приводом за ненужностью выбрасываются. Часто оставляют стол как предмет красивой старины, избавляясь от механизма. А ведь он тоже необыкновенно изящен, прост и надёжен.

В начале 1990-х годов вышивальное производство потерпело крах. Многие мастерицы тогда с надеждой на использование своих профессиональных навыков обратились в сторону Церкви, так как ей были необходимы предметы церковного текстиля с вышивкой. Но она сама стояла в развалинах возвращающихся храмов и монастырей и не могла оплачивать работу мастериц. Поэтому только на короткое время машинная вышивка стала востребованной. В штате церковного Художественно-производственного предприятия (ХПП) «Софрино» их было около ста. Несколько десятков мастериц сегодня работают в Торжке⁷, Софрино и других городах.

В настоящее время машинная вышивка в церковном текстиле практически не востребована, что вызывает большое сожаление. Она, подобно ручной вышивке, имеет многие черты сохранения индивидуальности каждого произведения и главное, создавая его, мастерица может молиться.

Автоматическая⁸ вышивка

Эта техника вышивки стала результатом усовершенствования машинной вышивки с электрическим приводом. Первые полуавтоматы появились в 1960-х годах, а автоматы с программным управлением в конце 1980-х.

«Все полуавтоматы работают по принципу швейной машины. Отличие заключается в том, что *в движение они приводятся автоматически и все операции по выполнению вышивки производятся самостоятельно, без вмешательства мастера*. Мастер обязан лишь следить за правильным образованием стежков, устранять помехи, менять нитки и перезаправлять ткань после окончания выполнения определённого рисунка и заправлять в автомат перфокарту»⁹.

Эта техника вышивки получила распространение на строчевышивальных фабриках, входящих в систему художественных промыслов РСФСР в 1970-е годы. Для неё стали широко применяться, работающие с помощью электричества, полуавтоматы объединения «Текстима» (ГДР) и фирмы «Цангс» (ФРГ). Они предназначались для массового производства украшенных вышивкой изделий лёгкой промышленности. На них можно было качественно выполнять все виды «верхошвов» и вышивки, не связанные со структурой ткани, а также «обратную вышивку».

Аппараты «Текстима» использовались двух видов — одно- и шестиголовочные. К ним прилагался комплект пялец круглой, размером от 70 мм до 150 мм в диаметре, и овальной формы от 130х300 мм до 200х250 мм. Пяльцы прикреплялись к специальной раме, которая и осуществляла их движение во время вышивания.

«В комплект вышивального оборудования входят вышивальный автомат, картонасекательный полуавтомат, карто-копировальный автомат.

Основной вышивальный автомат работает по заданной программе с помощью специальных перфокарт, определяющих точное наложение стежков на ткань в границах определённого рисунка. Поэтому в процессе выполнения вышивки в рисунок и технику выполнения никаких изменений вносить нельзя. Творческий процесс протекает только в период создания проекта декоративного оформления изделия и разработки технического рисунка для вышивки по готовому проекту. Дальше же идёт механическое тиражирование подготовленного узора»¹⁰.

Варианты проекта могли быть изменены только в результате смены ткани и цвета лицевой нити. Художник, создающий проект вышивки на полуавтоматах,

⁷ Фабрика «Торжокские золотошвей».

⁸ Автомат (древнегреч. *automatos* — самодвижущийся) — устройство (машина, аппарат, прибор, приспособление), позволяющее осуществить производственный процесс без непосредственного участия человека и лишь под его контролем. (Словарь иностранных слов / Под ред. Лёхина И. В. и проф. Петрова Ф. Н. М., 1954. С. 18).

⁹ Климова Н. Т., Федосова О. Г., Наумова О. Н., Ривкина В. В. Ручная и машинная вышивка. М., 1980. С. 204.

¹⁰ Там же. С. 204–205.

должен был хорошо знать специфику выполнения, и тесно сотрудничать с мастером.

Вышивальщице, обслуживающей полуавтомат, «необходимо твёрдо знать: назначение механизмов; правила установки игл и регулировки натяжения нитки; на каких тканях и какими нитками можно выполнять вышивку; правила натяжения ткани в пальцах и установка их на вышивку; правила заправки перфокарты в аппарат»¹¹.

Первые промышленные вышивальные автоматы с программным управлением появились в России в начале 1990-х годов, их привозили из Южной Кореи¹². ХПП «Софрино» и мастерская «Аksamит» при подворье Свято-Троице-Сергиевой Лавры (Москва) были первыми, кто смог приобрести это очень дорогое оборудование. В начале XXI века уже можно было приобрести бытовые варианты одноголовочных моделей¹³.

Бытовые вышивальные автоматы имеют только одну вышивающую головку. Промышленные автоматы бывают двух видов. Одноголовочные — для изготовления одной вещи сложного рисунка (Плащаницы, хоругви). Многоголовочные (от 2 до 56 головок) — для изготовления мелких деталей (крестов, кустодий). В каждом автомате есть только один привод для движения пантографа, поэтому все головки могут работать только синхронно, вышивая при этом одинаковый рисунок.

Каждая головка имеет 9, 12, или 15 игл (цветов). На каждой из них установлены отдельные: игла, нить и механизм натяжения. Она также имеет своё поле вышивки. Чем оно больше, тем меньше ограничений по выбору вышивальных дизайнов и изделий, на которых они будут вышиваться. Существуют автоматы с увеличенным полем вышивки, где оно равно двойному расстоянию между головками. Именно их применяют для вышивки церковных облачений. Часто практикуется отключение головок через одну, чтобы добиться ещё большего вышивального поля для одного рисунка. Производительность автомата в таком случае снижается.

Процесс автоматического вышивания кардинальным образом отличается от ручного и машинного. Прежде всего, работой с прорисью, от которой очень многое зависит.

В ручной и машинной вышивках готовая прорись разными способами с кальки переводится непосредственно на ткань. Чаще всего используются копирка, мягкий карандаш или мел. Реже, например, при работе с бархатом, все линии рисунка на кальке, прикреплённой к материалу, полностью прошиваются мелкими стежками. В автоматической вышивке прорись не имеет прямого отношения к ткани. Рисунок сканируется с бумажного оригинала, нарисованного художником, или скачивается из ресурсов Интернета. Нередко он создается в специальных рисовальных программах на основе изображений известных памятников иконописи и шитья. Далее он «переводится» на язык одной из векторных компьютерных программ «Illustrator» или «Corel».

Для конкретного проекта выбираются исключительно искусственные ткани и нити. Они прочны и стойко окрашены. Но их цвет невозможно изменять или корректировать в отличие от натуральных материалов. Основной шов — гладь. Машины постоянно совершенствуются и ассортимент выполняемых швов постепенно увеличивается. Автоматическая вышивка плоская, в ней невозможно сделать высокий рельеф. Если в проекте предполагается использование крученых шнуров, дробниц, полудрагоценных камней, жемчуга, бисера, то они прикрепляются вручную.

У каждого вышивального автомата есть свой персональный формат для загрузки рисунков. Например, у машин BARUDAN — это FDR. Каждый из рисунков должен

¹¹ Там же. С 216.

¹² Самыми лучшими считаются вышивальные автоматы Японии и Германии, но в последнее время эти страны переносят свои производства в Китай. Это удешевляет оборудование, одновременно снижая его надёжность. Среднего качества автоматы производят в Корее.

¹³ В настоящее время на российском рынке наиболее востребованы следующие марки: BARUDAN (Япония), ZSK (Германия), SWF (Корея), TAJIMA (Япония, Китай), HAPPY (Япония), JACK, VELLE и IGLA (Китай).

быть сохранен именно в этом формате. Самым же распространенным форматом, подходящим для большинства автоматов, считается DST.

На следующем этапе графический рисунок «вышивается» виртуально¹⁴ с помощью специальной вышивальной компьютерной программы. Процесс работы с прорисью в автоматической вышивке самый ответственный и продолжительный по времени. От него зависит всё. Наиболее распространенным в России программным обеспечением является Compucon EOS 3¹⁵.

Дизайнер должен виртуозно владеть умением «вышивать» в вышивальной программе. Вместо иглы в руке он держит правую руку на компьютерной «мышке». Перед ним многократно увеличенное поле вышивания на экране монитора компьютера — «пальцы». Вместо проколов иглы он ставит точки проколов иглы и между ними протяжек нити. «Укол, протяжка, укол, укол, укол, протяжка, протяжка, укол...» Последовательность ударов иглы, точность их попадания в контуры и линии и составляют суть перевода рисунка в вышивку. Если какая-то деталь прорисы должна быть зашита единообразно, одним видом стежка, то эта область выделяется и «зашивается» одним кликом «мыши». Длительность работы над «дизайном»¹⁶ зависит от уровня профессионализма дизайнера и свойств используемой вышивальной программы. Чем выше квалификация пользователя компьютера, тем быстрее выполняется работа.

При вышивании многоцветных рисунков отдельно для каждого цвета создаётся свой рисунок. Если детали одного цвета расположены далеко друг от друга, путь нити составляется из длинных протяжек и редких ударов иглы, потом он перекрывается последующими слоями вышивки других цветов или удаляется вручную. Внутренняя память вышивального автомата может достигать нескольких миллионов стежков¹⁷.

Таким образом, от аккуратности и логичности выполненного «дизайна» зависит качество автоматической вышивки. Когда он готов, — выполняется контрольный образец. Выявляются ошибки. Некоторые из них, можно быстро исправить; например, переменить нити, но подкорректировать место укола иглы или длину стежка уже сложнее. Если ошибок много, легче сделать новый «дизайн». Возможно, исправление не столько трудно, сколько скрупулёзно и требует затрат времени, которое в производственном процессе учитывается тщательно. Обычно такие ошибки не исправляются, на них просто не обращают внимания, в чём можно убедиться, рассматривая любой предмет церковного автоматического шитья.

Широкий ассортимент готовых «дизайнов церковного шитья» можно приобрести в интернет-магазинах. Их качество чрезвычайно низкое.

Далее «дизайн» отправляют в производственный цех, где одновременно вышивают десятки головок автоматов десятки деталей или предметов. Эти очень сложные механизмы, требуют постоянного контроля и технического обслуживания. Работать на них могут один-два человека. Они заправляют ткань в пальцы, нити, завязывают оборвавшиеся концы, следят за ходом работ, снимают по окончании процесса уже готовую вышивку. Можно ли назвать их вышивальщиками? Понятно, что в вышеописанном процессе их, как таковых, нет.

У каждой вышивальной машины есть пульт управления. На наиболее современных модификациях имеется жидкокристаллический дисплей, на котором можно видеть воспроизведение дизайна в цвете. Но более актуальным остаётся управление одним или несколькими автоматами с компьютера. Редактор вышивки Compucon EOS 3 позволяет производить данные манипуляции.

¹⁴ Виртуальный (средневеков.-лат. *virtualis*) — возможный, который может или должен появиться. (Словарь иностранных слов / Под ред. Лёхина И. В. и проф. Петрова Ф. Н. М., 1954. С. 141).

¹⁵ Оно подходит практически для всех форматов существующих вышивальных автоматов, в том числе: FDR (BARUDAN), DST (TAJIMA, JACK), DSB (TAJIMA), ZSK (ZSK), TAP (HAPPY).

¹⁶ Это название часто применяется в автоматической вышивке. Дизайн (англ. *design* — проектировать, конструировать) — художественное конструирование предметов, изделий. (Комлев Н. Г. Словарь иностранных слов. М. 2001. С. 117).

¹⁷ Например, у машин BARUDAN до 10 000 000.

Скорость вышивки варьируется от 850 до 1 300 стежков в минуту. Она зависит от качества используемых материалов, от качества игл и вышивальных нитей, а также от длины стежка. Если последняя превышает заданный показатель, скорость снижается. Металлизированная нить, часто употребляемая в церковной вышивке, требует более низкой скорости.

Организация и налаживание производства автоматической церковной вышивки требует большого единовременного вложения финансовых средств.

Стоимость вышивального автомата в настоящее время берёт отсчёт от 800 000 рублей и выше и зависит от количества выполняемых им операций. Её также увеличивает приобретение дорогого программного обеспечения и готовых дизайнов.

Поэтому, стремясь как можно быстрее окупить понесённые расходы, стоимость выпускаемой продукции высока. Но и после возвращения затраченных средств, она не снижается, производство становится прибыльным. Если оно большое.

Другая ситуация — приобретение бытового вышивального автомата отдельным приходом РПЦ для собственных нужд или налаживания работы мини-мастерской. Обычным бывает такое развитие событий. Например, покупается компактный одноголовочный автомат ТАЈІМА ТЕЈТ-2С (NEO) 1201 с полем вышивки — 360x500 мм. Имеет 15 игл. Скорость работы — 1200 стежков в минуту¹⁸.

Предполагается, что автомат, имея нужную программу, всё вышивает сам. Но вскоре выясняется, что для его постоянной работы необходимы, как минимум, три человека. Снабженец, закупающий материалы, дизайнер, владеющий вышивальной программой, мастерица, следящая за работой автомата, продавец, организующий сбыт готовой продукции. Периодически необходимо техническое обслуживание автомата. И вообще, вышивкой нужно серьёзно и вдумчиво заниматься. В результате, чаще всего, такой вышивальный автомат бездействует.

Крупнейшим производителем предметов церковного шитья является Александр-Невский Новотихвинский женский монастырь (Екатеринбург). Вторым по объёму выпускаемой продукции — ХПП «Софрино». Несравнимое с ними малое количество выпускают другие мастерские.

В настоящее время цены на предметы автоматического церковного текстиля неоправданно преувеличены; тем не менее, оно пользуется широким спросом.

Наши храмы сегодня наполнены предметами автоматического церковного шитья, их много. Но веет от них холодом и пустотой. И в какой храм не зайдёшь, везде одни и те же предметы, одни и те же прориси, один и тот же яркий, «вырвиглаз», колорит. Стандартные, унифицированные предметы, выпущенные огромным тиражом, к которым не прикасалась рука мастерицы, порождают и штампованное безликое внутреннее пространство храма, не имеющего своей личной цельности, непохожести на другие. Это обстоятельство имеет более глубокие последствия, чем это обычно представляется.

Например, хоругви стали простым тиражным предметом интерьера на более, почти не замечаемым и не представляющим святой образ. Перестали они быть знаменем с ликом Спасителя, перед которым можно было предстать и молиться. Обычно это сплошь зашитый золотным орнаментом из крупных цветов плат ткани с маленьким, теряющимся в листьях и завитках, святым образом Господа или Богоматери. Такой орнамент быстро и легко шьётся автоматом. Хоругвь индивидуальную, именно этого храма и вышитую его прихожанками, увидеть практически невозможно.

Автоматическое шитьё позволяет зашивать почти всю поверхность. Только смысл этих усилий непонятен. Ведь можно эту ткань выткавать. Она будет по весу намного легче вышитой. И уход за предметом облачения также упростится, ведь легче постирать ткань, чем почистить вышивку.

¹⁸ Или одноголовочные модели ТАЈІМА ТЕМХ-С 1501 и ТАЈІМА ТFMX-С1501 (450x520мм). Или модель ТАЈІМА ТFMX-2С1204 (450X500мм). Четырёхголовочная, 12 игольная. Все с дополнительными приспособлениями для пришивания шнура, бисера, блёсток. Стоимость от 800 тысяч рублей.

В церковном шитье Древней Руси главным составляющим было молитвенное соборное делание. Цельность натуры, высокий уровень духовности, гармония и целомудренная чистота составляли личность церковной вышивальщицы. Если и была церковная вышивка её заработком, она не выражалась в неблагоприятном отношении к работе. Наверное, она старалась работать хорошо. Сегодня же «зарабатывают», в том числе и на церковном шитье. Вот это и чувствуешь, видя автоматическую вышивку.

О том, в каких пропорциях между собой находятся техники, во всей массе изготавливаемого церковного текстиля, судить нетрудно. В настоящее время, можно сказать, завершается процесс поглощения всего рынка церковного текстиля автоматической вышивкой. Священноначалие и ктитория приобретают именно эти предметы. Доля ручной вышивки чрезвычайно мала, машинная не встречается. Они нерентабельны.

Текстильная составляющая храмового убранства влияет на благообразие всего церковного пространства. Православные храмы утрачивают свою индивидуальность. Благодаря происходящему постепенно снижаются эстетические требования, предъявляемые к предметам, используемым в церковном обиходе. Общий художественный уровень оформления храмов оставляет желать лучшего.

Ручная и машинная вышивки полностью сосредоточены в руках мастерицы. Каждая операция выполняется конкретным человеком. На любом этапе исполнения можно остановиться, даже переделать какую-то часть. Самое главное — между мастерицей и тканью только игла. В ручной вышивке её держит мастерица, ткань неподвижна, в машинной — игла приводится в движение с помощью привода, а руки двигают пяльцы. И в том и другом случае, работая, мастерица может постоянно творить молитву во время вышивания. Работа получается живой, одухотворённой, от неё идёт тепло рук и души.

В автоматической вышивке у дизайнера в руке «мышь», с её помощью рисуются точки и линии, преобразующиеся потом в стежки электрического вышивального аппарата. Человек ему нужен только для обслуживания. Таким образом, здесь нет молящейся мастерицы, соприкасающейся руками с тканью и иглой в процессе вышивания. Можно даже сказать, что эта вышивка «нерукотворная». И видимо за ней будущее церковного шитья. Вероятно, автоматы будут всё время совершенствоваться и человек им скоро совсем не понадобится.

Проанализировав техники церковной вышивки можно видеть, как сильно они отличаются друг от друга. Все три имеют место быть. Но их узловы́е принципы кардинально разнятся, что влияет на саму цель использования вышивания в Церкви. Какая вышивка ей нужна, и какая существует в настоящее время? Вопрос для размышлений...

Источники и литература

1. *Климова Н. Т., Федосова О. Г., Наумова О. Н., Ривкина В. В.* Ручная и машинная вышивка. М., 1980.
2. *Комлев Н. Г.* Словарь иностранных слов. М. 2001.
3. Словарь иностранных слов / Под ред. *Лёхина И. В.* и проф. *Петрова Ф. Н. М.*, 1954.

Tatiana Khrebina. The Techniques of Contemporary Church Sewing and Embroidery.

Abstract: The article studies different church sewing, stitch and embroidery techniques which are used now and their influence on Orthodox Church interior design and decoration.

Handmade, machine-made and automatic embroidery are analyzed on the subject of embroideress' taking part in the process. The perspectives of using different types of embroideries in future are examined. A strict differentiation between machine-made and automatic embroideries and their definitions are made, besides their characteristics are compared.

Keywords: church fabrics, church sewing, embroidery, handmade embroidery, machine-made embroidery, automatic embroidery.

Tatiana Viktorovna Khrebina – Candidate of Science in Art Criticism (tatiaax@rambler.ru).

С. Е. Большакова

ИКОНОГРАФИЯ «БЛАГОСЛОВЕНИЯ ДЕТЕЙ ИИСУСОМ ХРИСТОМ» В СИНОДАЛЬНЫЙ И СОВРЕМЕННЫЙ ПЕРИОД

В статье рассматриваются проблемы иконографии евангельского сюжета «Благословение детей Иисусом Христом» в синодальный и современный период. Композиция известна в разных вариантах, которые отражают разнообразие идейной трактовки самого сюжета. Особую актуальность эта тема приобрела во второй половине XIX — начале XX в. В современный период отмечено недостаточное внимание к сюжету со стороны и художников, и заказчиков.

Ключевые слова: храмовые росписи и иконы XVII — начало XX в., иконография сюжета «Благословение детей», храмы учебных заведений и памяти императоров Александра II и Александра III, благословение преемственности царской власти, современные иконописцы.

«Приносили к Нему детей, чтобы Он прикоснулся к ним, ученики же не допускали приносящих. Увидев то, Иисус вознегодовал и сказал им: пустите детей приходить ко Мне и не препятствуйте им, ибо таковых есть Царствие Божие. Истинно говорю вам: кто не примет Царствия Божия, как дитя, тот не войдёт в него. И, обняв их, возложил руки на них и благословил их» (Мк. 10:13–16).

Приведённая выше цитата из Евангелия от Марка уже несёт в себе зерно многоплановой трактовки этого сюжета.

Исторический аспект — в котором зафиксирован ещё один момент земной жизни Христа. В некотором смысле он противопоставляется факту избияния младенцев приспешниками царя Ирода. В ряде художественных произведений подсознательное сопоставление этих исторических событий ощущается благодаря определенному композиционному решению автора.

Назидательный аспект — «пустите детей и не препятствуйте им, ибо таковых есть Царствие Божие». В таких случаях композиция решается в виде беседы Иисуса с детьми и апостолами.

Символично-догматический аспект — «кто не примет Царствия Божия, как дитя, тот не войдёт в него». В таком случае мы обычно видим симметричную композицию, в центре которой возвышающаяся над всеми фигура Христа.

Позднее многоплановость этого сюжета отразится в различных композиционных решениях росписей, картин и икон Нового времени. И, в то же время, мы практически не знаем вариантов воплощения этого евангельского события в русском искусстве до XVII века ни в церковных росписях, ни в иконописи, хотя значительное усложнение тематики церковных произведений происходит ещё в XVI веке за счёт аллегорических и акафистных изображений.

Первые росписи на эту тему на стенах храмов появляются во второй половине XVII века, главным образом в городах Ярославской епархии, где особенно были распространены росписи, повторяющие сюжеты из гравюр западноевропейских лицевых Библий (Пискатора, Борхта, Мерианна и т. д.). Эти гравюры и иллюстрированные Библии проникали на территорию Московской Руси через западные границы (Польшу, Киев, Белоруссию) и очень широко использовались художниками

Светлана Евгеньевна Большакова — кандидат искусствоведения, доцент кафедры русского искусства института им. И. Е. Репина, руководитель иконописной мастерской «Фавор» (sv-bol@yandex.ru).



Илл. 1. Благословение детей Иисусом Христом. Фреска на стене. Свято-Введенский Толгский монастырь, 1690-е г.

как прориси. Русские иконописцы никогда не копировали и не повторяли в точности западноевропейские изображения, но по-своему их интерпретировали. Примером интерпретации названного нами сюжета является композиция на стенах Толгского Введенского монастыря (Илл. 1), образцом для которой можно назвать гравюру Мартина де Восса из Библии Пискатора (Илл. 2).

Интересно отметить, что и в Европе до XVII века этот сюжет был не слишком распространён. Актуальности сюжету придавал спор между сторонниками и противниками Лютера о возможности крещения младенцев, а также картины Лукаса Кранаха Старшего, поддерживавшего Лютера в этом споре.

Картины Кранаха построены так, словно художник стремится как можно ярче продемонстрировать полноту Божией Любви в евангельской истории Благословения детей, в противовес дьявольской ненависти библейского события избиения младенцев приспешниками царя Ирода, которое поневоле приходит на память при взгляде на картину Кранаха (Илл. 3). Очевидно, зритель должен был проникнуться мыслью о необходимости крещения младенцев, которые с этого момента будут под покровительством Иисуса Христа.

Как мы уже отметили, сюжет Благословения детей предполагает возможность многоаспектной трактовки, что заложено в самих текстах



Илл. 2. Мартин де Восс, гравюра из Библии Пискатора, XVII в.



Илл. 3. Лукас Кранх Старший.
Христос благословляет детей. 1538 г.

Евангелий от Матфея и Марка. Так, текст от Матфея в большей степени сконцентрирован на жанровых, бытовых деталях: «тогда приведены были к нему дети, чтобы он возложил на них руки и помолился; ученики же возбраняли им, но Иисус сказал: пустите детей и не препятствуйте им приходить ко Мне, ибо таковых есть Царствие Небесное. И, возложив на них руки, пошёл оттуда».

Этот аспект нашёл своё отражение во многих произведениях западноевропейских мастеров от Кранаха до Бернхарда П्लокхорста.

Что же касается русского искусства, то интересно отметить,

что эпоха Петра и блестящих императриц почти не предоставила нам образцов решения этого сюжета в произведениях русских мастеров, за исключением монументальных росписей в провинциальных храмах, продолжавших традиции XVII века, где художники по-прежнему ориентируются на иллюстрированные Библии Писсикатора и других западноевропейских мастеров. Такой вариант мы видим в одном из храмов Рыбинского уезда.

Во второй половине XVIII века Екатерина II задалась целью создать воспитательное и учебное заведение в стенах Смольного монастыря для благородных девиц, и училище для девиц мещанского сословия.

К сожалению, Смольный собор был достроен только в 30-х годах XIX века (1835). В его оформлении принимали участие художники-академисты А. Г. Венецианов, П. В. Басин, Ф. П. Брюллов, А. В. Тыранов, А. В. Нотбек.

При этом одно из центральных мест в местном ряду занимала икона Нотбека «Христос, благословляющий детей». К моменту освящения храма в 1835 году была даже выпущена медаль с изображением этого сюжета, а собор Воскресения Словущего именован собором всех учебных заведений. Назидательный аспект сюжета, в данном случае, явно преобладал над остальными, и в дальнейшем часто был связан именно с образовательной темой.

1830-е годы положили начало все более широкому распространению композиций с этим сюжетом на стенах главных столичных храмов. К нему обращается К. П. Брюллов (Илл. 4) в эскизах к росписям храма Христа Спасителя и Исаакиевского собора, профессор В. К. Шебуев пишет композицию на стенах Исаакиевского собора, Т. Нефф выполняет для иконостаса храма Христа Спасителя икону, ставшую особенно популярной. Затем его композиция была многократно повторена в разных вариантах в росписях и иконах. Изображения иконы продаются во всех церковных лавках, но одновременно появляются композиции с самостоятельным решением.

Уже в этот момент очевидно, что художники используют в качестве отправной точки для разработки композиции схемы, разработанные для других евангельских сюжетов — таких, как Христос в доме Марфы и Марии (тогда в композиции преобладает назидательность и воспитательное начало, как в росписи Шебуева) или Нагорная проповедь (тогда в большей степени проявляется символично-догматический аспект, как в эскизах Брюллова).

Во второй половине XIX века мы видим, что сюжет Благословения детей Иисусом Христом все чаще появляется на стенах учебных заведений, например, в интерьере Свято-Владимирской учительской школы, созданной по указанию обер-прокурора Синода К. П. Победоносцева при Воскресенском Новодевичьем монастыре. Попечительницей школы стала супруга Победоносцева Екатерина Александровна. Сам



Илл. 4. К. Брюллов.
Иисус Христос, благословляющий детей. Около 1824 г.



Илл. 5. А. Н. Новоскольцев,
набор В. А. Фролова.
Иисус Христос, благословляющий детей.
Мозаика на стене храма
во имя св. Александра Невского



Илл. 6. И. К. Макаров.
Нагорная проповедь

другой — Нагорная проповедь. Но и в том и другом случае совершенно очевидно изображен момент благословения Царской семьи, лица присутствующих портреты — это император Александр III с супругой и детьми (Илл. 6).

он разработал устав школ и позднее был похоронен возле алтаря школьного храма. Целью школы было воспитать в строго церковном духе и приготовить умелых образцовых учительниц.

Другим подобным примером является мозаика на стене здания храма во имя Св. Александра Невского при Училищном Совете Синода (его задачей было издание и распространение учебной литературы для народных библиотек и читален). При храме также действовала церковно-приходская школа. Мозаики на стенах церкви по проекту А. Н. Померанцева были выполнены в мастерской В. А. Фролова по эскизам академика А. Н. Новоскольцева. Центральную часть стены занимала мозаика с изображением Христа, благословляющего детей. По некоторым сведениям, дети на переднем плане имели сходство с детьми Александра III. Надпись внизу гласит: «в память царствования императора Александра III» (Илл. 5).

Здесь мы сталкиваемся с появлением нового мотива для создания таких композиций: мозаика создана в память императора Александра III так же, как на стене Храма Воскресения на Крови художником Беляевым выполнена мозаика в память императора Александра II. Таким образом, тема «Благословения детей» смыкается с темой благословения Царской семьи в особых, крайних обстоятельствах.

Как мы помним, в истории был момент чудесного спасения всей императорской семьи после катастрофического крушения поезда в Борках (1888 г.). Сам император Александр III, обладавший мощной физической силой, некоторое время держал на своих плечах крышу вагона, сошедшего с рельсов, дабы не пострадал никто из его детей. Это событие произвело чрезвычайное впечатление в обществе. После него иконы и росписи с сюжетом Благословения детей стали особенно часто появляться в храмах. Но самое интересное, что художники начинают создавать образы, прямо указывающие на ожидание особого благословения именно детям Царской семьи.

Так, например, художник И. К. Макаров написал два очень близких по композиции холста (ГМЗ Павловск и ГМИР): один назван Благословение детей Иисусом Христом,

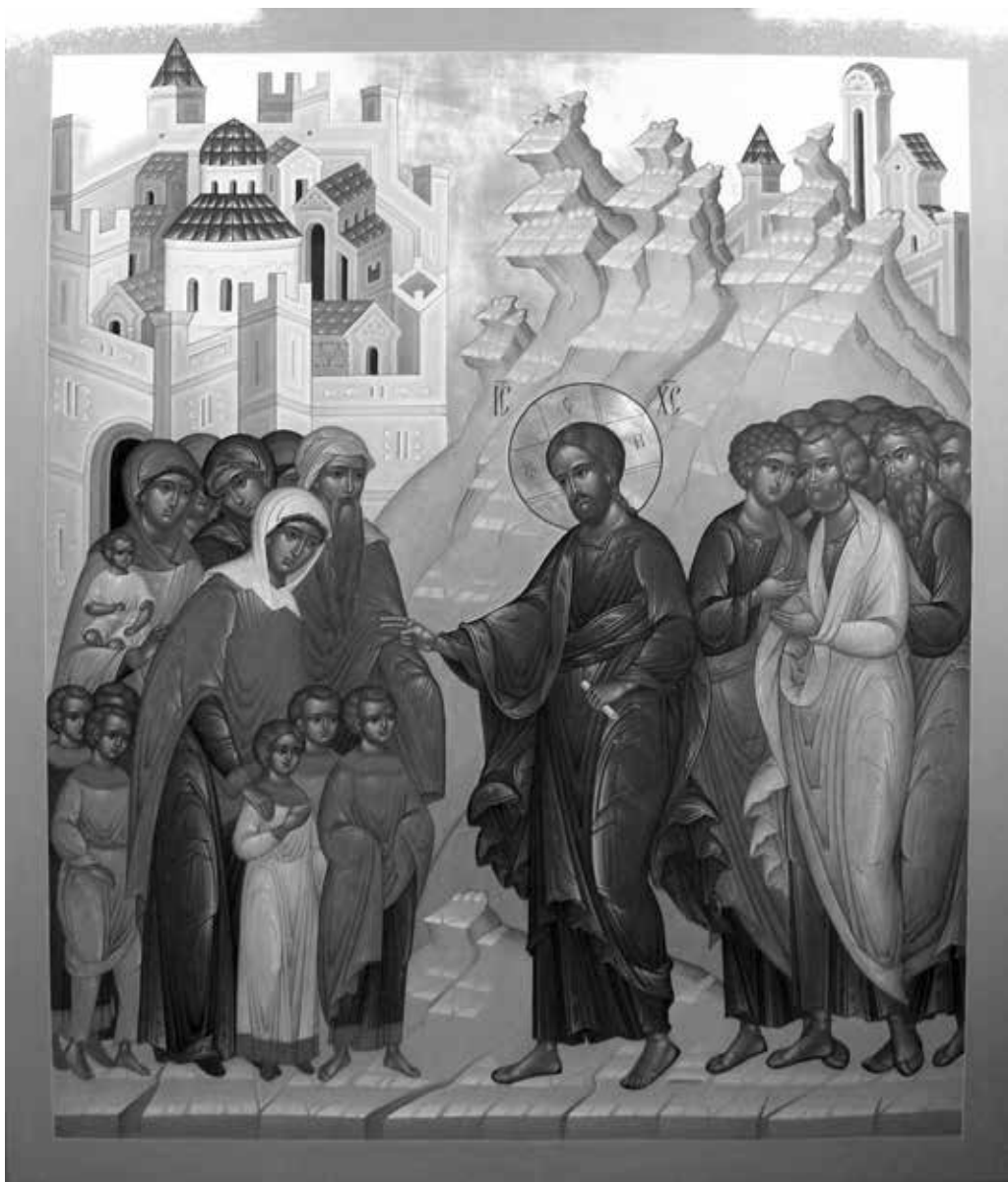


Илл. 7. Неизвестный художник.
Христос, благословляющий семью Николая II

В конце XIX — начале XX в. неизвестным художником была создана икона с изображением семьи Николая II перед благословляющим их Спасителем. При этом на ней не представлены дочери императора, а только наследник. Очевидно, этот момент указывает нам на то, что речь идёт о благословении продолжения царствования дома Романовых (Илл. 7).

В целом, можно констатировать факт чрезвычайной популярности этого сюжета среди художников синодального периода — к нему обращаются Кошелев, Бейдеман и даже Репин (в эскизах).

Но на современном этапе истории мы вынуждены сделать вывод, что ныне эта важная евангельская тема почти не востребована. В новых петербургских храмах практически не встречаются примеры нового решения этой композиции — только



Илл. 8. Современная русская икона.
Христос, благословляющий детей

воссоздание в процессе реставрации (в Спасо-Преображенском соборе Валаамского монастыря и мозаика на стене храма Учительского Совета). Однако в Интернете можно найти ряд новых разработок этого сюжета в иконописи и стенописи — большая часть из них представляет собой произведения зарубежных авторов, но встречаются и работы русских иконописцев.

Пока не сложилось четких тенденций к неким устойчивым иконографическим вариантам, но все же наиболее ярко выраженные примеры можно выделить:

1. Использование композиционного решения, характерного для сюжета Вход в Иерусалим (противопоставление двух групп персонажей, пространство, ограниченное горой с одной стороны и вратами Иерусалима с другой) (Илл. 8).

2. В некоторых случаях в построении композиции применяется уже знакомый нам принцип, свойственный изображению Нагорной проповеди (Христос изображается в рост, либо сидящим в центре композиции с жестом принятия или благословения, фигуры детей и апостолов располагаются за ним или перед ним так, чтобы образовать композиционный треугольник, на вершине которого образ Христа) (Илл. 9).

Стилистически наиболее часто мы видим обращение к традициям древнерусской или византийской живописи. Однако, если перед нами произведение зарубежного художника, то часто эта стилистическая ориентированность довольно условна и вся композиция в целом скорее тяготеет к примитивизму. Очевидное исключение представляют собой работы греческих иконописцев, свободно владеющих техникой традиционного иконного письма (Илл. 10).

Русские художники обращаются к разным стилистическим источникам — это и древнерусская иконопись, и образы рубежа XIX–XX веков. Иногда встречаются очень необычные стилистически и композиционно варианты, аналогии которым невозможно найти в искусстве предыдущего времени, иногда правомерность применения выбранных автором композиционных решений вызывает вопросы (Илл. 11, 12).

В целом приходится констатировать факт, что в новых храмах мы очень редко встречаемся с изображением этого сюжета современными художниками. Очевидно, что серьезное назидательное и вероучительное значение его не осознано ни заказчиками, ни исполнителями.

Рассмотренные нами произведения позволяют сделать вывод, что сюжет имеет много аспектов, применяемых в разных случаях. Чаще всего мы встречаемся с отображением вероучительного и назидательного аспекта в произведениях изобразительного искусства, что наиболее востребовано в храмах учебных заведений. Во второй половине XIX века акцент был перенесён на благословение Царской семьи, что может быть шире трактовано как благословение государственной власти. Иногда подчёркивается символично-догматический аспект, и композиция строится по принципу Нагорной проповеди. В этом случае акцент переносится на благословение всего народа в целом: «будьте как дети, ибо их есть Царствие небесное».

Очевидно также, что на современном этапе ещё только происходит осознание важности этого евангельского сюжета. Художниками пока не выработаны



Илл. 9. Современная икона.
Благословение младенцев



Илл. 10. Михаил Алевзакис.
Христос, благословляющий детей



Илл. 11. Современная икона



Илл. 12. Современная икона

четкие формулировки в иконографии и стилистике, и во многом это связано с незаинтересованностью со стороны заказчиков.

Список иллюстраций

1. Благословение детей Иисусом Христом. Фреска на стене. Свято-Введенский Толгский монастырь, 1690-е г. (Е. Л. Шумилина. Свято-Введенский Толгский монастырь. Библейские циклы нидерландских художников в росписи Введенского собора 1690-х годов. М: А2-А-4, 2010, с. 258).

2. Мартин де Вос, гравюра из Библии Пискагора, XVII в. (там же, с. 259).

3. Лукас Кранах Старший. Христос благословляет детей. х., м., 1538 г., Гамбург (Александр МАЙКАПАР <http://www.liveinternet.ru/users/post>).

4. К. Брюллов. Иисус Христос, благословляющий детей. Около 1824 г., х., м. ГРМ (Иисус Христос в христианском искусстве и культуре XIV-XX века. ГРМ: Palace Edition, с. 161).

5. А. Н. Новоскольцев, набор В. А. Фролова. Иисус Христос, благословляющий детей. Мозаика на стене храма во имя св. Александра Невского.

6. И. К. Макаров. Нагорная проповедь, х., м., ГМИР (Религиозный Петербург. ГРМ: Palace Edition с. 397).

7. Неизвестный художник. Христос, благословляющий семью Николая II, доска, левкас, масло. ГМИР (в экспозиции).

8. Современная русская икона. Христос, благословляющий детей, доска, левкас, акриловая темпера. (www.hram-bg.ru).

9. Современная икона. Благословение младенцев, доска, левкас, темпера, золото, чеканка. (www.abramoview.com).

10. Михаил Алевзакис. Христос, благословляющий детей, настенная роспись, темпера.

11. Современная икона.

12. Современная икона.

Источники и литература

1. Антонов В. В., Кобак А. В. Святые Санкт-Петербурга. СПб, 1994. Т. I.

2. Дмитриева Т. Г. Иван Кузьмич Макаров. Новые материалы. URL: [erzia-museum.ru/publikacii>Ivan-kuzmich-makarov-novye-materialy/](http://erzia-museum.ru/publikacii/Ivan-kuzmich-makarov-novye-materialy/) (дата обращения 11.11.2018).

3. Жерихина Е. И. Смольный. СПб, 2002.
4. Иисус Христос в христианском искусстве и культуре XIV–XX в. СПб., 2000.
5. Майкапар А. Христос, благословляющий детей. URL: <http://files.school-collection.Rolu.ru> (дата обращения 12.11.2018).
6. Ходанов М., прот. Колыбель дома Романовых. СПб., 2008.
7. Церковь благоверного великого князя Александра Невского при Училищном Совете правительственного Синода URL: www.encspb.ru>object (дата обращения 09.11.2018).

Svetlana Bolshakova. Iconography of “Blessing of Children by Jesus Christ” in the Synodal and Modern Period.

Abstract: The article discusses the problems of iconography of the evangelical plot “Blessing of Children by Jesus Christ” in the Synodal and modern period. The composition is known in different versions, which reflect the diversity of the ideological interpretation of the plot itself. This topic acquired particular relevance in the second half of the 19th and early 20th centuries. In the modern period, insufficient attention to the plot by both artists and customers is noted.

Keywords: temple murals and icons of the 17th – early 20th centuries, iconography of the plot “Blessing of Children”, temples of educational institutions and the memory of Emperors Alexander II and Alexander III, blessing the succession of the tsarist government, modern icon painters.

Svetlana Evgenievna Bolshakova – Ph.D., Associate Professor, Department of Russian Art, Repin Institute, Head of the icon-painting workshop “Favor” (sv-bol@yandex.ru).

В. П. Скрипкина

ИКОНОГРАФИЯ ДРЕВА ИЕССЕЕВА. ОСОБЕННОСТИ КОМПОЗИЦИИ

В статье рассматриваются особенности иконографии Древа Иессеева. Основной задачей является определение главных персонажей сюжета и его богословского смысла. Кроме того, делается упор на особенности композиционного построения. В исследовании затронуты различные виды искусства преимущественно восточнохристианской иконографии. Рассматривается связь с близкими сюжетами, в том числе с композицией «Древо Государства Российского».

Ключевые слова: иконография, Древо Иессеево, икона, фреска, миниатюра, лицезовое шитье, родословие Христа.

Обратиться к теме иконографии Древа Иессеева мне пришлось в связи с необходимостью создания самостоятельной композиции для храма. Жесткие ограничения по размеру композиции, которые были заданы, не позволяют вместить всю родословную Христа, которую мы знаем из Евангелия, к тому же существование у двух евангелистов двух разных списков предков Христа по плоти заставило задуматься — какой же из них выбрать для изображения. Краткие указания, данные относительно этой композиции в Ерминии Дионисия Фурноаграфита, не помогли определиться с необходимым составом персонажей. Краткая статья из Православной энциклопедии помогла определить круг поисков оригинальных исторических изображений этого сюжета, однако дать ответы на возникшие вопросы она не смогла. Как не смогло это сделать и первое приближение к найденным памятникам с этим сюжетом. Они все оказались слишком разнообразными и по характеру композиции и по количеству изображенных лиц, и не обнаруживали при первом подходе какого-то сложившегося канона. Собственно, данная статья и является попыткой разобраться, опираясь на опыт предыдущих поколений художников, — кто должен обязательно быть изображенным в этой композиции, и определить ее наиболее характерные, типичные черты.

Сам сюжет, как мы помним, происходит из Книги пророка Исайи: «И произойдет отрасль от корня Иессеева, и ветвь произрастает от корня его» (Ис 11:1), что, по словам Тертуллиана, означает, что «корень Иессеев есть род Давидов; ветвь из корня есть Мария, происшедшая от Давида; Цвет от ветви есть Сын Марии, именуемый Иисус Христос. Он и будет Плодом, ибо цвет и есть плод»¹. Таким образом, Древо Иессеево становится олицетворением родословия Спасителя. О самом родословии Христа мы узнаем из книг двух евангелистов — Матфея и Луки². Между собой, как известно, эти родословия имеют некоторые противоречия, связанные с тем, что ведутся по двум параллельным ветвям одного рода³. Однако первое заключение, к которому можно прийти, внимательно рассмотрев известные нам изображения Древа Иессеева, это то, что для отображения этого сюжета художники никогда не обращались

Валентина Павловна Скрипкина — искусствовед (valenta.vs@gmail.com).

¹ От Корня Иессеева. О родословии Господа нашего Иисуса Христа. М., 2015. С. 141.

² Мф 1:1–17, Лк 3:23–38.

³ Вопрос различий родословий Христа подробно объясняет ученый Юлий Африкан (II–III вв.), знавший потомков братьев Христа по плоти — детей Иосифа Обручника от первого брака. Его объяснение полностью принимается и Древней неразделенной Церковью, и в дальнейшем Православной Церковью при решении этого вопроса. См.: От Корня Иессеева. О родословии Господа нашего Иисуса Христа. М., 2015. С. 30–32, 146–159.

к повествованию от Луки. Все известные изображения берут за основу исключительно Евангелие от Матфея. Связано это может быть с тем, что персонажи той ветви, которую выбрал для повествования евангелист Лука, не встречаются в Священном Писании. Мы ничего не знаем о них, их сложно изобразить. Гораздо более интересным для художников оказалось родословие от Матфея. Почти все упоминаемые в нем персонажи знакомы нам по Книгам Ветхого Завета, поэтому становится гораздо проще представить их образ и изобразить.

Распространение сюжета Древа Иисеева, судя по обнаруженным памятникам, было примерно равным как на Западе, так и на Востоке христианского мира. Сейчас сложно сказать, происходило это зарождение параллельно на Западе и на Востоке, либо, как предполагают некоторые исследователи, родиной иконографии Древа Иисеева является Запад, откуда этот сюжет крестоносцами был перенесен в Византию⁴. Мы сейчас не будем ставить перед собой задачу разобраться в этом вопросе. Следует только отметить, что в трактовке сюжета и подборе персонажей Древа Иисеева в Западном и Византийском искусстве мы, за редким исключением, не находим принципиальных отличий. Отличие западного варианта данной композиции заключается лишь в пластической трактовке образов и декоративности, более характерных для западно-европейского искусства. Поэтому более пристальное внимание мы будем уделять памятникам восточного образца. Исключение составляет только миниатюра. К сожалению, на данный момент удалось обнаружить всего несколько изображений Родословия Христа в памятниках восточно-христианской письменности, поэтому миниатюра в большей степени входит в разбор этого сюжета своими западными образцами. Следует также отметить, что в древнерусском искусстве этот сюжет крайне редок и свое распространение он получает только начиная с XVII века.

Если же говорить о том, в каких видах церковного искусства распространился этот сюжет, то это в первую очередь, конечно, стенопись, в которой Древо Иисеево получило наибольшее развитие. Также этот сюжет достаточно распространен и разнообразен в книжной миниатюре и в лицевом шитье. В меньшей степени он распространен в иконописи, где в первую очередь сформировался как один из типов Богородичных икон. Еще меньше он встречается в скульптуре и мелкой пластике. В Западной Европе также существуют витражи с этим сюжетом.

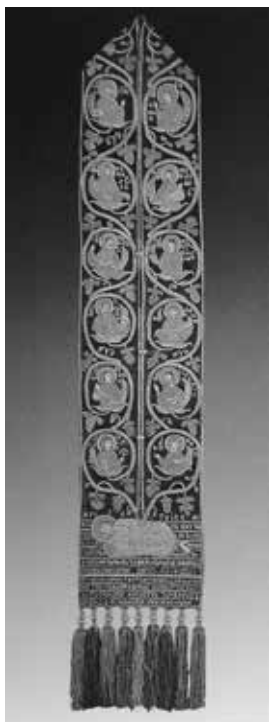
Но для начала попытаемся разобраться с включенными в данную композицию персонажами.

К сожалению, при рассмотрении многих композиций Древа Иисеева не всегда удается определить персонажей. Они часто оказываются не подписанными, либо надписи оказываются практически нечитаемы. Так, например, в рельефе бронзовых



Илл. 1. Богородица Одигитрия. X в. Древо Иисеево. XVIII в. Двенадцать сцен из жизни Христа. 1640. Грузия. Тбилиси, Музей изобразительных искусств им. Шалва Амиранашвили (Фрагмент)

⁴ Качалова И. Я. Стенопись галерей Благовещенского собора Московского Кремля // Древнерусское искусство. Балканы. Русь. СПб, 1995. С. 419.



Илл. 2. Древо Иессеево.
Епитрахиль. 1669 г.
Греция. Афон,
монастырь Ватопед

дверей базилики Сан-Дзено Маджоре отсутствует даже намек на надписание. Здесь мы только видим собственно лежащего на одре Иессея, на вершине древа Христа и в четырех медальонах растительного орнамента поясные фигуры предков Христа.

На грузинском рельефе Древо Иессеево (Илл. 1), обрамляющем более раннюю фигуру Богородицы Одигитрии, мы видим, что все восемь изображенных фигур коронованы. Это позволяет нам с уверенностью определить в них избранных ветхозаветных царей. Подобных произведений, где все изображенные в ветвях Древа персонажи оказываются в коронах, достаточно много. Еще больше встречается изображений, где только два персонажа оказываются коронованными. По разным признакам можно определить, что во всех случаях, таким образом, выделяются самые известные и почитаемые цари Давид и Соломон. И, чаще всего, они изображаются либо в самом верхнем ряду, либо, наоборот, в самом нижнем.

На греческой епитрахили XVII века (Илл. 2) мы наконец-то имеем возможность прочесть имена всех персонажей. Вверху мы видим Царей Давида и Соломона, а ниже 10 праотцев и пророков: Исайя, Михей, Моисей, Иезекииль, Геден, Аарон, Даниил, Иеремия, Захария и Иаков. И никто из этих 10 персонажей не является предком Христа по плоти.

Обратимся к миниатюре из Холкхэмской Библии XIV века. В ней на одном листе с двух сторон изображены два варианта Древа Иессеева. В одном из них (Илл. 3) мы видим лежащего Иессея, из его бока растет дерево, на ветвях которого изображены все оставшиеся 40 предков Христа, перечисленные евангелистом Матфеем. Расположены они не в генеалогическом порядке. Перечисление начинается с самых

верхних ветвей и заканчивается в самом низу, где уже непосредственно над Иессеем расположены три последних предка — Матфан, Иаков и Иосиф. Самой крупной фигурой композиции является евангелист Матфей, стоящий здесь же на ветвях дерева и разворачивающий над всем деревом свиток с надписью. Любопытно, что самого Христа, который является Плодом Древа Иессеева, мы здесь не видим.

Оборотом только что рассмотренного листа является еще один вариант Древа Иессеева (Илл. 4). В Британской библиотеке, где хранится Холкхэмская Библия, этот вариант атрибутирован как «Богородица с двенадцатью пророками». Однако на самом деле здесь изображены слева — 6 избранных царей, и справа — Авраам и 5 избранных пророков. Эта разница подчеркнута даже цветом — на стороне царей ветви изображены красным цветом, на стороне пророков — голубым. Причем расположены они опять же вне хронологического порядка, и цари Давид и Соломон изображены не возле Иессея, а в самом верхнем ряду непосредственно возле Богородицы. Интересно, что и здесь мы также не обнаруживаем Христа.

И на этих двух иллюстрациях, и на других рассмотренных произведениях мы видим, что иконографии Древа Иессеева сопутствуют два разных, но дополняющих друг друга смысла. В первом случае это генеалогическое древо, главной задачей которого показать человеческую природу Христа, Его связь с родом Давида, от которого, по обетованию, должен был прийти Спаситель. Во втором случае сюжет приобретает более символический характер. Включение в композицию пророков наравне с предками по плоти придает ей более широкий смысл. Она превращается в прообраз грядущего избавления от вечной смерти, повторяя тот смысл, что закрепился в богослужении Недели святых праотцев и Недели святых отец, когда мы вспоминаем



Илл. 3. Евангелист Матфей
и Родословие Иисуса Христа.
Холкхэмская иллюстрированная Библия.
1327–1335, Англия. Лондон,
Британская библиотека



Илл. 4. Древо Иессеево. Двенадцать
ветхозаветных пророков и Богородица.
Холкхэмская иллюстрированная Библия.
1327–1335, Англия. Лондон,
Британская библиотека

не только предков по плоти, но и всех праотцев и пророков: «Через отцов Ты, Боже, предвозвестил таинственно тайну грядущего явления Бога на земле — предвечно-го Сына Твоего от Девы; через Авраама, Исаака и Иакова, Иуду и прочих, Иессея, и Давида, и всех пророков Духом предвещающая в Вифлееме являющегося Христа, всех живущих в мире к спасению призывающего»⁵. В этих богослужениях предки по крови, праотцы⁶, пророки имеют равное положение и приравнены друг к другу: «Приидите, любящие праздновать, праотцев сонм псалмами да восхвалим: Адама праотца, Еноха, Ноя, Мелхиседека, Авраама, Исаака и Иакова; по законе живших Моисея и Аарона, Иисуса, Самуила и Давида, с ними — Исаию, Иеремию, Иезекииля и Даниила, и двенадцать пророков; Илию, Елисея и вместе всех; Захарию и Крестителя, и иных, проповедавших Христа — жизнь и воскресение рода нашего!»⁷. То же самое мы видим и в изображении Родословия Христа, когда все, кто послужил к приходу Спасителя в мир, становятся ветвями одного Древа, родившего в мир Христа.

Конечно, наибольшее отображение этого смысла мы обнаруживаем в стенописи. Данный сюжет располагался либо на наружных стенах храмов, либо в нартексах. В русском искусстве пространные композиции Древа Иессеева встречаются, как правило, на сводах притворов и галерей. Большое пространство стен и сводов позволяет вмещать в себя не только предков Христа по плоти, праотцев, праматерей, пророков, но и большое количество ветхозаветных и евангельских сцен, раскрывающих смысл рождения Христа и спасения мира. Кроме того в композицию могли включаться также

⁵ Из Богослужения Недели святых отец, утренняя, седален по 1-й кафизме.

⁶ В число праотцев включаются не только предки Христа по крови, но и все ветхозаветные святые, участвовавшие в истории спасения человечества, в его движении к Царству Небесному. Среди праотцев почитаются также достаточное количество праматерей.

⁷ Из Богослужения Недели святых праотец, великая вечерня, стихиры на стиховне.



Илл. 5. Христос — Лоза истинная, Древо Иессеево.
Саккос. XVII в. Синай, монастырь св. Екатерины

свиллы, античные философы, подготовившие мир к принятию Учения Христа. Так, например, в Древо Иессеево, расположенное в галерее Благовещенского собора Московского Кремля, включены философы Гомер, Плутарх, Менандр, Анаксагор, Платон, а также Вергилий.

В некоторых произведениях мы также встречаем и смысловое продолжение родословия Христа, показывающее торжество учения Христа и христианской Церкви, которое выражается в изображении апостолов. Так, например, в грузинской фелони XVII века мы видим Древо, начинающееся, правда не с Иессея, а с Давида — на вершине этого древа большой медальон с Богородицей Знамение, а в правой части Древа изображения апостолов и избранных святых. Также апостолы из 12 и из 70 включены в композицию Древа Иессеева в уже упоминавшейся росписи Благовещенского собора Московского Кремля. В этом случае «по форме и смыслу композиция становится близка изображениям Христа и двенадцати апостолов, объединенных вьющейся лозой, называвшимся «Собор апостолов», «Союз любви связуемы апостолы» или «Христос-лоза»»⁸.

Схожесть построения композиции и их смысловая логическая связь послужили тому, что изображение двух этих сюжетов — Древа Иессеева и Христос-Лоза — рядом стало достаточно распространенным. Так, например, на саккосе из монастыря святой Екатерины (Илл. 5) на передней стороне изображена сцена Христос-Лоза Истинная, а на спинке — Древо Иессеево. В композицию Древа в данном случае включаются исключительно пророки. Они размещены вокруг крупной фигуры Богородицы на престоле. Выбор персонажей и их расположение делает композицию очень похожей на другой сюжет — Похвалу Богородицы. И встречаются случаи, когда все эти три сюжета действительно путаются и даже до конца не ясно, какой именно сюжет задумывался изначально. Так, в румынском саккосе XVII века (Илл. 6) мы видим на передней стороне также сюжет Христос — Лоза Истинная, а на другой Похвалу Богородицы. Да, мы не видим здесь Иессея, но все пророки помещены в растительный орнамент, напоминающий ветви одного дерева. Веточки расположены в форме медальонов, нависающих один над другим. Это стало настолько характерной чертой практически всех изображений Древа Иессеева, что даже без фигуры Иессея, первые ассоциации при взгляде на этот саккос возникает именно с Древом. В классической

⁸ Качалова И. Я. Монументальная живопись / Благовещенский собор Московского Кремля. К 500-летию уникального памятника русской культуры. М.: Искусство, 1990. С. 40.



Илл. 6. Христос — Лоза истинная, Похвала Богородицы.

Саккос. XVII в. Восточная Румыния. Афины, Византийский и христианский музей

иконографии Похвалы Богородицы все же чаще пророки окружают Богородицу сплошным кольцом.

Схожая ситуация случилась и с саккосом патриарха Никона⁹. В источниках этот саккос назывался «Похвальским», что соответствует композиции Похвала Богородицы на спинке саккоса. А вот композиция на передней части долгое время считалась Древом Иессеевым, в то время как по включенным в композицию персонажам и отсутствию Иессея больше соответствует сюжету «Союзом любви связуемы апостолы»¹⁰. Но при взгляде на композицию становится вполне понятна такая путаница. Использование характерных для Древа Иессея медальонов растительной формы и их широкое распространение по полю саккоса также в первую очередь ассоциируется с пространственными композициями Древа Иессея, знакомым нам по стенописи. На стыке иконографии Древа Иессея и Похвалы Богородицы даже складывается отдельный тип Богородичных икон: Древо Иессея (Мировритиса). Здесь Богородица изображается, как правило, крупно, на коленях у нее Младенец, а вокруг в ветвях — пророки.

Если мы теперь вернемся к первому смыслу Древа — генеалогии предков Христа по плоти, то тут становится очевидным, что наши современные генеалогические древа, которые старается сейчас создавать каждая семья, берет свое начало именно в этом генеалогическом древе Христа. Первую известную попытку перевести этот сюжет на свой личный род сделала династия сербских царей Неманичей. Однажды появившись в церкви Успения Богородицы в Грачанице, композиция Лоза Неманичей потом стала неотъемлемой частью росписей еще нескольких сербских храмов. Лоза царствующей династии «должна была подчеркнуть божественное происхождение власти Неманичей»¹¹.

В XVII веке в России к этому же приему прибегнула и стремившаяся укрепить свою власть династия Романовых. При этом задача композиции была расширена также на то, чтобы не только показать божественное происхождение своей власти, но и свою преемственность от династии Рюриковичей. В росписи ярославской церкви

⁹ Хранится в Музеях Московского Кремля.

¹⁰ Маясова Н. А. Древнерусское лицезовое шитье: Каталог. М., 2004. Кат. 108.

¹¹ Качалова И. Я. Монументальная живопись // Благовещенский собор Московского Кремля. К 500-летию уникального памятника русской культуры. М.: Искусство, 1990. С. 39.

Илии Пророка мы видим Корнем Древа Великого Князя Владимира, а ветвями его шесть представителей династии Рюриковичей и одиннадцать — династии Романовых. Среди них мы, например, можем увидеть Князя Александра Невского, Царевича Димитрия, царей Михаила Федоровича и Алексея Михайловича, Петра I и Петра II.

По всей видимости, именно с необходимостью упрочения власти новой династии Романовых связано распространение композиции Древа Иессеева в разных вариациях в России именно в XVII веке и позднее. До этого времени в России известно только уже упоминавшаяся роспись галерей Благовещенского собора Московского Кремля, выполненная в XVI веке, но имевшая под собой в основе роспись, созданную еще в XV веке Феофаном Греком. А вот в XVII веке появляются и иконы с распространенной композицией собственно Древа Иессеева¹² и композиции «Древо Государства Российского»¹³, и достаточно распространенный тип Богородичной иконографии Древо Иессеево, а также не так мало, как кажется на первый взгляд, росписи в храмах¹⁴. Однако, несмотря на такое разнообразие вариантов, на данный момент тема Древа Иессеева в русском искусстве еще только ждет своего внимательного исследователя. И я уверена, что на его пути встретится еще немало интересных открытий, поскольку подчас наличие этого сюжета в росписях не имеет должного упоминания в литературе. Так, например, при посещении Саввино-Сторожевского монастыря в Звенигороде мною была обнаружена очень пространная композиция Древа Иессеева. Она занимает достаточно большую площадь сводов притвора и Саввинского придела храма Рождества Богородицы. Росписи эти были созданы в 1913 году, во время поновления храма к 300-летию Дома Романовых¹⁵. Работа проводилась палехскими мастерами в технике масляной живописи и, к сожалению, их поздняя датировка и нехарактерная для древнерусского искусства техника послужила тому, что у исследователей Саввино-Сторожевского монастыря эти росписи заслужили крайне несходительное отношение и не удостоились до сих пор должного описания и исследования.

Попробуем сделать некоторые выводы.

Единственным обязательным фактором, определяющим сюжет как Древо Иессеево, является изображение Иессея, лежащего под основанием Древа. Однако и здесь бывают исключения, когда он либо совсем не изображается, либо заменяется Давидом.

По составу остальных персонажей иконография Древа Иессеева может быть достаточно разнообразной. В нее включаются не только предки Христа по плоти, перечисленные в Евангелии от Матфея, но также большой круг ветхозаветных и даже языческих персонажей, а также апостолов. В случае ограничения размеров произведения, персонажи выбираются достаточно произвольно в зависимости от конкретных задач в том или ином случае. Из обязательных, пожалуй, можно назвать только царей Давида и Соломона, которые в равной степени входят и в круг предков Христа по плоти, и в круг пророков.

На вершине дерева чаще всего встречается изображение Богородицы. Иногда еще выше нее изображается Христос, но чаще Богородица изображается вместе с младенцем. Иногда на вершине или в центре Древа изображается сцена Рождества Христова. Изредка на вершине Древа изображается Распятие.

¹² Такие иконы, например, имеются в собраниях Государственной Третьяковской галереи и Государственного исторического музея.

¹³ Например, икона С. Ушакова «Похвала Владимирской иконе. Древо государства Российского» (1668. ГТГ) и картина И. Никитина «Родословное древо Русских царей» (1731. ГРМ).

¹⁴ Например, росписи Благовещенского придела храма Николая Надеина в Ярославле (1640–1641), Крестовоздвиженского собора в Тутаеве (XVII в.) и росписи галереи Спасо-Преображенского собора Новоспасского монастыря (XVII в.).

¹⁵ Саввино-Сторожевский монастырь. История. К 600-летию преставления основателя Обители преподобного Саввы Сторожевского. Саввино-Сторожевский ставропигиальный мужской монастырь, 2006. С. 58, 127.

Характерным композиционным приемом является изображение персонажей в своеобразных медальонах, сформированных растительным орнаментом. Чаще всего это поясные изображения, нередко посаженные в чашечку цветка.

В каждом из видов искусства композиция Древа Иессеева получила свои особенности. Так, например, в шитье, как правило, все персонажи изображены рядами друг над другом вдоль одного ствола. В стенописи частым приемом было изображение в т. н. «стволе» дерева предков Христа, а в «кроне» дерева — всех остальных персонажей и сюжетов. В иконе характерным стало изображение крупной фигуры Богородицы с младенцем на коленях и окружающих ее предков либо пророков. В миниатюре композиция наиболее разнообразна, включает и все перечисленные варианты, и также целый ряд своеобразных приемов.

Иконография Древа Иессеева композиционно тесно связана с иконографией Похвалы Богородицы и Христос — Лоза Истинная. И хотя каждая из них является самостоятельной, имеет свои характерные черты и богословские смыслы, иногда среди них возникает путаница.

Сделав все эти выводы, нужно помнить, что из них всех есть достаточно большое количество исключений. Тем не менее, эти выводы дают хоть какие-то опорные точки для развития самостоятельной композиции.

Источники и литература

1. Благовещенский собор Московского Кремля. К 500-летию уникального памятника русской культуры. М.: Искусство, 1990.
2. Качалова И. Я. Стенопись галерей Благовещенского собора Московского Кремля // Древнерусское искусство. Балканы. Русь. СПб., 1995. С. 411–435.
3. Маясова Н. А. Древнерусское лицезное шитье: Каталог. М., 2004.
4. От Корня Иессеева: О родословии Господа нашего Иисуса Христа / Сост. Чубрик В. В., авт. первой и второй частей книги Копятевич Т. А. М.: Сибирская Благовонница, 2015.
5. Саввино-Сторожевский монастырь. История. К 600-летию преставления основателя Обители преподобного Саввы Сторожевского / Авт. текста. О. Н. Яшина, И. И. Доценко). Саввино-Сторожевский ставропигиальный мужской монастырь, 2006.
6. Чармадова Г. А. Несколько заметок о программе росписей Благовещенского собора Московского Кремля // Памятники древнерусской культуры. Материалы II Российской научной конференции, посвященной памяти Святителя Макария. Вып. II. Часть II. Можайск, 1994. С. 134–141.

Valentina Skripkina. Iconography of the Tree of Jesse. Features of the Composition.

Abstract: The article discusses the features of the iconography of the Tree of Jesse. The main task is to determine the main characters of the plot and its theological meaning. In addition, the article focuses on the features of compositional construction. The study touched upon various forms of art, mainly of Eastern Christian iconography. We consider the relationship with similar subjects, including the composition “The Tree of the Russian State”.

Keywords: iconography, the Tree of Jesse, icon, fresco, miniature, personal embroidery, the genealogy of Christ.

Valentina Pavlovna Skripkina — Researcher in Art History (valenta.vs@gmail.com).

Н. В. Пивоварова

«ВОЗНЕСЫЙСЯ НА КРЕСТ ВОЛЕЮ...».

**Тема Страстей Господних в иконописи
и произведениях прикладного искусства
московских царских мастерских конца XVII века¹**

В статье изложены результаты работ по изучению памятников церковного искусства, созданных в московских царских мастерских в период правления царя Федора Алексеевича. Рассматриваются иконографические и художественные особенности нескольких икон и произведений прикладного искусства из фондов петербургских и московских музеев. Автор анализирует иконографическую программу и надписи на иконе «Распятие Господне с апостолами и святыми» из собрания Русского музея в Санкт-Петербурге и обосновывает гипотезу о связи иконы с проектом устройства в Московском Кремле по инициативе Федора Алексеевича «Нового Иерусалима». Особое внимание царя Федора Алексеевича к топографии Святых мест и реликвиям Страстей Господних получило отражение не только в иконописи, но и привело к сложению новой системы оформления богослужебных предметов, изготовлявшихся царскими мастерами. Эта тема освещается на примере нескольких окладов напрестольных Евангелий и драгоценных сосудов конца 70-х — 80-х гг. XVII в.

Ключевые слова: царь Федор Алексеевич, Московский Кремль, «Новый Иерусалим», Страсти Господни, московские царские мастерские, иконы, напрестольное Евангелие.

В собрании Русского музея хранится икона «Распятие Господне» (Илл. 1)². В 1970-е годы она была раскрыта из-под записей реставраторами М. Г. Малкиным и Ю. Г. Бобровым, но до сих пор мало известна специалистам. Иконе посвящена единственная статья, опубликованная без малого сорок лет назад и принадлежащая хранителю Русского музея Т. А. Ананьевой³. Главное внимание в публикации уделено художественным особенностям образа, что типично для искусствоведения советского периода. Яркость колорита, построенного на сочетании звучных, насыщенных по тону красок; естественность пропорций, анатомическая правильность и объемность фигур и ликов, свобода в трактовке одежд и архитектуры позволили автору публикации отнести создание иконы ко второй половине XVII века. Основанием для более точной датировки послужил текст надписи, помещенной в картуше в верхней части образа:

Надежда Валерьевна Пивоварова — кандидат искусствоведения, старший преподаватель Санкт-Петербургской духовной академии, ведущий научный сотрудник Государственного Русского музея (nad-pivovarova@yandex.com).

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научно-исследовательского проекта № 16-04-00258 «Московские царские мастерские и искусство региональных художественных центров в конце XVI–XVII в. Опыт атрибуции произведений иконописи и прикладного искусства позднего русского средневековья».

² ГРМ, инв. № ДРЖ-2365. Дерево (доска без ковчега), две врезные односторонние шпонки, левкас, темпера. 78 x 63 x 3,5 см.

³ *Ананьева Т. А.* Икона «Распятие» XVII в. из фондов Русского музея // Памятники культуры. Новые открытия. Ежегодник 1978. Л., 1979. С. 330–332. См. также каталожное описание иконы: Осень русского средневековья. Искусство XVII века в собрании Русского музея / Альманах. Вып. 535. СПб., 2018. С. 82–83. № 77.

Во(з)несѣиша на кр[е]стѣхъ волею, тезоименитомъ Твоемъ новомъ жителствѣ,
 щедроты Твоѣ // даромъ Хри[ст]и(с)те Б[о]же. возведеши силою Твоею бл[а]говѣрнаго
 ц[ар]я нашего Федора побѣды // даждь ему на сопостаты покое и милость Твое,
 ордѣже мира непобѣдимую побѣду.

Упоминание в надписи имени царя Федора позволило Ананьевой связать икону с царем Федором Алексеевичем и датировать ее временем его правления — 1676–1682 гг. Как заключила исследователь, текст надписи «отражает радость в связи с установлением долгого мира и избавлением от тягот войны», поясняя «истинный, житейский смысл» иконы⁴. Однако источник текста не был определен автором статьи; она лишь указала на его «торжественный церковный характер» и высказала предположение о возможности составления его высоким духовным лицом, бывшим одновременно и заказчиком иконы⁵.

Между тем, процитированный текст — кондак 4-го гласа праздника Воздвижения креста Господня — не относится к числу оригинальных произведений «высоких духовных лиц» XVII в. Издавна вошедший в богослужебное последование праздника, он сохранился в составе служб праздника до настоящего времени и ежегодно звучит в церкви 14/27 сентября. Особенность, присущая современному тексту, — отсутствие имени царя или императора, упоминание которого было обязательным в богослужении XVII — начала XX в.⁶

Профессор М. Скабалланович, сопоставивший славянский текст кондака с греческим, произвел его текстологический анализ и отметил, что в нем, в отличие от тропарей праздничной службы, особо упомянуто и о Распятии Господнем, и о кресте, который назван «оружием мира» и «неодолимым знамением победы». «Христову «жительству», т. е. народу, достоянию Его (Христа. — Н. П.), — писал Скабалланович, — он (кондак) просит не спасения, благословения и сохранения, как тропарь, но и милостей; Императору просит не победы лишь, но и «обрадования силою Божией», особенных военных успехов»⁷. Как видим, текст этот достаточно многозначен и его едва ли следует понимать узко буквально, как это было сделано Т. А. Ананьевой.

Толкование креста как знамени победы над врагами производно от основного значения этого христианского символа — орудия истязаний Спасителя и, одновременно, средства искупления человеческого рода. Эта идея, как представляется, и составляет главное содержание образа из собрания Русского музея.

В среднике иконы представлено «Распятие Господне» — заключительный, исполненный драматизма эпизод земной жизни Спасителя. Пригвожденный ко Кресту Иисус Христос изображен на переднем плане, на фоне темного облачного неба, погружающего в сумрак холмы и здания Иерусалима. Иисус изображен в терновом венце, со склоненной на правое плечо головой и закрытыми глазами. Его фигура слегка развернута; пронзенные кисти, ступни и ребро источают кровь, крупными каплями стекающую по Кресту. По сторонам от Распятия — предстоящие Богородица и Мария Магдалина, Иоанн Богослов и сотник Лонгин. Привычная композиционная схема дополнена изображениями летящих ангелов, собирающих кровь Христа в золотые сосуды.

Традиционно сюжет «Распятие» входил в состав праздничного ряда иконостаса, который отражал хронологию Евангельских событий, включая эпизоды Страстей и Воскресения Христа. Рассматриваемая икона, несмотря на обычный для «праздников»

⁴ Ананьева Т. А. Икона «Распятие» XVII в. С. 332.

⁵ Там же. С. 330.

⁶ Формулировка «благочестивого царя нашего» имярек заменена на нейтральное: «верные люди Твоя», а местоимение в форме муж. р., 3 лица, ед. ч. «ему» — на форму мн. ч., 1 лица «нам».

⁷ Христианские праздники. Кн. 2: Воздвижение честного креста / под. ред. проф. М. Скабаллановича. Киев, 1915 (репринт: М., 1995). С. 78–79.

размер и формат доски, была создана как самостоятельный образ, на что указывают особенностями ее иконографии.

Средник с Распятием окружен медальонами с образами святых. По углам представлены святой Иоанн Предтеча и евангелисты Матфей, Марк, Лука. (Отсутствие образа Иоанна Богослова объясняется изображением его в среднике, в предстоянии Кресту). В раскрытых книгах у Матфея и Луки — традиционные для иконографии евангелистов тексты, восходящие к начальным строфам их Евангелий:

Книга родства Иисуса Христа сына Давида сына Ибраима Ибраима
род Исаака Исаака род Иакова (Мф 1:1–2, сл.); Понеже оубо м(з)нози начаша
чинити повесть о извѣствованн(х)и в насъ вещьхъ м(коже) (Лк 1:1).

По сторонам от средника в вертикальных рядах сгруппированы парные изображения апостолов: Петра и Андрея, Иакова Заведеева и Варфоломея, Филиппа и Иакова Алфеева, Фомы и Симона, Иуды Иаковлева и Иакова брата Божия. Лишь один из них — апостол Петр — изображен с приоткрытым свитком, в котором читается исключительно важный для понимания идейного замысла иконы текст:

«Ты еси Христ(с)от(с)ъ сынъ (з)на (з)наго Живаго» (Мф 16:16).

Данный фрагмент — прямая цитата из Евангелия от Матфея — служит ответом апостола Петра на вопрос Христа: «за кого почитаете Меня?» (ср.: Ин 6:69; Мк 8:29; Лк 9:20).

В нижнем ряду между евангелистами (парами, от полей к центру) помещены полуфигуры святителей: Клеопы, брата Иосифа Обручника, и Анании, а также святых жен — Марии Иаковлевой и Саломии.

Таким образом, на иконе изображены пятнадцать апостолов (десять — из числа 12-ти, и пять — из числа 70-ти), а также две святые жены — свидетельницы земной жизни и воскресения Спасителя. Согласно тексту Евангелия, Мария Иаковлева и Саломия, вместе с Богородицей и Марией Магдалиной предстоявшие у Креста, не обрели тела Господня во Гробе и в числе первых среди людей удостоверились в Его воскресении (Мк 15:40, 16:1). Глубоко символично включение их образов в единый ряд с апостолом Клеопой — одним из двух учеников-очевидцев воскресения Христа. Ему и Луке — спутникам Христа на пути в Эммаус — было суждено, как и женам-мироносицам, признать в «незнакомце» воскресшего Учителя (Лк 24:13–32).

В основу идейного замысла иконы положена мысль о неразрывном единстве событий Господних Страстей и Воскресения. Неслучайно ряд апостолов начинается образом святого Иоанна Предтечи — последнего среди пророков и первого среди апостолов вестника спасительной миссии Христа. Текст его пророчества вписан в развернутый свиток:

Се агне(ц) б(о)жий въ земли грѣхн мира сей е(с)ть о немъ (же) азъ рѣхъ (Ин 1:29–30).

Одновременно текст в раскрытой книге у Марка относится к самому Иоанну как Предтече Господа:

Зачало еу(а)н(г)ел(и)а Иисуса Христа сына б(о)ж(и)а (и)коже е(с)ть писано
во пр(о)р(о)ц(е)хъ ее азъ побылаю а(н)г(е)л(о)м мое(го) (Мк 1:1–2).

Медальоны с апостолами оплетены виноградной лозой, напоминая о словах Спасителя, обращенных к апостолам: «Я есмь истинная виноградная лоза, а Отец Мой — Виноградарь... Я есмь Лоза, а вы ветви» (Ин 15:1, 5). С глубокой древности лоза почиталась символом жертвы Спасителя.

Итак, анализ иконографии и содержание текста на иконе заставляют усомниться в справедливости версии Т. А. Ананьевой, предложившей связать образ с политическими событиями царствования Федора Алексеевича: заключением 13-летнего перемирия с Польшей в 1678 г. и 20-летнего перемирия с крымским ханом в 1681 г. Программный характер иконы, в котором особо акцентированы темы Страстей и Воскресения, позволяет рассмотреть ее в русле храмоздательной и художественной деятельности московских царских мастеров, работавших по заказам царя Федора Алексеевича.

Периоду правления Федора Алексеевича посвящена большая исследовательская литература⁸. Все авторы, писавшие о нем, обращали внимание на особую религиозность юного царя, занявшего престол в 14-летнем возрасте. Истоки обостренного религиозного чувства объясняли как болезненностью царя, так и влиянием на него ближайшего окружения, в частности, — благочестивой тетки, царевны Татьяны Михайловны. От нее юный царь узнал о незавершенном проекте патриарха Никона — возведении недалеко от Москвы монастырского комплекса, именуемого «Новым Иерусалимом». Этот рассказ не только подвигли юного царя к возобновлению строительства, но и способствовали кристаллизации идеи устройства своего «Нового Иерусалима» в Кремле⁹.

Осуществление этого замысла началось весной 1678 г., когда в документах Оружейной палаты Московского Кремля появились первые упоминания об устройстве «у государя вверху» Гроба Господня и 60-ти алебастровых херувимов, а продолжилось в 1679–1680-м гг. написанием полотен «Страстей Господних» и работами над двумя резными кипарисными крестами — «за престол» церкви преподобномученицы Евдокии и на Голгофу¹⁰.

Весной 1681 г. на хорах обновленной «верховой» церкви Евдокии появился храм в честь Воздвижения креста Господня, чаще именовавшийся Распятским, а весной-летом царь принял решение о переосвящении церкви Евдокии. С этого времени ее стали именовать храмом во имя Воскресения Господня¹¹. Как отмечала исследователь



Илл. 1. Икона «Распятие». Около 1681–1682. Мастерские Московского Кремля. ГРМ

⁸ Замысловский Е. Царствование Федора Алексеевича. Ч. I. Введение. — Обзор источников. СПб., 1871; Костомаров Н. И. Царь Федор Алексеевич // Костомаров Н. И. Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей. Пг., 1915. С. 412–424; Богданов А. П. Царь Федор Алексеевич. 1676–1682. М., 1994; Преображенский А. А., Морозова Л. Е., Демидова Н. Ф. Первые Романовы на российском престоле. М., 2000. С. 337–402; Седов П. В. Закат Московского царства. Царский двор конца XVII века. СПб., 2006 и др.

⁹ Соколова И. М. Новый Иерусалим в Кремле. Незавершенный замысел царя Федора Алексеевича // ФГУ «Государственный историко-культурный музей-заповедник «Московский Кремль». Материалы и исследования. М., 2003. Вып. XVI: Художественные памятники Московского Кремля. С. 55.

¹⁰ Там же. С. 56–57.

¹¹ Там же. С. 58. Освящение храма состоялось 15 декабря 1681 г., хотя уже 6 августа царь присутствовал здесь на литургии (Там же).



Илл. 2. Напрестольное Евангелие.
Вклад царя Федора Алексеевича
в Верхоспаский собор
Московского Кремля. 1678. Мастерские
Московского Кремля. ГММК



Илл. 3. Напрестольное Евангелие.
Вклад царя Федора Алексеевича
в церковь Воскресения Словущего
Московского Кремля. 1678. Мастерские
Московского Кремля. ГММК

этого комплекса Ирина Михайловна Соколова, «устройство церкви Воздвижения Креста вкупе с уже существующей Голгофой с Гробом Господним и переосвящение Евдокиинской церкви в честь Живоносного Воскресения явно обозначили внутри кремлевского дворца священную топографию Иерусалима»¹². Обратим внимание и на другую составляющую этой храмовой программы: в ней особо акцентировано единство двух тем — Страстей, кульминацией которых является Распятие, и Воскресения Господня. Своеобразие этого идейного замысла, по нашему мнению, созвучно с программой рассмотренной иконы «Распятие Господне». Ее сюжет, особенности композиционного решения и содержание надписи находят соответствие в посвящении «верховых» царских храмов (единый комплекс, состоявший из церквей Воскресения и Воздвижения креста, или Распятия, окруженный иерусалимскими реалиями: Голгофой и подобием Гроба Господня). Не исключено, что икона была написана для одного из этих храмов, хотя сведений об этом пока не обнаружено¹³.

Тема Страстей Господних со времени правления Федора Алексеевича становится одной из главных в сюжетном репертуаре изобразительного и прикладного искусства Москвы. Свидетельством тому — появление на произведениях литургической утвари (напрестольных Евангелиях, потирах, звездицах, тарелях) не только сцен Страстей, но и так называемых Страстных эмблем — орудий истязаний Спасителя¹⁴. Впервые

¹² Там же. С. 59.

¹³ Из публикаций известно, что в интерьере теремной церкви Распятия Господня находились две иконы Распятия: одна — в самом храме, вторая в алтаре за престолом: *Извеков Н. Д.* Московский Кремлевские дворцовые церкви и служившие при них лица в XVII веке. М., 1906. С. 59–60. Однако идентифицировать с одной из них наш образ пока не представляется возможным.

¹⁴ Подробнее об этом: *Звезда Ю. Н.* Особенности изображения страстных эмблем в русской иконописи конца XVII–XVIII века // III научные чтения памяти Ирины Петровны Болотцевой



Илл. 4. Напрестольное Евангелие. Вклад Федора Алексеевича в Архангельский собор Московского Кремля. 1681. Мастерские Московского Кремля. ГРМ



Илл. 5. Напрестольное Евангелие. Вклад царевны Марии Алексеевны в Симонов Монастырь. 1683. Мастерские Московского Кремля. ГММК

они были использованы на окладах двух напрестольных Евангелий, в 1678 г. вложенных царем в верховные храмы Спаса Нерукотворного (Верхоспасский собор) и Воскресения Словущего Московского Кремля (ныне — в Музеях Московского Кремля). Оклады исполнены группой царских мастеров — Михаилом Васильевым, Ионой Семиделом, Юрием и Степаном Ныриными Голиаш, Христианом Креймером, Дмитрием Терентьевым, Юрием Филимовым Фробосом.

Центр верхней крышки первого Евангелия (Илл. 2)¹⁵ отведен композиции трехфигурного Деисуса; вокруг нее на восьми овальных эмалевых дробницах помещены «страстные эмблемы», а по углам укреплены четыре фигурных наугольника с евангелистами. У нижнего среза крышки находится еще одна аналогичная овальная дробница с композицией «Положение во гроб». Средником оклада второго Евангелия (Илл. 3)¹⁶ служит композиция «Распятие Господне» с четырьмя предстоящими. Отметим, что позы, жесты и даже рисунок одежд предстоящих у креста напоминают аналогичные фигуры на рассмотренной выше иконе «Распятие Господне». Вокруг средника Евангелия расположены четыре овальные дробницы со «страстными эмблемами» и две — с сюжетными композициями: «Снятием со Креста» (вверху) и «Положением во гроб» (внизу).

(1944–1995). Сб. статей. Ярославль, 1999. С. 46–53; *Ее же*. Образы реликвий в страстных эмблемах на произведениях русского искусства конца XVII века // Восточнохристианские реликвии / Ред.-сост. А. М. Лидов. М., 2003. С. 586–607; *Ее же*. Эмблемы с Орудиями Страданий Христа в духовной культуре России последней четверти XVII века (предварительные итоги изучения) // Ростовский Архиерейский дом и русская художественная культура второй половины XVII века (материалы конференции 21–23 сентября 2005 г.). Ростов, 2006. С. 252–261.

¹⁵ Мартынова М. В. Московская эмаль XV–XVII веков. Каталог. М., 2002. С. 130–131. Кат. 122.

¹⁶ Там же. С. 132–133. Кат. 123.



Илл. 6. Напрестольное Евангелие. Вклад царицы Марфы Матвеевны в Архангельский собор Московского Кремля. 1684. Мастерские Московского Кремля. Фото 1913 г.

Не приходится удивляться, что схожее оформление получил и оклад Евангелия, вложенного 14 августа 7191 (1683) г. «при державе» царей Иоанна и Петра Алексеевичей в московский Симонов монастырь царевной и великой княжной Марией Алексеевной (Илл. 5), поскольку он был заказан «в вечное поминовение во блаженном успении (брата) своего великого государя царя и великого князя Феодора Алексеевича»¹⁸. Середину его верхней крышки вновь заняло рельефное изображение трехфигурного Деисуса, над обрамлением которого поместили Голгофский крест, набранный из мелких алмазов (?), а из страстных сцен была выбрана композиция «Оплакивание — Положение во гроб» (по надписи — «Снятие со креста»), занявшая место в нижней части крышки между евангелистами Марком и Лукой. Наконец, в 1684 г. в Архангельский собор Кремля было вложено последнее Евангелие, оформление оклада которого в точности следовало рассмотренной типологии. Его вкладчицей была вдова Федора Алексеевича — Марфа Матвеевна Апраксина (Илл. 6)¹⁹. В это время в Архангельском соборе находилось Евангелие с рельефным

Оклад третьего Евангелия, хранящегося ныне в Русском музее¹⁷, исполнен в 1681 г. Кодекс был вложен в Архангельский собор Московского Кремля (Илл. 4), о чем свидетельствует черневая надпись, вырезанная по краю верхней крышки:

ВО СЛАВУ ТРИПОСТАСНАГО Б[О]ЖЕ(С)
ТВА О[Т]ЦА И СЫ[Н]А И СВ[Я]ТАГО
Д[У]ХА ПОСТРОЕНО СЕБЕ // СВ[Я]Т
ТОБЕ СВ[Я]Н(Г)О[У] Д[Е]ЛЮ ЗЛАТОЕ ПО
ВЕЛЕНІЕМЪ ВЕЛИКОГО Г[О]С[У]Д[А]Р[Я]
Р[У]С[С]КАГО И ВЕЛИКОГО КН[Я]ЗЯ СЕ-
ОДОРА АЛЕКСЕЕВИЧА ВСЕЯ ВЕЛИКІЯ
И МАЛЫЯ И БѢЛЫЯ РОСІИ // САМО
ДЕРЖЦА В[С]А СОБОРНЮ Ц[ЕР]КОВЬ
АРХИСТРАТІИ Б[О]ЖІЯ МНХАНІА
В[С]А ДѢТО ЗРНО (Г)О[У] МАРТА В
(Д)Е[Л]Н[Ь].

Как и на окладе Евангелия из церкви Воскресения, по центру крышки архангельского Евангелия находится высоко-рельефная композиция «Распятие», расписанная эмалью. Четыре овальные выпуклые дробницы, укрепленные между камнями по сторонам от средника, заполнены эмалевыми изображениями трех эпизодов Страстей — «Распятие», «Снятие со креста» и «Оплакивание», — и Воскресения Господня.

¹⁷ ГРМ, инв. № БК-3126. Золото, серебро, драгоценные камни, стекло; ковка, литье, накладное литье, чеканка, резьба, золочение, чернь, эмаль. 44 x 26,5 x 13. См.: Золотая кладовая Русского музея. К 100-летию музея. 1898–1998. СПб. 1998. С. 195. Кат. 58. Ил. 56.

¹⁸ Мартынова М.В. Московская эмаль XV–XVII веков. С. 147–149. Кат. 135. М.В. Мартынова предположила, что в создании оклада принимали участие те же мастера, что работали над окладами 1678 г. для церквей Спаса Нерукотворного и Воскресения Словущего.

¹⁹ Евангелие пострадало в 1918 г. во время ограбления Патриаршей ризницы. В настоящее время в Музее Московского Кремля хранятся детали его оклада. Фотография, дающая представление об оформлении оклада, воспроизведена в статье: Трутовский В. «Романовская»



Илл. 7



Илл. 8

Илл. 7. Потир. Вклад царицы Наталии Кирилловны в Троицкий монастырь в Калязине. 1684. Мастерские Московского Кремля. ГММК

Илл. 8. Потир. Вклад царицы Наталии Кирилловны в Троицкий монастырь в Калязине. 1684. Мастерские Московского Кремля. Фрагмент поддона. ГММК

эмалированным Распятием, пожертвованное храму в 1681 г. Федором Алексеевичем, поэтому для средника нового Евангелия была выбрана композиция трехфигурного Деисуса. Вокруг него разместили шесть эмалевых дробниц со «страстными эмблемами», а на центральной оси между евангелистами укрепили равноконечный крест и дробницу с «Оплакиванием».

Иконографическими образцами для Страстных сцен и эмблем служили композиции цельногравированных изданий — лицевых Библий, широко использовавшихся в царских мастерских. Штат Серебряной и Золотой палат, где производились предметы драгоценной богослужебной утвари, в значительной части формировался из мастеров-иноземцев, для которых работа по таким образцам была достаточно привычным делом.

Можно заметить, что число сцен Страстей на предметах богослужебной утвари увеличивалось постепенно. Первоначально (в период правления Федора Алексеевича) они, наряду со «страстными эмблемами», появились на крышках напрестольных Евангелий, а затем были использованы и на других богослужебных предметах. В годы царствования Иоанна и Петра Алексеевичей (1682–1696), а затем Петра Алексеевича Страстные эпизоды включили в убранство поддонов потиров. Шесть эмалевых медальонов со сценами Страстей можно видеть, например, на «ложках» поддона золотого потира 1684 г., заказанного царицей Натальей Кирилловной Нарышкиной для вклада в Троицкий монастырь в Калязине (Илл. 7, 8)²⁰. Аналогичное место занимают «Страсти» на поддоне серебряного позолоченного потира, украшенного в технике гравировки и в 1698 г. вложенного Игнатием, епископом

церковно-археологическая выставка в Москве // Старые годы. 1913. Июнь. Ил. между с. 41 и 42. Публикация деталей оклада и фотографии из статьи В. Трутовского: *Мартынова М. В.* Московская эмаль XV–XVII веков. С. 152–153. Кат. 137.

²⁰ *Мартынова М. В.* Московская эмаль XV–XVII веков. С. 154–155. Кат. 138. Вероятно, вклад сделан не был. С XVIII в. потир находился в соборе святых апостолов Петра и Павла в Санкт-Петербурге. См.: Историко-статистические сведения о С.-Петербургской епархии. Издание С.-Петербургского епархиального историко-статистического комитета. СПб., 1869. Вып. 1. Отд. II. С. 93.

Тамбовским в Спасо-Преображенский собор Тамбова²¹. Восемь сцен Страстей гравированы на поддоне потира, вложенного в 1695 г. в Успенский собор Ростова митрополитом Иоасафом (ГММК)²².

Источники и литература

1. *Ананьева Т. А.* Икона «Распятие» XVII в. из фондов Русского музея // Памятники культуры. Новые открытия. Ежегодник 1978. Л., 1979. С. 330–332.
2. *Богданов А. П.* Царь Федор Алексеевич. 1676–1682. М., 1994.
3. *Замысловский Е.* Царствование Федора Алексеевича. Ч. I. Введение. — Обзор источников. СПб., 1871.
4. *Звездина Ю. Н.* Образы реликвий в страстных эмблемах на произведениях русского искусства конца XVII века // Восточнохристианские реликвии / Ред.-сост. А. М. Лидов. М., 2003. С. 586–607.
5. *Звездина Ю. Н.* Особенности изображения страстных эмблем в русской иконописи конца XVII–XVIII века // III научные чтения памяти Ирины Петровны Болотцевой (1944–1995). Сб. статей. Ярославль, 1999. С. 46–53.
6. *Звездина Ю. Н.* Эмблемы с Орудиями Страданий Христа в духовной культуре России последней четверти XVII века (предварительные итоги изучения) // Ростовский Архиепископский дом и русская художественная культура второй половины XVII века (материалы конференции 21–23 сентября 2005 г.). Ростов, 2006. С. 252–261.
7. Золотая кладовая Русского музея. К 100-летию музея. 1898–1998. СПб. 1998.
8. *Извеков Н. Д.* Московский Кремлевские дворцовые церкви и служившие при них лица в XVII веке. М., 1906.
9. Историко-статистические сведения о С.-Петербургской епархии. Издание С.-Петербургского епархиального историко-статистического комитета. СПб.: 1869. Вып. 1.
10. *Костомаров Н. И.* Царь Федор Алексеевич // *Костомаров Н. И.* Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей. Пг., 1915.
11. *Мартынова М. В.* Московская эмаль XV–XVII веков. Каталог. М., 2002.
12. Осень русского средневековья. Искусство XVII века в собрании Русского музея / Альманах. Вып. 535. СПб., 2018.
13. *Преображенский А. А., Морозова Л. Е., Демидова Н. Ф.* Первые Романовы на российском престоле. М., 2000.
14. *Седов П. В.* Закат Московского царства. Царский двор конца XVII века. СПб., 2006.
15. *Соколова И. М.* Новый Иерусалим в Кремле. Незавершенный замысел царя Федора Алексеевича // ФГУ «Государственный историко-культурный музей-заповедник «Московский Кремль»». Материалы и исследования. М., 2003. Вып. XVI: Художественные памятники Московского Кремля. С. 53–63.
16. *Трутовский В.* «Романовская» церковно-археологическая выставка в Москве // Старые годы. 1913. Июнь. (Отд. отт.).
17. Христианские праздники. Кн. 2: Воздвижение честного креста / под. ред. проф. М. Скабаллановича. Киев, 1915 (репринт: М., 1995).

²¹ ГРМ, инв. № БК-2997. Серебро; ковка, литье, гравировка, золочение. Выс. — 25,7; дм чаши — 14,9; дм основания — 16,5. Представлены композиции: «Моление о чаше», «Приведение Христа к Пилату», «Биеие и ругание у столпа», «Возложение тернового венца», «Несение креста», «Пригвождение ко кресту». См.: Осень русского средневековья. С. 130. № 124.

²² *Мартынова М. В.* Московская эмаль XV–XVII веков. С. 246. Кат. 305. Ил. на с. 304. Вероятно, в комплект с потиром входила звезда, на перекрестье дуг которой в технике эмали по рельефу выполнена композиция «Тайная вечеря» (Там же. С. 244, 245. Кат. 304).

Nadezhda Pivovarova. "Ascended to the Cross by Will ...". The Theme of the Passion of the Lord in Icon Painting and Works of Applied Art of the Moscow Royal Workshops of the late 17th Century.

Abstract: The article presents the results of the study of the monuments of church art created in the Moscow royal workshops during the reign of Tsar Fedor Alekseevich. The iconographic and artistic features of several icons and works of applied art from the collections of St. Petersburg and Moscow museums are examined. The author analyzes the iconographic program and inscriptions on the icon "The Crucifixion of the Lord with the Apostles and Saints" from the collection of the Russian Museum in St. Petersburg and substantiates the hypothesis about the connection of the icon with the design of the "New Jerusalem" in the Moscow Kremlin on the initiative of Fedor Alekseevich. The special attention of Tsar Fyodor Alekseevich to the topography of the Holy places and relics of the Passion of the Lord was reflected not only in icon painting, but led to the addition of a new design system for liturgical objects made by royal craftsmen. This topic is illustrated by the example of several salaries of the altar gospels and precious vessels of the late 70s – 80s of the 17th century.

Keywords: Tsar Fedor Alekseevich, Moscow Kremlin, "New Jerusalem", Passion of the Lord, Moscow Tsar's workshops, icons, altar gospel.

Nadezhda Valerievna Pivovarova – Ph.D., Senior lecturer, St. Petersburg Theological Academy, and Leading Researcher, State Russian Museum (nad-pivovarova@yandex.com).

М. С. Егорова, А. Н. Кручинина

ЕВАНГЕЛИЕ И ДРЕВНЕРУССКОЕ ПЕСНОПЕНИЕ:

интертекст в славнике «Тебе одеющегося» недели Жен-Мироносиц

Статья посвящена проблеме музыкальной интерпретации гимнографического текста, в структуре которого присутствует ряд значимых интертекстуальных отсылок к широкому кругу литургических текстов и произведений средневековой христианской письменной традиции. Материалом исследования послужил список песнопения Недели Жен-мироносиц «Тебе, одеющегося светом, яко ризою», созданного на основе музыкально-поэтического текста с тем же инципитом из чинопоследования Великой субботы, по древнерусской нотированной рукописи начала XVII в. В задачи исследования входило выявление интертекстуальных маркеров, определение роли интертекста в структуре песнопения как целостного единства вербального ряда и его музыкальной интерпретации средствами знаменного роспева. Анализ музыкально-поэтического текста подтвердил существование особых приемов художественной организации музыкального пространства, обусловленных феноменом вербальной интертекстуальности.

Ключевые слова: интертекст, музыкально-поэтический текст, древнерусское певческое искусство, знаменный распев, музыкальная интерпретация интертекста.

Песнопение «Тебе одеющегося», звучащее в Страстную Субботу и в неделю Жен-Мироносиц, тесно связано с новозаветным повествованием (Мф 27:57–60, Лк 23:50–54, Мк 15:43–46, Ин 19:38–41). Впервые этот музыкально-поэтический текст появляется в нотированной певческой книжности в XII веке — в Саввиной триоди (РНБ, Соф. № 85), где он записан дважды: сначала в чинопоследовании Святой и Великой Субботы, в составе микроцикла стихир на хвалитех в функции славника, и с тем же инципитом — в чинопоследовании Недели третьей по Пасхе, в составе микроцикла стихир на «Господи, возвах» в той же функции славника. Как оказалось, поэтические тексты не повторяют друг друга, и их роспевы также различны. Впервые на эту особенность фиксации музыкально-поэтического текста «Тебе одеющегося» обратила внимание Наталья Викторовна Грузинцева в своей кандидатской диссертации¹.

На протяжении веков эти два песнопения, имеющие один инципит, интенсивно живут в древнерусской певческой традиции. В конце XVI — начале XVII в. песнопение, поющесся в составе службы Недели Жен-мироносиц, изменяется: расширяется поэтический текст за счет нескольких текстовых вставок, соответственно, изменяется композиция роспева и его интонационный словарь. По мнению Н. В. Грузинцевой, греческий прототип имеется только у первого — страстного — текста, а второй, в его поздней версии, представляет собой творение русских гимнографов. Данная статья посвящена анализу поздней версии песнопения «Тебе, одеющегося светом» из чинопоследования Недели Жен-мироносиц в аспекте интертекстуальности.

Марина Сергеевна Егорова — кандидат филологических наук, доцент Санкт-Петербургской государственной консерватории им. Н. А. Римского-Корсакова (kibotos@mail.ru).

Альбина Никандровна Кручинина — кандидат искусствоведения, профессор Санкт-Петербургской государственной консерватории им. Н. А. Римского-Корсакова (kruchina2006@rambler.ru).

¹ Грузинцева Н. В. Стихиры-самогласны триодного стихирая в древнерусской рукописной традиции XII–XVII веков. Дисс. канд. искусствоведения (рукопись). Л., 1990.

Интертекстуальность как свойство текста содержать многочисленные отсылки к другим текстам является не просто значимой лингвистической категорией теории текста, но и одним из ведущих художественных принципов средневекового литургического творчества². Природа средневековой интертекстуальности также неоднозначна, как и сам термин, ее определяющий: понимание «своего» и «чужого» в тексте у средневековых авторов принципиально отличается от понимания текстовых заимствований в культуре нового времени. При наличии безусловных общих принципов, взаимодействие между текстами разного времени, разных авторов, разных жанров в средневековой традиции обнаруживает ряд уникальных особенностей. В частности, медиевисты неоднократно сталкиваются со сложными компиляциями цитат и парафразов, формирующих новый текст, не «возвращающий» читателя к определенному месту текста-источника³. Рассматриваемый текст — уникальная стихира, появившаяся в русской литургической традиции на основе первоначального греческого гимнографического текста — имеет целый ряд интертекстуальных примет, анализ которых в контексте целостного музыкально-поэтического текста и является главной задачей исследования.

Приведем текст стихир по списку, созданному иноком Кирилло-Белозерского монастыря Христофором в 1604 году (РНБ, Кир.-Бел. собр., № 665/922, л. 865 об.–866) и обозначенному им надписанием «большее» (Илл. 1)⁴.

Первой интертекстуальной отсылкой можно назвать инципит песнопения («Тебе, одеющегося светом, яко ризою»). Эта формула, очевидно, связана со 103-м псалмом, начинающим чинопоследование вечерни. Как известно, византийская гимнография активно использует т. н. «псалтирные формулы», многие из которых не являются цитатами в современном понимании этого термина, так как давно «оторвались» от первоначального контекста и зачастую стали его своеобразными эмблемами, сохранив ключевую семантику претекста. Формула «одеаясь светом яко ризою» из 103-го псалма приобрела характер подобной эмблемы — символа неприступной, непостижимой Божественной сущности, который маркирует инициальные строки песнопения. С другой стороны, Бог-творец, простирающий небо, «яко кожу», и одевающийся в свет, прославлен псалмопевцем, возносящим песнь Пантократору, и в конце псалма. Такой же кольцевой композицией обладает и рассматриваемая стихира.

Следующие за инициальными стихами несколько строк песнопения, пересказывающие евангельский текст, резко контрастируют с инципитом по интонации, становясь выражением неразрешимого парадокса — парадокса смерти бессмертного Бога: «Плотию умерша узре Иосиф, вошед нощию ко Пилату, моляся и кланяся, телесе прося святаго ти». Контраст «одеющийся светом» — «плотию умерший» входит в пространство парафразирования евангельского повествования как неочевидный, но значимый элемент толкования. Неслучайность этого, не только эмоционального, но и чисто семантического контраста подтверждается дальнейшим развитием текста, в который в качестве нового маркера интертекстуальной связи входит фрагмент, отсутствовавший в оригинальной греческой стихире.

² О феномене интертекстуальности в средневековой традиции см.: *Гардзанини М.* Библейские цитаты в церковнославянской книжности. М., 2014; *Егорова М. С., Кручинина А. Н.* Евангелие и древнерусское песнопение (интертекст в средневековой культуре). СПб., 2018.

³ Именно механизм «следования» за интертекстуальными маркерами, опознавание в парафразе, неточной цитате или аллюзии исходного претекста, сопоставление первоначального контекста и контекста нового в их сложном взаимодействии друг с другом являются основными этапами восприятия интертекста, в противоречие с которыми выступают механизмы текстопорождения, свойственные средневековой письменной традиции и обусловленные феноменом существования универсальных *loci communes*. О формульности средневекового литургического творчества см: *Егорова М. С., Кручинина А. Н.* Гимнографический текст и его роспев: от формулы к смыслу (принцип стереотипности в средневековой традиции). СПб., 2017; *Кристианс Д.* Топосы в песнопениях византийской служебной минеи и проблемы их переноса на славянскую почву. М., 2018.

⁴ Расшифровка крюкового текста А. Н. Кручининной.

Недeлa Г Жeнx Мирoнoсцц На стixoвнe, Глaвa, глaс Ё

РНБ, Кир-Бел 665/922, л.865 об.-866, 1604 г.,
РГБ, ф.304 I №414, л.726-727, сер. XVI в.,
РНБ, Солов.собр. 277/286, л. 556, кон.XVII в.,
МДА, №234803, л.172об.-174 об., XVIII в.

1
Тe - бe - ω - дѣ - ю - ца - а - сѧ ерѣ - го - ме - я - кω - рн - зо - ю.

2
Пло - ти - ю оу - ме - рше оу - зре И - ω - си - - фо -

3
во - ше - до - но - ци - ю ко - Пн - ла - - - гоу.

4
Жо - лѧ - сѧ и кла - на - я.

5
Те - ле - ерѣ про - сѧ сѧ - та - а - - - го - ти.

6
да - н - же ми

7
тѣ - ло - сы - на дѣ - ви - - ча -

8
Бе - зо - те - ца ро - же - ша - го - - - - - ея.

Илл. 1. Стихира-славник Недели Жен-мироносиц «Тебе одеюшагося»
по рук. РНБ, Кир.-Бел. собр., № 665/922, л. 865 об.-866 (стр. 1)

16

И вни-дѣвъ мерт-ва на-га не по-гре-вен-на бла-го-ми-ло-сти-венъ гласъ

при-ло-живъ

17

оу-ми-ле-но гла-го-ла-ше во-зи-ра-а ко-тво-ре-цъ си.

18

оу-вы мо-нѣ лю-без-ни-и н - - -

оу - - - се

19

е-го же-вма-лѣ со-ли-це-зе-ра-

20

на-кре-стѣ-ви-са-ца.

21

Тмо-ю по-кры-ва-ше-са.

22  И зе - ма - а - - - - - етра - - - - - хом - ко - - - - - ле - - - - -

 ба - - - - - ше - - - - - с - а -

23  И ра - па - де - с - а цер - ко - ве - на - а за - по - на.


24  Но се - ны - нѣ - вн - жю - - - - - т - а - ме - не ра - дн - бо - ле - - ю

 по - етра - да - бо - ша го - - - - - ме - рте.

25  Ва - а - ко по - гре - воу т - а - бо - же - мо - н.

26  И - ли ка - ко - ю пла - ща - ни - це - ю - - - - - об - вн - ю т - а -

27  Вы - - ма - ли роу - ка - ма при - ко - сноу - - - - - с - а

 пре - чн - ете - ме - - - - - т - в - ле - т - во - е - м - а.

28 
 Н - ли - кы - а пѣ - снн бо - спо-ю тбо - е - мѡу не - хо - дѣ ще - дре.

29 
 Сраг - пи - на - е - ши - еа за - ми - ро.

30 
 Ѡ - бо - бо - тѣ.

31 
 Ѡ - то н - ю - дѣ - ни за - оу - ша - е - те бе - рне - но - ю роу - ко - ю.

32 
 дрѣ - гы - ни же Ѡ - то ни - хо - раг - пи - на - ше по - хѣ - ла - ше - тѣ.

33 
 Н - же Ѡ - то бе - за - ко - не - ны - н - хо оц - тѣ н - жел - чн -


 на - по - н - - - ша - тѣ.

34 
 на - сы - ше - ша - го - ма - нѣ - че - ло - бѣ - ки.

Этот фрагмент с троекратным прошением «даждь ми» отсылает к стихире на целование плащаницы «Приидите, ублажим Иосифа» и является также значимой интертекстуальной приметой. В обеих стихирах фрагмент выделен ярким риторическим приемом — прошением Иосифа с императивом «даждь» в инициальной функции, эффектно привлекающим внимание к его словам (отметим, отсутствующим в евангельском повествовании). Неудивительно, что это прошение, экспрессивное по форме и содержанию, перекликается с гомилией, приписываемой свт. Епифанию Кипрскому, согласно древнейшим спискам Студийского, Евергетидского и Иерусалимского уставов, читаемой либо в Великую субботу, либо в неделю Жен-мироносиц. Этот текст («Слово в святую и великую субботу о погребении тела господина нашего Иисуса Христа, и о Иосифе, иже от Аримафея и о Никодиме, и о успении господина нашего Иисуса Христа гробнем по спасеней страсти дивне бывшу»), принадлежащий, в действительности, неизвестному византийскому автору и очень рано переведенный на церковнославянский язык⁵, в свою очередь, оказал влияние на проповедь в Неделю третью по Пасхе еп. Кирилла Туровского⁶, где тот же эпизод испрашивания Иосифом тела Спасителя приобретает особую перспективу не только как воспоминание истории страдания, но и как истолкование мистического смысла Спасения через смерть на кресте.

В рассматриваемой стихире в этом троекратном прошении прослеживается тот же контраст, то же противоречие, что и в первых стихах текста: Сын Девы распят на кресте вместе с разбойниками, и Он же является Творцом «моим и вашим», Творцом всего, не утратившим своей бесконечной власти даже в смерти. Очевидно, что противопоставление Света — силы Божества — и непостижимого парадокса мертвенности Его плоти, которую Иосиф держит на руках, заданное в начале песнопения, в этом троекратном прошении усилено.

Следующий, довольно объемный фрагмент содержит многочисленные отсылки и к евангельскому повествованию (Лк 23:44–45, Мк 15:38, Мф 27:51–52), и к песнопениям чина Страстей, и к канону св. Симеона Метафраста «На боготелесное погребение Господа Иисуса Христа и плач Богородицы»⁷, однако эти отсылки нельзя назвать цитатами. Текст стихир «питается» универсальными смыслами, актуализируемыми вновь и вновь в песнопениях страстного и пасхального цикла. Среди них ведущий мотив — это антитеза Творца и творения, силы и немощи, жизни и смерти. Интонации оплакивания любимого Учителя («любезный Иисусе»), насыщенные переживанием утраты, одновременно служат реализации сугубо богословской идеи — принесения «ради меня» Творцом в жертву Себя, того, кто создал это помрачившееся солнце, кто Сам колеблет землю, к кому невозможно прикоснуться руками, и которого Иосиф ныне призван «обвить плащаницей». Повышенная повторность текста, в котором синтаксический параллелизм подчеркивает потрясение не только человека перед лицом смерти Бога, но и всей природы («тмою покрывашеся», «земля колебашеся», «распадется завеса»), но и интонации недоумения, бессилия человеческого разума, истощенности человеческих чувств перед бездыханным Творцом («како погребу», «какою плащаницею», «киима рукама прикоснуся», «кия песни воспою»). Особо значимо противопоставление грамматических форм прошедшего и настоящего времени глаголов, создающее временную перспективу и усиливающую актуальность того, что происходит сейчас («но се ныне вижу Тя»).

Заключительный фрагмент, не имеющий точного текста-источника, но очевидным образом использующий те же формулы-эмблемы, что и многие гимнографические

⁵ Историю вопроса см.: *Иванова-Мирчева Д., Икономова Ж.* Хомилията на Епифаний за слизването в ада. София, 1975.

⁶ См. *Еремин И. П.* Литературное наследие Кирилла Туровского // ТОДРЛ. Л., 1955. Т. XI. С. 351, 355, 357, 358.

⁷ О влиянии литургического творчества Симеона Метафраста на произведения древнерусских книжников см.: *Еремин И. П.* Лекции и статьи по истории древнерусской литературы. Л., 1987. С. 231.

тексты Страстной седмицы (например, 15-й антифон Великой Пятницы), противопоставляет беззаконных иудеев, распявших Христа, и Иосифа, восклицающего: «Аз же снемлю Тя». Эта новая антитеза, усиленная в русской оригинальной версии стихирь «Тебе одеующагося» за счет текстового фрагмента, отсутствующего в оригинальной греческой стихире, напрямую перекликается с завершением 103-го псалма: «Воспою Господеви в животе моем, пою Богу моему, дондеже есмь: да усладится Ему беседа моя, аз же возвеселюся о Господе. Да исчезнуть грешницы, якоже не быти им».

В единой музыкально-поэтической структуре этого уникального песнопения интертекстуальные отсылки, организующие сложный подтекст, особым образом интерпретированы распевщиком.

Прежде всего, стоит отметить, что музыкально-поэтический текст поражает своей протяженностью (всего в нем 41 стих, границы которых в рукописи последовательно обозначены знаком точки), эмоциональностью и удивительным мастерством, сложным взаимодействием распева и текста, тонкой продуманной вязью музыкально-поэтических арок. Песнопение представляет собой линейную музыкально-поэтическую композицию, построенную на чередовании повествовательных разделов и эмоциональных прошений-плачей Иосифа Аримафейского. Всего в этом песнопении семь разделов. При этом фрагментами повествовательными обрамлены эмоциональные возгласы-прошения и плачи, которые находятся в центре внимания и гимнографа, и распевщика, отличаясь тоном повышенной эмоциональной выразительности.

Рассмотрим каждый из разделов этого песнопения⁸.

Первый раздел (ст. 1–5) представляет собой вступительное повествование, в котором названы действующие лица — Христос, Иосиф Аримафейский, Пилат. Раздел построен на пяти песенных попевах 5-го гласа. Распев первого фрагмента впервые представляет те музыкальные формулы, которые потом будут повторяться неоднократно, «прославная» и плачи, и прошения, и повествовательные разделы.

Второй раздел (ст. 6–13) строится на троекратном прошении Иосифа «Дажь ми», обращенном к Пилату, и представляет собой эмоциональный и содержательный контраст к первому разделу. Контраст создается пространными внутрислоговыми распевками фит, с которых начинаются прошения «Дажь ми». Каждая следующая фита (*мрачная, кудрявая, хабува*) по своему мелодическому развитию и диапазону усиливает эмоциональную значимость этих прошений, а последняя фита (*хабува*) создает сильный эмфатический акцент и своей протяженностью, и особым ладовым наклоном, выраженным низкой мутацией. В каждом из прошений существует, в свою очередь, дополнительный контраст между пространными распевками фит и попевочными формулами из первого раздела, непосредственно связанными с повествованием.

Третий раздел (ст. 14–17), контрастный предшествующему, вновь представляет собой повествование. Здесь повторяется песенная музыкальная лексика начала песнопения и предшествующего второго раздела. Поэтический текст построен на анафорических зачинах. Последний — «и видев мертва, нага, непогребена» — заключается сильным эмфатическим акцентом — распевом фиты *пятогласной* (на синтагме «плач приложив»), которая звучит в высоком регистре, с яркими квартовыми скачками, представляя собой подготовку следующего, четвертого, раздела.

Четвертый раздел (ст. 18–24) вновь построен на ярком плачевом возгласе «Увы мне, любезный Иисусе». Особое место здесь занимают воспоминания о крестной смерти Спасителя («на Кресте висяща», «тьмою покрывашеся», «земля страхом колебашеся», «и распасеся церковная запона»). После плачевого возгласа звучит цепь неповторяющихся песенных попевок, ранее использованных в начальных разделах. Музыкальным центром этого раздела оказывается сложная попевка *кулизма большая с мечиком* на лексеме «(земля страхом) колебашеся». Эта формула находится в центре раздела. Она обрамлена песенными попевами, и среди них важное

⁸ Методика анализа апробирована в исследовании: Егорова М. С., Кручинина А. Н. Евангелие и древнерусское песнопение (интертекст в средневековой культуре). СПб., 2018.

значение приобретает *кулизма*, создающая кольцо. В определенной степени начало плача и его кульминация (ст. 22) представляют собой содержательную эмоциональную арку, обрамляя поэтические аллюзии на Евангелие.

Пятый раздел (ст. 25–29) построен на серии риторических вопросов: «как погребу»; «или какою плащаницею», «кыма ли рукама», «кыя песни» и т. д. Анафоры поэтического текста проинтонированы краткими песенными оборотами, отсылающими к первому разделу песнопения. Роспевы риторических вопросов выстраиваются по принципу градации. Устойчивый или вариантный повтор *долинки* создает развивающийся «текст в тексте», состоящий из синтагм «погребу Тя, Боже мой», «плащаницею обвию Тя», «прикоснуса пречистеме теле Твоему», «(песне воспою) Твоему исходу щедре».

В шестом разделе (ст. 30–37) завершается плач Иосифа. В тексте еще раз вспоминаются Страсти Господни («от иудеи заушаете берненою рукою», «други же ото ниho похуляше Тя», «иже от беззаконных оцета и желчи напоиша Тя»). Начало раздела маркировано роспевом фиты пятогласной. Она связывает введение в плач Иосифа «Увы мне...» (ст. 18), обращение к Спасителю «любезный Иисусе» (там же) и последнее именование Христа — «Тя». Повтор одной и той же фиты способствует созданию единого смыслового и интонационного поля, связанного со Спасителем. Остальной материал, на котором строится монолог Иосифа, представляет собой интонационный словарь, заданный в инициальной части песнопения (попевка Пилата и попевка Иосифа), что создает эффект незримого присутствия Иосифа — в данном случае и рассказчика, и свидетеля, оплакивающего «насыщцаго манны человекеы», — именно такой синтагмой заканчивается этот раздел, распетый попевкой *долинка*. В трех заключительных стихах (ст. 35–37) впервые непосредственно соединяются «грешный Иосиф» и Христос, к Которому он обращается: «аз же Тя снемлю». Это обращение воспринимается как ответ на серию риторических вопросов пятого раздела, и, в частности: «Кыма ли рукама прикоснуса пречистому телу Твоему».

В вокативе тоекратно повторяется одна формула «величаю страсти Твоя», при этом каждое следующее возгласение, от простейшего начального силлабического роспева до заключения, построенного на пространным роспеве лицевого оборота с *фотизой* и *большой кулизмой с мечиком*, расширяет музыкальное пространство роспева.

Песнопение сопрягается со многими музыкально-поэтическими текстами Страстей (тропарь 10-го антифона, плачи Богородицы, 15-м антифоном, песнопение чина целования креста в Крестопоклонную неделю), которые так или иначе связаны с евангельским повествованием. Общими чертами в организации музыкального пространства этих песнопений являются повышенная эмоциональность, контрастность типов интонирования, связанная с содержанием поэтического текста, яркость музыкальных характеристик, создание сложных «текстов в тексте» с помощью музыкальных эмфазисов — пространных роспевов фит. Структура музыкального текста стихирьы «Тебе одеющагося» в поздней версии, рассмотренной нами, обнаруживает целый ряд особых художественных приемов, обусловленных феноменом вербальной интертекстуальности. Древнерусский роспевщик, создавший роспев этого уникального песнопения, является интерпретатором словесного текста, внимательно «прочитывающим» интертекстуальные отсылки, а созданная им музыкальная интерпретация конструирует еще один план многоаспектного семантического пространства. Анализ позволяет с уверенностью сделать вывод о том, что «роспев... выступает как средство художественной герменевтики, обладающей уникальной особенностью актуализировать главные, ключевые смыслы христианской доктрины, возросшей из новозаветного повествования»⁹.

⁹ Егорова М. С., Кручинина А. Н. Евангелие и древнерусское песнопение (интертекст в средневековой культуре). СПб., 2018.

Источники и литература

1. *Гардзанини М.* Библейские цитаты в церковнославянской книжности. М.: Индрик, 2014. 232 с.
2. *Егорова М. С., Кручинина А. Н.* Гимнографический текст и его роспев: от формулы к смыслу (принцип стереотипности в средневековой традиции). СПб.: Скифия-принт, 2017. 72 с.
3. *Егорова М. С., Кручинина А. Н.* Евангелие и древнерусское песнопение (интертекст в средневековой культуре). СПб.: Скифия-принт, 2018. 124 с.
4. *Еремин И. П.* Лекции и статьи по истории древнерусской литературы. Л.: Изд-во ЛГУ, 1987. 326 с.
5. *Еремин И. П.* Литературное наследие Кирилла Туровского // ТОДРЛ. Л., 1955. Т. XI. С. 342–367.
6. *Иванова-Мирчева Д., Икономова Ж.* Хомилиата на Епифаний за слизането в ада. София: Изд-во на Българ. акад. на науките, 1975. 213 с.
7. *Кристианс Д.* Топосы в песнопениях византийской служебной минеи и проблемы их переноса на славянскую почву. М.: Индрик, 2018. 152 с.

Marina Egorova, Albina Kruchinina. Gospel and Russian Ancient Chant: Intertext in the Canticle «You Who Cover Yourself with Light» of the Sunday of the Myrrh-Bearing Women.

Abstract: The article is devoted to the problem of musical interpretation of the hymnographic text, in the structure of which there are a number of significant intertextual references to a wide range of liturgical texts and works of medieval Christian writing tradition. Material for the study was the text of the Sunday of the Holy Myrrh-bearers, created on the basis of musical-poetic text with the same incipits from the service of Holy Saturday, from Russian ancient notated manuscript of the 17th century. The objectives of the study included the identification of intertextual markers, the definition of the role of intertext in the structure of singing as a holistic unity of the verbal text and its musical interpretation by means of znamenny chant. The analysis of the musical and poetic text confirmed the existence of special methods of the artistic organization of the musical space caused by the phenomenon of verbal intertextuality.

Keywords: intertext, musical-poetic text, Russian medieval art of singing, znamenny chant, musical interpretation of intertext.

Marina Sergeevna Egorova – Candidate of Philological Sciences, Associate Professor of St. Petersburg State Conservatory (kibotos@mail.ru).

Albina Nikandrovna Kruchinina – Candidate of Art Criticism, Professor of St. Petersburg State Conservatory (kruchina2006@rambler.ru).

Протоиерей Виталий Грищук

РАННИЕ ЦЕРКВИ КОНСТАНТИНОПОЛЯ.

Архитектурные особенности храмовых зданий IV в. в контексте изучения стациональной Литургии

Статья посвящена изучению храмов Константинополя IV века. Архитектурные особенности церквей эпохи императора Константина Великого, а затем и эпохи императора Юстиниана являются одним из источников для изучения исторического развития Византийской Литургии.

Ключевые слова: Стациональная Литургия, Константинополь, византийская Литургия, святитель Иоанн Златоуст, император Константин, Святая София, Святая Ирины, халкопратийская церковь, базилика, атриум, нартекс, амвон, диаконник, алтарь, синтрон, крипта, баптистерий.

Термином «Стациональная Литургия» обычно называют особый вид богослужения, при котором богослужebные последования совершаются в определенных местах города (от лат. «statio» — остановка). Переход от одной остановки до другой совершается в форме богослужebной процессии (шествия)¹. Совершение стациональной Литургии стало в IV веке особенностью некоторых городов Римской империи. И если в Иерусалиме такое богослужение обычно совершалось в связи с почитанием святых мест, связанных с земной жизнью Господа нашего Иисуса Христа, то в столичных городах — Риме и Константинополе — стациональная Литургия имела еще одно значение: городские шествия стали методом организации общегородского богослужения. Богослужение, в состав которого включаются городские процессуальные литии (императорские и церковные), во время которых поются христианские гимны, читается Священное Писание, совершаются особенные литании, не только символизируют духовное единство христиан в Церкви, не только подчеркивают участие всей Столицы в одной Евхаристии, но и объединяет всю империю вокруг единого политического центра.

Общегородская Литургия («общее дело» всего Константинополя), представляет научный интерес не только как богослужebная особенность Древней Церкви, но и как традиция, которая оказала огромное влияние на формирование современно-го чина Византийской Литургии.

Изучая IV век в истории Константинополя, еще рано говорить о сформировавшихся элементах общегородской Литургии, однако именно в этот период, благодаря инициативе и авторитету святителя Иоанна Златоуста, традиция литургических народных шествий становится все более любимой народом, а элементы этих шествий включаются в топографию Нового Рима и архитектуру храмовых строений.

Конечно, из-за недостатка информации не могут быть точно восстановлены внешний вид и многие детали конструкций церковных строений IV века. Однако на основании археологических данных и литературных источников возможно говорить о некоторых существенных архитектурных особенностях, которые могут помочь в изучении истории развития литургических форм Константинополя.

Протоиерей Виталий Иванович Грищук — кандидат богословия, доцент, проректор по воспитательной работе, Санкт-Петербургская Духовная Академия (v.grishchuk@mail.ru).

¹ Современную традицию крестного хода можно считать отражением древней стациональной Литургии.

Константинополь

Константинополь (Κωνσταντινούπολις), город Константина, возник и был построен как новая столица огромной империи, которая простиралась от Атлантического океана до Междуречья, и которая в течение более тысячи лет объединяла различные народы и различные культуры. Город, расположенный в восточной Фракии на берегу Босфора, окруженный узким заливом Золотой Рог (Κεράτιος Κόλπος) с севера и Мраморным морем (Προποντις) с юга, оказался в особом стратегическом месте на границе Европы и Малой Азии. Такое географическое положение позволило стать ему важнейшим городом восточной части Римской империи.

В 324 году император Константин решил построить город на месте небольшого селения Византий (Βυζάντιον). Полномасштабное строительство нового города началось примерно в 328 году. Благодаря масштабным строительным работам, быстрому росту населения, развитию торговли и ремесленничества, к концу IV века город, который официально был назван Новым Римом (Νέα Ῥώμη, Nova Roma), превратился в один из крупнейших городов Европы и Ближнего Востока. С 360 года город, подобно Риму, получил своего префекта.

В городе было четыре основные улицы. Одна шла вдоль Золотого Рога и простиралась до района Влахерны (Βλαχέρναι). Другая шла вдоль южного побережья Мраморного моря. Главная же улица – Меса (ἡ Μέση Ὀδός, Средняя улица) – начиналась у Бронзовых ворот (Χαλκῆ Πύλη) императорского дворца и проходила мимо ипподрома и цистерны Базилики (Βασιλικὴ Κινστέρναι) через Форум Константина и Форум Феодосия. У Капитолия на площади Филадельфион улица разделялась. Одна часть шла на запад мимо Студийского монастыря к Золотым воротам, где она переходила в Эгнатиеву дорогу на Рим. Другая ветвь шла на северо-запад мимо церкви Святых Апостолов к Андринопольским воротам стен Феодосия. Ширина Месы составляла около 25 метров, по обеим её сторонам тянулись дома с портиками и колоннадами. Ширина других улиц была не более 5 метров. Расстояние от императорского дворца до площади Филадельфион составило почти 2000 метров. Именно эти улицы стали местом, на которых совершались императорские и богослужебные процессии столицы.

Центральный форум Византия не стал главным общественным местом Константинополя. Император Константин основал новый форум, расположенный на Месе примерно в полукилometре к западу от Милия, который получил его имя. Форум Константина был эллиптическим по форме и окружен портиком. В середине площади стояла колонна из порфира высотой 36 метров. Эта колонна увенчалась золотой статуей Аполлона, выполненная в образе самого Константина. Форум Константина с порфировой колонной был особенным местом различных общегородских мероприятий, в том числе – литургических шествий. Форум Константина стал центром торжественного события освящения города 11 мая 330 года. Несмотря на то, что у нас нет сведений о христианских элементах при освящении города, этот день позже был внесен в константинопольский литургический синаксарий.

Важной архитектурной особенностью новой столицы явилось большое общественное пространство города, наличие множества проспектов, которые часто были ограждены колоннадами, хотя и были узкими, по современным меркам.

Ранние церкви (константиновской эпохи)

Красота и величие Константинополя, несомненно, были связаны с великолепными церковными строениями. Для удобства изучения городских богослужений в Константинополе, с которыми связаны процессуальные шествия, можно выделить ранние церкви (времени до императора Юстиниана) с одной стороны, и храмы, возведенные при императоре Юстиниане и его преемниках, с другой.

Святая София

Самым знаменитым храмом Константинополя была Великая церковь, или Собор Святой Софии. Эту церковь не упоминает Евсевий, который был современником и подробно описал строения Константина. Он не упоминает, что большая часть строений, созданных в царствование Константина, была вовсе не христианской; в городе находились языческие храмы, город был украшен бесчисленными статуями, привезенными со всей империи. Даже если закладка Великой церкви была совершена при Константине, собор был освящен только в 360 году (15 февраля) при архиепископе Евдоксии в правление императора Констанция. Сначала храм назывался просто Великой церковью, и только позже ей было присвоено название в честь второго лица Святой Троицы Иисуса Христа — Святой Премудрости Божией — Собор Святой Софии.

Церковь была построена в форме базилики с деревянной двухскатной крышей. Собор ориентирован апсидой на восток. По бокам центрального нефа располагалось два или четыре боковых нефа. Ризница для хранения священных сосудов находилась в отдельном здании (σκευοφυλάκιον). Рядом с церковью находился баптистерий «Олимп», который располагался возле восточной части церкви недалеко от алтаря, вероятнее всего, с северной части церкви вблизи сосудохранилища. Баптистерий погиб во время пожара 404 года. С западного фасада располагался просторный атриум — открытая огороженная территория перед собором. В атриуме был устроен фонтан. Перед атриумом находился пропилеум (колоннада под открытым небом), возможно, несколько похожий на вход в Голгофский Мартириум Константина в Иерусалиме. На западном фасаде церкви, где был центральный вход, было, вероятно, от трех до пяти дверей. Двери были также с восточной стороны церкви. В середине нефа располагался большой каменный амвон. От амвона к алтарю шла солея. В центре базилики, возможно, на амвоне, находился трон епископа, который можно было использовать для произнесения проповеди. Еще один трон находился на обычном месте в апсиде алтаря. Престол церкви был ювелирно отделан золотом. В темное время суток храм освещался лампадами. Константиновская базилика была намного меньше базилики Юстиниановской.

Сосудохранилище, расположенное с северной стороны Святой Софии, сохранилось после пожара 404 года и 532 года. Позже это здание служило для хранения священных сосудов и совершения проскомидии, и было общим для храмов Святой Софии и Святой Ирины.

Большая часть Великой церкви была сожжена во время беспорядков, связанных с изгнанием Иоанна Златоуста из города 20 июня 404 года, но с 406 года в церкви начали совершаться богослужения, а 16 октября 415 года, при патриархе Атикке, в правление императора Феодосия II она была повторно освящена.

В 532 году, при императоре Юстиниане, во время беспорядков Ника константиновская церковь Святой Софии полностью сгорела. На ее месте был построен новый Собор — Матерь всех церквей.

Святая Ирина

Примерно в 110 метрах к северу от Великой церкви располагалась базилика Святой Ирины, названная в честь Господа нашего Иисуса Христа — Святого Мира Божия. Возможно, это была доконстантиновская церковь христианской Византии, поскольку она называлась Старой церковью. Однако император Константин расширил эту церковь, и в ней служило то же духовенство, что и в Великой церкви. Этот храм был кафедральным, пока Собор Святой Софии восстанавливался после пожара 404 года. Вероятнее всего, именно в храме Святой Ирины в 381 году проходил Константинопольский Собор.

Церковь святой Ирины также сгорела в 532 году, на ее месте при императоре Юстиниане был построен новый храм, который имел другие архитектурные особенности.

Халкопратийская церковь

Еще одна церковь, находящаяся в непосредственной близости от Великой, с клиром собора Святой Софии, была одной из самых почитаемых святынь столицы, посвященных Пресвятой Богородице. Храм был назван по названию района, в котором производили и торговали медью — Халкопратийская церковь. Строительство этой церкви относится к началу V века (царствование Феодосия II). Халкопратийская церковь была самой большой базиликой в Константинополе.

Главной святыней церкви был Пояс Пресвятой Богородицы. Именно он являлся центром и основой литургических богослужений, посвященных Божией Матери, по крайней мере, до IX века. Пояс Девы Марии хранился в маленьком ковчеге в алтаре. В дни военной опасности Пояс Пресвятой Богородицы с пением молитв о заступничестве обносили по городским стенам².

В годы строительства церкви Святой Софии, после пожара 532 года, храм Богородицы Халкопратийской был кафедральным собором Константинополя. В Халкопратийской церкви проходил Поместный Собор 536 года.

Церковь была разрушена после турецкого завоевания.

Церковь святых Апостолов

Церковь святых Апостолов является наименее изученной из доюстиниановских храмов. Евсевий приписывает основание этой церкви Константину и рассказывает, что у нее был купол, изнутри покрытый золотом, и что она была окружена портиками со всех сторон. По сведению историка, Константин поставил в церкви тринадцать гробниц, двенадцать — для мощей апостолов, и одну в центре для себя. Однако Прокопий приписывает церковь Констанцию, который, возможно, завершил строительство, начатое его отцом. В любом случае Евсевий утверждает, что именно в этой церкви были совершены похороны и погребение императора Константина. В 356 году в церковь Святых Апостолов были торжественно перенесены мощи святых апостолов Андрея, Луки и Тимофея. Мощи же Константина были положены в церкви Святого Акакия, вероятно, при епископе Македонии. После 359 года Констанций начал строительство отдельного мавзолея для могилы своего отца. Поэтому в конце IV — начале V веков церковь Святых Апостолов включала в себя базилику с куполом мавзолея, который, вероятно, был расположен около ее входа.

Церковь Святых Апостолов занимала важное место в церковной жизни Константинополя. Она располагалась на небольшом холме рядом с центральной улицей Меса, недалеко от Константиновских стен и возле Адрианопольских ворот, по направлению к району Влахерна. Архитектурно она отличалась от других городских строений. Именно в этой церкви проповедовал святитель Иоанн Златоуст в годовщину со дня смерти Феодосия Великого в 398 году. Именно в эту церковь были перенесены мощи Златоуста 27 января 438 года.

Документ *Notitia Dignitatum*³ указывает, что в середине V века в Константинополе насчитывалось четырнадцать церквей.

² Позже Пояс Пресвятой Богородицы был перенесен во Влахерны.

³ *Notitia Dignitatum* (Список должностей) — документ эпохи поздней Римской Империи (кон. IV — нач. V вв.), содержащий список должностей. В документе представлено несколько тысяч должностей Западной и Восточной частей Римской империи, начиная от дворцовых и завершая провинциальными.

Большинство из них имели общие особенности, которые формировали определенное архитектурное пространство, в котором совершалась Литургия в IV веке.

Особенности архитектуры, связанные с общегородским богослужением:

– Церкви константиновской эпохи имели традиционную форму базилики с одним центральным нефом и двумя боковыми.

Великая Церковь была базиликой с деревянной крышей. Историки говорят о ней, как «имеющей форму цирка» (δροικί), или — продолговатая (έλιψηκες). Термин δροικί Псевдо-Кодин использует для обозначения базилики как таковой.

Значительно позже появляется крестово-купольная проекция храма, что, возможно, было связано с техническими достижениями.

– Каждая церковь имела определенную ориентацию⁴ с главным входом с западной стороны через атриум — открытую огороженную территорию; в древней Святой Софии перед внешним двором располагалась монументальная арка⁵.

Традиционно восточные, как и западные, церкви ориентированы на восток. Эта традиция появилась примерно во II веке в Александрии. Однако понимание направления в двух традициях различно.

Именно в атриуме собирались люди до начала Литургии. В отличие от западной традиции они не ждали епископа в храме, но находились в атриуме, чтобы приветствовать прибывшую процессию. Первым входил в храм епископ (иногда — по окончании шествия), затем в храм заходил народ.

– Западный фасад был украшен несколькими большими входными дверьми, западная часть церкви была оформлена нартексом, из нартекса в неф вели несколько дверей (двери были также на восточной стороне церкви⁶).

Благодаря наличию нескольких дверей с западного фасада, после входа епископа в храм могло быстро войти большое количество людей.

Наличие нартекса было особенностью храмов Антиохии и, возможно, было связано с традицией приношений хлеба и вина для Литургии. В нартексе дары людей принимали диаконы, после выхода оглашенных дары приносились к алтарю для совершения Анафоры. В Константинополе по техническим причинам (из-за большого количества людей и приношений и из-за ожидания епископа в атриуме) для этих целей было построено специальное здание. Нартекс стал использоваться для произнесения входных молитв перед Царскими вратами в начале богослужения.

– В атриуме располагался фонтан, который применялся для украшения, для умывания рук перед входом в церковь, а также для освящения воды в праздник Богоявления.

– В центре нефа находился большой амвон⁷, соединенный с помощью солей с алтарем⁸.

Структура солей позволяла удобно расположиться клиру и императорскому окружению.

Архитектурные особенности, не связанные с церемониальными шествиями:

⁴ Палладий указывает, что главных вход в церковь был именно с западной стороны, где сторонники святителя Иоанна Златоуста ожидали его для защиты от армии.

⁵ Описывая двери храма, автор «Пасхальной хроники» делает различие между дверьми внутри самой церкви и «великими внешними вратами», которые, вероятнее всего, принадлежали триумфальной арке перед атриумом.

⁶ О восточной двери храма известно из жития Иоанна Златоуста, описанного Палладием в «Пасхальной хронике», когда святитель после бунта 9 июня 404 года, связанным с окончательным изгнанием его с кафедры, удалился из Великой Церкви через восточный вход, чтобы избежать кровопролития между своими последователями и армией.

⁷ О троне епископа, который находился на амвоне в центре храма, говорит Палладий. Во время пожара 404 года, с уходом Златоуста Ангел-хранитель покинул церковь. Огонь из трона по цепям лампад распространился по церкви. Именно с этого трона святитель произносил проповеди.

⁸ Цедрен сообщает о том, что амвон и соля были сделаны из камня, похожего на оникс.

– Над боковыми нефами были расположены галереи⁹, вход на которые осуществлялся по лестницам снаружи.

В юстиниановской (возможно, по примеру константиновской) Святой Софии галереи назывались катехуменами, хотя вряд ли это название связано с системой оглашения в Константинополе.

– Алтарную часть отделяла алтарная преграда, либо в виде низкого парапета, либо в виде малой колоннады.

– В алтаре находился синтрон для священнослужителей.

– Под алтарной частью располагалась крипта, вход в которую находился в алтаре.

– Нет информации о наличии подсобных помещений в алтаре и в нефе (баптистерий, названный Олимп, и сосудохранилище, или диаконник, располагались вне стен храма).

– Рядом со Святой Софией, с южной стороны, находилась резиденция патриарха¹⁰.

Строительство крупных церквей в Константинополе в конце IV – V веках изменяет ландшафт Полиса и делает город поистине «христианским». К концу IV века все общегородские государственные и церковные шествия Константинополя были вплетены в городскую топографию. Городские проспекты соединяли великолепные церкви в центре столицы, городские храмы на окраинах и просторные форумы.

Несомненно, существующих археологических и исторических свидетельств, которые проливают свет на планировку и архитектуру ранних церквей Константинополя, совершенно недостаточно, чтобы делать твердые выводы относительно церемониального использования храмовых строений. Однако изучение церквей эпохи императора Константина помогает понять планировку храмов и формирование богослужебных элементов Византийской Литургии.

Христианские церкви периода императора Юстиниана, архитектура которых легла в основу храмостроения всего христианского Востока, включили в себя особенности церковных строений IV века, а также приобрели некоторые особенные черты, присущие величию православной Столицы. Именно в этот – имперский – период формируются и закрепляются некоторые элементы Божественной Литургии, связанные с общегородским богослужением.

Источники и литература

1. *Baldovin J.F.* The Urban Character of Christian Worship: The Origins, Development, and Meaning of Stational Liturgy. Pont. Inst. Studiorum Orientalium, 1987.

2. *Mathews T.F.* The Early Churches of Constantinople: Architecture and Liturgy. The Pennsylvania State University Press, 1971.

3. *Болотов В. В.* Лекции по истории Древней Церкви: в 4 т. Минск: Изд-во Белорусской Православной Церкви, 2008.

4. *Евсевий Памфил.* Церковная история. М., ПСТГУ, 2001.

5. *Казарян А. Ю.* Архитектура Византии // Православная энциклопедия. М., 2004. Т. VIII. С. 277–303.

6. Пасхальная хроника. Византийская библиотека. Источники. СПб.: Алетейя, 2004.

7. Палладий, епископ Еленопольский. Лавсаик, или Повествование о жизни святых и блаженных отцев. М.: Сибирская Благовонница, 1992.

⁹ О наличии галерей в церкви Святой Софии известно из проповеди святителя Иоанна Златоуста к женщинам, «находящимся наверху», и из чудесной истории Симеона Метафраста о самом святителе.

¹⁰ Из повествования Палладия следует, что епископ из резиденции через галерею буквально «спускался» в церковь.

8. Древние жития святителя Иоанна Златоуста. Тексты и комментарии. М.: Паломник, ПСТГУ, 2007.

9. Матеос Х., Тафт Р. Развитие Византийской Литургии. Киев, 2009.

Archpriest Vitaliy Grischuk. The Early Churches of Constantinople. Architectural Features of the Church Buildings in the 4th Century in the Context of the Study of the Stationary Liturgy.

Abstract: The article is devoted to the study of churches of Constantinople of the 4th century. The architectural features of the churches dated the era of Emperor Constantine the Great, and later the era of Emperor Justinian, are one of the sources for studying the historical development of the Byzantine Liturgy.

Keywords: Stationary Liturgy, Constantinople, Byzantine Liturgy, Saint John Chrysostom, Emperor Constantine, Hagia Sophia, Saint Irini, Chalkopratan Church, Basilica, Atrium, Narthex, Pulpit, Deacon room, Altar, Sintron, Crypt, Baptistry.

Archpriest Vitaliy Ivanovich Grischuk – Candidate of Theology, Associate Professor, Vice-Rector for Educational Work, St. Petersburg Theological Academy (v.grishchuk@mail.ru).

Протоиерей Константин Маркович

ИСТОРИЧЕСКОЕ ПРОИСХОЖДЕНИЕ И БОГОСЛОВСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ОБЫЧАЯ СЛУЖЕНИЯ БОЖЕСТВЕННОЙ ЛИТУРГИИ ИЕРЕЯМИ ПРИ ЗАКРЫТЫХ ЦАРСКИХ ВРАТАХ

Статья посвящена осмыслению богослужебной награды священства в Русской Православной Церкви, а именно — служения с открытыми царскими вратами. Этот вопрос напрямую связан с духовно-символической идеей закрытых царских врат. В статье рассматриваются положения Типикона и Служебника, а также точки зрения разных святых отцов по этому поводу. Делается вывод о степени их согласованности между собой.

Ключевые слова: история, богослужение, литургика, традиции Русской Православной Церкви, традиции Греческой Православной Церкви.

Обычай служения Божественной литургии при закрытых царских вратах иереями, являющийся отличительной особенностью богослужебной практики в Русской Православной Церкви, стал недавно предметом оживленной дискуссии. В среде епископата и духовенства обсуждается перспектива предоставления всем священникам права служения Божественной литургии с открытыми царскими вратами до молитвы Господней *Отче наш* «в миссионерских целях». По мнению автора, гипотетическое положительное решение о предоставлении права служения Божественной литургии всем священникам без исключения следует аргументировать не только «миссионерской целью». Безусловно, «миссия» должна рассматриваться как одна из главных предпосылок, которые должны определять те или иные изменения существующей литургической практики.

Но не менее важным мотивом, которым следует руководствоваться в решении поставленной проблемы, является приведение литургической практики в соответствие с богословским и догматическим учением Церкви о таинстве Евхаристии. Во-первых, обычай закрывать алтарное пространство от взоров верных, присутствующих и молящихся за литургией, изначально был установлен исходя из некоторых богословских суждений, не согласующихся с учением Священного Писания и отцов Церкви первого тысячелетия о цели и характере таинства Евхаристии. Во-вторых, в нынешнем виде данная практика появилась только в XVII в., и, следовательно, не является древним обычаем Церкви. В-третьих — этот обычай является обязательным только для определенной категории священнослужителей, в то время как другая часть служит литургию с открытыми царскими вратами, что также вызывает возражения богословского порядка.

Как известно, в греческих Православных Церквях Божественная литургия совершается при открытых царских вратах в течение всего времени. В Церквях славянской литургической традиции — Болгарской, Сербской и иных — молодое поколение духовенства все чаще служит литургию, ориентируясь на греческий обычай.

В Русской Православной Церкви с открытыми царскими вратами совершают литургию архиереи и священники, удостоенные права служения Божественной литургии до *Херувимской песни* и молитвы Господней *Отче наш* в качестве иерархических наград, а также все священники, служащие в кафедральных соборах

Протоиерей Константин Георгиевич Маркович — кандидат богословия, доцент кафедры церковно-практических дисциплин Санкт-Петербургской духовной академии (markovich75@gmail.com).

и храмах, имеющих соответствующее благословение Святейшего Патриарха Московского и всея Руси¹.

Ниже мы рассмотрим историческое происхождение обычая служения Божественной литургии при закрытых царских вратах, богословскую аргументацию с точки зрения библейского и святоотеческого учения о таинстве Евхаристии и, в заключение, приведем некоторые логические доводы, исходящие из упомянутой «двойственности» литургической практики.

I

Ограда алтарного пространства, или пресвитерия — *cancellus*, *темплон*, и алтарная завеса — *катапетасма* стали атрибутами внутреннего убранства христианских храмов как в Восточной, так и Западной Церкви с глубокой древности. О резной деревянной алтарной преграде, устроенной в начале IV в. в великолепной базилике в г. Тире, в Финикии, упоминал Евсевий Кесарийский². В главной базилике *Martirium* храмового комплекса Воскресения, построенного императором Константином Великим в Иерусалиме, алтарь от нефа отделяли двенадцать великолепных колонн — «по числу двенадцати апостолов», — увенчанных серебряными вазами³. В базилике св. Петра в Риме, также воздвигнутой св. Константином, алтарь отделяли спиралевидные колонны, доставленные из Греции⁴. Порфиновые колонны поддерживали *киворий*, т. е. сень, устроенную над алтарем, под которым было погребено тело св. апостола Петра. Чин древней сиро-халдейской Литургии апостола Фаддея и Мария содержит *антифон у решеток* (*responsorium ad cancellos*)⁵. Чаще всего *темплон* представлял из себя невысокую, не более чем в половину человеческого роста ограду, украшенную барельефами или резным орнаментом, и имевшую центральный и боковые выходы. В византийских храмах позже поверх нижнего яруса *темплона* стали устанавливать ряд колонн, в свою очередь увенчанных поперечной конструкцией — *архитравом*, или *космитом*, на котором размещалось «украшенное крестом изображение распятого Христа»⁶.

Однако через проемы между колоннами миряне, молящиеся в храме, видели все, что происходило в алтаре. Иконы между колоннами *темплона* стали устанавливать не ранее XII в. в греческих и балканских храмах. На Руси многоярусный сплошной иконостас, скрывающий полностью алтарное пространство, как обязательный элемент архитектуры храма появляется только в XIV в.⁷ Первоначально *темплон* лишь ограждал алтарь от входа мирян, что было запрещено канонами⁸. «Преграда обозначает место молитвы, показывая внешней стороной пространство, куда входит народ, а внутренней — Святое Святых, куда дозволен доступ одним священнодействующим»⁹.

¹ Положение о наградах Русской Православной Церкви 2.3.15 и 2.3.16. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5077255.html> (дата обращения: 20.03.2018).

² *Евсевий Памфил*. Церковная История кн. X, гл. 4. 44. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Evsevij_Kesarijskij/tserkovnaja-istorija/ (дата обращения: 20.03. 2018).

³ *Его же*. О жизни блаженного василевса Константина. III. 38. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Evsevij_Kesarijskij/o-zhizni-blazhennogo-vasilevsa-konstantina/ (дата обращения: 20.03.2018).

⁴ *Loomis L. R. Liber Pontificalis* (The Book of the Popes). New York: Columbia University Press, 1916. P. 53. Vol. I.

⁵ Собрание древних литургий восточных и западных. М.: Дарь, 2007. С. 511.

⁶ *Свт. Герман, патр. Константинопольский*. Сказание о Церкви и рассмотрение таинств. Гл. 8. URL: https://azbyka.ru/otechnik/German_Konstantinopolskij/skazanie-o-tserkvi-i-rassmotrenie-tainstv/#0_21 (дата обращения 20.03. 2018).

⁷ Подробнее об историческом происхождении иконостаса см.: *Успенский Л. А.* Вопрос Иконостаса. Вестник Русского Западно-европейского патриаршего Экзархата. № 44, 1963, октябрь — декабрь. С. 223–255; *Его же*. Богословие иконы Православной Церкви. Коломна, Свято-Троицкий Ново-Голутвин монастырь, 1997. С. 289–331.

⁸ Правило VI Вселенского (Трульского) Собора; правило Лаодикийского Собора 19.

⁹ *Свт. Герман, патриарх Константинопольский*. Сказание о Церкви и рассмотрение таинств... Гл. 9.

Алтарные завесы стали элементами интерьеров храмов не позже IV в.¹⁰ По мнению проф. А. П. Голубцова, практическая цель употребления завесы была связана с *disciplina arcana*. Завесы закрывали престол от взоров *оглашенных* (*катехуменов*) в то время, когда им дозволялось присутствие в храме за богослужением. «Вступление священника или епископа в алтарь сопровождалось открытием царских врат или *отвержением завесы*, вследствие чего и вся внутренность алтаря делалась доступной взору народа. Но известно, что различные роды *оглашенных* были лишены этого права и от них строго охранялось святилище, а потому в их присутствие царских врат не открывали... В древности, когда *оглашенных* было много, до выхода их алтарь оставался закрытым, и священник еще не приступал к престолу. Впоследствии, когда число *оглашенных* уменьшилось, или их вовсе не стало, священник приступал к престолу ранее, именно около малого входа»¹¹. Греческая редакция литургии св. ап. Иакова и сирийская редакция литургии свт. Василия Великого содержат особые молитвы «за завесой»¹², предворяющие анафоры и сопровождавшие приближение священников к престолу для священнодействия.

Во время совершения литургии верных, после удаления *оглашенных*, миряне созерцали, т. е. видели священнодействия, совершавшиеся в алтаре. В трактате «О церковной иерархии», приписанном авторству свщмч. Дионисия Ареопагита, говорится: «...*Оглашенным*, одержимым демонами и кающимся, хотя правило священной иерархии и позволяет слушать священнословие псалмов и боголепное чтение Священных Писаний, но к последующим затем священнодействиям и созерцаниям не допускает их, а допускает только совершенные очи совершенных»¹³ (т. е. верных). В книге «Сказание о Церкви и рассмотрение таинств» свт. Герман, патриарх Константинопольский, писал: «Ставши, таким образом, очевидцами божественных тайн, участниками бессмертной жизни и общниками Божественного естества, восславим великое, непостижимое и неизъяснимое таинство Домостроительства Христа Бога и, прославляя, возгласим: «Тебе поем» — Бога и Отца, «Тебе благословим» — Сына и Слово, «Тебе благодарим» — Святого Духа, «Господи Боже наш» — Троица в Единице, дивная и в разделении Лиц, и в единстве одного естества и Божественности, единосущный и неразделимый (Бог)»¹⁴. Ссылаясь на византийские фрески и миниатюры, британский литургист Х. Уайбру утверждал, что до XI в. алтари византийских храмов во время совершения Божественной литургии были открыты взорам мирян¹⁵.

В этой связи следует упомянуть известный эпизод из жития свт. Василия Великого, из которого часто ошибочно делают вывод, что он ввел в богослужебный обиход обычай закрывать завесой алтарь от взоров мирян. Однажды совершая литургию, свт. Василий заметил, что один из предстоявших диаконов отвлёкся от службы и смотрел на стоявшую неподалеку женщину. Св. Василий отстранил провинившегося диакона от службы, назначив ему епитимию. И повелел устроить завесу, которая закрывала бы алтарь со стороны, где находились во время службы женщины, запретив им приподнимать завесу во время анафоры под страхом отлучения от причастия. Даже если оставить в стороне вопрос о достоверности данного рассказа, то, в любом случае, он не свидетельствует о том, что обычай закрывать алтарь завесой во время анафоры ввел свт. Василий. В древности мужчины и женщины в храмах молились отдельно.

¹⁰ Апостольское правило 73.

¹¹ Голубцов А. П., проф. Историческое объяснение обрядов литургии // Богословский Вестник. 1915. № 7/8. С. 575.

¹² Собрание древних литургий восточных и западных. М.: Дарь, 2007. С. 142, 244.

¹³ Свщмч. Дионисий Ареопагит. О Церковной Иерархии. III. 3. 6. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Dionisij_Areopagit/o-tserkovnoj-ierarkhii/#3 (дата обращения: 20.03.2018).

¹⁴ Свт. Герман, патриарх Константинопольский. Сказание о Церкви и рассмотрение таинств... Гл. 41.

¹⁵ Уайбру Х. Православная литургия. Развитие евхаристического богослужения византийского обряда. М.: ББИ, 2000. С. 152–153.

Свт. Василий повелел опускать завесу только с боковой стороны, где находились женщины. Мужчины во время литургии видели все происходящее в алтаре¹⁶.

II

Обычай закрывать алтарной завесой алтарь во время анафоры, причем с конкретной целью — скрыть священнодействие от взоров мирян, — установил в XI в. патриарх Константинопольский Евстафий (1020–1025). В письме прп. Никите Стифату пресвитера и хартофилакса Никита Коронид писал: «Достоин же осмеяния говорящий, что возглас диакона *Двери! Двери!* побуждает стоящих вне жертвенника внимать божественным таинствам. Ибо если — таинства, (то) всячески и сокрыты, скрытое же кто, пожалуй, владеющий рассудком, побуждал бы постигнуть того, кто вне этих (таинств)? Ибо таинства ныне подаваемы от иереев и совершаются они в молчании. В других же местах я сам видел, что висящая у божественного алтаря завеса во время (совершения) таинств подплывает и покрывает так, чтобы даже сами иереи не были видны со стороны стоящих вне (алтаря). Это же ввел блаженнейший среди патриархов господин (наш) Евстафий»¹⁷. Однако это установление в византийской Церкви не было общепринятым. Феодор, еп. Андидский, в сочинении «Протеория» свидетельствует, что при закрытой завесе служили в большей частью монастырских храмах¹⁸. Св. Николай Кавасила ничего не говорит о том, когда открывались или закрывались врата и завеса алтаря во время литургии, вероятно, не придавая этому существенного значения. Нет ясности по данному вопросу и в толкованиях на чин Божественной литургии свт. Симеона, архиепископа Солунского. В «Книге о Храме» он писал, что царские врата должны затворяться после Великого входа до причащения мирян¹⁹. Однако из его слов в другом сочинении можно заключить, что врата закрывались после Великого входа, но отверзались перед Символом Веры²⁰.

В 40-х гг. XIV в. игумен афонской Великой Лавры, избранный впоследствии патриархом Константинопольским, свт. Филофей Коккин составил два руководства для совершения богослужения. Первое из них — «Устав священнослужения» (*Ἐκτάξις τῆς ἱεροδιακονίας*) — содержит предписания об обрядовых действиях священнослужителей на Всенощном бдении, утрени и вечерне. Другой — «Устав Божественной литургии»

¹⁶ Житие свт. Василия Великого. См. сноску 52. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Dmitrij_Rostovskij/zhitija-svjatykh/2#note52 (дата обращения: 20.03.2018).

¹⁷ Ответ Никиты Коронидского, синкелла и хартофилакса прп. Никите Стифату, 3. См.: Прп. Никита Стифат. Письма. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Nikita_Stifat/pisma/#0_2 (дата обращения: 20.03.2018).

¹⁸ «Закрытие же дверей и спущение сверху их (ἐλάω τούτων) завесы, как это обыкновенно делается в монастырях, а также и покрытие божественных даров так называемым воздухом знаменует, думаю, ту ночь, в которую произошло предательство ученика...». См.: Феодор, еп. Андидский. Протеория или Краткое рассуждение о тайнах и образах божественной Литургии, составленное по просьбе боголюбезного Василия, епископа Фитийскаго. 21. URL: http://tvorenia.russportal.ru/index.php?id=saeculum.xi_xv.th_08_0001 (дата обращения: 20.03.2018).

¹⁹ Свт. Симеон, архиепископ Солунский. Книга о храме. 49. https://azbyka.ru/otechnik/Simeon_Solunskij/kniga-o-khrame/ (дата обращения: 20.03.2018).

²⁰ «Затем затворяются двери, потому что так будет и в будущем. И делается невидимым для предстоящих внизу и в отдалении то, что происходит вверх. Ибо не всем открыты Тайны, потому что и тогда сокрыт будет для многих и мало-помалу будет открываться Иисус. Потом врата отверзаются, как и тогда простирающимся вперед и более совершенным будет доступно соразмерное с их силами созерцание. По возгласении исповедания и произнесении всеми Символа веры, совершается и открывается Ангелам и людям свидетельство любви и единения через целование, ибо и тогда будет единомыслие, и все будут друзьями и возлюбленными друг для друга. И Иисус, совершеннейшая Жертва, будет среди всех святых своих, будучи для всех Миром и Единением, Священником и Священнодействуемым, всех объединяющим и со всеми соединяющимся». Его же Премудрость нашего спасения. 3. 66. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Simeon_Solunskij/premudrost_nashego_spasenija/ (дата обращения: 20.03.2018).

(*Χιόταξις τῆς θείας λειτουργίας*) — содержал аналогичные указания для клириков при совершении литургии. Проф. И. Д. Мансветов, однако, подвергал сомнению, что авторство «Диатаксиса» литургии принадлежит свт. Филофею, указывая на то, что известные греческие списки «Диатаксиса», написанные столетием раньше²¹. Примечательно, что в первом документе кратко прописано «Ведомо буди, яко святыя двери никогда же отверзаются, токмо в начале великия вечерни, когда кадит токмо священник, во вся входы, сиречь вечерней и литургий, святого Евангелия. Такожде отверзаются и от «приступите» даже до исполнения Божественныя литургии»²². Но в «Диатаксисе» литургии никаких прямых указаний нет. Напротив, некоторые указания «Диатаксиса» возможно было выполнить при условии, что царские врата (и, соответственно, завеса) или остаются открытыми во время всей литургии, или врата должны быть настолько низкими, чтобы не препятствовать обзору действий священника, находящегося в алтаре²³. По окончании *Мирной ектении* и возгласа иерея «Яко подобает...» диакон (находясь на солее) «творит поклонение пред святым жертвенником, отступает от своего места, шед на десную страну, стоит пред святыми иконами»²⁴. Произнося вторую (пространную) ектению *литургии верных*, диакон (также стоя вне алтаря) «сия же глаголет, взирает на иерея и, егда смотрит того скончавша молитвы, абие глаголет «Премудрость» и священник возгласение «Яко да под державою»»²⁵. Перед возгласом священника *Святая святым* «стоит диакон в себе моляся и зрит очима на иерея и, егда видит его простерша руце и воздвигша святой хлеб, абие егда возгласит «Вон-мем»»²⁶. Очевидно, что, стоя перед высокими, наглухо закрывающими пространство царскими вратами, диакон не мог бы видеть действий священника в алтаре.

О отверстии царских врат и завесы ничего не указано в первопечатных Служебниках сербского звзда первой половине XVI в.²⁷ Эти Служебники интересны тем, что в них отражена практика совершения литургии в Сербской Церкви за столетие до реформы патриарха Никона в Русской Церкви. За исключением некоторых частных отличий, чин служения литургии по сербским Служебникам соответствуют чину служения по Служебнику патр. Никона, изданному впервые в 1655 г.

Порядок открытия и закрытия завесы и царских врат, существовавший в литургической традиции Русской Церкви до реформы патр. Никона, отражены в 7 главе «О запоне святого алтаря, когда отверзается и когда затворяется» Иерусалимского Типика, переведенного на церковно-славянский язык в Константинополе в 1401 г. и распространившегося на Руси под названием «Око Церковное», и в Служебниках, изданных до правления патр. Никона, и по которым ныне совершают богослужения старообрядцы. После реформы — в 23 главе Типикона «О завесе святого алтаря, когда отверзается и когда затворяется» и Служебнике 1655 г. и последующих изданиях.

Как известно, иерусалимский устав лавры прп. Саввы Освященного был основательно переработан в Великой лавре, Хиландарском монастыре, и других обителях Афона. Седьмая глава «Ока Церковного» содержит прямую ссылку — «По уставу Святыя Горы честных монастырей, Царствующего Града...». Согласно «Оку Церковному», царские врата и завеса отверзаются на отпусе проскомидии (протесиса), который,

²¹ Мансветов И. Д. Митрополит Киприан в его литургической деятельности. М., 1882. С. 18.

²² Устав священнослужения. Служебник. М., 1656. С. 54. URL: <http://old.stsl.ru/manuscripts/staropечатные-knigi/6-0> (дата обращения: 20.03.2018).

²³ Мансветов И. Д. Митрополит Киприан... С. 31.

²⁴ Сырку П. А. Литургические труды патриарха Евфимия Тырновского. СПб., 1890. С. 9.

²⁵ Там же. С. 16.

²⁶ Там же. С. 24.

²⁷ «Служебник из Тырговиште» (1508 г.), составленный неким иеромонахом Макарием, и «Служебник из Венеции». Тексты этих южно-славянских служебников идентичны друг другу. см. URL: <https://tvereparhia.ru/biblioteka-2/s/644-sluzhebnik-patriarkha-iosifa/19575-sluzhebnik-iz-tyrговishte-1508-goda-reprint-2012>; <https://tvereparhia.ru/biblioteka-2/s/644-sluzhebnik-patriarkha-iosifa/19574-sluzhebnik-iz-venetsii-1519-goda-liturgicheskaya-chast-reprint-2012> (дата обращения: 20.03.2018).

одновременно, является и отпуском часов. Завеса затворяется после Великого входа до причащения мирян, если литургию совершает один иерей. Если служит с диаконом, то завеса отверзается «ко исполнению молитвы еже по Изрядно...» до «совершения святого причащения, якоже выше рехом, и по причащении паки отверзается». Царские врата «никогда же отверзаются, точию на входах и исходах, и на целование святого Евангелия, от сих и на святых тайнах, и на «Да исполнятся»»²⁸. Стоглавый Собор утвердил те же самые предписания об отверстии завесы и царских врат²⁹.

Относительно отверстия царских врат средневековые русские Служебники содержат указания, отличавшиеся от указаний «Ока Церковного». И, именно, указания Служебника, а не Устава, в действительности определяют порядок отверстия царских врат на литургии, который соблюдается в старообрядчестве вплоть до нашего времени. По Служебнику 1602 г., если иерей с диаконом служат в монастыре, то на проскомидии «по соединении вина и воды в потир» диакон с кадиллом исходит из алтаря, открыв одну створку царских врат, и сразу закрывает ее за собой. Совершив с солеи каждение иконостаса, клиросов и народа, диакон таким же образом возвращается в алтарь. В более поздних печатных Служебниках это указание опущено. После покрытия даров, диакон отверзает царские врата и совершает каждение алтаря и всего храма. Если службу совершает иерей без диакона, то он совершает каждение алтаря и всего храма после покровения даров при открытых царских вратах. Отпуст проскомидии иерей говорит в открытых царских вратах. Если иерей совершает литургию с диаконом, то после отпуста царские врата затворяются на краткое время, и иерей и диакон, обратившись к престолу, «творят прощение». Если иерей служит один, то после отпуста «творит прощение на всю церковь», не затворяя царских врат³⁰. Во время литургии царские врата и завеса отверсты до Великого входа. По окончании входа завеса и царские врата затворяются до причащения мирян³¹.

В Типиконе, пришедшем в ходе реформы на смену «Оку Церковному», указания об отверстии завесы и царских врат содержатся в 23-й главе. Завеса «отверзается в начале литургии и стоит отверзена даже до великого входа. По входе же паки затворяется, дондеже иерей и диакон возглаголет “Двери Двери, премудростию вондем”». Царские врата отверзаются «во вся входы, такожде и от появления святых Таин даже до исполнения литургии».

В изложении чина литургии свт. Иоанна Златоуста в реформированном Служебнике, впервые изданном в 1655 г., дается единственное указание о том, что царские врата отверзаются на малом входе³². В более поздних изданиях есть указание затворять врата в начале ектении «Рцем вси...».

В современной литургической практике правило Типикона о завесе при иерейском служении литургии соблюдается в точности. Но относительно отверстия царских врат — не соблюдаются ни указания Типикона, ни Служебника. При иерейском служении царские врата отверзаются от малого входа до начала ектении об оглашенных, затем во время пения Херувимской песни и Великого входа, и от причащения народа до конца службы.

До реформы патр. Никона царские врата и завеса при архиерейском и иерейском служении отверзались и затворялись по одному и тому же порядку. Также, по свидетельству свт. Симеона Солунского, было и в греческой Церкви, по крайней мере в Фессалониках. Но патр. Никон ввел новый устав архиерейского служения литургии,

²⁸ Устав, сиречь Око Церковное. М., 1610. URL: <http://www.oldrpc.ru/divine/old-book/ustav/> (дата обращения: 20.03.2018).

²⁹ Стоглав. М., Преображенское кладбище, 1913. С. 41–42.

³⁰ Служебник. М. 1602. с. 107. URL: <http://www.oldrpc.ru/divine/old-book/book/> (дата обращения: 20.03.2018).

³¹ Арсений (Швецов), еп. Уральский. Краткий практический устав древлеправославной службы. Уральск, 1908. С. 128 об.

³² Служебник. М., 1656. С. 338. URL: <http://old.stsl.ru/manuscripts/staropechatnye-knigi/6-0> (дата обращения: 20.03.2018).

основываясь на тех сведениях, которые он лично в 1653 г. получил от свт. Афанасия III Пателария, патриарха Константинопольского. Это — тот устав архиерейского служения, положенный в основу нового Чиновника (первое издание — 1668 г.), в соответствии с которым, в целом, совершаются архиерейские богослужения в Русской Православной Церкви поныне³³. Согласно ему, царские врата и завеса на архиерейском служении пребывают отверстыми до возгласа «Святая святым», после чего закрываются и отверзаются вновь от причащения мирян до окончания. Таким образом, служение литургии с отверстыми царскими вратами и завеса стали элементом архиерейского служения.

III

В одном из дошедших до нас писем некоему софисту Григорию прп. Никита Стифат дает обоснование обычаю сокрытия от взоров мирян — *лаиков* — священнодействий таинства Евхаристии: «Если ты думаешь, ... всем предстоящим позволено внимать туда, где совершаются божественные (таинства), для наблюдения их и на все, вообще, самим устремлять (свой) взор, это тоже совсем чуждо твоей добродетели и знанию, так как от Бога и апостолов Его было освящено понимание и видение его (таинства) только приносящим иереям, как записано.

Ибо утверждает: «Таинство Мое для Меня и Моих», и снова: «вам дано знать тайны Царствия Небесного, а прочим на притчах» (Лк 8:10). Вследствие чего и это таинство Нового Завета Господь передал (только) одним ученикам Своим, когда предстояло быть распятому на кресте (Мф 26:26–29), хотя в то время были и многие другие верующие, но и славу Своего Божества на горе Фавор Он показал только трем ученикам, Петру и Иакову, и Иоанну (Мф 17:1–7), никак не остальным из учеников. Почему? Давая нам и в божественных делах и также во всех человеческих, которые Он соделал, образец благоустройства и чина, того, чтобы оставаться и идти каждому в том чине, в каком он был призван, и не переступать собственных ступеней и не восходить дерзко к еще не данным (ступеням). Если же такое некое благоустройство было дано Церкви верных от Бога, то те, которые не сохраняют его, но переступают собственную меру, во всем безумцы. Вообще же человеку — лаику даже не позволено говорить или учить в церкви, а не то чтобы понимать страшные таинства священной жертвы, как апостол говорит: «Лаику же мы не позволяем в церкви учить» (1 Тим 2:12), и затем 6-й Собор таким же самым образом, вторя апостолам, запрещает учить в церкви лаикам, как мы написали тебе в письме прежде этого.

Ибо если божественные отцы закрыли вход к жертвеннику для всех лаиков — ведь одним только царям, приносящим дары, был позволен от них (отцов) вход туда, — как возможно вообще им (лаикам) даже и приближаться к жертвеннику, когда совершаются божественные (таинства), а не то чтобы на них бросать нечистый взор и совсем безнаказанно обдумывать совершаемое в них страшное и божественное? Одним только иереям Божиим дано видеть и совершать их, которым и даровано учительское достоинство, согласно так сказанному к Тимофею: «Не неради о пребывающем в тебе даровании, которое дано тебе по пророчеству с возложением рук священства» (1Тим 4:14)»³⁴.

Таким образом, по мнению прп. Никиты, положение мирян в церковной иерархии не предполагает никакого литургического служения и полностью изолирует их от участия в священнодействии, которое является уделом только клира. Более того, мирянам запрещено даже своим разумением пытаться вникать в смысл таинства. Следует отметить, что сама по себе аргументация прп. Никиты своей точки зрения

³³ Желтов М., *свящ.* Архиерейское богослужение. URL: <http://www.pravenc.ru/text/160816.html> (дата обращения: 20.03.2018).

³⁴ Прп. Никита Стифат. Письмо к софисту Григорию. 3–4. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Nikita_Stifat/pisma/ (дата обращения: 20.03.2018).

не выдерживает ни малейшей критики. Свои сентенции он аргументирует ссылками на Свящ. Писание, которые в реальности имеют совершенно иной смысл. Апостол Павел в I Послании к Тимофею (2:12.) запрещает учить в соборании женщинам, но не всем мирянам. Наоборот, он указывает, что помимо иерархического служения пастырей в апостольской Церкви были харизматические (1 Кор 12:8); служения проповедников и учителей (1 Кор 12:28). Канонический запрет вхождения в алтарь или проповеди во время богослужения³⁵ (то и другое являлось прерогативой клира) не означает, что лаики были вообще отлучены от какого-либо активного участия в церковном служении и, тем более, не могли бросать «нечистый» (!) взор на происходящее в алтаре.

Тем не менее, подобные суждения были распространены в поздневизантийский период. Свт. Симеон Солунский пишет: «По возвращении его во святой Алтарь затворяются царские врата, ибо не должны быть от всех зримы Таинства, в нем совершаемые, но едиными только теми, кои к совершению призваны. И как между Ангельскими силами, по премудрому в тайнозрениях Божественных Дионисию, такой учрежден порядок, что первые чины наслаждаются светом Божественным непосредственно, вторые через первых, а последние через сих посредствующих светом Божества озаряются: подобное чиноположение и в Церкви зрится. Архиерей непосредственно приближается к Святой Трапезе, Священники и прочие служители Таинств чрез него, а через них уже простолюдины входят в общение со страшным священнодействием, и слышат воспеваемые Божественные славословия»³⁶.

Необходимо обратить внимание на то, что ссылка на книгу «О небесной иерархии» здесь также неубедительна, поскольку сам трактат излагает догматическое учение об ангельском мире. А толкование на Божественную литургию — «О церковной иерархии» — остается без внимания. Из этих текстов следует, что обычай закрытия алтарной завесы и царских врат стал видимым отражением эклезиологической концепции, которая рассекает Тело Церкви на две части — иерархию, которой полностью и безоговорочно принадлежит право таинственного священнослужения и учения, и лаиков — «непосвященных и несовершенных», которые могут даже приближаться к святилищу и взирать на предлежащие таинства, тем более рассуждать и богословствовать о них. Также как и «совершение таинств», богословие для мирян — закрытая область. Согласно этой логике, св. Николай Кавасила, написавший «Изыяснение Божественной литургии», совершил дерзость, присвоив себе право суждения о тех предметах, которых он, как «непосвященный» мирянин, не мог касаться.

Согласно учению Священного Писания и святых отцов Церкви каждый христианин — клирик и мирянин — является членом единого Тела Христова, которое есть Церковь. В Нем Христос — Глава, а все верующие — члены, каждый из которых имеет свое предназначение, достоинство и служение. Таинство Св. Евхаристии — это таинство соборания, общения (Μυστήριον συνάξεως εἰς τὸ ὄν κοινωνίας³⁷), в котором причастники становятся «стелесными и скровными»³⁸ Христу и друг другу. Безусловно, без епископа и клира таинство Евхаристии не может совершаться, но также оно не может совершаться и без участия народа Божия.

Благодать Святого Духа, претворяющая хлеб и вино в Тело и Кровь Христовы, также сходит и на все собрание верных, освящая каждого молящегося и достойно приступающего к святым Тайнам («...и вселится Духу благодати Твоя благому в нас, и на предлежащих Дарех сих, и на всех людех Твоих...»³⁹). Св. ап. Петр обращается всем христианам, принадлежащим к Церкви, «народом избранным, царственным

³⁵ 63 правило VI Вселенского Собора.

³⁶ Свт. Симеон Солунский. Книга о храме. Гл. 49. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Simeon_Solunskij/kniga-o-khrame/ (дата обращения: 20.03.2018).

³⁷ Свщмч. Дионисий Ареопагит. О Церковной Иерархии... Гл. III. 2.

³⁸ Свт. Кирилл Иерусалимский. Тайноводственное поучение. IV. 2. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Kirill_Ierusalimskij/tajnovodstvennyje-pouchenija/ (дата обращения: 20.03.2018).

³⁹ Литургия свт. Иоанна Златоуста. Молитва приношения после поставления Св. Даров на престоле.

священством» (1 Пет 2:9.) Эта же мысль повторяется в анафоре Апостольского Предания, приписанного авторству св. Ипполита Римского («...Исполняя волю Твою и содельвая Тебе святой народ»), и свт. Василия Великого («И пожив в мире сем, дав повеления спасительная, оставив нас прелести идольския, приведе в познание Тебе, истиннаго Бога и Отца, стяжав нас Себе, люди избранны, царское священство, язык свят»). Свщмч. Игнатий Богоносец, который первый из отцов Церкви ясно высказал учение о «монархическом епископате», одновременно подчеркивает и идею единства иерархии и народа: «Где будет епископ, там должен быть и народ, так же, как где Иисус Христос, там и католическая Церковь»⁴⁰. Свщмч. Климент Римский указывает, что для каждого члена Церкви — от епископа до мирянина — определены от Бога свои «литургические» служения: «Каждый из вас, братья, благодари Бога за свое собственное положение, храня добрую совесть и с благоговением не преступая определенного правила служения своего (λειτουργιας αυτου κανονα)»⁴¹.

Св. мч. Иустин Философ в I Апологии, адресованной императору Антонину Пию (138–161), изображает совершение Евхаристии как священнодействие, в котором участвует все собрание верных. «Затем все вообще встаем и воссылаем молитвы. Когда же окончим молитву, тогда, как я выше сказал, приносится хлеб, и вино, и вода; и предстоятель также возсылает молитвы и благодарения, сколько Он может. Народ выражает свое согласие словом — аминь, и бывает раздаяние каждому и приобщение даров»⁴². Свт. Кирилл Иерусалимский раскрывает неопитам содержание и смысл анафоры как общей молитвы, в которой участвуют все собравшиеся в храме: «На сие говорите вы: «достойно и праведно». Ибо воссылая благодарение, мы совершаем достойное и праведное дело... Посем воспоминаем небо, землю и море, солнце и луну, звезды и всю тварь, словесную и бессловесную, видимую, и невидимую, Ангелов, Архангелов, Силы, Господствия, Начала, Власти, Престоли... И для того преданное нам от Серафимов Богословие сие повторяем, да соделаемъ причастниками песнопения купно с премирными воинствами... После сего, освятив себя духовными сими песнями, молим Человеколюбца Бога, да ниспослет Святого Духа на подлежащие дары: да сотворит «хлеб убо тело Христово, а вино кровь Христову». Ибо всеконечно то, чего коснется Дух Святой, освящается и прелается. ... Потом, по совершении духовной жертвы, безкровной службы, при той же самой жертве умилолюбительной, молим Бога о всеобщем мире церковей, о благосостоянии мира, о Царях, о воинах и сподвижниках, о находящихся в немощах, о утомляемых трудами, и вообще о всех, требующих помощи, молимся мы все, и сию приносим жертву»⁴³.

Свт. Иоанн Златоуст так говорит о смысле и цели таинства Евхаристии: «Поэтому и нужно знать чудо этих таинств — в чем оно состоит, для чего дано и какая от него польза. «Одно тело, — сказано, — мы бываем и члены... от плоти Его и от костей Его» (Еф 4:4, 5:30). Да внимают этим словам посвященные!»⁴⁴. В гомилии на II Послание к Коринфянам Златоуст с особой ясностью утверждал, что анафора — это всеобщая молитва, совершаемая всеми участниками евхаристического собрания: «Но есть случаи, в которых священник не отличается от подначального, например, когда должно причащаться страшных Таин. Мы все одинаково устаиваемся их; не так, как в ветхом завете, где иное вкушал священник, иное народ, и где не позволено было

⁴⁰ Свщмч. Игнатий Богоносец. Послание к Смирнянам. Гл. 8. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ignatij_Antiohijskij/poslanie-k-smirnjanam/ (дата обращения: 20.03.2018).

⁴¹ Свщмч. Климент Римский. Послание к Коринфянам. гл. 44. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Kliment_Rimskij/poslanija-k-korinfjanam/ (дата обращения: 20.03.2018).

⁴² Св. мч. Иустин Философ в I Апологии дает краткое описание двух чинов Евхаристии: 1) в составе литургии крещения (глл. 61–65); 2) в составе богослужения, совершаемого собранием верных еженедельно в день Солнца т. е. в воскресный день (гл. 67). URL: https://azbyka.ru/otechnik/Iustin_Filosof/apologia/ (дата обращения: 20.03.2018).

⁴³ Свт. Кирилл Иерусалимский. Тайноводственное поучение... V. 5–8.

⁴⁴ Свт. Иоанн Златоуст. Беседа на Евангелие от Иоанна 46. 2. https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/besedy-na-evangelie-ot-ioanna/46 (дата обращения: 20.03.2018).

народу приобщиться того, чего приобщался священник. Ныне не так; но всем предлагается одно Тело и одна чаша. И в молитвах, как всякий может видеть, много действует народ. ... Равным образом, когда изгоняем из священной ограды недостойных участвовать в святой трапезе, нужна бывает другая молитва, — и мы все вместе повергаемся на землю, и все вместе встаем. Когда опять наступает время преподавания и взаимного принятия мира, все равно друг друга лобзаем. При самом также совершении страшных Таин священник молится за народ, а народ молится за священника, потому что слова: «со духом твоим» означают не что иное, как именно это. И молитвы благодарения также общие, потому что не один священник приносит благодарение, но и весь народ. Получив сперва ответ от народа, и потом согласие, что достойно и праведно совершаемое, начинает священник благодарение. И что удивительного, если вместе со священником взывает и народ, когда он возносит эти священные песни совокупно с самими херувимами и горними силами? Все же это сказано мною для того, чтобы каждый и из подначальных трезвился, чтобы мы знали, что все мы едино тело, и столько же различаемся один от другого, сколько член от члена; и чтобы мы не все возлагали на одних священников, но и сами пеклись обо всей церкви, как о теле, всем нам общем»⁴⁵.

Дионисий Ареопагит пишет: «Вслед за тем совершается через церковнослужителей чтение священных книг, после этого оглашенные и с ними одержимые демонами и кающиеся выводятся из святого храма, где остаются только достойные созерцания (θεωρία) и приобщения Божественных Таин. А из церковных служителей одни стоят у запертых дверей святилища, другие исправляют что-нибудь другое из дел своего чина. Избранные же из священнослужительского чина предлагают вместе с иереями на божественный жертвенник священный хлеб и чашу благословений, между тем как все церковное собрание возлагает кафолическое песнословие»⁴⁶.

Слово θεωρία — созерцание — является ключевым понятием трактата, означющим умозрительный процесс раскрытия сокровенного духовного смысла видимых священнодействий. Но в первичном, буквальном смысле θεωρία означает *лицезрение, рассмотрение, исследование*, т. е. предполагает непосредственное видение «объекта» феории. Таким образом, Дионисий утверждал, в отличие от прп. Никиты Стифата (который считал себя последователем Ареопагита) что лаики достойны «бросать взоры» и «обдумывать совершаемое в них страшное и божественное».

Преп. Максим Исповедник в своем толковании Божественной литургии «Мистагогия» высказал мысль о том, что архитектурное устройство храма является видимым символом, изображающим единство Церкви — Тела Христова: «Если рассматривать церковь с точки зрения зодчества, то она, являясь единым зданием, допускает различие в силу особого назначения своих частей и делится на место, предназначенное только для иереев и служителей, которое называется у нас алтарем, и место, доступное для всех верующих, именуемое у нас храмом. Но, с другой стороны, она остается единой по ипостаси, не допуская разделения своих частей, [могущее произойти] вследствие различия их между собой. И возводя эти части к своему единству, она освобождает их от выраженного наименованиями различия, являя тождество этих частей. Еще церковь показывает, что есть каждая часть для самой себя, когда существует взаимосвязь обеих частей. Ибо храм есть алтарь в возможности, поскольку он освящается, когда священнодействие восходит к своей высшей точке. И, наоборот, алтарь есть храм, действительно обладая им, как началом своего тайнодействия. Церковь же и в алтаре, и в храме пребывает единой и той же самой»⁴⁷.

⁴⁵ *Свт. Иоанн Златоуст. Беседа 18 на II Послание к Коринфянам. 3.* URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/tolk_64/18 (дата обращения: 20.03.2018).

⁴⁶ *Свщмч. Дионисий Ареопагит. О церковной иерархии... Ш. 2.*

⁴⁷ *Прп. Максим Исповедник. Мистагогия. II.* URL: https://azbyka.ru/otechnik/Maksim_Ispovednik/mistagogiya/#0_3 (дата обращения: 20.03.2018). В XV главе св. Максим говорит о закрытии врат Церкви после чтения Евангелия. Но в данном случае речь идет о закрытии входных дверей храма, а не царских дверей алтаря.

В отношении традиционной архитектуры русских храмов можно справедливо утверждать, что если во время богослужения царские врата открыты, то даже многоярусный средневековый русский иконостас воспринимается как граница, отделяющая алтарь от храма, но не нарушающая единства всего храмового пространства, которое, по св. Максиму Исповеднику, символизирует единство Церкви Христовой. Но в том случае, если богослужение совершается при закрытых вратах, то символическое значение цельности храмового пространства искажается, потому что в реальности алтарь становится отдельным, изолированным помещением, из которого до верующих доносятся лишь приглушенные отзвуки возгласов священника.

В современной литургической практике Русской Православной Церкви право служения Божественной Литургии при открытых царских вратах является привилегией архиереев, предоставляемой в качестве высоких наград священникам (до *Херувимской песни*, затем до *Отче наш*), или кафедральным или особо значимым храмам. Именно привилегией архиерейского сана право литургии служения с открытыми царскими вратами стало считаться в связи с введением на Руси чина архиерейского служения (см. выше), основанном на версии греческого чина, изложенной свт. Афанасием Патагрием, в то время как чин иерейского служения ориентирован на Устав (диатаксис) священнослужения, приписанного свт. Филофею. Однако тот или иной литургический обычай не может считаться непререкаемым и неотменным только потому, что «так исторически сложилось». Помимо исторического должно присутствовать еще и разумное обоснование, проистекающее из богословского смысла всего богослужения. И с этой точки зрения, то, что служение с открытыми вратами расценивается как отличительная особенность архиерейской службы или почетная привилегия клирика — несколько нелогично.

Архиерейское служение, действительно, имеет отличия от иерейского служения литургии, заключающиеся в использовании литургических облачений и атрибутов, принадлежащих архиерейскому сану, молитвенных формул, аккламаций, особых церемониальных действиях. Но, по слову свт. Иоанна Златоуста (см. выше), в совершении литургии наступают моменты, когда архиерей или священник «не отличается от подначального», т. е. от всех остальных членов собрания верных. В такие моменты чин архиерейского служения обязывает архиерея отлагать омофор — древнейший и главный отличительный символ архиерейского сана. Омофор отлагается во время чтения Священного Писания⁴⁸. Но также омофор отлагается и во время совершения анафоры. Малый омофор одевается только во время произнесения установительных слов Спасителя «Примите ядите... Примите, пейте...» и эпиклезы, затем вновь отлагается. В Архиерейском чиновнике есть указание, в наше время, к сожалению, вышедшее из практики, но как нельзя лучше отражающее характер анафоры, как всеобщей молитвы совершаемой *едиными усты и единым сердцем* всем церковным собранием: «Ведательно же, яко лепотствует сия Господня словеса: Примите, ядите: и: Пийте от нея вси: глаголати над хлебом и вином всем сослужащым купногласно, тихим гласом, во едино слово с архиереем, и ниже едином словом предварити кому, или остатися архиереа, но яко из единых уст всем купно рещи. Подобне купногласно же глаголати всем тайно над дискосом: И сотвори убо Хлеб сей: Такожде и над чашею: А еже в Чаши сей: и прочая»⁴⁹. В это время лик от лица всех мирян поет песнь *Тебе поем*. В таком контексте очевидно, что открытые царские врата есть средство, дающее возможность всем молящимся видеть священнодействие Евхаристии и быть сопричастным ему через общую согласную молитву. Но — не привилегия архиерея, потому что именно во время анафоры само последование литургии «сводит» архиерея с возвышенного, главенствующего положения как «образа Христа-Архиерея Нового

⁴⁸ «А поскольку ... евангельские глаголы суть глаголы Самого Христа, постольку архиерей, как служитель Христов, во время чтения отлагает омофор» (Свт. Симеон Солунский. Премудрость нашего спасения III. 66. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Simeon_Solunskij/premudrost_nashego_spaseniia/ (дата обращения: 20.03.2018)).

⁴⁹ Чиновник архиерейского служения. М., 1982. С. 94.

Завета» к положению «первого среди равных» членов собрания, который от лица всех молящихся и вместе со всеми воссылает молитву и совершает видимые священнодействия. Действительным литургом, совершителем таинства является Сам Господь Иисус Христос, незримо, но реально пребывающий всякий раз там, где совершается таинство Евхаристии. «Тот, Кто совершил их тогда, на той вечери, и ныне совершает их. Мы занимаем место служителей, а освящает и претворяет дары сам Христос»⁵⁰.

В заключение сформулируем несколько кратких тезисов, исходящих из вышеизложенного:

В первом тысячелетии Божественная литургия совершалась при деятельном участии всех верных, поэтому древнее именование литургии *Таинство Собрания*, в полной мере соответствовало действительности. Священнодействия были открыты взорам молящихся, что само по себе создавало для мирян атмосферу сопричастности совершению богослужения. Даже более поздний обычай тайного чтения молитв литургии архиереем или священником не нарушал характера активного всеобщего участия, потому что миряне участвовали во всенародном пении или совместно произносили возгласы «Аминь», «И духови Твоему» «Милость мира...», «Достойно и праведно» и т. д.

Обычай закрывать алтарь во время служения Божественной литургии от взоров мирян восходит к XI в., а именно распоряжению, данному патриархом Константинопольским Евстафием, и первоначально был распространен не только в монастырских храмах. Правила Диатаксиса и Устава (Типикона) относительно отверстия завесы и врат заимствованы из практики Афонских обителей, следовательно, являются элементами монашеской традиции богослужения.

Данный обычай изначально основывался на весьма спорных богословских утверждениях, основанных на заведомо неверной трактовке некоторых отрывков из Священного Писания и *Corpus Areopagiticum*.

Современная практика отверстия / закрытия царских врат и завесы во время совершения Божественной литургии иереем не соответствует предписаниям Типикона и Служебника.

Введенный в богослужебный обиход в конце XVII в. Чиновник архиерейского служения ясно отражает характер литургии, как таинства Собрания. Именно в таком ракурсе следует рассматривать то обстоятельство, что царские врата и завеса во время архиерейского служения открыты даже во время совершения анафоры. Поэтому нет никаких логических препятствий предоставить такую же возможность и всем иереям.

Сложившаяся практика служения Божественной литургии иереями создает видимое отчуждение мирян от совершающегося священнодействия, поэтому противоречит богословскому смыслу таинства Евхаристии как таинству общения, причастия и единства как всего народа Божия, так и каждого отдельного верного со Христом и во Христе в Его едином Телѣ — Церкви. Однако для того, чтобы миряне могли осознавать себя активными участниками священнодействия, ограничиться открытием царских врат во время литургии, безусловно, недостаточно. Весьма полезно и необходимо также развивать традицию всенародного пения не только *Символа Веры* и *Отче наш*, но и песнопений Евхаристического канона — хотя бы в праздничные дни, когда в храме многолюдно, а также уделять внимание объяснению богословского значения и практических особенностей церковного богослужения в рамках приходской образовательно-катехизической деятельности. При таком условии разрешение служения Божественной литургии с открытыми царскими вратами во всех приходских принесет несомненный положительный пастырский эффект. В монастырях, ориентированных на педантичное соблюдение богослужебного устава, обычай служения

⁵⁰ *Свт. Иоанн Златоуст. Толкование на святого Матфея. Беседа 82. 5.* URL: http://www.odinblago.ru/sv_otci/ioann_zlatoust/7_2/82 (дата обращения: 20.03.2018).

при закрытых вратах теоретически может сохраняться, как изначально монашеское установление, но в таком случае логично соблюдать его в строгом соответствии с правилом Типикона.

Источники и литература

1. Положение о наградах Русской Православной Церкви. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5077255.html> (дата обращения: 20.03.2018).
2. Служебник. Тырговиште, 1508. URL: <https://tvereparhia.ru/biblioteka-2/s/644-sluzhebnik-patriarkha-iosifa/19574-sluzhebnik-iz-tyrgovishte-1508-goda-reprint-2012> (дата обращения: 20.03.2018).
3. Служебник. Венеция, 1519. URL: <https://tvereparhia.ru/biblioteka-2/s/644-sluzhebnik-patriarkha-iosifa/19574-sluzhebnik-iz-venetsii-1519-goda-liturgicheskaya-chast-reprint-2012> (дата обращения: 20.03.2018).
4. Служебник. М., 1602. URL: <http://www.oldrpc.ru/divine/old-book/book/> (дата обращения: 20.03.2018).
5. Служебник. М., 1656. URL: <http://old.stsl.ru/manuscripts/staropечатnye-knigi/6-0> (дата обращения: 20.03.2018).
6. Устав, сиречь Око Церковное. М., 1610. URL: <http://www.oldrpc.ru/divine/old-book/ustav/> (дата обращения: 20.03.2018).
7. Типикон. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Pravoslavnoe_Bogosluzhenie/tipikon/23 (дата обращения: 20.03.2018).
8. Собрание древних литургий восточных и западных. М.: Даръ, 2007.
9. Стоглав. М.: Преображенское кладбище, 1913.
10. Чиновник архиерейского служения. М., 1982.
11. *Свт. Герман, патр. Константинопольский*. Сказание о Церкви и рассмотрение таинств. 8. URL: https://azbyka.ru/otechnik/German_Konstantinopolskij/skazanie-o-tserkvi-i-rassmotrenie-tainstv/#0_21 (дата обращения: 20.03.2018).
12. Житие свт. Василия Великого. см. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Dmitrij_Rostovskij/zhitija-svjatykh/2#note52 (дата обращения: 20.03.2018).
13. *Евсевий Памфил*. Церковная История. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Evsevij_Kesarijskij/tserkovnaja-istorija/ (дата обращения: 20.03.2018).
14. *Евсевий Памфил*. О жизни блаженного василевса Константина. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Evsevij_Kesarijskij/o-zhizni-blazhennogo-vasilevsa-konstantin
15. *Свщмч. Дионисий Ареопагит*. О Церковной Иерархии. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Dionisij_Areopagit/o-tserkovnoj-ierarkhii/#3 (дата обращения: 20.03.2018).
16. *Свщмч. Игнатий Богоносец*. Послание к Смирнянам. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ignatij_Antiohijskij/poslanie-k-smirnjanam/ (дата обращения: 20.03.2018).
17. *Свт. Иоанн Златоуст*. Толкование на святого Матфея. Беседа 82. 5. URL: http://www.odinblago.ru/sv_otci/yoann_zlatoust/7_2/82 (дата обращения: 20.03.2018).
18. *Свт. Иоанн Златоуст*. Беседа на Евангелие от Иоанна 46. 2. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/besedy-na-evangelie-ot-joanna/46 (дата обращения: 20.03.2018).
19. *Свт. Иоанн Златоуст*. Беседа 18 на II Послание к Коринфянам. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/tolk_64/18 (дата обращения: 20.03.2018).
20. *Мч. Иустин Философ*. I Апология. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Iustin_Filosof/arologia/ (дата обращения: 20.03.2018).
21. *Кирилл Иерусалимский*. Поучения тайноводственные. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Kirill_Ierusalimskij/tajnovodstvennye-poucheniija/ (дата обращения: 20.03.2018).
22. *Свщмч. Климент Римский*. Послание к Коринфянам. гл. 44. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Kliment_Rimskij/poslanija-k-korinfjanam/ (дата обращения: 20.03.2018).
23. *Прп. Максим Исповедник*. Мистагогия. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Maksim_Ispovednik/mistagogiya/#0_3 (дата обращения: 20.03.2018).

24. *Прп. Никита Стифат*. Письма. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Nikita_Stifat/pisma/#0_2 (дата обращения: 20.03.2018).
25. *Свт. Симеон, архиеп. Солунский*. Книга о храме. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Simeon_Solunskij/kniga-o-khrame/ (дата обращения: 20.03.2018).
26. *Свт. Симеон, архиеп. Солунский*. Премудрость нашего спасения. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Simeon_Solunskij/premudrost_nashego_spaseniia/ (дата обращения: 20.03.2018).
27. *Феодор, еп. Андидский*. Протеория или Краткое рассуждение о тайнах и образах божественной Литургии, составленное по просьбе боголюбезного Василия, епископа Фитийского. 21. Электронный ресурс: http://tvorenia.russportal.ru/index.php?id=saeculum.xi_xv.th_08_0001 (дата обращения: 20.03.2018).
28. *Арсений (Швецов) еп. Уральский*. Краткий практический устав древлеправославной службы. Уральск 1908.
29. *Голубцов А. П. проф.* Историческое объяснение обрядов литургии // Богословский Вестник. 1915. № 7/8. С. 563–601.
30. *Желтов М., свящ.* Архиерейское богослужение. URL: <http://www.pravenc.ru/text/160816.html> (дата обращения: 20.03.2018).
31. *Мансветов И. Д., проф.* Митрополит Киприан в его литургической деятельности М., 1882.
32. *Сырку П. А.* Литургические труды патриарха Евфимия Тырновского. СПб., 1890.
33. *Уайбру Х.* Православная литургия. Развитие евхаристического богослужения византийского обряда. М. ББИ. 2000. 152–153.
34. *Успенский Л. А.* Вопрос Иконостаса. Вестник Русского Западно-Европейского патриаршего Экзархата. 1963. № 44, октябрь – декабрь. С. 223–255.
35. *Успенский Л. А.* Богословие иконы Православной Церкви. Коломна, Свято-Троицкий Ново-Голутвин монастырь, 1997.
36. *Loomis L. R.* Liber Pontificalis (The Book of the Popes). New York: Columbia University Press, 1916. Vol. I.

Archdeacon Konstantin Markovich. Historical Origin and Theological Interpretation Custom of the Service of the Divine Liturgy by Priests with Closed Royal Gates.

Abstract: The article is devoted to comprehending of the liturgical priesthood award in the Russian Orthodox Church, namely, servicing of the liturgy with open royal doors. This question is directly related to the spiritual and symbolic idea of the closed royal gates. The article discusses the provisions of the Typicon and the Service Book, as well as the points of view of various holy fathers on this subject. The conclusion is drawn about the degree of their coordination among themselves.

Keywords: history, liturgy, traditions of the Russian Orthodox Church, traditions of the Greek Orthodox Church.

Archdeacon Konstantin Georgievich Markovich – Candidate of Theology, Associate Professor of the Department of Church and Practical Disciplines, St. Petersburg Theological Academy (markovich75@gmail.com).

Н. С. Вакуленко

ТЕЗАУРУС ПАНИХИДЫ

В статье представлен и проанализирован составленный впервые тезаурус панихиды. В качестве узловых точек структуры тезауруса панихиды определены: Бог (Отец, Сын, Дух Святой, Троица), Богородица, Царство Небесное, типы молитвословий (прошение, ходатайство, прославление, поклонение, покаяние, призывы, окончание), отношения с Богом (беседа, обещания), человек (молящийся и за которого молятся). Анализ тезауруса показывает, что небольшая по объёму панихида охватывает практически весь спектр духовной жизни православного человека. Поминальная служба Православной Церкви несёт в себе дидактические элементы, обучая верующих основам православной веры, правильным взаимоотношениям с Богом в трёх Его ипостасях, с Богородицей, Небесными Силами и святыми, а также языку разных типов молитвословий (в частности прошений и ходатайств), пониманию личной ответственности как за судьбы ближних, так и за свой жизненный путь. Определена онтологическая укоренённость панихиды. Представлены структура тезауруса панихиды и соответствующая лексика. Тезаурус не является окончательным в плане детализации.

Ключевые слова: панихида, тезаурус, структура тезауруса, узлы тезауруса, онтологичность, дидактическая функция, отношения Бог — человек.

Тезаурус (греч. *thesaurós* — сокровище, сокровищница) представляет собой «множество смысловыражающих единиц некоторого языка с заданной на нём системой семантических отношений»¹. В данной работе тезаурус понимается в таком же ключе — как лексико-семантическая структура, которая включает понятия, термины и информацию специальной области знаний (и деятельности) и которая предназначена для выявления дополнительных аспектов знания в соответствующей области, в данном случае — молитвословия. В задачи статьи не входит представление исчерпывающего тезауруса панихиды и исследование всех тонкостей этой тезаурусной системы. Задача состоит в том, чтобы через структурирование лексического состава текста показать, что церковная служба по умершим, на которой христиане соборно молятся, поминая усопших близких, содержит в сжатом, прикровенном виде вероучение Православной Церкви, а также онтологическое напоминание об ожидающем каждого человека переходе и дидактические элементы², формирующие в человеке онтологически укорененную цель его жизни и указующие на пути достижения этой цели.

Сказанные Христом слова «Я есмь воскресение и жизнь; верующий в Меня, если и умрёт, оживёт. И всякий, живущий и верующий в Меня, не умрёт вовек» (Ин 11:25–26), Его слова «Бог же не есть Бог мёртвых, но живых, ибо у Него все живы» (Лк 20:38), а также слова ап. Павла «для меня жизнь — Христос, и смерть — приобретение» (Флп 1:21), «Ибо знаем, что, когда земной наш дом, эта хижина, разрушится,

Наталья Сергеевна Вакуленко — кандидат филологических наук, доцент, доцент кафедры иностранных языков Санкт-Петербургской Духовной Академии (nsvac@mail.ru).

¹ Большая советская энциклопедия. М.: Советская энциклопедия. 1969–1978 // Сайт «Академик»: Словари и энциклопедии на Академике. URL: <https://dic.academic.ru/dic.nsf/bse/138652/Тезаурус> (дата обращения: 27.12.2018).

² Аналогичная дидактичность наблюдается в тезаурусе утренних молитв. См. статью *Вакуленко Н. С.* Тезаурус молитвы (на примере утренних молитв). // Сборник материалов научно-богословской конференции кафедры филологии Московской духовной академии «Таинство слова и образа» 3–4 октября 2018 г. М.: МДА, 2019 г. [«в печати»].

мы имеем от Бога жилище на небесах, дом нерукотворенный, вечный» (2 Кор 5:1) и «мы веруем, ..., зная, что Воскресивший Господа Иисуса воскресит через Иисуса и нас» (2 Кор 4:14–16) — по сути, определяют бессмертие и направление всей жизни христианина — от рождения до встречи с Богом. Этой встрече, однако, предшествует рубеж — смерть, временно отделяющая живых и умерших. Христиане верят, при этом, что ушедшие в мир иной близкие живы и что между ними и живыми продолжается общение в Боге. Это общение происходит и в домашней молитве, и в церковной — во время литургии, отпевания, панихиды и др. «В Церкви постоянно возносятся молитвы об упокоении усопших»³. «Мы молимся, мы служим панихиды, мы сосредоточены мыслью на всей многосложности наших отношений с усопшим»⁴. «...И наша молитва за наших дорогих покойников является средством духовного общения с нашими усопшими отцами, братьями, сестрами, детьми, является путем передачи им голоса нашего сердца»⁵.

В панихиде «содержатся самые разные моменты»⁶ и «всё внимание сосредоточено на душе, которая теперь в вечности стоит лицом к лицу с Живым Богом, возрастет во все углубляющееся познание Бога, во все углубляющуюся приобщенность Ему»⁷. Подтверждением и объяснением этой мысли может служить структурированный в тезаурус текст панихиды. Из анализа построенного тезауруса панихиды (схема 1 и приложения к статье) вытекают следующие основные выводы, которые прозвучали ранее святыми отцами и богословами Церкви.

Как и в других православных молитвословиях, в тексте панихиды прикровенно, в очень простых молитвенных формулах присутствует практически все учение Православной Церкви, задаётся перспектива отношений и виды общения с Богом, определяется основная цель жизни православного человека — Царствие Небесное⁸ и вполне конкретные условия вхождения в него (см. схему 1 и приложения к статье).

В центре поминальной службы находятся человек (живой — молящийся, и усопший — о котором молятся, ожидающий и внимающий), Бог (Отец, Сын, Дух Святой, Троица), Богородица, отношения между ними и Царство Небесное. Это наблюдение было положено в основу структуры тезауруса панихиды, определив его основные узлы, что показано на схеме 1. Развёртка схемы 1 по всем узлам тезауруса представлена в конце статьи на соответствующих схемах в приложениях 1, 2 и 3 («Бог и человек», «Молитвы» и «Отношения с Богом», соответственно).

В панихиде молящемуся даётся представление о Троице, о Трёх Лицах Пресвятой Троицы и о Богородице — через различные обращения, описания, действия (см. приложение 1, схемы 2, 3, 4), а также о Царствии Небесном⁹ (см. приложение 1,

³ *Святитель Иоанн (Максимович)*. Человекам положено однажды умереть, а потом суд (Краткое изложение православного учения о посмертной судьбе души) // Сайт «Глинские чтения». Наследие святых отцов. «Пастырь». Июль 2008. URL: <http://old.glinskies.ru/common/magazin.php?num=23> (дата обращения: 27.12.2018).

⁴ *Митрополит Суражский Антоний*. Труды. М.: «Практика», 2002. С. 74.

⁵ *Николай (Ярушевич), митр.* Слово «Сила любви» / Сила любви. Избранные проповеди. М.: Правило веры. 2007. С. 282–288 // Портал «Чистый Интернет». О большой необходимости поминать усопших / наставления Святых Отцов. URL: http://www.logoslovo.ru/forum/all/topic_14518/ (дата обращения: 27.12.2018).

⁶ *Митрополит Суражский Антоний*. Труды... С. 162.

⁷ Там же. С. 74.

⁸ «Смерть — великое таинство. Она — рождение человека из земной, временной жизни в вечность». *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Слово о смерти // Полное собрание творений. Том III. Москва: Паломникъ. 2006. // Сайт фонда «Предание». Медиатека «Предание. Ру». Блог «Живое Предание». URL: https://blog.predanie.ru/article/20_knig_o_smerti/ или <https://predanie.ru/ignatij-byanchaninov-svyatitel/book/71592-slovo-o-smerti/> (дата обращения: 27.12.2018).

⁹ «На деле же смерть дверь в отечество для блаженной жизни». *Феофан Затворник, свт.* Болезнь и смерть // Сайт фонда «Предание». Медиатека «Предание. Ру». Блог «Живое Предание». URL: https://blog.predanie.ru/article/20_knig_o_smerti/ или <https://predanie.ru/feofan-zatvornik-svyatitel/book/71624-bolezn-i-smert/> (дата обращения: 27.12.2018).

В панихиде показана краткая история отношений человека с Богом, которая также учит человека этическому и плодотворному общению, начиная от обращений 2 и 3) как об усопших, так и о молящихся живых, всегда направленными ко спасению. «Панихида имеет тройное значение: 1) помннуть человека, вспомнить о нём, 2) помянуть его перед Богом, 3) самим раскаяться в зле, которое мы совершили перед этим человеком и перед Богом»¹³.

Описываемые в панихиде отношения человека с Богом имеют двусторонний характер. Человеку показано, что Бог действует («полезное всем подающий», «жизнь миру Твоему даровавший», «диавола упразднивший», «смерть поправший»), идёт навстречу человеку, даёт обещания (см. Приложение, схема 2). Это служит для человека и указанием условий эффективных отношений и надеждой быть услышанным. «И наша молитва за собратьев не может остаться не услышанной Тем, Кто слышит каждый вздох верующего человека, даже ещё не вырвавшийся из груди. И по нашим молитвам, по молитвам всей Церкви об усопших Господь посылает утешение и облегчение душам ...»¹⁴.

Отношения с Богом включают и простое общение, и молитвословия (прежде всего), разные по типу, но единые по цели — получить спасение, как спасение усопших, так и спасение самих молящихся. «Что на панихиде делают? молятся. Значит это молитва. Кому? Богу. <...> Цель молитвы как раз и есть, чтобы обратиться к Богу. Зачем обратиться? За тем, чтобы усопший наладил отношения с Богом, чтобы простились грехи. То есть цель панихиды ... искренняя молитва от сердца Богу, чтобы облегчить путь усопшего в мир иной»¹⁵. «Мы не в силах его [усопшего] вернуть, но здесь, в земной жизни, вспоминая о нём, тем самым помогаем ему там, на небесах, обрести долгожданный мир и покой»¹⁶. «Панихида — это наша любовь и память о усопших людях, так мы приводим Господа в милость по отношению к тем, кто нас покинул, панихида — это напущение в жизнь бесплотную»¹⁷. «Ещё важно помнить, что песнопения панихиды приносят не только облегчение душе умершего, но и утешают молящихся»¹⁸. Панихида учит живых, что усопшим необходима поддержка, ибо они переселились в новое жилище. «Живые веруют, что и умершие не лишены бытия, но живут у Бога. Как Святая Церковь учит нас молиться о путешествующих братьях с верой и упованием, что совершаемые о них молитвы им полезны, так надо понимать и молитвы, совершаемые за ушедших из мира сего»¹⁹. «...Как мы молимся за живых, которые нисколько не отличаются от мертвых, так можно молиться и за умерших»²⁰. «Поэтому молитвой мы спасаем и ближнего и самих себя. Панихида — необходимость для христианина!»²¹.

В панихиде представлен весь спектр молитвословий (см. Приложение 2, схемы 7–12), при этом основными типами молитвословий являются прошение и ходатайство

¹³ Что такое панихида и когда ее заказывают? // Сайт «Символ веры». URL: <http://simvol-veri.ru/xp/chto-takoe-panixida-i-kogda-ee-zakazivayut.html> (дата обращения: 27.12.2018).

¹⁴ Николай (Ярушевич), митр. Слово «Сила любви»...

¹⁵ Что такое панихида...

¹⁶ Сайт прихода храма Архистратига Михаила г. Новокузнецка Кемеровской области Новокузнецкой Епархии Русской Православной Церкви (Московский Патриархат). URL: <http://arhim-nkz.ru/news/?id=398> (дата обращения: 27.12.2018).

¹⁷ Что такое панихида...

¹⁸ Щербакова Е. Протоиерей Виктор Ивлев. Протоиерей Виктор Ивлев: Помянуть — значит помолиться. // Официальный сайт Горловской и Славянской епархии. URL: <http://gorlovka-eparhia.com.ua/protoierey-viktor-ivlev-pomyanut-znachit-pomolitsya/> (дата обращения: 27.12.2018).

¹⁹ Святитель Епифаний Кипрский // Сайт «Азбука спасения». Молитвы об усопших. URL: <http://azbukaspaseniya.com/biblioteka/molitva-ob-umershih.html> (дата обращения: 27.12.2018).

²⁰ Иоанн Златоуст, свт. 54, 248 // Онлайн-библиотека «Святоотеческое наследие»/Молитва/Молитва об усопших. URL: <http://www.biblioteka3.ru/biblioteka/sokrovishhnica-duhovnoj-mudrosti/txt195.html> (дата обращения: 27.12.2018).

²¹ Что такое панихида...

(приложение 2 схемы 7, 8), что, конечно, не случайно: «Смысл панихиды в том, что мы уже после смерти человека можем умолить Бога простить ему грехи — тогда, когда он сам уже никак не может исправить свою участь. И это — лучшее, что мы можем сделать для усопших»²². «Мы молимся об их упокоении, мы просим у Господа милости для них, дарования Царства Небесного»²³. «Всякий желающий проявить свою любовь к умершим и подать им реальную помощь может наилучшим образом сделать это молитвой о них. ... Ничего лучшего и большего сделать для них мы не можем. Это им всегда необходимо...», «Панихида и домашняя молитва об усопших полезны», «Было много явлений мертвых и другие события, подтверждающие пользу поминовения усопших»²⁴.

Ходатайства совершаются как самими молящимися, так и через других: Лица Святой Троицы, Пресвятую Богородицу, святых, мучеников, преподобных и богоносных отцов, святых славных и всехвалных Апостолов. «В поминальных молитвах и в погребальном чине мы молим “Христа, бессмертного Царя и Бога нашего” — “учинить” души усопших “во обителях святых”, на лоне Авраамле, “идеже праведники упокоются”, “вселить в селениях праведных” и “с праведными сопричесть”. И поэтому с особенной выразительностью в этих прощальных и напутственных молитвах мы призываем Пресвятую Богородицу, силы ангельские, святых мучеников и всех святых как наших небесных сограждан по Церкви. <...> Святым дано “разрешение предстательствовать за мир”, по свидетельству отцов VII Вселенского собора... И не только ради снискания помощи и заступления Св. Церковь научает каждого верующего молитвенно призывать святых прославленных, но еще и потому, что в таком призывании, чрез молитвенное общение, углубляется церковное соборное самочувствие, углубляется католическое самосознание. В молитвенном обращении к святым сказывается мера любви христианской, живое сочувствие единокровия, сила церковного единства», «Научая нас молитвенному призыванию святых, Церковь призывает нас расслышать и ощутить этот голос любви»²⁵.

Панихида как соборная молитва прикровенно учит, что и для живых, и для усопших искать спасительную поддержку надо в Церкви, так как у них один животворящий Источник. «Действительно, если при жизни человека педагогика Церкви включает в себя строгость, наказание, испытание, то над умершим — каждым умершим — Церковь является как ничем не ограниченное милосердие, как заступница за него: как реальная спасительница от смерти, не только “смерти второй”, но в каком-то смысле и смерти первой. В своем погребальном чине Церковь не только прощает всю данность человека, но, вообще говоря, причисляет каждого умершего к святым»²⁶.

Вся Церковь объединяется благодаря призывам поминальной молитвы. Единство Православной Церкви, её соборность, онтологическая нераздельность актуализируются

²² Щербак Е. Протоиерей Виктор Ивлев...

²³ Святитель Иоанн (Максимович). Человекам положено...

²⁴ Там же.

²⁵ Флоровский Г., *прот.* Работы по богословию и философии. О Церкви // Сайт фонда «Предание». Медиатека «Предание.Ру». Блог «Живое Предание». URL: https://blog.predanie.ru/article/20_knig_o_smerti/ или <https://predanie.ru/florovskiy-georgiy-vasilevich-protiierey/book/71430-raboty-po-bogosloviyu-i-filosofii/#/toc6> (дата обращения: 27.12.2018).

²⁶ («Со святыми упокой, Христе, душу раба Твоего», кондак глас 2; «Со духи праведных скончавшихся душу раба Твоего, Спасе, упокой», тропарь 1 глас 4), присоединяет его к мученикам, свидетелям веры («В путь узкий хождше прискорбный, вси в житии крест яко ярем вземши, приидите насладитесь, ихже уготовах вам, почестей и венцев небесных» — «Все вы, выбравшие узкий и болезненный путь и Крест в жизни своей принявшие, как ярмо, приходите, насладитесь почестями и венцами небесными, которые Я приготовил вам», тропарь 3). Седакова О. А. Вечная память. Литургическое богословие смерти. Выступление на международном colloquio «Социальная мысль Отцов неразделенной Церкви (первое тысячелетие)». Латеранский Университет, Рим, 2001 // Сайт «Ольга Седакова». URL: <http://www.olgasedakova.com/Moralia/290> (дата обращения: 27.12.2018).

в панихиде в полной мере. Вся иерархия Церкви предстаёт пред Создателем ощутимо, почти видимо. «В погребальном чине с исключительной силой раскрывается вселенское и всевременное самосознание Церкви, и молитва за усопших является совершенно необходимым моментом веры в Церковь как Тело Христово»²⁷.

Панихида своеобразно отменяет наше время и наше пространство, т. е. указывает на их относительность, а значит — объединяет Церкви: живых, усопших, небесные силы, Пресвятую Богородицу, всех святых и Жизнеподателя. «Церковь есть живой образ вечности, и в церковном опыте действительно дана и осуществляется эта благодатная “одновременность разновременного” в полноте вечной жизни, открывающейся в общении с Вечным Царем — Христом. Церковь есть царство вечное, ибо имеет Вечного Царя. В Церкви, пребывающей ныне в историческом странствии, время уже бессильно. Церковь как Тело Христово есть таинственное предвение всеобщего Воскресения... Земная смерть, разлучение души с телом не нарушает связи верующего с Церковью, не выводит его из ее пределов и состава, не отлучает его от его сочленов во Христе»²⁸. Это, собственно, и есть свидетельство укоренённости панихиды в онтологическом — квинтэссенция опыта Церкви, источником которого является Бог.

Панихида учит живых, что источник человека — Высшее Начало, Которое есть Альфа и Омега²⁹, а значит, конец человека — это его начало. «Бессмертная воля животворения, вошедшая в самый состав человека, однажды начавшись, не может кончиться!.. Соединение образа Божия в сотворенном человеке со смертью ни в коем случае не принимается как нечто “окончательное”: *этот* образ не должен быть причастен смерти. Родина его — рай, жизнь бесконечная»³⁰.

Таким образом, трудно преувеличить значение панихиды, которая не только учит живых помощи усопшим, но учит основам православия, указывает один жизненный путь — к Началу жизни, Источнику Любви и укореняет человека в Боге. «Смерть и погребение не прекращают отношений христианской любви, которые связывали живых с умершими во время земной жизни. Продолжение этих отношений выражается и осуществляется в молитвенном поминовении умерших (усопших)»³¹. «Вероятно, каждый, кто знаком с православным обиходом, согласится, что в своем роде сердце его составляет отпевание и панихида»³².

Источники и литература

1. Большая советская энциклопедия. М.: Советская энциклопедия. 1969–1978 // Сайт «Академик»: Словари и энциклопедии на Академике. URL: <https://dic.academic.ru/dic.nsf/bse/138652/Тезаурус> (дата обращения: 12.12.2018).

2. Бугаков С. Н. Жизнь за гробом. Русская философия смерти. Антология. СПб.: Издательство «Центр гуманитарных инициатив». 2014 // Сайт фонда «Предание». Медиатека «Предание. Ру». Блог «Живое Предание»: URL: https://blog.predanie.ru/article/20_knig_o_smerti/

²⁷ Флоровский Г., прот. Работы по богословию...

²⁸ Там же.

²⁹ «Я емь Альфа и Омега, начало и конец; жаждущему дам даром от источника воды живой. Побеждающий наследует все, и буду ему Богом, и он будет Мне сыном» (Откр 21:6–7).

³⁰ Седакова О. А. Вечная память...

³¹ Шиманский Г. И. Литургика: Таинства и обряды. (Отдел II. О молитвословиях и молебных пениях на разные случаи. Глава X. Дни поминовения умерших.) М.: Издательство Московского Сретенского ставропигиального мужского монастыря. 2003. // Сайт «Азбука веры / Православная библиотека / Гермоген Иванович Шиманский / Литургика: Таинства и обряды. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Germogen_Shimanskij/liturgika-tainstva-i-obrjady/1_12 (дата обращения: 27.12.2018).

³² Седакова О. А. Вечная память...

- или <https://predanie.ru/bez-avtora/book/219472-russkaya-filosofiya-smerti-antologiya/> (дата обращения: 12.12.2018).
3. Вакуленко Н. С. Тезаурус молитвы (на примере утренних молитв). // Сборник материалов научно-богословской конференции кафедры филологии Московской духовной академии «Таинство слова и образа» 3–4 октября 2018 г. М.: МДА, 2019 г. — [«в печати»].
4. Игнатий (Брянчанинов), свт. Слово о смерти // Полное собрание творений. Том III. Москва: Паломникъ. 2006. // Сайт фонда «Предание». Медиатека «Предание. Ру». Блог «Живое Предание». URL: https://blog.predanie.ru/article/20_knig_o_smerti/ или <https://predanie.ru/ignatij-bryanchaninov-svyatitel/book/71592-slovo-o-smerti/> (дата обращения: 12.12.2018).
5. Митрополит Сурожский Антоний. Труды. М.: «Практика», 2002. 1080 с.
6. Николай (Ярушевич), митр. Слово «Сила любви» // Сила любви. Избранные проповеди. М.: Правило веры. 2007. С. 282–288 // Портал «Чистый Интернет». О большой необходимости поминать усопших / наставления Святых Отцов. URL: http://www.logoslovo.ru/forum/all/topic_14518/ (дата обращения: 12.12.2018).
7. Святитель Иоанн (Максимович). Человекам положено однажды умереть, а потом суд (Краткое изложение православного учения о посмертной судьбе души) // Сайт «Глинские чтения». Наследие святых отцов. «Пастырь». Июль 2008. URL: <http://old.glinskie.ru/common/magazin.php?num=23> (дата обращения: 12.12.2018).
8. Седакова О. А. Вечная память. Литургическое богословие смерти. Выступление на международном коллоквиуме «Социальная мысль Отцов неразделенной Церкви (первое тысячелетие)». Латеранский Университет, Рим, 2001 // Сайт «Ольга Седакова». URL: <http://www.olgasedakova.com/Moralia/290> (дата обращения: 12.12.2018).
9. Феофан Затворник, свт. Болезнь и смерть // Сайт фонда «Предание». Медиатека «Предание. Ру». Блог «Живое Предание». URL: https://blog.predanie.ru/article/20_knig_o_smerti/ или <https://predanie.ru/feofan-zatvornik-svyatitel/book/71624-bolezn-i-smert/> (дата обращения: 12.12.2018).
10. Флоровский Г., прот. Работы по богословию и философии. О Церкви // Сайт фонда «Предание». Медиатека «Предание. Ру». Блог «Живое Предание». URL: https://blog.predanie.ru/article/20_knig_o_smerti/ или <https://predanie.ru/florovskiy-georgiy-vasilevich-protiierey/book/71430-raboty-po-bogosloviyu-i-filosofii/#/toc6> (дата обращения: 12.12.2018).
11. Что такое панихида и когда ее заказывают? // Сайт «Символ веры». URL: <http://simvol-veri.ru/xp/chto-takoe-panixida-i-kogda-ee-zakazivayut.html> (дата обращения: 12.12.2018).
12. Шиманский Г. И. Литургика: Таинства и обряды. (Отдел II. О молитвословиях и молебных пениях на разные случаи. Глава X. Дни поминовения умерших.) М.: Издательство Московского Сретенского ставропигиального мужского монастыря. 2003 // Сайт «Азбука веры / Православная библиотека / Гермоген Иванович Шиманский / Литургика: Таинства и обряды. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Germogen_Shimanskij/liturgika-tainstva-i-obrjady/1_12 (дата обращения: 12.12.2018). (дата обращения: 12.12.2018).
13. Щербак Е. Протоиерей Виктор Ивлев: Помянуть — значит помолиться // Официальный сайт Горловской и Славянской епархии. URL: <http://gorlovka-eparhia.com.ua/protoierey-viktor-ivlev-pomyanut-znachit-pomolitsya/> (дата обращения: 12.12.2018).

ПРИЛОЖЕНИЕ 1. БОГ И ЧЕЛОВЕК

сокрытое и тайное премудрости Твоей мне открыл		<i>Время</i> ↓	
Ибо Твое есть Царство, и сила, и слава только		всегда	
на Которого не смеют полки Ангелов взглянуть			
Ты – Бог наш, сошедший во ад и страдания узников прекративший			
Ты – воскресение и жизнь и покой усопших рабов Своих		возвысивший достоинство верных Тебе	
Ты – воскресение и жизнь и покой усопших рабов Своих	утвердивший нас на камне исповедания Твоего	в древности из небытия создавший меня и образом Твоим Божественным почтивший	
Промыслитель	нет святого, как Ты	глубочайшей мудростью	
человеколюбивый	Благой	человеколюбиво всем управляющий	
Я (Господь)	Благословен	Бессмертный	Ты истину возлюбил
Боже духов и всякой плоти	правда Твоя – правда навек	Ты один без греха	полезное всем подающий
Господь	Бог наш	Царь наш	жизнь миру Твоему даровавший
Христе Боже наш	Святый Боже	Творец	диавола упразднивший
Господь Бог наш	Крепкий	Единый Создатель	смерть поправший
↑Обращение	↑Описания		↑Действия
БОГ			
<i>Обещание</i> ↓		<i>Кому обещает</i> ↓	
хор святых обрел источник жизни и дверь рая		путем узким ходившие, прискорбным	
избавлю его, прикрою его		все в жизни крест как ярмо поднявшие	
Блажен		за Мною следовавшие с верою	
услышу его, с ним Я в скорби, избавлю его и прослаблю его, долгоденствием исполню его и явлю ему спасение Моё		Всевышнего сделал ты прибежищем твоим	
водворятся среди благ		на Меня он уповал	
память их в род и род		он познал имя Моё	
на аспида и василиска наступишь и попирать будешь льва и дракона		Всевышнего сделал ты прибежищем твоим	
не подступится к тебе зло		призовёт Меня	
бич не приблизится к шатру твоему		кого избрал и приблизил Ты	
да будешь оправдан в словах Твоих		Души их (избранных)	
победишь, если вступят с Тобою в суд			
Ты окропишь меня иссопом – и буду очищен			
омоешь меня – и сделаюсь белее снега			
Всевышнего сделал ты прибежищем твоим			
избавлю его, прикрою его			
придите, наслаждайтесь тем, что Я приготовил вам: наградами и венцами небесными!			
живущий помощью Всевышнего под кровом Бога небесного водворится			
на руках понесут тебя (ангелы), чтобы ты не споткнулся о камень ногою твоею			
не убоишься от страха ночного, от стрелы, летящей днём; от опасности, во тьме блуждающей, от несчастья и демона полуденного			
Падёт рядом с тобою тысяча, и десять тысяч справа от тебя, но к тебе не приблизятся			
только очами твоими посмотришь и воздаяние грешников увидишь			
Он Ангелам Своим заповедает о тебе сохранить тебя на всех путях твоих			
в древности из небытия создавший меня и образом Твоим Божественным почтивший			
на руках понесут тебя (ангелы), чтобы ты не споткнулся о камень ногою твоею			
услышу его, с ним Я в скорби, избавлю его и прослаблю его, долгоденствием исполню его и явлю ему спасение Моё			

Схема 2. Бог

ОТЕЦ	СЫН	СВЯТОЙ ДУХ	ТРОИЦА
<i>Обращения</i>			
безначальный	Господи	благим	Пресвятая Троица
Который на небесах	Спаситель	божественный	Светом Тройственным сияющее единое Божество
Отче наш	Господь славы	всесвятым	
	Господь Бог наш	животворящим	
	над живыми и мертвыми владычествующий		
	безначальный		
	собезначальный		
	Христос		
	истинный Бог		
	надежда наша		
	воскресение и жизнь и покой усопших рабов Твоих (имена)		
	Агнец Божий		
	Христе Боже наш		
	Христос – моя сила, Бог и Господь		
	Ты Сам – один бессмертный		

Схема 3. Отец, Сын, Святой Дух, Троица

БОГОРОДИЦА		
<i>Обращения/описания</i>		<i>Прославление</i>
стена	Богородицу и Матерь Света	радуйся
прибежище	Честью высшую Херувимов	мы вместе с небесными воинствами Тебя восхваляем
заступницу, благоугодную Богу	несравненно славнейшую Серафимов	в песнях возвеличим
Бога родила	девственно Бога-Слово родившую	Тебя величаем
брака не познавшая	истинную	<i>Прошения</i>
Пресвятая	Всесвятая	да обретем через Тебя рай
верных спасение	Бога по плоти родившая для спасения всех	во все время жизни моей не оставь меня
благословенная	Единая чистая и непорочная Дева, Бога во чреве носившая	человеческому покровительству не вверяй меня
Всечистая	неизречно	Сама защити
Чистая	через Тебя стало видимым для смертных Слово воплощенное	помилуй меня
Досточтимая	благодаря Тебе род человеческий обрел спасение	спаси нас

Схема 4. Богородица

ЦАРСТВО НЕБЕСНОЕ			
<i>Описание</i>			
блаженной жизни	где все праведные пребывают	праведники сияют как светила	месте светлом
блаженной жизни, той, что у Тебя	где все святые Твои обретают покой	селениях праведных	месте упокоения Твоем
жизни нестареющей и вечной	где хоры святых	со святыми	месте упокоения Твоем
месте отрадном	месте блаженном	среди благ	недра Авраама, и Исаака, и Иакова
месте покойном	месте отрадном, откуда отошли мука, скорбь и стенание	туда, где сияет свет лица Божия	откуда отошли мука, скорбь и стенание

Схема 5. Царство Небесное

ЧЕЛОВЕК	
О котором молятся	Который молится
усопшие рабы	образ я неизреченной Твоей славы
путем узким ходившие, прискорбным	ношу и язвы согрешений
все в жизни крест как ярмо поднявшие	пропавшая овца
призовет Меня	
за Мною следовавшие с верою	
на Меня он уповал	
Всевышнего сделал ты прибежищем твоим	
души от нас преставившихся рабов Своих	
он познал имя Моё	
во блаженной памяти преставившихся	
приснопамятных рабах Божиих	
души рабов Твоих	
рабов Твоих	
души усопших рабов Твоих	
усопших рабов Твоих	
кого избрал и приблизил Ты	
плачущих	
скорбящих	
ожидающих Христова утешения	

Схема 6. Человек

ПРИЛОЖЕНИЕ 2. МОЛИТВЫ

Милости Божия	оставлении грехов		
сохрани Твоею благодатию	упокой		
спаси	упокой с праведными		
услышь и помилуй	упокой, не смотря на все их согрешения		
хлеб наш насущный дай нам сегодня	Царства Небесного		
упокой в месте светлом, в месте блаженном, в месте отрадном, откуда отошли мука, скорбь и стенание	посели их во дворах Твоих, не взирая на согрешения их вольные и невольные, и на все, в ведении и в неведении содеянное		
просвети	помилуй		
прости беззакония наши	снова делая меня гражданином рая		
прости нам долги наши	совершенно омой меня от беззакония моего		
сердце чистое сотвори во мне	призови меня		
о спасении душ наших	отпущения грехов		
облагодетельствуй во благоволении Твоём Сион	очисти грехи		
от греха моего очисти меня	очисти по Своему милосердию		
отврати лицо Твоё от грехов моих	пожалей Твое создание		
о мире свыше	тишине		
о отпущении согрешений	покое		
о прощении им всякого согрешения вольного и невольного	причислении их к тем, кто в недрах Авраама, и Исаака, и Иакова		
о прощении им всякого согрешения, как вольного, так и невольного	посели их в раю		
Духа Твоего Святого не отними от меня	не отринь меня от лица Твоего		
Духом Владычественным утверди меня	о вселении туда, где сияет свет лица Божия		
да будет воля Твоя и на земле, как на небе	о избавлении всякой скорби, гнева, [беды] и нужды		
да будут воздвигнуты стены Иерусалима	о избавлении от всякой муки, скорби и стенания		
да обрету и я путь покаяния	исторгни из вечного огня		
да придёт Царство Твоё	к тому, что по подобию Твоему, возведи		
да святится имя Твоё	милостей Божиих		
возврати мне радость спасения Твоего	молимся о упокоении душ усопших рабов Божиих		
возрадуется язык мой правде Твоей	молимся Тебе		
все беззакония мои изгладь	научи меня повелениям Твоим		
всякое согрешение, соделанное ими словом, или делом, или помышлением прости	не введи нас во искушение		
Божественным светом Своим души с рассвета к Тебе стремящихся любовью озари	защити		
вожделенное отечество подай мне	избавь меня от кровей		
возведи от гибели жизнь мою	избавь нас от лукавого		
блаженной памяти их	изгладь беззаконие моё		
↑ ПРОШЕНИЯ ↑			
<i>К кому</i>	<i>О ком</i>	<i>Причина</i>	<i>Основа прошений</i>
Благой	рабов Твоих	как написано	ибо Ты – воскресение и жизнь и покой усопших рабов Своих
Бог	души рабов Твоих	имени Твоего ради	
Боже	души усопших рабов Твоих	чтобы в прежней красоте мне восстановиться	подлинно, попусту волнуется всякий, на земле рожденный
Боже духов и всякой плоти	души их [рабов твоих]	ибо нет человека, который жил бы и не согрешил	от мрака грехов к Себе призывающего
Боже спасения моего	души усопших рабов Своих	дабы неосужденными предстать им у страшного престола Господа славы	святая Церковь благоговейно поет, возглашая от чистого разума, в Господе торжествуя
Владыка	нас	молюсь я	поистине все – тщета

Схема 7. Прощения (страница 1)

Господь	нас, верую Тебе служащих	ибо только Ты один без греха	а жизнь земная – тень и сновидение
Христа, бессмертного Царя и Бога нашего	о приснопамятных рабах Божиих	ибо Ты – воскресение и жизнь и покой усопших рабов Своих	житейское море видя поднимающееся волнами искушений, я, к тихой пристани Твоей прибегнув, взываю Тебе
диавола упраздливший	самих себя	как и мы прощаем должникам нашим	
жизнь миру Твоему даровавший	во блаженной памяти преставившихся	хор святых обрел источник жизни и дверь рая	повелел Ты, создав меня и сказав мне: "Ты земля, и в землю отойдешь"
как Благой	я – пропавшая овца	дабы Господь Бог водворил души их там, где праведные обретают покой	мы же, смертные, из земли были созданы, и в ту же землю пойдем
Многочестивый	я (меня)	по великой милости Твоей	росоносною соделал печь Ангел для благочестивых отроков
От Девы воссиявший миру	о плачущих	чтобы знать Тебя истинного Бога, от мрака грехов к Себе призывающего	
Пресвятая Богородица	ожидающих Христова утешения	по множеству щедрот Твоих	нет человека, который жил бы и не согрешил
Пресвятая Троица	скорбящих	правда Твоя – правда навек	Божие веление, халдеев опалившее, мучителя убедило взывать: "Благословен Ты, Боже отцов наших!"
человеколюбивый Бог		слово Твое – истина	
Слово Божие		дабы водворил в месте светлом, в месте отрадном, в месте покойном, где все праведные пребывают	гласит Писание: когда мир приобретем, тогда во гроб вселимся, где вместе цари и нищие
смерть поправший через Нее сынами Света нас явивший			
Спаситель наш		тогда примешь благосклонно жертву правды, возношение и всесожжения, тогда возложат на алтарь Твой тельцов	
Христе Боже			
Святой			
Человеколюбец			
Христе Боже наш			

Схема 7. Прощения (страница 2)

ХОДАТАЙСТВА				
<i>Через кого</i>	<i>Кого</i>	<i>О ком</i>	<i>О чем</i>	<i>Почему</i>
Боже духов и всякой плоти, смерть поправший и диавола упразднивший, и жизнь миру Твоему даровавший	Агнца Божия	души от нас преставившихся рабов Своих	в месте упокоения Твоем, где все святые Твои обретают покой, упокой	дабы Господь Бог водворил души их там, где праведные обретают покой
воскресший из мёртвых Христос	бессмертного Царя и Бога нашего	души усопших рабов Своих	в недрах Авраама упокоит	ибо нет человека, который жил бы и не согрешил
всех святых Своих	Господи	души рабов Твоих	в селениях праведных вселит	ибо только Ты один без греха
Господи	Христа	души рабов Твоих	Во блаженном успении вечный покой подай	ибо Ты Один – Человеколюбец
Единая чистая и непорочная Дева, Бога во чреве носившая неизреченно истинный	Христе Боже	души усопших рабов Божиих	всякое согрешение, соделанное им словом, или делом, или помышлением, прости	как Благой и Человеколюбец
Бог наш	Спаситель	нас	долгов прощение даровать	как благой и человеколюбивый Бог
по молитвам Пречистой Своей Матери	Човеколюбец	преставившихся	к праведным сопричтет	как Человеколюбец
мы (молимся)		усопшим рабам Твоим	милостей Божиих	правда Твоя – правда навек
мы (просим)			нас помилует	слово Твое – истина
мученики, заколотые как агнцы, и к жизни нестареющей и вечной переселившиеся			о прощении им всякого согрешения, как вольного, так и невольного	Ты – Бог наш, сошедший во ад и страдания узников прекративший
преподобных и богоносных отцов наших			о спасении	да будешь оправдан в словах Твоих
святые, об Агнце Божиим провозгласившие			о упокоении	
святых славных и всехвальных Апостолов			отпущения грехов их	
			подай	
			преставившихся упокой	
			Сам упокой	
			усердно просите	
			ходатайствуй	
			Царства Небесного	
			со духами праведных скончавшихся упокой	
			со святыми упокой там, где нет ни боли, ни скорби, ни стенания, но жизнь бесконечная	
			сотвори им вечную память	
			сохраняя их во блаженной жизни, той, что у Тебя	
			упокой в месте светлом, в месте блаженном, в месте отрадном, откуда отошли мука, скорьбь и стенание	

Схема 8. Ходатайства

ПРОСЛАВЛЕНИЕ		
<i>Прославление</i>	<i>Кого</i>	<i>Причины</i>
Аллилуия	Отцу и Сыну и Святому Духу	ибо Твоё Царство, и сила, и слава, Отца, и Сына, и Святого Духа
Аллилуия, аллилуия, аллилуия,	Христе Боже наш	
Богу победную песнь воспоем!	Отче Безначальный, Столь же Безначальный Сын и Божественный Дух	
Его (Бога) величая		
Свят	Тебе, Боже	
слава	Христе Боже, надежда наша	
Слава Тебе	со безначальным Твоим Отцом, и всесвятым и благим и животворящим Твоим Духом	
славу воссылаем		
Тебя мы превозносим во все века		
<i>Прославление</i>		
радуйся	Богородицу	
мы вместе с небесными воинствами Тебя восхваляем		
в песнях возвеличим		
Тебя величаем		

Схема 9. Прославление

БЛАГОСЛОВЕНИЕ		ПОКЛОНЕНИЕ	
<i>благословение</i>	<i>Кого</i>	<i>поклонение</i>	<i>Кому</i>
Благословим	Отца	придите поклонимся	Царю нашему
	Сына		Богу
	Святого Духа,	припадем	Христу
	Господь		
	Бог		
	Боже отцов наших		

Схема 10. Благословение, поклонение

ПРИЗЫВЫ		
<i>Призыв</i>	<i>Кому</i>	
В мире помолимся	Господу	
предадим друг друга и всю жизнь нашу	Христу Богу	
Господу помолимся!	Господь	
Благословен	Светом Тройственным сияющее единое Божество	
Ты, Господи, надежда моя!		
благоговейно воспоем		
Снова и снова в мире Господу помолимся		
Богородицу и Матерь Света в песнях возвеличим		
Премудрость!		
Благослови		
Вечная память		успшим рабам

Схема 11. Призывы

ЗАВЕРШЕНИЕ
аминь
ибо Твоё Царство, и сила, и слава, Отца, и Сына, и Святого Духа
ныне и присно, и во веки веков
ныне, и всегда, и во веки веков

Схема 12. Завершение

ПРИЛОЖЕНИЕ 3. ОТНОШЕНИЯ С БОГОМ

ОБЩЕНИЕ с Богом
Ты откроешь уста мои и уста мои возвестят хвалу Твою
если бы жертвы Ты восхотел, я дал бы её
к всесожжениям не будешь благоволить
жертва Богу – дух сокрушённый
сердца сокрушённого и смиренного Бог не презрит
тогда примешь благосклонно жертву правды, возношение и всесожжения
тогда возложат на алтарь Твой тельцов
как по суше прошел Израиль по бездне стопами, и зывал, гонителя фараона видя утопавшим

Схема 13. Общение

ПОКАЯНИЕ	<i>перед кем</i>	СОЖАЛЕНИЯ
беззаконие моё я знаю	Тебе, Единому	за нарушение заповеди снова меня возвративший в землю, из которой я был взят
грех мой всегда предо мною		
я согрешил		
злое пред Тобою сотворил		
я в беззакониях зачат		
во грехах родила меня мать моя		

Схема 14. Покаяние. Сожаление

ОБЕЩАНИЯ Богу	УПОВАНИЕ на Бога
Науку беззаконных путям Твоим	Ибо Твоё Царство, и сила, и слава, Отца, и Сына, и Святого Духа
нечестивые к Тебе обратятся	Заступник мой Ты
друг друга и всю жизнь нашу Христу Богу предадим	прибежище моё
	Бог мой
	уповаю на Него
	Он избавит тебя от сети ловцов и от вести тревожной.
	За плечами Своими сокроет тебя
	под крыльями Его будешь надеяться
	как оружие окружит тебя истина Его
	Он Ангелам Своим заповедает о тебе сохранить тебя на всех путях твоих
	да будешь оправдан в словах Твоих
	победишь, если вступят с Тобою в суд
	Ты окропишь меня иссопом – и буду очищен
	дашь мне услышать радость и веселие – возрадуются кости униженные
	омоешь меня – и сделаюсь белее снега
	ибо на Тебя они надежду возложили

Схема 15. Обещание. Упование

Natalia Vakulenko. Thesaurus of the Requiem.

Abstract: The article presents and analyzes the first compilation of the requiem thesaurus. The key points of the structure of the requiem thesaurus are: God (Father, Son, Holy Spirit, Trinity), Mother of God, Kingdom of Heaven, types of prayers (petition, intercession, glorification, worship, repentance, calls, ending), relationship with God (conversation, promises), a person (praying and for whom they pray). An analysis of the thesaurus shows that a small requiem covers almost the entire spectrum of the spiritual life of an Orthodox person. The memorial service of the Orthodox Church carries didactic elements, teaching believers the basics of the Orthodox faith, the correct relationship with God in his three forms, with the Virgin, the Heavenly Powers and saints, as well as the language of various types of prayers (in particular petitions and intercessions), understanding personal responsibility both for the fate of others, and for their life path. The ontological rootedness of the requiem is determined. The structure of the thesaurus of the requiem and the corresponding vocabulary are presented. The thesaurus is not final in terms of detail.

Keywords: requiem, thesaurus, thesaurus structure, thesaurus nodes, ontological, didactic function, God-man relations.

Natalia Sergeevna Vakulenko – Candidate of Sciences in Philology, Associate Professor, Associate Professor of the Department of Foreign Languages, St. Petersburg Theological Academy (nsvac@mail.ru).

Протоиерей Евгений Липатов

МЕСТО И ЗНАЧЕНИЕ СВЯТООТЕЧЕСКИХ И АГИОЛОГИЧЕСКИХ ПОУЧЕНИЙ В СОСТАВЕ БОГОСЛУЖЕНИЯ ВЕЧЕРНИ И УТРЕНИ

Цель данной работы заключается в попытке представить историко-богослужебный анализ употребления уставных Новозаветных, святоотеческих и агиологических чтений за богослужениями вечерни и утрени. Данная тема рассматривалась в трудах профессора Киевской Духовной академии М. Н. Скабаллановича, а также в исследованиях иных ученых литургистов. Однако богослужебная практика в контексте прошлого столетия практически полностью исключила данные чтения из последований богослужений, что, несомненно, привело к уходу верующих от глубокого понимания совершаемых служб и лишило молящихся прикосновения к полноте духовных размышлений о Божественном промысле, ведущим нас к стяжанию благодати Духа Божия. Возврат, хотя и отчасти, Новозаветных, святоотеческих и агиологических чтений за богослужением позволит вознести богослужение на то высокое предназначенное ему место, в контексте которого человек получит возможность умного погружения в молитву, как важнейшее из дел духовной жизни.

Ключевые слова: Литургия, богослужение, Новый Завет, агиологические чтения, духовная жизнь, святые отцы, М. Н. Скабалланович.

С апостольских времен проповедь является неотъемлемой частью христианского богослужения. Книга Деяний святых Апостолов повествует нам, что первые христиане в Иерусалиме «постоянно пребывали в учении апостолов, в общении и преломлении хлеба и в молитвах» (Деян 2:42). Можно сказать, что жизнь христиан была непрестанным богослужением, которое состояло, прежде всего, в учении апостолов.

В процессе формирования христианского богослужения чтение и толкование Священного Писания, духовно-нравственные наставления и назидания вошли в его состав, приобрели обязательные функции и стали важной и неотъемлемой его частью. Сформировался корпус новозаветных и святоотеческих чтений, и Типикон указывает обязательное употребление их за богослужением, в основном за вечерней и утреней¹. В своего рода «Корпус чтений» вошли Новозаветные книги, начиная с Деяний апостольских и заканчивая Апокалипсисом, толкования Священного Писания, жития святых, творения святителя Иоанна Златоуста, преподобных Ефрема Сирина, Феодора Студита, Симеона Логофета (Метафраст), Лавсаик, «Лествица» преподобного Иоанна Лествичника, и многих других святых отцов. Регулярно читались жития празднуемых святых. В современном печатном Типиконе есть точные указания о чтениях и их месте за богослужением, которые к сожалению, в современном богослужении практически не исполняются. В редких случаях все ограничивается чтением Пролога. К тому есть ряд причин, которые следует, несомненно, пересматривать и исправлять.

Русская Православная Церковь, в контексте прошлого столетия находясь в тяжелых обстоятельствах гонения, не имела возможности вести в полной мере просветительскую деятельность. Духовное образование пасомых оказалось вне закона

Протоиерей Евгений Викторович Липатов — проректор по учебной работе, преподаватель кафедры богословия и библистики Владимирской Свято-Феофановской духовной семинарии (evgenii.lipatov@mail.ru).

¹ Типикон сияет Устав. Издание Свято-Троице-Сергиевой Лавры, 1992.

нового государства, что отразилось на строе богослужения. Службы приобрели характер непрерывного чтения и пения молитв. Воспринятый в новейшее время принцип организации богослужения стал огромной проблемой для современного, постсоветского человека, вновь вошедшего в церковную жизнь. Это проблема понимания православного богослужения. Новые христиане практически не только не осознают смысла большинства богослужебных текстов — в связи с трудностью восприятия церковнославянского языка, — но и не всегда понимают значение совершаемых богослужений, не знают о событиях празднуемого дня. Неслучайно Лаодикийский Собор предписывает XVII правилом: «Не должно на службах соединять псалмы в один ряд, но в промежутке по каждой псалме бывать чтению»². Такие остановки, по мнению Феодора Вальсамона, известного греческого канониста XII века, были необходимы для отдыха, когда верующие могли сидя слушать чтение толкований или иных текстов душеполезного содержания. Также паузы помогали настроиться на следующий период богослужения и подойти к нему с необходимым вниманием, ничего не теряя в общем строе богослужения.

Таким образом, в рамках предложенной работы будет проведен историко-богослужебный анализ места и значения Новозаветных, святоотеческих и агиологических чтений за богослужением, а также процесс формирования корпуса вышеуказанных чтений с практическим предложением по возвращению их в богослужебную жизнь Церкви.

Богослужебный Устав призван приспособить богослужение к воспоминаниям событий празднуемого дня, напитать молящихся в полноте духовными размышлениями о Божественном Промысле, ведущим нас к вечному блаженству, обожению. Исходя из этой цели, и проходило формирование Устава, начало которому было положено еще с апостольских времен, и приобрело наиболее законченный вид только к XIV веку. Столь продолжительный процесс позволил Церкви разного времени принять участие в развитии Типикона и его становлении, что отразилось в красоте и силе богослужений³.

Типикон есть соборное творение всей Церкви, однако ведущими авторами его были люди, образом жизни которых была непрестанная молитва, живая связь с Богом. Богослужение было для них Хлебом, питающим души, что, конечно, отразилось и в Типиконе, наполнив его дыханием сладостной молитвы и аскетического опыта. Как замечает профессор М. Н. Скабалланович в своем труде «Толковый Типикон», «в этом и тайна глубокого действия на душу православного богослужения, что участвующий в нем воспринимает влияние всей церкви всех времен в лице лучших ее сил и живет жизнью всей церкви»⁴.

Не останавливаясь подробно на истории формирования христианского богослужения — тем более что эта тема широко раскрыта в трудах многих исследователей, — в качестве исторической зарисовки рассмотрим элементы ветхозаветного богослужения и богослужений христианских общин первых веков, оказавших непосредственное влияние на позднейшее христианское богослужение, акцентируя внимание, конечно, на теме нашего исследования — богослужебном чтении.

Апостолы по национальной принадлежности и религиозному состоянию, несомненно, держались еврейских обрядовых форм и, находясь, по свидетельству евангелиста Луки, «Всегда в храме, прославляя и благословляя Бога» (Лк 24:53), совершали это хваление в традиционной форме ветхозаветного богослужения благодаря Синагоге, где богослужение носило характер духовный, словесный и восполняющий храмовое богослужение⁵, а по своей форме состояло из вступительных стихов и двух молитв, чтения Шемы (исповедания), состоящее из трёх отделов Писания

² Книга Правил святых Апостол, святых Соборов Вселенских и Поместных, и святых Отец. Издание Патриаршего подворья. М., 2006.

³ Скабалланович М. Н. Толковый Типикон. В 3 частях. «Паломник». М., 2003.

⁴ Св. Иустин Философ. Творения. М., 1995.

⁵ Там же.

с окружающими её молитвами, ряда «Благословений», чтения закона, пророков и заключительных благословений⁶. Чтение Писания являлось основным богослужебным моментом, отчего новообращенные из еврейства христиане стали смотреть на него как на часть богослужения, своего рода молитву. «Из Писания в синагоге всегда читался главным образом закон Моисеев, Пятокнижие, которое и прочитывалось все сряду, для чего Пятокнижие было разделено на небольшие отделы. Что касается двух других частей еврейской Библии — пророков и агиографов, то первые прочитывались не все, а в извлечениях, агиографы же читались изредка. Чтение из пророков подбиралось каждый раз самим чтецом, именно такое, чтобы оно соответствовало чтению из закона, раскрывало и разъясняло его... Чтение из пророков называлось отпустительное, так как приходилось в конце богослужения. Ряд чтений начинался с субботы после праздника Кущей. На будничных службах читался только Закон. За чтением каждого стиха и даже выражения следовали перевод и толкование, обращавшееся нередко в целую проповедь»⁷.

Схожее богослужение было и у первых христиан, о чем свидетельствует книга Деяний апостольских, оставив нам хотя и отрывочные сведения, но такие, что по ним можно судить в общих чертах как о составе, так, еще более, о характере этого богослужения. Весь день их был как бы непрерывным богослужением, имевшем четыре необходимые части: 1) учение апостолов, то есть повествования их о жизни и проповеди Спасителя; 2) пение; 3) чтение Священного Писания; 4) молитва. «Постоянно пребывали в учении апостолов, в общении и преломлении хлеба и в молитвах» (Деян 2:42).

Свидетельства о первых богослужениях и чтениях, входящих в их состав, мы находим в посланиях апостола Павла: «Итак, что же, братия? Когда вы сходитесь, и у каждого из вас есть псалом, есть поучение, есть язык, есть откровение, есть истолкование, — все сие да будет к назиданию» (1 Кор 14:26). Толкуя этот отрывок из послания к Коринфянам, блаж. Феофилакт Болгарский пишет: «В древности и псалмы составляли по дарованию, и на учительство подаваем был дар. <...> Все это, говорит, пусть бывает к назиданию. Ибо отличительное свойство христианина — назидать, приносить пользу»⁸.

Рассматривая свидетельства святых отцов и церковных писателей II и III веков о христианском богослужении, мы находим свидетельства о богослужебных чтениях Священного Писания и таком важном элементе богослужения как поучение епископа, или пресвитера, в церкви. В 1-й апологии свят. мч. Иустин Философ пишет: «И в так называемый день солнца бывает у нас собрание в одно место всех живущих по городам и селам; при этом читаются памятные записи апостолов или писания пророков, сколько позволяет время. Потом... предстоятель, посредством слова, делает наставление и увещание подражать слышаному доброму. Затем все вообще встаем и воссылаем молитвы»⁹.

Тертуллиан, описывая богослужебное собрание христиан говорит: «Молимся о мирном течении дел. <...> Читаем Божественное Писание, чтобы, смотря по обстоятельствам, почерпнуть из него предостережение или вразумление. Священные изречения питают нашу веру. <...> Тут же совершаются увещания»¹⁰.

Описание Литургии в «Апостольских постановлениях» также свидетельствует о чтении и наставлении за богослужением: «...Чтец, став на некотором возвышении, пусть читает книги Моисеевы и Иисуса Навина, книги Судей и Царств, книги Паралипоменон и книги о возвращении; сверх сего — книги Иова и Соломона и книги

⁶ Св. Иустин Философ. Творения. М., 1995.

⁷ Там же.

⁸ Блаж. Феофилакт, архиепископ Болгарский. Толкование на Деяния святых апостолов. М., 1993.

⁹ Св. Иустин Философ. Творения. М., 1995.

¹⁰ Собрание древних литургий восточных и западных. Анафора евхаристическая молитва. М., 2007.

пророков. <...> Когда совершатся два чтения, другой кто-либо пусть поет песни Давыдовы... После этого диакон или пресвитер пусть читает Евангелие»¹¹.

И в другом месте: «Ибо чем оправдается пред Богом тот, кто не ходит слушать спасительное слово о воскресении в такой день, когда и три моления совершаем стоя, в память Воскресшего в третий день, и когда бывают чтения пророков и проповедь Евангелия, и приношение жертвы и дары священной снеди?»¹².

В «Толковом Типиконе» М. Н. Скабаллановича мы находим следующие исторические свидетельства о чтениях на богослужении: «С IV в. стали избирать для чтений более краткие и подходящие ко дню отдели, сообщая чтению их торжественную обстановку. Благодаря этому многие части, особенно Ветхого Завета, за недостатком времени оставались без прочтения на службах. Подвижники вернули Церковь в этом отношении к прежней практике: лишённые храмовых служб, они заменяли их пением Псалтири и чтением подряд всего Писания, прочитывая за раз целые большие книги, как например Исаию и Послание к Римлянам. С основанием первых монастырей в тех из них, которые следовали чину соборно-приходской службы (монастыри Палестины и Сирии), подле традиционных кратких и приуроченных ко дню чтений, старались, подражая практике подвижников, вести и сплошное чтение Библии большими отделими, целыми посланиями»¹³.

Приведя примеры о чтении за богослужением в первые века христианства, рассмотрим непосредственно Устав богослужебного чтения, которое предлагает нам печатный Типикон, исключая чтения паремий, которые сегодня приобрели в понимании верующих молитвенно-богослужебный характер, не являясь по существу таковыми.

Переходным моментом между вечерней и утреней, согласно Типикону, при совершении Всенощного бдения является Великое чтение. Первые указания о Великом чтении мы находим уже в Евергетидском Типиконе, по которому каждое воскресенье совершается Панихис и Утренняя. После Панихис и совершается Великое чтение, перед чтением шестопсалмия. Содержание чтений и их распределение в целом те же, что и в позднейшем Иерусалимском уставе.

Иерусалимский устав и современный Типикон согласны в том, что в качестве Великого чтения в течение года прочитывается весь Новый Завет без Евангелий. «Ведомо же буди: яко отЪ недели святыя Пасхи, даже до недели всехъ святыхъ, по благословении хлебовъ, чтутся деяния святыхъ апостоловъ. В прочия же недели всего лета чтутся семьъ соборная послания апостольская, и четырнадцать посланий святого апостола Павла, и откровение святого апостола Иоанна Богослова»¹⁴. Послания читаются в порядке их расположения в тексте Нового Завета. Заметим, Великое чтение является единственной частью богослужения, где бывает прочитан Апокалипсис. Чтение Деяний апостолов, которое начинается в Великую субботу после благословения хлебов в конце Литургии и совершается до Полунощницы, является единственным сохранившимся моментом Великого чтения.

Особо отметим, что чин Великого чтения был отличителен от традиционного церковного чтения Богослужебных текстов и даже паремий. Это было чтение назидательное — требовалось вложить читаемое и в ум и сердце слушающих.

Чин Великого чтения подробно описан во 2-й главе Типикона. М. Н. Скабалланович, поясняя указание Типикона, замечает: «Под «началом чтения» ... разумеется, очевидно, заглавие читаемой книги, в форме, например, «Деяний св. апостол чтение» ... Возглас священника хорошо напоминает о том, что практика этого чтения восходит к святым Подвижникам. Чтение это должно совершаться... обыкновенным,

¹¹ «Апостольские постановления». Гл. 57. [Электронный ресурс] Православная библиотека «Азбука веры». URL: <https://azbyka.ru/otechnik/6/apostolskie-postanovlenija/> (дата обращения: 20.10.2018).

¹² Там же. Гл. 59.

¹³ Скабалланович М. Н. Толковый Типикон. В 3 частях. «Паломник». М., 2003.

¹⁴ Типикон сиестъ Устав. Издание Свято-Троице-Сергиевой Лавры, 1992.

разговорным даже, языком, с необходимыми интонациями: оно заменяет собою беседу, поучение»¹⁵.

Говоря о чтениях за богослужением, мы, несомненно, предполагаем чтением и за Утреней. О таких чтениях мы находим свидетельства у М. Н. Скабаллановича: «Теперь вводится в состав бдения новый элемент богослужения — чтение. Такое чтение совершается на воскресном бдении 7 раз, а на праздничном 6: после вечерни, после 1 и 2 кафизм, по полиелее, по 3 и 6 песнях канона и после утрени, последнее только в воскресенье. Имея целью наставление и назидание молящихся, эти чтения служат вместе с тем для освежения внимания и отдыхом для тела, так как они выслушиваются сидя»¹⁶.

Таким образом, мы видим, что богослужение рассматривалось ни как непрерывное совершение идущих порядком богослужебных текстов, исполняемых священством, чтецом и хором. Но верующим особо предлагалось войти в понимание празднуемого события через молитву, слышания Священного Писания, толкований и душеполезных назиданий.

О распределении чтений на воскресном Всенощном бдении исследователь пишет: «Тогда как первое, на воскресном бдении, берется из Священного Писания, четыре следующие берутся из святоотеческих бесед на Новый Завет, шестое из житий святых, седьмое нравоучительно-аскетическое — «Оглашения» преподобного Феодора Студита. Из Священного Писания для настоящего чтения берется та часть его, которая, будучи важнейшей и полезнейшей для христианина, редко кому знакома с желательной полнотой, именно Деяния, Послания апостольские и Апокалипсис, то есть весь Новый Завет, исключая Евангелие... Для каждого чтения придется 4–5 глав»¹⁷.

Очевидно, что такое Уставное богослужение в современной богослужебной практике исполнить будет весьма затруднительно. Это не только удлинит наше богослужение, что станет обременительным для большинства молящихся, имеющих свой ритм жизни, согласный с внешними обстоятельствами. Также возникнет вопрос формирования «профессионального» притча, способного не только провести продолжительное Богослужение, но и сохранить в нем высокий дух молитвы.

Несмотря на столь объективные причины, затрудняющие введение в строй богослужения обязательные чтения на вечерни и утрени, мы не вправе лишать верующих хотя бы и небольших остановок в богослужении для слышания назидательного чтения. Возможно, может быть, размещение отдельным приложением в Богослужебных указаниях порядка чтений на богослужениях, указанных в Типиконе, с распределением чтений, по дням недели на весь год, предоставив употребление их за богослужением на усмотрение настоятеля.

Источники и литература

1. Блаженный Феодилакт, архиепископ Болгарский. Толкование на Деяния святых апостолов. М., 1993.
2. Дмитриевский А. А. Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках православного востока. Киев. Т. 1. 1895.
3. Книга Правил святых Апостол, святых Соборов Вселенских и Поместных, и святых Отец. Издание Патриаршего подворья. М., 2006.
4. Св. Иустин Философ и мученик. Творения. М., 1995.
5. Скабалланович М. Н. Толковый Типикон. В 3 частях. «Паломник». М., 2003.
6. Собрание древних литургий восточных и западных. Анафора евхаристическая молитва. М., 2007.

¹⁵ Скабалланович М. Н. Толковый Типикон. В 3 частях. «Паломник». М., 2003.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Там же.

7. Типикон сиестъ Устав. Издание Свято-Троице-Сергиевой Лавры, 1992.
8. «Апостольские постановления». [Электронный ресурс] Православная библиотека «Азбука веры». URL: <https://azbyka.ru/otechnik/6/apostolskie-postanovlenija/> (дата обращения: 20.10.2018).

Archpriest Evgeny Lipatov. Place and Significance of Patristic and Hagiological Teachings as Part of the Vespers and Matins Services.

Abstract: The purpose of this work is to attempt to present a historical and liturgical analysis of the use of statutory evangelical, patristic and hagiological readings for Vespers and Matins. This topic was considered in the writings of M. N. Skaballanovich, professor of the Kiev Theological Academy, as well as in the studies of other scholars of liturgy. However, liturgical practice in the context of the last century almost completely excluded readings from the followings of divine services, which undoubtedly led believers to leave a deep understanding of the services performed and deprived worshipers of touching the fullness of spiritual thoughts about the Divine Providence, leading us to acquire the grace of the Spirit of God. The return, albeit in part, of the New Testament, patristic and hagiological readings at the service will allow us to bring the service to that high place intended for it, in the context of which a person will be able to smartly immerse himself in prayer, as the most important of the affairs of spiritual life.

Keywords: liturgy, worship, New Testament, hagiological readings, spiritual life, holy fathers, M. N. Skaballanovich.

Archpriest Evgeny Viktorovich Lipatov — Vice-Rector for Academic Affairs, Lecturer in Theology and Biblical Studies, Vladimir St. Theophan Theological Seminary (evgenii.lipatov@mail.ru).

Священник Константин Рева

РЕГЛАМЕНТАЦИЯ БОГОСЛУЖЕБНОЙ ПРАКТИКИ В НАСЛЕДИИ СВЯЩЕННОИСПОВЕДНИКА АГАФАНГЕЛА (ПРЕОБРАЖЕНСКОГО) И СВЯЩЕННОМУЧЕНИКА АНДРОНИКА (НИКОЛЬСКОГО)

Статья посвящена рассмотрению рекомендаций по упорядочению приходской богослужебной практики священноисповедника Агафангела (Преображенского) и священномученика Андроника (Никольского), которые были подготовлены в начале XX века. В результате сравнения двух подходов к упорядочению богослужебной практики удалось установить, что позиция священномученика Андроника (Никольского) была учтена при составлении проекта постановления «Об упорядочении богослужения» Поместного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг.

Ключевые слова: богослужение, Типикон, богослужебная практика, Поместный Собор 1917–18 гг., новомученики, священномученик Андроник (Никольский), священноисповедник Агафангел (Преображенский).

В «Отзывах епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе», 27-ю преосвященными из 64-х, приславших отзывы в канцелярию Святейшего Синода, в повестку дня предстоящего Поместного Собора Русской Церкви было предложено внести вопрос об упорядочении богослужебной практики. Не оставляя сокращения богослужебных чинопоследований на волю настоятелей, некоторые архиереи предложили выработать особый порядок служб, совершаемых ради нужд и немощи молящихся¹. В числе собственно предложений о выработке такого сокращенного устава отдельные архипастыри предложили собственные рекомендации относительно возможной регламентации порядка церковных служб. Практически все рекомендации были итогом активного обсуждения литургических вопросов на различных церковных собраниях, в которых принимали активное участие как представители духовенства, так и активные миряне². В некоторой степени эти материалы отражают общее настроение церковной общественности тех лет³, хотя часто содержат отличные друг от друга подходы.

Рекомендации относительно упорядочения богослужебной практики представлены в отзывах и распоряжениях следующих архипастырей: Преосвященного Агафангела (Преображенского), архиепископа Рижского и Митавского⁴; Преосвященного Евлогия (Георгиевского), епископа Хомского, временно управляющего Варшавской

Священник Константин Алексеевич Рева — магистр богословия, магистр теологии, старший преподаватель, проректор по научной и методической работе Воронежской духовной семинарии (nestr09@yandex.ru).

¹ Балашов Н., прот. На пути к литургическому возрождению. М.: Культурный центр «Духовная библиотека», 2001. С. 291.

² Отзывы «составлялись преосвященными при содействии особых епархиальных комиссий. В ряде случаев учитывались предложения, специально подготовленные епархиальными съездами духовенства и мирян» (Балашов Н., прот. На пути к литургическому возрождению... С. 24).

³ И. С. Известия по Рязанской епархии // Миссионерский сборник. Прибавление к Рязанским епархиальным ведомостям. Рязань. 1905. № 2. С. 159–162.

⁴ Агафангел (Преображенский), архиеп. О предметах веры. Отзыв Преосвященного Агафангела (Преображенского), архиепископа Рижского // Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе. Ч. 1. М.: Общество любителей церковной истории, Издательство Крутицкого подворья, 2004. С. 918–919.

епархией⁵; Преосвященного Иоанна (Смирнова), епископа Полтавского и Переяславского⁶; Преосвященного Сергия (Страгородского), архиепископа Финляндского и Выборгского⁷; Преосвященного Иакова (Пятницкого), архиепископа Ярославского и Ростовского⁸; Преосвященного Иоанникия (Казанского), епископа Архангельского и Холмогорского⁹; Преосвященного Андроника (Никольского), епископа Тихвинского, первого викария Новгородской епархии¹⁰. Среди них привлекают особое внимание богослужебные указания в дальнейшем пострадавших за Христа и прославленных в лике новомучеников и исповедников Церкви Русской — священноисповедника Агафангела (Преображенского) и священномученика Андроника (Никольского).

С деятельностью священноисповедника Агафангела (Преображенского), митрополита Ярославского, ранее занимавшего Рижскую кафедру, связан документ «Об изменении чина богослужения», утвержденный постановлением Рижского Епархиального Собора. Хотя в отзыве Преосвященного Агафангела (Преображенского) содержится лишь общие соображения по различным вопросам богослужебной практики, в Рижской епархии велась активная работа по выработке проекта рекомендаций по упорядочению приходской богослужебной практики. В рамках подготовки отзыва епархиального архиерея по вопросу о церковной реформе 20 сентября — 6 октября 1905 года прошел Рижский Епархиальный Собор. На Соборе был принят ряд постановлений, большая часть которых, согласно годовому отчету епископа Рижского Агафангела (Преображенского), не могла быть сразу же реализована, так как требовала утверждения высшей церковной властью¹¹.

Документ «Об изменении чина богослужения» представляет собой описание порядка уставного богослужения, адаптированного для приходских церквей. Епархиальный Собор не рассматривал данное постановление как попытку пересмотра действующего богослужебного устава, напротив, считал данные рекомендации «*несущественными изменениями и сокращениями в богослужении латышских и эстонских церквей*»¹², которые, в силу важности и неотложности проблемы упорядочения богослужебной практики, были призваны хотя бы отчасти временно решить данную проблему.

⁵ *Евлогий (Георгиевский), еп.* Относительно богослужения. Отзыв Преосвященного Евлогия (Георгиевского), епископа Хомского, временно управляющего Варшавской епархией // Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе. Ч. 1. С. 888–890.

⁶ *Иоанн (Смирнов), еп.* Устав богослужения. Отзыв Преосвященного Иоанна (Смирнова), епископа Полтавского и Переяславского // Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе. Ч. 1. С. 888–890.

⁷ *Сергий (Страгородский), архиеп.* О реформе богослужебного языка и прочее. Отзыв Преосвященного Сергия (Страгородского), архиепископа Финляндского и Выборгского // Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе. Ч. 2. М.: Общество любителей церковной истории, Издательство Крутицкого подворья, 2004. С. 598.

⁸ *Иаков (Пятницкий), архиеп.* Вопросы обрядовые, касающиеся богослужения. Отзыв Преосвященного Иакова (Пятницкого), архиепископа Ярославского и Ростовского // Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе. Ч. 2. С. 1002–1003.

⁹ Журналы благочиннического съезда 3-го округа Онежского уезда. Отзыв Преосвященного Иоанникия (Казанского), епископа Архангельского и Холмогорского // Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе. Ч. 1. М.: Общество любителей церковной истории. Издательство Крутицкого подворья, 2004. С. 449–450.

¹⁰ *Петропавловский А., диак.* Пастырское собрание в г. Новгороде // Новгородские епархиальные ведомости. 1911. № 1. С. 24–25. — Цит. по: *Балашов Н. прот.* На пути к литургическому возрождению... С. 293.

¹¹ Ради мира церковного: Жизненный путь и архипастырское служение святителя Агафангела, митрополита Ярославского и Ростовского, исповедника / Предисл. прот. Владимира Воробьева; сост. И. Г. Мельникова, при участии диакона Александра Мазырина и Е. И. Большаковой. М.: Изд-во ПСТГУ, 2005. С. 301.

¹² Об изменении чина богослужения // Рижские епархиальные ведомости. 1905. 15 ноября. № 22. Отдел неоф. С. 1032–1035.

Постановление Рижского Епархиального Собора «Об изменении чина богослужения» следующим образом регламентирует уставное богослужение:

Всенощное бдение: на вечерне пропустить сугубую ектению; в свою очередь, после просительной ектении читать вслух молитву главопреклонения. На утрене: пропускать великую, просительную и все малые ектении за исключением двух (после кафизмы и 9-й песни канона); кафизму читать или петь одну; Евангелие читать лицом к народу.

На литургии: петь 1-й антифон, малая ектения, 2-й антифон, «Единародный Сыне», вместо второй малой ектении вслух читать молитву 3-го антифона. Заповеди блаженств петь без пропусков. Трисвятое петь трижды. Перед чтением Евангелия тайную молитву читать вслух. Евангелие читать лицом к народу. На воскресной Литургии без чтения всех поминаний допускается сугубая заупокойная ектения, после которой указано непременно петь кондак «Со святыми упокой». Вместо ектении об оглашенных читать вслух молитву об оглашенных. Символ веры не петь, а внятно читать священнику или диакону. Читать вслух следующие молитвы Литургии верных: «С сими и мы блаженными силами» и «Якоже быти причащающимся».

Постановление Рижского Епархиального Собора «Об изменении чина богослужения» содержит, помимо указаний для рядового уставного богослужения, рекомендации для чинопоследований, содержащихся в Требнике. На таинстве Крещения: опустить три заклинательные молитвы и в обряде отречения от дьявола дуновение и плюновение. На исповеди: с благословения правящего епископа в дни большого стечения исповедников совершать так называемую общую исповедь.

Отличительной особенностью постановлений Рижского Епархиального Собора, среди прочих рекомендаций приходской богослужебной практики, является смещение внимания составителей указаний с описания объема исполняемых за богослужением постоянных и изменяемых частей на коррекцию структуры чинопоследований рядовых служб и богослужений Требника. Так, особое место в «Постановлениях Рижского епархиального собора» занимает вопрос сокращения в последовании Всенощного бдения повторяемых ектений. Целый ряд тайных молитв Служебника постановление Рижского Епархиального Собора предписывает читать гласно. Допущение на воскресной Литургии заупокойной сугубой ектении, не положенной по Уставу, свидетельствует о том, что составители постановления руководствовались прагматическими соображениями, а не строгим соблюдением уставных норм.

Постановления Рижского Епархиального Собора, будучи посвящены регламентации приходской богослужебной практики, отражают принципиально иной подход к решению данной проблематики, нежели описания так называемого «Придворного» богослужения¹³. Составители постановления наиболее адекватным вариантом упорядочения богослужебной практики считают изменение чинопоследований, зафиксированных в Типиконе и Требнике, а не только в сокращении объема исполнения изменяемых и неизменных частей богослужения. Адекватность и допустимость такого подхода, с точки зрения действующего Типикона, на наш взгляд, невозможно однозначно обосновать.

К наследию священномученика Андроника (Никольского), архиепископа Пермского, который в 1908–1913 годах был епископом Тихвинским, первым викарием Новгородской епархии, относятся указания относительно регламентации приходской богослужебной практики, которые были предложены духовенству Новгородской епархии в 1910 году.

Еще в 1909 году в ответ на сообщение о том, что Святейший Синод вновь будет рассматривать вопрос «о целесообразности перевода всего богослужения на русский

¹³ См.: *Рева К., свящ.* Устав богослужения придворных и домовых церквей Санкт-Петербурга накануне революции 1917 года (по материалам фонда рукописей Святейшего Синода (РГИА Ф. 834)) // Актуальные вопросы современного богословия и церковной науки: Материалы IX международной научно-богословской конференции, посвященной 100-летию начала мученического и исповеднического подвига Русской Православной Церкви, 28–29 сентября 2017 года. Сборник докладов. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2018. С. 372–377.

язык», епископ Тихвинский Андроник (Никольский) написал небольшую заметку, в которой выражено глубокое сожаление о том, что «*все богатое и существенное разнообразие в <...> богослужении выбросили и по лености, и по небрежности, а оставили только почти одно постоянное, почти одни лишь ектении, всем известные*»¹⁴. Общее содержание заметки «Упрощать богослужение или упорядочить его следует?» епископа Тихвинского Андроника (Никольского) свидетельствует о нем как о человеке, крайне бережно относящемся к православной богослужебной традиции. Такое отношение к нормам действующего Типикона в полной мере отразилось в «Богослужебных указаниях» епископа Тихвинского Андроника (Никольского), которые были одобрены на собрании духовенства Новгородской епархии 14 декабря 1910 года¹⁵.

Богослужебные указания епископа Тихвинского Андроника (Никольского) регламентируют исключительно регулярное уставное богослужение, в особенности Всенощное бдение, общий порядок которого следующий.

Всенощное бдение: на вечерне петь не менее 6 стихир на «Господи воззвах», которые пропорционально требованиям Типикона распределять между стихирами Октоиха и Минеи; на стиховне петь не менее двух стихир непременно со стихом между ними, что оправдывало бы название стихир, затем «Слава, и ныне» — богородичен или стихира праздника, в попразднство. На утрене, если положено три канона, из каждого канона на каждой песни читать не менее двух тропарей, то есть канон на 6; а при четырех канонах на воскресном богослужении читать не менее 4 тропарей на каждой песни, из каждого канона по одному тропарю. На хвалитех 2 стихир петь и еще 2 хотя бы прочитать, «Слава» стихира евангельская, «И ныне»: «Преблагословенна еси...», в праздник «Слава, и ныне», стихира праздника; после Великого славословия на воскресном Всенощном бдении непременно петь воскресные тропари «Днесь спасение...» или «Воскрес из гроба...», а в праздники тропарь праздника или празднуемого святого непременно с богородичном.

Среди особенностей богослужебных указаний епископа Андроника (Никольского) необходимо отметить то, что из стихир на «Господи воззвах» составитель предписывает петь не менее шести, обращая внимание на необходимость исполнить большую часть гимнографических произведений в ходе богослужения. Этот подход существенно отличается от практики петь стихир на «Господи воззвах» лишь в продолжение каждения, таким образом, фактически лишь заполнить паузу между различными священнодействиями. Также отличаются рекомендации богослужебных указаний и относительно исполнения стихир на стиховне и стихир на хвалитех, из числа которых Преосвященный Андроник (Никольский) рекомендует исполнять не менее половины от предписанного Уставом количества. Во многом такой подход к увеличению объема исполняемых гимнографических произведений, который содержится в рекомендациях епископа Андроника (Никольского), связан с его особым отношением к гимнографическому наследию Православной Церкви. «*В стихирах, тропарях, канонах, антифонах и прочих составных частях, — пишет епископ Андроник (Никольский), — наше богослужение картинно и живо изображает все Царствие Божие, богоугодную жизнь святых, их верность Господу даже до смерти, их высокую и неизменную радость о Господе даже среди скорбей и гонений... умиляется богомолец <...> воодушевленным церковным и подробным стихирным пением...*»¹⁶. Для Преосвященного Андроника (Никольского) назидательность богослужения имеет преимущественное значение.

Общий характер изложения уставных рекомендаций в богослужебных указаниях епископа Андроника (Никольского) отличен от аналогичных документов тех

¹⁴ Андроник (Никольский), еп. Упрощать богослужение или упорядочить его следует? // Астраханские епархиальные ведомости. 1909. № 19. С. 630–631.

¹⁵ Петропавловский А., диак. Пастырское собрание в г. Новгороде // Новгородские епархиальные ведомости. 1911. № 1. С. 24–25.

¹⁶ Андроник (Никольский), еп. Упрощать богослужение или упорядочить его следует? // Астраханские епархиальные ведомости. 1909. № 19. С. 630.

лет. Принципиальное отличие заключается в существенно ином подходе к решению проблемы согласования богослужебной практики с нормами действующего Типикона.

Так, составители постановлений Рижского Епархиального Собора исходили, с одной стороны, от устоявшейся богослужебной практики, которая лишь в отдельных ее частях воспринималась критически, а с другой стороны, из субъективных представлений об адекватности метода соотнесения богослужебной практики с нормами Типикона. При этом акцент, при составлении рекомендаций, делался в первую очередь на особенности реальной богослужебной практики, которая в целом критически не оценивалась. Таким образом, объективность и литургическая обоснованность соотнесения богослужебного порядка с нормами Типикона для составителей уходила на второй план.

К особенностям устоявшейся в той или иной епархии богослужебной практики духовенство и миряне уже привыкли, любые попытки ее существенно скорректировать, в том числе исправить грубые злоупотребления, воспринимались как литургическое новаторство. Во избежание смущения духовенства и народа составители богослужебных рекомендаций использовали в качестве основания, в первую очередь, существующий богослужебный порядок, который в целом безоценочно воспринимался как вполне адекватный, хотя частные его особенности могли быть изымаемы. В силу этого обстоятельства данный подход носит в целом преимущественно прагматический утилитарный характер. Епископ Андроник (Никольский), в свою очередь, исходит из необходимости максимально бережно, насколько это возможно в условиях того времени, сохранить или хотя бы максимально отразить в реальной богослужебной практике общий богослужебный порядок, изложенный в Типиконе. Тем самым богослужебную практику соотнести с нормами Типикона, а не нормы Типикона подстроить под богослужебную практику.

При всей невыполнимости во всех тонкостях норм Типикона богослужебный порядок, изложенный в нем, его закономерности и особенности в целом, все же более отражает Литургическое предание Церкви, чем богослужебные практики, которые часто основаны на утилитарном понимании православной богослужебной традиции. Исходя из этого, для создания руководства по упорядочению богослужебной практики наиболее полноценного, адекватно отражающего основополагающие закономерности богослужебной традиции Православной Церкви, необходимо опираться преимущественно не столько на реальную богослужебную практику, сколько на объективные научно обусловленные данные об историческом развитии православного богослужения. Только в таком случае можно рассчитывать на взвешенный и адекватный подход к регламентации богослужебной практики, который должен быть основан на ясном понимании того, что в богослужебной традиции главное и первостепенное, а что преходящее и исторически обусловленное. С учетом того, что составители богослужебных рекомендаций начала XX века чаще всего не были глубоко знакомы с исследованиями, посвященными генезису православной литургической традиции, их представления о нормативности того или иного богослужебного явления основаны исключительно на личном восприятии данного явления, то есть субъективны. Субъективность восприятия богослужебного порядка усугубляется максимально критичным отношением и довольно вольным обращением с литургическими нормами, зафиксированными в Типиконе. Такой подход приводит к искажению основополагающих элементов православной богослужебной традиции.

Богослужебные указания священномученика Андроника (Никольского), которые в большей степени соотнесены с нормами действующего Типикона, нежели богослужебные рекомендации священноисповедника Агафангела (Преображенского), можно считать наиболее адекватным способом решения проблемы соотнесения богослужебной практики с нормами действующего Типикона, из числа изданных до революции 1917 года. Подход, предложенный священномучеником Андроником, в дальнейшем

нашел отражение в докладе «Об упорядочении богослужения»¹⁷ отдела «О богослужении, проповедничестве и храме» Всероссийского Поместного Собора 1917–1918 годов.

Источники и литература

1. Агафангел (Преображенский), архиеп. О предметах веры. Отзыв Преосвященного Агафангела (Преображенского), архиепископа Рижского // Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе. Ч. 1. М.: Общество любителей церковной истории, Издательство Крутицкого подворья, 2004. С. 918–919.

2. Андроник (Никольский), еп. Упрощать богослужение или упорядочить его следует? // Астраханские епархиальные ведомости. 1909. № 19. С. 630–631.

3. Балашов Н., прот. На пути к литургическому возрождению. М.: Культурный центр «Духовная библиотека», 2001.

4. Кравецкий А. Г., Плетнева А. А. История церковнославянского языка в России (конец XIX–XX вв.) / Отв. ред. А. М. Молдован. М.: Языки русской культуры, 2001. 400 с.

5. Евлогий (Георгиевский), еп. Относительно богослужения. Отзыв Преосвященного Евлогия (Георгиевского), епископа Хомского, временно управляющего Варшавской епархией // Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе. Ч. 1. М.: Общество любителей церковной истории, Издательство Крутицкого подворья, 2004. С. 888–890.

6. Журналы благочиннического съезда 3-го округа Онежского уезда. Отзыв Преосвященного Иоанникия (Казанского), епископа Архангельского и Холмогорского // Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе. Ч. 1. М.: Общество любителей церковной истории, Издательство Крутицкого подворья, 2004. С. 449–450.

7. И. С. Известия по Рязанской епархии // Миссионерский сборник. Прибавление к Рязанским епархиальным ведомостям. Рязань. 1905. № 2. С. 159–162.

8. Иаков (Пятницкий), архиеп. Вопросы обрядовые, касающиеся богослужения. Отзыв Преосвященного Иакова (Пятницкого), архиепископа Ярославского и Ростовского // Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе. Ч. 2. М.: Общество любителей церковной истории, Издательство Крутицкого подворья, 2004. С. 1002–1003.

9. Иоанн (Смирнов), еп. Устав богослужения. Отзыв Преосвященного Иоанна (Смирнова), епископа Полтавского и Переяславского // Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе. Ч. 1. М.: Общество любителей церковной истории, Издательство Крутицкого подворья, 2004. С. 888–890.

10. Об изменении чина богослужения // Рижские епархиальные ведомости. 1905. 15 ноября. № 22. Отдел неоф. С. 1032–1035.

11. Петропавловский А., диак. Пастырское собрание в г. Новгороде // Новгородские епархиальные ведомости. 1911. № 1. С. 24–25.

12. Ради мира церковного: Жизненный путь и архипастырское служение святителя Агафангела, митрополита Ярославского и Ростовского, исповедника / Предисл. прот. Владимира Воробьева; сост. И. Г. Мельникова, при участии диакона Александра Мазырина и Е. И. Большаковой. М.: Изд-во ПСТГУ, 2005.

13. Рева К., свящ. Устав богослужения придворных и домовых церквей Санкт-Петербурга накануне революции 1917 года (по материалам фонда рукописей Святейшего Синода (РГИА Ф. 834)) // Актуальные вопросы современного богословия и церковной науки: Материалы IX международной научно-богословской конференции, посвященной 100-летию начала мученического и исповеднического подвига Русской Православной Церкви, 28–29 сентября 2017 года. Сборник докладов. СПб.: Изд-во СПбДА, 2018. С. 372–377.

¹⁷ Доклад «Об упорядочении богослужения» Отдела о богослужении, проповедничестве и храме Поместного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 годов // ГАРФ, ф. 3431, оп. 1, № 174, л. 214–221. Машинопись. Цит. по: Кравецкий А. Г., Плетнева А. А. История церковнославянского языка в России (конец XIX–XX в.) / Отв. ред. А. М. Молдован. М.: Языки русской культуры, 2001. С. 298–303.

14. *Сергий (Страгородский), архиеп.* О реформе богослужебного языка и прочее. Отзыв Преосвященного Сергия (Страгородского), архиепископа Финляндского и Выборгского // Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе. Ч. 2. М.: Общество любителей церковной истории, Издательство Крутицкого подворья, 2004. С. 598.

Priest Konstantin Reva. Regulation of Liturgical Practice in the Heritage of the Holy Confessor Agafangel (Preobrazhensky) and the Holy Martyr Andronicus (Nikolsky).

Abstract: The article is devoted to the consideration of recommendations for streamlining the parish liturgical practice of the holy confessor Agafangel (Preobrazhensky) and the holy martyr Andronic (Nikolsky), which were prepared at the beginning of the twentieth century. As a result of comparing these two approaches to streamlining liturgical practice, it was possible to establish that the position of the holy martyr Andronic (Nikolsky) was taken into account when drawing up the draft resolution “On streamlining the worship” of the Local Council of the Orthodox Russian Church 1917–1918.

Keywords: worship, Typicon, liturgical practice, Local Council of 1917–18, new martyrs, holy martyr Andronic (Nikolsky), holy confessor Agafangel (Preobrazhensky).

Priest Konstantin Alekseevich Reva – Master of Theology, Senior Lecturer, Vice-Rector for Scientific and Methodological Work of the Voronezh Theological Seminary (nestr09@yandex.ru).

О. А. Балабейкина, В. Л. Мартынов

ИСТОРИКО-АРХИТЕКТУРНЫЙ ПОТЕНЦИАЛ ПЕРИФЕРИЙНЫХ РАЙОНОВ ЛЕНИНГРАДСКОЙ ОБЛАСТИ КАК ФАКТОР РАЗВИТИЯ ПРАВОСЛАВНОГО ПАЛОМНИЧЕСКОГО ТУРИЗМА

В статье рассматриваются современное состояние и перспективы развития религиозного туризма экскурсионной направленности на территории Ленинградской области. Авторы, на примере выбранного для исследования региона, выделяют типы объектов, которые являются основой для организации и функционирования данного вида туризма, а также уделяют особое внимание особенностям географии объектов культовой инфраструктуры, обуславливающей специфику составления маршрутов. Авторы приходят к выводу, что религиозно-познавательный туризм экскурсионной направленности в Ленинградской области, как особый вид культурного туризма, может способствовать не только сохранению исторического наследия региона, но даже иногда служить единственным фактором сохранения удаленных населенных пунктов.

Ключевые слова: география туризма, паломнический туризм, религиозный туризм экскурсионно-познавательной направленности.

Развитие зародившегося в России еще до революции паломнического и религиозного туризма экскурсионно-познавательной направленности стало вновь возможно только в постсоветской России. Причина тому — атеистическое советское прошлое, в принципе исключавшее организацию паломнических туров. Самих объектов показа для паломнических маршрутов — монастырей и храмов — на территории РСФСР и СССР было совсем немного (например, всего 47 храмов действовало на территории современной Санкт-Петербургской епархии с 1960-х по 1989 г.) [1], а религиозное паломничество в зарубежные страны в то время было исключено.

На данный момент религиозный туризм экскурсионной направленности и паломнический туризм довольно популярны в России и востребованы не только воцерковленными путешественниками. Последнее неоднократно подчеркивалось в отечественных публикациях, посвященных данной проблематике: «все больше людей интересуются своей историей, историей религии. С этой целью осуществляются поездки познавательного характера как в пределах России, так и за рубежом. При этом 90% объектов туристского интереса составляют религиозные объекты, поэтому часто предпосылками паломнических поездок является познавательный и религиозный туризм» [2]. Может показаться, что доля культовой инфраструктуры, указанная Е. В. Зеленовой как объект туристского интереса, несколько преувеличена, но другие авторы также очень высоко оценивают роль религиозного туризма на рынке туристских услуг в нашей стране: «отечественные эксперты также дают количественную оценку религиозному туризму. Религиозный туризм может составлять, по некоторым оценкам, около 70% всего внутреннего туризма» [3].

Взросший и укрепившийся в последние два десятка лет интерес к религиозному туризму в России превращает его в актуальную область исследования, тем более,

Ольга Александровна Балабейкина — кандидат географических наук, доцент кафедры региональной экономики и природопользования Санкт-Петербургского государственного экономического университета (olga8011@yandex.ru).

Василий Львович Мартынов — доктор географических наук, профессор кафедры экономической географии Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена (martin-vas@yandex.ru).

что очень многие методические и организационные проблемы в этой области туристских услуг требуют своего решения.

Отечественные работы, посвященные развитию религиозного туризма, встречаются не очень часто. Теоретические проблемы данного направления отражены в статьях Е. В. Зеленовой и К. А. Мазина [2,4], вопросов стратегии развития данного направления в России касаются С. Ю. Житенев, а также авторы данной статьи [3,5] и др.

Ленинградская область, на территории которой находится более десятка монастырей и около двух сотен действующих православных храмов, безусловно, обладает туристско-рекреационным потенциалом для развития религиозного туризма экскурсионно-познавательной направленности и паломнического туризма. Выделяя именно религиозный туризм в Ленинградской области, О. А. Пикулева предлагает пример формирования туристского бренда территории [6]. В этой же статье автор указывает, что наибольший интерес для паломников представляют Тихвинский, Лодейнопольский, Приозерский и Лужский районы, благодаря находящимся на их территориях древним монастырским святыням. Другие отдаленные районы Ленинградской области в разной степени также обладают потенциалом для развития религиозного туризма. В некоторых удаленных населенных пунктах объекты православной культовой инфраструктуры являются единственным фактором привлечения туристов, что делает развитие данного направления еще более актуальным.

Религиозный туризм в отдаленных районах Ленинградской области отличается своеобразной спецификой, и при организации тематических маршрутов следует ее учитывать. Это касается, в первую очередь, критериев отбора объектов показа. Для того, чтобы объект культовой инфраструктуры был учтен в качестве представляющего интерес для туристов, следует принимать во внимание следующие факторы и их сочетания:

1. Транспортная доступность — очень важный фактор. В отдаленных районах Ленинградской области существуют интересные с историко-культурной точки зрения храмы, подъехать к которым на обычном автомобильном транспорте невозможно в принципе, и чтобы их увидеть, надо преодолеть пешком не один километр. Поэтому они исключаются из списка объектов показа на маршруте. Следует также учитывать, что, например, Подпорожский район Ленинградской области, на территории которого расположены уникальные древние деревянные церкви, удален от Петербурга на несколько сотен километров, путь к некоторым его населенным пунктам составляет 6–8 часов, что делает организацию однодневного тура невозможным.

2. Возможность показа также может выступать как лимитирующий фактор, если к храму нельзя подойти, т. к. он находится в аварийном состоянии или на закрытой территории (военного городка, пограничной зоны и т. п.).

3. Историко-архитектурная ценность объектов культовой инфраструктуры — фактор, безусловно, значимый, хотя есть случаи, когда он не является определяющим. Так, в п. Васильево Приозерского района Ленинградской области находится построенный в 2000 г. деревянный храм. Историко-архитектурной ценности он не представляет, но совершенно уникален своим расположением на острове реки Вуокса и очень удачной вписанностью в природный ландшафт Карельского перешейка.

4. Эстетическая привлекательность. Для туристов, как правило, не представляют интерес домовые и строящиеся храмы, или построенные по типовым проектам в 2000-х годах, или храмы, находящиеся в руинах.

5. Сакральная ценность (целебные источники, чудотворные иконы и т. д.).

6. Ландшафтная привлекательность. Чем дальше видно храм, тем более привлекателен он для показа. Играет также роль окружающий храм природный ландшафт (лес, озеро, река).

Рассмотрим особенности организации православного туризма на примере Подпорожского района Ленинградской области. Этот район Ленинградской области — самый удаленный от Санкт-Петербурга, и не обладает развитой транспортной

инфраструктурой. Обозначенные факторы являются лимитирующими в развитии туризма: путь от Петербурга до объектов показа составляет 300–400 км, а это 5–8 часов времени. Кроме этого, северная часть района отделена от его южной части рекой Свирь. Эту реку в пределах района можно пересечь лишь на пароме в с. Вознесенье, что требует дополнительных затрат времени и средств (есть переправа в пределах Подпорожья, но она имеет сугубо местное значение). В отдельных частях района проезжих дорог просто нет.

Особенностью системы расселения в этой части Ленинградской области является то, что примерно до середины XX в. её основу составляли реки и побережье Онежского озера. С середины прошлого столетия функции основных путей сообщения перешли к дорогам. Вследствие этого старые, «приречные» населённые пункты, в которых были храмы, оставались жителями, а новые, зачастую и возникшие в XX в., напротив, увеличивали численность населения. Храмов в них, соответственно, не было, и церкви там вообще стали строиться только в конце XX – начале XXI в.

Но пейзажи Подпорожского района, особенно той его части, которая протягивается вдоль берега Онежского озера, очень хороши, церкви в большинстве своём очень удачно вписываются в ландшафт, и потому ехать туда далеко и трудно, но целесообразно. Однако однодневные туры с любыми целями из С.-Петербурга в Подпорожский район вряд ли возможны. Единственный город, где есть возможность переночевать – это Подпорожье, но мест размещения в нём немного, а условия проживания в них далеки от современных стандартов.

На территории района находятся 28 православных храмов, деревянные руины монастыря и 12 часовен, но далеко не все они могут быть интересны для посещения. Среди них есть те, которые не представляют интереса для туристов, поскольку добраться до них автомобильным транспортом невозможно. Например, деревянный храм XVI в. постройки в урочище Каргиничи сам по себе интересен, но, чтобы его увидеть, нужно преодолеть пешком или на вездеходе 9,5 км. На территории района есть несколько таких труднодоступных храмов, и в целом можно было бы устраивать модные нынче «экстрим-туры», но цена на такие туры неизбежно будет высока, и организовывать их, скорее всего, пришлось бы в индивидуальном порядке.

Историко-культурный потенциал Подпорожского района Ленинградской области отличается тем, что здесь в той или иной мере сохранились древние деревянные храмовые постройки. Именно они могут привлечь для посещения любителей деревянного зодчества.

Например, специального маршрута требует посещение деревянного храма св. Афанасия Великого в селе Посад, расположенного в стороне от магистралей. Сейчас этот храм приписан к Свято-Троицкому Александру Свирского мужскому монастырю и действует.

На территории Подпорожского района есть храмы, архитектурно-строительные особенности которых уникальны и не имеют аналогов в России и за ее пределами. Таковой является построенная еще в первой половине XVII в. церковь Воскресения Христова в пос. Важины – единственный сохранившийся до наших дней храм, основанный на срубе с десятью гранями. К тому же, в советский период это был единственный действующий православный храм Подпорожского района.

В селе Юковичи (Родионово) находится третий по возрасту в России деревянный храм св. Георгия Победоносца (XV в.), имеющий статус памятника деревянного зодчества федерального значения. Интересны для туристов будут другие храмы – памятники деревянного зодчества. Например, типичные для Обонежья шатровые храмы в деревнях Гимрека и Согиницы и пятиглавый деревянный храм в д. Щелейки, распложенный всего в километре от Онежского озера.

Религиозный туризм – единственный фактор привлечения в д. Заозерье, где находится еще один памятник деревянного зодчества – часовня свв. Петра и Павла. На данный момент деревня почти нежилая и с ее окончательным исчезновением встанет вопрос о судьбе часовни.

Село Винницы Подпорожского района считается центром расселения вепсов в Ленинградской области и может служить центром не только религиозного, но и этнографического туризма, хотя там есть деревянная церковь XVII в., требующая реставрации, а также действующая, начала 2000-х годов постройки.

Сам административный центр района Подпорожье — город, основанный при советской власти, первыми его строителями были заключённые. В городе сейчас два действующих храма. Церковь Благовещения построена в 2009–2011 гг., став главной достопримечательностью города и его архитектурной доминантой. По стилю напоминает « типовые церкви » первой половины XIX в. Еще один храм — небольшая типовая бревенчатая церковь начала XXI в., освященная в честь Алексия, человека Божиего.

Таким образом, Подпорожский район Ленинградской области обладает туристско-рекреационным потенциалом для развития паломнического туризма религиозной направленности, отчасти уже реализуемым в сфере познавательного туризма. Дальнейшее его развитие возможно при учете географических особенностей расположения объектов православной культовой инфраструктуры и целого ряда других факторов.

Источники и литература

1. Балабейкина О. А. Санкт-Петербургская епархия: историческая география православия: Дисс. ... канд. геогр. наук. СПб, 2005. 155 с.

2. Зеленова Е. В. Актуальные проблемы современного православного паломничества // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2011. № 3–4. [Электронный ресурс] URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/aktualnye-problemy-sovremennogo-pravoslavnogo-palomnichestva> (дата обращения: 01.09.2018).

3. Житнев С. Ю. Религиозный туризм и паломничество в Российской Федерации: современное состояние и перспективы развития // Журнал Института Наследия. 2016. № 1 (4). [Электронный ресурс] URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/religioznyy-turizm-i-palomnichestvo-v-rossiyskoy-federatsii-sovremennoe-sostoyanie-i-perspektivy-razvitiya> (дата обращения: 01.09.2018).

4. Мазин К. А. Паломничество и туризм: сравнение сквозь призму тысячелетий [Электронный ресурс] // Современные проблемы сервиса и туризма. 2009. № 4. URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/palomnichestvo-i-turizm-sravnenie-skvoz-prizmu-tysyacheletiy> (дата обращения: 01.09.2018).

5. Балабейкина О. А., Мартынов В. Л. Паломнический туризм из России в Финляндию: современное состояние и перспективы развития // Псковский регионологический журнал. 2016. № 3 (27). С. 66–73.

6. Пикулева О. А. Религиозный туризм в системе брендинга территории (на примере Ленинградской области) // Вопросы государственного и муниципального управления. 2012. № 4. С. 194–205.

Olga Balabeykina, Vasily Martynov. The Historical and Architectural Potential of the Peripheral Regions of the Leningrad Region as a Factor in the Development of Orthodox Pilgrim Tourism.

Abstract: The article examines current states and prospects of development of religious tourism of Leningrad region. The authors, using the example of chosen for studying region, mark out some types of objects which form the base for organizing and functioning religious tourism and also, they pay special attention to the features of geography objects of iconic infrastructure, which determines the particularities of making a route up. The authors come

to the conclusion that religious and learning type of tourism with excursion specialization in Leningrad region, as a special kind of cultural tourism, can be conducive not only to preservation of historical heritages but also being the only factor to keep some remote settlements.

Keywords: tourism geography, pilgrim tourism, religious tourism with excursion and learning specialization.

Olga Aleksandrovna Balabeykina – Candidate of Geographical Sciences, Associate Professor of the Department of Regional Economics and Environmental Management, St. Petersburg State University of Economics (olga8011@yandex.ru).

Vasily L'vovich Martynov – Doctor of Geographical Sciences, Professor, Department of Economic Geography, Herzen State Pedagogical University of Russia (martin-vas@yandex.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, 2019

Научный журнал

Материалы X международной научно-богословской конференции
«Актуальные вопросы современного богословия
и церковной науки»
Санкт-Петербург, 25–26 сентября 2018 года

ISSN 2618-9097

Адрес издательства СПбПДА:
191167, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, 17.
Тел.: +7 812 612 40 44, доб. 339.
Эл. почта: izdatspbda@gmail.com

Ответственный редактор Издательства:
священник Игорь Иванов,
кандидат философских наук, доцент.

Главный редактор журнала: протоиерей Константин Костромин,
кандидат исторических наук, кандидат богословия.

Верстка: Н. Н. Пимшина.
Дизайн обложки: Константин Пешков.

Официальный сайт журнала:
<http://scientific-journals-spbda.ru/current-issues-church-science>

Подписано в печать: 02.09.2019. Дата выхода в свет: 20.09.2019.
Формат 70 x 100 / 16. Гарнитура: Linux Libertine.
Объем журнала: 36,8 а.л. Свободная цена.

Отпечатано в ООО «Аргус СПб»
198320, Красное Село, ул. Свободы д. 57.
Заказ № 143. Тираж 200 экз.