

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

# АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ ЦЕРКОВНОЙ НАУКИ

№ 2, 2021

*Научный журнал*

Материалы XII международной научно-богословской  
конференции «Актуальные вопросы  
современного богословия и церковной науки».  
Санкт-Петербург, 16–17 ноября 2020 года

Санкт-Петербург  
Издательство СПбДА  
2021 год

УДК 281.93(063)  
ББК 86.372.24я5  
А43

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

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

### **Главный редактор**

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

### **Редакционный совет**

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

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

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

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

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

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

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

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

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

№ 2 : Материалы XII международной научно-богословской конференции «Актуальные вопросы современного богословия и церковной науки». Санкт-Петербург, 16–17 ноября 2020 года. — 2021. — 276 с.

УДК 281.93(063)  
ББК 86.372.24я5

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

© Издательство Санкт-Петербургской  
Духовной Академии, 2021

# СОДЕРЖАНИЕ

## Богословие, патрология, теология культуры

<i>Архимандрит Анастасий (Бедников)</i> . Единство Церкви как объект исследования в современном православном богословии.....	6
<i>Диакон Сергей Кожухов</i> . Экзегетическая терминология Оригена в «Гомилиях на Иеремию» для выражения духовного и таинственного смысла (μυστικός, ἀναγωγή, πνευματικῶς, σύμβολον): примеры использования .....	15
<i>Иеромонах Никон (Касярум)</i> . Богословская методология в первый период арианских споров .....	21
<i>Священник Роман Алексеевский</i> . Страдание как духовная практика в богословии преподобного Порфирия Кавсокаливита .....	28
<i>Священник Игорь Иванов</i> . О некоторых особенностях «румынизма» согласно ранним статьям прот. Думитру Станилое.....	34
<i>Иеромонах Варфоломей (Магницкий)</i> . Богословские аспекты лексико-семантических особенностей Синодального перевода Нового Завета .....	40
<i>М. А. Коденев</i> . Теология культуры в парадигме межкультурной теологии: проблемы и перспективы.....	48
<i>Священник Евгений Веселов</i> . Анализ соответствия адвентистского учения об очищении небесного святилища ветхозаветному богослужению дня очищения.....	53
<i>Ю. Д. Смирнова</i> . Язык религии в эпоху постмодерна .....	60

## Христианская антропология и философия

<i>Л. Ф. Шеховцова</i> . Проблема целостности человека.....	64
<i>Протоиерей Вадим Леонов</i> . Перспективы христианской антропологии в эпоху трансгуманизма.....	72
<i>М. А. Шилова</i> . Понятие страстного начала человеческой природы в контексте христианской антропологии .....	80
<i>Н. З. Гаевская</i> . Религиозная топика христианского подвижничества.....	87

## История Церкви в контексте междисциплинарных взаимосвязей

<i>А. Г. Авдеев.</i> Редкий генеалогический казус в Синодике Троицкого Ипатьевского монастыря .....	97
<i>В. О. Гусакова.</i> «Вознестись до изображения Богочеловека» Александр Иванов и его картина «явление Христа народу» .....	107
<i>Священник Евгений Веселов.</i> Анализ соответствия адвентистского учения об очищении небесного святилища ветхозаветному богослужению дня очищения.....	118
<i>А. Н. Красиков.</i> Книжная культура малого монастыря на Европейском Севере России в XVII в. (на материале Ворониной пустыни Белозерского уезда) .....	125
<i>Д. В. Прахт.</i> Повседневная жизнь духовенства Тобольской епархии во второй половине XIX — начале XX вв. ....	130
<i>Иеромонах Феропонт (Широков).</i> Вологодская семинария в годы пребывания епископа Палладия (Раева) на Вологодской кафедре (1869–1873 гг.) .....	139
<i>В. В. Калиновский.</i> Вопросы межнациональных и межконфессиональных отношений в Крыму на страницах архиерейских отчетов в Святейший Синод .....	144
<i>А. Ф. Гавриленков.</i> Славянофильская концепция мессианского предназначения России как альтернатива европоцентризму .....	150
<i>Л. П. Грот.</i> Образ Святого Александра Невского и информационная война против русской истории .....	157
<i>Д. Д. Копанева, К. А. Костоусова, Т. Г. Черных.</i> Сербские святые князья в представлении современных сербов .....	176
<i>А. П. Жаров.</i> Жировицкий образ Пресвятой Богородицы. Особенности иконографии .....	181
<i>Н. В. Пивоварова.</i> Резные складни-иконостасы в собрании Русского музея. Особенности конструкции и иконографический состав.....	185
<i>Протоиерей Виталий Грищук.</i> К вопросу об авторстве Литургии Преждеосвященных Даров .....	194

*Священник Константин Рева.* Придворный литургический устав и церковно-правовое регулирование богослужебной практики (Синодальный период) ..... 202

### **История Русской Православной Церкви в XX веке**

*И. В. Воронцова.* Религиозное движение за церковную реформу в России начала XX в. .... 209

*С. А. Малимонова.* Влияние идей Московского религиозно-философского общества на падение Российской империи и формирование обновленческого раскола в Русской Православной Церкви ..... 216

*К. В. Ковырзин.* Вопрос о правовом положении православного духовенства в деятельности Поместного Собора Российской Православной Церкви 1917–1918 гг. .... 222

*И. В. Петров, Н. В. Гольцов.* Социальное служение мученика Юрия Новицкого ..... 229

*И. В. Петров.* Епископ Вениамин (Федченков): церковное служение и общественная деятельность в годы Первой мировой и Гражданских войн. .... 235

*А. Н. Кашеваров.* Монархическая идея в трудах митрополита Антония (Храповицкого) в 1920–1930-е гг. (к вопросу о формировании идеологии Русской Зарубежной Церкви) ..... 241

*М. В. Шкаровский.* Спасо-Преображенский собор во второй половине 1920-х — 1930-е гг. .... 248

*Протоиерей Валерий Рябоконт.* Фактор экономического давления на религиозные общины в 1929–1930 гг. в г. Смоленске при ликвидации храмовых зданий ..... 257

*М. А. Дроздова.* Духовенство Псковской епархии в 1945–1954 гг. .... 261

*О. А. Балабейкина.* Санкт-Петербургская епархия в 90-х гг. XX в. .... 267

*Архимандрит Анастасий (Бедников)*

## ЕДИНСТВО ЦЕРКВИ КАК ОБЪЕКТ ИССЛЕДОВАНИЯ В СОВРЕМЕННОМ ПРАВОСЛАВНОМ БОГОСЛОВИИ

Статья посвящена анализу вопроса единства Церкви и основных концепций и взглядов на этот объект богословского исследования в трудах православных богословов XX–XXI ст. Автор рассматривает идею единства в трудах протопресв. Н. Афанасьева, прот. С. Булгакова, прот. Г. Флоровского, проф. В. Лосского, прот. А. Шмемана, митр. Каллиста (Уэра) и Х. Яннараса. Автор выделяет основные аспекты данной темы: евхаристическое, внутреннее, внешнее, органическое единство, идея антропологического измерения единства. В статье предпринята попытка обратить внимание на неприемлемые моменты евхаристической экклезиологии в контексте православного вероучения.

**Ключевые слова:** Православная Церковь, единство Церкви, универсальное единство, евхаристическое единство, экклезиология, евхаристическая экклезиология.

Минувшее столетие стало для Православия в богословском отношении эпохой экклезиологического дискурса, которая продолжается донныне, динамично развиваясь. Исторические преобразования, войны, появление новых государств, изменение границ бывших империй, социальные изменения и многое другое — всё это невольно вовлекло Православную Церковь в геополитические процессы, что, как следствие, коренным образом изменило внешние условия Её существования. Серьёзным вызовом для Церкви в целом стали внутрицерковные расколы и нестроения в ряде поместных православных церквей, которые оказали негативное влияние как на их полноценное существование и развитие, так и на взаимоотношения между ними. Именно поиск единственно правильного подхода в деле единства Христовой Церкви и не менее важный момент воплощения его в жизнь становятся фундаментальными принципами, которые являются отправной точкой экклезиологических исследований в новое время.

Создание Всемирного совета церквей, богословские диалоги и встречи с представителями западных конфессий, совещания, связанные с подготовкой к Всеправославному собору обусловили необходимость глубоко переосмыслить принципы православной экклезиологии и дать богословскую оценку всему происходящему, что, собственно, и поставило учение о Церкви на центральное место среди самых важных богословских проблем и вывело на совершенно новый качественно уровень православную экклезиологию. По выражению проф. В. Лосского минувшее столетие дало начало новой эпохи в богословии — «экклезиологический период истории» [Лосский, 2003]. Следует также не обойти вниманием и прискорбный факт ухудшения межправославных отношений, вызванного украинским вопросом, что очень серьёзно в нынешнее время угрожает единству Православной Восточной Церкви. Всё это, несомненно, актуализирует проблематику современной православной экклезиологии, особенно — вопрос церковного единства.

### 1. Универсальное и евхаристическое единство

Протопресв. Николай Афанасьев рассматривает единство Церкви в контексте универсальной и евхаристической экклезиологии, а единую Церковь в двух

---

*Архимандрит Анастасий (Вячеслав Викторович Бедников)* — кандидат богословия, преподаватель Одесской духовной семинарии (vv.logos17@gmail.com).

аспектах — мистическом и эмпирическом. Догматическое основание универсальной экклесиологии восходит к св. Киприану Карфагенскому, и следует отметить, что со времён свят. Киприана (III в.) и до начала прошлого века она являлась «господствующей системой экклесиологии» [Афанасьев, 2015]. Согласно этой экклесиологической концепции, единство Церкви мистически рассматривается как единое органическое Тело Христово, эмпирически проявляется во множестве церковных общин. О. Николай объясняет это следующим образом: «В эмпирической действительности этот организм дробится на части, которыми являются местные церкви, т. е. общины верных, возглавляемые епископами. Это означает, что сумма местных церквей в эмпирической действительности выявляет одну единственную Церковь» [Афанасьев, 2015]. Т. е. совокупность местных Церквей как «сумма слагаемых — отдельных частей» [Афанасьев, 2015], видимым главой каждой из которых является законно рукоположенный епископ, является одной из составляющих единства Церкви Христовой и признаком этого единства, так как «части единой универсальной церкви не имеют самостоятельной природы» [Афанасьев, 2015]. В свою очередь, «церковная природа местных церквей всецело стоит в зависимости от их укоренения в универсальной церкви» [Афанасьев, 2015]. Исходя из этого тезиса можно сказать, что, находясь мистически в этой связи местной Церкви и Церкви вселенской, обеспечивается также и их эмпирическое единство. Будучи распространённой по всей земле, Святая Церковь обладает и полнотой, и единством, не смотря на разрозненность её составляющих — местных церковных общин. И, что очень важно, такая «множественность Евхаристических собраний не разрушает единства Церкви Божьей, т. к. и в пространстве, и во времени Евхаристическое собрание остаётся одним и тем же» [Афанасьев, 2015].

Говоря о концепции универсальной Церкви, следует обратить внимание на очень важный момент — каким образом обеспечивается единство целостного церковного организма, что является его существенным признаком?

Отличительной чертой единства Церкви в универсальной экклесиологии является единство епископата — глав местных церковных общин (в древней Церкви) или местных Церквей (в современном церковном устройстве). Суть этого принципа заключается в следующем — «каждый епископ, в качестве епископа местной церкви, является епископом церкви католической, в которой существует всего одна кафедра, принадлежащая единому епископату, и каждый епископ — член его. Он не выступает отдельно и самостоятельно от других, но все они образуют «согласную множественность» (*consors numerositas*). Как местные церкви образуют «корпус», в котором каждая теснейшим образом соединена со всеми, так и епископы образуют «корпус», в котором каждый объединен со всеми в полном согласии всего епископата» [Афанасьев, 2015]. Таким образом, не смотря на то, что каждому епископу поручено кормление лишь только части Христова стада, в реальности это разделению епископата не угрожает, в свою же очередь, эмпирическая множественность единого епископата образует церковное единство, и сама «Церковь не распадается на части, и стадо не разделяется из-за различия частей и целого» [Афанасьев, 2015].

Таким образом, из вышесказанного следует, что «в универсальной экклесиологии Церковь Божия на земле предстает организмом вселенского масштаба, объемлющим все существующие на земле местные церкви» [Афанасьев, 2015].

Универсальной экклесиологии о. Николай противопоставляет первоначальной экклесиологии, которую он именует евхаристической.

Идея единства в евхаристической экклесиологии заключается в евхаристическом собрании верующих во Христа и уходит своими корнями в раннехристианские времена к учению апостола Павла.

О. Николай рассуждает об этом так: «В момент евхаристического приношения церковная община реально воспринимает себя, как единое целое, как живое единое Христово тело и только во вторичном порядке различаются отдельные ее члены. В Евхаристии происходит действительное соприкосновение и соединение мистического

и эмпирического единства церкви» [Афанасьев, 1934]. Таким образом, из этого очевидно следует, что вне евхаристии речи о единстве быть априори не может.

Несомненным считается факт того, что, являясь Телом Христовым, Церковь присутствует полностью в евхаристическом сообществе каждой местной церковной общины, потому что в Евхаристии присутствует Сам её основоположник — Христос в полноте Своего Тела. В связи с этим о. Николай утверждает, что «каждая местная церковь имеет всю полноту Церкви, т. е. она есть Церковь Божия во Христе. Полнота природы Церкви обуславливает её единство, выражающееся в евхаристическом собрании каждой местной церкви» [Афанасьев, 2015]. Согласно этому тезису, Церковь есть там, где присутствует евхаристическое собрание, или как иначе выражается о. Николай: «где Евхаристия, там Церковь Божия, а где Церковь Божия, там Евхаристия» [Афанасьев, 2015], которая является эмпирическим признаком Церкви. Следовательно, членами местной церкви являются непосредственные участники евхаристического собрания.

Таким образом, основной принцип единства местных церквей в рамках евхаристической экклесиологии, как и единства Церкви Божией, находится в самой местной церкви. Не смотря на положительные стороны евхаристической экклесиологии, стоит обратить серьёзно внимание исследователям на сущность понятия «иерархия», и в связи с ним на проблему первенства в контексте Священного Предания Восточной Православной Церкви.

## 2. Внутреннее и внешнее единство Церкви

Прот. Сергей Булгаков единство Церкви мыслит как аксиому, связывает его с единством православия и «особым образом этого единства» [Булгаков, 1989]. Единой истинной Церковью считает исключительно православие, в котором сохраняется единство предания. В связи с этим единство церковное он понимает «в смысле единственности истинной неповреждённой Церкви на земле» [Булгаков, 1989]. Однако, этим он не отрицает церковность множественных церквей. В понимании идеи единства Церкви о. Сергей утверждает её абсолютизм, в свете которого так же истолковывается «историческая относительность разных форм церковности («церквей»)» [Булгаков, 1989]. Кроме этого, единая Церковь по своему существенному свойству (качественно) является и единственной количественно. Это качественное и количественное тождество аргументируется о. Сергием в раскрытии форм единства Церкви.

О. Сергей различает внутреннее и внешнее единство, которые между собой, как уже отмечено, онтологически взаимосвязаны. Проявлением единства церковной жизни как Тела Христова является «торжественность (единство церковного опыта)» у каждого отдельного её члена не зависимо от того, как они объединяются внешне. Также едины в церковной жизни и все те, кто невидимы, о. Сергей имеет ввиду подвижников, пустынников и отшельников, и в этом случае внутреннее единство является основанием единства внешнего, которое раскрывается «в жизни земной, исторической, воинствующей Церкви: это единство проявляется в единстве веры и сознания, в вероучении, в единстве молитвы и тайнодействия, следовательно, в единстве предания и на основании его возникающей единой церковной организации» [Булгаков, 1989]. В свою очередь в реальном восприятии такого церковного единства, появляются две возможности его раскрытия, «как единства внутренней жизни и веры и как единства организации, причем то и другое должно находиться в гармоничном соответствии» [Булгаков, 1989]. В связи с этим о. Сергей делает различие между православно-восточным и римско-католическим типом единства. «Для первого, Церковь едина силой единства жизни и вероучения даже помимо внешнего единства организации, которое может быть или не быть. Для Римской церкви, совершившей в своем роде рецепцию римского права, *strictum jus*, в христианстве, решающее значение имеет церковная организация» [Булгаков, 1989]. Следует также отметить,



что, как считает о. Сергей, «единство церковное устанавливается не только иерархической дисциплиной, но и некоей силой, именуемой соборностью и определяемой как единство в любви и свободе» [Булгаков, 2020], здесь, конечно же, мы видим уже философское по своему содержанию понимание.

Православное единство внутреннего характера проявляется как единство веры, жизни и предания в совокупности с апостольской преемственностью иерархии. Оно реализуется во внутреннем согласии и солидарности всего христианского мира, в различных самостоятельных общинах, которые признают силу и действенность благодатной жизни, взаимно признают также иерархию и имеют взаимное общение в таинствах (*intercommunion*) (ср. идеи универсальной и евхаристической экклесиологии прот. Н. Афанасьева). Такой вид единства как «многоединство в единстве» берёт своё начало несомненно с апостольских времён (ср. Рим 16:6 приветствуют вас все церкви Христовы; также 1 Кор 16:19) и существует среди автокефальных поместных церквей. По мнению о. Сергия «этот тип церковного единения во многоединстве установился как единственно соответствующий природе Церкви» [Булгаков, 2020].

### **3. Богочеловеческое единение, органическое единство.**

Автором этой концепции является прот. Г. Флоровский. У него нет отдельного труда, посвящённого теме единства, она рассматривается им в контексте его экклесиологических статей. Он рассматривает Церковь как «дело Христово на земле» и она является образом и жилищем благодатного пребывания Христа в мире [Флоровский, 1996], где осуществляется наше спасение; совершается освящение и преобразование, обожение (*theosis*) человеческого рода. Будучи Телом Христовым, соответственно, в её богочеловеческом организме постоянно совершается тайна боговоплощения, тайна «двух природ», которые соединены нераздельно. Отсюда следует важный тезис о. Георгия — Церковь сама по себе является полнотой, продолжением и осуществлением богочеловеческого единения, преображённым и возрождённым человечеством [Флоровский, 1996]. Она приобретает исключительное значение — в Церкви человечество становится единством, «единым телом» (ср. Еф. 2:3), и таким образом её жизнь становится единством и единением. И это единство является внутренним, по определению о. Георгия — органическое единство [Флоровский, 1996], потому что это единство живого тела и организма. И она является единством не только потому, что, она одна количественно, а потому, что её «существо состоит в воссоединении разделенного и разрозненного человечества» [Флоровский, 1996]. Все православные христиане, являясь членами единого харизматического тела, сочетаются во единство [Флоровский, 2020a]. Поэтому он считает Церковь единством харизматической жизни [Флоровский, 1996]. Это единство о. Георгий отождествляет с понятием «соборность» или «кафоличность Церкви», потому что человечество в Церкви имеет другой уровень и образ бытия — это новая, ни с чем не сравнимая, иная жизнь — истинная и совершенная, соборная, «единение духа в союзе мира» (Еф 4:3). Такая жизнь основывается на принципе Спасителя «якоже Ты, отче во Мне, и Аз в Тебе, да и тии в нас едино будут... Да будут едино якоже мы едино есмы» (Ин 17:21–23). Здесь, несомненно, о. Георгий приводит к мысли о том, что в структуре и жизни Церкви через соборность человек приходит к тайне конечного единства — по образу единства Святой Троицы [Флоровский, 1996]. «В единстве кафолической Церкви таинственно отображается Троическое единосущие; и по образу Троического единосущия и круговращения Божественной жизни у множества верующих оказывается одна душа и одно сердце» [Флоровский, 1979].

Кроме триадологического аспекта о. Георгий рассматривает понятие единства в контексте евхаристии. Во время совершения Божественной литургии «осуществляется и открывается таинственное единство Церкви, и через принятие Святых Тайн

подлинно и действительно, а вовсе не только символически или интенционально, верующие совокупаются во единое и кафолическое Тело» [Флоровский, 1979]. В таинстве Святой Евхаристии о. Георгий видит обоснование единства Церкви, так как все приобщаются Единого Тела, и «евхаристическое общение есть исполнение и вершина Церковного единства» [Флоровский, 1979].

Основанием единства Церкви о. Георгий считает апостольское преемство, которое происходит из единства благодати. Именно в священстве «коренится» органическое единство, потому что «в качестве совершителя Евхаристии священник является служителем и строителем церковного единства» [Флоровский, 2020б]. Следовательно, только апостольская церковь может быть единой, вселенской и святой. И как следствие этого тезиса о. Георгий выстраивает цепь неотъемлемых составляющих этой Церкви – единство Церкви, единство священноначалия, единство благодати, единство Духа [Флоровский, 1979]. И именно единство Духа является подлинным основанием кафолическости Церкви.

Таким образом, «Церковь есть единство благодатной жизни, и в этом основание единства и неизменности церковной веры» [Флоровский, 1979].

#### 4. Единство Истины

По мнению проф. В. Лосского, забота о сохранении церковного единства для членов Церкви должна доминировать над всеми интересами частного порядка. Где нет единства, там нет ни вселенскости, ни границ, так как исчезает грань между Церковью и миром. Удовлетворение собственным интересам создаёт трещины в единстве [Лосский, 1995], утрачивается свобода по отношению к миру, церковное сознание постепенно угасает. Единство Церкви Христовой, как считает проф. В. Лосский, является достижением конечной цели «личного освящения в обожающем общении с Троицей» [Лосский, 1995]. Ответственность за сохранность этого единства Церкви возлагается на каноническую власть – преемников апостолов. Врагами церковного единства проф. В. Лосский считает грехи против этого единства – временность и неизбежность схизм, пренебрежение канонами, которые являются «живым выражением единства Церкви» (Лосский. Подводные камни экклезиологии), ложное понимание Церкви. Всё это ведёт к ослаблению «единства Божественного и человеческого в Церкви» [Лосский, 1995] и его разрушению. Являя подлинное единство, Святая Церковь наделяет элементы тварного мира нетварной благодатью, которую человек получает в таинстве Евхаристии. Единство благодати в Церкви, считает проф. В. Лосский, требует от членов церкви нескольких условий, без которых человек удаляется от Церкви и от этого единства благодати. Это единство истины, единство Чаши, единство местной традиции. Самым важным из этих трёх аспектов является первый – единство Истины, без чего два других не имеют смысла. Проф. В. Лосский настаивает на том, что «все члены Церкви призваны сохранять догматическое единство и защищать истинное учение Церкви от любого заблуждения и искажения» [Лосский, 2003]. Сохранение единства каждым членом Церкви возможно при некоторых условиях:

- соблюдение местной традиции, в противном случае благодать, которую он получает «останется праздной» и он рискует стать «бесполезным членом Тела Христова»;
- полная свобода Церкви по отношению к вопросам политического, этнического, общественного, культурного характера, не соблюдение этого условия чревато схизмой;
- третье условие для тех, кто получил дар Святого Духа в таинствах Миропомазания и Евхаристии, это чистота сердечная, с которой принимается истинное учение «ради единственной цели – служить в настоящую эпоху, сообразуясь с нуждами дня сегодняшнего, делу Церкви – спасению и обожению, к которому Она не перестает призывать мир, согласуя всегда этот путь к нетварной и вечной благодати с изменяющимися условиями исторических эпох мира тварного и временного» [Лосский, 2003]. Без этого богословие рискует стать простым философским учением.

## 5. Единство свыше

Прот. А. Шмеман в своё время очень верно заметил подвох, «еретический соблазн» [Шмеман, 1992] в ключевом экклезиологическом понятии единства Церкви, который очевиден как измена. В частности, он говорит: «вместо того, чтобы Церковь принимать, осознавать и переживать как одновременно и источник, и дар нового, всегда нового, ибо из мира не выводимого и к нему не сводимого единства, ее сами стали воспринимать как выражение, форму и «санкцию» уже существующего — земного, «природного» единства. Или по-другому: Церковь, как единство свыше, подменили Церковью, как единством снизу» [Шмеман, 1992]. И эта подмена грозила ещё в его время стать ересью. Впрочем, он не ошибся, сегодня факт на лицо в межправославных отношениях.

Понятие «единство» по мнению о. Александра имеет происхождение от Самого Троицеобразного Бога, Который является началом и источником всей жизни. В пример он приводит образ рублёвской Троицы — Троицеобразный Бог являет единство, есть откровение, что Бог создал и даровал жизнь как единство Бога и всего сущего, знания и опыта падения, которое есть зло разделения, знания и опыта восстановления единства.

Стоит обратить внимание на один очень важный момент экклезиологии о. Александра — он развивает идею евхаристической экклезиологии о. Николая Афанасьева. «Полнота местной Церкви в том и состоит, что в себе она имеет всё то, что имеет каждая Церковь и что имеют они все вместе» [Шмеман, 2009]. В целом видим идентичный взгляд на кафоличность каждой евхаристической общины, что по мнению прот. М. Легеева «закономерно приводит его мысль к принципиальному отсутствию различий догматического и экклезиологического характера между общинным ... и вселенским ... уровнями бытия Церкви» [Легеев, 2019], что ставит под сомнение согласованность такого взгляда с догматическим учением Православной Церкви. Продолжение, научно-понятийное оформление и завершение эта идея получила в богословии митр. Иоанна (Зизиуласа) — ведущего влиятельного богослова и «апологета» «новой экклезиологии» Константинопольского патриархата. С положительными и отрицательными сторонами эта идея в трудах современных исследователей воспринимается как истинное православное догматическое учение, что очень чревато серьёзными последствиями.

В единстве, по мнению о. Александра, заключается сама сущность и содержание веры. Церковь вместе с Преданием, молитвословиями является хранительницей единства, к которому призывает своих чад. Единство свыше является отличительной чертой Церкви и её иноприродности, признак, отделяющий её от мира, в котором присутствует единство снизу, которое пытается заменить собой единство свыше. Вся опасность предлагаемого единства снизу заключается в его приверженности веку сему, в котором царит хаос и разделения, поэтому оно никак не сможет привести к желаемому результату, а точнее он будет равен нулю.

## 6. Единство и «экуменический диалог»

Митр. Каллист (Уэр) рассматривает понятие единства на основе святоотеческого учения свят. Киприана и свят. Игнатия, и также как упомянутые в настоящем докладе богословы источником единства видит Троицеобразного Бога, а обеспечивается оно иерархией посредством евхаристии. Однако, интересно его мнение о единстве в контексте «экуменического диалога».

Православная Церковь, являясь семьёй братских церквей, структурно децентрализованной, не теряет своей автономности, т.е. каждая отдельно стоящая церковная община всегда интегрируется в православие. В рамках экуменического диалога по вопросу единства православие предлагает разнообразие культурных моделей, есть

различные виды богослужения, кроме этого, есть разные варианты системы внешней организации. На тезис собеседников, которые говорят, что православие стремится к единообразию, митр. Каллист отвечает: «Православие желает единства в различности, а не единообразия, гармонии в свободе, а не поглощения» [Kallistos Ware, 1993]. Однако, «православие настаивает на единстве в вопросах веры» [Kallistos Ware, 1993]. Т. е. есть сфера, в которой не может быть компромиссов — вопросы веры не допускаются разногласие либо разночтение. Это общепринятая православная позиция и по выражению владыки Каллиста «таков базовый принцип православных христиан во всех их экуменических контактах» [Kallistos Ware, 1993]. В деле единства важным считается именно единство веры, а не организационное единство. Недопустимым считается обеспечение этого единства за счёт православного вероучения. Единственным основанием может быть только единство веры и её полнота, но не во мнениях и обычаях, и как следствие — «единство в вере должно предшествовать общению в таинствах» [Kallistos Ware, 1993].

## 7. Антропологическое измерение единства

Х. Яннарас считает единство Церкви исконным фактом её бытия, способом её существования, на котором зиждется Церковь. Т. е. он отождествляет это единство с истиной Церкви, по сути, тому, чем Церковь является как потенциал бытия и дар жизни [Яннарас, 2006].

Он чётко разграничивает понятия «объединения церквей» и «единство Церкви», что, на наш взгляд, очень правильно и актуально в эпоху подмены понятий, т. к. это уменьшает риск неоднозначной трактовки основного экклезиологического понятия «единство».

Объединение церквей в первую очередь, по мнению Х. Яннараса, «мыслится в моральной плоскости как результат взаимопонимания и доброжелательных отношений между людьми» [Яннарас, 2006], однако оно находится вне жизни и проблем человека, оно является сугубо внутрицерковным делом и касается отношений между церковными организациями. На практике мы это увидели в Украине совсем недавно.

В свою очередь, единство Церкви — «проблема, имеющая непосредственное отношение ко всему человечеству, проблема истины и подлинности человеческой жизни, ее качественного изменения» [Яннарас, 2006]. Этот вопрос относится непосредственно к существованию человека в его природе и истине, который нельзя осмыслить рационально. Это «бытийная истина», относящаяся к «подлинной, изначальной природе человеческого бытия» [Яннарас, 2006]. Исходя из этого он делает вывод, что «Церковь динамично созидает единство людей не как узаконенное сосуществование или результат объединения на основе идеологических или бытовых предпосылок, но как факт бытия: она созидает единство как онтологическую истину о человеке, как способ существования человека «по природе» и «по истине» [Яннарас, 2006].

## Выводы

Таковы основные православные концепции единства Церкви, разумеется, далеко в неполном изложении. Этот вопрос несомненно ждёт исследователей безотлагательно, иначе расколы грозят стать настоящим триумфом человеческого греха разделения.

Основные выводы по исследуемой проблематике следующие:

Все вышеизложенные концепции православного богословия XX–XXI вв. имеют чёткие капитальные основания в Священном Писании и Предании Церкви, не смотря на недостатки, в целом не противоречат догматам и канонам в отличие от их современных интерпретаций. Однако, составляющие Церкви (Евхаристия, иерархия, организация) в рассмотренных идеях не исчерпывают понятие о Ней, так как Она есть гораздо шире по Своему содержанию и не является итогом всего этого.

Богословские взгляды упомянутых богословов считают единство как свойство Церкви её онтологической сущностью, природным бытием, имеющим своё начало в Троицином Боге.

Евхаристическая и универсальная экклезиологии чётко различают внутреннее и внешнее единство, при чём внешнее возможно исключительно на сознательном принятии единства как неотъемлемой всегда существующей истины бытия Церкви. Правильный концептуальный подход к изучению и переосмыслению упомянутых двух концепций необходим прежде всего, чтобы выработать на всеправославном уровне приемлемую для всех Поместных Церквей модель единства Церкви Христовой, которая бы всецело соответствовала каноническим и догматическим основам Восточной Православной Церкви и не вызывала бы недоумений и вопросов.

В конечном итоге, все рассмотренные нами в настоящей статье экклезиологические концепции могут и должны стать основой осмысления спорных моментов в процессе поисков внутреннего и внешнего единства без компромисса на основе истинного вероучения.

## Источники и литература

1. Афанасьев (1934) — *Афанасьев Н., протопресв.* Две идеи вселенской церкви // Путь. 1934. № 45. С. 16–29.
2. Афанасьев (2015) — *Афанасьев Н., протопресв.* Una sancta // Церковь Божия во Христе: сб. статей. М., 2015. С. 663–667.
3. Булгаков (1989) — *Булгаков С., прот.* Православие. Очерки учения Православной Церкви. Париж: YMCA-PRESS, 1989.
4. Булгаков (2020) — *Булгаков С., прот.* Церковь и демократия // URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Sergij\\_Bulgakov/tserkov-i-demokratija/](https://azbyka.ru/otechnik/Sergij_Bulgakov/tserkov-i-demokratija/) (дата обращения 11.11.2020).
5. Лереев (2019) — *Лереев М., свящ.* Богословие истории как наука. Опыт исследования. СПб., 2019.
6. Лосский (1995) — *Лосский В. Н.* Подводные камни экклезиологии / Пер. М. Л. Темина // Альфа и Омега. М., 1995. № 3 (6). С. 119–126.
7. Лосский (2003) — *Лосский В. Н.* Догмат Церкви и экклезиологические ереси // Богословские труды. М., 2003. № 38. С. 237–247.
8. Флоровский (1979) — *Флоровский Г., прот.* Евхаристия и соборность // Вестник русского христианского движения. 1979. № 130 (IV). С. 29–41.
9. Флоровский (1996) — *Флоровский Г., прот.* Соборность Церкви / Пер. Н. И. Колотовкин // Духовный мир. М., 1996. № 2. С. 84–97.
10. Флоровский (2020а) — *Флоровский Г., прот.* Два Завета // URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Georgij\\_Florovskij/bogoslovskie-stati-o-tserkvi/#0\\_8](https://azbyka.ru/otechnik/Georgij_Florovskij/bogoslovskie-stati-o-tserkvi/#0_8) (дата обращения 13.11.2020).
11. Флоровский (2020б) — *Флоровский Г., прот.* Церковь: Её природа и задача // URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Georgij\\_Florovskij/bogoslovskie-stati-o-tserkvi/#0\\_19](https://azbyka.ru/otechnik/Georgij_Florovskij/bogoslovskie-stati-o-tserkvi/#0_19) (дата обращения 13.11.2020).
12. Шмеман (1992) — *Шмеман А., протопресв.* Евхаристия. Таинство Царства. М., 1992.
13. Шмеман (2009) — *Шмеман А., протопресв.* О понятии первенства в православной экклезиологии // Собрание статей. 1947–1983. М., 2009.
14. Яннарас (2006) — *Яннарас Х.* Истина и единство Церкви. М., 2006.
15. Kallistos Ware (1993) — *Kallistos (Ware), Metropolitan.* The Orthodox Church, 2nd ed. Pelican, 1993.

***Archimandrite Anastasiy (Biednikov). The Unity of the Church as an Object of Research in Modern Orthodox Theology.***

This article is devoted to the analysis of the problem of the Church's unity and of the main conceptions and views at this object of theological research in works of orthodox theologians XX–XXI Centuries. The author considers the idea of the unity in the works of: protopresb. N. Afanasiev, prot. S. Bulgakov, prot. G. Florovskiy, prof. V. Losskiy, prot. A. Shmeman, metrop. Kallistos (Ware) and Ch. Yannaras. The author highlights the main aspects of this topic: eucharistic, internal, external, organic unity, the idea of the anthropological context of the unity. In this article, the author attempts to draw attention to the unacceptable points of the eucharistic ecclesiology in the context of the orthodox doctrine.

**Keywords:** Orthodox Church, unity of the Church, universal unity, Eucharistic unity, ecclesiology, Eucharistic ecclesiology.

*Archimandrite Anastasiy (Viacheslav Viktorovich Biednikov)* – Candidate of Theology, Lecturer at the Odessa theological seminary (vv.logos17@gmail.com).

*Диакон Сергей Кожухов*

## ЭКЗЕГЕТИЧЕСКАЯ ТЕРМИНОЛОГИЯ ОРИГЕНА В «ГОМИЛИЯХ НА ИЕРЕМИЮ» ДЛЯ ВЫРАЖЕНИЯ ДУХОВНОГО И ТАИНСТВЕННОГО СМЫСЛА (*μυστικός, ἀναγωγή, πνευματικῶς, σύμβολον*): примеры использования

Исследование имеет целью рассмотреть употребление Оригеном терминологии, применяемой для обозначения таинственного или духовного смысла в «Гомилиях на Иеремию». Автор исследует значение четырёх таких терминов: *μυστικός, ἀναγωγή, πνευματικῶς, σύμβολον*. Анализируется метод и подход применения данных терминов. Автор приходит к выводу, что с помощью них Ориген находит скрытый смысл священного текста, раскрывает его связи, аналогии, восходя от «буквы» к «духу».

**Ключевые слова:** Ориген, Иеремия, гомилии, таинственный, духовный, восхождение, символ, *μυστικός, πνευματικῶς, ἀναγωγή, σύμβολον*, буква, дух.

Употребление термина «*μυστικός*» Оригеном в «Гомилиях на Иеремию» связано с обозначением некоего таинственного, скрытого, неявного смысла, находящегося в тексте и требующего раскрытия. По мнению Оригена, такой смысл находится в любом повествовании священного текста, и задача экзегета его раскрыть. Термин «*μυστικός*» и производные, которые довольно часто употребляется Оригеном в своей экзегезе, не имеют ничего общего со средневековым или современным термином «мистический», применяемым для описания некоего духовного опыта, связанного с видением или духовным экстазом. У древних языческих авторов он обозначал сакральные обряды, совершаемые жрецами, то есть указывал на нечто тайное, сокровенное. У Оригена это один из терминов, обозначающий наличие прикровенного духовного смысла священного текста, которое сокрыто под покровом буквы. Для отыскания этого смысла толкователь должен приложить большое усилие и труд. В четвертой книге «О началах», Ориген анализирует смысл пророчеств об Израиле и Иудее и восходит к их духовному смыслу, используя свои ключевые термины. Для него это «таинственное восхождение» (*ἀναγωγῆς μυστικῆς*) от «буквы» к «духу» священного текста:

«Поэтому великое внимание должен иметь тот, кто читает священные книги богобоязненно, как божественные Писания. Характер понимания их представляется нам таким. Слово (Божье) возвещает, что Бог избрал для Себя на земле некоторый народ, который и называется в Писании очень многими именами. Так, весь этот народ называется Израилем, называется также Иаковом. После же разделения во времена Иеровоама, сына Новатова, десять колен, подвластные Иеровоаму, стали называться Израилем, остальные же два и колено Левино, управляемые царями из семени Давидова, (стали называться) Иудею. А всё то место, какое занимал этот народ и какое было дано ему Богом, называется Иудеей; столица ее — Иерусалим, — конечно, столица тех многих городов, имена которых рассеяны в Писании повсюду, в одно же избраны в книге Иисуса Навина. Имея в виду все это и возвышая нашу мысль, апостол говорит в одном месте: “Посмотрите на Израиля

---

*Диакон Сергей Кожухов* — кандидат богословия, доцент кафедры библеистики Московской духовной академии ([patrology@yandex.ru](mailto:patrology@yandex.ru)).

по плоти» (1 Кор 10:18), — этими словами он как бы показывает, что есть какой-то Израиль по духу. И в другом месте он говорит: «Не плотские дети суть дети Божьи; не все те израильтяне, которые от Израиля» (Рим 9:8), «Ибо не тот иудей, кто таков по наружности, и не то обрезание, которое наружно, на плоти; но тот иудей, кто внутренне таков, и то обрезание, которое в сердце, по духу, а не по букве» (Рим 2:28–29). Но суждение об иудее основывается на скрытом (внутреннем признаке), нужно думать, что, соответственно телесному народу иудейскому, существует и некоторый народ [иудеев в тайне], у которых душа приобрела это благородство по некоторым неизреченным основаниям. Кроме того, многие пророчества говорят об Израиле и Иудее, возвещая им будущее. Неужели же столь многочисленные обетования, записанные в этих пророчествах, по букве низменные, не представляющие ничего возвышенного и достойного божественного обетования, — неужели они не требуют таинственного восхождения (καὶ οὐ δήλου αἱ τοσαῦται τοῦτοιας γευραφθέναι ἐπαγγελίας, ὅσον ἐπὶ τῇ λέξει ταλειναὶ καὶ οὐδὲν ἀνάστημα λαριστάσαι καὶ ἀξίωμα ἐπαγγελίας θεοῦ, οὐχὶ ἀνανγωγῆς μυστικῆς δέονται)? Если же обетования духовны, хотя и возвещаются через чувственные (вещи), то и те, кому даны эти обетования, — не телесны. <...>. Плотские израильтяне восходят по происхождению к народным родоначальникам, родоначальники к патриархам, патриархи к Иакову и его предкам. А духовные израильтяне, образом которых были израильтяне плотские, разве не происходят из известных родов, причем роды произошли из колен, а колена от кого-нибудь одного, кто имеет происхождение уже не это, телесное, но лучшее, — кто тоже произошел от Исаака, сына Авраамова, тогда как все они возводятся к Аврааму, который, по словам апостола, есть Христос? Ведь всякое происхождение племен в самой глубине началось от Христа в той же мере, в какой и от Бога всяческих, потому что Христос после Бога и Отца всех, также служит отцом всякой души, как Адам есть отец всех людей» (Origenes, De principiis, 1913, 333. IV, 3, 6; Ориген, О началах, 2000, 347–348).

Данное место можно назвать классическим примером восхождения к духовному смыслу (ἀναγωγή). В тексте всегда заложено таинство (μυστικόν) для раскрытия. В своих сочинениях и, в частности, в «Гомилиях на Иеремию» Ориген использует данный термин в таком же значении, что и в сочинении «О началах». Здесь Ориген употребляет данный термин и производные порядка тринадцати раз. В IV гомилии Ориген обращается к тому же повествованию об Израиле и Иуде, которое было приведено выше, видя в этом некое таинство, данное в священном тексте. Тема «Иуды», из колена которого «*вооссиял*» Христос (Евр 7:14) и христиан как вышедших из «колена Иудова», т.е. последователей Христа затрагивается Оригеном достаточно часто. Впоследствии александриец в разных местах касается экзегезы данного повествования. Исходным пунктом для такого толкования послужили слова Иеремии: «*Слушайте слова завета сего и скажите мужам Иуды и живущим в Иерусалиме*» (Иер 11:2). Сначала Ориген обращается к истории разделения Иуды и Израиля и прибегает к историческому разбору событий. Буквальный смысл здесь Ориген обозначает традиционными для себя терминами «*ῥήτόν*» и «*ἱστορίαν*», приводя разные аналогии и примеры из священной истории. Он сразу намечает свой замысел для расширения своего толкования, переходя от Иуды и иудеев ко Христу и христианам. Такой ход мысли Ориген наметил ещё в начале гомилии, когда был прочитан весь предполагаемый для толкования текст из книги Иеремии (Иер 3:6–11). Вот его методологическая часть:

Само повествование прочитанного текста (τὸ ῥήτόν τῆς ἀναγνώσεισθαι λέξεως), имеет нечто неясное (τι ἀσφές) то, что должно быть представлено прежде; вслед за этим, если Бог даст, мы познаем замысел Его таинства (τὸ μυστικόν) (Origène, Homélie sur Jérémie, T. I, 1976, 252–254. IV, 1). <...> Кто же интересуется тем, что прочитано (τῶν ἀναγνωσμάτων), пусть усвоит слова читаемого сейчас целиком (τὰ ῥήματα τῆς ὅλης) и тогда увидит замысел (τὰ νοήματα), который обнаруживается



здесь (Origène, *Homélie sur Jérémie*, Т. I, 1976, 256. IV, 1). <...> Если сказанное понятно (νεύονται τὸ ῥήτόν), давайте посмотрим, что [Писание] стремится показать (δηλοῦσθαι) в этих словах (Origène, *Homélie sur Jérémie*, Т. I, 1976, 260. IV, 2).

Данный отрывок методологически перекликается с вышеприведённым текстом. Термин «μυστικόν» употреблён в том же смысле. С его помощью Ориген стремится найти таинственный смысл сказанного Иеремией об Иуде с последующим обращением к тексту «Послания к Евреям»: «Ибо известно, что Господь наш проходит из колена Иудина» (Евр 7:14). Слова читаемого, т.е. буквального смысла являются отправной точкой, чтобы понять заложенный в тексте духовный смысл. Ориген убеждён в наличие такого смысла в священном тексте, поскольку это слово Божие и даже самое простое повествование несёт в себе глубинное таинственное раскрытие.

В другом месте, толкуя место из Иеремии: «Поистине, для суетности были эти холмы и множество возвышенностей» (Иер 3:23), Ориген рассматривает тему «остатка» (Origène, *Homélie sur Jérémie*, Т. I, 1976, 290. IV, 2). Множество Израиля отпало, но «по избранию благодати сохранился остаток» (Рим 11:5). Об этом «остатке», считает Ориген, говорится «таинственно» (μυστικῶς) (Origène, *Homélie sur Jérémie*, Т. I, 1976, 290. IV, 2) в повествовании о пророке Илии: «Я соблюл Себе семь тысяч мужей, которые не преклонили колена Ваалу» (Рим 11:4) и у апостола Павла: «Так и в нынешнее время, по избранию благодати, сохранился остаток» (Рим 11:5). Здесь Ориген употребляет форму наречения, чтобы показать таинственный характер данного повествования и его духовный смысл.

В другом месте говорится о наказании за нарушение закона в контексте толкования места из Иеремии: «И будет, в те дни, говорит Господь Бог, не поражу вас до конца» (Иер 5:18). Эти наказания Ориген относит и к христианам. Для объяснения данного текста Иеремии александриец использует текст книги Левит: «прибавлю вам ударов всемеро» (Лев 26:21), который, по мнению Оригена, также говорит о наказаниях: «первом», затем «втором», «третьем», которые доходят даже до «седьмого», т.е. до прибавления ударов «всемеро», что указывает на таинственное исполнения Богом наказания относительно грешников. Исходя из этого, Ориген видит в вышеприведённом повествовании из книги Иеремии некое указание на «таинство» (μυστήριον) (Origène, *Homélie sur Jérémie*, Т. I, 1976, 344. VIII, 2) наказания грешников, о котором говорит здесь Иеремия.

В дополнении к этому можно употребления терминов «духовный» и «чувственный» по отношению к смыслу Священного Писания. Мы находим схожее направление мысли Оригена. В начале IX гомилии Ориген обращается к вопросу происхождения Христа из колена Иудова и далее теме обетования и исхода из Египта, который понимается Оригеном как образ греха (Origène, *Homélie sur Jérémie*, Т. I, 1976, 376–380. IX, 1). Иеремия называет Египет «железной печью» (Иер 11:4). Известно, что для Оригена, Египет представляет собой «этот мир» (Origène, *Homélie sur l'Exode*, 1985, 70. II, 1), «греховную жизнь века сего» (Origène, *Homélie sur l'Exode*, 1985, 103. III, 3), «мрак неведения» (Origène, *Homélie sur l'Exode*, 1985, 103. III, 3) и т. д. Здесь Ориген берёт традиционную тему, которая была хорошо известна и использовалась Филоном и Климентом Александрийским [Lubac, 1950, 170–172]. Для определения исторического Египта, в котором находились евреи, Ориген использует термины «αἰσθητή» — «чувственный». Синонимом данного термина у Оригена является «σωματικός» (Origène, *Homélie sur Jérémie*, Т. I, 1976: I, 8, 48; 16, 45; VI, 3, 2.10; XIV, 5, 28; XV, 6, 30; XVII, 5, 34) и производные, например, наречие «σωματικῶς» (Origène, *Homélie sur Jérémie*, Т. II, 1977: I, 7, 5; IX, 1, 2.9; XIII, 2, 19; XVIII, 2, 63). И сразу же обращается к слушающим его, что этот Египет для нас христиан следует понимать «духовно» (πνευματικῶς) (Origène, *Homélie sur Jérémie*, Т. I, 1976, 382–384. IX, 2). Данный термин и подобные ему, например, «πνευματικός» в «Гомилиях на Иеремию» употребляются ещё в нескольких местах в том же смысле (Origène, *Homélie sur Jérémie*, Т. II, 1977: XIII, 2, 18; V, 13, 70; XIV, 2, 20; 4, 16; XIX,

14, 4). Противопоставление «духовного» и «телесного» всегда явно присутствует в текстах Оригена. Этот метод в своих посланиях применял и апостол Павел. Это касается как нравственного аспекта христианской жизни, где духовное превалирует над «телесным» или «плотским», так и экзегезы подобных мест св. Писания. Вот некоторые примеры: «Ибо живущие по плоти о плотском помышляют, а живущие по духу — о духовном» (Рим 8:5); «Усердствуют, да и должники они перед ними. Ибо если язычники сделались участниками в их духовном, то должны и им послужить в телесном» (Рим 15:27); «Если мы посеяли в вас духовное, велико ли то, если пожнем у вас телесное?» (1 Кор 9:11). Сам Христос называется «духовным камнем», из Которого «все пили одно и то же духовное питье: ибо пили из духовного последующего камня; камень же был Христос» (1 Кор 10:4). На этом основании «буква», как телесное противопоставляется «духу»: «Он дал нам способность быть служителями Нового Завета, не буквы, но духа, потому что буква убивает, а дух животворит» (2 Кор 3:6). Мы, исходя из темы исследования, более обратим внимание на экзегезу. Данный метод широко употреблялся отцами Церкви и христианскими авторами. Ориген в данном случае не исключение. Термин «духовный» у апостола Павла является синонимом других терминов, выражающих возвышенное понимание текста Священного Писания, противоположного «телесному» или буквальному, т. е. «букве» (см.: Гал 4:22–24; 1 Кор 10:11; 1 Кор 10:5–6; Евр 8:5; Евр 10:1). [Кожухов, 2019, 108–111]. Для подтверждения своего толкования Ориген приводит текст Иоанна Богослова из книги «Откровения»: *Где был распят Господь их, духовно называется Содом и Египет* (Апок 11, 8: <...> καὶ τὸ πτόμα αὐτῶν ἐπὶ τῆς πλατείας τῆς πόλεως τῆς μεγάλης, ἣτις καλεῖται πνευματικῶς Σόδομα καὶ Αἴγυπτος, ὅλου καὶ ὁ κύριος αὐτῶν ἐσταυρώθη). Всякий христианин не может оставаться в этом «духовном Египте», страны греха, но должен выйти из него. Таким образом, тот Египет, о котором говорится в Ветхом Завете, есть «чувственный» Египет, где пребывал в рабстве еврейский народ. Египет, в котором пребывают христиане, следует понимать «духовно», поскольку это рабство греху. Как видим, Ориген использует здесь два противоположных по значению термина для истолкования образа Египта, что предполагает два уровня толкования данного места книги Иеремии. Избирая такой подход и терминологию, Ориген стремится указать на аналогию исторического события, имеющего реализацию в духовном смысле по отношению к христианам, которые имеют непосредственное отношение к колену Иудову через Христа.

Таким образом, по этим примерам, приведённым нами, мы можем говорить, что Ориген последовательно и в одном и том же значении употребляет термин «μυστικός» и производные: Иуда — Христос, иудеи — христиане, «остаток», прибавление «ударов всемеро», образ Египта в чувственном и духовном понимании — есть указание на таинственный, заложенный в священном тексте смысл, который необходимо раскрыть. Этот термин может указывать и на некое иносказание, символ или метафору. В аналогичном значении Ориген, например, употребляет термин «ἀνύμνα» (тайна, загадка) и производные от него [Lampe, 1961, 50]. В «Гомилиях на Иеремию» мы находим употребления данного термина (Origène, *Homélie sur Jérémie*, T. I, 1976, 270. IV, 5).

Таинство всегда связано с попыткой его раскрытия и здесь Ориген использует разную терминологию, среди которой в «Гомилиях на Иеремию» отсутствует термин «аллегория». В первой гомилии Ориген обращает особое внимание на соотношения образа Иеремии и Спасителя, поскольку каждый пророк есть образ Христа. Ориген обращается к первым стихам книги Иеремии, которые особо важны:

*«Прежде нежели Я образовал тебя во чреве, Я познал тебя, и прежде нежели ты вышел из утробы, Я освятил тебя: пророком для народов поставил тебя. А я сказал: о, Господи Боже! я не умею говорить, ибо я еще молод. Но Господь сказал мне: не говори: "я молод"; [...] смотри, Я поставил тебя в сей день над народами и царствами, чтобы искоренять и разорять, губить и разрушать, созидать и насаждать»* (Иер 1:5–7, 10)

Ориген использует весьма интересный подход, он пытается определить все ли стихи данного текста могут относиться равным образом как к Иеремии, так и ко Спасителю и наоборот. Принцип, который лежит в основе этого метода, Ориген определяет так:

«Мы исследуем соответственно достоинству Слова (ζητοῦμεν κατὰ τὴν ἀξίαν τοῦ λόγου) и в соответствии с истиной (κατὰ τὴν ἀλήθειαν), чтобы возвести (ἀναγαγεῖν) эти слова к Спасителю» (Origène, *Homélie sur Jérémie*, T. I, 1976, 208. I, 7)

Ориген считает Иеремию «символом» (σύμβολον) Христа (Origène, *Homélie sur Jérémie*, T. I, 204. I, 5), поэтому предлагает вышеприведённые места из книги Иеремии, относить в полной мере и к Спасителю. Однако Ориген не был бы Оригеном если бы не объяснил все противоречия и нюансы такой экзегезы. Он обращается к слушающим его как бы с вопросом: если Иеремия символ Христа, то как можно относить ко Христу всё в полной мере, например, фразу: «*Я не умею говорить*» (Иер 1:7), что невозможно для Бога и к Иеремии: «*Я поставил тебя в сей день над народами и царствами, чтобы искоренять и разорять, губить и разрушать*» (Иер 1:10), что может быть присуще только Богу, но не человеку. Мы не будем приводить здесь всех рассуждений, к которым прибегает Ориген, скажем лишь то, что применение термина «символ», что и является целью нашего анализа, выражает всю полноту взаимодействия образа Иеремия — Христос. Иеремия учился говорить, как и всякий ребёнок и Христос также, рассуждает Ориген, будучи истинным человеком, родился младенцем и учился говорить. Следовательно, «*не умею говорить*», можно в полной мере отнести и к Спасителю. То же самое можно сказать и о фразе: «*искоренять и разорять*». Это может только Бог, но Иеремия получил дар слова, чтобы этим словом совершать пророчества и разрушать то, что противно Богу словом. Поэтому и он имел силу делать это, символизируя Христа. Иными словами всё, что сказано Иеремии может быть сказано и по отношению ко Христу. Таким образом, Иеремия таинственно здесь символизирует самого Христа.

В другом месте Ориген, толкуя место: «*Мы уснули в мерзости нашей и покрыло нас бесчестие наше*» (Иер 3:25), Ориген называет Моисея символом (σύμβολον) народа израильского (Origène, *Homélie sur Jérémie*, T. I, 302. III, 8). Последний был таковым, когда «снимал покрывало со своего лица», обращаясь к Богу. Равно как и, когда не обращался, имея покрывало на лице, также был «символом» народа, который не обращался к Богу. В рамках толкования вышеприведённого стиха из книги Иеремии Ориген на этом примере с Моисеем показывает, что есть люди, которые обращаются к Богу, а есть те, которые «*уснули в мерзости*». Эта мерзость и есть то покрывало, находящееся на их лицах. Таким образом, Моисей, по толкованию Ориген, являлся символом как народа обращающегося к Богу, открывая своё лицо, так и, напротив, когда закрывал, тех, которые не обращались к Нему.

В десятой гомилии Ориген обращается к толкованию одного из мест книги Иеремии, где говорится о «древе», вложенном «в хлеб» пророка: «*Они составляют замыслы против меня, говоря: вложим древо в хлеб его*» (Иер 11:19). Упоминание о «древе» и «хлебе» рассматривается Оригеном как возможность найти в данном тексте связь с новозаветной тематикой: «древо страдания», т. е. крест и «хлеб», указание на Евхаристию. Ориген называет эту связь символической и считает «древо» «символом» (σύμβολον) страданий Иисуса, через Которого горькая вода сделалась сладкой» (Origène, *Homélie sur Jérémie*, T. I, 400. X, 2). Для толкования данного места Ориген приводит и другое текст, где есть упоминание о «древе», Моисей «*бросил древо в воду, и вода сделалась сладкою*» (Исх 15:25). Этот стих также имеет символическое значение, если рассматривать его в контексте новозаветных событий. Выше мы видели, что сам пророк Иеремию является «символом» Христа. Здесь данный термин употреблён в точно таком же значении.

Таким образом, использование терминов: «μυστικός», «ἀναγωγή», «πνευματικός», «σύμβολον» и производных от них употребляется Оригеном для передачи связи

одного текста Священного Писания с другим, текста с образом или персонажем, как две соединяющие друг друга части, аналогии или образы для обозначения таинства священного текста и важного для христиан духовного значения повествования. В первом случае — это текст Священного Писания, который подтверждается другим текстом. Чаще всего Ориген видит корреляцию нарративов Ветхого и Нового Завета, где новое актуализирует ветхое, образ обретает реальность. Случаи использования символа из текста Ветхого Завета в соединении с новозаветными событиями являются наиболее понятными и применяются Оригеном более друтих.

## Источники и литература

### Источники

1. Origenes. De principiis (1913) — *Origenes. De principiis* / hrsg. von P. Koetschau. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1913. (GCS; Bd. 22).
2. Origène. Homélie sur Jérémie. T. I (1976) — *Origène. Homélie sur Jérémie. T. I (homélie I-XI)* / traduction par P. Husson et P. Nautin. Paris: Les éditions du Cerf, 1976. (SC; vol. 232).
3. Origène. Homélie sur Jérémie. T. II (1977) — *Origène. Homélie sur Jérémie. T. II (homélie XII-XX)* / traduction par P. Husson et P. Nautin. Paris: Les éditions du Cerf, 1977. (SC; vol. 238).
4. Origène. Homélie sur l'Exode (1985) — *Origène. Homélie sur l'Exode* / traduction par M. Borret. Paris: Les éditions du Cerf, 1985. (SC; vol. 321).
5. Ориген. О началах (2000) — *Ориген. О началах* / Перевод с латинского. СПб.: Амфора, 2000.

### Литература

6. Кожухов (2019) — *Кожухов С. А., диак.* От «буквы» к «духу»: духовное толкование апостола Павла и ἀναγωγή Оригена // Богословский вестник. 2019. Т. 32. № 1. С. 108–126.
7. Lampe (1961) — *A Patristic Greek Lexicon* / Ed. by G. W. H. Lampe. Oxford, Clarendone Press, 1961.
8. Lubac de (1950) — *Lubac de H. Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène.* Aubier, Editions Montaigne, Paris, 1950.
9. Monaci Castagno (2000) — *Monaci Castagno A. Geremia (scritti scritti esegetici su)* // *Origene. Dizionario: la cultura, il pensiero, le opera* / a cura di A. Monaci Castagno. Città Nuova, Roma, 2000. P. 190–192.

**Deacon Sergey Kozhukhov. Origen's Exegetical Terminology in the Jeremiah Homilies to Express Spiritual and Mysterious Meanings (μυστικός, ἀναγωγή, πνευματικῶς, σύμβολον): Usage Examples.**

**Abstract:** The study aims to examine Origen's use of the terminology used to refer to the mysterious or spiritual meaning in the «Homilies on Jeremiah». The author examines the meaning of four such terms: «μυστικός», «ἀναγωγή», «πνευματικῶς», «σύμβολον». The method and approach of applying these terms are analyzed. The author comes to the conclusion that with the help of them, Origen finds the hidden meaning of the sacred text, reveals its connections, analogies, going back from the «letter» to the «spirit».

**Keywords:** Origen, Jeremiah, homilies, mysterious, spiritual, ascension, symbol, μυστικός, πνευματικῶς, ἀναγωγή,, σύμβολον, letter, spirit.

*Deacon Sergey Kozhukhov* — PhD in Theology, Associate Professor at the Biblical Studies Department at the Moscow Theological Academy (patrology@yandex.ru).

*Иеромонах Никон (Касярум)*

## БОГОСЛОВСКАЯ МЕТОДОЛОГИЯ В ПЕРВЫЙ ПЕРИОД АРИАНСКИХ СПОРОВ

Любая наука, чтобы уверенно смотреть в будущее, должна понимать собственные методы. Богословие также нуждается в исследовании собственных методов, главным образом, с целью понимания истинности своего развития и защиты от ошибочных и ложных учений. В статье рассматриваются главные доминанты методологии ортодоксального направления мысли в первый период столкновения с арианским учением. Автор приходит к выводам, что ариане, несмотря на попытки, в силу изначальной рационалистически-философской установки, не смогли в полной мере сделать Св. Писание источником своего учения, тогда как богословие свтв. Александра и Афанасия Александрийских, опираясь на апофатический способ восприятия догмата, используют библейские тексты в качестве основного источника вероучения.

**Ключевые слова:** богословская методология, история догматической мысли, арианство, триадологические споры, апофатический метод, сущность, ипостась, единосущный.

При изучении богословской методологии, ее формирования и становления в истории христианской мысли кардинальное значение имеет IV век — эпоха триадологических споров. И здесь первостепенную важность имеет богословская оппозиция арианству со стороны т.н. неоалександрийского направления мысли: святителей Александра и Афанасия Александрийских, — поскольку именно им было суждено принять первый удар еретической доктрины и положить начало той контаргументации, которая теперь позволяет нам выявить некоторые оригинальные черты православных методов богословствования.

Проф. А. А. Спасский замечает, что учение Ария о тварном Логосе подрывало «ту философскую почву, на которой построена была оригеновская логология, и требовала радикальной переработки всего до-никийского богословия» [Спасский, 1914, 174]. Заметим, что к тому времени большинство восточных епископов имело образование как раз «в традициях оригеновской школы» [Бриллиантов, 2007, 140]. Более того, по выражению прот. Г. Флоровского, арианство «ниспровергает все дело Христово» [Флоровский, 2006, 44]. Поэтому арианский кризис ставит христианское богословие в такое положение, из которого невозможно было выйти путем исключительно критики, в этой критике одновременно должен был присутствовать новый богословский синтез, дерзновение мысли и, соответственно, обновленный методологический базис. Все это, безусловно, последовало, но не сразу и не быстро. И поэтому задача нашего доклада будет ограничиваться кратким обзором тех методов ортодоксальной линии богословствования, которые возникают в самый момент реакции на арианскую ересь.

Учение александрийского пресвитера Ария, согласно историку Сократу, было выявлено на богословском диспуте при еп. Александре Александрийском (Сократ Схоластик, 1996, 10). Опираясь на некоторые сведения Евсевия Кесарийского, Я. Пеликан предполагает, что спор начался с толкования известного места из Прит 8:22–31, где по переводу LXX Премудрость называется созданной [Пеликан, 2007, 184]. Дальнейшая полемика с арианством покажет, что данный священный текст, действительно,

---

*Иеромонах Никон (Касярум Николай Викторович)* — магистр теологии, аспирант Санкт-Петербургской духовной академии (nkasyarum@gmail.com).

был одним из фундаментальных для арианской аргументации<sup>1</sup>. Свт. Афанасий впоследствии предложит отнести выражение «Господь создал меня» (Κύριος ἐκτίσεν με) к плоти Бога Слова (Афанасий Великий, 1902, 323–324). И хотя эта последняя интерпретация, подвеченная и каппадокийскими отцами, по исследованию прот. Сергея Булгакова, является весьма трудной для понимания [Булгаков, 1927, 278], тем не менее она более удовлетворительна, чем арианское буквальное принятие слова «создал», хотя бы потому, что учитывает более широкое семантическое поле данного слова в Священном Писании. Так, свт. Афанасий приводит (по LXX) отрывок Ис 38:19–20, где царь Езекия применяет глагол «сотворить» к детям<sup>2</sup>, а не вещам. Таким образом, глубокая обоснованная опора на тексте Священного Писания является не самым основным методологическим принципом арианства, что, конечно, неверно по отношению к свт. Александру и Афанасию Александрийским.

За концепциями Ария о рождении Сына «из несущих» по воле Отца (Арий, 2009а, 137) и предвечном существовании только Бога Отца<sup>3</sup> стоит строжайшее исповедание монотеизма, которое разъясняется средствами логических рассуждений. Этот мотив ясно обнаруживается из послания Ария к Александру Александрийскому. «Ведаем, — пишет Арий, — единого Бога, единого Нерожденного, единого Вечного, единого Безначального, единого Истинного, единого Имеющего бессмертие, единого Премудрого, единого Благого» (Арий, 2009а, 137). Я. Пеликан обращает внимание на наличие в греческом тексте этого документа выражения в превосходной степени — «Бог есть “безначально единственнейший” (ἀναρχος μονότατος)» [Пеликан, 2007, 185]. И далее, в том же письме не менее показательно следует перечисление неправильных трактовок рождения Сына. «...Не исторжение (προβολήν), каково Отчее рождение по учению Валентина; не единосущную часть (μέρος ὁμοούσιον), каково Отчее рождение по изъяснению Манихей; не Сыноотца, как наименовал Савеллий, разделяя Монаду; не светильник от светильника или свеча, разделенная на две, как говорил Иеракас...» (Арий, 2009а, 137).

Отсюда очевидно, что для Ария непонятно и (потому) невозможно единое и равномогущее бытие двух субъектов, чтобы каждый из них не являлся бы частью другого, или, выражаясь в терминах того времени, двух сущностей (или ипостасей) тождественных и единых и в то же время несливаемых в некоторого Сыноотца, и без каких-либо надстроек некоей другой более общей сущности. Единство для него было возможно только внешним путем, по воле, поскольку невозможно, чтобы рождение (по сущности) не дробило бы единой и простой Божественной сущности. Подчеркнем, логически невозможно. Безусловно, трудность здесь была и в терминологической бедности, — бытие Отца и Сына мыслится целиком на «языке сущности»<sup>4</sup>, — однако нам важно, с точки зрения методологии, отметить эту рационально-философскую скованность рамками логически возможного и представимого в отношении Божества.

Данная методологическая предпосылка арианства как раз и накладывает определенный отпечаток тенденциозности на экзегезу Священного Писания. Это замечает уже св. Александр Александрийский, то и дело апеллирующий к прямым и однозначным текстам Писания. Для него непонятно, пишет проф. В. В. Болотов, «как можно заблуждаться относительно таких ясных догматических положений, которые столь прямо даны в Св. Писании: “В начале бе Слово и Слово бе к Богу” (Ин 1:1); “отрыгну сердце Мое слово благо” (Пс 44:2)» [Болотов, 1918, 13–14]. А причина кроется в разнице первичных методологических принципов. Для святителя Св. Писание, и главным

<sup>1</sup> Например, на данный отрывок как на основной ссылается Евсевий Никомидийский в письме к Павлину, еп. Тирскому (Феодорит Кирский, 1, 6). Огромное внимание также этому месту уделяет свт. Афанасий Александрийский во втором слове против ариан.

<sup>2</sup> «Отднесь бо дети сотворю, яже возвестят правду Твою, Господи спасения моего» (Церковно-славянский перевод).

<sup>3</sup> «Бог не всегда был Отцом, но было, когда Бог был один, и не было еще Отца; впоследствии же соделался Он Отцом» (Арий, 2009б, 132).

<sup>4</sup> Подробнее об этом см.: [Гагинский, 2020, 115].

образом новозаветные тексты, является источником вероучения. Для ариан изначально принятая логико-философская предпосылка о Боге как самозамкнутой монаде не позволяет им использовать священный текст в полной мере как источник вероучения. Для примера можно привести письмо Евсевия Никомидийского, влиятельного защитника Ария, к Павлину, еп. Тирскому, где первый сначала излагает ряд арианских тезисов, а после пишет: «Это говорим мы не по собственным умствованиям, этому научились из Писания», — и далее приводит известное место из Притч, которое использовал и Арий: «Бог “созда мя начало путей своих... и прежде век основа мя, ... прежде же всех холмов рождает мя” (Прит 8:22–23, 25)» (Феодорит Кирский, 1, 6).

Свт. Афанасий Великий в «Посланиях против ариан» суммирует некоторые правила экзегетики, выработанные им в порядке разбора «арианских» мест из Писания. Во-первых, согласно александрийскому епископу, необходимо прибегать к контекстуальной экзегезе<sup>5</sup> (в чем он согласен со своим предшественником по кафедре), чтобы воспринять смысл Писания не по собственным предубеждениям<sup>6</sup>, а исходя из того, что хочет донести боговдохновенный автор<sup>7</sup>, и во-вторых, необходимо признание определенной традиции толкования<sup>8</sup>.

Указанная нами скованность логикой и рамками возможного в богословских суждениях ариан не позволяет им допустить некоторый момент непознаваемости, апофатичности во внутритроичных отношениях между Отцом и Сыном. Относительно бытия Бога-Отца Арий, действительно, придерживается строгого апофатизма<sup>9</sup>, что также выражается и в учении о невозможности полноценного познания Сыном Отца. Сын может знать и видеть Отца настолько, насколько Ему позволительно (Арий, 2009б, 135). «Ибо невозможно Ему [Сыну] исследовать Отца, каков Он сам в Себе. Ибо Сын не знает и Своей сущности: будучи Сыном, истинно осуществился по изволению Отца. И как возможно, чтобы сущий от Отца знал Родшего через постижение (ἐν καταλήψει)? Явно, что имеющему начало невозможно ухватить или объять умом Безначального» (Арий, 2009б, 135) — пишет Арий.

Вместе с тем высокий апофатизм исчезает, когда речь заходит о рождении Сына, и появляется диалектика. Если Сын рождается по сущности и имеет равную божественность с Отцом, то, получается, «два нерожденных существа» (Александр Александрийский, 2009, 113), коль скоро Отец является Нерожденным. Как будто возможно только два варианта, недоумевает свт. Александр Александрийский, либо Сына исповедовать произошедшим из несущих, либо вводить двух нерожденных (Александр Александрийский, 2009, 113)? Согласно же самому свт. Александру, «образ бытия едиnorodного Сына Божия превышает понятие не только евангелистов, но и самых ангелов» (Александр Александрийский, 2009, 109). И это, собственно, еще один вариант понимания бытия Бога-Слова, в соответствии с которым Сын, с одной стороны, действительно имеет начало от Отца, с другой же стороны, это начало радикально не такое, как начало всего творения, это «безначальное рождение» (ἀν-αρχον γέννησιν) (Александр Александрийский, 2009, 114; Theodoret. Historia ecclesiastica. PG 82. Col. 905 C).

<sup>5</sup> Все время при толковании Писания необходимо брать «во внимание и время, и потребность написанного» (Афанасий Великий, 1902, 269).

<sup>6</sup> «Прибегают они, — пишет святитель, — к изречениям Божественных Писаний и, по обычаю не вникая в них, не видят заключающегося в них смысла, но, как бы поставив для себя каким-то правилом собственное свое нечестие, к нему наклоняют все Божии словеса» (Афанасий Великий, 1902, 245).

<sup>7</sup> «Итак, если бы апостол не написал этого в послании к Евреям, то другие его послания и все Писание поистине воспретили бы представлять себе о Слове что — либо подобное» — пишет свт. Афанасий, отмечая необходимость восприятия того или иного текста Писания в контексте всей Библии (Афанасий Великий, 1902, 252).

<sup>8</sup> «По крайней мере, научившись сколько-нибудь у других, могли бы они не предаваться более своему безумию» (Афанасий Великий, 1902, 284).

<sup>9</sup> См. об этом: [Бирюков, 2008, 217].

Последнее антиномичное выражение (восходящее к Дионисию Александрийскому [Болотов, 1879, 390–391]) как раз и показывает сверхмыслимый характер «тайны Богорождения» (Александр Александрийский, 2009, 113). Таким образом, термины «нерожденный», «рождение», «единосущный» или «из сущности» и т.п. являются по сути апофатическими наименованиями высшей тайны внутритроичского бытия, которыми нельзя оперировать как с логическими категориями, имеющими определенный содержательный объем и тем более материалистические коннотации. А это последнее, похоже, также имеет место в арианском учении, поскольку, как было показано выше, Арий отвергает единосущие как делящее Божественную природу и имеющее биологические оттенки смысла, что, в свою очередь, показывает, что в его терминологическом арсенале отсутствует допущение или понятие о вышестепенном рождении, неизреченном и непостижимом (Афанасий Великий, 1902, 203–205).

В качестве иллюстрации к вышесказанному обратимся к теме, поднятой свт. Афанасием Великим в «Посланиях против ариан» — использование аналогий при обосновании внутритроичных отношений. Заметим, что как ариане, так и сам свт. Афанасий [Фокин, 2013, 147], и вся предшествующая и последующая христианская мысль активно пользуется методом аналогий в богословии<sup>10</sup>, и, в частности, в триадологии, однако важно понять каково место и значение метода уподобления в образовании богословских суждений. Рассмотрим несколько сюжетов из арианского дискурса.

«Входят они (ариане. — *и. Н.*) и к женщинам и им предлагают также свои неприличные вопросы: «Был ли у тебя сын, пока ты не родила? Как у тебя не было сына, так не было и Сына Божия, пока не рожден»» (Афанасий Великий, 1902, 206), — сообщает свт. Афанасий. Вне сомнения, богословская сила данного аргумента ничтожно мала, но важен сам факт апелляции ариан к тварным реалиям для доказательства, в данном случае, временного соотношения между Отцом и Сыном. В другом месте находим похожие слова: «Как может Сын вечно соприбывать с Отцом? Ибо у людей сыны их появляются со временем. Отцу уже тридцать лет, а сын только еще рожден. И вообще, всякий сын человеческий не был, пока не рожден»» (Афанасий Великий, 1902, 307).

Другая аналогия: «И еще твердят еретики: “Как Сыну можно быть Словом или Слову — образом Божиим? Человеческое слово, состоя из слогов, едва выразит изволение говорящего, как тотчас престаёт и исчезает”» (Афанасий Великий, 1902, 307).

«Из не сущего уготовал себе орудие, Сына, чтобы Им творить всё» (Афанасий Великий, 1902, 210). Эти слова свт. Афанасия обнаруживают еще одну аналогию ариан, так сказать, функциональную, или «орудийную», в соответствии с которой Сын мыслится как орудие (*ὄργανον*) для сотворения мира, ибо, как они считали, тварь «не может приятно на себя ничем не умеряемой Отчей руки и Отчей зиждительной силы» (Афанасий Великий, 1902, 204). Святитель Афанасий, доводя данное выражение до абсурда, выявляет скрытую в нем аналогию. «Что один Он не имел сил создать вселенную, но измышляет Себе орудие со вне, как древодел или кораблестроитель какой, не имеющий возможности сработать что-нибудь без топора и пилы?» (Афанасий Великий, 1902, 210).

Сам александрийский епископ также широко использует метод аналогий для пояснения некоторых сторон триадологии, например: Свет — Сияние — Просвещение (Афанасий Великий, 1853, 31–32), Источник — Река — Духовное напоение (Афанасий Великий, 1853, 31–32), — также аналогия бесстрастного рождения Сына с воспроизведением слова из ума у людей (Афанасий Великий, 1902, 213). Однако при всем этом данные уподобления у свт. Афанасия не стремятся к аподиктической доказательной силе, их назначение в том, чтобы облегчить христианину восприятие догмата. В связи с чем отметим весьма характерные слова святителя: «Не должно же доискиваться, почему Слово Божие не таково, как наше, потому что, как сказано уже, и Бог не таков, как мы. Неприлично также доискиваться, как Слово от Бога, или как Оно — Божие сияние, или как рождает Бог и какой образ Божий рождения. Кто отваживается

<sup>10</sup> См. об этом: [Фокин, 2011, 95–115].



на подобные исследования, тот безумствует, потому что желает истолковать словами, что неизреченно свойственно Богию естеству и ведомо одному Богу и Сыну Его» (Афанасий Великий, 1902, 308–309). В другом месте, подводя некоторый итог теме аналогий, свт. Афанасий формулирует своего рода принцип: «если Бог — не то же, что человек (а это и действительно так), то не должно представлять о Нем чего-либо человеческого» (Афанасий Великий, 1902, 204).

Таким образом, свт. Афанасий продолжает апофатический метод в триадологии, обозначенный свт. Александром, согласно которому терминология, облекающая догмат в словесную оболочку, не несет в себе материальных, чувственных образов и превосходит даже логическое мышление. Единственное обоснование, которое догмат имеет, это текст Священного Писания, который толкуется, во-первых, в широком контексте всего Писания, а во-вторых, в согласии с нормами установившейся традиции понимания тех или иных текстов.

И наконец, можно отметить еще один очень важный мотив александрийских богословов в критике арианской доктрины, который вполне можно сформулировать в виде некоторого методологического принципа. Это сотериологическая обусловленность богословских суждений. Так, свт. Александр не соглашается с учением Ария о том, что Сын Божий в силу изменчивости его естества может склониться ко злу (Александр Александрийский, 1996, 11), разумеется, по причине сотериологических соображений: тот, кто может уклониться ко злу, а значить не имеет природы всецело укорененной в добре, не может спасти. Несколько с другой позиции, но также из сотериологических соображений, критикует арианство и свт. Афанасий, отмечая, что если бы Сын был «Сыном по причастию, а не самосущим Божеством и образом Отца, то не обожал бы, будучи Сам обожаем» (Афанасий Великий, 1853, 180). Таким образом, спасти и обожить человечество может только имеющий Божественную природу, Слово, ставшее плотью.

Итак, можно сделать краткий вывод. Арианское богословие не может целиком опереться на Священное Писание, в силу изначальной рационалистически-философской установки, согласно которой Божественное бытие должно мыслиться логически непротиворечиво. Доктрина о Божественности Сына здесь нарушает «правильный» порядок мысли. В силу чего арианство прибегает к методу аналогий для доказательства различных аспектов своего учения. Александрийские епископы Александр и Афанасий во всей широте используют аргументацию от Священного Писания. Свт. Афанасий Великий применяет в экзегезе как средства текстологического анализа для выяснения смыслового спектра необходимого слова, так и метод контекстуального толкования в рамках целой Библии, заключающийся в подборке как можно большего количества нужных свидетельств по заданному вопросу из всего массива библейских книг (т.о. формируется общее свидетельство Священного Писания). В отношении природы догмата александрийские отцы занимают позицию, согласно которой реальность, выражаемая средствами языка непостижима умом, поэтому догматическое учение, в нашем случае о единосущии, кажется нелогичным, антиномичным, вместе с тем оно должно быть согласно со Священным Писанием и церковной традицией. Не менее важным нормативным методологическим принципом является соответствие того или иного учения сотериологическим идеалам христианства.

## Источники и литература

### Источники

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М., 2004.
2. Александр Александрийский (1996) — *Александр Александрийский, свт.* Окружное послание // *Сократ Схоластик*. Церковная история. М., 1996. С. 10–13.

3. Александр Александрийский (2009) — *Александр Александрийский, свт.* Послание Александра, епископа Александрийского, к Александру, епископу Константинопольскому // Антология восточно-христианской богословской мысли. В 2-х томах. Т. 1. М., СПб., 2009. С. 107–115.
4. Арий (2009а) — *Арий.* Послание к Александру Александрийскому // Антология восточно-христианской богословской мысли. В 2-х томах. Т. 1. М., СПб., 2009. С. 137–138.
5. Арий (2009б) — *Арий.* Талия // Антология восточно-христианской богословской мысли. В 2-х томах. Т. 1. М., СПб., 2009. С. 132–136.
6. Афанасий Великий (1902) — *Афанасий Великий, свт.* Творения. Ч. 2. СТСЛ, 1902.
7. Афанасий Великий (1853) — *Афанасий Великий, свт.* Творения. Ч. 3. М., 1853.
8. Сократ Схоластик (1996) — *Сократ Схоластик.* Церковная история. М., 1996.
9. Феодорит Кирский — *Феодорит Кирский, блж.* Церковная история. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Feodorit\\_Kirskij/cerkovnaya\\_istoriya/](https://azbyka.ru/otechnik/Feodorit_Kirskij/cerkovnaya_istoriya/) (дата обращения: 09.11.2020).
10. *Theodoret — Theodoret.* Historia ecclesiastica // Patrologiae cursus completus (Series Graeca) / Ed. par J.-P. Migne. En 161 t. Paris, 1847–1866. Т. 82. Col. 897–1279.

## Литература

11. Бирюков (2008) — *Бирюков Д. С.* Рационализм и его пределы в арианском учении // Схолэ: Философское антиковедение и классическая традиция. Новосибирск, 2008. Т. 2. Вып. 2. С. 213–226.
12. Болотов (1879) — *Болотов В. В.* Учение Оригена о Святой Троице. СПб., 1879.
13. Болотов (1918) — *Болотов В. В., проф.* Лекции по истории Древней Церкви. В 4-х томах. Т. 4. Петроград, 1918.
14. Бриллиантов (2007) — *Бриллиантов А. И.* Лекции по истории Древней Церкви. СПб., 2007.
15. Булгаков (1927) — *Булгаков С., прот.* Купина неопалимая. Париж, 1927.
16. Гагинский (2020) — *Гагинский А. М.* Пути патристической философии в контексте арианских споров IV в. // Христианское чтение. 2020. № 4. С. 109–123.
17. Пеликан (2007) — *Пеликан Я.* Христианская традиция. История развития вероучения. Т. 1. М., 2007.
18. Спасский (1914) — *Спасский А., проф.* История догматически движений в эпоху Вселенских соборов. Сергиев Посад, 1914.
19. Флоровский (2006) — *Флоровский Г., прот.* Восточные отцы IV века. Минск, 2006.
20. Фокин (2013) — *Фокин А. Р.* Античная философия и формирование тринитарной доктрины в латинской патристике. Диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук. М., 2013.
21. Фокин (2011) — *Фокин А. Р.* Рациональные методы обоснования Божественной Троичности в западной и восточной патристике // Философия религии: Альманах. Выпуск III. Восточная литература. М., 2011. С. 95–115.

### ***Hieromonk Nikon (Kasyarum). Theological methodology in the first period of the Arian controversy.***

**Abstract:** Any science, in order to confidently look into the future, must understand its own methods. Theology must also examine its own methods, mainly in order to understand that its development is true, and also to protect itself from erroneous and false teachings. The article examines the main dominants of the methodology of the orthodox direction of thought in the first period of collision with the Arian teaching. The author comes to the conclusion that the Arians, despite their attempts, due to their original rationalistic-philosophical position, could not fully make the Holy Scriptures the source of their teachings,

while the theology of St. Alexander and St. Athanasius of Alexandria, relying on an apophatic understanding of dogma, uses biblical texts as the main source of doctrine.

**Keywords:** theological methodology, history of dogmatic thought, Arianism, triadological disputes, apophatic method, essence, hypostasis, consubstantial.

*Hieromonk Nikon (Nikolai Viktorovich Kasyarum)* – Master of Theology, Graduate Student of the St. Petersburg Theological Academy (nkasyarum@gmail.com).

Священник Роман Алексеевский

## СТРАДАНИЕ КАК ДУХОВНАЯ ПРАКТИКА В БОГОСЛОВИИ ПРЕПОДОБНОГО ПОРФИРИЯ КАВСОКАЛИВИТА

В статье предлагается рассмотреть подход прп. Порфирия Кавсокаливита к идее перенесения страданий и подчеркивается значение этого опыта для спасения человеческой души. Тема страданий всегда актуальна, так как она сопровождает человека на протяжении всей его жизни является ли он верующим человеком или нет. В личной жизни, да и в общественном сознании тема страданий вызывают отторжение и едва ли воспринимаются как положительный фактор. Действия страданий пытаются избежать или уменьшить. Для прп. Порфирия, который в известной степени сталкивался с этим явлением и сам переносил в свой подвижнической жизни страдания и притеснения, это стало очевидной истиной. В статье используются как тексты наставлений прп. Порфирия, так и других святых отцов. Образцовый опыт подвижников изучается с целью понимания внутренней жизни обычных людей, для тематизации и выявления исходных структур исследуемого вопроса. При написании настоящего исследования мы посчитали необходимым применение нескольких научных методов. Метод историзма, позволил раскрыть причины возникновения взгляда прп. Порфирия на страдания не как на неизбежную реальность, не как наказание, а как средство Бога для пресечения зла и преображения души человека. Также, благодаря вышеобозначенному методу выявлены условия, для возникновения данного взгляда, в которых протекала жизнь и труды прп. Порфирия Кавсокаливита. Употребление сравнительного анализа обусловлено установлением сходств и выявлением особенностей воззрений прп. Порфирия на страдания в сравнении с учением Православной Церкви с целью выяснения их общих и специфических черт.

**Ключевые слова:** Преподобный Порфирий Кавсокаливит, страдания, спасение, аскеза, болезнь, страсть.

Наличие страданий — это путь делания, созерцания и обожения, который стал необходимым условием спасения для человека после грехопадения прародителей. Без страданий, в реалиях падшего мира невозможно никакой аскезы. Поэтому прп. Порфирий Кавсокаливит говорил: «Ничто духовное не бывает без страдания. Ничто духовное не приходит само по себе, просто так» [Порфирий Кавсокаливит, 2014, 29].

Возникновение этого взгляда поспособствовала сама жизнь преподобного, и условия, в которых проходила его жизнь.

Период его жизни, до ухода на Афон, проходил в условиях экономических трудностей, поэтому сам Евангелос (мирское имя преподобного. — *свящ. Р. А.*) вынужден был прекратить занятия в школе, и, лишившись беззаботного детства, начать «ухаживать за скотом, участвовать в сельских работах, трудиться на угольных копях местности, где он проживал, работать в магазине, для того чтобы помогать семье деньгами» [Порфирий Кавсокаливит, 2012, 15–17]. В детстве прп. Порфирий прочитал житие прп. Иоанна Каливита (Кущника) и у него возникло желание подражать жизни этого святого. Возможно, события из детских лет стали решающим моментом в формировании идеи о спасительном влиянии страданий на жизнь человека.

---

*Священник Роман Андреевич Алексеевский* — преподаватель РО-ДООВО «Кузбасская православная духовная семинария Кемеровской Епархии Русской Православной Церкви (Московский Патриархат)», аспирант кафедры богословия Московской духовной академии (dic.roman@mail.ru).

Живя на Святой Горе прп. Порфирий, подражая подвижникам, в особенности прп. Иоанну Каливиту (Кущнику), предавался с божественным рвением аскезе, подчинив плоть духу. Он босиком ходил по труднопроходимым тропам, не обращая внимания на снег, дождь, солнце и жару. «Клал множество поклонов раздетым по пояс, чтобы не одолевал его сон» [Тзаварас, 2017, 21]. Если бодрствовал в молитвах, коленопреклонениях, пении и чтении, то делал это на земле или на полу, прикрытый тонким покрывалом, даже когда шёл снег [Екатерина, 2014].

Таким образом, страдания, добровольное многообразное подвижничество, духовные подвиги, такой путь привёл будущего преподобного к блаженному бесстрастию и духовной радости.

У прп. Порфирия были серьёзные проблемы со здоровьем, но он переносил их с терпением и благодарностью Богу. Например, его терзал плеврит, сердечные недуги (у него был инфаркт), старец перенёс операцию на почках, страдал от грыжи, от постоянных желудочных кровотечений из-за побочных эффектов кортизола, а потом из-за неудачной операции по удалению катаракты он потерял зрение. В конце концов, по словам самого прп. Порфирия, у него была «благословенная болезнь», рак [Порфирий Кавсокалит, 2014, 99–100].

Сам прп. Порфирий был очень болен и до конца не исцелён, как и ап. Павел не избавился от жала в плоть (2 Кор 12:7) и как Моисей не вошёл в землю обетованную (Втор 34:10–12), хотя оба были боговидцами. Святые находятся на той степени Богопознания, когда любовь к Богу ставит выше, чем какие-либо благодеяния. Прп. Порфирий молился о проблемах тысяч людей, совершал множество исцелений и чудес, но, при этом считал, что просить за себя — это принуждение Бога [Порфирий Кавсокалит, 2014]. Это похоже на противоречие. Но прп. Порфирий указывал на то, что болезнь — это великое благословение Божие: «Не просите Бога о том, чтобы выздороветь. Он знает, что для вас полезно, и действует по своей бесконечной любви, которую Он имеет к человеку» [Порфирий Кавсокалит, 2014]. Прп. Порфирий, как современный многострадальный Иов явил чудеса стойкости и безропотно переносил множество болезненных заболеваний. Он никогда не молился об облегчении своих болезней. Ему было стыдно, по причине внутреннего благородства, просить об этом, так как он чувствовал великую благодарность к Богу. Здесь необходимо вспомнить свидетельство архим. Анании Кустениса, который пишет, что преподобный часто говорил: «Не молитесь, чтобы я выздоровел. Молитесь, чтобы я стал духовно здоровым» [Порфирий Кавсокалит, 2020, 15].

Таким образом, прп. Порфирий не превозносит здоровье человека, но восхваляет любовь.

Очередной этап жизни прп. Порфирия приходится на время его пастырского служения в центре Афин, в храме св. Герасима, исторически совпавший с немецкой оккупацией (1941–1944 гг.), гражданской войной (1946–1949 гг.) и периодом диктатуры (1967–1974 гг.).

Для характеристики данного этапа жизни прп. Порфирия дадим характеристику конкретно-исторической обстановки во взаимосвязи с общемировыми тенденциями, исследуемого периода.

В 1941 г. фашистские войска оккупировали Грецию, что в обстановке массового уничтожения древних памятников вызвало рост движения Сопротивления. Оно было разделено между роялистами и коммунистам, что только усугубляло состояние государства. В октябре 1944 г. Греция была освобождена от немецкой оккупации, но через два месяца в стране разразилась гражданская война между роялистами и коммунистами, которая продолжалась до 1949 г., победу одержали приверженцы монархии.

Последующие годы были нестабильными как в политическом, так и в финансовом аспектах. 21 апреля 1967 г., группа армейских полковников устроила военную хунту, которая характеризовалась репрессиями, жестокостью, цензурой и политической некомпетентности [Новейшая история Греции].

Таким образом, Греция, особенно Афины, переносила испытания. Душевная боль людей подталкивала прп. Порфирия к состраданию. Показателен случай, связанный с периодом гражданской войны. Во время поездки по району Амфиссы (центр Греции) преподобный увидел следы столкновения между правительственными отрядами и коммунистическими партизанами, и отметил, что состояние душ обеих сторон было диким и зверским [Папафанасиу].

Ап. Павел говорит, что «Господь, кого любит, того наказывает, бьет же всякого сына, которого принимает» (Евр 12:6). В связи с этим прп. Порфирий наставлял: «Так как Бог любит нас очень сильно, он позволяет нам скорбеть, претерпевать испытания, чтобы еще теснее соединиться с Ним, соединиться с Ним с большей верой, с теплейшей любовью, с чистым сердцем и с послушанием Его святой воле» [Екатерина, 2014, 257].

В Священном Писании есть такие слова: «Мы отовсюду притесняемы» (Деян 14:22) и «Многими скорбями надлежит нам войти в Царствие Божие» (Мф 10, 22). Руководствуясь слова Священного Писания прп. Порфирий наставлял: «Путь Божий — ежедневный крест и смерть, и никто не взшел на небеса с удобством» [Екатерина, 2014, 257].

Необходимо заметить, что даже жизнь человека по заповедям, неизбежно приводит человека к наличию страданий. Причина кроется не в самих заповедях, а во множестве других факторах. Это и наличие греховных страстей, и большое число поводов к греху, и вражда «врага рода человеческого».

Но главным основанием идеи спасительного влияния страданий на душу человека являются крестные страдания Господа Иисуса Христа, поэтому прп. Порфирий говорит: «Скорби кажутся мучительными, горькими, часто неподъемными, но за ними и в них скрывается любовь, милость, благое Попечение Господа о каждом из нас... Христос любит нас, болеет за нас, сострадает нам. Он взшел ради нас на Крест» [Екатерина, 2014, 259]. Подобные наставления встречаем в творчестве прп. Максима Грека: «Благодаря Его спасительным страданиям, Воскресению и Вознесению на небеса, излились на учеников благодать и дарования Святого Духа, а через них на все народы, так что окончательно исчезла прелесть богомерзкого идолослужения, и повсюду воссиял свет истинного богопознания» [Максим Грек, 1862, 166]. Так же об этом пишет прп. Симеон Новый Богослов: «Поистине все подвизаешься ты, если не хочешь истинно взять на себя Креста Христова» [Симеон Новый Богослов, 1993, 460].

В аскетической традиции, гордость является самым страшным грехом. Даже в страдании эта страсть диктует наращивать ресурсы по поддержанию собственного «я», поэтому прп. Порфирий наставлял: «чтобы искушения и испытания принесли нам пользу, у нас должно быть смирение» [Екатерина, 2014, 263]. Подобные мысли находим у прп. Никодима Святогорца, который пишет: «Чтобы избежать тебе, сколько можешь, такого сердечного самомнения и действовать без всякого на себя надеяния, но с единым упованием на Бога, всякий раз настраивайся так, чтобы сознание и чувство своей немощности у тебя предшествовало созерцанию всемогущества Божия, а то и другое предшествовало каждому деянию твоему» [Никодим Святогорец, 16].

Не нужно думать, что скорби и искушения являются чем-то лишним в духовной жизни. Поэтому прп. Порфирий особое внимание уделяет спасительным плодам страданий. Здесь необходимо обратить внимание на один очень тонкий момент — это цель страданий. В секулярном обществе, очевидно, насколько вредны страдания для человека. Но верующему человеку, как носителю христианской традиции понятно для чего он страдает. Страдания имеют одно из ключевых значений в спасении души, поэтому прп. Порфирий наставлял: «Скорби — лучшие, отличнейшие наши воспитатели, которые заботятся о нашей душе. Это самые результативные лекарства для исцеления нашего небрежения, лености, гордыни, хвастовства и всякого недостатка» [Екатерина, 2014, 259]. Подобные мысли встречаются и у других святых отцов. Так прп. Марк Подвижник пишет: «Всякая скорбь обличает настроение нашей воли, направо склоняется она, или налево» [Добротолубие, 2010, 280]. Свт. Игнатий (Бранчанинов) наставляет:

«Всякая скорбь обнаруживает сокровенные страсти в сердце, приводя их в движение. До скорби человек представляется сам себе спокойным и мирным — но когда придет скорбь, тогда восстают и открываются не веданные им страсти, особливо гнев, печаль, уныние, гордость, неверие. Существенно нужно и полезно для подвижника обличение греха, гнездящегося в нем втайне» [Игнатий Брянчанинов, 1993, 131–132].

Без испытаний приблизиться к Богу невозможно, невозможно стяжать добродетели. В наслаждении человек, как правило, не думает о Боге, безразличным к своему духовному состоянию, неким таким, успокоившимся грешником, но когда человека постигают болезни, проблемы, искушения, то, по словам прп. Порфирия, он становится горячим и настойчивым в молитве, плачет о своих грехах, кается, приступает к Таинствам Церкви, приближается к Богу, высоко воздевает руки и просит Его помощи, становится более разумным и усердным во всём [Екатерина, 2014]. С помощью скорбей и искушений, Бог помогает человеку стать лучше, внимательней, усерднее, благочестивее, стяжать твердую христианскую жизнь, достичь очищения от страстей, стать снисходительней и более опытным. Скорбями человек обучается смирению, удаляется от поклонения материальным благам, понимает суетность мира, начинает искать небесных и вечных благ [Порфирий Кавсокаливит, 2014]. Мысль, о том, что приобретение добродетелей невозможно без перенесения страданий встречаем и у других святых отцов. Свт. Игнатий (Брянчанинов), переосмысливая опыт всей предыдущей аскетической традиции полагает: «Неискушенная добродетель — не добродетель» [Игнатий Брянчанинов, 1993, 418]. Свт. Иоанна Златоуст рассуждая, что страдание — это упражнение пишет: «Через это Он упражняет души в любви к добродетели. Когда душа избирает добродетель, не смотря на трудности и еще не получая награды, то оказывает расположение и великое усердие к ней... скорбь особенно располагает нас к любомудрую и делает крепкими» [Иоанн Златоуст. 1899, 75]. Прп. Макарий Египетский: «Как свежеизванный сосуд, еще не обожженный на огне, не готов для употребления, или как бессловесный младенец неспособен к мирским делам... будучи неразумен, — так и неиспытанные души, не проверенные в различных скорбях от духов злобы, еще младенчают, не имеют достаточного упражнения и, так сказать, пока бесполезны для Царства... Вот как полезны человеку скорби и испытания и искушения, делающие душу пригодной и надежной» [Макарий Египетский, 1990, 140].

Священное Писание учит нас, что «Претерпевший до конца спасется» (Мф 10:22) и «Блажен человек, который переносит искушения, потому что, быв испытан, он получит венец жизни, который обещал Господь любящим Его» (Иак 1:12). В контексте этих слов прп. Порфирий указывает, как именно необходимо переносить страдания, чтобы была польза, а не вред. «Скорби и искушения выгодны человеку. Они делают душу испытанной и твердой, если она переносит испытания с благодарством и готовностью. Тогда человек становится подражателем Христа, Подвижником Христовым, который подвизается, но не отступает и не выбивается из сил, но терпеливо ждет исхода до конца» [Екатерина, 2014, 261].

Подводя итоги исследованию, сделаем следующие выводы.

Применённый метод историзма позволил раскрыть содержание, условия и особенности взглядов прп. Порфирия Кавсокаливита на страдания, в контексте конкретно-исторической обстановки. Тема страдания для преподобного — это не неизбежная реальность, и тем более не наказание, страдания — это средство, данное Богом для пресечения зла и созидания сил души человека. Также в статье были рассмотрены библейские тексты о страданиях и их рецепция с точки зрения понимания этой категории прп. Порфирием Кавсокаливитом в контексте святоотеческой традиции. В конечном итоге было установлено, что страдания являются необходимым элементом христианской жизни, что позволяет говорить о необычайной значимости опыта страданий для человеческого существа — его спасительной и очищающей силе, эффективности воздействия на человеческую душу.

## Источники и литература

1. Добротолюбие (2010) — Добротолюбие. В 5 тт. Т. 1. М.: Сибирская Благовонница, 2010. 320 с.
2. Екатерина (2014) — *Екатерина, мон.* Старец Порфирий. Любящее сердце / Пер. с греч. Д. Е. Афиногенова. М.: Изд-во ПСТГУ, 2014. 304 с.
3. Игнатий Брянчанинов (1993) — *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Аскетическая проповедь. Т. 4. Изд. 2-е, испр и допол. Репр. 1886. М.: Правило веры, 1993. 544 с.
4. Игнатий Брянчанинов (1993) — *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Приношение современному монашеству. Т. 5. Изд. 2-е, испр и допол. Репр. 1886. М.: Правило веры, 1993. 480 с.
5. Игнатий Брянчанинов (1993) — *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Письма. Т. 7. Изд. 2-е, испр и допол. Репр. 1886. М.: Правило веры, 1993. 480 с.
6. Иоанн Златоуст (1899) — *Иоанн Златоуст, свт.* Творения. Т. 5. В рус. пер. СПб.: Изд. Санкт-Петербургской Духовной Академии, 1899. 1007 с.
7. Макарий Египетский (1990) — *Макарий Египетский, прп.* Новые духовные беседы. Изд-во: М.: Интербук, 1990. 176 с.
8. Максим Грек (1862) — *Максим Грек, прп.* Сочинения. Ч. I. Казань, 1862. 552 с.
9. Никодим Святогорец — *Никодим Святогорец, прп.* Невидимая брань / Пер. с греч. святителя Феофана Затворника. Изд-во Почаевской Лавры. Б. г. 216 с.
10. Новейшая история Греции — Новейшая история Греции. URL: <https://www.grekomania.ru/articles/greek-history/15-new-history> (дата обращения: 17.09.2019).
11. Папафанасиу — *Папафанасиу Н. Афанасиос.* Исихаст Святой Горы в сердце города: отец Порфирий Кавсокаливит (1906–1991). URL: <http://www.bogoslov.ru/text/1710327.html>. (дата обращения: 10.02.2016).
12. Порфирий Кавсокаливит (2012) — *Порфирий Кавсокаливит, старец.* Житие и слова / Пер. с греч. иерея Василия Петрова. Свято-Никольский Черноостровский женский монастырь, 2012. 424 с.
13. Порфирий Кавсокаливит (2014) — *Порфирий Кавсокаливит, старец.* Цветослов советов / Пер. с новогреч. иеромон. Агафангела (Легача). Святая Гора Афон: Пустынь Новая Фиваида Афонского Русского Пантелеимонова монастыря. Издательство Камно. Кишинев, 2014. 532 с.
14. Порфирий Кавсокаливит (2020) — Преподобный Порфирий пророк нашего поколения / Пер. Серафима Григориатиса. «Ковчег», 2020. 400 с.
15. Симеон Новый Богослов (1993) — *Симеон Новый Богослов, прп.* Творения. Т. 1. Слова. 1–52. Репр. 1892. — М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. 498 с.
16. Тзаварас (2017) — *Тзаварас Анастасий.* Воспоминания о Старце Порфирии, духовнике и прозорливце. М.: «Синтагма», 2017. 253 с.

### ***Priest Roman Alekseevsky. Suffering as a spiritual practice in the theology of Rev. Porfiry Kavsokalivit.***

**Abstract:** The article proposes to consider the approach of Rev. Porfiry Kavsokalivit to the idea of transferring suffering and emphasizes the importance of this experience for the salvation of the human soul. The theme of suffering is always relevant because it accompanies a person throughout his life whether he is a believer or not. In personal life, and in public consciousness, the topic of suffering causes rejection and is hardly perceived as a positive factor. The actions of suffering are trying to avoid or reduce. For St. Porfiry, who to a certain extent encountered this phenomenon and himself suffered suffering and oppression in his ascetic life, this became an obvious truth. The article is used as the texts of the instructions of the St. Porfiry and other holy fathers. The exemplary experience of ascetics is studied in order to understand the inner life of ordinary people, to thematize and identify the initial structures of the issue under study. When writing this study, we



considered it necessary to use several scientific methods. The method of historicism made it possible to uncover the causes of the appearance of St. Porfiry for suffering is not as an inevitable reality, not as a punishment, but as a means of God to suppress evil and transform the human soul. Also, thanks to the method indicated above, the conditions for the emergence of this view, in which the life and works of Rev. Porfiry Kavsokalivit. The use of comparative analysis is due to the establishment of similarities and the identification of the peculiarities of the views of St. Porfiry for suffering in comparison with the teachings of the Orthodox Church in order to clarify their common and specific features.

**Keywords:** Rev. Porfiry Kavsokalivit, suffering, salvation, austerity, disease, passion.

*Priest Roman Andreevich Alekseevsky* – lecturer of the «Kuzbass orthodox theological seminary of the Kemerovo Diocese of the Russian Orthodox Church (Moscow Patriarchate)», Postgraduate Student, Department of Theology, Moscow Theological Academy (dic.roman@mail.ru).

Священник Игорь Иванов

## О НЕКОТОРЫХ ОСОБЕННОСТЯХ «РУМЫНИЗМА» СОГЛАСНО РАННИМ СТАТЬЯМ ПРОТ. ДУМИТРУ СТАНИЛОЕ

В данной статье кратко излагаются взгляды выдающегося румынского богослова протоиерея Думитру Станилое, касающиеся православного обоснования национального румынского идейного поля под названием «румынизм». При этом выясняется, насколько ему присущи онтологические и экзистенциальные особенности. В заключении делается вывод о степени обусловленности «румынизма» контекстом эпохи и стремлением православного единства противостоять натиску секулярного и атеистического мировоззрений.

**Ключевые слова:** Румынская Православная Церковь, православное богословие, румынское богословие, протоиерей Думитру Станилое, национальная идея, румынизм.



В период 1918–1940 гг. румынская интеллектуальная и политическая элита была воодушевлена идеей «Великой Румынии», которая в концептуальной части была значительно фундирована национальными и религиозными концептами. К общему голосу мыслителей этой короткой, но значимой эпохи принадлежал и молодой священник Думитру Станилое (1903–1993), активно сотрудничавший с проф. Никифором Крайником (1889–1972), главным редактором журнала *Gândirea* («Мысль»). Это издание было весомым национально-патриотическим рупором в Румынии в 1930-е гг. [Иванов, 2020а, 78]. Отметим, что журнал был основан Ц. Петреску и Д. И. Куку (г. Клуж) и впервые выпущен в свет 1 мая 1921 г. в качестве литературного приложения к выходившему в Клуже журналу *Voința* («Воля»). Изначально журнал был модернистским и экспрессионистским.

На раннем этапе своего существования он вызвал критику со стороны традиционалистского культурного истеблишмента за то, что якобы позволил влиянию германской Европы проникнуть в румынскую культуру. Затем редакция журнала переехала в Бухарест (октябрь 1922 г.), а с 1926 г. в нее вошел Никифор Крайник. Именно он стал его руководителем и идейным вдохновителем, когда с 1928 г. начал проводить линию, сфокусированную на традиционном православном мировоззрении, укорененном в церковных таинствах. Фактически журнал создал направление румынской мысли, которое называется порой по его названию «гындеризмом».

На материале некоторых статей о. Д. Станилое, написанных для этого журнала в 1930-е гг., рассмотрим взгляды богослова на проблематику соотношения понятий «нация», «государство» и «Церковь» в контексте идейного поля «румынизма».

Здесь нужно отметить, что идеология «румынизма» восходит корнями к середине XIX в., и связана она с национально-освободительным движением дунайских княжеств. В 1843 г. было создано тайное общество «Братство» (во главе с Н. Балческу,

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

И. Гикой и майором К. Теллом), которое готовило румынскую политическую элиту к революции как единственному способу решения социальных и национальных проблем. В преддверии революции 1848 г. усиливались связи между руководителями движений всех румынских провинций, а заговоры все чаще готовились под легальным прикрытием (с 1845 г. «Братство» действовало под прикрытием «Литературного общества»), а имение К. Негри-Мынжина вблизи города Галац стало настоящим румынским революционным центром, где встречались многие представители национального движения. Представители румынской интеллигенции в Париже объединились в «Общество румынских студентов». В ходе заседания общества 1 января 1847 г. Н. Балческу произнес пламенную речь, в которой отразились национальные особенности программы общества в столице Франции. «Нашей целью остается достижение национального объединения румын. Достигнутое вначале единство чувств превратится со временем в политическое единство... Румынизм является нашим знаменем, под которым предстоит объединиться всем румынам» [Поп, Болован, 2005, 437].

В этом контексте проходило и объединение румынских княжеств (1866), и создание Румынского королевства (1881), и присоединение Южной Добруджи во время Второй Балканской войны (1913), и вступление Румынии в Первую мировую войну на стороне Антанты (1916), и участие во Второй мировой войне сперва на стороне центральных держав (1940), а затем в рядах антигитлеровской коалиции (1944), и послевоенный пересмотр границ страны (1947).

Поэтому можно сказать, что для румынской элиты первой половины XX века «румынизм» был общепринятой идеологией, расхождения касались разве что путей, способов и перспектив его реализации. В этой связи стоит упомянуть здесь следующие имена: Константин Радулеску-Мотру (1868–1957), Николае Йорга (1871–1940), Думитру Драгическу (1875–1945), Лучиан Блага (1895–1961), Михай Раля (1896–1964), Мирча Элиаде (1907–1986), Константин Нойка (1909–1987), Эмиль Чоран (1911–1995) и др.

Говоря же о том, какими были взгляды на «румынизм» о. Д. Станилое в межвоенный период, нужно отметить, что они были тесно связаны с христианским мировоззрением. Фактически «румынизм» для о. Думитру — это воплощение в культуре румынского христианского менталитета. Вот, что пишет об особенностях «румынизма» Станилое западный исследователь: «Он считает, что румынский менталитет неразрывно сочетает в себе европейскую лагинскую рациональность и славянскую интуицию. Находясь между западным индивидуализмом и восточной анонимностью, румынская культура стремится быть открытой к общению с другими народами. Правильная мера в этом всегда означала для румын поддержание устойчивого равновесия между этими тенденциями. Умеренность выражает румынский дух через такие качества, как уравновешенность, милосердие, серьезность, ясность, нежность, ирония и юмор, человечность и гостеприимство... Так румынская ирония незаметно переходит в юмор, а нежность преодолевает горечь и прощает обиды вкупе с очищающим душу юмором. А радушие позволяет встречать другого человека как своего ближнего. В поговорке “горести побеждаются добрым сердцем” выражается желание избежать гордость, как препятствие для экзистенциальной нормальности. Для о. Д. Станилое румынский фольклор является апологией гармонии мира, его разумного устройства, отражения в нем действий Творящего Логоса. В румынской поэзии ностальгия по раю, будучи экстериоризированной, становится псалмомением. И боль облегчается верой в Воскресение и во Второе Пришествие Господа, которое и доведет целое до совершенства» [Constandache, 2005–2006].

\* \* \*

В 1935–1939 гг. в журнале *Gândirea* появились следующие статьи о. Д. Станилое: «Православие и нация» (1935); «О двух царствах» (1937); «Снова о румынизме и православии» (1937); «Национализм и мораль» (1937); «Православие как образ румынской духовности» (1940).

Созвучны этой тематике и некоторые ключевые статьи Станилое, опубликованные в епархиальной газете *Telegraful român* («Румынский телеграф»), например: «Краткое богословское толкование нации» (1934) и «Христианство и нация (и их отношения в католичестве)» (1934).

Теперь непосредственно обратимся к краткому рассмотрению особенностей «румынизма» согласно мыслям о. Д. Станилое [см. также Иванов, 2020b].

*Особенность 1: Каждый человек существует только в своей национальности, следовательно, румын не может не быть воспитанным в «румынизме».*

В статье «Краткое богословское толкование нации» о. Думитру пишет о теснейшей связи национальной самоидентификации и личности человека: «Человек существует только в национальной форме, национальном колорите, определенном на национальном уровне, точно так же, как он существует только в индивидуальном порядке. Индивидуальные или национальные детерминанты не могут быть извлечены из человека или нации, чтобы явить некоего «чистого» человека. Это означало бы уничтожение самого человека. Национальным или частным лицом является непосредственно сам человек, который обязательно обладает определенными качествами» [Stăniloae, 1934a, 2].

*Особенность 2: Существование разных народов — промыслительно, следовательно, задача «румынизма»: реализовать свой национальный идеал через духовное, христианское развитие сил народа.*

В статье «Христианство и нация (и их отношения в католичестве)» Станилое подчеркивает два момента (онтологический и экзистенциальный):

1) «Существование разных народов — это промысел Божий о человечестве. Следовательно, неуместно отвергать их существование, и мы должны учитывать, что нация может быть дана неотъемлемо, хотя и преобразуется она в плане большей жизни, то есть жизни религиозной, в данном случае — в жизни христианской».

2) «Идеал нации может быть полностью интегрирован в христианский идеал, и это самая прекрасная цель для нации: духовное, христианское развитие ее сил. Даже один этот идеал может дать ему силы полностью раскрыть свои национальные дары, реализовать свой национальный характер. Но это ни в коей мере не приводит к единообразию наций... Католический дух, желающий достичь монотонного, абстрактного единства как наций, так и отдельных людей, не находит синтеза между христианством и нацией... Хорошие католики вынуждены подавлять то, что наименее важно для их сердец: свою национальность» [Stăniloae, 1934b, 2].

*Особенность 3: Уникальность народа выражается в конкретном опыте его исторической жизни, следовательно, «румынизм» выражает весь имеющийся диапазон истории румынского народа, «согретый и пронизанный божественной благодатью».*

В статье «Православие и нация» о. Д. Станилое выступает поборником уникальной самоидентичности как индивида (личности), так и народа (соборности личностей), отмечая следующий онтологический момент: «Каждый человек приходит в мир, будучи связанным с прошлым народа и дарованной свыше личной творческой свободой, наполняемой в ходе жизни тем или иным содержанием. Ипостась каждого человека приходит от Бога, аккумулируя прошлый опыт отцов, преодолевая его, становясь тем, что каждый из себя представляет на небесах» [Stăniloae, 1935, 77]. Затем о. Д. Станилое пишет о богословии нации так: «Благодать выражается в облагораживании и украшении содержания жизни каждой нации... Христианин становится содержателем традиций, занятий, самовыражения и творчества своего народа. Весь диапазон душевной жизни человека (отличающийся от народа к народу), согретый и пронизанный

божественной благодатью, становится христианским. И поэтому очевиден тот факт, что каждый народ по-своему реализует христианство» [Stăniloae, 1935, 83].

*Особенность 4: Румынский народ монолитен по вере, следовательно, в контексте «румынизма» общество естественным образом организуется вокруг двух центров: Православная Церковь (центр духовный) и православное государство (центр гражданский).*

В статье «Два царства» о. Д. Станилоэ говорит о двух отличающихся средствах к исправлению народной жизни: государственный закон и христианская любовь.

1) «Государство само по себе, как страж закона, закона справедливого, не является чем-то плохим. Злое приражается к нему в том случае, когда государство становится автономным стражем неправды. Жесткость государства или его представителей, если не имеет страстного или амбициозного характера, равно как и служба порядку Господню, не имеют в себе ничего дурного. Но очень трудно достичь того, чтобы человек властный соблюдал эти условия» [Stăniloae, 1937a, 29].

2) «Церковь может уважать государство как подвигающееся против зла и наоборот. По сути, карающий меч и другие средства закона не будут считаться Церковью неправильными до тех пор, пока они не начнут применяться неподобающим образом... Церковь трудится над тем, чтобы делать граждан более порядочными и чтобы смягчать санкции государства» [Stăniloae, 1937a, 30–31].

*Особенность 5: Православие — органичная, ключевая и неотъемлемая составляющая «румынизма».*

В статье «Снова о румынизме и православии» о. Д. Станилоэ полемизирует с Константином Радулеску-Мотру, считавшем, что «православие не входит в число духовных факторов, влияющих на румынизм» [Stăniloae, 1937b, 241], и посему просившем у правительства исключить православие из планов образовательных программ румынского народа. Станилоэ считает такую политику предательской и видит в ней преддверие отпадения народа от Бога: «Но когда мы делаем акцент на православной традиции, то показываем еще один момент: желая, чтобы народ наш оставался в православии, надо, чтобы он не отпал и от линии румынизма в общем (в ситуации внутренней и внешней). Это было бы не только отпадением от природного порядка вещей, но и грехом, который не остался бы без наказания. Евреи увещивались пророками не отпадать от традиции предков, но отпали неприятием Христа, и расплата за это была велика, помимо того, что они оказались в национальном вырождении» [Stăniloae, 1937b, 247].

То есть само по себе хранение народных традиций — без христианской жизни — не только не спасает народ от национальной катастрофы, но и ускоряет ее.

Эта мысль отражена и в статье «Национализм и мораль»: «Существует такой национализм, который есть еще большее впадение в грех. Однако существует и национализм, который нас спасает, не сам по себе конкретно, а через тот дух христианства, которым мы живем. Национализм, взятый сам по себе, не есть ни спасение, ни гибель. Но на практике обычно он — либо спасение, либо гибель, смотря по тому, насколько он пронизан христианской верой» [Stăniloae, 1937c, 425].

*Особенность 6: «Румынизм» — это сознательный новый синтез самоидентичности румынского народа.*

В статье «Православие как образ румынской духовности» о. Д. Станилоэ особо подчеркивает то, что ни дакийство, ни латинство не должны уводить в сторону от православного национализма новейшей эпохи:

«Исторически румынский народ держится на трех основах: наследие даков, наследие римлян и православное христианство.

Но существует и новый синтез, собственная индивидуальность, как принцип единства, отличный от всех частных компонентов. Ведь синтез это высший закон жизни, он используется в целом теле, а не в его компонентах. Это новый образ жизни под названием румынизм. Таким образом, мы можем сказать, что самый высший для румын закон жизни есть румынизм.

Индивидуум, который не живет согласно этому цельному закону, идёт к разрушению самоидентичности. Как человек, который больше не живёт по закону духа (а это — высший закон для человека как личности), впадает в дезинтеграцию своей настоящей индивидуальности, так и народ, который позволяет развиваться лишь одному из своих элементов, производит смуту в народном самоопределении.

Итак, наивно слышать, когда кто-то говорит, что мы должны жить согласно субстратной культуре даков или, наоборот, согласно суперстратной римской цивилизации. Логическое рассуждение и здравый смысл требуют, чтобы мы жили согласно румынской самоидентичности. Не дакийство, не латинизм, но румынизм поможет нам исполнить нашу миссию. Наш идеал — развить и поддержать во всей полноте румынскую самостоятельность.

Если процесс рождения человека и зарождения одной нации — это Божье дело, то мы не должны ни препятствовать, ни уводить в сторону процесс, заданный Богом» [Stăniloae, 1940, 418]<sup>1</sup>.

Таким образом, можно сказать, что «румынизм» Станилоэ дистанцируется и от языческого прошлого даков, и от западного католичества, будучи целиком укорененным в православной румынской традиции — воплощенной воли Божией о румынском народе.

## Выводы

Согласно приведенным взглядам о. Д. Станилоэ на православный румынский национализм можно сделать заключение, что «румынизм» — это идеология самоопределения румынского народа в его новейшей истории как единого социально-политического и церковно-государственного организма, своего рода попытка политической реконструкции (в мини-модели) идеала Ромейского царства. В условиях глобальных политических процессов 1930-х гг. такой подход к устройению общественной жизни «Великой Румынии» выглядел не совсем утопичным, но события 1940-х годов упразднили и эти в чем-то романтические устремления румынской интеллектуальной и политической элиты. В любом случае, это была смелая попытка православного сопротивления на политической арене духу как западного транснационального секуляризма и релятивизма, так и восточного интернационального большевизма и атеизма.

## Источники и литература

### Источники

1. Stăniloae (1934a) — *Stăniloae D., pr. Scurtă interpretare teologică a națiunii* // *Telegraful român*. 1934. № 15. P. 2–3.
2. Stăniloae (1934b) — *Stăniloae D., pr. Creștinism și națiune. Raportul lor în catolicism* // *Telegraful român*. 1934. № 16. P. 1–2.
3. Stăniloae (1935) — *Stăniloae D., pr. Ortodoxie și națiune* // *Gândirea*. 1935. № 2. P. 76–83.
4. Stăniloae (1937a) — *Stăniloae D., pr. Cele două împărății* // *Gândirea*. 1937. № 1. P. 26–35.
5. Stăniloae (1937b) — *Stăniloae D., pr. Iarși Românișm și Ortodoxie* // *Gândirea*. 1937. № 5. P. 241–247.

<sup>1</sup> Stăniloae D., *pr. Ortodoxia, modul spiritualității românești...* P. 418.

6. Stăniloae (1937c) — *Stăniloae D., pr. Naționalismul sub aspect moral // Gândirea. 1937. № 9. P. 417–425.*
7. Stăniloae (1940) — *Stăniloae D., pr. Ortodoxia, modul spiritualității românești // Gândirea. 1940. № 6. P. 416–425.*

## Литература

8. Иванов (2020a) — *Иванов И. А. Христианство. Нация. Государство (на примере взглядов проф. прот. Думитру Станилоэ в 1930-е годы) // XXX Ежегодная Богословская конференция Православного Свято-Тихоновского Гуманитарного Университета. М.: Изд-во ПСТГУ, 2020. С. 78–81.*
9. Иванов (2020b) — *Иванов И. А., священник. О некоторых аспектах политической теологии в ранних статьях протоиерея Думитру Станилоэ // Вопросы теологии. 2020. Т. 2, № 2. С. 234–249. DOI: <https://doi.org/10.21638/spbu28.2020.203>.*
10. Поп, Болован (2005) — *История Румынии / Поп А.-И., Болован И. (координаторы). М.: Весь мир, 2005.*
11. Constandache (2005–2006) — *Constandache G. G. Le roumanisme – des paradigmes et des styles cognitifs // Noesis. 2005–2006. P. 173–185. URL: [http://noesis.crifst.ro/wp-content/uploads/revista/2005–2006/2005\\_2006\\_1\\_13.pdf](http://noesis.crifst.ro/wp-content/uploads/revista/2005–2006/2005_2006_1_13.pdf) (дата обращения: 21.10.20).*

### **Priest Igor Ivanov. Some Features of “Roumanism” According to the Early Articles Written by Archpriest Dumitru Stăniloae.**

**Abstract:** This article summarizes the views of the outstanding Romanian theologian, Archpriest Dumitru Stăniloae, regarding the Orthodox substantiation of the Romanian national ideological field called “Roumanism”. At the same time, it becomes clear to what extent ontological and existential features are inherent in it. In the conclusion, it is supposed that “Roumanism” was conditioned by the context of the era and the desire of Orthodox unity to resist the onslaught of the secular and atheistic worldviews.

**Keywords:** Romanian Orthodox Church, Orthodox theology, Romanian theology, archpriest Dumitru Stăniloae, national idea, Roumanism.

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

*Иеромонах Варфоломей (Магницкий)*

## БОГОСЛОВСКИЕ АСПЕКТЫ ЛЕКСИКО-СЕМАНТИЧЕСКИХ ОСОБЕННОСТЕЙ СИНОДАЛЬНОГО ПЕРЕВОДА НОВОГО ЗАВЕТА

При изучении лексико-семантических особенностей Синодального перевода Нового Завета (СП НЗ) с точки зрения филологии возникают ситуации, когда историко-филологический метод исследования текста необходимо сопровождать богословскими комментариями, тем более, когда речь идет о понимании текста Священного Писания Нового Завета. Сопоставление различных примеров употребления отдельного слова в языке оригинала и в переводах позволяет не только увидеть различные оттенки лексического значения этого слова, но и понять его исконный смысл. Расширяя контекст исследования примерами из Ветхого Завета, мы имеем возможность, прежде всего с богословской точки зрения, выстроить смысловой понятийный ряд от *жестокосердия* к *милосердию* через *покаяние* к *умилению*.

**Ключевые слова:** Синодальный перевод Нового Завета, филологический и богословский анализ текста Нового завета, слово Божие, «несоответствия» восприятия слова при «церковном» и «домашнем» чтении Нового Завета, понятие и смысловые ряды слова «умиление» в контексте (Деян 2:22–37).

Изучая лексико-семантические особенности Синодального перевода Нового Завета (СП НЗ) с точки зрения филологии, можно заметить, что рассмотрение особенностей языка этого хорошо известного перевода инструментами только филологического анализа, хотя и полезно, но не всегда достаточно для понимания богословского содержания и смысла оригинального текста книг Священного Писания. Историко-филологический анализ «глаголов вечной жизни» полезен, но в некоторых случаях недостаточен. Необходим богословский подход при описании и толковании интересующих нас примеров из текста Нового Завета.

Споры о достоинствах и недостатках, качестве и адекватности СП НЗ возникли почти одновременно с появлением первых, опубликованных уже в 1860 г. книг Четвероангелия, остальных книг Нового Завета в 1862 г., и продолжались во время окончательной редакции вплоть до смерти митрополита Московского Филарета в 1867 г. Продолжались споры и после того, как в свет вышел полный текст Синодального перевода Библии в 1876 г.

В качестве недостатков указывались такие особенности СП НЗ, как наличие архаизмов, чрезмерная консервативность в выборе лексики, не всегда оправданная близость к греческому тексту в синтаксисе и фразеологии.

Критика СП НЗ, то затихающая, то возникающая вновь, имеет свою, уже более 150-летнюю историю. Разумеется, каждая эпоха в лице защитников и критиков качества СП НЗ выдвигала свои, соответствующие времени аргументы «за» и «против». Если в первые годы после появления СП НЗ, и почти до конца XIX в. шли споры по преимуществу об особенностях стиля, утраты красоты и возвышенности в языке перевода по сравнению с церковнославянским языком, то в начале XX в. и далее внимание критики в большей степени было обращено на важность понимая смысла при чтении книг Священного Писания Нового Завета, будь то чтение «домашнее» или «церковное». Во многом это было связано с появлением новых переводов Нового

---

*Иеромонах Варфоломей (Магницкий Игорь Олегович)* — старший преподаватель кафедры древних языков Санкт-Петербургской духовной академии (spbiom@mail.ru).



Завета на русский язык и дискуссиями о пользе чтения Нового Завета на русском, вопреки церковнославянскому, языке во время церковных богослужений. Что касается чтения на русском языке, то такая практика чтения Евангелия и Апостола, не говоря о радикалах, встречается на некоторых приходах и сегодня. При этом главным аргументом в пользу чтения на русском языке оказывается прежде всего убеждение в том, что читаемое в храме на церковнославянском языке не понятно, а на родном, современном русском языке — понятно.

Не углубляясь в вопрос о том, что следует понимать под современным русским языком, необходимо обратить внимание на одно важное и весьма существенное обстоятельство, а именно: *восприятие* слова, сказанного или прочитанного носителем языка XIX века и века XXI, во многом различно. Как известно, «вера от слышания» (Рим 10:17). То, что сегодня услышит прихожанин храма, если, скажем, Апостол будет читаться по СП НЗ и то, что в XIX не услышал бы в храме, но мог прочитать прихожанин, читавший СП НЗ дома, различно.

Впрочем, все встанет на свои места, если мы полностью вспомним стих из Послания св. апостола Павла к Римлянам: «Итак, вера от слышания, а слышание от слова Божия» (Рим 10:17). Ключевым, акцентирующим внимание здесь становится *Слово Божие*.

Богословский аспект, как мы увидим далее, вместе с толкованием лексико-семантических особенностей текста с филологической точки зрения поможет нам, избежать ситуаций, когда принято говорить о так называемых «ошибках» [Ианнуарий Ивлиев], или о некоторые «несоответствиях» в СП НЗ.

В качестве примера одного из таких возможных «несоответствий» возьмем понимание слова «умиляться», которое встречается в тексте Нового Завета, в (Деян 2:37), и представим себе ситуацию, когда мы слышим или читаем следующее:

«Услышав это, они *умилились* сердцем и сказали Петру и прочим Апостолам: что нам делать, мужи братия?»

Даже воцерковленный человек, у которого есть духовное чутье [Даль]<sup>1</sup>, не может не заметить, что это слово, хотя и понятное по своему положительному смыслу в сочетании со словом «сердце», в общем контексте повествования Деяний (Деян 2:1–39) звучит как-то необычно. Возникает некоторое «несоответствие» в понимание слова в его привычном, обыденном значении, и смыслом, который содержит изучаемый текст. Действительно, сегодня в сознании современного человека в его обыденной жизни слово «умиление» понимается как что-то «трогательное», а «умиляться» — «растрогаться».

Посмотрим значение этих слов в Большом толковом словаре русского языка под ред. С. А. Кузнецова [Большой Толковый словарь, 2000, 1387].

УМИЛЕНИЕ, — я; ср. 1. Нежное, тёплое чувство, возбуждаемое чем-л. трогательным. *Испытывать у. Чувство грустного умиления. Слезы умиления. Говорить с умилением.* 2. О состоянии человека, вызванном таким чувством. *Приходить в у. Привести кого-л. в у. Быть в умилении.*

УМИЛИТЬСЯ, -лись, -лисья; св. Прийти в умиление; растрогаться. *Старушка умилилась, глядя на внучку. У. человеческой взаимопомощи. У. бескорыстию. У. на ребёнка. У. душой, сердцем.* < Умиляться, -яется; нсв. У. над детскими сказками.

*У. седине отца. У., думая о матери.*

Сравним отдельные примеры, которые приводятся в Национальном корпусе русского языка<sup>2</sup>.

«То есть знал, когда нужно шевелить губами и закатывать глаза, когда следует складывать руки ладонями внутрь и когда держать их воздетыми, когда

<sup>1</sup> «человек благодатный постигает, по любви своей, веру и истину; цель его — царство Божие, закон — духовное чутье».

<sup>2</sup> Национальный корпус русского языка. URL: // <https://ruscorpora.ru/old/>.

надлежит **умиляться** и когда стоять чинно, творя умеренные крестные знамения». (Салтыков-Щедрин).

«Чем бы сердцем сокрушаться да душой **умиляться**, а им только смешки да праздные слова непутные!» (Мельников-Печерский).

«Ха, ха, ха!.. Абхазцы **умилились**, наконец... Они, должно быть, с умилением по-сатривали на проповедника, заряжая винтовки». (Успенский).

Разумеется, при чтении Священного Писания Нового Завета, и не только в его Синодальном переводе, но и на языке оригинала, необходимо отойти от поверхностной обыденности и внимать смыслу, исходя из углубленного понимания значения слова. И тогда инструментом такого понимания становится историко-филологический и богословский анализ изучаемого материала.

Обратимся к СП НЗ и к языку оригинала и посмотрим далее значение слов **κατανύσσω** и **κατάλυξις**, *εως ἢ* [κατανύσσω] в Словарях Дворецкого и Вейсмана.

«Услышав это, они **умилились** сердцем и сказали Петру и прочим Апостолам что нам делать, мужи братия?»<sup>3</sup>

Ἀκούσαντες δὲ κατενύγησαν τῇ καρδίᾳ, εἰπόν τε πρὸς τὸν Πέτρον καὶ τοὺς λοιποὺς ἀποστόλους: Τί ποιήσομεν, ἄνδρες ἀδελφοί;

Слышавше же оумилишася сердцемъ и рѣша къ петрѣ и прочымъ апостолымъ: что сотворимъ, мужіе братіе;

his auditis **conpuncti** sunt corde et dixerunt ad Petrum et ad reliquos apostolos quid faciemus viri fraters»

Теперь посмотрим словари. Обратим внимание, что оба слова в СП НЗ — *ἄπαξ* λεγόμενον (нараха legomenon).

Словарь Дворецкого

**κατα-νύσσω** удручать, *pass.* (*aor. 2* κατενύγην) **сокрушаться** (τῇ καρδίᾳ NT).

Словарь Вейсмана

**κατα-νύσσω** (*aor. pass.* κατενύγην) укалывать; *перен.* опечаливать NT.

Словарь Дворецкого

**κατά-νυξις, εως ἢ** (**сердечное**) **сокрушение**, удрученность (*πνεῦμα κατανύξεως* διδόναι τινί NT; *κατανύξεως* ροῦν ἐγγεῖν ταῖς καρδίαις Anth.).

Словарь Вейсмана

**κατά-νυξις, εως ἢ** [κατανύσσω] *соб.* укол; *перен.* печаль, уныние NT.

Из словарных статей с пометой NT можно увидеть, что здесь есть близкие по пониманию смысла оригинального текста значения: **сокрушаться** (τῇ καρδίᾳ NT) и (**сердечное**) **сокрушение**.

На этом можно было бы и остановиться. Однако для уточнения понимания смысла оригинального текста, и через него понимание и текста СП НЗ, полезно будет рассмотреть употребление слов **κατανύσσω** и **κατάλυξις** в других контекстах в их понятийном значении.

Ограничимся рассмотрением контекстов слова «**κατάλυξις**» как понятия.

В послании св. ап. Павла к Римлянам (Рим 11:8) читаем:

«как написано Бог дал им **дух усыпления**, глаза, которыми не видят, и уши, которыми не слышат, даже до сего дня.

καθὼς γέγραπται: ἔδωκεν αὐτοῖς ὁ Θεὸς **πνεῦμα κατανύξεως**, ὀφθαλμοὺς τοῦ μὴ βλέπειν καὶ ὦτα τοῦ μὴ ἀκούειν, ἕως τῆς σήμερον ἡμέρας.

<sup>3</sup> Ср. переводы — См. Приложение.



Если говорить о возможной «рецепции текстов в контексте единого культурного пространства» (Шичалин Ю. А), то приведенный пример словоупотребления в латинском переводе пророка Исайи слова **sopor** и глагола **sopio** в Истории Тацита может быть небезполезным и для пространныго комментария: намечаемые здесь, выражаясь словами С. С. Аверинцева, «ассоциативные ходы могли сыграть вспомогательную роль при становлении нового смысла» в слове «камень». Это греческое слово «πέτρα» в значении и как «скала», лат «*saxum*», и как краугольный камень веры, лат «*lapis*», в смысле нового и важного понятия в проповеди христианской веры. Если строители отвергают краугольный камень (Мф 21:42), а тот, кто падает на этот камень, разбивается так, что даже теряет сознание, то и израильский народ, споткнувшись о краугольный камень как о ступеньку своего духовного возрастания, слово теряет сознание, перестает что-либо понимать, ничего не видит и не слышит. Этот народ охвачен в метафорическом смысле «духом усыпления».

В качестве некоторого дополнения приведем 2 комментария святителя Иоанна Златоуста.

Пс 4:5.

«ὀργίσεσθε, καὶ μὴ ἀμαρτάνετε· ἃ λέγετε ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν, ἐπὶ ταῖς κοίταις ὑμῶν **κατανύγητε**».

«Гневаясь, не согрешайте: размыслите в сердцах ваших на ложах ваших, и **утишитесь**»<sup>5</sup>

Комментарий на Пс 4:5.

«Ἐν τῷ καιρῷ τῷ μετὰ τὰ δεῖπνα, φησὶν, ἡνίκα ἂν πρὸς ὕπνον ἀπίητε, ἡνίκα ἂν μέλλητε κατακλίνεσθαι, καὶ μηδενὸς παρόντος πολλῆ ἢ ἡσυχία, βαθεῖα ἢ γαλήνη μηδενὸς διανοητοῦντος, τὸ δικαστήριον ἐγειρον τοῦ συνειδότος, εὐθύνας ἀπαίτησον αὐτὸ, ...ταῦτα ἐν τῷ καιρῷ τῆς ἡσυχίας ἐκείνης εἰς μέσον ἀγαγῶν, καὶ τὸ συνειδὸς ἐπιστήσας, καὶ δίκην ἀπαίτει, κατὰτεινε. Τοῦτο γάρ ἐστι, τὸ, **Κατανύγητε** ἀντὶ τοῦ, **Νύξατε, κεντήσατε ἄπερ εἶπατε ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν μεθ' ἡμέραν**»<sup>6</sup>

«Во время, следующее за ужином, говорит, когда ты отходишь ко сну, когда готовишься лечь на постель, когда в отсутствии всех наступает великое спокойствие, когда никто не беспокоит и бывает глубокая тишина, ты **начинай суд совести**, требуй от нее отчета, ... все во время такого спокойствия выставь на вид, поставь совесть судиею. **Таков смысл слова: «утишитесь»**; иначе сказать: **истязайте, сокрушайте все то, что в течение дня вы говорили в сердцах ваших**».<sup>7</sup>

Комментарий к Деян 2:37–38.

«Ὁρᾶς, ὅσον ἐστὶν ἐπιείκεια ἀγαθόν; Αὕτη μᾶλλον τῆς σφοδρότητος τὰς καρδίας κατακεντεῖ τὰς ἡμετέρας, καὶ ὀξυτέραν δίδωσι τὴν πληγὴν

Τοῦτο ὁ Πέτρος ἐποίησεν. Οὐ κατηγορήσεν αὐτῶν σφοδρῶς, ἀλλὰ καὶ ἐπειράθη σχεδὸν ἀγωνίσασθαι ἡμέρωσ κατὰ τὸ δυνατόν· διὰ τοῦτο αὐτῶν καθίκεται τῆς ψυχῆς. Καὶ πόθεν δῆλον, ὅτι κατενύγησαν; Ἀπὸ τῶν ῥημάτων αὐτῶν. Τί γάρ φασι; **Τί ποιήσωμεν, ἄνδρες ἀδελφοί**; οὐκ εἶπον εὐθέως· Οὐκοῦν **μετανοῶμεν**. Τί οὖν ὁ Πέτρος; Πάλιν ἐνταῦθα πάντων ἐρωτηθέντων, ἐκεῖνος ἀποκρίνεται, **Μετανοήσατε**»<sup>8</sup>

<sup>5</sup> Ср. текст из 7-й свечильничной молитвы, читаемой на Вечерне.

ΕΥΧΗ Ζ' «Ναί, Δέσποτα τῶν ἀπάντων, τῶν ἀγαθῶν χορηγέ· ἴνα, καὶ ἐπὶ ταῖς κοίταις ἡμῶν **κατανυγόμενοι**, μνημονεύωμεν ἐν νυκτὶ τοῦ ὀνόματός σου.»

Молитва седьмая: «ѣй вѣко, бл҃гнѣхъ подѣтелъ, да ѣи на ложахъ нашихъ ѡмнѣлѣшица, помнѣнѣмъ въ нощѣ ѣма твоѣ

<sup>6</sup> Ἰωάννης Χρυσόστομος. Τόμος 55. Ομιλία εἰς τοὺς Ψαλμοὺς. Εἰς ΤΟΝ Δ' ΨΑΛΜΟΝ.

<sup>7</sup> Экзегет. Библия и толкования. Иоанн Златоуст святитель. URL: // <https://ekzeget.ru/bible/paltir/glava-4/stih-5/>

<sup>8</sup> ΤΟΥ ΕΝ ΑΓΙΟΙΣ ΠΑΤΡΟΣ ΗΜΩΝ ΙΩΑΝΝΟΥ ΤΟΥ ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΥ ΤΑ ΕΥΡΙΣΚΟΜΕΝΑ ΠΑΝΤΑ. ΥΠΟΜΝΗΜΑ ΕΙΣ ΤΑΣ ΠΡΑΞΕΙΣ ΤΩΝ ΑΠΟΣΤΟΛΩΝ. ΟΜΙΛΙΑ Ζ'.

«Кротость больше жестокости уязвляет сердца наши и причиняет рану более чувствительную.

Петр не осудил (иудеев) со всюю силою, а напротив, постарался еще с возможною кротостью почти защитить их и потому тронул их душу. Откуда же видно, что они умилились? Из их слов. Что именно говорят они? «**Что нам делать, мужи братия?**» Не сказали тотчас: итак, **покаемся**;

Что же Петр? Здесь опять, хотя спрошены были все (апостолы), отвечает Петр. «**Покайтесь**»<sup>9</sup>.

Намечена очевидная связь понятий «умиление» и «покаяние».

И так же, как и слово «умиление», слово «покаяние» может и должно рассматриваться не только с филологической точки зрения с учетом зрения лексико-семантических особенностей языка оригинала и перевода, но и в богословском аспекте.

## Выводы

Выстраивая смысловой понятийный ряд с богословской точки зрения от *жестокосердия* к *милосердию*, выделяя лексико-семантические пары: «сердце ожесточения»/«ἡ καρδία πηλωρωμένη»/«cor obcaecatum»; «сердце умиления»/«ἡ καρδία (κατα)νυττωμένη»/«cor conpunctum»; «дух усыпления»/«πνεῦμα κατανύξεως»/ «spiritum sopōris»; «дух умиления»/«πνεῦμα κατανύξεως»/ «spiritum conpunctiōnis» мы приходим к следующему выводу.

Из примера, который мы привели для разбора (Деян 2:37), видно, как происходит изменение сердец израильского народа. Если раньше, до Христа (ВЗ), израильский народ словно спал, сердце народа было ожесточено (жестокосердие), то теперь, с принятием благодати Святого духа и вдохновенной проповеди апостолов в лице апостола Петра, те, у кого сердце не было окаменено<sup>10</sup> окончательно, готовы к **покаянию** через **умиление** этого сердца. Бог милует свой народ через искупительную жертву своего едиnorodного сына Иисуса Христа, а народ в своем вопрошании, получает ответ, что делать: «покайтесь, и да крестится каждый из вас во имя Иисуса Христа для прощения грехов; и получите дар Святого Духа». (Деян 2:38)

Милосердный Бог проявляет милосердие<sup>11</sup>, милосердствует<sup>12</sup>. Человек, побуждаемый Святым духом, **умиляется сердцем** (милосердие).

## Источники и литература

### Источники

1. Библия. Книги Священного писания Ветхого и Нового Завета на церковнославянском языке с параллельными местами. М.: РБО, 2015.

<sup>9</sup> Экзерет. Библия и толкования. Иоанн Златоуст святитель. URL:// <https://ekzeget.ru/bible/deania-apostolov/glava-2/stih-37/>

<sup>10</sup> См. (Мк 6:52) «ибо не вразумились [чудом] над хлебами, потому что сердце их **было окаменено**»

<sup>11</sup> См. (Зах 1:16) «Посему так говорит Господь: Я обращаюсь к Иерусалиму с **милосердием**»; (Лк 1:78) «по **благоутробному милосердию** Бога нашего, которым посетил нас Восток свыше»; (2 Кор 1:3) «Благословен Бог и Отец Господа нашего Иисуса Христа, Отец **милосердия** и Бог всякого утешения».

<sup>12</sup> См. (4 Цар 13:23) «Но Господь **умилосердился** над ними, и помиловал их, и обратился к ним ради завета Своего с Авраамом, Исааком и Иаковом».

2. Библия. Книги Священного писания Ветхого и Нового Завета в русском переводе с приложениями. 4-е изд. Брюссель, 1989.
3. BIBLIA SACRA. Iuxta Vulgatae versionem Vulgata. DEUTSCHE BIBELGELLESCHAFT, 1994.
4. SEPTUAGINTA. Id est Vetus Testamentum iuxta LXX interpretes. Ed. Alfred Rahlfs. DEUTSCHE BIBELGELLESCHAFT, 1979.
5. Η ΚΑΙΝΗ ΔΙΑΘΗΚΗ. THE NEW TESTAMENT. THE GREEK TEXT UNDERLYING THE ENGLISH AUTHORISED VERSION OF 1611.

## Литература

6. Аверинцев (1974) — *Аверинцев С. С.* ΕΥΣΠΛΑΧΝΙΑ // Историко-филологические исследования: сборник статей памяти академика Н. И. Конрада. М., 1974. — С. 161–170.
7. Новый Завет (2000) — Новый Завет в переводе Российского Библейского Общества. Предисловие. М.: РБО, 2000. — 620 с.
8. Чистович (1997) — *Чистович И. А.* История перевода Библии на русский язык. М.: РБО, 1997. — 348 с.

## Словари

9. Большой Толковый словарь (2000) — Большой Толковый словарь русского языка под ред. С. А. Кузнецова. СПб.: НОРИНТ, 2000. — 1535 с.
10. Графов (2019) — *Графов А. Э.* Словарь библейского иврита. М.: Текст, 2019. — 702 с.
11. Дворецкий (1958) — *Дворецкий И. Х.* Древнегреческо-русский словарь в 2 т. М., 1958.
12. Словарь (1847) — Словарь церковно-славянского и русского языка в 4 т. СПб., 1847 г.
13. Фасмер (1986) — *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. Изд. 2-е, стереотипное в 4 т. М., 1986.
14. Liddell and Scott (1925) — 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. Vol. I-II. Oxford at the Clarendon Press, 1925.*
15. Patristic Greek Lexicon (1989) — A Patristic Greek Lexicon. Edited by *G. W. H. Lampe.* Oxford: Oxford University Press, 1989. — 1568 с.
16. Greek-English Lexicon — A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature. Third Edition (BDAG) revised and edited by revised and edited by Frederick William Danker based on Walter Bauer's. Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur, sixth edition, ed. Kurt Aland and Barbara Aland, with Viktor Reichmann and on previous English editions by W. F. Arndt, F. W. Gingrich, and F. W. Danker.

## Интернет-ресурсы

17. Даль — *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка. Буква Ч // Азбука веры / URL: <https://azbyka.ru/otechnik/Spravochniki/tolkovyyj-slovar-zhivogo-velikorusskogo-jazyka-v-i-dalja-bukva-ch/169> (дата обновления: 10.10.2020).
18. Мельников-Печерский — *Мельников-Печерский П. И.* В лесах. Кн. 1 // Национальный корпус русского языка. URL: <https://ruscorpora.ru/old/> (дата обновления: 10.11.2020).
19. Салтыков-Щедрин — *Салтыков-Щедрин М. Е.* Господа Головлевы // Национальный корпус русского языка. URL: <https://ruscorpora.ru/old/> (дата обновления: 10.11.2020).
20. Успенский — *Успенский Н. В.* Издалека и вблизи // Национальный корпус русского языка. URL: <https://ruscorpora.ru/old/> (дата обновления: 10.11.2020).
21. Ианнуарий Ивлиев — *Ианнуарий (Ивлиев), архим.* Некоторые ошибки Синодального перевода Нового Завета // Азбука веры / URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Iannuarij\\_Ivliev/nekotorye-oshibki-sinodalnogo-perevoda-novogo-zaveta/](https://azbyka.ru/otechnik/Iannuarij_Ivliev/nekotorye-oshibki-sinodalnogo-perevoda-novogo-zaveta/) (дата обновления: 10.10.2020).

22. Иларион Алфеев — *Иларион (Алфеев), митр.* История и значение Синодального перевода Библии // Православие.Ru. URL: <http://www.pravoslavie.ru/97562.html> (дата обновления: 04.10.2020).

23. URL: [https://www.documentacatholicaomnia.eu/1004/1003\\_Ioannes\\_Crysostomus\\_010/0345-0407,\\_Iohannes\\_Chrysostomus,\\_In\\_Acta\\_apostolorum,\\_MGR.html](https://www.documentacatholicaomnia.eu/1004/1003_Ioannes_Crysostomus_010/0345-0407,_Iohannes_Chrysostomus,_In_Acta_apostolorum,_MGR.html) (дата обновления: 15.10.2020).

24. Экзегет. Библия и толкования. Иоанн Златоуст святитель. URL: // <https://ekzeget.ru/bible/psaltir/glava-4/stih-5/>

25. Экзегет. Библия и толкования. Иоанн Златоуст святитель. URL:// <https://ekzeget.ru/bible/deania-apostolov/glava-2/stih-37/>

## Приложение

<https://bible.by/bti/44/1/>

### Синодальный перевод (Деян 2:27)

«Услышав это, они **умилились сердцем** и сказали Петру и прочим Апостолам: что нам делать, мужи братья?».

### Перевод еп. Кассиана

«Они же, услышав, **поражены были в самое сердце**, и сказали Петру и остальным апостолам: что нам делать, мужи братья?».

### Перевод под ред. Кулакова

«Слова эти **отозвались острой болью в сердцах** слушающих, и спросили они Петра и остальных апостолов: «Что нам делать, братья?».

### Новый русский перевод

«Когда люди слышали это, их **сердца стали терзаться муками совести**. Они спрашивали Петра и других апостолов: — Братья, что нам делать?».

### Еврейский Новый Завет

«Эти слова **задели их за живое**; и они сказали Петру и остальным посланникам: „Братья, что же нам делать?“».

***Hieromonk Bartholomew (Magnitsky). The theological aspects of the lexicosemantic features in the New Testament Synodal translation.***

**Abstract:** The lexical and semantic features studying of the New Testament Synodal Translation from the point of philological view there are some situations when the historical and philological method of studying must be accompanied by theological comments, especially when it comes to understanding the Holy Scriptures. Comparison of various examples of the single words usinf in the original language and in translations allows to see not only the different shades of the lexical meaning, but also to understand its original meaning. Expanding the context of the study with examples from the Old Testament, we have the opportunity, primarily from the theological point of view, to build a semantic conceptual series from hardness of heart to mercy through repentance to tenderness.

**Keywords:** the New Testament Synodal translation, the Holy Scripture, translation, philological method, theological comment.

*Hieromonk Bartholomew (Magnitsky)* — Senior Lecturer, Department of Ancient Languages, St. Petersburg Theological Academy ([spbiom@mail.ru](mailto:spbiom@mail.ru)).

М. А. Коднев

## ТЕОЛОГИЯ КУЛЬТУРЫ В ПАРАДИГМЕ МЕЖКУЛЬТУРНОЙ ТЕОЛОГИИ: ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ

Теология культуры перестала быть маргинальной темой в западной теологии после Второго Ватиканского Собора и энциклики *Gaudium et spes*, а также работ видных католических и протестантских богословов и философов. Долгое время богословским основанием для христианской миссии в других культурах была аналогия «инкарнация — инкультурация» (универсальное в частном). Однако, критические герменевтики XX в. (феминистская, постколониальная, теология освобождения и др.) переориентировали богословскую постановку вопроса о культуре: неевропейские и нехристианские культуры больше не воспринимаются как пассивно принимающие, а культура понимается как дискурсивное поле, в целостности которого только и звучит Откровение. Все сложившиеся на данный момент модели межкультурной теологии имеют как свои достоинства, так и свои недостатки. Следует также отметить, что переориентация теологии культуры на «межкультурную» несет в себе новые богословские вызовы и проблемы, связанные как с парадигмой богословского мышления, так и с языком и целями миссии.

**Ключевые слова:** современная католическая теология, современная протестантская теология, теология культуры, межкультурная теология, инкультурация, критерии инкультурации, модели межкультурной теологии.

Культура стала предметом особой богословской рефлексии в середине прошлого века. В протестантском мире о культуре писали и размышляли П. Тиллих, Р. Х. Нибур и др. Тема культуры важна была и для католических мыслителей таких как Р. Гвардини и Ж. Маритена. Особое место культура в теологии стала занимать после Второго Ватиканского Собора и энциклики «*Gaudium et spes*» (1965). Вторая половина XX в. отмечена также и «культурологическим поворотом» в гуманитарных науках. С одной стороны, интерес к культуре в теологии был вызван проблемами «инкультурации» (в богословском понимании), т.е. проблемами вхождения евангельской вести в культурные миры неевропейских обществ, понимаемых тогда скорее как адаптация и ассимиляция. С другой стороны, за культурами признавалось особое место: это то место, где христианская весть артикулируется и обретает свое знаково-символическое воплощение. Размышления строились вокруг проблемы взаимоотношения универсальной вневременной истины и исторически, контекстуально обусловленных, всегда конечных, формах её выражения. Богословская мысль о взаимоотношении истины и исторических культур развивалась по аналогии с одним из базисных положений христианства — воплощении Логоса. Универсальное спасение полностью даётся в Христе Иисусе, в Иисусе из Назарета, который являет Собой частное, историческое событие. Христос Сам есть «конкретная личная и историческая идея, *universale concretum et personale*» [Бальтазар, 2006, 82]. Христос, принадлежа к конкретной исторической национальной культуре, общаясь с представителями этой культуры на их языке, в их социальном, политическом и символическом пространстве, тем не менее является путём к универсальному спасению. Воплощение, по христианскому толкованию,

---

Максим Алексеевич Коднев — магистр теологии, преподаватель кафедры апологетики Минской духовной академии; старший преподаватель Института теологии им. Свв. Мефодия и Кирилла Белорусского государственного университета (kodnev@maxim.by).



при этом не остаётся в рамках этой «конкретной» культуры, но наделяет всю историю и все культуры достоинством и богословским смыслом. Более того, принадлежность Иисуса к определённой культуре является не просто данью необходимости оформить откровение на конкретном языке, но необходимым условием спасения (понятого именно как *история спасения*) вообще. Католический теолог Роберт Шрайтер пишет, что «только теология, глубоко укоренённая в культуре, может быть неподдельно пророческой для этой самой культуры» [Schreiter, 1991, 24]. Для того, чтобы быть эффективной христианская весть должна быть «узнана» культурой как часть самой себя. Иначе голос христианской миссии не будет услышана или будет проигнорирован, считает немецкий теолог.

Аналогия «инкарнация/воплощение – инкультурация» легла в основу стратегий инкультурации Евангелия, построенных на модели «христологии сверху» (если применить терминологию В. Панненберга). Речь идёт о целом ряде моделей инкультурации, получивших названия «модель перевода», «трансплантации», «адаптации», «аккомодации» и пр. Объединяющей характеристикой этих моделей было структурное видение миссии как «перевода» неизменного содержания христианской вести в культурно-языковые формы выражения других культур. Основной герменевтической задачей являлся поиск эквивалентных форм в целевых культурах, который бы позволил надкультурный смысл как можно более корректно выразить в культурно обусловленных семиотических формах. Однако, довольно быстро эта модель показала свои слабые стороны. Критики (а особенно теологи из неевропейских культурных традиций, например, в т. н. «постколониальной теологии») отмечали, что коммуникационная динамика в этой модели достаточно односторонняя: дающее (западное) христианство – принимающая (незападная) культура. Обратное влияние едва ощутимо. Для целого ряда богословских течений второй половины XX в., построенных на «герменевтике подозрения» (латиноамериканская теология освобождения, чёрная, феминистская, постколониальная теологии) важно было подчеркнуть, что константное содержание христианской вести *уже* определено (богатыми странами, людьми белой расы, мужчинами, западной культурой) и никак не связано с опытом, запросами, жизненным миром другой, пассивно принимающей культурной стороной. Критиковалась некритично принятая самими миссионерами западная форма культурного оформления откровения как нормативного. Построенная на модели перевода аккомодация к тому же как считалось, достигает лишь внешних целей. Христианство так и остаётся чуждой самой культуре, представляющей собой когерентную систему связанных между собой элементов (знаков, символов, традиций, мифов, языка, норм и пр.), которые своим смысловым соответствием наполняются только в органической взаимосвязи. Какие части христианской вести считать неизменными, а какие культурно изменчивыми тоже представляет собой проблему: в другой культурной традиции иерархия способов выражения значения может строиться совсем по иной логике [Peter, 2000, 316].

В качестве противоположной модели был предложен целый ряд богословских проектов (названных культурфункциональными, этнологическими, антропологическими и пр.), делавших акцент именно на раскрытии своей культурной идентичности локализованного христианства как последнего критерия инкультурации. И если предыдущая модель исходит из того, что весть о спасении приходит в культуры извне, то в данном случае полагается, что божественное спасительное откровение присутствует в любой культуре. Весть о спасении приходит в культуру не извне, но рождается из экзистенциальных запросов самой культурной традиции. В данной модели более диалогично выстроена коммуникативная схема «откровение – культура», с упором, однако, на саму культуру, которая порой переабсолютизируется и романтизируется. Христианство, основанное на событии Христа, теряет свою уникальность, становясь одной из функций культурного самоопределения. И, наконец, самый главный минут такого подхода заключается в том, что культуры выводятся из-под огня критики, являясь последним критерием и целью (особенно это видно на примерах феминистской

и чёрной теологий, где сама принадлежность к определённой расе или полу уже является критерием, лишаящим критика морального права на высказывание). И если первый из рассмотренных нами путей инкультурации удерживает чётко очерченные критерии христианской идентичности, но делает это в ущерб идентичности культурной, то вторая модель наоборот — размывает границы христианской идентичности, сохраняя культурную.

Найти средний путь между этноцентризмом и культурным релятивизмом в конце XX в. пытались средствами философской герменевтики. Герменевтическая (или корреляционная) модель видит себя как динамическую модель диалога между текстом и интерпретатором с акцентом на понимание и расширение горизонта понимания. Иными словами, эта модель пытается найти корреляцию между христианской верой и актуальными экзистенциальными вопросами и опытом каждой конкретной культуры [Peter, 2000, 312]. Акцент ставится на саму ситуацию, событие встречи. Истиной не обладает ни одна из сторон. Но обе оказываются захвачены истинной в практике взаимоистолкования. Полярность сторон неизбежна, ожидать полной конгруэнтности тоже не стоит, напротив — в этой модели разрешено, как кажется, и критическое отношение к другому (христианство имеет право критически относиться к культуре, но и само может оказаться в позиции отвечающего; как пример можно привести отношения христианских церквей в Германии к национал-социалистическому режиму в первой половине прошлого века). Богословская герменевтика Евангелия — это не только Откровение, но и герменевтический ключ к самопониманию культуры. Евангелие не столько даёт ответы культуре, сколько посредством нового языка расширяет горизонты самоинтерпретации самой культуры. Само же христианство в свете нового опыта встречи с иной культурой открывает новые аспекты и измерения христианской веры, измерения до этого просто не присутствовавшие в историческом христианстве ввиду отсутствия как специфического опыта, так и языка богословской рефлексии над ним. Такая христианская герменевтика культуры как предполагается, тематизирует «метанойю», изменение, переориентацию привычной культурной убедительности. Новые смысловые аспекты христианства рождаются в каждой новой культурной практике интерпретации откровения. В связи с этим новые богословские тенденции говорят скорее о *межкультурной* теологии (interkulturelle Theologie), а не о «инкультурации». Такая теология не смешивает все культуры и языки [Beer, 1995, 101], она всегда связана с одной исходной культурой, без которой вообще не будет выразима. Но, при этом и не переабсолютизирует одну культуру, но исходит из равноправных притязаний Другого на собственный контекст, опыт и экзистенциальные запросы.

Тем не менее, развитие исследований культуры в последние десятилетия очерчивают новые вызовы перед христианским богословием культуры. Речь идёт о целом ряде так называемых «поворотах» в науках о культуре, включающих в себя такие «повороты» как лингвистический, интерпретационный, постколониальный, перформативный, гендерный, переводческий, пространственный и др. (подробнее см. [Бахманн-Медик, 2017]). Герменевтический подход и связанные с ним методологии исследования культуры критиковались прежде всего за холизм (ведущий к эссенциализму, одного из главных объектов критики в конце XX — начале XXI вв.), замыкание культуры и диалога исключительно в рамках текстуальности, акцент на языковую интерпретацию и, как следствие, недостаточное внимание к социальным практикам и политическому действию. Так, лингвистический поворот расширяет значение языка: язык не только репрезентирует действительность, но конституирует её. Своё значение знак приобретает прежде всего во взаимосвязях не с означаемым, а в систематической корреляции с другими знаками. Смысл порождается именно в различиях между знаками и в его практическом применении в коммуницирующих сообществах. Это сосюроевское лингвистическое положение переориентировало саму логику наук о культуре: культурные смыслы порождаются именно в различиях, различениях, разрывах и на границе (переводческий поворот). Модель двух когерентных смысловых

миров, вступающих в диалог и нуждающихся в эквивалентных перекодирующих механизмах (что предполагалось в вышеописанных моделях инкультурации) более не считается легитимной. Ни кажущаяся целостность одной или другой знаковой семиотической системы, ни «очевидность» границ между ними, ни «невинность» репрезентации и перевода уже не принимаются как данности. Любая репрезентация смысла в культуре — процесс, определённый асимметрией властных отношений, добавляют к этому постколониальные штудии. Любой перевод культурных смыслов (как в классической теологической модели инкультурации) есть не репродуцирование, а конструирование значений и вовлечён в сложный процесс селекции, различений, нефинальной интерпретации и иерархически выстроенных фрагментарных нарративов. Культурная идентичность в таких подходах — не есть автономная, замкнутая, стабильная целостность, а гибридный, конфликтный, насильственный, перформативный, разорванный и множественный феномен. Так, рождается новый взгляд не методологии межкультурной теологии — теологии культуры в рамках переводческого поворота, как, например, в набросках католического богослова Юдит Грюбер. Христианское апостольское призвание, считает она, это не вкладывание универсального смысла в новую культурную оболочку. Эта оболочка другой культуры не пуста, смысл — не универсален и вся теология, понятая как рефлексия над верой, глубоко контекстуальна и сама требует осознанной дополнительной рефлексии над рамками своей артикуляции [Gruber, 2011, 409]. Такая теология будет небеспроблемной, но зато даёт нам, по мысли автора, герменевтические, эпистемологические и методологические выигрыши. Герменевтика обращает внимание на подлинную инаковость другого и требует от всех участников диалога быть готовыми к смирению перед другим (Другим), что вполне в русле христианского понимания как смирения, так и покаяния/*метаноии*. Методологически же, межкультурная теология в русле переводческого поворота, позволяет нам деконструировать динамический треугольник «власть — знание — идентичность» и, увидев собственные эпистемологические установки, если и не выработать положительные критерии христианской идентичности, то хотя бы избежать властных, гегемонических притязаний [Gruber, 2011, 411].

Итак, как мы увидели, тенденции в постнеклассических гуманитарных штудиях ставят под вопрос выработанные во второй половине XX в. модели взаимодействия христианства и локальных культур. Отметим только два возможных проблемных поля для современной теологии культуры. Во-первых, актуальным становится вопрос о возможности универсального богословского языка. Если теология является рефлексией над верой, а вера всегда нуждается в знаково-символической артикуляции, то возможна ли в принципе, неконтекстуальная теология? Проблема усложняется тем, что целый ряд «критических теологий» и т.н. «философий подозрения» выводит вопрос о языке теологии из плоскости абстрактно терминологической в плоскость опыта и практик освобождения. Проблемой является и «непереводимость» классического богословского языка на язык современных культурных исследований, подчёркивающих свой интерес к неэссенциалистским, нестабильным гибридным образованиям, границам, разрывам, лакунам, складкам, даже «пористостям» культуры. Вторым вызовом для современной теологии является проблема соотношения христианской и культурной идентичностей (с отказом, как мы видели, понимать этот термин статично и небеспроблемно). С одной стороны, требования новой герменевтической межкультурной теологии прислушаться к самой культуре звучат вполне обоснованно. Подлинная инкультурация должна отвечать на запросы самой культуры, помогать людям другой культуры чувствовать себя в христианстве как дома, не привносить разлад в индивидуальное, социальное и культурное понимание своей идентичности [Peter, 2000, 320]. Но вот как определить критерии христианской идентичности? Как провести границу между формальными (ритуал, форма и языки богослужения, плоды веры, церковная структура и др.) и смысловыми (содержание веры) критериями? На чём следует сделать акцент (учитывая, что, например, перформативный поворот в науках о культуре и обществе ориентирован на ритуальную,

а не содержательную сторону социальных интеракций)? Что будет входить в определение критериев христианской идентичности, которую не следует растворять в идентичности культурной и, как следствие, возможно появление новых очагов конфликта? На эти и ряд других вопросов и предстоит ответить теологии нового тысячелетия, если она желает вступить в плодотворный диалог с современными гуманитарными исследованиями, понимая, что играть придётся на чужом поле и по чужим правилам. Но риск диалога, на наш взгляд — подлинно Церковный путь, в отличие от «сектантской» самозамкнутости.

## Источники и литература

1. Бальтазар — *Бальтазар, фон Х.У.* Теология истории. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. 136 с.
2. Бахманн-Медик — *Бахманн-Медик, Д.* Культурные повороты. Новые ориентиры в науках о культуре. М.: Новое литературное обозрение, 2017. 504 с.
3. Beer — *Beer, P.* Kontextuelle Theologie: Überlegungen zu ihrer systematischen Grundlegung. Paderborn; München; Wien; Zürich: Schöningh, 1995. 149 S.
4. Gruber — *Gruber, J.* Culture as a theological challenge // *Interreligious Hermeneutics in Pluralistic Europe. Between Texts and People* / Publisher: Brill / Rodopi; Leiden — Boston, 2011. P. 397–413.
5. Peter — *Peter, A.* Modelle und Kriterien von Inkulturation // *Inkulturation zwischen Tradition und Modernität: Kontexte — Begriffe — Modelle* / hrsg. von Fritz Frei. Freiburg (Schweiz): Univ. Verl., 2000. S. 311–334.
6. Schreier — *Schreier, R.* Some Conditions for a Transcultural Theology: Response to Raimon Pannikar // *Pluralism and Oppression: Theology in World Perspective* / eds. R. Pannikar and P. Knitter. Lanham, Md.: University Press of Amerika, 1991. P. 23–29.

### **Maksim A. Kodenev. Cultural theology in the paradigm of intercultural theology: problems and prospects.**

**Abstract:** Cultural theology ceased to be a marginal topic in Western theology after the Second Vatican Council and the encyclical *Gaudium et spes*, as well as the works of prominent Catholic and Protestant theologians and philosophers. For a long time, theological the basis for the Christian mission in other cultures was the «incarnation — inculturation» analogy (the universal in the particular). However, the critical hermeneutics of the twentieth century (feminist, postcolonial, liberation theology, etc.) reoriented the theological formulation of the question: non-European and non-Christian cultures are no longer perceived as passively accepting, and culture is understood as a discursive field. Only within this framework can Revelation be perceived. All current models of intercultural theology have both their advantages and disadvantages. It should also be noted that the reorientation of the theology of culture to «intercultural» brings with it new theological challenges and problems associated both with the paradigm of theological thinking and with the language and goals of the mission.

**Keywords:** modern Catholic theology, modern protestant theology, theology of culture, intercultural theology, inculturation, criteria of inculturation, models of intercultural theology.

*Maksim Alekseevich Kodenev* — Master of Theology, lecturer at the Department of Apologetics, Minsk Theological Academy; Senior Lecturer, Institute of Theology Sts. Methodius and Cyril of the Belarusian State University (kodenev@maxim.by).

Священник Евгений Веселов

## АНАЛИЗ СООТВЕТСТВИЯ АДВЕНТИСТСКОГО УЧЕНИЯ ОБ ОЧИЩЕНИИ НЕБЕСНОГО СВАТИЛИЩА ВЕТХОЗАВЕТНОМУ БОГОСЛУЖЕНИЮ ДНЯ ОЧИЩЕНИЯ

Важнейшее для адвентистов седьмого дня учение об очищении небесного святилища, вопреки заявлениям самих адвентистов, не имеет точного соответствия в ветхозаветном богослужении дня очищения (Лев 16). Согласно адвентизму, Иисус Христос 19 веков находился в святилище небесного храма со Своей Кровью и лишь в 1844 году перешел в небесное Святое святых. В свою очередь, согласно книге Левит, первосвященник входит в Святое святых троекратно, но предвременно не пребывает долго с жертвенной кровью в святилище. Нет соответствия обязательному ежедневному богослужению, священнодействиям во дворе (избранию козлов, закланию тельца и первого козла, а также последующему сожжению их трупов вне стана), изгнанию козла в пустыню. Нарушена также последовательность помазания святилища и богослужения дня очищения. При конструировании своей доктрины адвентисты проигнорировали предписание о соблюдении в этот день покоя и пищевого поста. Оставлено ими без внимания и указание Писания, что в этот день очищались не все грехи народа, а только грехи неведения. Таким образом, законное богослужение дня очищения ясно показывает надуманность и небиблейские основания доктрины адвентистов о небесном святилище.

**Ключевые слова:** адвентизм седьмого дня, небесное святилище, небесный храм, день очищения, Йом-Киппур, следственный суд, ветхозаветное богослужение.

Адвентисты седьмого дня<sup>1</sup> — одна из самых известных и широко представленных на канонической территории Русской Православной Церкви неопротестантских «церквей». Значительная часть современных адвентистов — люди, некогда крещенные в Православной Церкви, но затем ушедшие из нее и принявшие адвентизм. Причина этого — активная прозелитическая деятельность адвентистов, основанная на ином понимании Священного Писания и домостроительства нашего спасения. Неофит не будет допущен до крещения у адвентистов, пока твердо не уяснит себе «Краткое изложение основ вероучения» из 28 пунктов, разработанное Генеральной конференцией АСД [Краткое изложение]. В этом документе основной акцент сделан не на Троице (три пункта), не на учении о Библии (один пункт) и искуплении (один пункт), а на церковной практике (суббота, брак, десятина, пищевые запреты, поведение, церковная организация и проч. — примерно 11 пунктов) и эсхатологии (примерно 11 пунктов). Сердцевинной эсхатологического учения АСД является доктрина о небесном святилище (п. 8 Краткого изложения основ вероучения). Понятно, что для православных христиан весьма важной задачей является библейское и богословское опровержение этой концепции, что может помочь в уяснении истины колеблющимся православным верующим и ищущим адвентистам.

Можно сказать, что доктрина о небесном святилище является «визитной карточкой» адвентизма, резко отличающей его от так называемых евангелических церквей. По учению адвентистов, этот физический храм стоит на небе, некогда его видел

---

*Священник Евгений Геннадьевич Веселов* — кандидат богословия, кандидат юридических наук, преподаватель кафедры богословия и библеистики Хабаровской духовной семинарии (ev23@yandex.ru).

<sup>1</sup> Далее в тексте иногда используется аббревиатура АСД.

Моисей, построив по его образцу скинию. По вознесении Господь Иисус Христос вошел в святилище этого небесного храма и пребывал там в течение 19 веков. Наконец, 22 октября 1844 г. Он вошел во Святое святых (точнее, согласно видению Елены Уайт, переехал на огненной колеснице [Уайт, Христианские опыты, 66]) и начал следственный суд, очищая грехи всех верных. В доктринальной книге адвентистов об этом сказано так: «В 1844 году, по окончании пророческого периода в 2300 дней, Он вошел во Святое святых небесного святилища, ознаменовав начало второй, последней фазы Своего примирительного служения. Она заключается в следственном суде, в результате которого происходит окончательное удаление всех грехов» [В начале, 432].

В своем богословии адвентисты отличаются преувеличенной опорой на Ветхий Завет. Они не только строят хронологические расчеты исходя из пророчеств книги Даниила [Веселов, 144–152], но и находят в Ветхом Завете различные оригинальные прообразы. Так, одним из важных аргументов в пользу этого своего учения адвентисты считают ветхозаветное богослужение дня очищения, которое якобы точно соответствует излагаемым им небесным событиям [Настольная книга, 145, 295], свидетельницей которых была одна только адвентистская «пророчица» Елена Уайт. Поэтому при анализе учений о небесном святилище и следственном суде большое значение имеет выявление несоответствия этого учения реальному богослужению дня очищения, установленного в Лев 16.

Напомним последовательность богослужебных действий первосвященника в день очищения согласно Лев 16. Вначале он облачается в свои обычные одежды и во дворе перед жертвенником всесожжения совершает обычное утреннее богослужение: 1) закаляет и расчлняет ягненка и приносит его во всесожжение, оставляя себе кожу; 2) приносит хлебное приношение; 3) приносит возлияние. Затем, согласно ст. 3–6, первосвященник возвращается и переодевается в льняную одежду, после чего (ст. 6, 11) приносит во дворе в жертву за свой грех тельца и кропит кровью тельца семь раз в святилище перед завесой (Лев. 4). Теперь он готов в первый раз войти в Святое святых с кадильницей (ст. 12–13); потом он возвращается во двор и с кровью тельца второй раз входит в Святое святых, где кропит пальцем кровью тельца перед крышкой ковчега завета семь раз (ст. 14). Совершив это важнейшее действие, первосвященник выходит из скинии, избирает двух козлов (ст. 7) и приносит в жертву первого козла, «на которого вышел жребий для Господа» (ст. 9, 15). Наконец, первосвященник в третий раз входит в Святое святых с кровью козла и кропит на крышку и перед крышкой (ст. 15), после чего на обратном пути кровью того же козла кропит жертвенник для курений в святилище (ст. 18), и, завершая путь назад, кровью того же козла помазывает роги жертвенника во дворе (ст. 18). Закончив священнодействие во святилище, первосвященник возлагает руки на живого козла, исповедает над ним все грехи сынов Израилевых и отпускает козла в пустыню (ст. 20–22). Заключительные священнодействия требуют еще одного переоблачения в обычные одежды и омытия (ст. 23–24), по завершении которых первосвященник совершает всесожжения 1) за себя и 2) за народ, после чего 3) тук жертвы за грех воскуряет на жертвеннике (ст. 24–25). Завершается торжественное богослужение дня очищения тем, что тельца за грех и козла за грех сжигают вне стана на огне (ст. 27).

Ясно, что если действительно богослужение дня очищения является прообразом вхождения Иисуса Христа в 1844 году в Святое святых небесного храма, то священнодействия первосвященника должны последовательно и безошибочно предрекаживать на будущие события в небесном храме. Если же последовательность грубо нарушается или имеются важные элементы богослужения, которых адвентисты не усматривают в небесном храме, то и все это богослужение не может считаться прообразом, а значит рушится и концепция небесного храма, земным аналогом которого якобы выступает скиния.

Однако у адвентистов нет никакого соответствия, среди прочего, следующим элементам богослужения дня очищения:

1) первоначальному облачению, а затем омовению и переоблачению первосвященника;

2) троекратному вхождению первосвященника, который вначале входит во Святое святых с кадильницей, затем с кровью тельца за собственный грех и, наконец, с кровью первого козла за грех всего Израиля;

3) избранию первосвященником во дворе двух козлов и закланию тельца и первого козла. У адвентистов Христос вообще не совершает во дворе никаких священнодействий в день очищения;

4) изгнанию второго козла в пустыню (двору у адвентистов соответствует земля, а пустыне нет никакого соответствия) с предварительным возложением на него первосвященником рук во дворе (а не в святилище, как у адвентистов);

5) сожжению трупов тельца и первого козла на огне вне стана, хотя этот важный элемент священнодействия ап. Павел сопоставляет с распятием Христа вне града (Евр 13:11–12).

У адвентистов Христос не использует кадильницу, хотя без нее первосвященник не мог впервые войти в Святое святых. В «Христианских опытах и видениях» и в «Духовных дарах» Е. Уайт упоминает свои видения золотой кадильницы между херувимами в Святом святых, но нигде не сказано, что Господь входит с этой кадильницей, тогда как сам момент вхождения она тоже описывает [Уайт, Христианские опыты, 32; Уайт, Духовные дары, 251–252; ср. Уайт, Духовные дары, 55]. Если учесть, что ее видения являются для адвентистов единственным достоверным свидетельством очевидца об этих событиях и вместе с тем несомненным признаком дара пророчества, пребывающим в «Церкви Остатка» [Краткое изложение, п. 21], то станет ясно, что Е. Уайт в этом вопросе игнорирует требование закона. Точно так же она нарушает закон, когда находит в храме колесницу (о чем было сказано выше), тогда как там ее не могло быть ни при каких обстоятельствах.

При очищении небесного святилища адвентисты нарушают **последовательность событий дня очищения**, которая изложена в книге Левит (16:15–21) в обратном порядке, чем это предлагает адвентистская модель. Ветхозаветный первосвященник очищал вначале Святое святых, затем скинию (святое), потом жертвенник. Значит, для очищения святилища Христос по вознесении вначале должен был войти в Святое святых, или *в самое небо*, о чем и говорит ап. Павел (Евр 9:24). Первосвященническое служение по необходимости с самого начала сопровождается полнотой власти, как и у ветхозаветного первосвященника. Поэтому Христос, *совершив Собою очищение грехов наших, воссел одесную (престола) величия на высоте* (Евр 1:3). Итак, ветхозаветный порядок богослужения в день очищения противоречит адвентистской модели неполновластного Христа, медлящего с нашим спасением.

Вместе с тем, **началом служения первосвященника в день очищения** было не вхождение в святилище, а приготовление и заклание жертвы, чтобы затем священнодействовать с кровью. Так случилось и с первосвященником Иисусом Христом. Приготовление, по ап. Павлу, заключалось в том, что Христос *страданиями навыв послушанию и совершился* (Евр 5:8–9). Заклание же жертвы — Самого Христа — произошло, несомненно, на кресте, т.е. до вознесения. Он *принес [в жертву] Себя Самого* (Евр 7:27), т.е. в этот момент был и Жертвой, и священником. Таким образом, первосвященническое служение Спасителя началось не с вознесения (как безосновательно считают адвентисты), а с Его вочеловечения. Вознесение ввело Христа в полноту славы, которую в ветхозаветном храме символизировало Святое святых.

Эта слава нисколько не уменьшается тем, что Он еще не правит в полноте над миром: точно так же Сын Божий имел полноту славы и до воплощения, когда мир был наполнен грехом. Вместе с тем, вхождение в полноту славы завершает первосвященническое служение Христа. Еп. Никанор (Каменский) показывает, что Христос вхождением в небесное Святое святых являет Себя первообразом Аарона и упраздняет ветхозаветное священство. Действуя подобно законному первосвященнику, Христос вошел в самое небо со Своей Кровью (Евр 9:15), исполняя этим условие Нового Завета: *пейте из нее все, ибо сие есть Кровь Моя Нового Завета* (Мф 26:27–28) [Никанор (Каменский), 128–130].

Далее, в ветхом Израиле **день очищения сопровождался постом** (Лев 16:29–31; 23:27–29). Именно как день поста воспринимали день очищения первые христиане (Александрийский [Кобрин, 78]. Адвентисты взяли лишь один из аспектов дня очищения — оправдание для соблюдавших пост и наказание для избежавших поста (Лев 23:29), положив его в основу своего учения о следственном суде [Настольная книга, 602]. Однако главное, т.е. покой этого дня, они решительно проигнорировали, иначе после 1844 г. им пришлось бы постоянно соблюдать законный субботний покой.

Не столь очевиден вопрос о пищевых ограничениях дня очищения, т.к. воздержание от пищи прямо не предписано в Лев 16. В библейских примерах поста, однако, пост всегда сопровождается воздержанием от пищи (ср. Лк 4:2, 2 Цар 12:16–21), но иногда и от воды, как у прор. Моисея и Илии (Исх 34:28, 3 Цар 19:8; ср. Есф 4:16, Ион 3:5–8, Деян 9:9, 23:12). Поэтому справедливо мнение, что «смирять свои души» (Лев 16:29, 23:27) в день очищения, несомненно, означало воздержание от приема пищи [Ринекер, Майер, 769]. У адвентистов, однако, нет и следа полного воздержания от пищи после 1844 г., даже по отдельным дням.

Больше того, суд для нарушителей поста в день очищения имел в законе совершенно иные черты, чем у адвентистов. Без длительного рассмотрения, лишь на основании показаний двух или трех свидетелей, преступник немедленно побивался камнями. Адвентисты же не признают никаких божественных санкций за неисполнение покоя после 1844 г. Все это означает, что суд очищения полностью неприменим к вероучению и практике адвентистов.

Сам этот суд адвентисты начинают в 1844 г. с вхождения Христа в небесное Святое святых. Однако в Евр 6:19–20 сказано, что Христос уже вошел **во внутреннейшее за завесу**. Адвентисты утверждают, что это означает первое отделение небесного святилища [Уайт, 2006, 372]. Тем не менее, уже один из первых адвентистских «еретиков» А. Беллинджер показал, что в Ветхом Завете отдельно слово «завеса» использовалось исключительно для завесы между святилищем и Святым святых. Так, словосочетание «за завесу» относилось только к предметам и священнодействиям в Святом святых (Исх 26:33; Лев 16:2, 12, 15; Чис 18:7), а «вне завесы» означало «вне Святого святых» (Исх 26:35, 27:20–21, 40:22, 26; Лев 4:5–6, 16–17, 24:1–3). В свою очередь, вход во святилище никогда не назывался просто «завеса»: например, *завеса для входа в скинию* (Исх 26:36), *завеса ко входу скинии* (Исх 35:15), *завеса ко входу в скинию и завеса к воротам двора* (Исх 39:38, 40), *завеса у входа в скинию и завеса при входе в скинию* (Исх 40:5, 28) [Kaspersen, 113–122].

Внутреннейшим храма, состоящего из святилища и Святого святых, несомненно, является именно последнее его отделение (греч. ἐσωτέρος — самый внутренний, сравн. ст. от ἔσω — внутренняя часть, глубина). Апостол образно говорит, что Христос уже вошел в Святое святых небесного храма по Вознесении, единожды и навсегда очистив наши грехи [ср.: Никанор (Каменский), 100]. Через ветхозаветный прообраз вхождения за завесу Святого святых апостол учит, что по вознесении Господь вошел в полноту Своей славы. При толковании завесы как материи в небесном храме становится непонятным и текст Евр 10:20, где завесой называется плоть Христова. Напротив, если небесный храм — это тело Христово, то завеса — это Его плоть, которая прикрывала Его Божество на земле [Евфимий Зигабен, 75].

Следующая ритуальная проблема адвентистов заключается в **механизме очищения наших грехов**. Они говорят, что Христос очистил Своей Кровью небесное Святое святых в 1844 г. Но где же была Кровь Христова до 1844 г.? Согласно комментарию АСД на Евр 9:12 и 6:19, она была во святилище. Е. Уайт пишет, что Христос сразу (т.е. еще в святилище) принес «Отцу Свою Кровь за грешников», вместе с тем «представляя Ему... молитвы кающихся верующих» [Уайт, 2006, 372]. Напротив, с точки зрения ветхозаветного ритуала первосвященнику нельзя длительное время находиться в святилище с кровью жертвенного животного, а тем более многократно приносить кровь одной и той же жертвы. Единоразовое вхождение с кровью в Святое святых сразу



по вознесении адвентисты, по понятным причинам, отвергают. Однако ап. Павел сравнивает в Евр 10:1–10 *единократное принесение тела Иисуса Христа* и ежегодные жертвы, т.е. именно Йом-Киппур. Поэтому жертва Христова ввела Его в полноту божественной славы и власти немедленно по вознесении, а не через 1800 лет.

Адвентисты игнорируют предписание закона о том, что первосвященник пальцем кропит жертвенной кровью перед крышкой ковчега завета семь раз (Лев. 16:14). Ни в видениях Е. Уайт, ни в доктринальных книгах адвентистов не сказано, что Господь кропит Своей кровью перед крышкой. В книге Левит не дается текст молитв первосвященника и не содержится даже предписание, как и о чем ему молиться при вхождении в Святое святых. Решающим для прощения грехов народа является не молитвословие, а правильное совершение ритуала. И наоборот, нарушение ритуала неумолимо Богу независимо от мотивов, как показывает пример Надава и Авиуда (Лев 10:1–2).

Кроме того, во Святое святых первосвященник вносит лишь малую часть крови козла: еще часть понадобится для очищения святилища и двора, а остальное будет сожжено. Напротив, у адвентистов во Святое святых вносится вся кровь.

В отличие от ветхозаветных первосвященников, Христос не имел нужды ежегодно приносить жертвы за собственные грехи и за грехи народа, но единожды принес в жертву Самого Себя (Евр 7:27). По слову ап. Павла, *освящены мы единократным принесением тела Иисуса Христа* (Евр 10:10), Который сделал освящаемых навсегда совершенными (10:16) и, *принеся одну жертву за грехи, навсегда воссел одесную Бога* (10:12). Тем самым прощение и очищение наших грехов уже совершилось *к концу веков* (Евр 9:26) Ветхого Завета. У адвентистов же крестная смерть и воскресение Христово оказываются недостаточными для нашего спасения, освящения и прощения грехов. Им требуется дополнительное действие — вхождение Христово в небесное святилище в 1844 г. для его очищения. Однако если грехи людей, по мнению адвентистов, оскверняли небесное святилище в первые восемнадцать веков христианской истории, то неужели они перестали производить свойственное им действие после 1844 г.? Поэтому апостол учит, что верным совершенство подается одним приношением жертвы Христовой (Евр 10:14), а значит, ежедневное служение Христа в небесном храме излишне.

Адвентисты нарушают и предписания закона о **двух козлах**, из которых первый приносится в жертву, а второй отпускается в пустыню. Это и понятно: вносить смерть Христову в символику дня очищения они никак не могут, потому что эти события якобы следуют за вознесением. Единственный козел, отсылаемый в пустыню, символизирует для них сатану, который будет повергнут в бездну на 1000 лет [В начале, 440–441]. Тем самым, однако, сатана оказывается в самом храме (вопреки Лев 16), а законная жертва дня искушения приносится не Богу. Хотя уже блж. Феодорит Кирский риторически вопрошает: «Возможно ли, чтобы Изрекший *да не будет у тебя других богов пред лицом Моим... не поклоняйся им и не служи Богу иному, кроме Меня* (Исх 20:3–5), повелел какому-то демону отделять жертву, одинаковую с приносимой Ему Самому» [Феодорит Кирский, 129 (вопрос 22)]. Поэтому у святых отцов два козла символизируют две природы во Христе либо Его смерть и воскресение. Так, блж. Феодорит Кирский объясняет: «Поелику козел смертен и невозможно было одним козлом изобразить во Владыке Христе и смертное, и бессмертное, то по необходимости закон постановил приводить двух, чтобы закалаемый в жертву прообразовал удобостраждущую плоть, а отпускаемый изображал бесстрастие Божества» [Феодорит Кирский, 129 (вопрос 22)]. Прп. Ефрем Сирий подчеркивает возложение грехов Иисусом Христом на Себя (а не на сатану, как у адвентистов). Согласно прп. Ефрему, козел Господень служил знаком крепости Божией и закланного за нас Спасителя, а отпускаемый в пустыню указывал на правду Божию (которая в пустыне предала смерти многие тысячи) и вместе изображал «Христа по Его распятию и смерти, когда Он, взяв на Себя грехи многих, исшел живым и бессмертным» [Ефрем Сирий, 346].

По слову ап. Павла, в день очищения **очищались только грехи неведения**, а не все грехи израильтян (Евр 9:7). Что характерно, даже комментарий АСД на Евр 9:7

не оспаривает этого, давая верную ссылку на законное предписание об очищении лишь грехов, совершенных по ошибке (Лев 4:2, 13). Следовательно, сознательные грехи не очищались в этот день [Евфимий Зигабен, 60; Феофилакт Болгарский, 799]. Это означает, что, согласно прообразу, они не могут очищаться и после 1844 г., т.е. механизм адвентистского многолетнего дня очищения несовершенен и не дает адвентистам полной чистоты и примирения с Богом при совершении ими сознательных грехов. Тем самым эти грехи адвентистов остаются неочищенными, а *никакой блудник, или нечистый, или любостяжатель, который есть идолослужитель, не имеет наследия в Царстве Христа и Бога* (Еф 5:5).

Наконец, адвентисты утверждают, что в тот же день, 22 октября 1844 г., Господь вначале совершил **помазание небесного святилища** [Настольная книга, 289–290]. Однако по закону помазание, во-первых, совершается днем, т.е. за ним следует не утреннее, а вечернее богослужение. Во-вторых, по закону это помазание предшествует поставлению первосвященника: прор. Моисей вначале сам помазал всю скинию, а потом сам же помазал Аарона в первосвященника и его сыновей во священники (Исх 40). В комментарии АСД на Евр 6:19 предлагается и вовсе невозможная вещь: что Христос сразу же вошел в Святое святых небесного храма, «чтобы посвятить его вместе с остальным святилищем при Своем вступлении в должность Первосвященника». Однако в Исх 40 прор. Моисей сам вначале помазывает скинию, а затем уже посвящает Аарона. Следуя этому порядку, церемония поставления Христа в Первосвященники, нигде не описанная в Писания и потому сама по себе являющаяся домыслом, не может завершаться посвящением небесного храма.

Таким образом, проведенный анализ показал целый ряд грубых несоответствий адвентистского вероучения об очищении небесного святилища ветхозаветному «прообразу» — богослужению дня очищения. Это позволяет с уверенностью утверждать об ошибочности и всего адвентистского учения о небесном святилище.

## Источники и литература

1. В начале — В начале было Слово... Изложение основ библейского вероучения. Заокский, 2010.
2. Веселов — *Веселов Е., иер.* Эсхатология сект протестантского происхождения: Дисс. ... канд. богословия. Сергиев Посад, 2018.
3. Евфимий Зигабен — *Евфимий Зигабен.* Толкование послания апостола Павла к Евреям. Тула, 1897.
4. Ефрем Сирий — *Ефрем Сирий, прп.* Толкование на книгу Левит // *Его же.* Творения. Т. 6. М., 2014.
5. Кобрин — *Кобрин М.* День очищения в Ветхом Завете. Библейско-археологическое исследование. Холм, 1902.
6. Комментарий АСД — Комментарий АСД на Послание к Евреям // URL: <http://soteria.ru/s616/> (Дата обращения: 21.10.2020).
7. Краткое изложение — Краткое изложение основ вероучения // URL: <http://soteria.ru/s892/23/> (Дата обращения: 21.10.2020).
8. Настольная книга — Настольная книга по теологии // Библейский комментарий АСД. Заокский, 2010. Т. 12.
9. Никанор (Каменский) — *Никанор (Каменский), еп.* Экзегетико-критическое исследование послания святого апостола Павла к Евреям. Казань, 1903.
10. Ринекер, Майер — *Ринекер Ф., Майер Г.* Библейская энциклопедия Брокгауза. Б. м., б. г.
11. Уайт, 2006 — *Уайт Е.* Великая борьба. Заокский, 2006.
12. Уайт, Христианские опыты — Христианские опыты и видения Е. Уайт // Ранние произведения Елены Уайт. Калининград, б. г.

13. Уайт, Духовные дары — Уайт Е. Духовные дары. Т. 1 // Ранние произведения Елены Уайт. Калининград, б. г.
14. Феодорит Кирский — *Феодорит Кирский, блж.* Толкование на книгу Левит // *Его же.* Изъяснение трудных мест Божественного Писания. М., 2003.
15. Феофилакт Болгарский — *Феофилакт Болгарский, блж.* Благовестник. Толкование на Апостол. Б. м., 2006.
16. Kaspersen — *Kaspersen, A. Ellen G. White — The Myth & the Truth.* Б. м., 1999.

***Priest Evgeny Veselov. Analysis of the correspondence of the Adventist doctrine of the cleansing of the heavenly sanctuary to the Old Testament worship of the day of atonement.***

**Abstract:** The most important teaching for Seventh-day Adventists about the cleansing of the heavenly sanctuary, contrary to the claims of the Adventists themselves, does not have an exact correspondence in the Old Testament divine service of the day of atonement (Lev 16). According to Adventism, Jesus Christ for the 19<sup>th</sup> centuries was in the sanctuary of the heavenly temple with His Blood and only in 1844 passed into the heavenly Holy of Holies. According to the book of Leviticus, the high priest enters the Holy of Holies three times, but doesn't first stay long with the sacrificial blood in the sanctuary. There is no correspondence with the obligatory daily worship, sacred activities in the courtyard (the election of the goats, the slaughter of the calf and the first goat, as well as the subsequent burning of their corpses outside the camp), the expulsion of the goat into the desert. The sequence of the anointing of the sanctuary and the divine service of the day of atonement was also violated. When constructing their doctrine, Adventists ignored the prescription for observing rest and food fasting on that day. They also ignored the instruction of Scripture that on this day not all the sins of the people were cleansed, but only the sins of ignorance. Thus, the lawful day of atonement worship clearly shows the far-fetched and unscriptural foundation of Adventist doctrine of the heavenly sanctuary.

**Keywords:** Seventh-day Adventism, heavenly sanctuary, heavenly temple, day of atonement, Yom Kippur, investigative court, Old Testament worship.

*Priest Evgeny Gennadievich Veselov* — PhD in Theology, PhD in Law, Khabarovsk Theological Seminary (ev23@yandex.ru).

Ю. Д. Смирнова

## ЯЗЫК РЕЛИГИИ В ЭПОХУ ПОСТМОДЕРНА

В настоящее время образуется собственная православная ниша в Интернет-пространстве, активизируется централизованное и согласованное освоение новых медиа технологий. На примере кейса образовательного проекта «Школа блогеров «От сердца к сердцу» демонстрируется как существенно меняется роль и место Русской Православной Церкви в пространстве медиатехнологий. И соответственно, как меняется язык, на котором священнослужитель говорит с аудиторией. В качестве основы для анализа выбран документ «Видеоблоги священников Русской Православной Церкви: рекомендации и советы», содержащий рекомендации и предостережения по содержательному контенту и языку общения в пользователями социальных сетей.

**Ключевые слова:** язык религии, цифровая эра, блоггинг, православный интернет, язык, медиатизация религии, православие.

Многие теоретики XX в. полагали, что секуляризация станет исходным основанием десакрализации всего религиозного как такового в современном мире. К этому добавлялся еще и факт очевидного консерватизма и неповоротливости всех традиционных религий, что не даст им не единого шанса на освоение новых технологий и медиапространства.

Однако, мы видим совершенно другую картину, религиозные организации не просто активно используют все возможности медиатехнологий, но и создают свои собственные социальные сети, активно создают приложения для мобильных телефонов и сайтов. Все это сделало возможным говорить о формировании медиадискурса религий.

Если говорить о православии, то оно к 2020 г. имеет разнообразные медиа фигураций (термин Н. Коулдри и А. Хеппа): собственные сайты епархий и храмов, православных мобильных приложений, православной социальной сети «Елицы»<sup>1</sup> международного интернет-проекта «Батюшка онлайн»<sup>2</sup> и священников-блогеров в популярных социальных сетях Instagram, TikTok и на канале Youtube.

Потребность в регуляции контента и необходимость контроля привела к созданию документа «Видеоблоги священников Русской Православной Церкви: рекомендации и советы» созданного Синодальным отделом по взаимоотношениям Церкви с обществом и СМИ в сотрудничестве со священником Святославом Шевченко, священником Александром Кухтой, священником Павлом Островским, иеромонахом Макарием (Маркишем), иеромонахом Александром (Митрофановым), протоиереем Андреем Федосовым и протоиереем Сергием Воронкиным (все священники — активные блогеры). Пункт 4 этого документа говорит о языке ведения блога и постулирует, что каждый «самостоятельно творчески определяет способы и стиль подачи материала, согласуясь со своей христианской совестью, Священными Писанием и Преданием» [Видеоблоги священников], а также использовать прописное в «Концепция миссионерской деятельности Русской Православной Церкви» правило «использовать принципы церковной рецепции культуры народов, основанные на словах апостола Павла: «Для всех

---

Юлия Дмитриевна Смирнова — кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры религиозоведения Казанского (Приволжского) федерального университета, г. Казань (myphilosophy@mail.ru).

<sup>1</sup> <https://elitsy.ru/>

<sup>2</sup> <https://vk.com/batyushkaonline>

я сделался всем, чтобы спасти по крайней мере некоторых» (1 Кор 9:22)» [Здесь и далее: Videоблоги священников].

Как вывод: контроль за тем «что» и «как» говорит священник в медиасфере ведет пастырская этика и эстетика, т.е. сам человек и его благочестие. Даже при условии понимания подобных блогов как связующих нитей между повседневностью и религиозной жизнью, нельзя забывать себя и использовать «понятийную матрицу» аудитории ей в угоду, и далее «важно найти срединный путь между излишне субъективной подачей материала, выходящей за рамки церковной традиции, и формальным канцелярским языком, который вряд ли найдет понимание у современной аудитории». Священник должен стать примером и образцом во всем, в том числе в речи. Русской Православной Церкви также признает, что «эффективность миссии в видеоблогах напрямую зависит от степени погружения автора канала в культурную и языковую среду целевой аудитории, то есть необходимо разговаривать с ней на одном языке», т.е. опять же все зависит от личности каждого отдельного священника. Поэтому рекомендуется «выражение эмоций, самоирония, добрые шутки, умеренная жестикация и другие невербальные способы коммуникации», т.к. все это располагает аудиторию, создает эффект дружеского общения и создает комфортную обстановку для коммуникации.

Безусловно важно избегать неприемлемого для церковного дискурса эротизма, праздности, обценной лексики и пр., не позволительно «высмеивание недостатков отдельных людей или групп; использование противоречий и напряженностей между людьми или группами, бравирование идеологическими штампами, употребление оскорбительных кличек и ярлыков».

Документ также ставит вопрос тематизации выпусков. Все актуальные новости могут стать поводом для проповеди или беседы, прямого эфира или подборки книг и иного способа ведения беседы, все это должно привести к тому, что православная медиасфера начнет «инициировать собственный христианский дискурс», а значит, сама начнет формировать новостную повестку. Главным при выборе темы поста или эфира должен стать принцип «христианской целесообразности», который позволит говорить и освещать темы, интересные автору, его аудитории и предостережет от тем, в которых священник разбирается не очень хорошо. Также следует «стерегаться тем, которые способны разделить православных верующих по политическому, социальному или этническому признаку», «недопустимы к публикации тематические выпуски, пропагандирующие нездоровый образ жизни, безнравственность, насилие и т. д. Особую опасность представляют темы, способные спровоцировать церковный раскол».

В качестве иллюстрации предлагаем рассмотреть кейс образовательного проекта «Школа блогеров «От сердца к сердцу», которая реализована на базе Духосошественного храма г. Казани. Создали его информационные отделы Казанской епархии и православной гимназии имени святителя Гурия Казанского, получив благословение митрополита Казанского и Татарстанского Феофана.

Школа проходила в два этапа: очный проходил с 28 сентября по 3 октября 2020 г., участие в нем приняло более 50 участника. Спикерами стали специалисты религиозные и светские — «эксперт Синодального отдела по делам молодежи по информационному сопровождению Александрина Маланина, преподаватель кафедры телевидения Казанского государственного института культуры Максим Мальков, руководитель фотослужбы Патриарха Московского и всея Руси священник Игорь Палкин, SMM-специалист Владислав Дежнев, а также казанские блогеры» [Школа блогера].

А программа была очень насыщенная: «мастер-классы по написанию новостных текстов, репортажей, очерков и интервью, практические занятия по продвижению сайтов и информационному сопровождению деятельности приходов, ведению страничек в социальных сетях. Слушатели имели возможность посещать мастер-классы по фотоискусству, видеосъёмке и монтажу, написанию статей и новостных заметок. *Главной задачей проекта* (курсив мой. — Ю. С.) является повышение профессионального

уровня информационного освещения деятельности некоммерческих и социальных организаций, приходов, монастырей, волонтерских объединений, а также расширение в медиапространстве доли контента, посвященного различным направлениям деятельности Русской Православной Церкви».

Заочный этап пошел с 27 ноября 2020 г. по 15 января 2021 г. В рамках дистанционного обучения курс прошли более 100 человек, в рамках еженедельных учебно-практических онлайн-сессий получили знания об основах ведения блога, риторике, базовые знания по работе с видеоконтентом и умение использовать информационные материалами.

В течение всего срока обучения, каждую неделю участники слушали 3 мини-лекции и выполняли практические задания по ораторскому мастерству, созданию видеоконтента и другим направлениям. Содержание лекций было разнообразное: от основ риторики и базовых знаний по написанию новостей, подробнейший разбор и анализ создания видео и фото-контента, лекции по ведению Instagram-страницы прихода или Епархии. Как непосредственному участнику Школы, хотелось бы отметить положительные и отрицательные стороны. Начнем с положительного:

1. Настоящим открытием стали лекции по работе с видеофрагментами и фотографиями, лекторы начали с базовых теоретических знаний, которые по ходу лекции сопровождалось постоянным визуальным рядом, разбирались примеры хороших и плохих кадров, демонстрировались разные виды монтажа и работы со звуком, давалось много практических советов.

2. О ведении Instagram-страницы рассказывал священник Александр Данилов, активный пользователь указанной социальной сети с более чем 30 тысячами подписчиков. Его лекции были интересны большим личным участием, неким *storytelling* о том, как сам лектор ведет страницу, какие приемы использует, а что ему кажется неуместным

Что вызвало вопросы:

1. Очень плохо настроена обратная связь, не было возможности задать вопрос лично лектору, комментарии под видеолекциями использовались только для «отмечания присутствия» учеников. К сожалению, это не позволило прояснить для себя многие моменты и найти прямой контакт с лекторами.

2. Выполненные домашние задания также не получили обратной связи и лично я не знаю, какие ошибки были мною допущены, а что было сделано верно.

Эта Школа является продолжением проекта «Школа православной журналистики», которая проходила в 2019 году. Проект красноречиво демонстрирует, что Русская Православная Церковь уже не ученик, а учитель; за небольшой промежуток времени уже накоплен значительный практический опыт и получены глубокие теоретические знания, и Церковь считает важным и нужным обучать этим навыкам все большее количество своих подопечных. А количество участников демонстрирует ответный интерес и желание священнослужителей «на местах» развиваться в этой сфере и рассказывать о себе и своей жизни в социальных сетях.

Из этого кейса можно сделать следующие выводы:

- Русская Православная Церковь не просто осознает важность и актуальность деятельности в Интернет-пространстве, но и очень хорошо понимает принципы работы там. Заняв свою нишу, она занимается просвещением, обучением и воспитанием.

- Расширяя сферу своей деятельности, Русская Православная Церковь движется на встречу тем, кто по какой-то причине не ходит в храм, не может задать там интересующие его вопросы или вообще следит на «батюшкой-блогером» из интереса или ради смеха, этот путь, сложный и важный, необходимо совершать сейчас, когда со всех сторон говорят об аморальности, бездуховности и потребности у человека в каких бы то ни было основах.

Проведенный анализ кейса цифрового православия позволяет констатировать активную позицию Русской Православной Церкви, конструирующую собственную нишу медиа-коммуникаций и осваивающего новые медиа-инструменты.

Медиа-фигурации православия разнообразны — от видеозаписей проповедей до коротких видео в TikTok, постоянных и популярных рубрик «вопрос-ответ» и «прямой эфир» в Instagram. Язык, выбираемый представителями Церкви для общения, все больше становится простым и понятным большинству пользователей той или иной социальной сети. А каждый блог — это в первую очередь личность говорящего, его стиль общения, юмор, способ выстраивания диалога с подписчиками.

В заключении скажем, что, создавая свои медиа-фигурации Русская Православная Церковь трансформирует под себя медиасреду, ее язык и контент, формирует собственную нишу и правила существования в ней. Все это позволяет констатировать уверенные позиции, занимаемые Русской Православной Церковью в «новой» для нее сфере и расширяет исследовательское поле для теоретиков данного вопроса.

## Источники и литература

1. Videоблоги священников — Videоблоги священников Русской Православной Церкви: рекомендации и советы // Синодальный отдел по взаимоотношениям Церкви с обществом и СМИ. URL: <https://sinfo-mp.ru/videoblogi-svyashhennikov-russkoj-pravoslavnoj-tserkvi-rekomendatsii-i-sovetyi.html> (дата обращения 29.01.2021).

2. *Островская Е. А.* Медиатизация православия — это возможно? // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. 2019. № 5 (153). С. 300–319.

3. *Островская Е. А.* Цифровизация православных ритуалов и практик: методология и направления исследования URL: <https://elib.bsu.by/bitstream/123456789/241917/1/154-161.pdf> (дата обращения 29.01.2021).

4. Школа блогера — В Казани стартовала Школа блогера для НКО «От сердца к сердцу» // Храм Сошествия Святого Духа г. Казани. URL: <http://duhovhram-kzn.ru/gimnaziya/novosti/1927-v-kazani-startovala-shkola-blogera-dlya-nko-otserdtsa-k-serdtsu> (дата обращения 29.01.2021).

### *Julia D. Smirnova. The language of religion in the post-modern era.*

**Abstract:** Currently, its own Orthodox niche is being formed in the Internet space, the centralized and coordinated development of new media technologies is being activated. On the example of the case of the educational project “School of Bloggers” From Heart to Heart, “it is demonstrated how the role and place of the Russian Orthodox Church in the space of media technologies essentially changes. And accordingly, how does the language in which the clergyman speaks with the audience change. The document “Video blogs of priests of the Russian Orthodox Church: recommendations and advice,” containing recommendations and warnings on the content and language of communication in users of social networks, was chosen as the basis for analysis.

**Keywords:** language of religion, digital era, blogging, Orthodox Internet, language, mediatization of religion, Orthodoxy.

*Julia Dmitrievna Smirnova* — candidate of Philosophy, senior lecturer at the Department of Religious Studies of Kazan (Volga) Federal University, Kazan ([myphilosophy@mail.ru](mailto:myphilosophy@mail.ru)).

*Л. Ф. Шеховцова*

## ПРОБЛЕМА ЦЕЛОСТНОСТИ ЧЕЛОВЕКА

В настоящее время в науке и философии отсутствует целостное знание о человеке, интеграция христианского учения о человеке и современного научного знания позволит решить проблему онтологической целостности человека и его познания. В онтологической антиномии человека как физического и духовного существа выделена целостность вертикальная и горизонтальная, компоненты которых образуют неслиянно / нераздельное единство «ипостаси и природы», «души и тела», «души и духа», «ума-чувства-воли».

**Ключевые слова:** человек, онтологическая антиномия, целостность, ипостась, дух, душа, тело, неслиянно / нераздельно, личность, индивидуальность, субъект деятельности, индивид, антропология, психология.

Сегодня в различных областях общественной практики остро ощущается потребность в едином фундаментальном знании о человеке. Такого целостного знания сегодня нет, потому что человек «растаскан» по разным научным «ведомствам»: его изучает биология, медицина, психология, социология, философия, богословие, религия, а также искусство и культура. В каждой из этих наук накоплен огромный массив знаний о человеке, но нет науки, интегрирующей все знание о человеке в систему человекознания, хотя это является актуальной проблемой и для теории, и особенно для практики.

Сегодня НЕ приходится констатировать, что в рамках какой-либо науки происходит интеграция знаний о человеке. Еще в 60-х годах Б. Г. Ананьев писал, что проблема человека как общая проблема всей науки охватывает почти все разделы знаний и поэтому Б. М. Кедров в своей классификации наук ставил психологию в центр между естественными, социальными и философскими науками [Ананьев, 1968]. Методология теоретического синтеза разнообразных знаний о человеке была предложена в отечественной психологии еще В. М. Бехтеревым в начале XX в. [Бехтерев, 1928]. Однако и в настоящее время — начале XXI в. — подобный синтез не состоялся и многих современных ученых беспокоит отсутствие целостного взгляда на человека.

Познание и понимание человеком себя было актуальным во все времена и остается таким же актуальным в настоящее время — в XXI в.

Описанием и пониманием человека кроме науки, занимались все религиозные учения и философия. Идея целостного человека присутствовала и в богословском, философском и научном знании. Наверное, более адекватным названием для этой отрасли знания было бы «антропология», но в настоящее время существует столько антропологий, которые имеют своим предметом не человека в целом, а его «фрагменты» или ставят акценты на каком-либо одном аспекте многогранной человеческой индивидуальности, что название «синтетическое человекознание», предложенное Б. Г. Ананьевым для такой новой научной дисциплины, представляется более выразительным [Ананьев, 1968].

В психологии категория целостности упоминалась в гуманистической психологии, но не была там разрешена и более адекватное решение получила в теории индивидуальности Б. Г. Ананьева [Ананьев, 1968, 334]. Понятие индивидуальности, разработано Б. Г. Ананьевым как категория целостности, «системы» и обобщает многочисленные комплексные экспериментальные исследования человека: «Единичный человек как индивидуальность может быть понят лишь как единство и взаимосвязь

---

*Лариса Филипповна Шеховцова* — доктор психологических наук, профессор, профессор Санкт-Петербургской духовной академии (Laranikpol2007@yandex.ru).



его свойств как личности и субъекта деятельности, в структуре которых функционируют природные свойства человека как индивида» [Ананьев, 1968, 334].

Если рассматривать концепцию целостного человека на уровне современных знаний, то мы увидим, что человек в современной науке представлен структурой уровней организации:

- биологический уровень (биохимический, биофизические процессы, ткани, образующие строение тела, физиологические функции);

- психофизиологический, психосоматический уровень, на котором происходит (осуществляется) взаимодействие психического (высшего) и (низшего) физиологического уровней организации;

- психический уровень (ум-чувство-воля и другие психические процессы, и функции);

- сознание (сознание определяется чаще всего как высший уровень психической феноменологии).

В теории индивидуальности человек представлен 3 структурами: 1) биологических свойств как ИНДИВИД; 2) психических процессов, осуществляющих деятельность — как СУБЪЕКТ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ и 3) социально-психологических свойств — как ЛИЧНОСТЬ.

Личность в теории индивидуальности — это система отношений человека к миру, другому и себе, рассматривается как социальная характеристика. Феномен индивидуальности, таким образом, есть качество целостного человека, форма бытия человека в мире.

Б. Г. Ананьев писал, что в ходе онтогенетического развития и жизненного пути человека происходит индивидуализация организма и личности человека; что индивидуальность всегда есть индивид с комплексом природных свойств, но не всякий индивид является индивидуальностью. Чтобы индивиду стать индивидуальностью, говорил Борис Герасимович, для этого ему вначале нужно стать личностью. Здесь можно видеть указание на необходимость ИЕРАРХИИ в системе «индивидуальность».

«Если личность — “вершина” всей структуры человеческих свойств, то индивидуальность — это “глубина” личности и субъекта деятельности», — так определяет Б. Г. Ананьев различия между этими понятиями [Ананьев, 1968, 329].

Перечисление свойств индивидуальности как совокупности индивидуальных особенностей, само по себе не раскрывает её внутреннюю структуру, механизм функционирования и развития. В. И. Слободчиков подчеркивал, что при разработке концепции индивидуальности важно выявить принцип интеграции многообразных свойств индивидуальности, который задает самобытность «самость» человека.

Единичности, неповторимости, особенности — важные стороны человеческой индивидуальности, без учета которых она не может быть правильно понята, но которые сами по себе ещё не образуют феномена индивидуальности [Слободчиков, Исаев, 1995]. Целостное описание человека, столь актуальное сегодня для психологии, В. И. Слободчиков и Е. И. Исаев предлагают осуществить через представление форм целостной организации в различных проекциях и уровнях — срезах целостности: на уровне природных биологических свойств, на уровне психических процессов и на уровне личности [Слободчиков, Исаев, 1995].

Категории «индивидуальности» как целостного человека в теории Б. Г. Ананьева не хватает духовного измерения. В существующих сегодня множестве антропологий: биологической, культурной, социальной, педагогической, психологической акцентированы разнообразные компоненты человека, кроме духовного.

Современная наука все более полно охватывает многообразные отношения и связи человека с миром: и с природой, и с обществом, и с космосом. Методологическая рефлексия современного состояния науки и размышления о сущности и природе человека привели сегодня многих ученых к пониманию того, что духовность есть глубинная суть человека. Анализом сути такого сложного феномена как «человек», не отсекая его духовного начала, всегда занимались философская антропология и религия,

выражая ту или иную мировоззренческую позицию. Идея целостного человека присутствовала и в богословском, философском и научном знании.

При разработке целостной концепции человека следует четко различать, что есть онтология — человек, каков он есть в своем бытии; и что есть гносеология — точка зрения, позиция, с которой мы рассматриваем человека и то, как мы его поняли. Если у человека 2 руки и 2 ноги, то даже если полагать, что он произошел от обезьяны или его сотворил Бог, у него все равно будут только 2 руки и 2 ноги вне зависимости от нашей гносеологической позиции. Это — объективность, онтология. Но если мы станем утверждать, что человек есть животное, и игнорировать его психическую, душевную, духовную феноменологию или встанем на позицию, что человек есть существо духовное, то следует понимать, что это — субъективность, угол зрения в определенной картине мира, сформированной не только нашим опытом, но и его осмыслением и интерпретацией, то есть, гносеология.

В рамках христианского мировоззрения человек по Замыслу Бога был сотворен как онтологическая антиномия: земной и небесный, временный и вечный, физический и духовный и должен был соединить в себе оба мира — вещественный и умо-зрительный. Современной науке и психологии при разработке концепции целостного человека и его индивидуальности необходимо включать духовное измерение, которое представлено как сущность человека в религиозно-философских концепциях, в том числе и в христианском учении о человеке — христианской антропологии. Сегодня в общественном и научном сознании острым является вопрос — возможна ли интеграция научного и религиозного знания, когда еще недавно господствовало мнение, что они взаимно исключают друг друга. Так ли это? Возможно ли «синтетическое человекознание», интегрирующее христианскую концепцию человека и современное научное знание о человеке? Или христианскую антропологию возможно ли дополнить научным знанием физиологии, нейрофизиологии, психологии о человеке?

Нам дополнительность научного и религиозного знания о человеке представляется возможной и необходимой.

Так, категория индивидуальности в психологии, рассмотренная выше, во многом аналогична представлению о тримерии человека, разработанному в христианской антропологии. Как индивидуальность, так и тримерия образованы тремя структурами (или компонентами), объединенными в целостную систему; функционирование компонентов этой системы подчинено принципам неслиянности-нераздельности, троичности, иерархии, симфонии, гармонии, синергии.

В христианской антропологии человек представлен во всей полноте и целостности как «ипостасно-природное единство» [Мефодий Зинковский, 2014]. Реализация целостности этого ипостасно-природного единства подчинена принципу иерархии. Первенство ипостасного начала в ипостасно-природном единстве «человек» указывает именно на активность этого начала как на причину всяких изменений и движений в этом единстве — как на движущую силу. Это активное ипостасное начало — **ИПОСТАСЬ** — есть личный, действующий источник природной жизни; но сам по себе, он не природа и не сама жизнь, ипостась — принцип существования. Митрополит Иоанн (Зизиулас) подчеркивает, что исходным пунктом православной христологии выступает ипостась или личность, и это не только применительно к Богу, но и к человеку: личность оказывается основанием бытия, совершенным человеком в свободе и любви [Иоанн Зизиулас, 2006, 51]

Интерес к проблеме личности-ипостаси актуализировался в богословии с работы В. Н. Лосского, где он предложил не столько определение личности, сколько указал, ЧТО (КТО) она есть [Лосский, 2003]. Личность — неприродное начало, — сказал В. Н. Лосский.

Как понять такое «неопределенное» определение?

Личностность — жидкительное основание бытия человека в высшем онтологическом смысле, который обретается только в Боге [Иоанн Зизиулас, 2006], — развивает эту мысль митрополит Иоанн (Зизиулас). Источник человеческой ипостасности — Высшее

Начало. Ипостась человека сообразна Нетварной Энергии — пишет прп. Максим Исповедник еще в VII в. [Максим Исповедник, 1993]. Человек как личность происходит от вечного Существа, от особого акта Его Божественной воли, из Божественного вдохновения, — полагает еп. Михаил (Грибановский) [Михаил Грибановский, 2003].

Итак, личность-ипостась — совершенно особое начало в человеке — не тело, не душа и даже не дух, это в христианской антропологии называется «природой».

Человек как **онтологическая антиномия** есть и вечное невещественное начало, — представленное ипостасью, и временное телесное бытие. Если личность — вечное начало, происходит из Божественного вдохновения, то отсюда и сообразность личности Нетварным Энергиям, сопричастность Им. Таким образом, главное свойство личности: сопричастность Нетварным Энергиям, направлено на управление своей тварной природой тела-души-духа.

Итак, в православной психологии личность можно понимать — как активное трансцендентное начало, несводимое к природе и владеющее природой тела-души-духа, иное (по отношению к природе), проявляющееся в форме самосознания, «Я». Самосознание — «Я» и личность — едины. Феноменология Я практически совпадает с проявлениями личности. Личность — то трансцендентное начало, которое являет себя в самосознании *неслиянно / нераздельно*. Если Лица Троицы «неслиянны и нераздельны», а человек — Образ Божий, то и в человеке, очевидно, «неслиянно-нераздельно» соединяются ипостась и природа, образуя ипостасно-природное единство — «человек», существо земное и небесное.

Наблюдаем ли мы в природе человека — тримерии «тела-души-духа» — «срезы целостности» и в них *«неслиянность / нераздельность»*?

Как соединяется в человеке вещественное и невещественное начала — тайна, разгадка которой невозможна сегодня ни в науке, ни в философии, ни в богословии. Можно только констатировать взаимодействие тела и души, мозга и психики, которое происходит *неслиянно / нераздельно*. В. М. Бехтерев еще в 1929 г. показал, что всякая умственная деятельность сопровождается телесным напряжением [Бехтерев, 1929]. Это подтвердилось и современными исследованиями.

Психическая деятельность, любой психический процесс, умственная активность сопровождается активностью, АКТИВАЦИЕЙ не только возбуждением тех или иных зон мозга, но и сдвигами, реактивностью физиологических функций. Пульс, например, у переводчиков-синхронистов может достигать 160 ударов в минуту, увеличение адреналина при умственной работе без эмоционального напряжения наблюдается на 20%, то же в условиях стресса — на 50–300%; при сложной умственной работе наблюдается изменение элементов крови — повышение в крови гемоглобина на 6%, эритроцитов на 8%, лейкоцитов до 13 000. Исследования показывают, что даже перемещение в уме двузначных чисел сопровождается увеличением пульса и артериального давления. В экспериментальных исследованиях установлена корреляция между этими процессами: если есть физический процесс, то есть и психический процесс, если возникает психический процесс, то его всегда сопровождает и физический процесс — они *неслиянны и нераздельны*. Но корреляционная зависимость не является причинной зависимостью — интерпретация причинности этого эмпирического факта происходит в рамках той или иной мировоззренческой позиции.

Душа содержит тело, говорили святые отцы (а не тело «производит» душу, как говорят ученые-материалисты). Свт. Григорий Нисский «Душа, являясь бестелесной и не ограниченной местом, вся вмещается во всем: и в своем свете, и в теле; и нет части, освещаемой ею, где бы она не присутствовала, ибо она не под властью тела, но сама владеет им, и не она находится в теле, как в сосуде или мехе, но более тело в ней» (Цит. по: [Леонов, 2013, 53]). Душа одевается телом — писал свт. Игнатий Брянчанинов [Игнатий Брянчанинов, 1995]. Христианская точка зрения по поводу взаимоотношения души и тела заключается в том, что душа пользуется мозгом (телом) как инструментом, орудием для осуществления своих функций: так полагают свт. Григорий Нисский (Душа умная и невещественная посредством чувств

примешана вещественной природе) [Григорий Нисский, 1995, 47]; и св. Григорий Палама («душа — это единая многоспособная сила, которая пользуется получающим от нее жизнь телом как орудием») [Григорий Палама, 1995, 43]; и Федор Голубинский (Душа проникает и оживляет тело, производит в нем движения) [Голубинский, 2006]; и прот. Василий Зеньковский (Душевная жизнь, насколько она дана нам в опыте, протекает при непрерывной ее связи с телом) [Зеньковский, 2011, 341]. Все это свидетельство, что психические, душевные процессы протекают *неслиянно/неразрывно* с физиологическими, телесными.

«Тело есть ближайшее орудие души и единственный способ обнаружения ее вонне в настоящем мире», — писал св. Феофан Затворник в 1898 г. [Феофан Затворник, 2003, 326].

Следуя этой святоотеческой мысли, приходится делать вывод, что психика управляет мозгом, а не является производной от деятельности мозга, как утверждает современная нейронаука.

Тело, описанное в психологии как структура индивида тоже целостно, представляет собой СРЕЗ целостности, «т. н. конституцию, образованную типом телосложения, типом нервной системы, типом эндокринного баланса [Шеховцова, 2011].

Если душа проявляется в телесных действиях, то душевные явления есть проявления духовной субстанции, духа, вслед за святыми отцами полагал Василий Зеньковский [Зеньковский, 2011]. Обобщая мнения многих св. отцов, А. Позов предлагает такое резюме: «Душа — это продукт духа при вхождении его в материю» [Позов, 1965]. Душа духовна по естеству, — говорил свт. Феофан Затворник. «Она является частью силы духа, только низшей и назначенной на ведение дел земных» (Письмо № 1462 [Феофан Затворник, 2000, 213]). Дух — ядро души, душа заимствует жизнь от духа, душа — источник жизни для тела [Максим Исповедник, 1993].

То есть, существует духовная нематериальная субстанция, которая является основой, носительницей душевных процессов, в чем тоже можно видеть проявление *неслиянности / нераздельности*.

По христианскому учению о человеке **природа** его представляет тримерию «тела-души-духа». В христианской антропологии человек представлен антитезой «тело — дух» или «тело — душевно-духовная субстанция». Анализ существующих подходов к решению онтологического вопроса показывает, что, как правило, во многих антропологических позициях выделяются три компонента структурной организации человека: ТЕЛО — ПРОМЕЖУТОЧНОЕ НАЧАЛО — ВЫСШЕЕ НАЧАЛО. Следует признать, что в христианской антропологии нет однозначного понимания категорий души и духа, вследствие чего существуют теологумены о двумерическом и тримерическом составе человека. Человек как двумерия в христианской антропологии представлен антитезой «тело / душевно-духовная субстанция». 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. В тримерии антитеза «тело / дух», а душа — это нечто промежуточное, объединяющее, соединяющее, «сцепляющее» вещественное и невещественное начала. Здесь просматриваются три онтологически слоя — вещественный (плотный), маловещественный (душа) и невещественный (бесплотный дух). Распространенным в богословии является мнение, что оба теологумена не противоречат друг другу, а все зависит от «угла зрения» (гносеологии), то есть проблема выбора теологумена тримерии или двумерии — это проблема скорее гносеологическая, чем онтологическая. Душа и дух, составляют единство душевно-духовной субстанции, где дух представляет более высокий уровень иерархии — мы видим вертикальную целостность духовно-душевной субстанции.

Святоотеческое богословие видит душу **целостностной**. Св. Исаак Сирий утверждал, что умственная (познавательная), раздражительная (эмоциональная) и волевая (волевая) 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 [Исаак Сирий, 1993].

Эту же мысль высказывает и проф. Н. А. Зубовский, 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 [Зубовский, 2006].

Такого же мнения придерживался и В. С. Серебренников, проф. психологии СПбДА: субъект в один момент времени совершает акт, состоящий из трех сторон — ума-чувства-воли, в каждом душевном явлении неприменно есть все три стороны, но одна сторона находится в более ясном сознании, а другие в бессознании [Серебренников, 1891].

В психологии тоже существует классификация сфер психической жизни, их три: интеллектуальная, эмоциональная и волевая. В теории индивидуальности Б. Г. Ананьева совокупность психических процессов — ИНТЕЛЛЕКТА, ЭМОЦИЙ, ВОЛИ представлена как «срез целостности» — «**субъект деятельности**» [Ананьев, 1968]. Целостность структуры субъекта деятельности — одно из проявлений целостности психического акта, реализуемого силами души волей-умом-чувством: воля как «усилие» собирает концентрирует элементы; интеллект, мышление «формулирует» мысль; чувство «оценивает» истинность, правильность рождающейся мысли. Во всяком психическом акте имеет место информационная «составляющая» или «сторона» (образ, понятие, представление, знак, символ) — «продукт» ума; энергетическая составляющая (активация, мотивация) — чувство; и само действие, акция (моторная, умственная операция, суждение как «продукт» умственной деятельности), требующее включения волевой регуляции. С одной стороны, это классическая триада психической феноменологии «ум-чувство-воля», с другой стороны, очевидна условность разделенности психики на них. И если представить, что структуры индивидуальности символизируют разные стороны целостного психического акта, или каждая структура вносит свой «вклад» в его осуществление, то информационная составляющая — это структура субъекта деятельности, энергетическая составляющая — это структура индивида, а за функцией произвольной регуляции — воли — стоит личность, и мы опять являемся свидетелями целостности психической феноменологии. Подсистема «субъект деятельности» в системе «индивидуальности» тесно сопряжена, с одной стороны с подсистемой «индивид», а с другой стороны, с подсистемой «личность», таким образом, как мы видим, тоже образуется некая вертикальная целостность «индивидуальность».

Понятие «субъекта деятельности» в теории индивидуальности наиболее соответствует представлениям о «душе» в христианской антропологии. Понятие «индивид» — представлениям о «теле». Понятие «личности» в теории индивидуальности не соответствует пониманию личности-ипостаси в христианской антропологии, но можно усмотреть некую близость психологических представлений — что личность проявляется в сознании — с богословскими представлениями о проявлениях личности в самосознании, — когда онтологическим основанием сознания является «дух».

Таким образом, мы видим вертикаль «целостности» и как «тримерия», и как «индивидуальность».

Душа, дух и тело *неслиянны и нераздельны* в человеческой тримерии. Телу нужна душа, чтобы жить и двигаться, а душе — тело, чтобы проявлять свои способности. Силами души-умом, чувством и волей «управляет» сознание-дух.

В христианском учении о человеке идея целостности выражалась понятием «сердца» как центра человеческого бытия. Прот. Вадим Леонов пишет, что в сложной природной структуре человека для ее целостности необходим некий единый гармонизирующий орган, имеющий свое «представительство» на всех уровнях бытия

и влияющий на их функционирование. Таким органом, по мнению св. отцов, является сердце — центр человеческого бытия. Для исполнения этого назначения сердцу даны особые свойства и функции. Сердце обеспечивает целостность и гармонию бытия человека [Леонов, 2013, 53], являясь и органом познания, и чувств, и воли, намерений и желаний (где сердце ваше, там и сокровища ваши).

Свт. Феофан Затворник писал, что сердце — корень и центр жизни, фокус всех сил духовных, душевных и телесных, и через сердце человек входит в связь со всем существующим. На уровне души сердце есть источник душевных сил [Феофан Затворник, 1996]. Между сердцем духовным и телесным есть определенное соответствие: телесное обеспечивает кровообращение, а душевно-духовное сердце впитывает в себя все впечатления внешнего мира, объединяет их в себе, переживает, и реагирует на них через изменение настроения, желаний, помыслов, побуждая человека к определенным поступкам. В какой-то мере можно провести аналогию между понятием сердца в христианской антропологии и самосознанием «Я» в психологии. Ни одну функцию сердце не может осуществить самостоятельно, а только при взаимодействии с соответствующей частью человеческой природы. Для тела и души сердце служит источником жизненной энергии. По словам свт. Феофана Затворника, у сердца есть полная власть над управлением жизнью [Феофан Затворник, 1996].

Таким образом, ЧЕЛОВЕК ЦЕЛОСТЕН, «фокусом» целостности является святоотеческое понятие «сердца» как центра человеческого бытия.

Можно видеть целостность человека и по вертикали: «ипостась–природа», «дух–душа», «душа–тело»; и по горизонтали: «личность–самосознание», «ум–чувство–воля», «телосложение–нервная система — эндокринный баланс(метаболизм)».

Выше представленный анализ показал, что представления о человеке в концепциях христианской антропологии и современной психологии не противоречат, а дополняют и уточняют друг друга, научные представления о человеке во многом сходны с христианским учением о человеке, отражая его онтологию.

Понимание индивидуальности человека как уникального бытия, обладающего свойством целостности и способного к совершенствованию, позволяет интегрировать и позитивистский научный подход, и философские, и христианские антропологические теории. Нам представляется, что интеграция знаний о человеке, имеющих в христианской антропологии и современной психологии может представлять эвристическую ценность как для современной психологии, так и для антропологии. Интеграция научных и религиозных знаний о человеке и его развитии представит ту полноту, которая является необходимой и достаточной для отражения целостного феномена «человек».

Интеграция богословского и научного знания о человеке позволяет наметить пути создания концепции целостного человека: человек — это сознающее себя и себя преобразующее бытие, онтологическая антиномия

И временного и вечного;

И вещественного и духовного;

И земного и небесного;

И тварного и способного стяжать Нетварный Дух.

## Источники и литература

1. Ананьев (1968) — *Ананьев Б. Г.* Человек как предмет познания. Л., 1968. 339 с.
2. Бехтерев (1928) — *Бехтерев В. М.* Общие основы рефлексологии человека: руководство к объективному изучению личности. М.–Л., 1928. XXIV, 544 с.
3. Бехтерев (1929) — Рефлексология или психология: материалы дискуссии, проведенной Методологич. секцией О-ва рефлексологии, неврологии, гипнологии и биофизики с 4-го мая по 10-е июня 1929 года. Л., 1929. 80 с.

4. Голубинский (2006) — *Голубинский Ф., прот.* Лекции по философии, умозрительному богословию, умозрительной психологии. СПб., 2006. 695 с.
5. Григорий Нисский (1995) — *Иже во святых отца нашего святителя Григория, епископа Ниссаго, об устроении человека / Пер. В. М. Лурье.* СПб., 1995. 174 с.
6. Григорий Палама (1995) — *Григорий Палама, свт.* Триады в защиту священно-безмолвствующих. М.: Канон, 1995. 380 с.
7. Зеньковский (2011) — *Зеньковский В., прот.* Собрание сочинений. Т. 3: Проблема психической причинности. М.: Рус. путь, 2011. 416 с.
8. Зубовский (2006) — *Зубовский Н. А.* Психология. СПб., 2006. 156 с.
9. Игнатий Брянчанинов (1995) — *Игнатий Брянчанинов, свт.* Слово о человеке. СПб., 1995.
10. Иоанн Зизиулас (2006) — *Иоанн (Зизиулас), митр.* Бытие как общение: очерки о личности и Церкви. М., 2006. 278 с.
11. Исаак Сирий (1993) — *Исаак Сирий, прп.* Слова подвижнические. М., 1993. 530 с.
12. Леонов (2013) — *Леонов В., прот.* Основы православной антропологии. М., 2013.
13. Лосский (2003) — *Лосский В. Н.* Боговидение. М., 2003. 124 с.
14. Максим Исповедник (1993) — *Творения преподобного Максима Исповедника.* М., 1993.
15. Мефодий Зинковский (2014) — *Мефодий (Зинковский), иером.* Богословие личности в XIX–XX вв. СПб., 2014. 320 с.
16. Михаил Грибановский (2003) — *Михаил (Грибановский), еп.* Лекции по введению в круг богословских наук. Киев, 2003. 249 с.
17. Позов (1965) — *Позов А. С.* Основы древне-церковной антропологии. Мадрид, 1965.
18. Серебренников (1891) — *Серебренников В. С.* Обзор лекций по психологии, читанных студентам II курса СПб. духовной академии и. д. доцента В. С. Серебренниковым в 1890–91 учебном году. СПб.: Лит. Я. Богданова, 1891. 16 с.
19. Слободчиков, Исаев (1995) — *Слободчиков В. И., Исаев Е. И.* Основы психологической антропологии. Психология человека: Введ. в психологию субъективности. М.: Школа-пресс, 1995. 383 с.
20. Феофан Затворник (2000) — *Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника. Собрание писем: в 8 вып.* М., 2000.
21. Феофан Затворник (2003) — *Феофан Затворник, свт.* Путь ко спасению; Краткий очерк аскетике; Начертание христианского нравоучения. М., 2003. 606 с.
22. Феофан Затворник (1996) — *Феофан Затворник, свт.* Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться. М., 1996. 414 с.
23. Шеховцова (2011) — *Шеховцова Л. Ф.* Душа и тело в православной психологии: психофизиологические аспекты взаимоотношений. СПб.: РХГА, 2011. 186 с.

### **Larisa Shekhovtsova. The problem of human integrity.**

**Abstract:** At present, there is no holistic knowledge about man in science and philosophy; the integration of the Christian doctrine of man and modern scientific knowledge will solve the problem of the ontological integrity of man and his knowledge. In the ontological antinomy of man as a physical and spiritual being, vertical and horizontal integrity is singled out, the components of which form an inseparable / inseparable unity of “hypostasis and nature”, “soul and body”, “soul and spirit”, “mind-feeling-will”.

**Keywords:** man, ontological antinomy, integrity, hypostasis, spirit, soul, body, inseparably / inseparably, personality, individuality, subject of activity, individual, anthropology, psychology.

*Larisa Filippovna Shekhovtsova* — Doctor of Psychology, Professor of the St. Petersburg Theological Academy (Laranikpol2007@yandex.ru).

Протоиерей Вадим Леонов

## ПЕРСПЕКТИВЫ ХРИСТИАНСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ В ЭПОХУ ТРАНСГУМАНИЗМА

Трансгуманизм — это не только философская концепция, но новая реальность, вошедшая в жизнь человечества посредством современных технологий, бурно развивающихся, но еще не осмысленных должным образом в аспекте целей, методов и последствий. В статье, на основе исторического обзора развития идей трансформации человеческой природы и анализа генезиса антропологических моделей в европейской истории, делается вывод о естественных антропологических основаниях трансгуманистических процессов и их опасных последствиях, которые возникают в связи с игнорированием метафизических основ человеческого бытия. В конце статьи предлагается альтернативный христианский подход к удовлетворению естественного стремления человечества к совершенствованию — православной учение об обожении.

**Ключевые слова:** трансгуманизм, гуманизм, антропология, обожение, христианство, Православие, Церковь.

### Введение

Святоотеческое богословие — это бесценное сокровище, которым обладает Православная Церковь. Однако, при изучении творений святых отцов, их подлинная значимость осознаются далеко не в полной мере. Величие, глубина и сила этого наследия проявляются, когда люди используют его в своей реальной духовной жизни, в преображении себя и окружающего мира. Именно практическое применение святоотеческого опыта позволяет свидетельствовать о его подлинной мудрости и неисчерпаемых возможностях. Необходимость в таком свидетельстве существует всегда, в том числе, и в наши дни, например, именно святоотеческое предание может дать ответ на вызов трансгуманизма, который брошен не столько Церкви, сколько современной человеческой цивилизации в целом.

### Трансгуманизм вообще

Уточним содержание термина «трансгуманизм» (от лат. *trans* — сквозь, через, за; *homo* — человек) — выход за рамки человека, преодоление границ человечности — это специфический вид мировоззрения, в рамках которого научно-технические достижения используются для существенного изменения фундаментальных природных свойств людей (умственных, физических, биологических, психологических).

Пределными целями трансгуманизма являются:

- 1) полное устранение дискомфортных человеческих состояний (страданий, болезней, старости и даже смерти);
- 2) существенный прорыв в приобретении новых антропных свойств (сверхбыстрого мышления, огромного объема памяти, бессмертия, возможности полового самоопределения и др.) путем проектирования и моделирования человека с заданными свойствами.



Реализация этих целей предполагается не просто через развитие новейших нано-, био-, информационных и когнитивных технологий (НБИК-технологий), которые являются основой функционирования информационного общества, но посредством встраивания их в человека для улучшения его параметров и, в итоге для создания людей нового типа. При этом предполагается, что максимальная конвергенция методов и средств в рамках человеческого существа может создать прорывной эффект.

Основные научно-технические направления трансгуманизма:

**Нано-технологии:**

- ДНК-нанотехнологии,
- нанороботы.

**Био-технологии:**

- гендерные и физиологические трансформации,
- предимплантационная генетическая диагностика и отбор эмбрионов,
- геновая инженерия и модификация человека,
- создание искусственных органов из стволовых клеток и иными способами,
- протезирование разных видов (нейропротезирование, экзоскелет и т. д.),
- клонирование,
- крионика (реанимация человека после размораживания),
- средства, улучшающие производительность труда человека,
- средства для борьбы против страданий:
  - *анксиолитики* (психотропные средства против страхов и тревожности),
  - *анальгетики* (средства против боли),
  - *энтактогены* (средства подавления любых негативных чувств),
  - *антидепрессанты* (средства против депрессии и пониженного настроения),
  - *адаптогены* (препараты способные повышать сопротивляемость организма к широкому спектру вредных воздействий физической, химической и биологической природы).

**Информационные технологии:**

- искусственный интеллект,
- нейрокомпьютерный интерфейс.

**Когнитивные технологии:**

- разработка средств воздействия на высшие психические функции человека для стимуляции умственной деятельности (ноотропы), активизирования когнитивных функций, улучшения памяти и способностей к обучению;
- психопрактики для достижения определенных свойств/состояний сознания путем воздействия на психику;
- копирование, загрузка, перезагрузка сознания.

Многим ученым, инженерам, специалистам разных областей такие замыслы, цели, технологии кажутся фантастическими, манящими, вдохновляющими, и, одновременно — дерзкими, пугающими, опасными. Однако достижения в этих областях становятся реальностью на наших глазах, поэтому крайне необходимо многостороннее осмысление данного явления, в том числе и с богословских позиций. Для начала сделаем небольшой ретроспективный обзор идеи трансформации природы человека.

## **Идеи трансформации природы человека: исторический экскурс**

На фоне громких заявлений трансгуманистов [Ettinger, 1962, 1972; FM-2030, 1989; Nuxley, 1957; Бостром, 2016] стоит отметить, что их идеи достаточно древние. Попытки создать человека с новыми неантропными свойствами прослеживаются в человеческой истории, начиная с древнегреческих, древнеегипетских, месопотамских мифов, где:

- 1) люди, смешиваясь с животными, образовывали существ с удивительными свойствами и способностями: кентавров, минотавров, циклопов;
- 2) из мужчин и женщин образовывались андрогины и иные существа с нетрадиционной половой идентификацией;
- 3) мифические боги скрещивались с людьми и появлялись полубоги, люди-призраки, люди-птицы, сверхлюди и т. д.

В этих мифах, при всей их фантастичности, ясно ощущается желание человека выйти за рамки своей природы, преодолеть барьер своей человечности.

Христианизация Европы отодвинула на периферию идеи подобного рода, но манипуляции с природой человека не исчезли. Европейские алхимики с XII и вплоть до XVIII в. пытались, например, создать человека-гомункула из мужской спермы.

Создателем первого гомункула в научных средневековых кругах считался испанский алхимик Арнольд из Виллановы (XIII в.), который был врачом многих римских пап. В XVI в. известный ученый и одновременно алхимик (в то время это было обычное сочетание) Парацельс утверждал, что ему удалось вырастить гомункула в колбе, питая его человеческой кровью. Он опубликовал один из наиболее известных «рецептов» получения гомункула, которым пытались воспользоваться многие его коллеги-алхимики. Это стремление нашло свое отражение в легенде о докторе Фаусте и в соответствующей бессмертной поэме Гёте.

В России также были люди, которые внесли существенный вклад в трансгуманизм. Ярчайший пример — философ-футуролог Николай Фёдорович Фёдоров, считавший, что возвещённое Христом будущее воскресение человечества из мертвых произойдет с помощью науки. Она победит смерть и воскресит всех умерших людей. Чтобы, при этом, не возникло перенаселение Земли, он задумался о космических кораблях. Его ученик К. Э. Циолковский, сделал существенный вклад в развитие этой футуристической идеи, разработав принципы космических полетов, которые предназначались, прежде всего, для переселения людей на иные планеты.

Русские космисты начала XX в. Н. А. Наумов, В. И. Вернадский, А. Л. Чижевский, В. С. Соловьев, Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, П. А. Флоренский также двигались в этом направлении. Они выдвинули идею активной эволюции — необходимости нового сознательного этапа развития мира, когда человечество направляет это развитие в ту сторону, какую диктуют разум и высшие нравственные мотивы. Человек для этих мыслителей — существо промежуточное, находящееся в процессе роста, далеко несовершенное, но вместе с тем сознательно-творческое, призванное преобразить не только внешний мир, но и собственную природу. Космическая экспансия — одна из частей этой грандиозной программы. Важное место здесь занимают вопросы, связанные с преодолением болезней, смерти и достижением бессмертия. Исследователи называли их взгляды «мировоззрением третьего тысячелетия» и во многом эта характеристика оказалась верной.

В середине XX в. в Западной Европе похожие идеи управляемой человеком эволюции развивал известный ученый, философ, иезуитский монах Пьер Тейяр де Шарден [Teilhard de Chardin, 1955] и другие авторы.

Данный исторический обзор можно было бы значительно расширить, но и сказанного достаточно, чтобы увидеть, что идеи трансгуманизма в различных видах всегда присутствовали в истории человечества. Это направление мысли достаточно органично для человеческого сознания. Тогда возникает вопрос: почему эти идеи в наши дни вызывают неподдельный страх и тревогу не только у многих светских и религиозных людей, но и у ученых, которые активно развивают данное направление? Многие из них прямо говорят, о том, что на наших глазах открывают «ящик Пандоры» с непредсказуемыми последствиями. В научном сообществе широко распространено устойчивое мнение, что при реализации целей трансгуманизма возникшие проблемы могут значительно превзойти тот положительный эффект, который предполагается [Fukuyama, 2002]. В чем здесь причина?

## Генезис антропологических моделей в европейской истории

Признаюсь, что и у меня при изучении материалов по трансгуманизму возникает ощущение взгляда в бездну, когда ты стоишь на обрыве скалы или на краю крыши небоскреба, и у тебя захватывает дух от открывшейся перспективы. Кажется, что огромный мир лежит у твоих ног, он связан с тобой и ты с ним. Однако, сделав шаг вперед, ты не только не приблизишься к этому миру, но навсегда лишишься его.

Откуда происходят эти противоречивые ощущения при соприкосновении с трансгуманизмом? Существует поверхностный ответ на этот вопрос — человек всегда боится всего нового, но такова ли причина подобных переживаний в данном случае?

Помочь найти ответ на этот вопрос может ретроспективный взгляд на генезис антропологических моделей в европейской истории. Это интересная тема для отдельного исследования, но, чтобы вписаться в формат небольшой статьи опустим дохристианскую эпоху с характерным мифическим сознанием и начнем с христианского периода. Точнее, с IV в., когда стало сначала разрешено, а затем и господствующей религией в Римской империи от Гибралтара до Тигра и Евфрата.

Что нового сказал *христианство* о человеке? Человек — это тварное, разумное, свободное существо, созданное по образу своего Создателя и предназначенное для вечной блаженной жизни с Ним. Для христиан идеалом человека является Господь Иисус Христос, в человеческом аспекте Своего существования [Леонов, 2005, 2006]. Согласно вероопределению IV Вселенского Собора Иисус Христос — не только совершенный Бог, но и совершенный человек. В рамках христианского антропологического учения достаточно четко определено исходное состояние человека, намечена цель его развития и предложены средства для ее достижения, которые сконцентрированы в Церкви, созданной Господом Иисусом Христом. Опыт многих тысяч людей, достигших состояния святости, и миллионов христиан, живших и живущих по христианским принципам, подтвердили эффективность христианской антропологической концепции.

Однако в Европе в конце XII — начале XIII вв., т.е. на заре эпохи Возрождения, начинает формироваться новая антропологическая концепция — человека самодостаточного. В данном антропологическом подходе не отрицается факт создания человека Богом, но делается несколько иной, в сравнении с предшествующим периодом, вывод: человек столь прекрасен и наделен таким количеством выдающихся способностей и свойств, что их естественное развитие через физические и интеллектуальные упражнения, через искусство, может возвести его на новый уровень существования, и в этом заключен основной смысл его развития. Эту антропологическую модель можно назвать *гуманистической*. Она доминировала в западноевропейской культуре вплоть до середины XIX в. и сейчас еще достаточно популярна в науке, искусстве и обществе.

Со второй половины XVIII в. и далее, в так называемую эпоху Просвещения, под влиянием идей нигилизма, атеизма, эволюционизма, прогрессизма начинается процесс дегуманизации человека. В сознании многих ученых человек из создания Божьего «превращается» в высокоразвитое биологическое существо — животное из отряда приматов. Это существо способно развиваться и очеловечиваться, совершенствуясь эволюционным путем. Основные векторы антропологического развития здесь совпадают с гуманистической моделью, но характерной чертой является полное игнорирование духовного, религиозного аспекта человеческого существования. Понятно, что у эволюционирующего животного нет необходимости в Боге. Человек развивается в своих физических характеристиках, психических способностях, социальных отношениях. Эту антропологическую модель можно назвать *постгуманистической*, в которой главной отличительной чертой является не только игнорирование Бога и метафизического мира, но и устранение понятия «душа» из научного дискурса о человеке. Это особенно хорошо видно в истории

развития психологии. Пока в XIX — начале XX вв. психология опиралась на понятие «душа», имело место достаточно плодотворное сотрудничество психологов с христианскими мыслителями, поэтому психологию изучали и преподавали в духовных академиях.

Однако возобладавший постгуманистический взгляд на человека обусловил формирование новых для того времени направлений психологии (бихевиоризм, психоанализ, гештальттерапия), где уже нет места для души, а значит и невозможно гармонизировать эти концепции с христианской антропологией, поэтому сотрудничество богословия и психологии резко осложнилось.

На пороге XXI в. сформировалась новая — *трансгуманистическая* модель человека. В чем ее особенность?

В этой модели человек как индивид и человечество во всем его многообразии предстают как сложные многоуровневые системы, гармонизированные в своих физических, психических и социальных функциях. В данном случае господствует не только материалистический взгляд на человека, который имел место в предшествующий период, но механистический. Человек предстает здесь в образе чрезвычайно сложного технического устройства, по типу суперкомпьютера, способного развивать самого себя. Предполагается, что все антропные процессы можно моделировать, дублировать и улучшать. Это относится не только к физическому телу человека, но и ко всем внутренним феноменам, включая человеческое сознание и личность. Отсюда возникает вывод, что если человек — это, грубо говоря, машина, то ее можно соединить с принципиально другими машинами, менять в нем даже весьма важные детали, улучшать его и формировать необходимые параметры. В рамках данной парадигмы развитие человека устремлено к состоянию вечно существующего реплицирующегося киборга.

Обобщая вышесказанное можно заключить, что отличие *христианской* антропологической модели от *гуманистической* состоит, прежде всего, в том, что в последней человек рассматривается вне Бога и богообразности, то есть вне главного достоинства и важнейшей онтологической характеристики человека. Далее, в *постгуманистической* модели происходит «избавление» человека от души, ее существование игнорируется, как якобы научно недоказанное явление. В *трансгуманистической* модели человека уже «избавляют» от жизни, личности и сознания, считая, что все эти явления генерируются сложной системой под названием «человек», и могут быть произвольно созданы, устранены, трансформированы, продублированы техническими устройствами. Все перечисленные различия имеют принципиальное значение для понимания человека и развития гуманитарных сфер. По сути — это разные типы мировоззрения и замещение одного другим — это неизбежно болезненный процесс, приводящий к новым условиям человеческого существования.

Отсюда следует, что сопротивление трансгуманизму, которое имеет место в обществе, обусловлено не поверхностным страхом перед новизной, но более глубокими причинами. На глазах людей происходит очередная смена антропологической парадигмы с существенным усечением ценностного основания и того богатства бытия, которое есть в человеке. Несомненно, что наибольшая содержательная дистанция у трансгуманистической антропологии именно с христианским учением о человеке. Однако и с гуманитарной, и с постгуманитарной моделью она существенно не согласуется. Поэтому критика трансгуманизма звучит не только в церковной среде, но и в секулярных научных, философских, культурных центрах.

Необходимо отметить, что критика трансгуманизма существенно затруднена тем, что предметом обсуждения становятся, в большинстве случаев, еще нереализованные идеи, которые еще не имеется достаточной доказательной экспериментальной базы для их подтверждения или опровержения. Когда же они воплощаются, то возникает масса сопутствующих вопросов, которые отодвигают главный вопрос — о смысле подобного шага — на второй план.

Что же делать, как реагировать на бурно развивающееся внедрение новейших технологий в человека и подчинение людей этим технологиям?

## Христианская реакция на трансгуманизм

Есть несколько вариантов христианского реагирования на реализацию трансгуманистического сценария. Рассмотрим их по порядку.

**1. Борьба.** Начать обличать трансгуманизм с религиозных, философских, гуманистически и постгуманистических позиций, объединившись с их представителями. Остановит ли это кого-нибудь из трансгуманистов? Очевидно, нет. Может быть подкорректирует их движение, что можно считать положительным результатом данной деятельности, но не изменит направления их основного вектора. Жажда стать первооткрывателем всегда сильнее того сопротивления, которое этому оказывается. Примеров тому в истории бесчисленное множество.

**2. Вступить в диалог, поддержать и возглавить.** Этот известный прием уже используют представители индуизма и буддизма. Они активно участвуют в форумах трансгуманистов, например, принимали заметное участие Втором международном конгрессе «Глобальное будущее 2045» (Global Future 2045), который прошел Нью-Йорке в июне 2013 г.<sup>1</sup> Надо отметить, что антропологическая модель трансгуманистов с деперсонализацией и полной интеграцией всех во всё, совпадает с пантеистическим мировоззрением индуистов и буддистов, в рамках которого декларируется иллюзорность личностного начала человека и его растворение в брахмане как цель и смысл человеческой жизни. Для христиан такой подход неприемлем, так как, по сути, придется отказаться от святоотеческого учения о человеке.

**3. Изоляция.** Попытаться создать свой альтернативный мир, защищенный от разработок трансгуманистов. Каков будет результат? Очевидно, отрицательный. История свидетельствует, что любая социальная группа в рамках самоизоляции начинает стагнировать, деградировать, что заканчивается распадом рано или поздно. Второе начало термодинамики имеет свою аналогию и в жизни социальных групп.

**4. Наблюдение со стороны.** Можно попытаться занять позицию наблюдателя и сказать, что все в руках Божьих, от нас ничего не зависит и надеяться, что Господь Сам все управит. Это как бы не противоречит христианскому мировоззрению, но ошибочность данного подхода в том, что наша жизнь, наш мир, общество — это сфера нашей ответственности, за это мы дадим ответ Богу на Страшном суде. Занимая бездейственную позицию, мы даем согласие и пассивно соучаствуем в наихудшем развитии этой истории.

**5. Предложить альтернативу.** Для понимания данного подхода необходимо четко осознать важнейшую христианскую идею, что в основе человеческого бытия лежит стремление к совершенству, которое в людях неистребимо. Оно заложено Богом в человека, благословлено Господом нашим Иисусом Христом, когда Он сказал: «Будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф 5:48). Однако нет ничего хорошего, что нельзя было бы испортить или извратить. В этом смысле стремление трансгуманистов к совершенству, как бы они его не интерпретировали, также базируется на этом естественном антропологическом основании и устранить его невозможно. Однако стремление к совершенству можно направить по ложному пути к искаженным целям, что несомненно имеет место и в концепции трансгуманизма. Совершенствование без Бога, попытка стать богом без Бога — это очередная вариация на тему древнего искушения дьявола (см.: Быт 3:4–5).

Христианство может здесь предложить альтернативную концепцию совершенства человека и, тем самым, богоугодным способом реализовать эту естественную человеческую потребность. В определенном смысле святоотеческая концепция

<sup>1</sup> Форум «Глобальное будущее 2045» собрал ученых, инженеров, специалистов в области нейробиологии, нейрофизиологии, нейропсихологии, обсудивших перспективы изобретения и внедрения передовых технологий для достижения бессмертия человека. В конгрессе приняли участие и «духовные лидеры», стремящиеся внести свой вклад в формирование данной стратегии. Присутствовали здесь тибетский буддийский лама Гаванг Сунграб, мастер йоги Свами Вишнудевананда Гири Джи Махарадж, йог Пайлот Баба и др.

совершенствования тоже может быть названа трансгуманистической, но она наполнена другим смыслом и опирается на принципиально иную методологию. Православное учение о совершенствовании и расширении возможностей человека выражено в концепции и практике обожения, в рамках которой человек рассматривается, по слову св. Василия Великого, как «тварь, получившая повеление стать богом» [Григорий Богослов, 1994, 633]. Прп. Иоанн Дамаскин эту же мысль выразил более пространно: «В силу свойственного человеку тяготения к Богу, Он сотворил человека — что составляет предел тайне — превращающимся в бога по причастию к божественному озарению, но не переходящим в Божественную сущность» [Иоанн Дамаскин, 1992, Кн. 2. Гл. 12]. В этом смысл человек воистину способен преодолевать рамки своей человечности, не переставая быть человеком, приобретая Божественные свойства бессмертия, блаженства, творчества, о которых мечтают трансгуманисты, но идут в другую сторону. Православный путь обожения пройден тысячами людей. Их опыт и свидетельства аккумулированы в Церкви и могут быть предложены как реальная альтернатива трансгуманистическому преодолению границ человечности.

Однако на пути развития православной альтернативы трансгуманизму есть существенное препятствие. Оно кроется не в обществе, ни в технологиях, ни в физиологии, а в нас, в нашей церковной действительности. Чтобы альтернатива оказалась действенной, необходимо не только изучать наследие святых и всячески его популяризировать, но и засвидетельствовать собой, своей жизнью, личным примером реальность, жизнеспособность православного святоотеческого учения об обожении, чтобы на вопрос: где и как это бывает, мы могли бы предложить не только книгу, но и реальный пример, сказав своему собеседнику: иди и смотри. Здесь сокрыт главный ключ к решению проблемы противостояния опасным намерениям трансгуманистов, потому что, как говорится в церковной традиции: «истина не доказывается, а показывается». От того, сможем ли мы явить реальность благодатного преобразования человека, явить обоженного человека в этом мире, зависит, кто выйдет победителем в этом противостоянии.

## Источники и литература

1. Бостром (2016) — *Бостром Н.* Искусственный интеллект. Этапы. Угрозы. Стратегии. М.: Манн, Иванов и Фербер. 2016.
2. Григорий Богослов (1994) — *Григорий Богослов, свт.* Слово 43. Надгробное Василию, архиепископу Кесарии Каппадокийской // *Собрание творений: В 2 т.* Репринт. Т. 1. СТСЛ, 1994.
3. Иоанн Дамаскин (1992) — *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение Православной веры. М., 1992.
4. Леонов (2006) — *Леонов Вадим, свящ.* Антропологический идеал совершенства // *Вестник ПСТГУ. Серия IV: «Педагогика. Психология».* Издательство ПСТГУ. М., 2006. Вып. 2. С. 81–92.
5. Леонов (2005) — *Леонов Вадим, свящ.* Бог во плоти: Святоотеческое учение о человеческой природе Господа нашего Иисуса Христа. М., 2005.
6. Ettinger (1972) — *Ettinger Robert.* Man into Superman: the startling potential of human evolution and how to be part of it. The Cryonics Institute, 1972.
7. Ettinger (1962) — *Ettinger Robert.* The Prospect of Immortality. The Cryonics Institute, 1962.
8. FM-2030 (1989) — *FM-2030 (Fereidoun M. Esfandiary).* Are you a transhuman? N.-Y.: Warner Books, 1989.
9. Huxley (1957) — *Huxley Julian.* In New Bottles for New Wine. London: Chatto & Windus, 1957.
10. Teilhard de Chardin (1955) — *Pierre Teilhard de Chardin.* Le Phénomène humain. Éditions du Seuil, 1955.
11. Fukuyama (2002) — *Yoshihiro Francis Fukuyama.* Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution. Farrar, Straus and Giroux, 2002.

***Archpriest Vadim Leonov. Perspectives of christian anthropology in the age of transhumanism.***

**Abstract:** Transhumanism is not only a philosophical concept, but a new reality that has entered the life of mankind through modern technologies, rapidly developing, but not yet properly understood in terms of goals, methods and consequences. The article, based on a historical review of the development of ideas for the transformation of human nature and analysis of the genesis of anthropological models in European history, draws a conclusion about the natural anthropological foundations of transhumanistic processes and their dangerous consequences that arise in connection with the ignorance of the metaphysical foundations of human existence. At the end of the article, an alternative Christian approach to satisfying the natural striving of humanity for perfection is proposed – the Orthodox doctrine of deification.

**Keywords:** transhumanism, humanism, anthropology, deification, christianity, Orthodoxy, Church.

*Archpriest Vadim Alekseevich Leonov* – candidate of theology, associate professor, rector of the Sretenskaya Theological Academy (posad@inbox.ru).

М. А. Шилова

## ПОНЯТИЕ СТРАСТНОГО НАЧАЛА ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЫ В КОНТЕКСТЕ ХРИСТИАНСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

В статье рассмотрен ряд вопросов онтологического аспекта. Все природное в человеке должно быть выражено ипостасно и все существенные онтологические свойства могут быть присуще личности. Такое понятие как страсть, страстное начало в онтологическом аспекте указывает на изначально заложенное в природу человека качество, не являющееся отрицательным. Греховную направленность страстное начало в человеке приобрело после грехопадения, а исцеление и достижение главной цели существования человека возможно под действием благодати, в соработничестве Бога и человека. Человек представляет собой сущность целостную, не делимую и попытка понять его строение (дихотомия, трихотомия) является лишь методологическим приемом.

**Ключевые слова:** антропология, личность, природа, ипостась, страсть, дихотомия, трихотомия.

Христианская антропология, как современная наука, предлагает посмотреть на человека в контексте церковного учения, основанного на Священном Писании, Священном Предании и подтверждаемого духовным опытом православных подвижников. Прот. Василий Зеньковский (1881–1962) писал, что основы христианской антропологии были обозначены Отцами Церкви, но лишь в связи с догматическими темами [Зеньковский, 1988].

Актуальной богословской дисциплиной, по мнению свящ. Андрея Лоргуса, антропология становится только в XX в. [Лоргус, 2003].

В основе этого учения лежит утверждение о том, что человек сотворен по образу Божию, поэтому имеет онтологическую связь со своим Создателем, оттого ему присущи такие качества, как ум, свобода выбора, творчество, духовность, царственное достоинство и особенное предназначение в мире. В то же время, человеческая личность является столь же непознаваемой по своей сущности, как и создавший ее Бог.

Источником православного понимания человека является учение о Богочеловеке (христология). По словам архим. Софрония (Сахарова) (1896–1993): «Христос становится незыблемым основанием и высшим критерием церковного учения о человеке — антропологии» [Сахаров, 2001].

Одним из важных утверждений антропологии, основанном на христологическом догмате о двух природах во Христе, является утверждение, что человек — существо ипостасное, личностное. В человеке «можно видеть природу воипостазированную, персонализированную, личностную» [Сахаров, 2001].

Все, что в нем природно, должно быть выражено ипостасно, все существенные онтологические свойства должны быть присуще личности. Главным же предназначением человека, основной целью его существования является преобразование личности в личность богоподобную, т. е. обоженную.

Христианская антропология подчеркивает, что человек представляет собой сущность целостную, не делимую и попытка понять его строение, рассмотреть составные части является лишь методологическим приемом. Так, применяя онтологический

---

Марина Александровна Шилова — ассистент кафедры теологии и религиоведения философского факультета Саратовского Государственного Университета имени Н. Г. Чернышевского (scoolerafim@mail.ru).



(сущностный) подход, можно указать две точки зрения святых отцов и современных христианских антропологов, изучающих структуру человека. Одни исследователи склоняются к двухсоставности (дихотомии), говоря о том, что человек состоит из двух природ: тела и души. Эти взгляды разделяли древние богословы Тертуллиан, св. Иустин Философ, сщмч. Ириной Лионский. По мнению российского богослова прот. Олега Давыденкова, святоотеческая традиция в православном учении о человеке склонялась в сторону дихотомизма [Давыденков, 2017].

Другой точкой зрения является учение о трехсоставности (трихотомия), которое указывает на то, что ипостась человека состоит из трех природ: тела, души и духа. Этой позиции придерживались св. ап. Павел, свт. Феофил Антиохийский, Ориген, Климент Александрийский. По мнению современных богословов эти две точки зрения не противоречат друг другу, а дают более полное представление о строении человека.

Другим методологическим приемом христианской антропологии можно назвать экзистенциальный (функциональный) подход, который дает представление о разных уровнях бытия, как то: состоянии, действиях, функциях составных частей человека, а также о благодати, преображении, богооставленности, страсти, добродетели.

В целом, можно отметить, что онтологический подход дает представление о составе человека, функциональный показывает его качественное состояние.

В контексте христианской антропологии существенное влияние на характеристику личности оказывает такое понятие, как страсть, страстное начало. При рассмотрении этого термина у исследователей возникает ряд вопросов: что есть страсть, каково происхождение страсти в человеке, присуща ли она человеку по природе или привнесена извне?

Высказывания по этому вопросу многогранны. Можно заметить и некую сложную антиномию. С одной стороны, с первых веков христианства существует мнение, что человек создан бесстрастным: «по природе душа бесстрастна», — писал прп. Исаак Сириин [Исаак Сириин, 2016]. С другой стороны, таким же общепризнанным фактом считается, что страстность присутствует в человеческой душе с самых первых моментов его бытия. Также общеизвестно мнение святых отцов, утверждающих, что страстность в человеке происходит от первородного греха и далее от личных грехов каждого человека, следовательно, не является онтологическим свойством природы. Таким образом, представляется два вида антиномии. Природная страстность или природное бесстрастие, и далее страсти онтологические и страсти приобретенные.

При более тщательном рассмотрении этого вопроса, становится ясно, что речь идет о разных понятиях, что страсть природная и страсть приобретенная (греховная) различны.

Что же такое страсть как природное свойство человека? О том, что страсть является природным свойством души человека, говорили многие церковные писатели, занимавшиеся вопросами христианской антропологии. И это понятие они рассматривали в контексте строения души человека.

Так, Климент Александрийский (150–215), предлагая свое понимание строения человека, называл три силы, свойственные душе: познавательную (внутреннюю, господствующую), животную (способность ко гневу), а также указывал силу желательную, в которой и кроется страстность [Климент Александрийский, 2018].

О трех силах души — разумной, раздражительной (энергической) и похотной писал прп. Максим Исповедник (580–662) [Максим Исповедник, 2010a]. Отмечал присутствие разумной, желательной и раздражительной силы в человеческой душе прп. Симеон Новый Богослов (949–1022) [Симеон Новый Богослов, 1892]. Из приведенных примеров видно, что, указывая на трехсоставность свойств души человека, церковные писатели, применяя разные термины, по-разному называя составные части души человека, указывали на страстное начало природы человека, а также признавали соподчинение, иерархичность.

Говоря о соподчиненности душевных сил (способностей), ранневизантийский мыслитель еп. Немесий Эмесский (к. V — нач. VI) утверждал, что способность

ощущения, движение по стремлению или желанию подчинено мыслящей, познающей силе и рассудок властвует над страстями [Немесий Эмесский]. Страсти же он относил к уже заложенным свойствам души человека, находящимся в подчинении разуму. Он считал, что именно неразумная, желательная часть души является страстной. По его мнению, неразумное существует не само по себе, а является необходимой составляющей всего живого. Эту мысль он раскрывал в главе XVI «О неразумной части души, которая называется также страстной (и желательной)» [Немесий Эмесский].

Считая желание «началом движения», произвольным движением, еп. Немесий Эмесский отмечал, что «повинующаяся разуму часть разделяется на две — на чувственно-нежелательную и аффективную». Обе способности повинуются разуму, «потому, что они от природы созданы подчиняться разуму, покоряться ему и возбуждаться к деятельности так, как он прикажет — конечно, у людей, живущих согласно с природой. Эти страсти составляют существо животного: без них, ведь, не может состоять жизнь». Из всего сказано видно, что страстное начало является онтологическим, необходимым для жизни.

В главе XVII «О чувственно-пожелательной способности» [Немесий Эмесский] еп. Немесий Эмесский предлагал свою модель понимания страсти и указывал разные ее виды. По его мнению, чувственно-нежелательная способность разделяется на удовольствия и печаль, т.к. «удовлетворенное вожделение доставляет удовольствие, а неудовлетворенное — печаль (огорчение)». Также он отмечал, что «существует хорошее и дурное, а затем — настоящее (наличное) и ожидаемое; отсюда: благо ожидаемое возбуждает вожделение в собственном смысле, а благо наличное — удовольствие; с другой стороны, зло ожидаемое производит страх, а наличное (постигшее) — печаль». Завершая свои рассуждения, еп. Немесий Эмесский делал вывод, что «удовольствие и вожделение связаны с благом, а страх и печаль — со злом», на этом основании он определяет «четыре вида страсти: вожделение, удовольствие, страх и печаль» [Немесий Эмесский].

Свое понимание устройства души человека предлагал прп. Иоанн Дамаскин (675–753), разделяя части души на разумную и неразумную. По его мнению, неразумная часть души есть страстное, вожделеющее начало человеческой природы. Она включает в себя силы подвластные, чувствующие (такие, как гнев и похоть) и неподвластные разуму. Изначально эти силы, являясь страстным началом человеческой природы, не были губительным состоянием для человека. Изначально гнев выступал как рвение, ревность о добре, похоть выражалась как страстное устремление человека к Богу.

В главе XXII «О страсти (претерпевании) и действии» прп. Иоанн Дамаскин рассматривает жизненные силы, связанные с желанием человека, где желание — есть цель жизни. Он подчеркивает, что «от природы всеяна в душу сила, стремящаяся к тому, что согласно с природою, и сохраняющая все сущностно присущее природе; эта сила называется хотением». Она является природным свойством человеческой души, т.к. «сущность стремится и к бытию, и к жизни, и к движению как относительно ума, так и чувства, добываясь собственного естественного и полного осуществления». Поэтому, хотение, желание воспринимается как естественная простая страстная способность, заложенная в человеческой душе [Иоанн Дамаскин, 1992].

Благоразумно, как природное свойство призывает понимать «страсть» прп. Максим Исповедник: «ибо не в смысле превращения или тления говорится здесь «страсть», но (в смысле) по природе присущего существующему (то есть, природных свойств)» [Максим Исповедник, 2006].

Подчеркивая природное начало страсти, как в душе, так и в теле, прп. Исаак Сирин (640–700) говорил о пользе такого устройства: «Всякая страсть, служащая к пользе, дарована от Бога. И страсти телесные вложены в тело на пользу и возрастание ему; таковы же и страсти душевные» [Исаак Сирин, 2019].

Таким образом, страсть многие святые отцы, учителя Церкви и богословы рассматривали как страстное начало в природе человека, как состояние страдательности

и природного несовершенства, как способ существования природы человека, как постоянное претерпевание чего-либо, как неизбежность, заложенную при сотворении человека, как необходимость для пользы самого человека.

Как было сказано ранее, в христианской антропологии понятие «страсть» имеет и другие значения.

Страстное начало было получено человеком в акте творения и было благотворным, пока человек действовал в соответствии со своей природой. Критической точкой можно назвать момент грехопадения. Об этом упоминают многие богословы. Нарушив гармонию своего существования, человек восстал против своей природы, тем самым изменилось и страстное начало, обострились и проявились такие естественные страсти, как голод, жажда, усталость, боль, смертные муки, разного вида страдания телесные и душевные. Эти страсти прп. Иоанн Дамаскин называет естественными и беспорочными, не находящимися во власти человека. Они (страсти) «вошли в человеческую жизнь вследствие осуждения, происшедшего из-за преступления, как например, голод, жажда, утомление, труд, слеза, тление, уклонение от смерти, боязнь, предсмертная мука, от которой происходят пот, капли крови... и подобное, что по природе присуще всем людям». Таким образом, наличие неукоризненных страстей не зависит от воли человека. Естественная страстность не была характерна лишь для первозданных людей, пока они пребывали в союзе с Богом, в гармонии, единении со своей природой. О естественных страстях писали такие русские богословы, как свт. Феофан Затворник (1815–1894), свт. Игнатий Брянчанинов (1807–1867).

В христологии в связи с этим появилось учение о непорочных страстях Христовых, т.е. добровольно взятых на себя естественных страданиях, тех страстях (голод, жажда, усталость, боль), которые указывают на человеческую природу Христа.

Прот. Андрей Лоргус считает, что понимание страсти как естественной потребности и желания человеческой души и человеческого тела сохраняется и на сегодняшний день. Современная наука называет эти страсти человеческими потребностями, естественными желаниями, как душевными, так и телесными. Страсти, как естественные потребности и желания возникают на природной данности, на основе страсти онтологической.

Всякая сила души, дарованная Богом служит к пользе и страсть, как сила души дана для духовного возрастания. Человек, использующий эти силы против естества души, делает эти силы душевной болезнью, а само противоестественное действие становится злом.

В современном обществе понятие страсть, чаще всего, воспринимается как отрицательное качество души. Такое же отношение к страсти встречается в аскетической литературе, описывающей страсть как греховное влечение, греховный навык, греховную привычку и зависимость. Любое человеческое желание — естественное телесное или душевное — человек своей собственной волей может превратить в страсть греховную. Здесь проявляются страсти противоестественные, возникающие также на основе естественных страстей, т.е. естественное превращается в противоестественное, природная потребность превращается в страсть греховную. В аскетической практике предлагается бороться и изживать именно такие страсти.

Страстное природное начало (страстность), подвластное разуму, наделенное силами вождения и гнева — эту природную силу души человека следует сохранять. Об этом прп. Максим Исповедник говорил: «Борющийся со страстями не должен вместе со страстями искоренять природную силу (способность естества): то, что согласно с природной силой (с возможным по естеству), [ему следует] сохранять» [Максим Исповедник, 2010б].

Почему умерщвлять следует только греховные страсти, а не само страстное начало естества? Если обратиться к антропологическому пониманию страсти, как природной данности, то можно отметить, что она не является отрицательной. Более того, многие церковные писатели отмечали, что страсть указывает на способность человеческой

природы к разумному подчинению и изменению. До грехопадения так и было, страсть, как ревность, стремление к Богу и добру указывала на движение человеческой души в соответствии со своей природой. С грехопадением заложенное в творении качество изменилось, как и вся природа человека. И тогда, говоря о борьбе со страстью, следует отметить, что целью борьбы является возвращение к первоначальному пониманию страсти.

Такое понимание человеческой природы предлагал прп. Максим Исповедник. Он подчеркивал значимость волевого процесса, зависящего от способности воли человека. Стремление к обожению, как цели существования, является задатком самой природы, человек призван самосовершенствоваться, духовно возрастать, приближаться к Богу. Но обладая свободой выбора, он может направить свою волю в сторону, противоположную его естественному, природному состоянию, что приводит к извращенному действию — страсти греховной. О такой страсти прп. Максим Исповедник писал, что она «есть злоупотребление естественным действием, а такое злоупотребление способом [естественного] действия появляется тогда, когда присущее какой-либо силе [естества] движение направляется к противоестественному» [Максим Исповедник, 1993]. Противоестественность страсти заключается в том, что в ней человек отказывается от естественного для своей природы соединения с Творцом, дающим человеку высшее духовное блаженство. После грехопадения греховная страсть, вытекающая из естественных потребностей, вложенных в человека Богом, является болезненным состоянием души, поражает всего человека (и душу, и тело).

Так об этом писал прп. Иоанн Лествичник: «По естеству есть в нас и гнев на древнего оного змия, а мы употребляем оный против ближнего. Нам дана ревность для того, чтобы мы ревновали добродетелям, а мы ревнуем порокам. От естества есть в душе желание славы, но только горней... Подобным образом естественно душе и радоваться, но о Господе и о благих деяниях ближнего... По естеству желаем мы пищи, но для того, чтобы поддержать жизнь, а не для сластолюбия» [Иоанн Лествичник, 2013]. Из всего сказанного делается вывод о том, человек сам природные свойства к добру превратил в страсти.

Для исцеления одной только природной данности человеку мало, необходимо прилагать личные усилия, используя гномическую волю. По мнению прп. Максима Исповедника избавиться от греховной страсти человек может при общении с Богом. «У кого ум всегда с Богом, у того и желание перерастает в божественную страсть, а ярость вся целиком превращается в божественную любовь. Ибо благодаря долговременному сопричастию с Божественным озарением, он весь становится световидным и, тесно связав с собой страстную часть свою, превращает ее, как сказано, в нескончаемую божественную страсть и непрестанную любовь, целиком обратившись от земных [вещей] к Божественному [Максим Исповедник, 2004].

Таким образом, страстное начало души может быть исправлено. Отказ от греховных страстей приводит к бесстрастию, которое подразумевает процесс обретения божественных энергий, обожения человеческой природы, что находится в соответствии с Божественным замыслом о человеческой природе.

Для святых, достигших бесстрастия, жизнь по заповедям Божиим становилась потребностью души. Об этом прп. Иоанн Лествичник писал: «Та душа имеет бесстрастие, которая приобрела такой же навык в добродетелях, какой страстные имеют в сластях (страстях)» [Иоанн Лествичник, 2013].

Эту же мысль подчеркивал свт. Григорий Палама (1296–1359): «бесстрастие — это не умерщвление страстной силы души, а ее направление от худшего к лучшему и ее действие в божественном состоянии, когда она полностью отворачивается от дурного и обращается к прекрасному; и бесстрастный для нас тот, кто избавился от дурных состояний и обогатился добрыми» [Григорий Палама, 1995].

Таким образом, можно говорить о том, что бесстрастие не противоречит страстному началу в человеческой природе и не упраздняет природных страстных сил души. Страстное природное начало, направляемое в соответствии со своей природой,

под действием Божией благодати способно привести человека к истинному бесстрастию. Достижение бесстрастия для современного человека возможно при отказе от греховной страсти, при устремленности к Богу, что соответствует Божественному замыслу о человеке.

## Источники и литература

1. Григорий Палама (1995) — *Григорий Палама, свт.* Триады в защиту священно-бесмолвствующих. М., 1995 // *Азбука веры*. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij\\_Palama/triady-v-zashhitu-svjashhenno-bezmolstvujushhjih](https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Palama/triady-v-zashhitu-svjashhenno-bezmolstvujushhjih) (дата обращения: 13.07.2020).

2. Давыденков (2017) — *Давыденков О., свящ.* Догматическое богословие. М., 2017 // *Азбука веры*. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Oleg\\_Davydenkov/dogmaticheskoe-bogoslovie/](https://azbyka.ru/otechnik/Oleg_Davydenkov/dogmaticheskoe-bogoslovie/) (дата обращения: 08.09.2020).

3. Зеньковский (1988) — *Зеньковский В. В., прот.* Принципы православной антропологии // *Вестник русского христианского движения*. 1988. № 153. Париж — Нью-Йорк — Москва. II-1988. С. 91.

4. Иоанн Дамаскин (1992) — *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры. Ростов-н/Д, 1992 // *Азбука веры*. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Ioann\\_Damaskin/tochnoe-izlozhenie-pravoslavnoj-very/](https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Damaskin/tochnoe-izlozhenie-pravoslavnoj-very/) (дата обращения: 15.06.2020).

5. Иоанн Лествичник (2013) — *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица, возводящая на небо М., 2013 // *Азбука веры*. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Ioann\\_Lestvichnik/lestvitsa-ili-skrizhalidukhovnye/](https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Lestvichnik/lestvitsa-ili-skrizhalidukhovnye/) (дата обращения: 15.08.2020).

6. Исаак Сириин (2016) — *Исаак Сириин, прп.* Слова подвижнические. М., 2016. 736 с.

7. Исаак Сириин (2019) — *Исаак Сириин, прп.* Слова подвижнические. Сергиев Посад, 2019 // *Азбука веры*. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Isaak\\_Sirin/slova-podvizhnicheskie-2019/](https://azbyka.ru/otechnik/Isaak_Sirin/slova-podvizhnicheskie-2019/) (дата обращения: 22.08.2020).

8. Климент Александрийский (2018) — *Климент Александрийский.* Педагог. СПб., 2018 // *Азбука веры*. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Kliment\\_Aleksandrijskij/pedagog/](https://azbyka.ru/otechnik/Kliment_Aleksandrijskij/pedagog/) (дата обращения: 12.08.2020).

9. Лоргус (2003) — *Лоргус А., свящ.* Российский православный университет святого апостола Иоанна Богослова. Факультет психологии. Православная антропология. Курс лекций 1996–2000 г. М., 2003.

10. Максим Исповедник (1993) — *Максим Исповедник, прп.* Вопросы к Фаласию. Ч. 1. Вопросы I–LV. М., 1993 // *Азбука веры*. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Maksim\\_Ispovednik/Voprosootvety\\_k\\_falasiyu/](https://azbyka.ru/otechnik/Maksim_Ispovednik/Voprosootvety_k_falasiyu/) (дата обращения: 12.07.2020).

11. Максим Исповедник (2004) — *Максим Исповедник, прп.* Главы о богословии и домостроительстве воплощения Сына Божия // *Избранные творения преподобного Максима Исповедника*. М., 2004. С. 289–342 // *Азбука веры*. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Maksim\\_Ispovednik/glavy\\_o\\_bogoslovii\\_i\\_domostroitelstve\\_voploscheniya\\_Syna\\_Bojiya/](https://azbyka.ru/otechnik/Maksim_Ispovednik/glavy_o_bogoslovii_i_domostroitelstve_voploscheniya_Syna_Bojiya/) (дата обращения: 21.08.2020).

12. Максим Исповедник (2006) — *Максим Исповедник, прп.* О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы). М., 2006 // *Азбука веры*. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Maksim\\_Ispovednik/ambigvy\\_k\\_Ioannu/](https://azbyka.ru/otechnik/Maksim_Ispovednik/ambigvy_k_Ioannu/) (дата обращения: 28.07.2020).

13. Максим Исповедник (2010а) — *Максим Исповедник, прп.* Добротолубие. Т. 3. М., 2010 // *Азбука веры*. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/prochee/dobrotolubie\\_tom\\_3/15](https://azbyka.ru/otechnik/prochee/dobrotolubie_tom_3/15) (дата обращения: 17.07.2020).

14. Максим Исповедник (2010б) — *Максим Исповедник, прп.* Разъяснение некоторых трудностей в Св. Писании, писаниях Святых Отцов и других вопросов и недоумений // *Его же*. Вопросы и недоумения. М.; Святая гора Афон, 2010 // *Азбука веры*. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Maksim\\_Ispovednik/voprosy-i-nedoumenija/1](https://azbyka.ru/otechnik/Maksim_Ispovednik/voprosy-i-nedoumenija/1) (дата обращения: 30.07.2020).

15. Немесий Емесский — *Немесий Емесский, еп.* О природе человека // *Азбука веры*. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Nemesij\\_Emesskij/o-prirode-cheloveka/](https://azbyka.ru/otechnik/Nemesij_Emesskij/o-prirode-cheloveka/) (дата обращения: 22.08.2020).

16. Сахаров (2001) — *Николай (Сахаров), иеродиак*. Учение архимандрита Софрония о старчестве: старчество и послушание в богословии архимандрита Софрония (Сахарова) // Журнал Института богословия и философии. № 10. СПб., 2001. С. 84–112 // Азбука веры. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Sofronij\\_Saharov/uchenie-arhimandrita-sofronija-o-starchestve-starchestvo-i-poslushanie-v-bogoslovii-arhimandrita-sofronija-saharova/](https://azbyka.ru/otechnik/Sofronij_Saharov/uchenie-arhimandrita-sofronija-o-starchestve-starchestvo-i-poslushanie-v-bogoslovii-arhimandrita-sofronija-saharova/) (дата обращения: 12.07.2020).

17. Симеон Новый Богослов (1892) — Слова преподобного Симеона Нового Богослова. М., 1892 // Азбука веры. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Simeon\\_Novyj\\_Bogoslov/slovo/](https://azbyka.ru/otechnik/Simeon_Novyj_Bogoslov/slovo/) (дата обращения: 13.09.2020).

***Marina Shilova. The concept of the passionate beginning of human nature in the context of Christian anthropology.***

**Abstract:** The article deals with a number of issues of the ontological aspect. Everything natural in a person must be expressed hypostatically, and all essential ontological properties can be inherent in a person. Such a concept as passion, a passionate beginning in the ontological aspect, indicates a quality that is originally inherent in human nature, which is not negative. The passionate beginning in man acquired a sinful orientation after the Fall, and healing and the achievement of the main goal of human existence is possible under the influence of grace, in the collaboration of God and man. A person is an integral entity, indivisible, and an attempt to understand his structure (dichotomy, trichotomy) is only a methodological device.

**Keywords:** anthropology, personality, nature, hypostasis, passion, dichotomy, trichotomy.

*Marina Aleksandrovna Shilova* — Assistant of the Department of Theology and Religious Studies, Faculty of Philosophy, Saratov State University named after N. G. Chernyshevsky (scool-serafim@mail.ru).

Н. З. Гаевская

## РЕЛИГИОЗНАЯ ТОПИКА ХРИСТИАНСКОГО ПОДВИЖНИЧЕСТВА

Христианский подвиг и подвижничество — одна из основных тем текстов и культурный топос. На современном этапе развития научных знаний топика осмысливается как техника пространственной организации мышления и понимания и организованное на ее основе мыслительное пространство, и активно применяется в процедуре схематизации смыслов и идеализации содержания. В статье сделан обзор того, как образ подвижника, представленный в тексте жития и иконе, становится содержанием топоса.

**Ключевые слова:** Топос, топика, христианство, подвижничество, аскетика.

### 1. Теоретическое обоснование религиозной топик

Русская средневековая культура нашла выражение христианских идеалов в иконе и храме, стихе и древнем распеве. Тексты, положенные в основу распевов, представляют образцы жанров древнерусской литературы, отличающихся уникальной топикой. Христианский подвиг и подвижничество — одна из основных тем текстов и культурный топос.

Начало изучению, а также теоретическому обоснованию топик положено в работах Платона [Платон, 2014, 75] и Аристотеля, которые рассматривали основную функцию топик как риторическую [Аристотель, 1978, 347]. Топос определяли как смысловую единицу, отличающуюся статикой, становящуюся «общим местом» рассуждений, в которой зафиксирован определенный общепринятый смысл. Топос указывает на необходимое количество повторений, помогающих раскрыть важность общего замысла. Топологический анализ аналогичен определенным математическим действиям, он позволяет по одному важному элементу восстановить образ целого множества.

На современном этапе развития научных знаний топика осмысливается как техника пространственной организации мышления и понимания и организованное на ее основе мыслительное пространство, и активно применяется в процедуре схематизации смыслов и идеализации содержания. Топика — наиболее точная фиксация проблемной точки ситуации. С. В. Комаров пишет о том, что своеобразным топосом становится интервал «между» двумя примыкающими друг к другу точками «теперь», и это виртуальное время, в котором разворачивается понимание и возможна рефлексивная реконструкция как событийность [Комаров, 2012, 18–30].

Философские исследования XX в. расширили трактовку топоса и топик. Функциональное пространство топоса определяется как единица текста, как языкового, так и культурного. Топос — общее место не только в сфере мотива, но и в художественном пространстве от темы и проблематики до образа и идеи. В культуре, в культурологии и в социологии — это формирующееся, необщепринятое понятие. Топосы — хранители культурного кода: смыслов, создаваемых человеком и определяющих его жизнь, ее назначение, перспективы и пределы. Религиозная топика имеет содержание, суть которого обретаена в тайне общения с Богом. «Человек и есть идея Бога», — писал Н. Бердяев [Бердяев, 1994, 14].

---

Надежда Зеноновна Гаевская — соискатель кафедры религиоведения Русской Христианской Гуманитарной Академии (lovich2000@mail.ru).

В изучение агиографии и феномена подвижничества понятия топоса и топики ввел Роберт Курциус в своей работе «Европейская литература и латинское средневековье» [Curtius, 1948], определивший принцип «imitatio» как основной в формировании топосов. Курциус выявляет как определяющие такие топосы как «imitatio Cristi», «imitatio angeli», «imitatio apostoli», «imitatio Mariae». Здесь необходимо остановиться на механизме формирования топосов, в основе которого принцип подражания, и уточнить, что применительно к религиозной христианской топики мы можем говорить скорее о подобии. Imitatio есть подобие лицам библейской истории. Духовная жизнь человека, созданного по Образу и подобию Божьему, находит отражение в духовном содержании топосов.

Необходимо заметить, что античное платоническое понимание образа как чего-то ущербного по своему бытию по сравнению с первообразом было преодолено в христианстве. Это нашло отражение в словах апостола Павла, в которых говорится, что Сын есть «Образ Бога невидимого», и имеется в виду такой Образ, который по бытию и по сущности неотличим от Первообраза, Отца, поскольку единосущен с Ним [Бирюков, 2009, 40].

Св. Григорий Богослов пишет об этом: «Таким образом, апостольское слово, что мы таковы, как Он, тогда будет истинно, когда будет признано, что и Он стал таким, как мы, дабы чрез то, что сделался как мы, соделать нас, как Он» [Григорий Нисский, 2007]. Путь к осуществлению этого — привнесение Божественного в человеческую природу, чтобы устроить человека по образу и подобию Божьему. Также путь лежит через очищение и усматривание в себе образа Божьего: «Чтобы научились мы из сего, что, очистившись от страстного расположения, в собственной своей слепоте усматривать образ Божьего естества» [Григорий Нисский, 2007].

Для исследования топологии религиозного явления важно, что смыслы, находящиеся внутри образа, целиком погруженные в него, представляют собой нечто большее, чем образ, — а именно тайный акт созидания, акт утверждения и отрицания — дискурс, который служит опорой для образа и одновременно обрабатывает его и углубляет. В связи с проблемой образов или типологии прп. Ефрем Сирий затрагивает вопрос боговидения, говоря, что боговидение доступно для святых в виде прозрения в образах, то есть в энергиях, но не в сущности. Традиция «тайны» (*gaze* — араб.) как антитезы явного в откровении Бога и скрытого в Божественной непознаваемости разработана в трудах Ефрема Сирина. *Raze* — тайна — наполняет *tipos* (тип, образ) и раскрывается в *topos'e*, так топос смерти выражается в тайне перерождения в эсхатологическом рае, в тайне воскрешения из мертвых. Для сирийского богослова между трансцендентным Богом и человеком пролегал пропасть, которую может преодолеть только Бог и из любви к своему творению перебрасывает человеческому сознанию мосты [Фомичева, 2013, 94]. Такими мостами и являются тайны, образы, типы. С тайной связана антитеза явного и скрытого как принципа построения типа и топоса. Таким образом, духовное содержание, наполняющее топос, структурно выражается в отношении трансцендентного и имманентного.

Библейское повествование о том, что человек создан по образу и подобию Бога, ставит понятие образа в центр богословской рефлексии. Так для блж. Августина, представителя западной богословской мысли, подобие человека Богу означает условие знания человека о самом себе, тесно связанное с понятиями ощущения, восприятия, воображения и памяти, и необходимость совершенствования. Внутреннее видение, в трактовке блж. Августина рассматриваемое как когнитивный процесс, отсылает к эйдегической основе мышления [Литвин, 2009, 57].

Подобие создает особое единение откликающегося с тем, чему он откликается, — через нахождение и того, и другого в одном смысловом материале, в одном образе. Действие принципа подобия приобретает, таким образом, бытийный характер и принадлежит действительной реальности, настоящему.

Изучение проблемы подобия как особого единения в отклике в коммуникативном аспекте позволяет исследовать коммуникативную функцию топоса. Надо отметить,



что религиозный опыт свидетельствует о том, что «мир объективированный и социализированный есть падший мир, не знающий общения, в этом мире сообщения устанавливаются без общения, которому присущи интуиция и любовь. Этот мир, вторичный, отраженный, ни на одном этапе сообщения не знает соединения человеческой души с другой» [Бердяев, 1994, 246]. Тогда как в мире религиозно-духовных смыслов возможно общение в духовном единении, «общения, опосредованного Богом» [Бердяев, 1994, 246]. Достижение подлинной общности, особое единение становится коммуникативной характеристикой топоса.

Однако образ, наполняющий топос, с которым культурная память связывает ментальную идентичность, выполняет и коммеморативную функцию. Памятование в коммеморативном акте вновь и вновь фиксирует топос в действительной реальности, настоящем. Сама история испытывает в памятовании преобразующее действие высших религиозно-духовных смыслов. «Тогда как в эсхатологическом христианстве есть обратное действие на историческое прошлое, действие воскрешающее, связанное с преобразующей активной памятью. Память не восстанавливает прошлое таким, каким оно было, она преобразует это прошлое, преобразует в вечное» [Бердяев, 1995, 266]. Духовное содержание топоса в модусе коммеморации — публичного памятования — таким образом испытывает преобразующее действие активной памяти.

В контексте библейской и литургической традиции образы, имеющие евангельское основание, приобретают широкий герменевтический горизонт. Топос памятования в этой нелинейной перспективе многократно варьирует свою семантику за счет вовлечения в смысловую сферу тесно связанных идей.

## 2. Тематические топосы религиозного подвижничества

Основной тематический топос христианского подвижничества — топос социальной смерти. Танатологические характеристики топоса раскрываются в концептах смерти и памяти смертной. Смертные переживания, принятие подвига и смерть в социальном для жизни в ином формируют пространство танатологических смыслов. В подвиге содержание понятия о смерти претерпевает энергичную трансформацию и семантически расширяется. Размышление и подготовка к уходу в загробный мир, а также предсказание о смерти становятся одной из устойчивых линий агиографических сюжетов. Подвижник входит в контакт с самой онтологией смерти. Ему очевидна смерть как следствие падшести в грехопадении, конечности существования. В реакции сознания подвижника смысловое пространство понятия смерти кодируется и преобразуется. Смерть близких, угроза или переходное, лиминарное состояние самого подвижника формирует смертный опыт. Стигматизация, личные околосмертные переживания способствуют изменению восприятия смерти от события индивидуальной кончины до обретения памяти смертной в христоцентричном личностном измерении.

Духовное содержание топоса способствует обретению памяти смертной. Топос становится местом памяти, танатологические мотивы, тема смерти структурными компонентами топики памяти. Памятование как культурный механизм, обеспечивающий активацию памяти, преобразует основной смысловой концепт — концепт смерти — и способствует формированию установки на кардинальное личностное изменение, умоперемену, преодоление страстей [Хоружий, 1998, 352].

Традиция осмысления феномена памяти берет свое начало в античности, понятие «искусство запоминания» — «*ars memorial*» создано греческим поэтом Симонидом в VI в. до н. э., продолжено в трудах Платона и Аристотеля. Сегодня мы определяем память как принцип и способ связности и единства сознания, рефлексивную структуру, способность сознания задерживать первично воспринимаемые содержания. Основное действие памяти — воспроизведение в узнавании, воспоминании, припоминании. Психофизиологический механизм памяти создает условия для кодирования, сохранения и использования информации, опыта и впечатлений о событиях и реакциях и вводит информацию в сферу сознания и в сферу поведения. Фуко, рассматривая

память в риторическом контексте, когда живая память представляет собой взаимодействие повторения и воспоминания, определяет риторический модус как основной модус памятования [Патрик Хаттон, 2004, 263].

Исследование осмысления памяти в христианстве обращает к святоотеческой восточной и западной традиции, к трудам египетских преподобных, представителей сирийской школы Ефрема и Исаака Сирина, Исихия и Филофея Синайских, блж. Августина, в которых авторы выделяют следующие действия ума в размышлениях о смерти: *память о грехах, памятование о Боге, память смертную* [Добротолубие, 1995: *Исихий Синайский*, Т. 2, 194].

*Память о грехах* — это воспоминание согрешений словом, делом и помышлением в молитве и покаянии; мысленно пересматриваемое, но не воображаемое. Наблюдение мысленное во внимании — свойства иного энергийного состояния, в котором раскрываются онтологические свойства памяти как формы бытийствования. Так, прп. Григорий Синаит пишет об опасности своеволия в практике пробуждения памяти: «Некоторые же, не помышляя об имеющем быть вреде, всякого прилучающегося учат своими усилиями держать память Божию для того, чтобы ум навек сей памяти и возлюбил ее, что невозможно, особенно для привыкших жить по своему чину» [Добротолубие, 1995: *Григорий Синаит*, Т. 5, 237].

Подвижник, храня память о Боге, становится способен в коммуникации активизировать память о грехах, создать пространство с измененными энергийными характеристиками, в котором возможна Встреча как со-бытие и со-причастность, служащая к ограждению в духовной брани: «И не иначе можно оградиться от сего, как памятью о Боге непрестанной, — если в ком память Божия, напечатлевшись в сердце силою креста, утвердить ум в непоколебимости» [Добротолубие, 1995: *Никифор Уединенник*, Т. 5, 127].

Неотъемлемым условием *памятования о Боге* в святоотеческих трудах утверждается сердечное внимание и пагубность забвения. Забвение — не просто отсутствие памяти, но отсутствие умного внимания сердца. Прп. Ефрем Сирин отмечает, что памятование о Боге пробуждает совесть в скорби о грехах: «Ибо терпение пробуждает память, а отречение (отказ так терпеть) умаляет мысленное мудрование сердца (к Богу устремление пресекает, обращая к земле) и чрез отраду (что сбросил тяжесть) производит забвение. Итак будем раздражать совесть и возбуждать в душе скорбь памятью о грехах, чтобы сделать ее достойною услышания, трезвенной, бодрственной, способною воплями своими достигнуть до небес» [Добротолубие, 1995: *Ефрем Сирин*].

Жизнь подвижника становится свидетельством о Христе, **память о Христе** — одной из характеристик памяти как подвижнической установки. «*Imitatio Cristi*» — основной топос, подобие Христу — цель религиозного подвига. Григорий Богослов пишет: «...ты увидишь Иисуса животворящим мертвых, распинаемым и распинающим мой грех, приносимым в жертву как агнец, погребаемым как человек и восстающим как Бог» [Григорий Назианзин, 1912: *Слово* 38, 531]. Подвижник уподобляется Христу в подвиге, принимает крестные страдания и искупает крестной жертвой наши грехи. В памяти о Христе формируется топика *imitatio Cristi*, одним из основных топосов которой становится топос смерти, раскрывающий свое содержание в понятиях о жертве и духовной брани: «Будем желать пустыни не потому только, что она усыпляет страсти, но пожелаем, чтобы при недостатке чувственного и в удалении от всех, умудриться нам в ней, и чтоб обновился в нас внутренний, духовный о Христе человек, чтобы на всякий час быть нам наблюдателями над самими собою, и чтобы ум наш сделался бодрственным и охранял себя ежечасно и не похищалось у него памятование надежды его» [Исаак Сирин, 2008, 300], — читаем мы в творениях прп. Исаака Сирина.

**Память смертная** становится предметом осмысления в трудах сирийских отцов, которые говорят о памятовании как иноческом служении: «Дела инока суть следующие: свобода от телесного, в молитвах телесный труд, и непрестанное сердечное памятование о Боге. Будем всегда памятовать о смерти, и в сем помышлении приближаться к Богу сердцем своим» [Исаак Сирин, 2008, 83].

В памятовании о смерти человек «подлинно считает себя землей и пеплом, всех скуднее и нищетнее». Нищета духа и смирение — цель подвигов и содержательное наполнение топоса: «Стяжи чистоту в делах своих, чтоб озарялась душа твоя в молитве, и памятованием о смерти возжигалась радость в уме твоём» [Добротолубие, 1995: *Ефрем Сирин*, Т. 2, 702].

Христианская традиция определяет памятование о смерти как процесс умного делания, память смертную как результат подвижнических трудов и форму Благодати. В своем труде прп. Исаак Сирин пишет о трех способах ведения: «С того времени, как начинает человек различать зло от добра, и пока не изыдет он из мира сего, ведение души его пребывает в сих трех мерах. <...> Си же меры у Отцов называются: естественное, противоестественное и сверхъестественное. И это суть три направления, по которым возводится и низводится *памятование разумной души*, когда, по сказанному, или по естеству делает кто правду, или *превыше естества восхищается ее памятованием, в созерцании Бога*» [Добротолубие, 1995: *Макарий Коринфский*, Т. 2, 136].

Памятование становится топологическим механизмом, формирует содержание топосов и способствует фиксации в запоминании содержательных характеристик топоса. Память смертная — это память о вечности. Блж. Августин пишет о человеческой душе: «Она проходит через то, чему она внимает, и становится тем, что она помнит» [Аврелий Августин, 2007, Кн. 11, Разд. XX]. Формирование образа в богословии блж. Августина существенно связано с памятью и теми процессами, которые от нее зависят. Память — это безграничное пространство прошлого опыта, знаний, переживаний, а также тех впечатлений, которые мы получаем посредством внешних органов чувств. Впечатления, информация о внешнем мире попадает в память и остается в виде образов или понятий о предметах внешнего мира. Переживания и душевные состояния хранятся в памяти в виде воспоминаний, природа которых соответствует природе памяти. Бытие Бога мыслится также благодаря памяти. Напряжение души осуществляет акт перевода будущего в прошлое и тем самым силы человеческой души конституируют длящееся время. Душа человеческая живет памятью о жизни вечной. Знание о посмертном хранится в душе и становится содержанием культурного кода.

Блж. Августин впервые говорит об отношении памяти к внешнему и внутреннему в человеке. В библейской традиции воспоминание воспринимается как реальное прикосновение своей душой к душе Другого. В этом прикосновении сила Божья вливается в душу Другого, дает силу к преодолению и борьбе.

Святоотеческие тексты хранят бесценные наблюдения, говорят о пристальной, глубокой интроспекции, позволяющей проанализировать становление топика подвига и подвижничества в период раннего христианства. Танатологическая топика подвижничества включает в топологическую схему топосы жертвы и духовного брения. Память определяет содержание топоса, памятование становится топологическим механизмом. Топос социальной смерти наполняется религиозным, христианским содержанием.

Прошлое, как оно осмысливается в контексте святоотеческих трудов, предстает не только как иная реальность, но и как утраченная ментальность. Терпение есть темпоральная проекция важнейшей христианской добродетели — смирения. Понятие памяти как повторения, принесенное из устной культуры, постепенно замещается претерпеванием памяти в Пасхальном Воскресении. Память в смирении претерпевания воспринимается как способность оживить опыт прошлого и его ментальный потенциал. Но опыт не распространяется на эсхатон, так как эсхатология за пределами опыта. И только когда опыт подвига доходит до границ эмпирического бытия, он эксплицирует и толкует себя с помощью эсхатологии и в ее терминах. С. С. Аверинцев пишет: «В христианстве образ эсхатона подвергнут удвоению» [Аверинцев, 2001, 401]. Императив эсхатологии интериоризируется, входит в духовный мир человека: «Когда же бывает в ведении духовном и в житии добром, тогда ум его всякий час занят памятованием будущего суда» [Исаак Сирин, 2008, 200–201]. И если мнемонические схемы

включают намеренное обращение к эйдетическим образам, спонтанно пробуждающим память, то памятование обращает к эсхатологическим образам.

Сегодня можно говорить о наличии когнитивного потенциала памятования, выражающегося в использовании образов, вызывающих воспоминания, восстанавливающих забытые мыслительные ходы. В святоотеческих трудах экспрессивная коллективная память устной традиции уступает место интроспективной личной памяти письменной культуры. Память, которую сначала понимают как повторение, в итоге воспринимается как воспоминание. В связи с чем можно утверждать, что порядок обращения к житийным спискам, повторение которого закреплено традицией годового круга праздников, формирует канон памятования житийных героев, фиксирует последний в культурной памяти и актуализирует религиозное сознание в поминовении подвижников. Таким образом, память использует образы, вызывающие воспоминания, чтобы воскресить не только исчезающие типы и приемы мышления, но и состояние сознания.

Можно выделить основные тематические топосы подвижничества. Один из основных топосов, в котором реализуется эсхатологический идейный комплекс, и подвижническая топика обретает сотериологическую перспективу, — топос духовной брани. Топос духовной брани находит свое выражение в образах, являющихся репрезентацией представлений о добре и зле, составляющих новозаветную традицию. Культурный топос жертвы приобретает евхаристические характеристики. Во Встрече с подвижником происходит осознание личной эсхатологии, в смысловое пространство «смерти» входят идеи памяти смертной, исцеления, сострадания, радости Преображения. Смысловую доминанту подвижнической топики составляет группа эсхатологических мотивов, в связи с чем мы можем определить характер топики как эсхатологический, представленный идеями искупления, страшного суда и загробной жизни.

Топика религиозного подвига и подвижничества формирует культурное пространство, в котором культурные топосы обладают духовным содержанием. Эсхатологическая проблематика становится смыслообразующей в парадигме христианского подвига. Эсхатологические мотивы, образы, сюжетные сцены становятся содержанием топоса, создают топологическую схему, раскрывающую тематическое содержание жития.

### **3. Аналитика формы религиозной топики**

Топосы также имеют свою пространственную ориентацию, они фиксированы в пространстве. Изначально аналитика формы осуществляется в границах у-топоса — не-места, которое является истоком философского конституирования времени [Файбышенко, 2018, 13–31; Мамардашвили, 2018].

Содержание топоса — идея и образ, топологический механизм, основанный на памяти, памятовании и процессах запоминания и воспоминания, можно определить как мнемонический. В основе принцип фиксации идей в памяти путем связи с двойным антиномичным набором мест и образов, восходящий к мнемоническим практикам античности. В памятовании используются образы, вызывающие воспоминания, чтобы воскресить угасающие схемы мышления. С течением времени представление о памяти сменяется ее осмыслением как символической репрезентации прошлого, отраженной как в устной, так и в письменной традиции. Текстуализация коллективной памяти, в частности, с возникновением агиографии углубляет темпоральность сознания представителя письменной культуры, а это, в свою очередь, ведет к перестройке мнемонических схем, прежде воспринимаемых пространственно, в хронологические линии, исторические события на которых служат мнемоническими местами. Значимые события из истории подвижничества становятся, таким образом, местами памяти, передающими схемам запоминания координаты, терминологию и культурные ориентиры [Патрик Хаттон, 2004, 271].

В пафосе памятования, актуализирующего потребность подтверждения связи с уходящим миром прошлого, наиболее органично представлено единство формы

и содержания. Петербургский исследователь М. С. Егорова задает вопрос о том, как совмещается топики и догматическое содержание, какой «характер приобретает чувственный блеск формы в контексте аскетической “учительности”». По мнению исследователя, характер топоса как мнемотехнической «рекреации» объясняется тем, что христианская культура базируется на памяти и памятовании [Егорова, 2017, 47].

Историческое исследование данного вопроса говорит, что процесс формирования топики находится в самом центре преобразований связи устной культуры с письменностью. И если в этой среде воображение и память, в сущности, заменяют друг друга, поскольку для них в равной мере характерна способность формировать образы, в которых прошлое, настоящее и будущее неразрывно связаны, то религиозный характер христианской устной и письменной культуры способствует формированию образов в памятовании, объединяющих память и Надежду в устремлении к Вечности.

Сведения о структуре, форме и содержании библейской топики мы находим в святоотеческой литературе. Так, этимология названия «Голгофа» позволяет рассматривать топоним как указание на главу первого человека [Липатов-Чичерин, 2016, 144]. Топоним участвует в формировании топоса Голгофы, соединяющего религиозные смыслы двух традиций: ветхозаветной и новозаветной, находящие отражение в коммеморативных мотивах памятования места захоронения Адама и мотивах жертвы Христа. Петербургский исследователь Н. А. Липатов-Чичерин отмечает, что в сочетании со словами апостола Павла о Христе как новом Адаме (Рим 5; 1 Кор 15) этот образ Христа-главы при конкретно-осозательном восприятии выражений должен был вызывать мысли о естественной параллели главе нового Адама. Так топологический метод делает возможным анализ библейской топики на основе современных текстологических исследований. Автор, анализируя источники<sup>1</sup>, отмечает: «Что касается апостола Павла, то он рассматривает Христа как второго, нового Адама, повернувшего вспять процесс отчуждения людей от Бога, поскольку для него как грехопадения Адама, так и победа Христа над смертью отразилась не на отдельной личности, а на всей человеческой природе». Так углубляется содержание библейского топоса. Неопределённость в указании на источники означает, что текст может относиться как к письменной, так и к устной форме распространения предания. Коммеморативные мотивы позволяют прочитать текст Посланий ап. Павла (Кор 15:22), как сообщение о том, что Адам был первым, кто получил погребение. В первом известном нам богословском комментарии Оригена на предание о могиле Адама углубляется тема памятования через использование слова об умирании всех людей в Адаме и их оживании во Христе.

В группе коммеморативных мотивов особое место занимает мотив памяти. Сказание об Адаме на Голгофе определяется как некое сказание, которое сохраняется в Церкви *неписаной памятью*. В 324 г. Евсевий пишет: «И прежде всего он начал украшать священную пещеру, как некую главу всего. Она была *памятником*, исполненным *вечной памяти*, содержа в себе трофеи великого Спасителя над смертью, божественным *памятником*, пред которым излучающий свет ангел некогда возвещал всем возрождение, явленное Спасителем» [Евсевий Памфил].

Топика христианского подвижничества определена в пространстве. Тема скитаний, странствий — основная тема для безвестного скитающегося подвижника. Топос приобретает линейные пространственные характеристики, реконструирует архетипическую модель пути. Исследования коллективной памяти, ее характера и культурных ресурсов показывают, как однажды созданный типический образ парадоксально стремится к распространению во множестве новых конфигураций [Патрик Хаттон, 2004, 268]. Однако, если этот образ, в частности образ подвижника связывается с мощными ментальными характеристиками, то в итоге он срастается с идеальным типом, типом странника в основе архетипической модели, смысловой доминантой которой становится идея пути. Идеал становится опорой формирования коллективной памяти,

<sup>1</sup> Мф 27:33–34; Мк 15:22–24; Лк 23:33–34; Ин 19:16–18. [Eusebius Caesariensis. Vita Constantini, 3.33.3–34].

идеальное — основным ресурсом. Применительно к теме исследования мы можем говорить об образе подвижника, находящегося в пути как внешнем, так и внутреннем. Феодорит, еп. Кирский, отмечая противоречивость понятий *technicus terminus* места поклонения и места Бога, говорит, что подвижники (филофеи) проводят пустынножизнь, блуждают по пустыне для поклонения Богу не потому, будто они думают, что Бог ограничен местом [Феодорит Кирский].

Тема подвига отличается иными пространственными характеристиками: это попытка утверждения «места» — топоса обретения надежды, топологического маршрута, разворачивающегося в сотериологической перспективе. Фиксированные топосы — топосы места подвигов. «Место пустое, пустынное», «место ужасное», «место неутешное» соответствуют топосу *locus terribilis* — топосу непроходимости, недоступности. В процессе эволюции топос *locus terribilis* сменяется *locus amoenus*, «место подобно, удобно» [Pratsch, 2005, 11]. Мотивы обретения земли пустынной интерполированы в топос «нежелания славы от человек». Пустынная земля — «яко рай» [Егорова, 2012, 60]. Подвиг как «умервие миру» способствует формированию топоса «земли пустынной» как места «подобна», места упокоения подвижника. Топос смерти и топос пустынной земли соединяются в святости подвига.

Особым пространственным вектором отличается столпничество — это пронзительное выпрямление вертикали духовного самопревосхождения. Христианская надежда изначально строится по вертикали, когда душа устремляется вертикально ввысь, находя опору в Господе. Архим. Софроний (Сахаров) отмечает это состояние как «contemplation — union» — актуальное созерцание-соединение в духовном акте любви [Сахаров, 2001, 130].

Религиозное понимание пространства связано с представлениями о Боге как внепространственном Существо. Царство Небесное — это Царство Вечности, лишенное не только временных, но и пространственных измерений. Архим. Софроний пишет: «Вечность беспространственно включает в себя все просторы мироздания» [Сахаров, 2001, 130]. Получая в молитве опыт выхода из времени в вечность, святой вместе с ним обретает и опыт внепространственного способа существования, опыт выхода из физического пространства. Топика подвига предполагает выход из пространственности или переход в духовное, умопостигаемое пространство, смену профанного места на священный топос, указанный самим Богом.

В развитии топологии подвижничества характерен начальный этап отсутствия места и имени у героя. Одна из главных проблем топологии подвижничества — отыменность топоса, понимаемая как наличие или отсутствие у того или иного топоса имени, соответствующего имени образа подражания.

Задача наполнения абстрактных форм уникальным содержанием связана с попытками возродить ощущение гармоничного целостного мира. Тогда как в профанном стали значимы тенденции структурирования абстракций и культивирования пустоты. Реакция на преодоление абстракций, а значит и преодоление пустоты реализуется в неклассическом мотиве символического наполнения пустых форм [Файбышенко, 2018, 18]. Когда исходный принцип «imitatio» теряет абстрактность, топос становится отыменным. С именем подвижника отныне связано определенное место в пространстве, так и определенные смыслы.

Имплицитная коммеморация [Шуб, 2016; Durkheim, 1990, 534], т.е. связь людей с прошлым посредством ритуалов, соотносит память о подвижнике с сакральными местами прошлого — местами совершения подвигов, сотворения чудес, смерти героя. Таким образом, через пространственное сопричастие с прошлым происходит и духовное, эмоциональное взаимодействие с ним. Так в топике подвига реализуется принцип цельности, когда в каждой частности дана интуиция целого, а в реальности нет ничего внешнего, условного, пустого. В воплощении творящий стремится к совершенству формы. Придание формы не тождественно объективации, оно эсхатологично [Бердяев, 1995, 266]. Трансцендирование ориентировано на то, что называется пустыми формами [Мамардашвили, 2018].

Для подвигов свойственен уход из места, наполненного славой «от человек», к месту, которое наполняется Славой Божьей. В данном случае слава человеческая в профанном, вне сакрального не несет духовных смыслов, способных наполнить топос, который так и остается «пустым» топосом. В свою очередь, «пустой» топос, становясь местом подвига, наполняется духовными смыслами.

Воспоминания увековечены в фиксированных формах, в частности, в текстах, где и происходит их соотносительность. Так образ подвига, зафиксированный устной традицией на этапе запоминания, соотносится с агиографическим текстом — житием подвижника. Мы можем говорить об истории изменений образов, представленных в коммеморативных формах (формах памятования) и являющихся содержанием топоса. Образ подвижника, представленный в тексте жития и иконе, становится содержанием топоса. В качестве отдельных репрезентаций, зафиксированных в иконографии и религиозном дискурсе, образы памяти предстают как свидетельства усилий к обретению формы.

### Источники и литература

1. Аверинцев (2001) — *Аверинцев С. С.* София — Логос. Словарь. Киев, 2001.
2. Аврелий Августин (2007) — *Аврелий Августин.* Исповедь. М., 2007. Кн. 11.
3. Аристотель (1978) — *Аристотель.* Топика // Сочинения: в 4 т. Т. 2. М., 1978.
4. Бердяев (1994) — *Бердяев Н. А.* Философия свободного духа. М.: Республика, 1994.
5. Бердяев (1995) — *Бердяев Н. А.* Царство Духа и царство кесаря. М.: Республика, 1995.
6. Бирюков (2009) — *Бирюков Д. С.* Образ, подобие, платонизм и христианство // Подобие и подражание в средневековой культуре: сб. ст. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2009. С. 33–56.
7. Григорий Назианзин (1912) — *Григорий Назианзин.* Творения. Т. 1. СПб., 1912.
8. Григорий Нисский (2007) — *Григорий Нисский.* Избранные творения / Сост. диак. А. Гумеров. М., 2007. 383 с.
9. Добротолюбие (1995) — *Добротолюбие:* в 5 т. М., 1995.
10. Евсевий Памфил — *Евсевий Памфил.* Жизнь блаженного василевса Константина. URL: <https://pstgu.ru/download/1206384337.konstantin.pdf> (дата обращения: 24.05.2020).
11. Егорова (2012) — *Егорова М. С.* «Пустыня безмолвия» как элемент интертекста в пахомиевской Службе преподобному Кириллу Белозерскому // Русская агиография: сб. ст. СПб., 2012.
12. Егорова (2017) — *Егорова М. С.* Топика в агиографии и гимнографии: «живоносная мертвость» и «живые мертвецы» средневековой русской традиции // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2017. № 3 (69). С. 47.
13. Исаак Сирий (2008) — Преподобного отца нашего Исаака Сирина слова подвижнические. М., 2008. 799 с.
14. Комаров (2012) — *Комаров С. В.* Различие как событие: возможность мышления // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. 2012. № 2 (10). С. 18–30.
15. Липатов-Чичерин (2016) — *Липатов-Чичерин Н. А.* Предание о погребении Адама // Источниковедение культурных традиций Востока. Сборник. СПб., 2016.
16. Литвин (2009) — *Литвин Т. С.* Подобие и образ в философии Августина Аврелия // Подобие и подражание в средневековой культуре: сб. ст. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2009. С. 57–74.
17. Мамардашвили (2018) — *Мамардашвили М. К.* Вильнюсские лекции по социальной философии (опыт физической метафизики). М.: Фонд Мераба Мамардашвили, 2018.
18. Патрик Хаттон (2004) — *Патрик Хаттон.* История как искусство памяти / Пер. В. Ю. Быстров. СПб.: Вл. Даль, 2004.
19. Платон (2014) — *Платон.* Ион, Протагор и другие диалоги. СПб., 2014.
20. Сахаров (2001) — *Сахаров С. С. (иером. Софроний).* Видеть Бога как Он есть. Переяславль-Залесский, 2001.

21. Файбышенко (2018) — *Файбышенко В. Ю.* Пустая форма и начало истории: трансцендентальная философия рождения у Мераба Мамардашвили // Философия. Журнал Высшей школы экономики. 2018. Т. II. № 4. С. 13–31.
22. Феодорит Кирский — *Феодорит Кирский*. Сокращенное изложение божественных догматов // Азбука веры. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Feodorit\\_Kirskij/](https://azbyka.ru/otechnik/Feodorit_Kirskij/) (дата обращения: 24.05.2020).
23. Фомичева (2013) — *Фомичева С.* «Тайна» у Ефр. Сирина // Материалы V конференции СПбПДА. СПб., 2013.
24. Хоружий (1998) — *Хоружий С. С.* К феноменологии аскезы. М., 1998.
25. Шуб (2016) — *Шуб М. Л.* Современные коммеморативные практики: воспитательный и образовательный потенциал // Челябинский гуманитарий. 2016. № 3 (36). С. 80–87.
26. Curtius (1948) — *Curtius E. R.* Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter. Bern, 1948.
27. Durkheim (1990) — *Durkheim E.* Les formes elementaires de la vie religieuse. Paris: PUF, 1990.
28. Eusebius Caesariensis — *Eusebius Caesariensis*. Vita Constantini 3.33.3–34 (Eusebius Werke I/1: Vita Constantini / Ed. by F. Winkelmann. Berlin: Akademie-Verlag, 1975 (GCS 7). P. 99.19–100.2. CPG 3496.
29. Pratsch (2005) — *Pratsch Th.* Der hagiographische Topos: griechische Heiligenviten in mittelbyzantinischer Zeit. Berlin–New York, 2005.

### ***Nadezhda Gaevskaya. Religious topic of christian attiction.***

**Abstract:** Christian achievement and asceticism is one of the main themes of the texts and cultural topos. At the present stage of development of scientific knowledge, the topic is comprehended as a technique for the spatial organization of thinking and understanding and a mental space organized on its basis, and is actively used in the procedure of schematization of meanings and idealization of content. The article provides an overview of how the image of the ascetic, presented in the text of his life and in the icon, becomes the content of the topos.

**Keywords:** Topos, topic, Christianity, asceticism.

*Nadezhda Zenonovna Gaevskaya* — PhD student at Russian Christian Academy for the Humanities (lovich2000@mail.ru).



А. Г. Авдеев

## РЕДКИЙ ГЕНЕАЛОГИЧЕСКИЙ КАЗУС В СИНОДИКЕ ТРОИЦКОГО ИПАТЬЕВСКОГО МОНАСТЫРЯ

Curriculum vitae архимандрита Феодосия, жившего во второй половине XVII в., небогата событиями. Он принял постриг в Ново-Иерусалимском Воскресенском монастыре и во второй половине 60-х гг. XVII в. был строителем этой обители. В 1669 г. Феодосий был рукоположен в настоятели Троицкого Ипатьевского монастыря в сане архимандрита, а в 1671 г. был переведён в том же сане в настоятели Ново-Иерусалимского монастыря. Умер в декабре 1680 г. В статье рассматривается редкий генеалогический казус — родовая поминальная запись архимандрита Феодосия в одном из синодиков Троицкого Ипатьевского монастыря, составленная около 1670 г. В ней указаны родственники настоятеля с указанием степеней родства, а также лица, с которыми тот находился в духовном родстве и общении, что является редкостью для синодичных записей. Среди них — архимандриты Ново-Иерусалимского монастыря Герасим и Акакий, духовник царя Алексея Михайловича Лукьян Кириллов и келарь Чудова монастыря Савва, так или иначе связанные с делом патриарха Никона. Данные записи дополняют записи рода архимандрита Феодосия в синодиках Ново-Иерусалимского монастыря, составленные до 1665 г. Поминальные записи рода архимандрита Феодосия в синодиках Троицкого Ипатьевского и Ново-Иерусалимского монастырей позволяют частично восстановить его биографию, а также построить генеалогическое древо его рода на протяжении четырёх поколений.

**Ключевые слова:** Русская Церковь в XVII в., древнерусский синодик, поминальная культура Руси, генеалогия, русское монашество, Троицкий Ипатьевский монастырь, Ново-Иерусалимский Воскресенский монастырь, архимандрит Феодосий.

Общеизвестно, что синодики — и в первую очередь монастырские — являются ценнейшим источником по истории личного благочестия и поминальной культуры Древней Руси. В настоящее время их литературная сторона привлекает всё большее внимание исследователей (Напр.: [Дергачёва, 2011]). Вместе с тем, синодики содержат важную информацию о родах поминаемых лиц, бывших вкладчиками обители и зачастую погребённых на монастырском некрополе. Тем не менее, использование синодиков в качестве генеалогического источника натывается на ряд трудностей. В первую очередь это связано с тем, что в родовые синодичные записи вкладчики заносили личные имена без отчеств, связи друг с другом и дат смерти. Имена перечислялись либо по гендерному принципу — сначала мужские, потом женские в нисходящем порядке родства, либо в порядке семейного старшинства, если речь шла о потомках одного отца, — сначала сыновья, затем внуки, однако деление рода на прямые и боковые ветви выдерживалось далеко не всегда. Нередко система в перечислении имён отсутствовала, так как вкладчик перечислял их в том порядке, в котором они всплывали в памяти (См. также: [Иконников, 1908, 1483–1484; Лаврентьев, 1997, 59; Безроднов, 2002]). Наконец, совсем необычным представляется случай, когда родовой помянник инокини Евфимии (княгини Нагаевой) начинался именами правителей России от Василия III до Василия Шуйского (за исключением Бориса Годунова), их жён и детей, после чего следовала фраза «*рѣчь свойа рода сего*» и имена поминаемых родственников монахини [РГБ ОР. Ф. 304.1. № 818. Л. 121–123 об.].

*Александр Григорьевич Авдеев* — доктор исторических наук, профессор Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, научный сотрудник Университета Дмитрия Пожарского (Москва) (avdey57@mail.ru).

На этом фоне редким случаем кажется поминальная запись рода архимандрита Троицкого Ипатьевского монастыря Феодосия в одном из синодиков той же обители (Приложение 1; далее — список 1), в которой над именами поминаемых указаны их связь с настоятелем. Ещё два синодика той же обители (Приложения 2 и 3; далее, соответственно, списки 2 и 3) содержат аналогичные, но не идентичные записи. Главным их отличием является то, что поясняющие записи в них отсутствуют. В четвёртом из известных мне синодиков Ипатьевского монастыря [РГБ ОР. Ф. 209. № 419] запись рода архим. Феодосия отсутствует.

Исследование данных источников имеет важное значение для понимания структуры синодичных записей и их изменений с течением времени.

Рассмотрим круг поминаемых лиц, включённых архим. Феодосием в родовые синодики Ипатьевского монастыря (ил. 1, 2; таблица 1). Для удобства пользования таблицей каждому имени присвоен порядковый номер:

Таблица 1

**Список имён, включённых в родовой синодик архимандрита Феодосия**

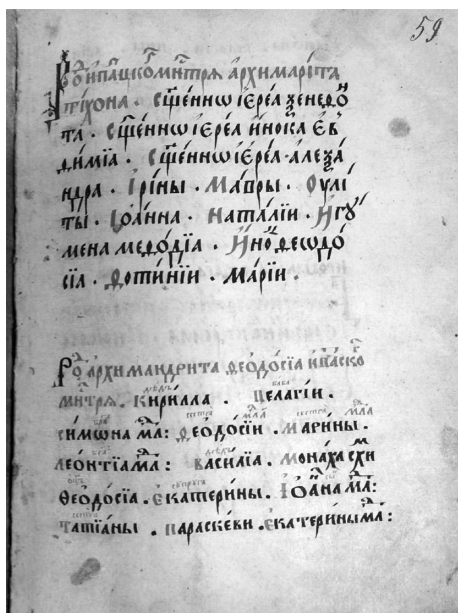
Но- мер	Имя	Указание на отношение к архимандриту Феодосию по списку 1	Место в синодичном списке					Дата смерти
			Спи- сок 1	Спи- сок 2	Спи- сок 3	Спи- сок 4	Спи- сок 5	
1	Кирилл	Дед	1	1	1	1	1	До 1665 г.
2	Пелагия	Бабка	2	2****	2****	2	2	До 1665 г.
3	Симон младенец	Брат	3	3	3	—	—	?
4	Феодосия младенец	Сестра	4	4	4	—	—	?
5	Марина младенец	Сестра	5	5	5	—	—	?
6	Леонтий младенец	Брат	6	6	6	—	—	?
7	Василий	Дед	7	7	7	—	—	Между 1665–1670 гг.
8	Схимник Феодосий	Отец	8	8	8	3*****	3	До 1665 г.
9	Екатерина	Жена	9	9	11	6****	6****	До 1665 г.
10	Иоанн младенец	Сын	10	10	14	7	7	До 1665 г.
11	Татиана	Сестра	11	11	12	—	—	Между 1665–1670 гг.
12	Параскева		12	12	13	—	—	Между 1665–1670 гг.
13	Екатерина		13	13****	15****	—	—	Между 1665–1670 гг.
14	Илларион		14	14	16	10	10	До 1665 г.
15	Пелагия		15	15	17	11	11	До 1655 г.
16	Анна		16	16	18	—	—	Между 1665–1670 гг.
17	Мария		17	19	—	8	8	До 1665 г.

18	Аристарх	Тесть	18	17	19	—	—	Между 1665–1670 гг.
19	Улита	Тёща	19	18	20	—	—	Между 1665–1670 гг.
20	Андрей	Дядя	20	20	21	9	9	До 1655 г.
21	Матрона		21	21	22	—	—	Между 1665–1670 гг.
22	Схимник Иосиф	Крестный отец	22	22	9	5	5	До 1655 г.
23	Схимница Мариамна	Бабка	23	23	23	4	4	До 1655 г.
24	Протопоп Лукиан	Царский духовник	24	24	24	—	—	1667 или 1670 г.
25	Монах Савва	Келарь Чудова монастыря	25	25	10	—	—	Между 1667 и 1670 г.
26	Архимандрит Акакий	Настоятель Ново-Иерусалимского Воскресенского монастыря	26	26	25	—	—	1669 г.
27	Улиания	Бабка	27	27	26	—	—	?
28	Пётр		28	29	28	—	—	Между 1655–1670 гг.
29	Зиновий	Дед	29	28	27	—	—	?
30	Татиана		30	30	29	—	—	Между 1655–1670 гг.
31	Анастасия		31*	31	32	13	13	Между 1655–1670 гг.
32	Архимандрит Герасим		32**	—	30	—	—	1665 г.
33	Иеродиакон Иерофей		33***	—	31	12	12**	До 1665 г.
34	Монах Вассиан		—	—	—	14	14	До 1665 г.
35	Мария		—	—	—	15	15	До 1665 г.
<p><i>Примечания.</i> *Имя вписано позже 2-м почерком.  **Имя вписано позже 3-м почерком.  ***Имя вписано позже 4-м почерком.  ****Младенец.  *****Имя ошибочно помечено как поминаемое дважды.</p>								

В родовые синодики Ипатьевского монастыря внесены 33 имени, однако размещены они без гендерного порядка и делятся на три группы:

- ближайшие родственники архим. Феодосия;
- неустановленные лица; возможно, дальние родственники архим. Феодосия и его жены;
- лица, с которыми архим. Феодосий находился в духовном родстве или духовном общении.

Выявленная закономерность очень важна для понимания структуры синодиков, так как напрямую указывает, что, помимо имён прямых родственников в родовые помянники вписывались лица, с которыми вкладчик находился в духовном



Синодик Троицкого Ипатьевского монастыря. ЦИАМ БВП № 252, КОК КМЗ № 24442. Л. 59

родстве — крестный и духовный отцы, а также лица, входившие в круг духовного общения — священники, иноки и иерархи Русской Церкви.

Датировка всех трёх списков вытекает из биографии самого архим. Феодосия и внесённых в изучаемый Синодик лиц. В 1669 г. он был рукоположен в настоятели Ипатьевского монастыря [Диев, 1858, 37; Островский, 1870, 113], и в этом же году умерли упоминаемые во всех ипатьевских списках архимандрит Ново-Иерусалимского монастыря Акакий (№ 26) и, вероятно всего, протопоп Лукиан Кириллов (№ 24) [Зеленская, Святославский, 2006, 109–113; Романов, 1888, 232–233]. В 1671 г. архим. Феодосий был переведён настоятелем в Ново-Иерусалимский монастырь. Таким образом, все три списка могут быть датированы временем около 1670 г.

Сделанные выводы позволяют конкретизировать то, что род Феодосия внесён в два синодика Ново-Иерусалимского монастыря (Приложения 4 и 5, далее соответственно, списки 4 и 5) [ГИМ ОР. № 67. Л. 21; № 65. Л. 72]. От поминальных записей в синодиках Ипатьевского монастыря (списки 1–3)

они отличаются меньшим количеством имён (в каждом списке их 15). При этом обе записи были внесены в синодики уже после смерти архимандрита, так как его имя вписано в общее поминовение иноков, подвизавшихся в Ново-Иерусалимском монастыре как архимандрита-схимника, четвёртого настоятеля этой обители [ГИМ ОР. № 67. Л. 42; № 65. Л. 100]. Списки, однако, восходят к более раннему синодику: по составу имён они идентичны друг другу, при этом список 4 является протографом для списка 5, о чём свидетельствует отсутствие принадлежности поминаемых к чьему-либо роду (родственные связи с архимандритом Феодосием устанавливаются по общности имён, внесённых в синодики Ипатьевского монастыря).

В обеих синодичных записях соблюдена традиция внесения лиц, с которыми архим. Феодосий находился в духовном родстве. Это — его крестный отец, схимонах Иосиф, а также иеродиакон Иерофей (№ 34) и инок Вассиан (№ 35). Имя первого в синодиках Ново-Иерусалимского монастыря отсутствует, имя второго — содержится в поздней приписке к общему помяннику настоятелей и иноков этой обители. В ново-иерусалимских списках ещё нет имён лиц, с которыми Феодосий находился в духовном общении, — архимандритов Герасима и Акакия (№ 26, 32), а также келаря Чудовского монастыря Саввы (№ 25) и духовника Алексея Михайловича Лукьяна Кириллова (№ 25), умерших между 1665–1670 гг. Это даёт основание полагать, что синодичная запись в списке 4 была сделана до 1665 г., а в начало списка 5 внесена важная для его датировки запись — «Родъ живонутлыиыи трыи иппаского митра архимандрита Феодосія иже естъ предъ строительъ воскреснаго митра», что соответствует новому статусу Феодосия, который, как уже говорилось, в 1669 г. стал настоятелем Ипатьевского монастыря. При этом данная запись в 1694/95 г. была дополнена новым списком имён, родственная связь которых с архим. Феодосием установить уже невозможно.

Обе поминальные записи в синодиках Ново-Иерусалимского монастыря имеют чёткую структуру: первыми названы имена деда и бабки Феодосия по отцовской линии (№ 1–2), затем — имена отца (№ 8), жены (№ 9), сына (№ 10), дяди (№ 20) и бабки по материнской линии (№ 23). Имена родственников по «боковой» линии — братьев

и сестёр, многие из которых умерли во младенчестве ещё при жизни отца Феодосия, а также родичей жены отсутствуют. Впрочем, не исключено, что на время составления списка 4 (за исключением деда и бабушки жены) они были живы. При этом обоих списках повторяется одна и та же ошибка в разделении имён: во фразе «Екатерины мца. Иоанна» интерпункционный знак в виде точки поставлен после слова «мца», а не перед ним. Между тем, из синодиков Ипатьевского монастыря явствует, что Екатерина была женой Феодосия, а умерший во младенчестве Иоанн — их сыном.

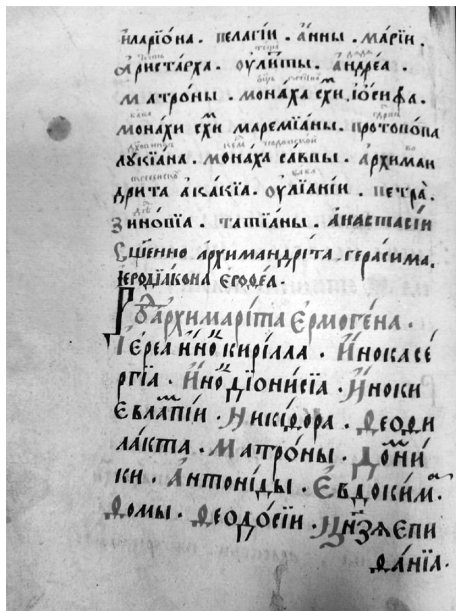
Разница в 15 лет между списками 4–5 и 1–3 позволяет уточнить вероятное время смерти отдельных родственников архим. Феодосия и их степень родства. В частности, по положению в списках 1–3 можно предполагать, что Матрона (№ 21), чьё имя отсутствует в списках 4–5, была женой его дяди Андрея (№ 20). К сожалению, большинство родственных связей по иным именам установить не удаётся.

В списке 1 не отмечено, какое из женских имён принадлежит матери архимандрита. Не устанавливается оно и на основе анализа прочих списков. Возможно, около 1670 г. она была жива, но не исключено, что имя «Евдокия, стоящее на первом месте в дополнении, сделанном в 1694/95 г. к списку 5, принадлежит ей.

Синодичные записи в комплексе с иными источниками позволяют восстановить отдельные черты биографии архим. Феодосия. Хотя в записях не названы его социальное происхождение, мирское имя и фамилия, но перечисленных имён достаточно, чтобы восстановить ранний период его жизни и построить генеалогическое древо его рода на протяжении четырёх поколений и включить в него родственников со стороны матери и жены (Ил. 1). Архим. Феодосий родился в многодетной семье: в списке названы два его брата и три сестры (№ 3–6, 11), из них четверо умерли в младенчестве, то есть до достижения 10 лет. Статистика имён показывает, что в семье будущего настоятеля особой популярностью пользовалось имя «Феодосий / Феодосия». Это было монашеское имя самого архимандрита, схимническое имя его отца и мирское — сестры, умершей в младенчестве (№ 4). Не исключено, что, согласно обычаю, распространённому на Руси, отец и сын носили одно и то же крестильное имя, которое при смене патронального святого сохранилось у отца при пострижении в великую схиму, а у сына — в малую (См.: [Успенский, Успенский, 2017, 96]).

Феодосий, очевидно, принял монашество после смерти жены и малолетнего сына (возможно, по примеру отца). Список лиц, с которыми будущий настоятель находился в духовном общении, в комплексе с иными источниками, позволяет заключить, что он принял постриг в Ново-Иерусалимском Воскресенском монастыре во второй половине 50-х гг. XVII в. и, возможно, был постриженником либо второго настоятеля, архим. Герасима (№ 32), управлявшего обителью с 1659 по 5 декабря 1665 г. (О нём см.: [Леонид Кавелин, 1876, 126]), либо патр. Никона, который с 1658 г. постоянно пребывал в Ново-Иерусалимском монастыре.

Сменивший архим. Герасима Акакий (№ 26) был третьим настоятелем Ново-Иерусалимского монастыря с 14 февраля 1666 по 1669 г. (О нём см.: [Зеленская, Святославский, 2006, 109–113]). Умер 8 сентября 1670 г. (См.: [Беляев, 2018, 524, Ил. 3]).



Синодик Троицкого Ипатьевского монастыря. ЦИАМ БВП № 252, КОК КМЗ № 24442. Л. 59 об.



Генеалогическое древо архимандрита Феодосия по синодичным спискам.  
Сост. А. Г. Авдеев

При нём, а, может быть и при предыдущем настоятеле, архим. Герасиме Феодосий был строителем этой обители.

Два имени, включённые в списки 1–3 — келаря Чудова монастыря Саввы (№ 25) и духовника Алексея Михайловича протопопа Лукьяна Кириллова (№ 24) — свидетельствуют, что архим. Феодосий находился в самой гуще событий, связанных со следствием и судом над патр. Никоном. Келарь Чудова монастыря Савва в январе–октябре 1666 г. возглавлял посольство, направленное к патр. Константинопольскому Досифею для уточнения присланных последним разъяснений и писем по делу о самовольном оставлении патр. Никоном патриаршего престола [Фонкич, 2009, 103–104]. Последнее в источниках упоминание Саввы относится к январю 1667 г., когда он был назначен описывать имущество Ново-Иерусалимского Воскресенского монастыря, оставшегося после отъезда патр. Никона в ссылку, но был отозван в связи с назначенной по царскому указу переписью имущества Чудова монастыря [Севастьянова, 2003, 251].

Протопоп Лукиан Кириллов — уроженец Тулы, с 1625 г. он был приходским священником в родном городе, позднее — протопопом Благовещенского собора в Московском Кремле. В 1645/46 г. «казною блаженныя памяти великаго Государя Царя и великаго Князя Алексія Михайловича, всея Великія и Малыя и Бѣлыя Россіи Самодержца, и своя келейною и всякою вкладчиковою всякихъ чиновъ людей» построил в Туле каменную церковь во имя Собора Архангела Михаила, в конце XVII в. заново освящённую в Казанскую. После смерти Стефана Вонифатьева (11 ноября 1656) и вплоть до 24 марта 1666 г. Лукиан Кириллов — духовник царя Алексея Михайловича (О нём см.: [Извеков, 1906, 102; Смирнов, 1913, 253])<sup>1</sup>. В 1666 г. он был отослан в Тулу и продолжил служить приходским священником в построенной им церкви. Умер между 1 сентября 1666 и 31 августа 1667 г. [Андреев, 1852, 45–48].

После лишения патр. Никона сана и ссылки в Ферапонтов монастырь в 1667 г. Феодосий подал прошение об увольнении с должности строителя Ново-Иерусалимского монастыря. В конце ноября того же года он был обвинён в хранении документов, связанных с опальным патриархом, и вместе с архим. Акакием был вызван в Москву для дознания, но серьёзных последствий это, очевидно, не имело [Севастьянова, 2003, 256, 265–266]. В 1669 г. Феодосий был назначен архимандритом Ипатьевского монастыря<sup>2</sup>. Хотя обитель имела статус царского богомолья и согласно Лествице патр. Иосифа занимала десятую ступень в иерархии русских монастырей [Соборное

<sup>1</sup> «Рѣчь кѣловѣцкаго протопопа, что оу великаго гдѣря на свѣтѣ абѣтѣна. кирилова» вписан в Синодик Троице-Сергиева монастыря [РГБ ОР. Ф. 304.1. № 818. Л. 136 об.].

<sup>2</sup> Подробности пребывания архимандрита Феодосия настоятелем Троицкого Ипатьевского монастыря неизвестны. Архимандриту Амвросию он не был известен [Амвросий Орнатский, 1810, 657]. П. М. Строев определял время его настоятельства 1670–1674 гг. с припиской

Уложение, 1987, 33–36], архимандрит оказался далеко от Москвы и привычного круга общения. После смерти архим. Акакия, Феодосий был назначен архимандритом Ново-Иерусалимского Воскресенского монастыря. С декабря 1673 г. он находился на покое в той же обители и в 1679 г. за какой-то проступок был посажен в земляную тюрьму. В конце жизни принял схиму (О нём см.: [Леонид Кавелин, 1876, 127; Зеленская, Святославский, 2006, 113]). Умер в декабре 1680 г. и погребён в Ново-Иерусалимском монастыре на участке братского кладбища к югу от Воскресенского собора рядом со своим предшественником, архим. Акакием [ГИМ ОР. № 67. Л. 2]<sup>3</sup>. Могила не сохранилась.

Подведём итоги. Поминальные записи рода архим. Феодосия в синодиках Ново-Иерусалимского и Ипатьевского монастырей позволили идентифицировать 19 прямых его родственников, и 4 лица, с которыми настоятель находился в духовном родстве и общении. Ключевыми элементами для их отождествления стали пояснения к поминальным записям в списке 1 и факты биографии архим. Феодосия, что является редким для большинства синодичных записей.

## Приложение

1. Синодик Троицкого Ипатьевского монастыря. ЦИАМ БВП № 252, КОК КМЗ № 24442. XVII в. с дополнениями XVIII в. Полуустав.

(Л. 59) Р<sup>о</sup> архимандрита Феодосіа іпатѣскаго мнѣра. кнрїіла дѣдѣ<sup>1</sup>. пелагін баба<sup>2</sup>. сімѡна мл бра<sup>3</sup>: Феодосій мла<sup>4</sup> сестра<sup>5</sup>. марїна мла<sup>6</sup> сестра<sup>7</sup>. леонтїа мл бра<sup>8</sup>. васїла дѣдѣ<sup>9</sup>. монаха сѣннѣ Феодосїа оцѣ<sup>10</sup>. екатерїны сѣпра<sup>11</sup>. Іоанн мл сы<sup>12</sup>. татїаны сестра<sup>13</sup>. параскѣвн. екатерїны. (Л. 59 об.) Іларїона. пелагін. анны. марїн. аристарха тѣств<sup>14</sup>. оулангы тѣща<sup>15</sup>. андреа дѣдѣ<sup>16</sup>. матрѡны. монаха сѣннѣ, іосифа оцѣ крестно<sup>17-18</sup>. монахн сѣннѣ маремїаны баба<sup>19</sup>. протопѡпа лѣкїана гдѣвѣ дѣвннѣ<sup>21</sup>. монаха слѣвы келл ѣндовскѡй<sup>22</sup>. архимандрита акакїа воскресенскѡ<sup>23</sup>. оуїланїн баба<sup>26</sup>. петра. знобїа дѣ<sup>27</sup>. татїаны. анастасїн<sup>28</sup>. сїенно архимандрита герасїма<sup>29</sup>. іеродїакѡна ерофея<sup>32</sup>

Примечания. <sup>1</sup>Над строкой. <sup>2</sup>Над строкой. <sup>3</sup>Над строкой. <sup>4</sup>Над строкой. <sup>5</sup>Над строкой. <sup>6</sup>Над строкой. <sup>7</sup>Над строкой. <sup>8</sup>Над строкой. <sup>9</sup>Над строкой. <sup>10</sup>Над строкой. <sup>11</sup>Над строкой. <sup>12</sup>Над строкой. <sup>13</sup>Над строкой. <sup>14</sup>Над строкой. <sup>15</sup>Над строкой. <sup>16</sup>Над строкой. <sup>17-18</sup>Над строкой. <sup>19</sup>Над строкой. <sup>20-21</sup>Над строкой. <sup>22-23</sup>Над строкой. <sup>24-25</sup>Над строкой. <sup>26</sup>Над строкой. <sup>27</sup>Над строкой. <sup>28</sup>Вписано позже 2-м почерком. <sup>29-30</sup>Вписано позже 3-м почерком. <sup>31-32</sup>Вписано позже 4-м почерком.

2. Синодик Троицкого Ипатьевского монастыря. ЦИАМ БВП № 252, КМЗ КОК № 24534. Вторая половина XVII в. Полуустав.

(Л. 48) Р<sup>о</sup> архимандрита Феодосїа іпатѣскаго мнѣра кнрїіла. пелагін. сімѡна. Феодосїн. марїны. леонтїа младѣцовѣ. васїла. монаха сѣннѣ, Феодосїа. (Л. 48 об.) екатерїны. іоанн, мла. татїаны. параскѣвн. екатерїны, мла. Іларїона. пелагін. анны. аристарха. ѡлангы. марїн. андреа. матрѡны. монаха, (Л. 49) сѣннѣ іосифа. монахн сѣннѣ маремїаны. сїенно протопѡпа лѣкїана. монаха слѣвы. сїенно архимандрита акакїа. оуїланїн. знобїа. петра. татїаны. (Л. 49 об.) анастасїн.

3. Синодик Троицкого Ипатьевского монастыря. ЦИАМ БВП НВ – ВХ № 93. КМЗ ВХ № 560. Полуустав.

(Л. 58) Р<sup>о</sup> іпатѣскаго мнѣра архимандрита Феодосїа

«будто бы перев. в Новый Иерусалим» [Строев, 1877, Стб. 853]. См. также: [Диев, 1858, 37; Островский, 1870, 113], где даты настоятельства архим. Феодосия уточнены.

<sup>3</sup> Кирпичный склеп с останками архимандрита Акакия и сохранившимся in situ его надгробием с эпитафией обнаружен во время раскопок в Ново-Иерусалимском монастыре к юго-западу от Воскресенского собора (См.: [Беляев, 2018, 524, Ил. 3]).

кнрѣла. пеллгѣн. сѣмона. дѣодосѣн. марѣны. леонгѣа. младѣцовъ. василѣа. монахъвъ, сѣхнѣмн  
ка Феодосѣа. сѣхнѣнка Ѳосифа. саввы. екатерѣны. Татѣаны; параксѣви. Ѳоанна. екатерѣны младѣцовъ.  
Иларѣона. пеллгѣн. анны. Андрѣа. Зангѣы. Андѣа. матроны. монахн сѣхн Маремеаны. Ѳсѣво про  
топопа лѣкѣана. сѣенно Архѣмандрѣта Акѣкѣа. оульѣнѣн. зинѣвѣа. петрѣа. гатѣаны. архѣмандрѣта  
Герѣснма. Иерадѣака Ѳерофеа. Анастѣан.

4. Синодик Ново-Иерусалимского Воскресенского монастыря. ГИМ ОР. Воскресенское собрание. № 67. 1690 г. с позднейшими дополнениями. Полуустав.

(Л. 21) Помѣаннѣ гдн рѣдъ сѣн.

кнрѣла. пеллгѣн. сѣхнмонаха дѣодосѣа б. сѣхнмонахннн марѣамны. сѣхнмонаха Ѳосифа<sup>1</sup>. екатерѣ  
рѣны мѣца. Ѳоанна. марѣн. андрѣа. Иларѣона. пеллгѣн. Ѳеродѣакона Ѳерофеа. Анастѣан. монаха василѣа.  
марѣн.<sup>2</sup>

Примечания. <sup>1</sup>Далее стёрто в. <sup>2</sup>Далее стёрто одно имя.

5. Синодик Ново-Иерусалимского Воскресенского монастыря. ГИМ ОР. Воскресенское собрание. № 65. Конец XVII в. с позднейшими дополнениями. Полуустав.

(Л. 72) Помѣаннѣ гдн рѣдъ сѣн

Рѣдъ живонатѣаннаы трѣцы нѣпѣакского мнѣтра архѣмандрѣта дѣодосѣа нѣже етѣ прѣде стрѣнѣтель  
воскресенскаго мнѣтра<sup>2</sup>

кнрѣла. пеллгѣн. монаха сѣхнѣнка дѣодосѣа. монахн сѣхнѣнцы маремеаны<sup>3</sup>. монаха сѣхн Ѳосифа.  
екатерѣны мѣца. Ѳоанна. марѣн. андрѣа Иларѣона. пеллгѣн. <sup>4</sup>ѲЕРОДНАКОНА ѲЕРОФЕА. АНАСТА  
СѢН.<sup>5</sup> монаха василѣа марѣн.<sup>6</sup>

<sup>7</sup>Того рѣдъ сѣн годѣ<sup>8</sup>  
сѣудокѣн. Ѳерѣа кнрѣла. сѣфнѣмн<sup>9</sup> монаха герѣснма. ѣнны. б. сѣхнмонаха нѣснѣла Ѳеромонаха  
Хлѣмѣла. монаха дѣодосѣа. сѣрѣла. сѣхнмонаха ѣгѣонѣа.

Примечания. <sup>1-2</sup>На полях красными чернилами, более мелким почерком. <sup>3</sup>Другим почерком, над стёртым в. <sup>4-5</sup>Другим почерком. <sup>6</sup>Далее через небольшой пробел следует приписка, сделанная другим почерком. <sup>7-8</sup>На полях. <sup>9</sup>4-я буква вписана над строкой.

## Источники и литература

1. Амвросий Орнатский (1810) — *Амвросий (Орнатский)*, архим. История Российской иерархии. Ч. П. М., 1810. СXLIX, 658, 4 с.

2. Андреев (1852) — *Андреев Н.* О надгробном камне XVII века, находившемся при церкви Казанской, что в городе Туле // Тульские губернские ведомости. Ч. неофиц. 1852. № 9. С. 45–48.

3. Безроднов (2002) — *Безроднов В.* Семейные синодики XVII–XVIII вв. в собрании Отдела письменных источников Государственного исторического музея // Генеалогический вестник. Вып. 8. СПб., 2002. С. 19–20.

4. Беляев (2018) — *Беляев Л. А.* Надгробия с эпитафиями в культуре Москвы конца XVII века и «Эпитафийон» Сильвестра Медведева в память Симеона Полоцкого // «Вертоград многоцветный». Сборник к 80-летию Бориса Николаевича Флори / Отв. ред. А. А. Турилов. М.: Индрик, 2018. С. 511–526.

5. Дергачёва (2011) — *Дергачёва И. В.* Древнерусский Синодик. Исследования и тексты. М., 2011. 404 с., ил. (Памятники древнерусской мысли. Исследования и тексты. Вып. VI).

6. Диев (1858) — *Диев М. Я., прот.* Историческое описание Костромского Ипатского монастыря. М., 1858. 90 с.

7. Зеленская, Святославский (2006) — *Зеленская Г. М., Святославский А. В.* Некрополь Нового Иерусалима. Историко-семиотическое исследование. М., 2006. 418 с., ил.

8. Извеков (1906) — *Извеков Н. Д., прот.* Московские кремлёвские дворцовые церкви и служившие при них лица в XVII веке. Церковно-историко-археологическое исследование //



Труды Комиссии по осмотру и изучению памятников церковной старины г. Москвы и Московской епархии / Под ред. А. И. Успенского. Т. 2. М., 1906. 268 с.

9. Иконников (1908) — *Иконников В. С.* Опыт русской историографии. Т. 2. Кн. 2. Киев, 1908. [2], IV, 1057–1956, X, 114, XXXIII–L, XII с.

10. Лаврентьев (1997) — *Лаврентьев А. В.* Люди и вещи. Памятники русской истории и культуры XVI–XVIII вв., их создатели и владельцы. М., 1997. 254 с., ил.

11. Леонид Кавелин (1876) — *Леонид (Кавелин), архим.* Историческое описание ставропигиального Воскресенского, Новый Иерусалим именуемого монастыря. М., 1876. IV, 767, II с.

12. Островский (1870) — *Островский П., прот.* Историко-статистическое описание Костромского первоклассного кафедрального Ипатьевского монастыря. Кострома, 1870. 305 с.

13. Романов (1888) — *Романов А., прот.* Тульская Казанская церковь // Материалы для историко-статистического описания тульской губернии. Вып. 1: Святые храмы города Тулы / Под ред. Н. И. Троицкого и Ю. В. Арсеньева. Тула, 1888. С. 217–235.

14. Севастьянова (2003) — *Севастьянова С. К.* Материалы к «Летописи жизни и литературной деятельности патриарха Никона». СПб.: Дмитрий Буланин, 2003. 518 с.

15. Смирнов (1913) — *Смирнов С.* Древне-русский духовник. Исследование с приложением: Материалы для истории древне-русской покаянной дисциплины. М., 1913. VII, 290 с.

16. Соборное Уложение (1987) — Соборное Уложение 1649 года / Под. текста Л. И. Ивиной / Комм. Г. В. Абрамовича, А. Г. Манькова, Б. Н. Миронова, В. М. Панеяха. Л., 1987. 448 с. (Законодательные памятники Русского централизованного государства XV–XVII веков).

17. Строев (1877) — *Строев П. М.* Список иерархов и настоятелей монастырей Российской Церкви. СПб., 1877. X с. 1064, 68 стб. (репр.: М., 2007).

18. Успенский, Успенский (2017) — *Успенский Б. А., Успенский Ф. Б.* Иноческие имена на Руси. М.; СПб., 2017. 344 с.

19. Фонкич (2009) — *Фонкич Б. Л.* Греко-славянские школы в Москве в XVII веке. М., 2009. 296 с., ил. (Россия и Христианский Восток. Библиотека. Вып. 7).

### Список сокращений

ГИМ — Государственный исторический музей. Москва.

КМЗ — Костромской историко-архитектурный и художественный музей-заповедник

КОК — Костромская объединённая коллекция

ОР — Отдел рукописей

РГБ — Российская государственная библиотека. Москва.

ЦИАМ — Церковный историко-археологический музей Костромской епархии. Кострома.

### *Alexander Avdeev. A rare genealogical incident in the Synodyc of the Trinity Ipatievsky Monastery.*

**Abstract:** Curriculum vitae of Archimandrite Theodosius, who lived in the second half of the 17<sup>th</sup> century, is rich in conceivals. He accepted monk in the New Jerusalem Resurrection Monastery and in the second half of the 60s 17<sup>th</sup> century was the builder of this monastery. In 1669, Theodosius was ordained in the abbots of the Trinity Ipatievsky Monastery in san of Archimandrite, and in 1671 he was translated into the same san in the abbots of the New Jerusalem Monastery. Died in December 1680. The paper deals with a rare genealogical incident — the generic memorial note of Archimandrite Theodosius in one of the synodics of the Trinity Ipatievsky Monastery, drawn up around 1670. It contains relatives of the abbot with the indication of the degrees of kinship, as well as the persons with whom he was in spiritual kinship and communion, which is rare for synodic notes. Among them are the archimandritis of the New Jerusalem Monastery Gerasim and Akakiy, the spiritual father of the Tzar Alexey Mikhailovich Lukyan Kirillov and Savva, the cellarer of Chudov

Monastery, one way or another related to the work of Patriarch Nikon. These notes complement the records of the genus of archimandrite Theodosius in the synodics of the New Jerusalem Monastery, compiled before 1665. The memorial notes of the genus Archimandrite Theodosius in the synodics of Trinity Ipatievsky and New Jerusalem monasteries make it possible to partially restore his biography, as well as to build a genealogical tree of his kind over four generations.

**Keywords:** Russian Church in the 17<sup>th</sup> century, Old Russian Synodic, memorial culture of Russia, genealogy, russian monasticism, Trinity Ipatievsky Monastery, New Jerusalem Resurrection Monastery, Archimandrite Theodosius.

*Alexander Grigorjevich Avdeev* – Doctor of History, professor of St’Tikhon’s Orthodox University, research fellow at Dmitrij Pozharsky University (Moscow) (avdey57@mail.ru).

В. О. Гусакова

## «ВОЗНЕСТИТЬСЯ ДО ИЗОБРАЖЕНИЯ БОГОЧЕЛОВЕКА» АЛЕКСАНДР ИВАНОВ И ЕГО КАРТИНА «ЯВЛЕНИЕ ХРИСТА НАРОДУ»

В статье рассказывается о выдающемся русском художнике Александре Андреевиче Иванове, создателе грандиозного по масштабам и идее полотна «Явление Христа народу». В своем произведении Иванов стремился изобразить смысл всего Евангелия и представить идеал человечества Богочеловека — Иисуса Христа и само человечество в момент явления Богочеловека. Идея и произведение Иванова стали новаторством и положили начало поиску православного и национального идеала в русской культуре.

**Ключевые слова:** Богочеловек, человечество, истина, идеал, духовно-нравственный перелом, православно-национальное направление.

«Если Бог поможет скоро совершить труд, то я надеюсь самым делом убедить вас, что способен из житейского простого быта вознестись до изображения Богочеловека» [Александр Иванов, 2001, 479] — писал А. А. Иванов поэту В. А. Жуковскому в 1847 г. в разгар работы над картиной «Явление Мессии».

Идея А. А. Иванова «вознестись до Богочеловека» отражает мировоззрение русского человека, стремящегося уподобиться Христу не в славе, а в страданиях и скорбях, чтобы, очистив душу, быть достойным войти в Царствие Небесное. В идейном плане творческое наследие Иванова православно и национально, а в художественном, по словам И. Н. Крамского, он «сделал для всех нас, русских художников, огромную просеку в непроходимых до того дебрях, и именно в том направлении, в котором была нужна большая столбовая дорога, и открыл таким образом новые горизонты» [Крамской, 51].

Александр Андреевич Иванов родился в Санкт-Петербурге 16/28 июля 1806 г. в семье адъютант-профессора Императорской Академии художеств.

Его отец Андрей Иванович Иванов преподавал в классе исторической живописи, а в свободные часы трудился в мастерской и писал образа для петербургских храмов. В числе таких храмов можно упомянуть: Казанский и Спасо-Преображенский соборы, Спасо-Конюшенную церковь, церкви Почтамта и Михайловского замка. Также кисти А. И. Иванова принадлежат иконостасы для церкви российской миссии в Пекине и Сионского собора в Тифлисе.

Мать, Екатерина Ивановна, урожденная Демерт, дочь мастера позументного «басонского» цеха, занималась хозяйством и начальным образованием семерых детей. Александр был старшим.

С малых лет Александр пребывал в религиозно-художественной атмосфере: его детство протекало среди икон, картин, гравюр, рисунков и книг, а чтение Библии было традицией.

В одиннадцать лет мальчик поступил в Академию художеств вольноприходящим учеником. Первоначально он учился в классе отца, а затем у профессора А. Е. Егорова. Творческие способности Александра проявились так рано, что отца начали подозревать в помощи сыну.

---

Виктория Олеговна Гусакова — кандидат искусствоведения, заведующая сектором методической работы Отдела религиозного образования и катехизации Санкт-Петербургской епархии (victorysp78@mail.ru).



Рис. 1. Иванов А. А. Приам, испрашивающий у Ахиллеса тело Гектора

Современники А. А. Иванова уже с детства замечали в нем «чрезвычайную религиозность» и тяготение к религиозным темам в искусстве. Эти качества он сохранял на протяжении всей жизни. Первые рисунки Иоанна Крестителя в пустыне и опыты в иконописании относятся к его шестнадцатилетнему возрасту.

В 1824 г. А. А. Иванов получил малую золотую медаль второй степени за картину «Приам, испрашивающий у Ахиллеса тело Гектора» (рис. 1), а в 1827 г. за картину «Иосиф, толкующий сны в темнице виночерпию и хлебодару» (рис. 2) и рисунок группы Лаокоона удостоился от Общества поощрения художников пенсионерской поездки в Рим для совершенствования мастерства. В 1828 г. его наградили высшей наградой Академии — золотой медалью первой степени и званием художника 14-го класса.

За время обучения А. А. Иванов обращался к церковной живописи, в частности, в 1825 г. он вместе с отцом и его учеником Г. И. Лапченко бесплатно написали образа для домового храма праведных Захарии и Елизаветы при Женском Патриотическом институте в Санкт-Петербурге. В 1826 г. Иванов выполнил рисунок «Благоденствие России под скипетром императора Николая I». Президент Академии художеств граф А. Н. Оленин высоко оценил эту работу и показал ее государю. С этого момента Николай I стал принимать живое участие в судьбе художника.

В 1830 г., согласно инструкции Общества поощрения художников, А. А. Иванов посетил Германию, Австрию и северную Италию, где неустанно копировал произведения Микеланджело, Рафаэля, Тициана.

В Риме у А. А. Иванова возник замысел грандиозного полотна, которое могло бы, по его мнению, произвести духовно-нравственный переворот в жизни человечества.

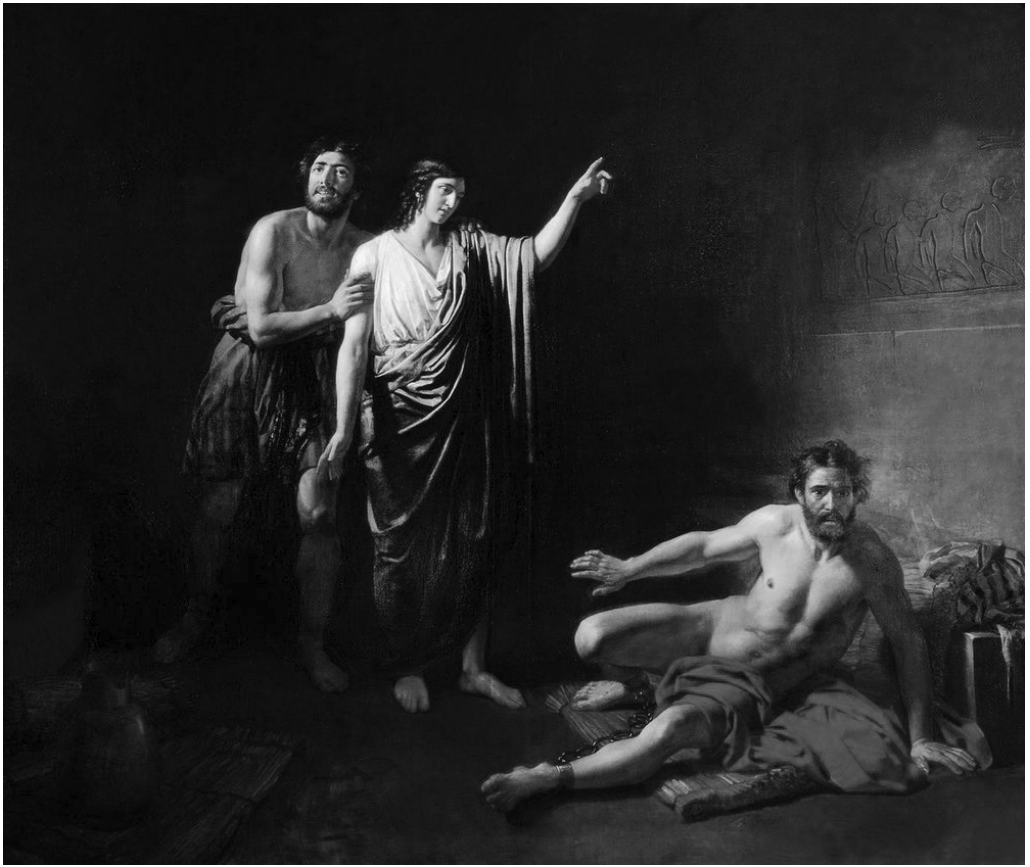


Рис. 2. Иванов А. А. Иосиф, толкующий сны в темнице виночерпию и хлебодару

Большое влияние в то время на него оказал молодой Д. В. Веневитинов — поэт и идеолог общества Любомудров, к членам которого А. А. Иванов был близок. По словам И. В. Киреевского, Веневитинов создан был действовать сильно на просвещение своего Отечества, быть украшением его поэзии, и, может быть, создателем его философии» [Киреевский, 69].

Д. В. Веневитинову принадлежит мысль, что «каждый человек есть необходимое звено в цепи человечества, судьба бросила его на свет с тем, чтобы он, подвигаясь сам вперед, также содействовал ходу всего человеческого рода... Человек рожден не для самого себя, а для человечества, цель его — польза человечества» [Веневитинов, 193].

Идеи Д. В. Веневитинова о высоком предназначении человека и его миссии в природе, искусстве, философии, а также о «поиске самого себя» во многом определили содержание будущего грандиозного полотна, не только в плане его тематики, но и в отношении художника к выбору жизненного пути.

Написанная уже после смерти Веневитинова картина «Аполлон, Гиацинт и Кипарис, занимающиеся музыкой» (1831–1834), по мысли А. А. Иванова, отражала золотой век, когда человечество пребывало в гармонии с мирозданием, а задуманное произведение «Явление Мессии» должно было помочь обрести Истину в переходный период, когда люди утратили гармонию.

Себя А. А. Иванов нередко называл «переходным художником» [Александр Иванов, 1880, 287].

Вооружившись «пророческой миссией», Иванов приступил к созданию большой картины. Он вставал на рассвете и работал без перерыва до сумерек. Утомившись,

он откладывал кисти и брал Священное Писание, которое стало проводником в его работе.

В «Евангелии от Иоанна» художник нашел сюжет, который, по его мнению, выражал «сущность всего Евангелия... когда Иоанн Креститель, увидев Иисуса Христа, идущего к нему, говорит «Се Агнец Божий, вземляй грехи мира» [Александр Иванов, 2001, 101].

Ивановым двигала идея прославить Россию, а пребывание за границей он объяснял вынужденной необходимостью в усовершенствовании мастерства: «Уже тогда он рассматривал свое творчество как некое служение отчизне. Когда же он был увлечен замыслом картины «Явление Мессии», его жизнь полностью превратилась в настоящее подвижничество, по существу стала “житием”. Недаром один из исследователей назвал полотно «Явление Мессии» “картиной притчей”» [Неклюдова, 20]. Иванов был убежден, что открытие Истины, которой является Иисус Христос, может стать исходным толчком для духовного переворота в сознании современников и, как следствия, достижения всеобщего блага. Он верил, что его картина может указать путь к Истине и потому работал над ней с самоотречением.

В 1833 г. А. Иванов подал в Общество поощрения художников прошение о поездке в Палестину, чтобы воочию увидеть места, где совершал земной путь Иисус Христос. Ему отказали, и он снова посетил северную Италию, где написал множество пейзажей и копий с произведений старых мастеров. Здесь он исполнил быстрый набросок «Явления Мессии» с фигурами Спасителя и Иоанна Крестителя с поднятыми руками, в окружении схематично изображенных людей, лица которых не прорисованы.

Этапным на пути к большей картине стало полотно «Явление Христа Марии Магдалине» (рис. 3), над которым Иванов работал в 1834–1835 гг. Он впервые обратился к образу Богочеловека. Следуя академической школе, основу которой составило копирование антиков, Иванов изобразил воскресшего Христа прекрасным, как античный Бог, и наделил его глубокой духовностью и одухотворенностью, присущей иконным ликам.

В этой картине и последующих работах, включая «Явление Мессии», Иванов синтезировал античные образцы классицизма с идеалами христианства, то есть осуществил то, что составляло его кредо — единение эстетически-прекрасного с этически-совершенным в идеале всего человечества — Иисуса Христа, художественный образ Которого может быть создан только в России.

Убеждения Иванова разделял В. Ф. Одоевский, один из членов кружка Любомудров. Его роман «Русские ночи» можно рассматривать как литературное обоснование славянофильских идей А. А. Иванова. Обращаясь к человечеству, Одоевский писал: «Вы найдете у нас зрелище новое, и для вас доселе неразгаданное: вы найдете историческую жизнь, родившуюся не в междоусобной борьбе между властью и народом, но свободно, естественно развившуюся чувством любви единства; вы найдете законы, изобретенные не среди волнения страстей и не для удовлетворения минутной потребности, не занесенные чужеземцами, но медленно, веками поднявшиеся из недр родимой земли; вы найдете верование в возможность счастья не одного большого числа, но в счастье всех и каждого; вы найдете даже в меньших братьях наших то чувство общественного единения, которого тщетно ищете, взрывая прах веков и вопрошая символы будущего; ... наконец, вы уверитесь, что существует народ, которого естественное влечение — та всеобъемлющая многосторонность духа, которую вы тщетно стараетесь возбудить искусственными средствами; ... тогда вы поверите своей темной надежде в полноте жизни, поверите приближению той эпохи, когда будет одна наука и один учитель, и с восторгом произнесете слова, незамеченные вами в старой книге: “Человек есть стройная молитва земли!”» [Одоевский, 422].

По сути, воплощение идеи А. А. Иванова стало задачей многих художников православно-национального направления. Большая часть из них считали себя в искусстве продолжателями пути, намеченного А. А. Ивановым. Среди них: В. М. Васнецов, М. В. Нестеров, В. Д. Поленов.



Рис. 3. Иванов А. А. Явление Христа Марии Магдалине

«Явление Христа Марии Магдалине» получило высокую оценку «за постановку и выражение божественности в фигуре, изображающей Спасителя» у профессоров Академии художеств. 7 октября 1836 г. А. Иванов удостоился звания академика без назначения ему особых программ, а 6 декабря 1836 г. его картину преподнесли государю в честь его тезоименитства. Император Николай I выразил восхищение работой художника.

В Риме Иванов познакомился с назарейцами — немецкими художниками, объединившимися в «Братство святого Луки» — «Lukasbund» в честь евангелиста, покровителя средневековых гильдий мастеров. Назарейцы жили в кельях францисканского монастыря Сан-Исидоро, называли себя в память о городе Назарете, где прошли детство и юность Христа. Они выступали против интернационального классицизма и утверждали ценность средневековой национальной традиции, на основе которой видели создание «новонемецкого религиозно-патриотического искусства». Назарейцы видели «воплощение подлинной христианской религиозности и образец религиозного благочестия в мирской жизни» [Федотова, 9] у Дюрера, Рафаэля и Микеланджело. Согласно И. Ф. Овербеку, одному из лидеров Братства, с которым Иванов был дружен, в искусстве существует три пути, отраженные в творчестве великих мастеров: к идеалу или прекрасному (Рафаэль), к натуре или природе (Дюрер), к фантазии или возвышенному (Микеланджело).

Воззрения назарейцев были близки А. Иванову. Нередко руководствуясь их мнением, но, оставаясь русским художником, Иванов искал свои пути выражения высшей идеи нравственного преобразования человечества средствами отечественного искусства.

В следующем эскизе картины А. Иванов трактовал сюжет как всенародное покаяние. За исключением Иоанна Крестителя все персонажи охвачены единым порывом

к Господу. Результат не удовлетворил художника: Христу не доставало духовного величия, Крестителю — самоотречения, а всему сюжету — спокойствия. «В моей картине все должно быть тихо и выразительно» [Александр Иванов, 1880, 92], — писал А. Иванов. В поисках тишины и выразительности Иванов написал множество эскизов, объединенных ключевым звеном — фигурами Иоанна Крестителя, указывающего на Христа, и Самого Господа, идущего к народу.

В 1838 г. А. А. Иванов подружился с Н. В. Гоголем. Их дружба определялась духовным единством и общей целью: оба любили Россию и желали прославить ее созданием великого произведения, которое могло бы обратить людей к Истине и тем самым изменить весь мир.

Н. В. Гоголь неоднократно позировал художнику для фигур «дрожащего» и «ближайшего ко Христу», помогал найти позу раба.

А. А. Иванов и его произведение получили, пожалуй, самую достойную оценку в гоголевской повести «Портрет»: «Чистое, непорочное, прекрасное, как невеста, стояло перед ним произведение художника... Видно было, как все извлеченное из внешнего мира художник заключил сперва себе в душу и уже оттуда, из душевного родника, устремил его одной согласной, торжественной песнью» [Гоголь, 93].

После отъезда Гоголя из Рима Иванов стал вести жизнь затворника. Он избегал общения, гостей и сторонних заказов, могущих отвлечь его от написания великой картины, и покидал мастерскую только по особым обстоятельствам. Ничто не могло оторвать его от картины. В 1839 г. Общество поощрения художников перестало выплачивать Иванову содержание. Находясь на грани бедности, в положении «последнего нищего», художник продолжал упорно трудиться над «Явлением Мессии». Количество исполненных им этюдов насчитывало двести двадцать девять.

Чтобы поправить дела, Иванову все же приходилось ненадолго обращаться к презираемому им бытовому жанру. Из почтения к члену царственной фамилии он выполнил альбом акварелей для подарка путешествующему по Европе наследнику Российского престола цесаревичу Александру Николаевичу: «Ave Maria», «Жених Campagnuolo, выбирающий кольцо для невесты» (обе 1838) и «Жених Campagnuolo, выбирающий серьги для невесты» (1838); и акварели для великой княгини Марии Николаевны на тему «Октябрьский праздник сбора винограда в Риме» (1842). И хотя эти работы не отражают повседневный быт итальянцев, а посвящены народным обычаям и традициям, идущим с античных времен, и были восторженно встречены наследником и великой княгиней, А. Иванов сильно досадовал, что вынужденно отрывался от картины.

В 1830–1840-х гг. А. Иванов с головой погрузился в работу над большой картиной «Явление Христа народу» (рис. 4). В 1843 г. ввиду занятости и болезни глаз он отказался от росписи Исаакиевского собора в Петербурге и профессорской должности в Московском училище живописи, ваяния и зодчества.

В конце 1844 г. К. А. Тон предложил Иванову написать огромный запрестольный образ «Воскресение Христово» для строящегося по его проекту Храма Христа Спасителя в Москве.

Этим предложением Иванов сильно воодушевился. Первоначально он вел переговоры с К. А. Тоном о размещении в Храме картины «Явление Мессии» напротив иконостаса, но, поняв, что «предмет» ее «трактван совершенно исторически, а не церковно» [Александр Иванов, 2001, 6], отказался от этой идеи.

Приступив к работе с увлечением, он сразу ощутил необходимость обращения к истокам русской живописи. В феврале 1845 г. в одном из своих писем он писал: «Сочинить образ «Воскресения Христова» — тысячи сведений нужно для меня; нужно знать, как он был понимаем нашей Православной Церковью... нужны советы наших опытных богословов и отцов Церкви. Католические сюда не годятся, а здешний священник слишком мал для меня» [Александр Иванов, 1880, 178].

В письме к Н. М. Языкову художник высказал озабоченность иконографией: «где бы можно было в Москве найти иконные образа — изображения "Воскресения





Рис. 4. Иванов А. А. Явление Христа народу

Христову “... дабы иметь понятие, как нам греки передали сей образ, когда сочинения церковные выходили из самой церкви, без претензии на академизм, который нас теперь совсем запрудил. Мне очень нужно. Может быть, в самом деле займусь сочинением эскиза для новой церкви Спасителя в Москве» [Александр Иванов, 1880, 181].

Работа над «Воскресением» длилась три месяца. Художник внимательно изучил византийскую иконографию и создал двенадцать предварительных эскизов. Они в полной мере соответствуют «русско-византийскому стилю». Как К. А. Тон в архитектуре, так А. А. Иванов в живописи соединил византийские мотивы с классическими приемами. Развернутая формулировка названия эскизов «Воскресение Христово. Праведники парят над пустыми гробами» соответствует классическим программам, но заложенная в них идея — всеобщая (соборная) пасхальная ликующая радость перед великой победой Господа над смертью и началом новой жизни — целиком укладывается в традиции отечественного искусства.

Образ «Воскресения» остался незавершенным. Посетивший Рим К. Тон сообщил А. Иванову, что перепоручил исполнение сюжета К. П. Брюллову, а ему предложил изобразить евангелистов. Художник сделал несколько набросков фигур, но затем отказался. Он был разочарован и обижен.

17 декабря 1845 г. мастерскую А. Иванова посетил император Николай I. Пробыв в ней около часа и внимательно осмотрев большой холст и этюды, государь остался очень довольным. Он подбодрил художника: «Оканчивай с Богом! Картина будет славная. Прекрасно начал» [Анисов, 231].

Визит государя оставил в душе Иванова неизгладимый след. В «Мыслях, приходящих при чтении Библии» он записал: «Так точно, как молния блещет и видима бывает в небе от одного конца до другого, так будет явление Царя в духе Истины. Это я испытал во время посещения Государем моей студии». Позже художник сообщал Н. М. Языкову: «Это минута моя была самая высокая в моей земной жизни, я внутренне укреплялся молитвой, и вот — Царь. Он раскрыл во мне чувство, которое до его

приезда я совсем не знал — чувство моей собственной значимости, которое так сильно меня занимает» [Александр Иванов, 2001, 9]. В письме к государю благодарный А. Иванов ответил: «Я буду молиться в моих произведениях и иконная наша живопись получит осторожное приветие знаний искусства, почерпнутого мною в Европе: восхваляю славу Господню искусством моим» [Александр Иванов, 2001, 373].

А. Иванов — художник-мыслитель и мыслитель исключительно русский. Огромное количество подготовительных этюдов к картине — это поиск достойной формы для воплощения высокой идеи, это результат работа сердца и ума, и только потом кисти.

Избрав темой картины сюжет Евангелия от Иоанна (Ин 1:29–37), Иванов не иллюстрировал его, как художник-классицист, а стремился показать путь к Истине, как русский изограф. Истина — Иисус Христос; ее провозвестник и проводник на пути к Ней — Иоанн Креститель; наступивший с явлением Мессии и длящийся до Второго Пришествия Христа период является переходным в судьбе каждого человечества.

Смысловым ядром картины А. Иванов сделал жест Иоанна Крестителя — взмах его рук, указующих на Христа и протягивающих Ему крест. Пророк Иоанн показан в профиль, он одет во власяницу, на его плечи накинут плащ, очертания которого, особенно в предварительных этюдах, напоминают ангельское крыло. «Ангел пустыни» — так называли Предтечу за годы отшельничества, проведенные в пустыне.

Иванов изобразил образ Крестителя, найденный им в результате сопоставления античной головы Зевса и натуральных этюдов, среди которых «Мария Магдалина» для картины «Явление Христа Марии Магдалине». Как и в образе Марии, так и в Иоанне художник запечатлел единство внешнего жеста и внутреннего переживания. В их лицах много общего: благоговейный трепет, страдание и невыразимая радость от возможности видеть Господа. Но если Магдалина напугана, то Креститель испуган. Он горячо взывает к народу о явлении Христа.

Внизу, непосредственно под жестом Крестителя, сидит опирающийся на посох странник — типичный персонаж русской культуры, олицетворение религиозных исканий народа. Он, как и Иоанн, смотрит на другого странника — Сына Божия, спустившегося в грешный мир с Небес. Земной странник ищет на земле Истину, которую странствующий по земле Христос являет людям.

В облике земного странника Иванов запечатлел самого себя. При сопоставлении лиц странника и Иоанна Предтечи очевидно, что и в Иоанне Иванов тоже изобразил автопортретные черты, подчеркивая тем самым свою пророческую миссию художника.

На слова Крестителя реагируют все собравшиеся на берегу Иордана. За исключением Христа и Предтечи, люди образуют три группы. Первая группа, представленная за спиной Крестителя, включает: учеников пророка — будущих апостолов Иоанна Богослова — юноши с золотистыми волосами, Петра, прислушивающегося к словам Иоанна Крестителя, и Андрея Первозванного, человека в преклонных годах; «сомневающегося» и «вылезавших из воды». Вторую — центральную — образуют странник, сидящие на земле и ожидающие крещения, господин и раб, и дрожащие. В третью группу входят фарисеи, юноша с косами, персонаж «ближайший ко Христу» — человек в коричневом плаще, в котором Иванов запечатлел своего друга Гоголя, и всадники.

Персонаж «ближайший ко Христу» — это еще один традиционный для русской культуры образ раскаявшегося во грехах человека и потому готового к восприятию явленной Истины. Изображенные за ним всадники напоминают о римских воинах, среди которых были мучители Христа и уверовавшие в него. Один из всадников вооружен копьем, которое устремлено на Христа, но не угрожает Ему. Вместе с протянутым Христу крестом в руках Иоанна Предтечи, копьё, являясь символом древнерусской иконографии «Распятие», указывает на грядущие страдания Господа, Которые он добровольно принял ради спасения человечества.

Н. В. Гоголь справедливо заметил, что художник смог «изобразить на лицах весь ... ход обращения ко Христу» [Алленов, 8]. Все персонажи расположены так, что взгляд зрителя, рассмотрев их всех, невольно возвращается к фигуре Иоанна, а от него

ко Господу, изображенному на дальнем плане картины, но являющемуся главным персонажем.

Народное (именно народное, а не отдельно взятых личностей или групп) ожидание запечатлено не только в лицах. Разнообразие чувств и эмоций — от страха до восторга, беззаветной веры и полного отрицания, граничащего с безмерным любопытством, — показано в фигурах. Крамской писал: «Попробуйте закрыть головы в картине Иванова и посмотрите только на одни фигуры, и вы будете поражены глубиной изучения человека вообще. Здесь разнообразие обуславливается не одним возрастом, а ... анатомическим построением и темпераментом» [Крамской, 53].

Лучшим образом в картине стал Иисус Христос. Иванов достиг иконописной вершины в изображении Богочеловека. Он создал жизненно-убедительный и одновременно церковно-канонический образ, в котором гармонично соединил прерванную нить между древнерусской традицией и современной живописью — то самое сочетание, к которому будут стремиться художники православно-национального направления.

Христос Иванова замкнут, сосредоточен, самоуглублен, но не безучастен к встречающим Его людям. Лицо Христа на картине подобно иконному лику, а фигура монолитна как античная статуя, но не статична. Христос медленно приближается к толпе. Толпа замерла, мир страстей утих. Время людей остановилось. Время Господа вечно. Его ход отсчитывается шагами грядущего Христа.

Момент явления Спасителя народу одновременно зафиксирован и растянут на длительный отрезок времени, наполненный ожиданием грядущего Мессии. Такой эпизод в истории человечества повторяется дважды: в момент первого явления Христа народу и во время Второго Пришествия, когда на Страшном суде время исчезнет.

Величавый и бесстрастный Христос находится на дистанции от охваченной волнением толпы, Он возвышается над ними, но снисходит к ним для их спасения.

Идея о возможности духовно-нравственного перелома в жизни человечества привела Иванова к созданию нового типа пейзажа, способного гармонично вместить Богочеловека и зафиксировать мгновение в вечности то, что было свойственно только русской иконе. Иванов не был хорошо знаком с русской иконописью. В период его творческих поисков икона как жанр живописи еще не была открыта, а ее эстетические особенности не получили теоретического обоснования. Поэтому Иванов самостоятельно искал в окружавшей среде достойный образ — уголок сотворенного рая, наполненный Божией Благодатью, еще не населенный человеком. Написанные им этюды гор, заливов, болот, деревьев безлюдны; они ожидают прихода человека.

В стремлении изобразить «сущность всего Евангелия» Иванов неоднократно менял название картины. Его эволюция прослеживается в записках художника от первоначального «Представление Иоанном Крестителем Спасителя народу» до «Появления Мессии», «Явление в мир Мессии», «Иоанн, указывающий на Мессию» и, наконец, «Явление Мессии народу».

В марте 1857 г. Иванов наконец-то решил представить свою картину «Явление Мессии» на всеобщее обозрение. Первой посетила его мастерскую вдовствующая императрица Александра Федоровна. Она была довольна, но публика восприняла ее неоднозначно. Согласно воспоминаниям очевидца: «Первый взгляд на картину (надо быть искренним) был не в пользу: испытывалось нечто вроде колебания... Обаяние сюжета, сила экспрессии и поразительная смелость в сочинении, правда и движение в группах, жизненность фигур, доходящая до обмана, — незаметно и с каждой минутой превращала ковер в живую действительность» [Маркина, 8]. Художнику предлагали демонстрировать свое произведение в Европе и получать за это деньги, но он наотрез отказался. Иванов свято верил в великое предназначение России, заключающееся в духовно-нравственном совершенствовании человечества, и потому считал, что его картина может экспонироваться только на Родине.

В феврале 1858 г. А. Иванов показал «Явление Мессии» великой княгине Елене Павловне. Ей картина очень понравилась, и она помогла художнику перевести ее

в Россию. Иванов не был на Родине 28 лет. Все эти годы он отдал великой идее. Помимо картины он привез около 410 работ маслом и 200 рисунков и акварелей. Еще примерно 317 живописных полотен и 330 графических листов оставалось у брата художника Сергея Андреевича Иванова в Риме.

Прибытие Александра Иванова в Петербург 20 мая 1858 г. стало «самой важной и интересной петербургской новостью», о которой писал журнал «Современник». Но экспонирование картины затянулось, пока сам император не пожелал ее увидеть. 28 мая картину под измененным названием «Явление Христа народу» и этюды к ней выставили в Белом зале Зимнего дворца. 9 июня произведения Иванова перенесли в Академию художеств. Народу было много. Оценки были разные, как восторженные, так и осуждающие. На выставке было продано только два этюда.

Ночью 3 июля 1858 г. Иванов скоропостижно умер. Через несколько часов на квартиру братьев Боткиных, у которых Иванов поселился, пришел посыльный с известием, что «Явление Мессии» купил император Александр II, который еще пожаловал художника орденом Святого Владимира.

Александра Иванова похоронили на кладбище Новодевичьего монастыря в Санкт-Петербурге.

Откликаясь на смерть художника, писатель-славянофил А. С. Хомяков написал: «Это был святой художник по тому смиренному отношению к религиозному искусству, которое составляло всю его жизнь» [Славянофильство, 67]. Позже он добавил, что все произведения Иванова имеют «значение всемирное, как самоотражение явлений исторических, мировых» [Славянофильство, 68].

Незадолго до кончины, в марте 1858 г. сам А. А. Иванов подводил итог своему многолетнему творческому пути. Он понимал, что одному ему не реализовать все идеи, и надеялся, что его дело продолжат потомки. Иванов писал, что его картина «не есть последняя станция... Нужно теперь учинить другую станцию нашего искусства — его могущество приспособить к требованиям времени и настоящего положения России» [Александр Иванов, 1880, 295]. Такой «станцией» стало православно-национальное направление, расцвет которого пришелся на вторую половину XIX — начало XX веков.

## Источники и литература

1. Александр Иванов (1880) — Александр Андреевич Иванов: Его жизнь и переписка. 1806–1858 / Сост. М. П. Боткин. СПб., 1880.
2. Александр Иванов (2001) — Александр Иванов в письмах, документах, воспоминаниях / Сост. И. Виноградов. М., 2001.
3. Алленов — Алленов М. Александр Иванов. М.: Изобразительное искусство, 1997.
4. Анисов — Анисов Л. Александр Иванов. М., 2004.
5. Боткин — Боткин М. Александр Андреевич Иванов. 1809–1858. Берлин, 1880.
6. Веневитинов — Веневитинов Д. В. Что написано пером, не вырубишь топором // Русские эстетические трактаты первой трети XIX в. В 2-х томах. М.: Искусство, 1974. Т. 2.
7. Гоголь — Гоголь Н. В. Портрет. Собрание сочинений в семи томах. М., 1977. Т. 3.
8. Киреевский — Киреевский И. В. Критика и эстетика. М.: Искусство, 1998.
9. Крамской — Крамской об искусстве. М., 1988.
10. Маркина — Маркина Л. А. Александр Иванов. Очерк творчества // Александр Андреевич Иванов. 1806–1858. К 150-летию Государственной Третьяковской галереи. К 200-летию со дня рождения художника. Каталог выставки. М., 2006
11. Неклюдова — Неклюдова М. Г. Разлад мечты и действительности и проблема утопии в творчестве Иванова // Александр Андреевич Иванов. 1806–1858. К 150-летию Государственной Третьяковской галереи. К 200-летию со дня рождения художника. Каталог выставки. М., 2006.
12. Одоевский — Одоевский В. Ф. Русские ночи. М., 1913.

13. Славянофильство — Славянофильство и современность. Сборник статей. СПб.: Наука, 1994.
14. Федотова — *Федотова Е. Д.* Назарейцы. М.: Белый город, 2006.

***Victoria Gusakova. To be ascend to the image of God-man” Alexander Ivanov and his picture is “The Appearance of Christ Before the People”.***

**Abstract:** In the article is told about the famous Russian artist Alexander Ivanov, the creator of immense to the scales and the idea of picture “The Appearance of Christ Before the People”. In his work Ivanov attempted himself to depict the sense of entire Gospel and to present the ideal of humanity — God-man Jesus Christ and humanity at the moment the appearance of God-man. Idea and work of Ivanov became innovating and assumed beginning to the search for orthodox and national ideal in the Russian culture.

**Keywords:** God-man, humanity, truth, ideal, the spiritual and moral crisis, the orthodox-national direction.

*Victoria Olegovna Gusakova* — candidate of art study, the chief by the sector of the methodic work at the division of religious education and catechization St. Petersburg diocese (vicroryspb78@mail.ru).

Священник Евгений Веселов

## АНАЛИЗ СООТВЕТСТВИЯ АДВЕНТИСТСКОГО УЧЕНИЯ ОБ ОЧИЩЕНИИ НЕБЕСНОГО СВАТИЛИЩА ВЕТХОЗАВЕТНОМУ БОГОСЛУЖЕНИЮ ДНЯ ОЧИЩЕНИЯ

Важнейшее для адвентистов седьмого дня учение об очищении небесного святилища, вопреки заявлениям самих адвентистов, не имеет точного соответствия в ветхозаветном богослужении дня очищения (Лев 16). Согласно адвентизму, Иисус Христос 19 веков находился в святилище небесного храма со Своей Кровью и лишь в 1844 году перешел в небесное Святое святых. В свою очередь, согласно книге Левит, первосвященник входит в Святое святых троекратно, но предвзвешенно не пребывает долго с жертвенной кровью в святилище. Нет соответствия обязательному ежедневному богослужению, священнодействиям во дворе (избранию козлов, закланию тельца и первого козла, а также последующему сожжению их трупов вне стана), изгнанию козла в пустыню. Нарушена также последовательность помазания святилища и богослужения дня очищения. При конструировании своей доктрины адвентисты проигнорировали предписание о соблюдении в этот день покоя и пищевого поста. Оставлено ими без внимания и указание Писания, что в этот день очищались не все грехи народа, а только грехи неведения. Таким образом, законное богослужение дня очищения ясно показывает надуманность и небиблейские основания доктрины адвентистов о небесном святилище.

**Ключевые слова:** адвентизм седьмого дня, небесное святилище, небесный храм, день очищения, Йом-Киппур, следственный суд, ветхозаветное богослужение.

Адвентисты седьмого дня<sup>1</sup> — одна из самых известных и широко представленных на канонической территории Русской Православной Церкви неопротестантских «церквей». Значительная часть современных адвентистов — люди, некогда крещенные в Православной Церкви, но затем ушедшие из нее и принявшие адвентизм. Причина этого — активная прозелитическая деятельность адвентистов, основанная на ином понимании Священного Писания и домостроительства нашего спасения. Неофит не будет допущен до крещения у адвентистов, пока твердо не уяснит себе «Краткое изложение основ вероучения» из 28 пунктов, разработанное Генеральной конференцией АСД [Краткое изложение]. В этом документе основной акцент сделан не на Троице (три пункта), не на учении о Библии (один пункт) и искуплении (один пункт), а на церковной практике (суббота, брак, десятина, пищевые запреты, поведение, церковная организация и проч. — примерно 11 пунктов) и эсхатологии (примерно 11 пунктов). Сердцевиной эсхатологического учения АСД является доктрина о небесном святилище (п. 8 Краткого изложения основ вероучения). Понятно, что для православных христиан весьма важной задачей является библейское и богословское опровержение этой концепции, что может помочь в уяснении истины колеблющимся православным верующим и ищущим адвентистам.

Можно сказать, что доктрина о небесном святилище является «визитной карточкой» адвентизма, резко отличающей его от так называемых евангелических церквей. По учению адвентистов, этот физический храм стоит на небе, некогда его видел

---

Священник Евгений Геннадьевич Веселов — кандидат богословия, кандидат юридических наук, преподаватель кафедры богословия и библистики Хабаровской духовной семинарии (ev23@yandex.ru).

<sup>1</sup> Далее в тексте иногда используется аббревиатура АСД.

Моисей, построив по его образцу скинию. По вознесении Господь Иисус Христос вошел в святилище этого небесного храма и пребывал там в течение 19 веков. Наконец, 22 октября 1844 г. Он вошел во Святое святых (точнее, согласно видению Елены Уайт, переехал на огненной колеснице [Уайт, Христианские опыты, 66]) и начал следственный суд, очищая грехи всех верных. В доктринальной книге адвентистов об этом сказано так: «В 1844 году, по окончании пророческого периода в 2300 дней, Он вошел во Святое святых небесного святилища, ознаменовав начало второй, последней фазы Своего примирительного служения. Она заключается в следственном суде, в результате которого происходит окончательное удаление всех грехов» [В начале, 432].

В своем богословии адвентисты отличаются преувеличенной опорой на Ветхий Завет. Они не только строят хронологические расчеты исходя из пророчеств книги Даниила [Веселов, 144–152], но и находят в Ветхом Завете различные оригинальные прообразы. Так, одним из важных аргументов в пользу этого своего учения адвентисты считают ветхозаветное богослужение дня очищения, которое якобы точно соответствует излагаемым им небесным событиям [Настольная книга, 145, 295], свидетельницей которых была одна только адвентистская «пророчица» Елена Уайт. Поэтому при анализе учений о небесном святилище и следственном суде большое значение имеет выявление несоответствия этого учения реальному богослужению дня очищения, установленного в Лев 16.

Напомним последовательность богослуженных действий первосвященника в день очищения согласно Лев 16. Вначале он облачается в свои обычные одежды и во дворе перед жертвенником всесожжения совершает обычное утреннее богослужение: 1) закалает и расчлняет ягненка и приносит его во всесожжение, оставляя себе кожу; 2) приносит хлебное приношение; 3) приносит возлияние. Затем, согласно ст. 3–6, первосвященник возвращается и переодевается в льняную одежду, после чего (ст. 6, 11) приносит во дворе в жертву за свой грех тельца и кропит кровью тельца семь раз в святилище перед завесой (Лев 4). Теперь он готов в первый раз войти в Святое святых с кадильницей (ст. 12–13); потом он возвращается во двор и с кровью тельца второй раз входит в Святое святых, где кропит пальцем кровью тельца перед крышкой ковчега завета семь раз (ст. 14). Совершив это важнейшее действие, первосвященник выходит из скинии, избирает двух козлов (ст. 7) и приносит в жертву первого козла, «на которого вышел жребий для Господа» (ст. 9, 15). Наконец, первосвященник в третий раз входит в Святое святых с кровью козла и кропит на крышку и перед крышкой (ст. 15), после чего на обратном пути кровью того же козла кропит жертвенник для курений в святилище (ст. 18), и, завершая путь назад, кровью того же козла помазывает роги жертвенника во дворе (ст. 18). Закончив священнодействие во святилище, первосвященник возлагает руки на живого козла, исповедает над ним все грехи сынов Израилевых и отпускает козла в пустыню (ст. 20–22). Заключительные священнодействия требуют еще одного переоблачения в обычные одежды и омытия (ст. 23–24), по завершении которых первосвященник совершает всесожжения 1) за себя и 2) за народ, после чего 3) тук жертвы за грех воскуряет на жертвеннике (ст. 24–25). Завершается торжественное богослужение дня очищения тем, что тельца за грех и козла за грех сжигают вне стана на огне (ст. 27).

Ясно, что если действительно богослужение дня очищения является прообразом вхождения Иисуса Христа в 1844 г. в Святое святых небесного храма, то священнодействия первосвященника должны последовательно и безошибочно предугадывать на будущие события в небесном храме. Если же последовательность грубо нарушается или имеются важные элементы богослужения, которых адвентисты не усматривают в небесном храме, то и все это богослужение не может считаться прообразом, а значит рухнет и концепция небесного храма, земным аналогом которого якобы выступает скиния.

Однако у адвентистов нет никакого соответствия, среди прочего, следующим элементам богослужения дня очищения:

1) первоначальному облачению, а затем омовению и переоблачению первосвященника;

2) троекратному вхождению первосвященника, который вначале входит во Святое святых с кадильницей, затем с кровью тельца за собственный грех и, наконец, с кровью первого козла за грех всего Израиля;

3) избранию первосвященником во дворе двух козлов и закланию тельца и первого козла. У адвентистов Христос вообще не совершает во дворе никаких священнодействий в день очищения;

4) изгнанию второго козла в пустыню (двору у адвентистов соответствует земля, а пустыне нет никакого соответствия) с предварительным возложением на него первосвященником рук во дворе (а не в святилище, как у адвентистов);

5) сожжению трупов тельца и первого козла на огне вне стана, хотя этот важный элемент священнодействия ап. Павел сопоставляет с распятием Христа вне града (Евр 13:11–12).

У адвентистов Христос не использует кадильницу, хотя без нее первосвященник не мог впервые войти в Святое святых. В «Христианских опытах и видениях» и в «Духовных дарах» Е. Уайт упоминает свои видения золотой кадильницы между херувимами в Святом святых, но нигде не сказано, что Господь входит с этой кадильницей, тогда как сам момент вхождения она тоже описывает [Уайт, Христианские опыты, 32; Уайт, Духовные дары, 251–252; ср. Уайт, Духовные дары, 55]. Если учесть, что ее видения являются для адвентистов единственным достоверным свидетельством очевидца об этих событиях и вместе с тем несомненным признаком дара пророчества, пребывающим в «Церкви Остатка» [Краткое изложение, п. 21], то станет ясно, что Е. Уайт в этом вопросе игнорирует требование закона. Точно так же она нарушает закон, когда находит в храме колесницу (о чем было сказано выше), тогда как там ее не могло быть ни при каких обстоятельствах.

При очищении небесного святилища адвентисты нарушают **последовательность событий дня очищения**, которая изложена в книге Левит (16:15–21) в обратном порядке, чем это предлагает адвентистская модель. Ветхозаветный первосвященник очищал вначале Святое святых, затем скинию (святое), потом жертвенник. Значит, для очищения святилища Христос по вознесении вначале должен был войти в Святое святых, или *в самое небо*, о чем и говорит ап. Павел (Евр 9:24). Первосвященническое служение по необходимости с самого начала сопровождается полнотой власти, как и у ветхозаветного первосвященника. Поэтому Христос, *совершив Собою очищение грехов наших, воссел одесную (престола) величия на высоте* (Евр 1:3). Итак, ветхозаветный порядок богослужения в день очищения противоречит адвентистской модели неполновластного Христа, медлящего с нашим спасением.

Вместе с тем, **началом служения первосвященника в день очищения** было не вхождение в святилище, а приготовление и заклание жертвы, чтобы затем священнодействовать с кровью. Так случилось и с первосвященником Иисусом Христом. Приготовление, по ап. Павлу, заключалось в том, что Христос *страданиями навыв послушанию и совершился* (Евр 5:8–9). Заклание же жертвы — Самого Христа — произошло, несомненно, на кресте, т.е. до вознесения. Он *принес [в жертву] Себя Самого* (Евр 7:27), т.е. в этот момент был и Жертвой, и священником. Таким образом, первосвященническое служение Спасителя началось не с вознесения (как безосновательно считают адвентисты), а с Его вочеловечения. Вознесение ввело Христа в полноту славы, которую в ветхозаветном храме символизировало Святое святых.

Эта слава нисколько не уменьшается тем, что Он еще не правит в полноте над миром: точно так же Сын Божий имел полноту славы и до воплощения, когда мир был наполнен грехом. Вместе с тем, вхождение в полноту славы завершает первосвященническое служение Христа. Еп. Никанор (Каменский) показывает, что Христос вхождением в небесное Святое святых являет Себя первообразом Аарона и упраздняет ветхозаветное священство. Действуя подобно законному первосвященнику, Христос вошел в самое небо со Своей Кровью (Евр 9:15), исполняя этим условие Нового Завета: *пейте из нее все, ибо сие есть Кровь Моя Нового Завета* (Мф 26:27–28) [Никанор (Каменский), 128–130].



Далее, в ветхом Израиле **день очищения сопровождался постом** (Лев 16:29–31; 23:27–29). Именно как день поста воспринимали день очищения первые христиане (Деян 27:9). Так же называют его современники апостолов Иосиф Флавий и Филон Александрийский [Кобрин, 78]. Адвентисты взяли лишь один из аспектов дня очищения — оправдание для соблюдавших пост и наказание для избегавших поста (Лев 23:29), положив его в основу своего учения о следственном суде [Настольная книга, 602]. Однако главное, т.е. покой этого дня, они решительно проигнорировали, иначе после 1844 г. им пришлось бы постоянно соблюдать законный субботний покой.

Не столь очевиден вопрос о пищевых ограничениях дня очищения, т.к. воздержание от пищи прямо не предписано в Лев 16. В библейских примерах поста, однако, пост всегда сопровождается воздержанием от пищи (ср. Лк 4:2, 2 Цар 12:16–21), но иногда и от воды, как у прор. Моисея и Илии (Исх 34:28, 3 Цар 19:8; ср. Есф 4:16, Ион 3:5–8, Деян 9:9, 23:12). Поэтому справедливо мнение, что «смирять свои души» (Лев 16:29, 23:27) в день очищения, несомненно, означало воздержание от приема пищи [Ринекер, Майер, 769]. У адвентистов, однако, нет и следа полного воздержания от пищи после 1844 г., даже по отдельным дням.

Больше того, суд для нарушителей поста в день очищения имел в законе совершенно иные черты, чем у адвентистов. Без длительного рассмотрения, лишь на основании показаний двух или трех свидетелей, преступник немедленно побивался камнями. Адвентисты же не признают никаких божественных санкций за неисполнение покоя после 1844 г. Все это означает, что суд очищения полностью неприменим к вероучению и практике адвентистов.

Сам этот суд адвентисты начинают в 1844 г. с вхождения Христа в небесное Святое святых. Однако в Евр 6:19–20 сказано, что Христос уже вошел **во внутреннейшее за завесу**. Адвентисты утверждают, что это означает первое отделение небесного святилища [Уайт, 2006, 372]. Тем не менее, уже один из первых адвентистских «еретиков» А. Беллинджер показал, что в Ветхом Завете отдельно слово «завеса» использовалось исключительно для завесы между святилищем и Святым святых. Так, словосочетание «за завесу» относилось только к предметам и священнодействиям в Святом святых (Исх 26:33; Лев 16:2, 12, 15; Чис 18:7), а «вне завесы» означало «вне Святого святых» (Исх 26:35, 27:20–21, 40:22, 26; Лев 4:5–6, 16–17, 24:1–3). В свою очередь, вход во святилище никогда не назывался просто «завеса»: например, *завеса для входа в скинию* (Исх 26:36), *завеса ко входу скинии* (Исх 35:15), *завеса ко входу в скинию и завеса к воротам двора* (Исх 39:38, 40), *завеса у входа в скинию и завеса при входе в скинию* (Исх 40:5, 28) [Kaspersen, 113–122].

Внутреннейшим храма, состоящего из святилища и Святого святых, несомненно, является именно последнее его отделение (греч. ἐσωτέρος — самый внутренний, сравн. ст. от ἔσω — внутренняя часть, глубина). Апостол образно говорит, что Христос уже вошел в Святое святых небесного храма по Вознесении, единожды и навсегда очистив наши грехи [ср.: Никанор (Каменский), 100]. Через ветхозаветный прообраз вхождения за завесу Святого святых апостол учит, что по вознесении Господь вошел в полноту Своей славы. При толковании завесы как материи в небесном храме становится непонятным и текст Евр 10:20, где завесой называется плоть Христова. Напротив, если небесный храм — это тело Христово, то завеса — это Его плоть, которая прикрывала Его Божество на земле [Евфимий Зигабен, 75].

Следующая ритуальная проблема адвентистов заключается в **механизме очищения наших грехов**. Они говорят, что Христос очистил Своей Кровью небесное Святое святых в 1844 г. Но где же была Кровь Христова до 1844 г.? Согласно комментарию АСД на Евр 9:12 и 6:19, она была во святилище. Е. Уайт пишет, что Христос сразу (т.е. еще в святилище) принес «Отцу Свою Кровь за грешников», вместе с тем «представляя Ему... молитвы кающихся верующих» [Уайт, 2006, 372]. Напротив, с точки зрения ветхозаветного ритуала первосвященнику нельзя длительное время находиться в святилище с кровью жертвенного животного, а тем более многократно приносить кровь одной и той же жертвы. Единоразовое вхождение с кровью в Святое святых сразу

по вознесении адвентисты, по понятным причинам, отвергают. Однако ап. Павел сравнивает в Евр 10:1–10 *единократное принесение тела Иисуса Христа* и ежегодные жертвы, т.е. именно Йом-Кипшур. Поэтому жертва Христова ввела Его в полноту божественной славы и власти немедленно по вознесении, а не через 1800 лет.

Адвентисты игнорируют предписание закона о том, что первосвященник пальцем кропит жертвенной кровью перед крышкой ковчега завета семь раз (Лев 16:14). Ни в видениях Е. Уайт, ни в доктринальных книгах адвентистов не сказано, что Господь кропит Своей кровью перед крышкой. В книге Левит не дается текст молитв первосвященника и не содержится даже предписание, как и о чем ему молиться при вхождении в Святое святых. Решающим для прощения грехов народа является не молитвословие, а правильное совершение ритуала. И наоборот, нарушение ритуала неугодно Богу независимо от мотивов, как показывает пример Надава и Авиуда (Лев 10:1–2).

Кроме того, во Святое святых первосвященник вносит лишь малую часть крови козла: еще часть понадобится для очищения святилища и двора, а остальное будет сожжено. Напротив, у адвентистов во Святое святых вносится вся кровь.

В отличие от ветхозаветных первосвященников, Христос не имел нужды ежегодно приносить жертвы за собственные грехи и за грехи народа, но единожды принес в жертву Самого Себя (Евр 7:27). По слову ап. Павла, *освящены мы единократным принесением тела Иисуса Христа* (Евр 10:10), Который сделал освящаемых навсегда совершенными (10:16) и, *принеся одну жертву за грехи, навсегда воссел одесную Бога* (10:12). Тем самым прощение и очищение наших грехов уже совершилось *к концу веков* (Евр 9:26) Ветхого Завета. У адвентистов же крестная смерть и воскресение Христово оказываются недостаточными для нашего спасения, освящения и прощения грехов. Им требуется дополнительное действие — вхождение Христово в небесное святилище в 1844 г. для его очищения. Однако если грехи людей, по мнению адвентистов, оскверняли небесное святилище в первые восемнадцать веков христианской истории, то неужели они перестали производить свойственное им действие после 1844 г.? Поэтому апостол учит, что верным совершенство подается одним приношением жертвы Христовой (Евр 10:14), а значит, ежедневное служение Христа в небесном храме излишне.

Адвентисты нарушают и предписания закона о **двух козлах**, из которых первый приносится в жертву, а второй отпускается в пустыню. Это и понятно: вносить смерть Христову в символику дня очищения они никак не могут, потому что эти события якобы следуют за вознесением. Единственный козел, отсылаемый в пустыню, символизирует для них сатану, который будет повергнут в бездну на 1000 лет [В начале, 440–441]. Тем самым, однако, сатана оказывается в самом храме (вопреки Лев 16), а законная жертва дня искупления приносится не Богу. Хотя уже блж. Феодорит Кирский риторически вопрошает: «Возможно ли, чтобы Изрекший *да не будет у тебя других богов пред лицом Моим... не поклоняйся им и не служи Богу иному, кроме Меня* (Исх 20:3–5), повелел какому-то демону отделять жертву, одинаковую с приносимой Ему Самому» [Феодорит Кирский, 129 (вопрос 22)]. Поэтому у святых отцов два козла символизируют две природы во Христе либо Его смерть и воскресение. Так, блж. Феодорит Кирский объясняет: «Поелику козел смертен и невозможно было одним козлом изобразить во Владыке Христе и смертное, и бессмертное, то по необходимости закон постановил приводить двух, чтобы закалаемый в жертву прообразовал удобостраждущую плоть, а отпускаемый изображал бесстрастие Божества» [Феодорит Кирский, 129 (вопрос 22)]. Прп. Ефрем Сирий подчеркивает возложение грехов Иисусом Христом на Себя (а не на сатану, как у адвентистов). Согласно прп. Ефрему, козел Господень служил знаком крепости Божией и закланного за нас Спасителя, а отпускаемый в пустыню указывал на правду Божию (которая в пустыне предала смерти многие тысячи) и вместе изображал «Христа по Его распятию и смерти, когда Он, взяв на Себя грехи многих, исшел живым и бессмертным» [Ефрем Сирий, 346].

По слову ап. Павла, в день очищения **очищались только грехи неведения**, а не все грехи израильян (Евр 9:7). Что характерно, даже комментарий АСД на Евр

9:7 не оспаривает этого, давая верную ссылку на законное предписание об очищении лишь грехов, совершенных по ошибке (Лев 4:2, 13). Следовательно, сознательные грехи не очищались в этот день [Евфимий Зигабен, 60; Феофилакт Болгарский, 799]. Это означает, что, согласно прообразу, они не могут очищаться и после 1844 г., т.е. механизм адвентистского многолетнего дня очищения несовершенен и не дает адвентистам полной чистоты и примирения с Богом при совершении ими сознательных грехов. Тем самым эти грехи адвентистов остаются неочищенными, а *никакой блудник, или нечистый, или любостяжатель, который есть идолослужитель, не имеет наследия в Царстве Христа и Бога* (Еф 5:5).

Наконец, адвентисты утверждают, что в тот же день, 22 октября 1844 г., Господь вначале совершил **помазание небесного святилища** [Настольная книга, 289–290]. Однако по закону помазание, во-первых, совершается днем, т.е. за ним следует не утреннее, а вечернее богослужение. Во-вторых, по закону это помазание предшествует поставлению первосвященника: прор. Моисей вначале сам помазал всю скинию, а потом сам же помазал Аарона в первосвященника и его сыновей во священники (Исх 40). В комментарии АСД на Евр 6:19 предлагается и вовсе невозможная вещь: что Христос сразу же вошел в Святое святых небесного храма, «чтобы посвятить его вместе с остальным святилищем при Своем вступлении в должность Первосвященника». Однако в Исх 40 пророк Моисей сам вначале помазывает скинию, а затем уже посвящает Аарона. Следуя этому порядку, церемония поставления Христа в Первосвященники, нигде не описанная в Писания и потому сама по себе являющаяся домыслом, не может завершаться посвящением небесного храма.

Таким образом, проведенный анализ показал целый ряд грубых несоответствий адвентистского вероучения об очищении небесного святилища ветхозаветному «прообразу» — богослужению дня очищения. Это позволяет с уверенностью утверждать об ошибочности и всего адвентистского учения о небесном святилище.

## Источники и литература

1. В начале — В начале было Слово... Изложение основ библейского вероучения. Заокский, 2010.
2. Веселов — *Веселов Е., иер.* Эсхатология сект протестантского происхождения: Дисс. ... канд. богословия. Сергиев Посад, 2018.
3. Евфимий Зигабен — *Евфимий Зигабен.* Толкование послания апостола Павла к Евреям. Тула, 1897.
4. Ефрем Сирий — *Ефрем Сирий, прп.* Толкование на книгу Левит // *Его же.* Творения. Т. 6. М., 2014.
5. Кобрин — *Кобрин М.* День очищения в Ветхом Завете. Библейско-археологическое исследование. Холм, 1902.
6. Комментарий АСД — Комментарий АСД на Послание к Евреям // URL: <http://soteria.ru/s616/> (Дата обращения: 21.10.2020).
7. Краткое изложение — Краткое изложение основ вероучения // URL: <http://soteria.ru/s892/23/> (Дата обращения: 21.10.2020).
8. Настольная книга — Настольная книга по теологии // Библейский комментарий АСД. Заокский, 2010. Т. 12.
9. Никанор (Каменский) — *Никанор (Каменский), еп.* Экзегетико-критическое исследование послания святого апостола Павла к Евреям. Казань, 1903.
10. Гинекер, Майер — *Ринекер Ф., Майер Г.* Библейская энциклопедия Брокгауза. Б. м., б. г.
11. Уайт, 2006 — *Уайт Е.* Великая борьба. Заокский, 2006.
12. Уайт, Христианские опыты — Христианские опыты и видения Е. Уайт // Ранние произведения Елены Уайт. Калининград, б. г.

13. Уайт, Духовные дары — Уайт Е. Духовные дары. Т. 1 // Ранние произведения Елены Уайт. Калининград, б. г.
14. Феодорит Кирский — *Феодорит Кирский, блж.* Толкование на книгу Левит // *Его же.* Изъяснение трудных мест Божественного Писания. М., 2003.
15. Феофилакт Болгарский — *Феофилакт Болгарский, блж.* Благовестник. Толкование на Апостол. Б. м., 2006.
16. Kaspersen — *Kaspersen, A. Ellen G. White* — The Myth & the Truth. Б. м., 1999.

***Priest Evgeny Veselov. Analysis of the correspondence of the Adventist doctrine of the cleansing of the heavenly sanctuary to the Old Testament worship of the day of atonement.***

**Abstract:** The most important teaching for Seventh-day Adventists about the cleansing of the heavenly sanctuary, contrary to the claims of the Adventists themselves, does not have an exact correspondence in the Old Testament divine service of the day of atonement (Lev 16). According to Adventism, Jesus Christ for the 19<sup>th</sup> centuries was in the sanctuary of the heavenly temple with His Blood and only in 1844 passed into the heavenly Holy of Holies. According to the book of Leviticus, the high priest enters the Holy of Holies three times, but doesn't first stay long with the sacrificial blood in the sanctuary. There is no correspondence with the obligatory daily worship, sacred activities in the courtyard (the election of the goats, the slaughter of the calf and the first goat, as well as the subsequent burning of their corpses outside the camp), the expulsion of the goat into the desert. The sequence of the anointing of the sanctuary and the divine service of the day of atonement was also violated. When constructing their doctrine, Adventists ignored the prescription for observing rest and food fasting on that day. They also ignored the instruction of Scripture that on this day not all the sins of the people were cleansed, but only the sins of ignorance. Thus, the lawful day of atonement worship clearly shows the far-fetched and unscriptural foundation of Adventist doctrine of the heavenly sanctuary.

**Keywords:** Seventh-day Adventism, heavenly sanctuary, heavenly temple, day of atonement, Yom Kippur, investigative court, Old Testament worship.

*Priest Evgeny Gennadievich Veselov* — PhD in Theology, PhD in Law, Khabarovsk Theological Seminary (ev23@yandex.ru).

А. Н. Красиков

## КНИЖНАЯ КУЛЬТУРА МАЛОГО МОНАСТЫРЯ НА ЕВРОПЕЙСКОМ СЕВЕРЕ РОССИИ В XVII В. (на материале Ворониной пустыни Белозерского уезда)

В статье предпринимается попытка исследования книжной культуры малого православного монастыря в конце XVII века на примере одной обители: Успенской Ворониной пустыни. Статья основана на ранее не опубликованных и не введенных в научный оборот исторических источниках из фондов Государственного архива Вологодской области. Методика анализа книжного собрания основана на устоявшейся историографической традиции отечественной науки XIX–XX веков. В результате работы автором выявлены некоторые особенности книжного собрания Ворониной пустыни в сравнении с аналогичными библиотеками региона. Выводы сделаны автором на основании компаративного анализа книжных собраний библиотек Белозерского уезда XVII века. В приложение к статье производится публикация фрагмента исторического источника, содержащего описание библиотеки Ворониной пустыни за 1684 год.

**Ключевые слова:** книжная культура, старопечатная книга, монастырская библиотека, опись монастырского имущества, Белозерский уезд.

Всестороннее изучение церковно-монастырской книжной культуры позднего Средневековья и раннего Нового времени является одной из приоритетных задач отечественной исторической науки уже на протяжении полутора столетий. Базовые векторы исследования были заданы ведущими историками книжности рубежа XIX и XX вв. Н. К. Никольским и А. И. Соболевым. По их мнению, именно монастырские библиотеки являются источником наиболее репрезентативной информации о развитии древнерусской книжности и, как следствие, в первую очередь должны стать предметом всестороннего исследования [Никольский, 6–7]. Во второй половине XX в. отечественная историография дала импульс массовому изучению книжных собраний монастырей и приходских церквей, как на локальном и региональном, так и на общегосударственном уровне. Однако в силу ряда обстоятельств, прежде всего особенностей источниковой базы, исследовательский интерес традиционно концентрировался на библиотеках крупных и средних монастырей. При этом малые монастыри чаще всего оставались за пределами исследовательского поля.

В данной статье предпринимается попытка рассмотреть книжную культуру малого монастыря во второй половине XVII в. на примере одной обители — Богородице-Одигитриевой Успенской Ворониной пустыни. Выбор данного монастыря в качестве объекта исследования обусловлен несколькими обстоятельствами. Во-первых, наличием не введенных в научный оборот источников по истории его книжного собрания, выявленных автором в фондах Государственного архива Вологодской области. Во-вторых, специализированные работы по истории данного монастыря практически отсутствуют. В распоряжении исследователей имеются только краткие упоминания в общих работах и краткие газетные статьи. В-третьих, как будет показано ниже, библиотека монастыря весьма значительно выделяется на фоне других малых монастырей региона.

Основание Богородице-Одигитриевой Успенской Ворониной пустыни традиционно относят к 1524 г. Несколькокими годами ранее на месте будущей обители

---

Алексей Николаевич Красиков — проректор по научно-методической работе Вологодской духовной семинарии (istorik-vologda@yandex.ru).

произошло явления Смоленской иконы Богоматери, после чего пришедший на Белоозеро из Москвы монах Марк Ворона основал здесь мужской монастырь. При этом письменные источники, касающиеся раннего этапа истории монастыря, к настоящему времени не выявлены или не сохранились. Монастырь, расположенный в южной части Белозерского уезда (после губернской реформы Екатерины II эта территория включена в состав Череповецкого уезда Новгородской губернии), находился в непосредственной близости от важного торгового пути из Белого озера по реке Шексне в Волгу.

Наиболее ранним документов из архива Ворониной пустыни следует считать «Челобитную архиепископу Маркелу строителя Ворониной пустыни Белозерского уезда Нафанаила о том, что он по присланной памяти ездил в Пошехонский уезд в Выксинский монастырь и казначея Феодосия, пономаря Кирилла, вознесенского священника Бориса и 4 монастырских крестьян за поруку доставил в архиепископский судный приказ» [ГАВО. Ф. 1260. Оп. 1 Д. 1714. Л. 1.]. Этот и ряд других документов из коллекции столбцов Государственного архива Вологодской области раскрывают различные стороны административно-хозяйственной деятельности монастыря в XVII веке.

Особое место среди монастырской документации, выявленной в архивных фондах, занимают две описи «строения и имущества», первая из них датирована 1672 годом [ГАВО. Ф. 883. Оп. 1 Д. 46.], вторая — 1684 годом [ГАВО. Ф. 883. Оп. 1 Д. 70.].

Описи имеют достаточно традиционную для данного типа исторического источника структуру и содержат систематическое описание монастырского имущества, в том числе и книжных фондов. Ввиду особой ценности данного источника предлагаем публикацию описания библиотеки Ворониной пустыни по одной из описей в качестве приложения к данной статье.

Состав книг в двух анализируемых описаниях достаточно близок. По этой причине для детального анализа следует использовать более позднюю опись, так как она содержит несколько более развернутое описание. Обе анализируемые описи содержат описание книг в качестве отдельного раздела текста — книжного инвентаря, при этом за пределы книжного инвентаря вынесено описание напрестольных Евангелий, которые, согласно сложившейся в монастырских описях традиции, указываются непосредственно при описании престолов в алтарях храмов.

Книжный инвентарь в описи 1684 г. имеет очень высокую степень упорядоченности. В его первой части перечислены 49 из 50 печатных книг, указанный в самом конце Канонник, по всей видимости был упущен при проведении переписи или поступил в монастырь в ее процессе. Здесь в полной мере находят отражение описанный в литературе процесс постепенного перехода от топографического принципа составления описей монастырского имущества к систематическому. Однако, если сравнивать книжный инвентарь Ворониной пустыни с аналогичными по времени составления и объемам книжного фонда описями, то степень систематизации книг здесь значительно выше. Помимо деления на старопечатные и рукописные в данном случае прослеживается и систематическое разделение по форматам от большего «в десть» к меньшему. Данный факт может быть объяснен наличием в монастыре четкой системы расстановки книг по форматному принципу, описанной Зарубиным на примерах более крупных книжных собраний [Зарубин, 190–229.]. В предшествующей описи 1672 года никакого принципа расстановки или систематического описания не прослеживается, что указывает на формирование упорядоченной системы хранения книги именно во второй половине 1670-х — начале 1680-х гг. Поскольку за период между описаниями 1672 и 1684 гг. упоминается сразу 4 имени строителей монастыря, сделать вывод о времени возникновения системы расстановки книг затруднительно [Строев, 123.].

На постепенный переход к систематическому типу описания указывает и подведенный в конце книжного инвентаря итог количества рукописных и старопечатных книг. Необходимо отметить, что итоговые значения, указанные переписчиком,

не соответствующую действительности. Количество печатных книг указано верно (50), а вот количество рукописей не совпадает. Переписчик указывает 42, по факту в документе перечислены 28 книги. Столь значительная ошибка может быть объяснена тем, что часть рукописного фонда (например, ветхие книги) не были включены в описание, но при этом были посчитаны при подведении итога. Однако, точно определить причины данного расхождения не представляется возможным. В дальнейшем мы будем оперировать общим числом книг по нашим подсчётам.

Библиотека Ворониной пустыни во второй половине XVII в. росла достаточно активно. Если опись 1672 г. упоминает о 62 экземплярах, то опись 1684 г. уже о 78 рукописных и старопечатных книгах.

Исходя из анализа книжной культуры монастырей Вологодского и Белозерского уездов библиотека Ворониной пустыни может быть отнесена к числу средних по размерам, тогда как сам монастырь по своим экономическим и хозяйственным характеристикам четко попадает в число малых обителей [Красиков, 81–88]. Роспись 170 (1661) году, какова взята из Монастырского приказа за дьячьёю приписью, сколько за всеми монастырями крестьянских дворов» указывает на владение Ворониной пустыней всего 10 дворами в Белозерском уезде, тогда как Троицкий-Устьшехонский монастырь обладал 219 двора в этом уезде [Роспись, 419–420.]. При этом библиотека Троицкого-Устьшехонского монастыря на 1660 год насчитывала 144 экземпляра рукописных и старопечатных книги [Красиков, 85.].

Традиционно в литературе бытует мнение, что малые монастыри практически полностью формулировали свои книжные фонды с целью реализации богослужбной и поминальной функции [Никольский, 7]. Однако, анализ книжного фонда Ворониной пустыни позволяет утверждать обратное. Богослужбная часть библиотеки по данным описи 1684 г. была укомплектована всеми необходимыми книгами, в том числе и достаточно дорогостоящими. В качестве подтверждения полной укомплектованности можно указать факт наличия полного комплекта из 12 месячных Минея, изданных на Московском печатном дворе. Появились они в монастыре в период между 1672 и 1684 гг., так как в описи 1672 годы указаны 8 рукописных ветхих месячных Минея [ГАВО. Ф. 883. Оп. 1 Д. 46. Л. 9.]. Из анализа описи 1684 года видно, что богослужение в Ворониной пустыни было полностью переведено на печатную основу, что ставит этот монастырь в один ряд с большинством гораздо более богатых обителей региона.

Небогослужбная литература в книжном собрании Ворониной пустыни представлена достаточно широко. Прежде сего, это издания Московского печатного двора, который с середины XVII в. начал активный выпуск агиографической и патристической литературы. Печатная агиография представлена житиями Сергия Радонежского и Николая Чудотворца, а также Патериком. Такой репертуар вполне типичен для монастырских собраний этого периода и был обусловлен ассортиментом книг, выпускаемых в Москве. Богословская печатная книга представлена в Ворониной пустыни достаточно широко. Здесь мы находим не только традиционный Цветник, Лествицу Иоанна Лествичника и Творения Ефрема Сирина, но и достаточно редко встречающиеся московские издания, такие как «Книга о вере». Среди небогослужбной составляющей книжного фонда четко выделяется юридическая литература, представленная Кормчей.

В целом можно сделать вывод о том, что в Ворониной пустыни сформировалась весьма богатая библиотека, значительно опережавшая по своему количественному и качественному составу материальную сторону жизнь скромного православного монастыря в южной части Белозерского уезда. К сожалению, в нашем распоряжении нет досочного количества источников, которые позволили бы объяснить пути попадания рукописных и старопечатных книг в данное монастырское собрание. По этой причине приходится ограничиться констатацией факта уникальности библиотеки Ворониной пустыни Белозерского уезда на фоне других малых монастырей второй половины XVII в.

**Описание библиотеки Успенской Ворониной пустыни Белозерского уезда  
по описи монастырского строения и имущества 1684 г.**

Л. 7 об. Да в книгохранительной книга Службник печатной, в полдесть; два Охтая печатных, в десть; Апостол печатной, в десть; двенатцат Миней печатных, в десть; две Треоди, посная да цветная, печатные, в десть; Евангелие воскресное толковое печатное, в десть; два Евангелия повсядневныя толковые печатные, в десть; два Пролога печатные, // Л. 8. в десть; две Псалтыри следованье печатные, в десть; третья новоисправленная Псалтир следованье печатная, в десть; четвертая Псалтыр без следования, крупная печат, в десть; Ефрем Сирий печатной, в десть; два Лествечника печатные, в десть; Жития Сергия Радонежскаго, в десть; книга Кормчая печатная, в десть; Правая вера печатная, в десть; Меч духовный печатной, в десть; Патерик печатной, в десть; книга Благовещение, в полдесть; Житие Николино печатное, в полдесть; книга О соедине вере печатное, в полдесть; книга Цветник печатной, в четверть; Святцы печатные, в полдесть; // Л. 8 об. Устав печатной болшей, в десть; Маргарит печатной, в десть; два Требника, иноческой да мирской, печатные, в десть; Часослов печатной, в десть; книга Ермосы знаменныя; два Канонника печатныя да писмяный Соборник, в полдести; Псалтыр, в полдести; Беседы апостольския, в десть; Цветник, в полдести; три Треоди, в полдести; Патерик Печерской, в полдесть; книга Трефолой, полдести; Евангелие писмяное, в полдести; два Апостола, в полдести; книга Зерцало, в полдести; книга Соборник, в полдести; книга Лествица, в полдести; Псалтыр следованьем, в полдести; да Псалтыр, в десть; // Л. 9. Часовник, в полдести; Жите блаженнаго Лариона, в полдести; Житие скитских, в полдести; книга Поучение ко иноком; книга Иоанна Златаустаго непостижимаго; книга Царския часы; книга Святцы; книга Службник, в полдести; Синодик братцкой, в десть; да два Синодика подстенные да впадстенные, в полдести; книга Полустав(ь)е, в полдести. Все те писмяные книги. Канонник, а всех печатных книг пяддесят, а писмяных — сорок две.

ГАВО. Ф. 883. Оп. 1 Д. 70. Лл. 7 об.–9.

### Источники и литература

1. ГАВО — Государственный архив Вологодской области. Ф. 883. Оп. 1. Д. 46.
2. ГАВО — Государственный архив Вологодской области. Ф. 883. Оп. 1. Д. 70
3. ГАВО — Государственный архив Вологодской области. Ф. 1260. Оп. 1. Д. 1714.
4. Зарубин — *Зарубин Н. Н.* Очерки по истории библиотечного дела в Древней Руси. Применение форматного принципа к расстановке книг в древнерусской библиотеке и его возникновение // Сборник Российской Публичной библиотеки. Т. 2. Вып. 1. Пг. 1924. С. 190–229.
5. Красиков — *Красиков А. Н.* Состав книжных собраний белозерских и вологодских монастырей XVII века // Европейский Север России: традиции и модернизационные процессы. Вологда, 2006. Ч. 1. С. 81–88.
6. Никольский — *Никольский Н. К.* Ближайшие задачи изучения древнерусской книжности. СПб. 1902.
7. Роспись — Роспись 170 (1661) году, какова взята из Монастырского приказу за дьячьёю приписью, сколько за всеми монастырями крестьянских дворов // Записки Отделения русской и славянской археологии Императорского Русского археологического общества. СПб. 1861. С. 401–422.
8. Строев — *Строев П. М.* Списки иерархов и настоятелей монастырей Российской Церкви. СПб. 1877.



***Aleksei Krasikov. Books' culture of a small monastery in the European North of Russia in the 17<sup>th</sup> century in the Voronin Wilderness Belozersky district.***

**Abstract:** The article attempts to study the books' culture of a small Orthodox monastery at the end of the 17<sup>th</sup> century by the example of one monastery, namely, the Assumption Voronin Wilderness. The article is based on the historical sources from the funds of the State Archive of the Vologda Region which have not been published or put into the scientific circulation before. The method of analyzing the books' collection is based on the well-established historiographical tradition of the Russian science in the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> centuries. As a result of the research work, the author has identified some peculiarities of the books' collection at the Voronin Wilderness, in comparison with the similar libraries in the region. The conclusions made by the author are based on the comparative analysis of the books' collections at the libraries of Belozersky district in the 17<sup>th</sup> century. In the supplement to the article there is a fragment from the historical source containing the description of the library at the Voronin Wilderness for the year of 1684.

**Keywords:** Books' culture, an old printed book, a monastic library, inventory of the monastic property, Belozersky district.

*Aleksei Krasikov*— Vice-Rector of Scientific and Methodological work, Vologda Theological Seminar (istorik-vologda@yandex.ru).

Д. В. Прахт

## ПОВСЕДНЕВНАЯ ЖИЗНЬ ДУХОВЕНСТВА ТОБОЛЬСКОЙ ЕПАРХИИ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX — НАЧАЛЕ XX ВВ.

В настоящей статье делается попытка охарактеризовать повседневность российского духовенства на материале Тобольской епархии. Локальная история, история повседневности в настоящее время все чаще становятся объектами изучения. Повседневная жизнь духовенства Тобольской епархии мало изучена. Методологической основой исследования являются общенаучные принципы и традиционные исторические методы исследования. В процессе изучения темы автор старался придерживаться основополагающих принципов исторической науки — принципов объективности и историзма. Эти принципы обеспечивают подлинность и критический подход к документальным источникам. Особое внимание в статье уделено духовенству на рубеже эпох в предреволюционные годы.

**Ключевые слова:** Духовенство Тобольской епархии, повседневная жизнь духовенства, Тобольская епархия, духовное сословие.

Актуальность данной статьи обусловлена тем, что Церковь занимает важное положение в жизни общества. В последнее время у исследователей усилился интерес к изучению религиозной сферы жизни общества. Накопленный исторический материал позволяет актуализировать изучение истории духовного сословия. Актуальность избранной темы связана и с недостаточной изученностью прошлого русского провинциального духовенства на региональном уровне. В то же время, местный материал дает прекрасную возможность выявить и охарактеризовать специфику повседневной жизни провинциальных пастырей и лучше понять процессы, происходившие в регионах Российской империи. Всестороннее изучение жизни приходского духовенства является актуальным для изучения исторического прошлого Тюменской области.

Различные аспекты истории православного духовенства Сибири рассматривались в работах выдающегося ученого А. В. Чернышова (+2015 г.) [Чернышов, 2004]. Отчасти они проанализированы его коллегой из НИИ Истории науки и техники Зауралья ТюмГНГУ Н. Л. Антуфьевой. Весомый вклад в региональную историю края внес В. Ю. Софронов, изучивший историю Православного миссионерства в Сибири. В работах названных выше авторов обращается внимание лишь на отдельные аспекты истории Тобольской епархии, но не дается целостной картины повседневной жизни священнослужителей.

Духовенство в XIX — нач. XX вв. играло весьма важную роль в жизни народа и не только в нравственном отношении. Оно выполняло важные государственные функции. Приходские священники «вели метрические книги, регистрировали факт заключения брака, факт смерти, выдавали метрические свидетельства. Через приходское духовенство верховная власть общалась с подданными. В церквях после праздничных богослужений священнослужители обязаны были оглашать официальные документы, например, царские указы, манифесты» [Черниенко, 2012, 37].

Формирования личности пастыря зависело не только от его личных устремлений, но во многом было обусловлено государственной политикой по отношению к церкви и духовенству.

Церковные реформы 1860–70-х гг. XIX в. существенно повлияли на все стороны жизни приходского духовенства. Они были направлены, прежде всего, на улучшение материального обеспечения, и, как следствие, на повышение авторитета духовенства в обществе. Для этого реформаторы предлагали сократить число штатных мест и, за счет укрупнения приходов, повысить материальное положение священников.

Главным средством в успешной проповеди является личность священника. Его поведение, образ жизни должен быть примером для верующих. «Священник призван преображать нравственную жизнь людей молитвой, таинствами, проповедью. Он должен воплощать высшую духовную жизнь и благородство сердца» [Киприан Керн, 2002, 16].

Серьезной проблемой общества в XIX — нач. XX столетия было злоупотребление спиртными напитками. Проблема пьянства была актуальна и для Западной Сибири. Для борьбы и профилактики с данным недугом, на страницах епархиальной прессы периодически публиковались статьи, обличающие страсть винопития, показывающие ее пагубные последствия. Так, Тобольский священник Иннокентий писал: «Массовые гуляния были по крестьянским праздникам, длились 3–4 дня, нередко заканчивались бытовыми ссорами. Многие до того доходили, что запускали собственное хозяйство, имущество отдавали в залог ростовщику» (Литвинцев, 1887, 358). Самое страшное в этом то, что данному греху были подвержены и люди молодого возраста. Об этой проблеме с негодованием писал священник Тобольского благочиния: «Упиваются вином и люди молодые, и не только мужчины, но и женщины» (Ведомости, 1880, 205).

Духовенство епархии всеми возможными средствами старалось препятствовать распространению данного порока в сибирском обществе. Для этого прибегали к публикациям в различных периодических изданиях, создавали общества трезвости, распространяли листовки и брошюры.

Следует признать, что этот недуг затронул и некоторых представителей духовенства. Авторитет таких служителей Церкви в народе был невысок. Материалы архива свидетельствуют, что прихожане часто жаловались в Тобольскую Консисторию на таких священнослужителей и просили назначить им нового настоятеля (ГБУТО ГА. Ф. 156. Оп. 18. Д. 1277; Оп. 11. Д. 526; Оп. 11. Д. 691 и др.). Консистория, как правило, рассматривая такие жалобы, просило объяснения у нарушителя церковной дисциплины, после чего назначало священнику епитимию.

Так, священник Покровской церкви, Ишимского уезда Села Казанского Павел Ребрин «в следствии употребления спиртных напитков часто пропускал праздничные службы, о чем благочинный был вынужден написать рапорт» (ГБУТО ГА. Ф. 156. Оп. 18. Д. 427. Л. 38). В ходе разбирательства данного случая вина священника была доказана. Священника Павла Ребрину решили «для исправления отправить на три месяца в Абалацкий монастырь» (ГБУТО ГА. Ф. 156. Оп. 18. Д. 427. Л. 41).

Среди духовенства встречаются такие личности, которые в свободное время стремились в театр. Известно, что с первых веков христианства отношение церкви к театральным зрелищам было резко отрицательным. Так, в святоотеческой литературе, особенно у Тертуллиана и свт. Иоанна Златоуста этот род искусства встречает осуждение. Но надо понимать, что театр времен Тертуллиана и Златоуста, содержал много чувственных подробностей, все это не могло служить к облагораживанию нравов, почему церковь и противопоставляла всему этому свое обличение и предостережение не впасть в столь явный соблазн. «Театральные элементы существовали на Руси в языческих религиозных обрядах древних славян и в народной поэзии — пантомимах, хороводах, инсценированных “игрищах”, театрализованных бытовых обрядах, народной драме и народном фарсе. Все эти виды народной поэзии отражали языческие верования, так что пришедшее из Византии христианство сразу же отнеслось к ним враждебно» [Чудновцев, 1989, 3].

Однако со временем театру было свойственно совсем другое направление, которое по-своему облагораживало зрителя. В воспоминаниях пастырей XIX в. есть упоминания о том, что они или их окружение посещает театр. Однако такая широта взглядов была присуща далеко не всем.

Так, например, священник Симеоновской церкви г. Тюмени Василий Миртов обвинялся в посещениях театра, концертов, кинематографа. Поводом к разбирательству данного дела послужил рапорт благочинного, в котором он жаловался на священника, который небрежно вел метрическую книгу, ссылаясь на нехватку времени, «но при этом находил время посещать и принимать участие в устраиваемых духовных и светских концертах, посещать кинематографий и спектакли, слушать заезжих певцов и музыкантов» (ГБУТО ГА. Ф. 156. Оп. 18. Д. 1066. Л. 18).

Священник Василий Миртов был взволнован до глубины души доносом на него со стороны благочинного, и вынужден писать свое объяснение. Отец Василий писал о том, «что по натуре своей он настроен миролюбиво по отношению к другим, он чужд всяких доносов и дрызг. Тем не менее, приходится погружаться в эту нежелательную и с его точки зрения грязную область давать объяснения, не смотря на то, что подобного рода умственная работа причиняет ему массу мучительных переживаний» (ГБУТО ГА. Ф. 156. Оп. 18. Д. 1066. Л. 19).

Отец Василий указывал, «что помимо совершения богослужений и треб он законоучительствует в двух училищах: приютском приходском и коммерческом среднем учебном заведении, имея хорошую часовую нагрузку в 18 уроков» (ГБУТО ГА. Ф. 156. Оп. 18. Д. 1066. Л. 20).

Объясняя причины участия в светских концертах, он говорил, что его роль ограничивалось лишь помощью на спевках, ввиду малого числа лиц, способных самостоятельно вести теноровскую партию, открыто же выступать на эстраду в сих концертах он себе никогда не позволял. Причем концерты, как духовные, так и светские всегда устраивались с благотворительной целью, что же касается слушания заезжих певцов и музыкантов, то такие случаи были. Слушал капеллы Заводского и Славянской, тенора Давыдова (артиста мариинской оперы) и скрипача виртуоза К. Думчина. Таким образом, «за время с 1910 г. уже не так много, по мнению отца Василия, было потрачено им вечеров на доставление себе эстетического удовольствия и ничего предосудительного в этом он не находил» (ГБУТО ГА. Ф. 156. Оп. 18. Д. 1066. Л. 21). Для исправления он был послан на месяц в Абалацкий монастырь.

Уровень материального благосостояния семей духовенства был различным от бедных, до тех, кто имел возможность пожертвовать часть состояния «на помин души».

Вдова Парасковья Земляница после смерти своего мужа, протоиерея Тобольского кафедрального собора Льва Земляница, осталась практически без средств к существованию. И в связи с этим вынуждена была обращаться к архиепископу Тобольскому и Сибирскому Амвросию (Рождественский-Вещезеров) (1822–1825) с просьбой о помощи. Она пишет в своем прошении о том, что, лишившись супруга, который с 1794 г. по 1821 г. был протоиереем при кафедральном соборе, осталась с малолетнею дочерью в самом стесненном положении, так что для пропитания своего вынуждена была продать дом и прочие вещи из имения. Заканчивает она просьбу призывом к милосердию «Воззрите милостивейший архипастырь с отеческим вниманием на вдовство мое и на мою малолетнюю дочь» (ГБУТО ГА. Ф. 68. Оп. 1. Д. 9. Л. 1).

Резолюция на это прошение была такова «Сдать на рассмотрение в попечительство, приказом во уважение многолетних заслуг умершего протоиерея Земляница, жену его Парасковью Земляницу и с малолетнею дочерью поместить в список духовных сирот» (ГБУТО ГА. Ф. 68. Оп. 1. Д. 9. Л. 3).

А вдова другого священника Мария Федорова Желницкая оставила завещание совсем другого характера. В нем она не просит помощи, а наоборот, сама имеет возможность жертвовать: «1890 года апреля 7 дня я ниже подписавшееся, тюменского уезда, Слободо-Покровской церкви священническая жена Мария Федорова Желницкая, находясь в здравом уме и полной памяти на случай своей смерти решила весь свой капитал, находящейся в кредитных учреждениях в Тюменском отделении государственного банка распределить так, что этот капитал, разделенный на части между известными местами, сам по себе оставался неприкосновенен, а чтобы пользовались только процентами» (ГБУТО ГА. Ф. 156. Оп. 18. Д. 1245. Л. 2). Далее вдова перечисление

12 храмов Тобольской епархии и каждому храму назначает по 300 рублей. «Чтобы пользоваться одними процентами на вечное поминание: иерея Андрея, Луки, Иоанна, Марии, Феодора, Олимпиады, Анастасии, Екатерины, Алксандры» (ГБУТО ГА. Ф. 156. Оп. 18. Д. 1245. Л. 2 об.–3). Также Мария Федорова завещает часть денег на украшение храмов в селе Ярковском и селе Антроповском Тюменского уезда.

Тобольский свящ. Е. Унжаков также свое имущество пожертвовал в пользу церкви Тобольской епархии (ГБУТО ГА. Ф. 156. Оп. 18. Д. 172. Л. 1–5).

На страницах Тобольской епархиальной хроники поднимался вопрос церковных старост. Свящ. М. Рюриков пишет, что церковный староста — это поверенный прихода, избирается на три года к каждой приходской церкви для совместного с причтом приобретения и употребления церковных средств и всякого церковного имущества под надзором благочинного и епархиального начальства. В настоящее время можно выделить два типа старост: неграмотного крестьянина и «интеллигента» купца или помещика. При этом насколько роль первого в ведении хозяйства бывает пассивна, настолько роль второго чрезмерно активна. Вся деятельность старосты-крестьянина сводится к собиранию средств для выдачи их причту или благочинному. А какие взносы и платежи имеют дальнейшее назначение, его мало интересует. «Отец благочинный с нашей церкви сначала немного брал денег, а теперь год от году все больше забирает, и Бог ведает куда это ему идет», — говорил один староста. В подобных случаях все ведение хозяйства находится в руках батюшки.

Другое дело, староста, выбранный из «интеллигентов» купцов или помещиков. Он знает все законы и понимает, что должность старосты выборная и достаточно независимая и старается забрать все бразды правления в свои руки. Хорошо если такой староста действительно хоть немного интеллигентен, он тогда хоть немного считается с нуждами прихода. Но если в старосты попадает человек, по виду интеллигент, а в душе «кулак», тогда церковь у него превращается в лавку или контору, а причт в служивый люд его конторщиков и приказчиков. На нашей памяти были случаи, когда такой староста, настоятелю прихода, почтенному протоиерею, указывал: когда и какое одевать облачение, вино к каждой литургии выдавал сам порционно, указывал пономарям когда и какие выносить аналои во время службы... Некоторые батюшки, особенно молодые, пытались бороться с таким положением дел, но безуспешно, все заканчивалось сменой прихода священником (Ведомости, 1915, 91–92).

Среди духовенства епархии проводили ежегодные съезды. Общеeparхиальные съезды духовенства обсуждали текущие проблемы жизни епархии. Так на съезде духовенства в 1882 г. обсудили вопрос финансирования женского епархиального училища. Обсудив проблему проповеднического дела в епархии, постановили — помимо проповедей во время богослужений, проводить тематические беседы с прихожанами, и в конце года подавать в консисторию отчет о проделанной работе. Также утвердили годовой оклад благочинных епархии и зарплату преподавателя церковного раскола в семинарии. Съезд постановил закрыть церковные лавки при двух Тобольских церквях, за то, что они продавали свечи по заниженной цене. Заслушали предложение об образовании неприкосновенного капитала на содержание духовных школ. Суть проекта в том, чтобы с каждой церкви собирать ежегодный налог от 10 до 30 руб. в год и помещать их в банк под процент. По расчетам докладчика с 450 тобольских церквей в год можно собрать 5000 руб., процентов за год набегит на 250 руб. За два года будет 10500 руб., за тридцать пять лет капитал составит 421585 тыс. руб. и процентов набегит с этой суммы 22579 руб. Выслушав докладчика, съезд постановил: «предмет весьма серьезный и важный! Пусть комиссия пообдумает хорошенько и не торопясь» (Ведомости, 1882, 45).

Многие священники, исправно выполняя свое послушание, получали похвальные отзывы и награды со стороны руководства за церковное служение. Так, например, еп. Тобольский и Сибирский Варнава (1913–1917) велит Тобольской духовной Консистории приготовить ходатайство о награждении серебряной медалью для ношения на груди за усердную службу протодиакону Софийского собора А. Громова (ГБУТО ГА. Ф. 156. Оп. 18. Д. 1145. Л. 1).

В рапорте Св. Синоду указывается следующие: «Протоиерей Тобольского кафедрального собора Александр Громов, при безупречном поведении, в исполнении своих служебных обязанностей, всегда исправен и аккуратен. Благоговейное и внимательное отношение его к совершению богослужений много способствует благолепию служб церковных. Признавая протоиерея Громова достойным поощрения за его усердную службу, долг имею, с приложением наградного списка, почтительнейше ходатайствовать перед Святейшим Синодом об испрошении о. Громову указанном в списке высочайшей награды. Вашего святейства епископ Варнава» (ГБУТО ГА. Ф. 156. Оп. 18. Д. 1145. Л. 2).

По благословению еп. Тобольского и Сибирского Иустина (Полянского) (1889–1893), в Тобольске 17 ноября 1890 г. было учреждено Церковно-Православное братство, в которое входили как священнослужители, так и верующие миряне. Небесным покровителем Братства был избран великомученик Димитрий Солунский. Братство разделялось на несколько отделений: миссионерское и проповедническое. Согласно уставу целью Братства было: «направлять всех ревнующих о христианском благочестии и просвещении своих ближних, единодушно общими усилиями, к достижению наибольшего распространения и возвышения православной веры и нравственности среди жителей Тобольской епархии» (Ведомости, 1890, 204).

Благодаря просветительской деятельности духовенства Тобольской епархии, церковная жизнь епархии была на довольно высоком уровне. Отраден тот факт, что в деле народного просвещения принимали участие не только организованные общества, но и отдельные личности.

Курганский уездный воинский начальник писал ходатайство еп. Тобольскому и Сибирскому Антонию. В нем он был «счастлив заявить» что протоиерей Курганского Богородице-Рождественского собора Иоанн Филиппович Волков, несмотря на преклонные лета, на громадный труд по прямым своим обязанностям, руководимый исключительным желанием делать добро и быть полезным, оказал незаменимую услугу в деле духовнонравственного воспитания подчиненных нижних чинов. Постоянные, при том безвозмездные его занятия с людьми двух команд привели к прекрасному результату: нижние чины помимо молитв, заповедей, символа веры с объяснением, ознакомлены также с рассказом о Святой Земле. Воинский начальник отмечает, что три года назад генерал Церпицкий, был приятно изумлен твердым знанием нижними чинами имен всех апостолов и их земной жизни. «Я долгом считаю просить Ваше преосвященство поощрить протоиерея Волкова к продолжению полезных занятий с нижними чинами вверенных мне команд, благодаря которым, в течение 7 лет моего командования, не было ни одного безнравственного поступка» (ГБУТО ГА. Ф. 156. Оп. 18. Д. 228. Л. 8).

Директор народных училищ Тобольской губернии просит правящего архиерея наградить законоучителей сельских училищ священника Симеона Мидякова скуфьею и Павла Федотьева набедренником за отличную усердную работу (ГБУТО ГА. Ф. 156. Оп. 18. Д. 228. Л. 42).

Большим событием был приезд архиерея в приходской храм. Вот как описан приезд правящего архиерея в село Каштакское Тобольской губернии. В 8 часов утра начался колокольный звон, народ стал собираться в храм, всем хотелось занять место поближе, чтобы посмотреть на владыку. Через полчаса после начала звона прибыл владыка. Началось служение литургии. Архиерею сослужили игумены Абалакского и Тюменского монастырей и несколько священников. «Нельзя выразить той радости и счастья, которая была на лицах молящихся, видевших в первый раз в своем храме владыку. Пели литургию ученики местной церковно-приходской школы под управлением учительницы Анны Поповой. После литургии владыка произнес проповедь. Далее отслужили молебен, после которого владыка вручил всем молящимся по крестику и иконе Божией Матери Феодоровская. Далее побеседовал с некоторыми прихожанами и отправился к священнику на квартиру, где был встречен хлебом и солью и после небольшой трапезы отбыл в Тобольск» (Ведомости, 1916, 22–23).

Большим праздником для верующих было освящение храма. Так, например, в селе Покровском Тюменского уезда, по благословию архиеп. Варнавы состоялось освящение престола в нижнем теплом храме. Освящение было поручено местному благочинному Михаилу Заветову. 2 декабря благовест начал созывать молящихся на службу, несмотря на то что объявление об освящении престола было сделано только в нескольких близлежащих селениях, людей приехало очень много. Храм не смог вместить всех прибывших. За богослужением пели все молящиеся под управлением псаломщика. Литургия началась в 8.30, отцу благочинному сослужило пять священников и два диакона. После освящения престола настоятель храма иерей Илья Бейкин сказал проповедь. В своем слове он сказал о ветхозаветной скинии и новозаветной Церкви, основанной Иисусом Христом. Литургию пели все присутствующие «едиными усты и единым сердцем» (Ведомости, 1917а, 48–50).

Перевод священника на другой приход часто прихожанами воспринимался как трагедия. Так, в селе Моршихинском в Сретенской церкви прихожане узнали о переводе их настоятеля о. Николая Бурова, двадцать три года прослужившего у них, в Курган и сильно взволновались. Хотели на проводы подарить дорогому им священнику памятный подарок, но за недостатком времени смогли только приобрести ценную икону Спасителя. В назначенный на проводы священника день в храме собрался весь приход, места свободного не было. Священник пользовался большим авторитетом у прихожан, был отзывчив, к нему каждый шел со своей духовной проблемой, всем батюшка стремился помочь, словом или делом. В минуту прощания храм наполнился рыданиями людей. Священник в своей речи отметил: «Я никогда не мог представить, что расставание с вами будет таким тяжелым... Мне трудно... Ваши слезы лишают меня последнего самообладания... Сердце разорвано. Мысль не слушается и не складывается в стройную речь. Нет, я не могу говорить, простите меня» (Ведомости, 1917б, 171–174). Поклон и крестное знамение вместо возгласа и ушел в алтарь. Немного успокоившись, священник вышел, отслужил молебен, получил благодарственные поздравления от прихожан.

Конец девятнадцатого и начало двадцатого веков в истории нашего государства был обозначен сильными общественными волнениями. В начале XX в. Россия была втянута в водоворот крупных исторических потрясений, изменивших ее политическое и социальное устройство.

В Западную Сибирь, как известно, регулярно высылали политических ссыльных. В начале XX столетия к ним добавились и появившиеся здесь политические агитаторы, которые сеяли соблазн у доверчивых сограждан. О фактах незаконной агитации регулярно сообщал губернатор области. Он доводил до сведения вышестоящего начальства о том, что «в недавнее время замечен ряд волнений в воинских частях, расположенных в городах Тобольской губернии» (Гамбаров, 1961, 87).

Деятельность революционных пропагандистов и агитаторов дала свои результаты. Были соблазнены не только миряне, но и некоторые клирики.

На страницах епархиальных ведомостей часто поднимался вопрос «Неужели дело порученное Спасителем, нужно оставить, и приняться за дело, предлагаемое политическими партиями?» (Ведомости, 1906, 4). Официальная позиция священноначалия сводилась к тому, что священники одинаково погрешают против Христа, если всю свою жизнь, все свои силы отдают борьбе за свои политические идеи, оставив в забвении свое прямое служение (Ведомости, 1906, 4).

Программа партий — это знамя, под которым идет известный круг людей, исключая возможность идти под другим знаменем. У духовенства есть свое знамя — Крест Христов и переход под другое знамя был бы изменой своему прямому делу (Матвеев, 1906, 104). Надо твердо помнить, что мы не должны принадлежать ни к какой партии, а должны стоять выше всех партий, как сторонники одной высшей, совершенной партии — Христовой (Матвеев, 1906, 106).

Священник Ишимского уезда Стефан Кучковский обвинялся в подстрекательстве местного крестьянского населения против властей и правительства. Он обвинялся

в следующих предосудительных для гражданина и преступных для пастыря церкви поступках. «1. Как председатель основанного им сельско-хозяйственного Петуховского общества священник Стефан Кучковский не только сам уклонился от намеченных уставом этого общества целей, но побуждал к тому же и других, пригласив повесткою членов в общее собрание на 6 ноября для рассмотрения вопросов. 1. Об открытии центральных библиотек и библиотек народных. 2. Об оказании юридической помощи населению. 3. О сборе пожертвований на открытие памятника борцам за свободу. 4. О сборе в пользу освобожденных из тюрем и ссылки борцов за свободу политическую» (ГБУТО ГА. Ф. 156. Оп. 18. Д. 262. Л. 14).

Так же священник Кучковский разъяснял крестьянам, будто скоро будут новые права и новые законы, что крестьянских начальников совсем не будет. Что скоро Государь Император будет присягать крестьянам, а не они ему и что, может быть, со временем государя совсем не будет. И в проповедях своих с церковной кафедры священник Стефан позволял себе делать кощунственные сравнения и сопоставления. Так, например, в поучении своем к прихожанам села Матассинского в неделю Крестопоклонную он решился сказать: «не должны ли бы мы презирать это орудие казни крест за то, что его евреи употребили для страданий Бога нашего. Ведь никто из нас не будет поклоняться чтить штык или пушку, из которой застрелят, или которыми поразят враги на войне ваших отца, мужа, брата, сына». Установлено его враждебное отношение и к Святейшему Синоду. В подтверждении этому приводится выдержка из его письма на имя редакции газеты «Наша жизнь» в которой он критикует послание Святейшего Синода такими словами: «Он думает успокоить умы и разбушевавшиеся страсти... все послание их настолько принижено-холопское не в духе оно учения Христова. нет, в нем одно низкопоклонство перед властью земной и унижение идеала пастыря, а поступки и речи епископов самих, разжигавших народные страсти, делают их недостойными носить это звание, даже называться христианами, потому требуем отделения церкви от государства и отлучения епископов-кровопийц от церкви» (ГБУТО ГА. Ф. 156. Оп. 18. Д. 262. Л. 15–15 об.).

В результате разбирательства священнику Кучковскому запретили священнослужение, отстранили от должности, арестовали и предназначили к высылке в одно из самых отдаленных мест Березовского уезда, но позже освободили от ареста и высылать не стали.

Пытаясь вразумлять народ и пастырей об опасности увлечения новыми политическими идеями на страницах епархиальных ведомостей публиковались соответствующие статьи. Одна из них — «Тяжелые думы пастыря». Автор статьи пишет, что «читаю проект декрета об отделении Церкви от государства. Читаю и чувствую, что из-под меня убегает почва, кружится голова и темнеет в глазах. Думаю, Господи, сон это или действительность? Теперь не время нам, членам православной церкви разъединяться, не время в здании красить стены, которое охватило пламя. Враги Церкви Христовой давно ищут того, чтобы поразить пастырей и теперь приблизились к этому. Мы, пастыри Христовы, не должны бояться мученичества, мы должны возвысить свой голос для борьбы за правду, настал последний час. Не падайте духом, помните слова Христа: “Созижду Церковь мою, и врага ада не одолеют Ее”» (Ведомости, 1918, 28).

На страницах ведомостей звучал призыв к беспартийности православного духовенства. «Бесконечные партийные дробления, размежевания, разветвления грозят принять стихийный характер. Этот дух разделения проникает и в среду духовенства. Для пастырей возможно лишь одно одеяние — ризы Христовы, ярко святящиеся взорам верующих среди мглы жизни. Только к пастырю, чуждому партийных уз протянется душа верующего. Только лишь при деятельности беспартийной пастырство может развернуть свою духовную силу во всей ее полноте. Быть с народом для пастыря не значит принадлежать к той или иной партии. У пастырей одна партия — Крест, единый союз во Христе» (Ведомости, 1917д, 346–347).

Авторы статей призывали: «Духовенство должно дать себе клятву: ни в какую политику не лезть, никаких политических речей не произносить, а только делать



свое великое церковное дело — организовывать народ вокруг Церкви. Духовенство не должно принимать участие в митингах» (Ведомости, 1917в, 198).

Эту же мысль подтвердил итоговый протокол заседаний Чрезвычайного епархиального съезда духовенства и мирян Тобольской епархии 20–27 мая 1917 г. Депутаты духовенства и мирян, собравшиеся в количестве 78 человек в г. Тюмени, постановили: «Духовенство должно быть внепартийным. Вступление отдельных членов в политические партии и организации считается нежелательной и недопустимой. Этим не исключается возможность духовенства осуществлять свои гражданские права в соответствии с их политическими убеждениями» (Ведомости, 1917г, 309).

Как следует из вышесказанного, финансовое состояние клириков было различным, что, в свою очередь сказывалось и на поведении, интересах, устремлениях лиц духовного звания. Священство, служившее в городских приходах, было более обеспеченным, чем в сельских. В то же время, духовенство, несмотря на все трудности, стремилось ревностно исполнять свои пастырские обязанности, оказывало посильную духовную помощь населению. Все ученые подтверждают, что влияние Церкви на все стороны жизни людей в XIX — нач. XX вв. было огромным, поскольку Православная Церковь обладает большим авторитетом и опытом, наработанным и заслуженным веками.

Следует указать, что пастырь в соответствии со своим саном и служением должен явить миру нравственный образец, быть наглядным примером для окружающих, своей жизнью. Своим служением должен проповедовать христианские истины, поддерживать благочестивые традиции в том месте, котором оказался.

В заключении следует заметить, что проведенный анализ исторического материала, показывает, что духовенство Тобольской епархии достойно выполняло свои пастырские обязанности, несло свое служение Богу и миру. Духовное сословие обладало большим авторитетом среди прихожан. Священство активно занималось на поприще миссионерского, просветительского служения. Участвовало в благотворительных и образовательных проектах, создавало общества трезвости, общества помощи бедным, приюты, открывало школы. Для подавляющего большинства священников пастырский долг был на первом месте.

## Источники и литература

### Источники

Государственное бюджетное учреждение Тюменской области государственный архив в г. Тобольске (ГБУТО ГА). Фонд 156 — фонд Тобольской духовной консистории.

1. ГБУТО ГА — ГБУТО ГА. Ф. 156. Оп. 18. Д. 1277.
2. ГБУТО ГА — ГБУТО ГА. Ф. 156. Оп. 11. Д. 526.
3. ГБУТО ГА — ГБУТО ГА. Ф. 156. Оп. 11. Д. 691
4. ГБУТО ГА — ГБУТО ГА. Ф. 156. Оп. 18. Д. 427.
5. ГБУТО ГА — ГБУТО ГА. Ф. 156. Оп. 18. Д. 1066.
6. ГБУТО ГА — ГБУТО ГА. Ф. 68. Оп. 1. Д. 9.
7. ГБУТО ГА — ГБУТО ГА. Ф. 156. Оп. 18. Д. 1245.
8. ГБУТО ГА — ГБУТО ГА. Ф. 156. Оп. 18. Д. 172.
9. ГБУТО ГА — ГБУТО ГА. Ф. 156. Оп. 18. Д. 1145.
10. ГБУТО ГА — ГБУТО ГА. Ф. 156. Оп. 18. Д. 262.
11. ГБУТО ГА — ГБУТО ГА. Ф. 156. Оп. 18. Д. 228.
12. Ведомости (1880) — Поучение к сельским прихожанам о пагубном воздействии пьянства // Тобольские Епархиальные Ведомости. 1880. № 10.
13. Ведомости (1882) — Общеeparхиальный съезд духовенства // Тобольские Епархиальные Ведомости. 1882. № 3.

14. Ведомости (1890) — Устав Тобольского Братства Св. великомученика Димитрия Солунского // Тобольские Епархиальные Ведомости. 1890. № 23–24.
15. Ведомости (1906) — Почва для объединения православного духовенства // Тобольские Епархиальные Ведомости. 1906. № 1.
16. Ведомости (1915) — Разные известия и заметки // Тобольские Епархиальные Ведомости. 1915. № 7.
17. Ведомости (1916) — Разные известия // Тобольские Епархиальные Ведомости. 1916. № 2.
18. Ведомости (1917а) — Епархиальная летопись // Тобольские Епархиальные Ведомости. 1917. № 3.
19. Ведомости (1917б) — Разные известия // Тобольские Епархиальные Ведомости. 1917. № 10.
20. Ведомости (1917в) — К русскому духовенству // Тобольские Епархиальные Ведомости. 1917. № 13.
21. Ведомости (1917г) — Епархиальная хроника // Тобольские Епархиальные Ведомости. 1917. № 22.
22. Ведомости (1917д) — О беспартийности православного духовенства // Тобольские Епархиальные Ведомости. 1917. № 25.
23. Ведомости (1918) — Тяжелые думы пастыря // Тобольские Епархиальные Ведомости. 1918. № 1.
24. Гамбаров (1961) — Революционное движение в Тобольской губернии (1905–1914). Сборник документальных материалов / Сост. Л. М. Гамбаров и др. Тюмень: Тюменское книжное издательство, 1961.
25. Литвинцев (1887) — *Литвинцев И.* О съезжих крестьянских праздниках // Тобольские Епархиальные Ведомости. 1887. № 17.
26. Матвеев (1906) — *Матвеев Д., свящ.* Отношение духовенства к современным политическим партиям // Тобольские Епархиальные Ведомости. 1906. № 6.

## Литература

27. Киприан Керн (2002) — *Киприан (Керн), архим.* Православное пастырское служение. М.: Фонд «Христианская жизнь», 2002.
28. Чернышов (2004) — *Чернышов А. В.* Религия и церковь в Тюменском крае: опыт библиогр.: в 3 ч. Тюмень: Мандр и Ка, 2004.
29. Черниенко (2012) — *Черниенко А. В.* Внепрофессиональная деятельность и облик приходского духовенства // *Религиоведение*. 2012. № 1. С. 32–37.
30. Чудновцев (1989) — *Чудновцев М. И.* Церковь и театр конец XIX — начало XX в. М.: Наука, 1989.

### **Denis V. Praht. The daily life of the clergy of the Tobolsk diocese in the second half of the XIX — early XX centuries.**

**Abstract:** This article attempts to characterize the everyday life of the Russian clergy on the material of the Tobolsk diocese. Local history, the history of everyday life is now increasingly becoming objects of study. The daily life of the clergy of the Tobolsk diocese has been little studied. The methodological basis of the study are general scientific principles and traditional historical research methods. In the process of studying the topic, the author tried to adhere to the fundamental principles of historical science — the principles of objectivity and historicism. These principles provide authenticity and a critical approach to documentary sources. Particular attention is paid to the clergy at the turn of the epoch in the pre-revolutionary years.

**Keywords:** daily life, Tobolsk diocese, clergy.

*Denis Viktorovich Praht* — Head of the Department of Church and Practical Disciplines of the Tobolsk Theological Seminary, Lecturer, PhD in Theology (denis444555@mail.ru).

*Иеромонах Феропонт (Широков)*

## ВОЛОГОДСКАЯ СЕМИНАРИЯ В ГОДЫ ПРЕБЫВАНИЯ ЕПИСКОПА ПАЛЛАДИЯ (РАЕВА) НА ВОЛОГОДСКОЙ КАФЕДРЕ (1869–1873 гг.)

Статья посвящена анализу деятельности епископа Палладия (Раева) в годы управления Вологодской епархии по усовершенствованию среднего духовного образования. Епископ (в последствии митрополит Санкт-Петербургский) Палладий является одним из наиболее известных иерархов Синодального периода. Годы его пребывания на Вологодской кафедре связаны с периодом становления Вологодской духовной семинарии после введения в действие Устава духовных семинарий 1867 года. Благодаря активному участию в жизни духовной школы епархиального архиерея, Вологодская семинария смогла за короткий срок значительно улучшить свое положение. В статье предпринимается попытка оценить вклад епископа Палладия в развитие духовного образования в Вологодской епархии. Источниками для анализа послужили архивные документы Российского государственного исторического архива, а также церковная периодическая печать XIX века.

**Ключевые слова:** митрополит Палладий (Раев), Вологодская епархия, Вологодская духовная семинария, среднее духовное образование, Устав духовных семинарий 1867 года.

Одним из наиболее известных иерархов Синодального периода истории Русской Православной Церкви является митр. Санкт-Петербургский и Ладожский Палладий (Раев). В течении своей жизни архиерейское служение митр. Палладий совершал в разных епархиях Российской империи, и везде он оставил яркий след своей деятельности. Первым самостоятельным местом архиерейского служения еп. Палладия была Вологодская епархия, в которой архиерей трудился в течении четырех лет.

Будущий архиерей, в миру Павел, родился 20 июля 1827 г. в семье священника Иоанна Писарева в селе Ивановское Арзамасского уезда Нижегородской губернии. Фамилию Раев он получил уже в годы учебы в Нижегородском духовном училище. Он прошел по стандартным для своего времени ступеням духовного образования: после окончания духовного училища поступил в Нижегородскую духовную семинарию, по окончании которой в 1848 г. продолжил обучение в Казанской духовной академии, которую окончил с отличием и со степенью магистра богословия. После получения высшего духовного образования он вернулся в родную духовную школу, где преподавал логику, психологию, патристику и философию, занимая, кроме того, должности помощника инспектора и библиотекаря. С 1855 г. он также преподавал татарский язык. После венчания с дочерью ключаря Нижегородского кафедрального собора прот. Иоанна Покровского, в 1856 г. Павел принял священнический сан и был определен к церкви Покрова Пресвятой Богородицы Нижнего Новгорода. Священнослужение отец Павел совмещал с преподавательской деятельностью в родной духовной школе, которая «не хотела расставаться с даровитым преподавателем и поручила ему, как уже священнику, преподавание богословских наук... с возведением в должность помощника ректора» (Ведомости, 1898, 597). В 1860 г. прот. Павел овдовел, а уже 15 января 1861 г. был пострижен еп. Нижегородским Нектарием (Надеждиным)

---

*Иеромонах Феропонт (Широков Павел Федорович)* — кандидат богословия, старший преподаватель кафедры церковно-исторических дисциплин Вологодской духовной семинарии (ierom.ferapont@yandex.ru).

с именем Палладий. В марте того же года иером. Палладий был определен инспектором Нижегородской духовной семинарии, 18 февраля 1862 г. возведен в сан архимандрита, а уже в следующем году был вызван в столицу, где получил назначение на должность инспектора Санкт-Петербургской духовной семинарии. 21 декабря 1864 г. архим. Палладию определено было возглавить столичную духовную семинарию. 12 декабря 1866 г. последовала хиротония архим. Палладий во еп. Ладожского, викария Санкт-Петербургской епархии. Архиерейскую хиротонию в Троицком соборе Александро-Невской лавры возглавил первенствующий член Св. Синода митр. Новгородский, Санкт-Петербургский и Финляндский Исидор (Никольский). В качестве викария еп. Палладий развивал активную деятельность в столице, в том числе продолжал трудиться на ниве духовного просвещения. В 1867 г. он возглавил ревизию Санкт-Петербургской духовной академии, подготовив ее к переходу к новому уставу 1869 г. (Ведомости, 1898).

15 июля 1869 г. последовало назначение еп. Палладия на Вологодскую кафедру. 1 октября епископ прибыл в Вологду и был встречен городским духовенством в кафедральном соборе губернской столицы. «В соизволении Благочестивейшего Самодержца обо мне и в избрании Богопоставленного Священноначалия, я слышу как бы глас Божественного звания, указующий мне здесь новый путь жизни, другое, более обширное, поприще деятельности, жребий самостоятельного Епископского служения, и с благоговением приемлю исходящую свыше новую судьбу мою» (Ведомости, 1869а, 755), — сказал еп. Палладий при вступлении на Вологодскую епископскую кафедру. На следующий день, 2 октября новоизбранному епископу были представлены начальствующие и наставники Вологодской духовной семинарии и духовного училища, а 8 октября преосвященный епископ посетил семинарию, осмотрел оба семинарских здания, Правление, библиотеку, дортуары, столовую и другие помещения. При посещении ученической библиотеки, в которой архиерей обратил внимание на бедность книжных фондов, епископ пожертвовал 25 рублей «на ее преумножение» (Ведомости, 1869).

Сразу же после вступления на Вологодскую кафедру еп. Палладий проявил особое попечение о благоустройстве духовно-учебных заведений, в частности Вологодской духовной семинарии, которая только что получила преобразование по новому Уставу духовных семинарий. Многие для реформы духовной школы сделал предшественник еп. Палладия еп. Павел (Доброхотов). Однако, произведенная в 1869 году ревизия членом Учебного комитета статским советником Сергеем Васильевичем Керским отметила многочисленные недостатки в жизни духовной школы (РГИА. Ф. 802. Оп. 17. Д. 44. Л. 2 об.). Ревизор особое внимание уделил на неисправности в устройстве семинарских помещений, а также крайнюю бедность квартир воспитанников. «Подобной нищеты я не встречал ни в одной семинарии» (РГИА. Ф. 802. Оп. 9. Д. 4. Л. 18 об.), — отметил Керский в своем отчете. Также ревизор обратил внимание семинарского начальства на насущную необходимость устройства общежития при семинарии.

При вступлении на Вологодскую кафедру, ознакомившись с положением дел в семинарии, первейшей своей задачей еп. Палладий видел устранение обозначенных недочетов. И следует отметить, что под архипастырским руководством епископа, духовная школа за достаточно короткий срок существенно преобразилась. В 1872 г. надворный статский советник Сергей Иринеевич Миропольский, по итогам ревизии Вологодской семинарии, так охарактеризовал деятельность правящего архиерея по отношению к духовной школе: «Внимательное участие, постоянный надзор и руководство Преосвященного Палладия, при глубоком сочувствии его к новому Уставу, давало общую поддержку и направление всему делу. <...> Благотворное влияние Преосвященного Палладия является одним из важнейших условий преуспевания в духе нового Устава не только семинарии, но и вообще всех духовных учебных заведений Вологодской епархии. Я в моей жизни не встречал нигде такого живого, деятельного и практического участия со стороны Преосвященного ко благу духовного учебного заведения, какие нашел в Вологде. Ревизируя семинарию и училище, я почти на всем

замечал добрые следы этого влияния» (РГИА. Ф. 802. Оп. 9. 1873 г. Д. 50. Л. 67–68). Благодаря деятельному участию архиерея в жизни духовной школы, указания ревизора, произведенные в 1869 году, были приняты семинарской корпорацией с должным вниманием, а предписания были приведены в действие. «Преосвященный (имея в виду еп. Палладия. — и. Ф.) с благодарностью вспоминает о ревизии, которая дала правильную установку учебному делу семинарии» (РГИА. Ф. 802. Оп. 9. 1873 г. Д. 50. Л. 65), — писал в 1872 г. Миропольский. Ревизор из бесед с епископом Палладием убедился, что архиерей с точностью знает обо всех достоинствах и недостатках не только семинарии, но и училищ, что было связано с деятельным участием епископа в жизни духовных школ: «Преосвященный не только на экзаменах, но и в учебное время очень нередко лично посещает классы» (РГИА. Ф. 802. Оп. 9. 1873 г. Д. 50. Л. 68). Еп. Палладий, по замечанию ревизора, проводил испытания и в воскресной школе, которая благодаря архиерею получила значительный авторитет. За неимением должного количества одежды для своекоштных воспитанников, ректор семинарии обращался к еп. Палладию, который выделял пособие из личных средств на приобретение необходимых вещей (ГАВО. Ф. 466. Оп. 1. Д. 501. Л. 4 об.). Миропольский в отчете писал: «В Вологде я видел бедность, но не видел того нищенства, которое приходилось мне в других епархиях видеть между учениками. Всем этим ученики обязаны отеческому вниманию Преосвященного...» (РГИА. Ф. 802. Оп. 9. 1873 г. Д. 50. Л. 158). Архипастырь осознавал острую потребность в общежитии для своекоштных воспитанников семинарии, однако по причине многочисленных нужд епархии и скудости средств отлагал его устройство. В 1872 году семинарское Правление выработало проект общежития, на устройство которого епископ пожертвовал 1000 рублей, а в 1874 году, уже будучи на Тамбовской кафедре, внес еще 419 рублей (ГАВО. Ф. 466. Оп. 1. Д. 486. Л. 11).

Осознавая нужды бедных воспитанников семинарии, еп. Палладий личными жертвованиями помогал учащимся. Важным деянием архипастыря было учреждение ссудной кассы для бедных своекоштных воспитанников. Это было первым шагом к дальнейшему значимому событию, произошедшему уже в 1877 г. — открытию при семинарии попечительства о бедных воспитанниках. Сам еп. Палладий в течении всей своей жизни, неся архипастырское служение на разных кафедрах, всегда оставался почетным членом и жертвователем попечительства (Ведомости, 1888). Еп. Палладий, по воспоминаниям современников, любил посещать семинарские занятия: «Любил владыка посещать нас во время уроков; мы только что пришли в семинарию и на первых своих уроках имели счастье видеть своего отца Архипастыря. Шел урок французского языка под руководством инспектора семинарии А. И. Малевинского, неожиданно появляется в классе владыка. Его маститая, важно-степенная и величавая фигура вызывала в нас почтительное удивление и благоговение и с того времени глубоко запала в наши юные души» (Ведомости, 1899, 55). Еп. Палладий часто посещал и экзамены, на которых давал подробные разъяснения относительно ответов воспитанников.

Особым попечением еп. Палладия была забота о преподавании в Вологодской духовной семинарии зырянского языка, который был необходим для просвещения зырян. Идею об открытии класса впервые озвучил еп. Вологодский Иннокентий (Борисов) в 1841 г., однако реализовать это удалось только в 1843 году. Преподавателем языка был определен Алексей Попов, окончивший Вологодскую семинарию и Московскую духовную академию. С преобразованием семинарии по новому Уставу в 1869 г. преподавание зырянского языка было отменено, так как по новым штатам преподавателю не полагалось жалование. Тогда еп. Палладий, который хорошо осознавал необходимость изучения в семинарии зырянского языка, 18 декабря 1869 г. обратился в Правление семинарии с предложением об открытии класса зырянского языка и вознаграждении преподавателя из собственных средств Его Преосвященства. Педагогическое собрание Правления семинарии постановили: «Поелику научное преподавание зырянского языка может послужить будущим пастырям зырянского края значительным пособием в деле их пастырского руководства пасомыми

и поелику преподаватель Алексей Попов изъявил полную свою готовность содействовать своими трудами к обучению воспитанников зырянскому языку безмездно, то предложить как воспитанникам из зырян, так и всем прочим ученикам семинарии всех классов не изъявил ли кто из них желанию учиться зырянскому языку» (РГИА. Ф. 802. Оп. 9. Д. 5. Л. 272). Желающих оказалось 23 человека.

13 июля 1873 г. определением Св. Синода еп. Палладий был переведен на Тамбовскую кафедру. Попечение еп. Палладия в течении четырехлетнего управления Вологодской епархией простиралось на все стороны епархиальной жизни, и в особенности на духовное образование, которому епископ уделял пристальное внимание. Своим распоряжением еп. Палладий определил обязательным устройство общежитий для воспитанников при всех духовных школах епархии. Особое внимание епископ уделял семинарской библиотеке, которая регулярно пополнялась книгами из личных фондов архиерея (Ведомости, 1873). В 1872 г. в благодарность за архипастырские труды по благоустройству Вологодской епархии и духовно-учебных заведений в ней еп. Палладий был удостоен ордена св. Анны I степени. В дальнейшем служении на Тамбовской, Рязанской, Казанской кафедрах еп. Палладий не оставлял трудов по благоустройству духовных школ в данных епархиях (Ведомости, 1892). В некрологе, напечатанном в Вологодских епархиальных ведомостях в год кончины митр. Палладия, отмечено: «Непродолжительно было его служение здесь, но обильно добрыми делами и благими начинаниями... Все духовно-учебные заведения епархии с глубокой признательностью хранят имя усопшего владыки, имея у себя наглядные памятники его благопопечения. Владыка с любовью относился к ним и высоко смотрел на них, не чуждаясь по приезду поместить своих двух сыновей в духовные заведения, одного в училище, а другого в семинарию... Семинария была его любимым детищем» (Ведомости, 1899, 55). Младший сын Владимир впоследствии станет доктором медицины, старший — Николай Павлович Раев станет последним обер-прокурором Св. Синода царской России [Галкин, С. 321].

Кроме Вологодской духовной семинарии еп. Палладий оказывал значительную поддержку и духовным училищам Вологодской епархии. При личном участии архиерея было спроектировано здание для общежития Вологодского духовного училища (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 412. Л. 47–47 об.). Еп. Палладий благословил открытие «учебно-воспитательного женского приюта» при Вологодском Горне-Успенском женском монастыре для дочерей духовенства. В последствии, в связи с увеличением воспитанниц, на пожертвования еп. Палладия было построено отдельное здание для учебных целей. Приют стал основой для открытого в последующем епархиального женского духовного училища. В 1869 г. в Вологодской епархии был открыт Училищный совет, первым председателем которого стал еп. Палладий (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 412. Л. 47–47 об.). В 1898 г., после кончины митр. Санкт-Петербургского Палладия, Правление семинарии приняло решение для увековечивания памяти иерарха организовать стипендию при семинарии его имени. Все это подчеркивает неоценимый вклад, который внес епископ Палладий в дело становления духовного образования в Вологодской епархии и Вологодской духовной семинарии, в частности.

## Источники и литература

1. Ведомости (1869) — Прибытие в Вологду Преосвященного Палладия, епископа Вологодского и Устюжского // Прибавление к Вологодским епархиальным ведомостям. 1869. № 20. С. 764–768.

2. Ведомости (1869а) — Речь, сказанная при вступлении на паству Вологодскую Преосвященным Палладием, епископом Вологодским и Устюжским, 1869 года, 1-го октября // Прибавление к Вологодским епархиальным ведомостям. 1869. № 20. С. 755–757.

3. Ведомости (1873) — К истории Вологодской иерархии // Прибавление к Вологодским епархиальным ведомостям. 1873. № 14. С. 505–511.
4. Ведомости (1888) — Отчет о действиях Правления попечительства при Кирилло-Иоанно-Богословской церкви о бедных учениках Вологодской духовной семинарии с 12 декабря 1886 года по 12 декабря 1887 года // Прибавление к Вологодским епархиальным ведомостям 1888, № 1. С. 7–15.
5. Ведомости (1892) — Высокопреосвященнейший Палладий, экзарх Грузии // Прибавление к Вологодским епархиальным ведомостям. 1892. № 2. С. 15–24.
6. Ведомости (1899) — Памяти Высокопреосвященнейшего митрополита Палладия // Прибавление к Вологодским епархиальным ведомостям. 1899. № 3. С. 54–63.
7. ГАВО — Государственный архив Вологодской области. Ф. 466. Оп. 1. Д. 486.
8. ГАВО — Государственный архив Вологодской области. Ф. 466. Оп. 1. Д. 501.
9. Галкин — Галкин А. К. Палладий (Писарев-Раев), митрополит // Православная энциклопедия. Т. LIV. М., 2019. С. 320–321.
10. РГИА — Российский государственный исторический архив. Ф. 796. Оп. 442. Д. 412.
11. РГИА — Российский государственный исторический архив. Ф. 802. Оп. 9. Д. 5.
12. РГИА — Российский государственный исторический архив. Ф. 802. Оп. 9. Д. 50. 1873 г.
13. РГИА — Российский государственный исторический архив. Ф. 802. Оп. 17. Д. 44.
14. РГИА — Российский государственный исторический архив. Ф. 802. Оп. 9. Д. 4.

***Hieromonk Ferapont (Shirokov). The Vologda Seminary during the tenure of Bishop Palladius (Raev) at the Vologda Chair (1869–1873).***

**Abstract:** This article is devoted to the analysis of the activity of Bishop Palladius (Raev) in the years of his administrating the Vologda Diocese on the improvement of the secondary spiritual education. Bishop (later Metropolitan of St. Petersburg) Palladius is one of the most famous hierarchs of the Synodal period. The years of his stay at the Vologda Department are connected with the period of formation of the Vologda Theological Seminary after the introduction of the Charter of Theological Seminaries in 1867. Due to the active participation of the diocesan bishop in the life of the theological school, the Vologda Seminary was able to significantly improve its position in a rather short time. The article attempts to assess Bishop Palladius' contribution to the development of the spiritual education in the Vologda Diocese. The sources for the analysis were archival documents of the Russian State Historical Archive, as well as the church periodical press of the 19<sup>th</sup> century.

**Keywords:** Metropolitan Palladius (Raev), Vologda Diocese, Vologda Theological Seminary, secondary spiritual education, Charter of Theological Seminaries of 1867.

*Hieromonk Ferapont (Pavel Fedorovich Shirokov)* — candidate of Theology, teacher at the Vologda Theological Seminary (Russia, Vologda) (ierom.ferapont@yandex.ru).

В. В. Калиновский

## ВОПРОСЫ МЕЖНАЦИОНАЛЬНЫХ И МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ В КРЫМУ НА СТРАНИЦАХ АРХИЕРЕЙСКИХ ОТЧЕТОВ В СВЯТЕЙШИЙ СИНОД

В статье проанализировано освещение вопросов межконфессиональных и межнациональных отношений в Крыму на страницах архиерейских отчетов в Св. Синод. Данная группа источников до настоящего времени практически не использовалась исследователями истории Таврической епархии. Из текстов отчетов можно сделать вывод о том, что, по мнению архиереев, межконфессиональный диалог в регионе практически не знал эксцессов, православное духовенство пользовалось уважением среди иноверцев, а миссионерская деятельность велась взвешенно и деликатно. Одновременно с этим из отчетов следует, что епископат видел определенную угрозу для православных прихожан в жизни в иноверческом окружении и подверженности его влиянию, что, в частности, проявлялось в перенимании языка и традиций и отказе от соблюдения постов. Сведения из архиерейских отчетов по Таврической епархии позволяют существенно дополнить представления о взаимоотношениях народов Крыма во второй половине XIX — начале XX вв.

**Ключевые слова:** Таврическая епархия, Крым, православие, архиерейские отчеты, межконфессиональные отношения, межнациональные отношения, крымские татары.

Крымский полуостров — регион, который на протяжении веков отличается пестротой национального и конфессионального состава населения. Здесь причудливым образом переплелись судьбы православия, ислама, иудаизма и других традиционных религий. Каждый период истории Крыма, начиная от античности и заканчивая современностью, отличается своими формами выстраивания межнациональных и межконфессиональных отношений. В наши дни актуальным остается обращение к позитивному опыту предшествующих эпох, связанному с гармонизацией отношений между представителями различных народов и конфессиональных общин региона.

Для объективного освещения истории межнациональных и межконфессиональных отношений в Крыму в имперский период российской истории принципиально важным является привлечение максимально широкого круга источников по проблематике. К малоизвестной группе источников относятся архиерейские отчеты, которые ежегодно (за небольшими исключениями) направлялись местными иерархами в Св. Синод. В этих документах руководители Таврической епархии освещали основные события и тенденции во вверенных им церковно-административных округах. Представленный в архиерейских отчетах спектр тем максимально полно отражает местные особенности строительства и существования церквей и монастырей, работы духовно-учебных заведений, просветительской и миссионерской деятельности духовенства, а также многих других важных вопросов епархиальной жизни [Калиновский В. В., 2020]. В фонде Канцелярии Св. Синода, отложившемся в Российском государственном историческом архиве, хранятся архиерейские отчеты с 1861

---

*Владимир Витальевич Калиновский* — кандидат исторических наук, доцент кафедры музеологии Института истории Санкт-Петербургского государственного университета (v.kalinovskiy@yandex.ru).

\* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 20–78–10044).



по 1915 гг. (кроме нескольких лет), что позволяет практически полностью проследить как развитие ряда процессов в духовной жизни Крыма, так и отношение местных иерархов к этим процессам в период существования самостоятельной Таврической епархии. Насущной для архиереев Тавриды была и проблема взаимоотношений их паствы, преимущественно славянского и греческого происхождения, с представителями других народов и вероисповеданий.

Уже в отчете за 1861 год еп. Алексей (Ржаницын) зафиксировал то мнение священнослужителей о неправославном населении Крыма, которые были свойственны этому сословию на протяжении всего имперского периода. В частности, он отмечал: «Отношения Православного Духовенства к иноверному и к жителям иноверным, за исключением неудовольствия со стороны последних в случае обращения или присоединения к Православной Церкви лиц между ними более значительных, мирные, так что и после исключительных случаев, спокойствие скоро восстанавливается, при благоразумном и терпеливом действовании Православного духовенства» (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 74. Л. 11–11 об.). При этом иерарх указывал, что отдельные попытки обращения иноверцев в православие все же имели место. Особо он выделял священника симферопольской греческой церкви Иоанна Паксимаде, который «с особенной ревностью и с желаемым успехом занимается обращением к Православной Церкви, жительствующих в Симферополе и его окрестностях, Евреев и Татар, нимало не стесняясь противодействиями их учителей и начальников, и не страшась их нападений» (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 74. Л. 11). В том же отчете отмечалось, что представители этих народов, «которые примером своей жизни, сколько своекорыстной, столько же и плотоугодной, отчасти действуют и на нравы Православных» (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 74. Л. 12 об.). При этом евреи и крымские татары ставились в пример для православных торговцев в Крыму, поскольку они в священные для себя дни (суббота и пятница соответственно) и праздники прекращали торговлю, а православные продавцы продолжали свои занятия по воскресеньям.

Архиерейский отчет за 1861 г. интересен также описанием этноконфессиональной ситуации, которая сложилась в регионе после Крымской (Восточной) войны. После массовой эмиграции крымских татар на полуостров начали переселяться выходцы из великороссийских и малороссийских губерний Российской империи, а также православные эмигранты из Бессарабии, Молдавии, Валахии и других владений Турции. При этом епархиальное начальство, которое собиралось заботиться о своей пастве из числа прибывших в Крым единоверцев, не могло получить точных данных о количестве переселенцев от светских властей. Тем не менее, создание отдельной архиерейской кафедры в Тавриде виделось еп. Алексею (Ржаницыну) крайне своевременным и полезным для православного населения края: «Тогда как Тагарское население вдруг, почти со всех местностей Тавриды, исчезло, и тысячами прибывали на те местности семейства пришельцев из Православного народа, устройство новых приходов и удовлетворение религиозным потребностям нового православного населения неопустительно и без особенных затруднений совершилось главным образом потому, что Епархиальное Управление успело к сему времени образоваться в самом Крыму» (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 74. Л. 16).

Не вполне обычное свидетельство об отношении духовенства Таврической епархии к иноверцам и к миссионерской деятельности содержится в архиерейском отчете за 1887 г. и принадлежит еп. Мартиниану (Муратовскому): «Никогда православное духовенство не стремилось к прозелитизму между иноверцами ни тайным, ни нальщенным или другим каким-либо незаконным путем; а потому и иноверцы, не имея никаких поводов к неприязни, относились к православному духовенству с доверием и даже с почтением. Но, не стремясь к прозелитизму между иноверцами, пастыри православной Церкви Христовой и по собственному влечению, и по моему внушению, зорко следят за отношением иноверцев к православному населению» (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1208. Л. 39 об.). При этом отношение иноверного населения к православному духовенству противопоставлялось отношению к нему со стороны

иноверного клира: «Католическое население относится к православному духовенству с доверием и уважением, и в отсутствие ксендзов посещает православные храмы и служит здесь молебны и панихиды. Но не так смотрят на православную церковь католические ксендзы: они позволяют себе иногда совершать браки православных девиц с католиками и крестить детей от смешанных браков и очень недолюбливают православных священников, которые вступаются за права православной церкви и обличают их незаконное поведение» (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1208. Л. 40 об.–41).

Стоит также отметить высказывание предшественника еп. Мартиниана (Муратовского) на Таврической кафедре Гермогена (Добронравина), который полагал, что «каждый член общества обязан, по мере дел и средств своих, содействовать духовенству в охране веры и церкви весьма законными способами». При этом в качестве примера он приводил общины крымских татар и евреев: «они так зорко и так участливо следят за своими единоверцами, что присоединение кого-либо из них к православной церкви всегда встречает сильное с их стороны противодействие, и потому желающие принять св. крещение должны употреблять все способы к тому, чтобы их желание могло быть приведено в исполнение без ведома их единоверцев» (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1010. Л. 262 об.–263).

Из года в год в своих отчетах иерархи пытались разобраться в причинах влияния иноверного населения на православных, не снимая при этом ответственности и с себя в случаях отпадения от православия. Они отмечали, что в Таврической епархии было большое количество поселков и хуторов, отдаленных от приходских храмов. Для жителей населенных пунктов было затруднительно регулярно посещать церкви. Этим активно пользовались иноверцы и сектанты, чаще всего влиявшие на находившихся у них в услужении православных людей (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2420. Л. 22 об.). Чаще всего это проявлялось в пренебрежении к богослужениям, отказе от соблюдения постов и работе в дни церковных праздников. В частности, в отчете за 1906 год, эта ситуация представлялась следующим образом: «Бывает, что оседлые русские люди, вращаясь постоянно среди немцев и татар, разучиваются даже говорить по-русски и начинают говорить по-татарски, или по-немецки. Знакомясь с религиозными воззрениями своих соседей, отрицательными по отношению к православной вере, слыша похуления на Св. Церковь с ее установлениями, православное население легко проникается духом религиозного скептицизма. А на такой почве весьма легко могут привиться и произрастать плевелы великого лжеучения и даже неверия» (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2177. Л. 42). Такое отношение приводило к тому, что в некоторых приходах, находившихся на Крымском полуострове, священники с трудом могли обеспечить свои довольно скромные насущные потребности (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 903. Л. 59).

Еще одной отличительной особенностью Крыма было почитание отдельных священных мест представителями нескольких конфессий одновременно. Так, в отчете за 1861 год в качестве такого места назван источник св. Параскевии (Параскевы) в Феодосийском уезде, который имел славу целебного и среди православных, и среди крымских татар (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 74. Л. 6). Характерен в этом смысле эпизод, описанный еп. Алексием (Молчановым) в отчете за 1909 год. Архиерей освящал церковь на лесной даче Инкерманского монастыря Св. Климента, которая находилась на Южном берегу Крыма. После литургии с ним захотели встретиться крымские татары из близлежащего селения Ай-Тодор. Владыка по чертам лица определил в них потомков греков, ассимилированных и исламизированных турецким населением. Епископ предложил своим собеседникам «бывать у источника св. обители, подобно тому, как крымские татары посещают источники других обителей Тавриды для врачевания своих телесных недугов, особенно в Космо-Дамиановском монастыре» (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2358. Л. 9). Говоря о празднике в Космо-Дамиановском монастыре, еп. Алексей (Молчанов) отметил, что туда приходили татары из окрестных деревень, а священник-миссионер Николай Саркин отслужил молебствие на их родном языке. При этом Таврический иерарх подчеркивал определенную опасность, которая существовала для проповедника в исламской общине и специфику служения в этой среде:

«...фанатизм мусульман и боязнь мщения и преследования со стороны единоверцев за симпатии к христианству заставляют священника-миссионера быть крайне осторожным в деле увещания мусульман и внушения им мысли о суетности веры Магометовой. Приходится прибегать к разным средствам «миссионерской приспособляемости» и, по крайней мере, поддерживать паломничество татар в этот монастырь» (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2358. Л. 11–11 об.).

Другими мероприятиями, которые привлекали внимание представителей разных конфессий, были крестные ходы. Так, в отчете за 1895 г. еп. Мартиниан (Муратовский) отмечал значение крестного хода из Топловского монастыря в Феодосию, собиравшего десятки тысяч богомольцев: «На иноверцев-караимов, которыми изобилует Феодосия, и татар, которые во множестве населяют Феодосийский уезд, зрелище крестного хода и выражение религиозных чувств православного народа производит самое благоприятное впечатление, особенно в молодом поколении» (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1589. Л. 31).

В отдельных, единичных случаях в отчетах прослеживается и личное отношение иерархов к представителям других народов и конфессий. Наиболее радикальным в этом смысле был еп. Алексей (Молчанов), который возглавлял Таврическую епархию в беспокойный революционный период (1905–1910 гг.). Этот иерарх был известен своими симпатиями к правым и черносотенным организациям, поэтому в подготовленных им отчетах в Св. Синод встречаются антисемитские мотивы. В отчете за 1905 г. владыка так характеризовал лидеров революционных сил: «Руководители этого движения — главным образом жида, студенты университета, адвокаты, врачи, земские деятели, земские учителя, а за ними писаря волостные и даже сельские старосты, всюду проникали, старались увлечь на свою сторону народ, обещая ему дать землю и волю и вместе с тем устроить ему на земле рай» (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2117. Л. 19 об.). Еще более красноречиво и показательно выглядит изложение архипастырем характера и главной причины революции: «Народ, доселе богобоязненный, преданный св. вере, преданный Царю, доселе повиновавшийся не только за страх, но и за совесть предержавшим властям, отзывчивый на все доброе и хорошее, старавшийся сообразовать свою жизнь с требованиями Закона Божия и нравственного долга, становится неузнаваемым. Сбитый с толку агитаторами-революционерами, то возмущается против властей, помещиков и владельцев, производит так называемые аграрные беспорядки, со всеми их ужасными последствиями, то, отстаивая заветы старины, избивает евреев, справедливо видя главную причину беспорядков в этой беспокойной и алчной нации, желающей заправлять всем светом, в частности русским народом» (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2117. Л. 20). В том же отчете отмечалось, что, несмотря на широкую агитацию духовенство Таврической епархии «за исключением четырех-пяти лиц, не запятнало себя позором участия в революционной смуте», продолжая служение и ведя борьбу за души и умы местной паствы (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2117. Л. 20 об.).

Вопросы межнациональных отношений становились предметом деятельности многочисленных православных братств, которые существовали в Таврической епархии. Наиболее крупным и влиятельным из них было симферопольское Александро-Невское братство. На средства этой организации в местностях, населенных иноверцами и сектантами, строились храмы и поддерживались церковные причты (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1259. Л. 9–9 об.). Евреям и крымским татарам, которые принимали православие, братство выдавало небольшие денежные пособия (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1259. Л. 12 об.). Одной из задач Александро-Невского братства было «охранение древних церквей и святынь христианских от разрушения и оскорбления нехристианским населением Крыма». Прискорбные случаи поругания святынь изредка случались в крае и чаще всего проявлялись в использовании под хозяйственные нужды заброшенных средневековых храмов. В 1887 году членам братства стало известно о том, в татарском селении Демерджи близ Алушты местные жители, «пользуясь отсутствием христиан в деревне», превратили старую полуразрушенную церковь

в загон для скота. Благодаря денежной помощи организации и содействию алуштинского свящ. Михаила Сорокина храм был очищен, и в нем были установлены двери и окна (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1208. Л. 10–10 об.).

Желание иерархов в лучшем свете показать жизнь Таврической епархии привело к тому, что ряд эпизодов, связанных с эксцессами в межнациональных отношениях, не попадал на страницы архиерейских отчетов. Показательной является история с убийством настоятеля Кизилташской киновии иг. Парфения в 1866 году, в котором были обвинены (а впоследствии и казнены) крымские татары из деревни Таракташ. Этот трагический сюжет, который на протяжении уже 150 лет остается поводом для многочисленных спекуляций, полностью обойден вниманием в отчете за соответствующий год. Не нашлось места в отчетах и погромам в Таврической губернии в 1905 году. Впрочем, нельзя сказать, что проблемные события и явления тотально замалчивались. Сообщения о тех случаях, когда пострадавшей стороной оказывалось православное духовенство, в архиерейских отчетах все же появлялись. Так, в отчете за 1905 год говорится о случаях поджогов домов священнослужителей, избияениям и покушениям на их жизни. Там же упомянуто и убийство «верного служителя Бога», священника из Алупки Владимира Троепольского (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2117. Л. 14 об.). В отчетах также имеются упоминания о захвате земель, которые принадлежали монастырям, но находились на удалении от обителей, крымскими татарами (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1010. Л. 238 об.).

Таким образом, в отчетах Таврических иерархов в Св. Синод во всей сложности и многообразии нашли отражение сюжеты, связанные с историей межнациональных и межконфессиональных отношений в Крыму. Данная группа источников существенно дополняет и корректирует представления о деятельности православного духовенства на полуострове и его взаимодействии с другими этническими и религиозными общинами региона.

## Источники и литература

### Источники

1. РГИА — Российский государственный исторический архив. Ф. 796. Оп. 442. Д. 74.
2. РГИА — Российский государственный исторический архив. Ф. 796. Оп. 442. Д. 903.
3. РГИА — Российский государственный исторический архив. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1010.
4. РГИА — Российский государственный исторический архив. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1208.
5. РГИА — Российский государственный исторический архив. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1259.
6. РГИА — Российский государственный исторический архив. Ф. 796. Оп. 442. Д. 1589.
7. РГИА — Российский государственный исторический архив. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2117.
8. РГИА — Российский государственный исторический архив. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2177.
9. РГИА — Российский государственный исторический архив. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2358.
10. РГИА — Российский государственный исторический архив. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2420.

### Литература

11. Калиновский В. В. Особенности миссионерской деятельности в Таврической епархии на рубеже XIX–XX вв. (по материалам архиерейских отчетов в Святейший Синод) // Карамзинские чтения / [под науч. ред. С. В. Чернявского]; Российский государственный исторический архив. Вып. 3. СПб.: Издательский дом «Гиперион», 2020. С. 68–74.

***Vladimir V. Kalinovsky. Issues of interethnic and interconfessional relations in Crimea on the pages of bishops' reports to the Holy Synod.***

**Abstract:** The article analyzes the coverage of issues of interfaith and interethnic relations in Crimea on the pages of bishops' reports to the Holy Synod. Until now, this group of sources has practically not been used by researchers of the history of the Taurida diocese. From the texts of the reports, it can be concluded that, in the opinion of the bishops, the interfaith dialogue in the region practically did not know any excesses, the Orthodox clergy were respected among the Gentiles, and the missionary activity was conducted in a balanced and delicate manner. At the same time, it follows from the reports that the episcopate saw a certain threat to Orthodox parishioners in life in a different faith environment and susceptibility to its influence, which, in particular, manifested itself in the adoption of language and traditions and refusal to observe fasting. Information from bishops' reports on the Taurida diocese makes it possible to significantly supplement the understanding of the relationship between the peoples of Crimea in the second half of the XIX – early XX centuries.

**Keywords:** Taurida diocese, Crimea, Orthodoxy, bishops', interethnic relations, interfaith relations, Crimean Tatars.

*Vladimir Vitalievich Kalinovsky* – Candidate of Historical Sciences, Docent of the Department of Museology of the Institute of History, St. Petersburg State University (v.kalinovskyi@yandex.ru).

\* The research was supported by the Russian Science Foundation grant 20–78–10044.

А. Ф. Гавриленков

## СЛАВЯНОФИЛЬСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ МЕССИАНСКОГО ПРЕДНАЗНАЧЕНИЯ РОССИИ КАК АЛЬТЕРНАТИВА ЕВРОПОЦЕНТРИЗМУ

Спор между западниками и славянофилами нельзя рассматривать узко, только как спор между двумя направлениями общественной мысли России середины XIX века. Западники, в силу того что были трансляторами западноевропейских идей, выражали их применительно к реалиям России. Славянофилы, будучи по-европейски образованными, отстаивали не только идеи сохранения самобытности пути России, но и предлагали православно-христианскую альтернативу европоцентризму. В статье предпринята попытка очертить контуры противоположности идей европоцентризма и славянофильской концепции мессианского предназначения России, их полярность, несовместимость. Европоцентризм был создан на основе рационализма, концепция мессианского предназначения России в основе имела духовные, православные корни.

**Ключевые слова:** западничество, славянофильство, Россия, Западная Европа, христианство, европоцентризм, русский национальный мессианизм.

Европейская цивилизация изначально формировалась как христианская цивилизация, которая включала западноевропейскую, католическую цивилизацию и восточноевропейскую, православную цивилизацию. Французский историк Жак Ле Гофф указывал на четыре составляющие наследия, которые легли в основу европейской христианской цивилизации — наследие Греции, римское наследие, наследие трехфункциональной индоевропейской схемы, библейская составляющая [Ле Гофф, 2014, 28]. Формирование Европы происходило под влиянием христианства: «Её (библейскую составляющую. — А.Г.) передали людям Средневековья не евреи, от которых христиане все больше и больше отдалялись, а первохристиане, и ветхозаветная традиция, несмотря на усиление антиеврейских настроений, остается до конца Средних веков одним из ключевых и самых ярких мотивов не только в религии, но и во всей средневековой культуре ... Можно сказать, что при посредничестве христианства Бог входит в европейскую историю и философию. Библия в Средневековье воспринимается и используется как энциклопедия, включающая в себя все знание, которое Бог передал человеку» [Ле Гофф, 2014, 28].

Христианские нормы становятся основой культурной, правовой, экономической и политической сфер как западноевропейской, так и восточноевропейской цивилизаций. Средневековые европейские моральные нормы были заимствованы из христианских норм, о чем писал П. А. Сорокин: «Господствующие нравы и обычаи, образ жизни, мышления подчеркивали своё единство с Богом как единственную и высшую цель...» [Сорокин, 1992, 430]

Спор западников и славянофилов, их противостояние и дополнение друг друга, особенности их представлений, влияние на общественную мысль России XIX–XX веков изучали русские философы и историки второй половины XIX — начала XX вв. Н. А. Бердяев, М. О. Гершензон, Н. Я. Данилевский, Е. Н. Трубецкой, П. Н. Милуков, А. Ф. Лосев, Э. Л. Радлов, Г. Г. Шпет и другие. В конце XX — начале XXI вв. интерес к творчеству западников и славянофилов не иссяк — периодически появляются

---

*Алексей Федорович Гавриленков* — доктор исторических наук, кандидат философских наук, доцент, профессор кафедры гуманитарных и естественнонаучных дисциплин Смоленской Православной Духовной семинарии (aleksej.gavrilenkov@mail.ru).

диссертационные исследования и монографические издания Т. И. Благовой, А. В. Буренкова, А. И. Вялова и других.

Спор западников и славянофилов в России следует рассматривать как спор двух российских направлений общественной мысли о путях развития России в рамках европейской цивилизации. Н. А. Бердяев называет западников и славянофилов врагами-друзьями [Бердяев, 1997, 268]. Западничество и славянофильство представляли собой основу общественной мысли России в 30–50-е годы XIX в. Оба направления впитали и переработали философские идеи представителей немецких философов Ф. В. Й. Шеллинга и Г. В. Ф. Гегеля.

Западники и славянофилы думали о будущем России — одни видели в качестве примера идеальный Запад, другие — допетровскую Русь. Западники отстаивали необходимость для России следовать идеям Запада. Они представляли Россию как страну, которая должна заимствовать у Запада необходимые для своего развития идеи. Приведем ряд высказываний в подтверждение данного тезиса. Так, П. Я. Чаадаев, которого с полной уверенностью следует назвать одним из основателей западничества в русской общественной мысли первой половины XIX века, утверждал, что Россия отстает от Запада. Приведем несколько высказываний П. Я. Чаадаева. «То, что у других народов давно вошло в жизнь, для нас до сих пор ещё только умствование, теория» [Чаадаев, 1906, 4]. «Разобщенные, какою-то странною судьбою, от всемирной жизни человечества, мы ничего не извлекли даже из идей, которые сообщаются человечеству преданиями... Чтобы сравниться с прочими образованными народами, нам надобно переначать для себя снова все воспитание человеческого рода» [Чаадаев, 1906, 7]. В тоже время П. Я. Чаадаев фиксировал заимствование чуждых нам идеи из других стран и ставил России в вину тот факт, что в России отсутствует самобытность: «Мы идем по пути времен так странно, что каждый сделанный шаг исчезает для нас безвозвратно. Все это есть следствие образования совершенно привозного, подражательного. У нас нет развития собственного, самобытного, совершенствования логического. Старые идеи уничтожаются новыми, потому что последние не истекают из первых, а западают к нам Бог знает откуда; наши умы не бороздятся неизгладимыми следами последовательного движения идей, которые составляют их силу, потому что мы заимствуем идеи уже развитые. Мы растем, но не зреем; идем вперед, но по какому-то косвенному направлению, не ведущему к цели. Мы подобны детям, которых не заставляли рассуждать; возмужав, они не имеют ничего собственного; все их знание во внешности их существования; во внешности вся душа их» [Чаадаев, 1906, 7–8].

Один из видных представителей западничества историк Т. Н. Грановский представлял Россию младшим братом в европейской семье: «Ринутым в отчаянную борьбу страстным умам старой Европы теперь не до науки. Им некогда сверять прошедшее с настоящим, они предоставили это дело НАМ, МЛАДШИМ БРАТЬЯМ ЕВРОПЕЙСКОЙ СЕМЬИ (выделено мной. — А. Г.), не причастным [к] раздору старших. Подвиг трудный, которого результатом должно быть не одно удовлетворение ученого любопытства, а полное, имеющее определить жизнь, уразумение истории и ее законов. Смею думать, что века, предшествовавшие нашему вступлению в историю, посмотрят на нас разумнее и поучительнее, чем они смотрели на солдат Наполеона с вершины пирамид» [Грановский, 1986, 315–316]. Позицию Т. Н. Грановского нельзя назвать сугубо западнической.

Т. Н. Грановский считал, что следование западноевропейскому пути не должно означать полного преклонения перед опытом Европы. Историк Т. Н. Грановский в одной из лекций 1848/1849 гг. говорил: «Ввиду великих вопросов, решаемых западными обществами, человеку с мыслящим умом и благородным сердцем нельзя не принимать участия в судьбе человечества, нельзя не оглянуться назад и не поискать ключа к открытию причин тех загадочных явлений, на которые мы смотрели и смотрим с удивлением (событий 1848–1849 гг. в странах Западной Европы. — А. Г.) ... Это, впрочем, не значит, чтобы МЫ СМОТРЕЛИ НА ИСТОРИЮ ЗАПАДА С ИСКЛЮЧИТЕЛЬНОЙ

МЕЛКОНАЦИОНАЛЬНОЙ ТОЧКИ ЗРЕНИЯ (выделено мной. — А. Г.); нет, мы должны наблюдать» [Грановский, 1986, 239, 241].

Славянофилы были по своим взглядам такими же европейцами, как и западники, но при этом думали о Европе через мысли о будущем России. Предельно точно об этом говорит Н. А. Бердяев: «Славянофилы не были врагами и ненавистниками Западной Европы, как были русские националисты обскурантского типа. Они были просвещенными европейцами. Они верили в великое призвание России и русского народа, в скрытую в нем правду, и они пытались характеризовать некоторые оригинальные черты этого призвания» [Бердяев, 2017, 53]. И здесь нельзя согласиться с представлениями Н. Я. Данилевского о том, что Россия духовно не является частью Европы: «В культурно-историческом смысле то, что для германо-романской цивилизации — Европа, тем для цивилизации греческой и римской был весь бассейн Средиземного моря; и, хотя есть страны, которые общи им обеим, несправедливо было бы, однако же, думать, что Европа составляет поприще человеческой цивилизации вообще или, по крайней мере, всей лучшей части ее; она есть только поприще великой германо-романской цивилизации, ее синоним, и только со времени развития этой цивилизации слово “Европа” получило тот смысл и значение, в котором теперь употребляется».

Принадлежит ли в этом смысле Россия к Европе? К сожалению или к удовольствию, к счастью или к несчастью — нет, не принадлежит» [Данилевский, 1991, 59]. Славянофилы доказывали связь России с античной культурой, которая (связь) была неоспорима по отношению Запада и античности. Но об этом речь пойдет далее.

Славянофилы осознавали необходимость заимствования западноевропейского опыта Россией. А. С. Хомяков в статье «Аристотель и всемирная выставка» так говорит об этом: «Петр вводил к нам европейскую науку: через это он вводил к нам всю жизнь Европы. Таково было необходимое последствие его дела, но в этом отношении он был бессознателен. Его борьба была с целую, несколько закостеневшую жизнью, как я сказал в другой статье, и он боролся с нею во всех её направлениях. Он вводил все формы Запада, все даже самые неразумные, он искажал многое, чего бы не должен был касаться: он искажал прекрасный язык русский, он искажал самое свое благородное имя, коверкая его в голландскую форму Питер; но ему это было необходимо» [Благова, 1995, 186].

Славянофилы не отрицали необходимость заимствования у Западной Европы опыта развития. Однако, осознавали, что Россия заимствует не по содержанию, а по форме. В упомянутой статье «Аристотель и всемирная выставка» А. С. Хомяков предельно ясно об этом говорит: «Формы, облекающие просвещение, приняты были нами за самое просвещение, и самодовольное невежество воображает себе, что оно приняло образованность. Разумеется, нельзя отрицать того, чтобы с этими формами не были приняты нами и некоторые знания...» [Благова, 1995, 187]. И далее: «Сказать проще, по-видимому, у нас есть мысли и чувства, но мы думаем не своей головой и чувствуем не своей душой. Таков плод того умственного порабощения, которому мы поддались так охотно и гордо» [Благова, 1995, 187]. А. С. Хомяков, не обращаясь непосредственно к русским западникам, именно им посвящал следующие строки из статьи: «Англия верна старине, и в этом-то ее умственная сила. Трудно обвинить ее в застое и в отвращении от нововведений, но в ней одно поколение не рубит вековых деревьев, чтобы на месте их засеять однолетние цветки; зато оно не завещает пустырей следующим за ним поколениям» [Благова, 1995, 191].

На взгляды славянофилов, так же, как и на взгляды западников оказала влияние немецкая классическая философия. Их представления формировались под влиянием западноевропейской, немецкой философии XVIII — первой половины XIX вв. Однако, славянофилам философия Гегеля и Шеллинга была нужна для обоснования собственной концепции развития России и распространения русского религиозного опыта в Западной Европе.

Появление западничества и славянофильства в русской общественной мысли не было случайным. Именно в первой половине XIX в. наиболее ярко стали проявляться



идеи европоцентризма. Соответственно, в общественной мысли они нашли отклик через споры западников и славянофилов. Следует добавить, что сторонники как западничества, так и славянофильства обнаруживали себя в литературной, журналистской, общественной деятельности. Приведем лишь один пример спора-противостояния, который иллюстрирует отношение к идеям европоцентризма. В 1855 г. журналист К. Микешин побывал в уездном городе Рославле Смоленской губернии с целью изучить культуру пленных курдов. Речь в статье «Курды в Смоленской губернии», опубликованной в № 283 «Северной пчелы» за 23 декабря 1855 г., шла исключительно о курдах, однако, концовка статьи была парадоксальной. Автор характеризует европейскую цивилизацию в лице Англии: «Действительность показала нам, что цивилизация Англии породила только корысть, себялюбие, тщеславие, пустую гордость, жестокость и пьянство» [Микешин, 1856, 13].

У автора просматривался явный славянофильский подход к заимствованию норм и правил из других культур. Автор симпатизирует славянофилам и идейно стоит на их стороне: «И эту цивилизацию они (европейцы. — А. Г.) хотят теперь насильно навязать России. Положа руку на сердце, может ли сказать Англичанин, что он чище и благороднее Курда? Увы... В какую бездну пороков несчастная цивилизация влечет теперь Запад! Да идет чаша сия мимо благословенной России!» [Микешин, 1856, 13].

Славянофильская концепция отражала идею русского национального мессианизма. В основе русского национального мессианизма, по выражению Е. Н. Трубецкого, было утверждение русского Христа, «близости одного народа ко Христу» [Трубецкой, 1994, 334]. Отчетливо идея русского национального мессианизма проявляется в творчестве А. С. Хомякова. Так, в письме к г-же Н. он пишет: «Положение наше ограничено влиянием всех четырех частей света, и мы — ничто, как говорит сочинитель “Философического письма”, но мы — центр в человечестве европейского полушария, море, в которое стекаются все понятия. Когда оно переполнится истинами частными, тогда потопит свои берега истиной общей. Вот, кажется мне, то таинственное предназначение России, о котором беспокоится сочинитель статьи “Философическое письмо”. Вот причина разнородности понятий в нашем царстве. И пусть вливаются в наш сосуд общие понятия человечества — в этом сосуде есть древний русский элемент, который предохранит нас от порчи» [Из русской мысли, 432].

А. С. Хомяков создает основы понимания русского национального мессианизма. Он проводит линию преемственности и исключительности России в семье европейских народов: «Было трое сильных владык в первых веках христианского мира: Греция, Рим и Север (мир тевтонический). От добровольного соединения Греции и Севера родилась Русь; от насильственного соединения Рима с Севером родились западные царства. Греция и Рим отжили. Русь — ОДНА НАСЛЕДНИЦА (выделено мной. — А. Г.); у Рима много было наследников» [Из русской мысли, 434].

Следует отметить, что П. Я. Чаадаев, который, как было показано ранее, первоначально утверждал необходимость заимствования Россией опыта Западной Европы, уже в середине 50-х годов XIX в. меняет свою позицию. В «Выписке из письма неизвестного к неизвестной. 1854» П. Я. Чаадаев говорит о предназначении России: «Нам и на мысль не приходило, чтобы Россия олицетворяла собою некий отвлеченный принцип, заключающий в себе конечное решение социального вопроса, — чтобы она сама по себе составляла какой-то особый мир, являющийся прямым и законным наследником славной восточной империи, равно как и всех ее прав и достоинств, — чтобы на ней лежала нарочитая миссия вобрать в себя все славянские народности и этим путем совершить обновление рода человеческого; в особенности же мы не думали, что Европа готова снова впасть в варварство и что мы призваны спасти цивилизацию посредством крупниц этой самой цивилизации, которые недавно вывели нас самих из нашего векового оцепенения» [Чаадаев, 1991, 274]. А в философическом «Письме первом» П. Я. Чаадаев прямо говорит об исключительности России и русского народа в мире: «Мы принадлежим к нациям, которые кажется не составляют ещё необходимой части человечества, а существуют для того чтоб со временем преподать

какой-нибудь великий урок миру. Нет никакого сомнения, что это предназначение принесет свою пользу; но кто знает, когда это будет?» [Чаадаев, 1906].

Славянофилы были последовательными сторонниками православного христианства как духовной основы русского общества и государства. Поэтому их тезис о самобытности был основан на сохранении роли православия в жизни русского общества. А. С. Хомяков стремится показать исключительность России по сравнению с Западом: «Не ранее XII века все настоящие просвещенные царства стали образовываться из хаоса варварства. В XII веке у нас христианский мир процветал мирно; а в Западной Европе что тогда делалось? Овцы западного стада, возбужденные пастырем своим, думали о преобладании; но верно Святые земли не им были назначены под паству» [Из русской мысли, 435]. В одной из своих работ А. С. Хомяков размышляет о появлении православия и католицизма.

В основе противостояния православия и католицизма, православия и протестантизма находился рационализм. Н. А. Бердяев отмечал: «В первооснове России лежит православная вера, в первооснове Западной Европы лежит католическая вера. Рационализм это смертельный грех Запада, заложен уже в католичестве, в католической схоластике можно найти уже тот же рационализм и ту же власть необходимости, что и в европейском рационализме Нового времени, в философии Гегеля, в материализме» [Бердяев, 2017, 55].

Один из идеологов славянофильства И. С. Аксаков по этому поводу замечал: «Ложные начала исторической жизни Запада должны были неминуемо увенчаться безверием, анархией и пролетариатом, эгоистическим устремлением всех помыслов на одни материальные блага и гордым, безумным упованием на одни человеческие силы, на возможность заменить человеческими учреждениями Божие постановления. Вот к чему привели Запад авторитет католицизма, рационализм протестантизма и усиленное преобладание личности, противное духу смирения христианской общины. — Не такова Русь. Православие спасло ее и внесло в ее жизнь совершенно другие начала, свято хранимые народом» [Из русской мысли, 2002, 14].

То, что европейцы не принимали в философской системе Шеллинга (несостоятельность рационального мышления. — А. Г.), имело для России важное значение: «Зато отрицательная сторона Шеллинговой системы, обнимающая несостоятельность рационального мышления, вряд ли может так беспристрастно оценена в Германии, сроднившейся со своим отвлеченным и логическим мышлением, как в России, где, после первого юношеского увлечения чужою системою, человек свободнее может возвратиться к существенной разумности — особенно когда эта существенная разумность с его историческою своеобразностью. Поэтому я думаю, что философия немецкая в совокупности с тем развитием, которое она получила в последней системе Шеллинга, может служить у нас самую удобную ступенью мышления от заимствованных систем к любомудрию самостоятельному, соответствующему основным началам древнерусской образованности и могущему подчинить раздвоенную образованность Запада цельному сознанию верующего разума» [Благова, 1995, 301].

Идеи европоцентризма и идеи мессианского предназначения России противоположны были противоположны по своей сути. В основе первой — человеческий рационализм, в основе второй — православное христианство. Западная Европа предлагала концепцию универсального развития в основе которой рационализм, славянофилы, ещё до обоснования идей Н. Я. Данилевским, собственную универсальную православно-христианскую концепцию развития человечества [Буренков, 2017, 9].

При этом славянофилы упрекали в том, что они подменяли вселенское христианство идеей мессианского предназначения России, православным христианством: «Отсюда — общее Киреевскому и Хомякову стремление — видеть во всех сферах жизни Западной Европы — в западном просвещении, общественной жизни и даже в самой религии — рационализм и один только рационализм. Отсюда — та хомяковская схема западных вероисповеданий, которая изображает развитие всего западного христианства, — католицизма и протестантизма, как постепенное раскрытие

рационалистического начала; отсюда — попытка изобразить антихристианское течение философии как необходимый логический вывод из посылок, заключающихся уже в римском католицизме» [Трубецкой, 1995, 68]. И далее: «Соблазн, которому они (славянофилы. — А. Г.) беспрепятственно поддавались, заключается в отождествлении вселенского и русского. И отсюда — та в корне ложная антитеза, в которой противоположность западноевропейского и русского отождествляется с противоположностью рассудочного, рационалистического, с одной стороны, и религиозного, христианского — с другой. Для всего славянофильского мышления эта антитеза имеет роковое значение, так как благодаря ей искажаются подлинные, исторические черты как западного, так и своего: особенности русской национальной физиономии тут ускользают от исследования, потому что за русское принимается христианское вообще, а с другой стороны, вселенски-христианское заслоняется от умственного взора специфически-русским» [Трубецкой, 1995, 69–70]. Однако, последнее утверждение в тезисе Е. Н. Трубецкого спорно. Если вернуться к проблеме понимания славянофильства как одного из направлений русской мысли о путях развития России в рамках европейской цивилизации, то идея мессианского предназначения России становилась прямой альтернативой идеям европоцентризма. Славянофилы предлагали собственное видение социальной жизни — через Церковь, о чем говорил прот. В. В. Зеньковский: «Поскольку мы живем в Церкви, постольку мы и становимся «истинно» свободными. Поэтому и верно то, что было любимой идеей Хомякова, Киреевского, Самарина, — что только в Церкви мы обретаем самих себя» [Русские философы, 2002, 135].

Разница двух идей была в том, что европоцентризм предлагал путь развития, прежде всего, материального начала в обществе, а славянофилы обращали внимание на духовные начала.

## Источники и литература

1. Бердяев (2017) — *Бердяев Н. А.* Русская идея. СПб.: Азбука; Азбука-Аттикус, 2017. 352 с.
2. Бердяев (1997) — *Бердяев Н. А.* Философия свободы. Истоки и смысл русского коммунизма. М.: ЗАО «Сварог и К», 1997. 415 с.
3. Благова (1995) — *Благова Т. И.* Родоначальники славянофильства. А. С. Хомяков и И. В. Киреевский. М.: Высш. шк., 1995. 320 с.
4. Буренков (2017) — *Буренков А. В.* Историософия Н. Я. Данилевского как альтернатива социальному универсализму. Автореф. дисс. на соискание уч. степени канд. филос. наук. Курск, 2017. 21 с.
5. Грановский (1986) — *Грановский Т. Н.* Лекции по истории средневековья. Сост. С. А. Асиновская. М.: Издательство «Наука», 1986. 428 с.
6. Данилевский (1991) — *Данилевский Н. Я.* Россия и Европа / Сост., послесловие и комментарии С. А. Вайгачева. М.: Книга, 1991. 574 с.
7. Из русской мысли о России / Авт.-сост. И. Т. Янин. Калининград: ФГУИПП «Янтарный сказ», 2002. 472 с.
8. Ле Гофф (2014) — *Ле Гофф Ж.* Рождение Европы / Серия «Становление Европы» / Пер. с фр. А. И. Поповой. Предисл. А. О. Чубарьяна. СПб.: «Александрия», 2014. 398 с.
9. Микешин (1856) — *Микешин К.* Курды в Смоленской губернии // Прибавление к «Смоленским губернским ведомостям». 1856. № 2. С. 10–13.
10. Русские философы. Проблемы христианства и культуры в истории духовной критики XX века / Рос. гос. б-ка; Сост. Л. Г. Филонова. М.: Пашков дом, 2002. С. 100–144.
11. Сорокин (1992) — *Сорокин П. А.* Человек. Цивилизация. Общество / Общ. ред., сост. и предисл. А. Ю. Согомонов; Пер. с англ. М.: Политиздат, 1992. 543 с.
12. Трубецкой (1994) — *Трубецкой Е. Н.* Смысл жизни / Сост. А. П. Полякова, П. П. Апрышко. М.: Республика, 1994. 432 с.

13. Трубецкой (1995) — *Трубецкой Е. Н.* Том I. Мирозерцание В. С. Соловьева. М.: Московский философский фонд; Издательство «Медиум», 1995. 604 с.
14. Чаадаев (1991) — *Чаадаев П. Я.* Избранные сочинения и письма. М., 1991.
15. Чаадаев (1906) — *Чаадаев П.* Философические письма. Казань, 1906.

***Alexey Gavrilentov. The Slavophil concept of Russia's messianic destiny as an alternative to Eurocentrism.***

**Abstract:** The dispute between Westernizers and Slavophiles cannot be viewed narrowly, only as a dispute between two areas of Russian social thought in the mid-19<sup>th</sup> century. Westerners, due to the fact that they were the translators of Western European ideas, expressed them in relation to the realities of Russia. The Slavophiles, being educated in the European way, defended not only the idea of preserving the originality of the path of Russia, but also proposed an Orthodox Christian alternative to Eurocentrism. The article attempts to outline the contours of the opposition of the ideas of Eurocentrism and the Slavophil concept of the messianic destiny of Russia, their polarity and incompatibility. Eurocentrism was created on the basis of rationalism, the concept of Russia's messianic destiny was based on spiritual ones, Orthodox roots.

**Keywords:** Westernism, Slavophilism, Russia, Western Europe, Christianity, Eurocentrism, Russian national messianism.

*Alexey Fyodorovich Gavrilentov* — Doctor of Historical Sciences, Candidate of Philosophical Sciences, Professor of Smolensk Orthodox Theological Seminary (aleksej.gavrilentov@mail.ru).

*Л. П. Грот*

## ОБРАЗ СВЯТОГО АЛЕКСАНДРА НЕВСКОГО И ИНФОРМАЦИОННАЯ ВОЙНА ПРОТИВ РУССКОЙ ИСТОРИИ

Предметом исследования статьи является проблема информационной войны против России того типа, когда в качестве оружия используется искаженное преломление русской истории. В статье показаны зарождение традиции информационных войн в Западной Европе с эпохи Возрождения, истоки западноевропейской информационной войны против русской истории, начиная с XVI–XVII вв., и дан её краткий очерк. Автор дает определение информационной войны как целенаправленной деятельности иностранного государства против какой-либо страны, предусматривающей разложение национального самосознания субъекта воздействия для того, чтобы подчинить своим интересам сознание данного общества. В статье отмечено, что в ходе информационной войны против русской истории, начиная с XIX в., с особым рвением стали принижаться герои русской истории, почитающиеся Православной церковью, среди них — святой князь Александр Невский. В статье прослеживается краткая история данного пакистанства от Кюстина до наших дней, определяемое как русофобия.

**Ключевые слова:** информационная война, русская история, святой князь Александр Невский, Православная церковь, русофобия.

Информационная война против России того типа, когда в качестве оружия используется искаженное преломление русской истории или обеславливание ее выдающихся деятелей, есть нынешняя реальность. Это и многочисленные фальсификаты истории наших войн, и искаженные картины исторического прошлого России, изображаемые как непреходящее рабство и насилие, и дискредитация знаменитых исторических деятелей. С особым рвением принижаются или просто бесчестятся герои русской истории, почитающиеся Православной церковью. В качестве примеров можно назвать св. царя-мученика Николая II [Грот, 2017a], равноап. князя Владимира [Грот, 2017b], св. благ. вел. князя Александра Невского.

Информационная война против какой-либо страны — это целенаправленная деятельность иностранного государства, предусматривающая разложение национального самосознания субъекта воздействия с целью подчинить своим интересам сознание данного общества. В русле информационной войны используются особые информационные технологии, предназначенные для обработки общественного мнения как в стране, против которой ведется война, так и в собственной стране для оправдания предпринимаемых действий. Для того, чтобы противостоять информационным войнам, важно знать их истоки.

О важности такого знания высказался ещё историк Г. В. Вернадский, анализируя книгу А. Кюстина «Россия в 1839 году». В статье «Два подвига Св. Александра Невского» (1925) Вернадский обратил внимание на то, как Кюстин мелочной литературной насмешкой попробовал принизить великие деяния князя Александра Ярославича, заметив, что Александр Невский, на его вкус, не заслуживает восхищения и напрасно провозглашен святым, поскольку «...Александр Невский, образец осторожности, но не жертвенности. Русская церковь канонизировала этого монарха, скорее мудрого, чем отважного. Это — Улисс среди святых» [Кюстин, 2020].

---

*Лидия Павловна Грот* — кандидат исторических наук, директор учебно-образовательного предприятия «НОРПКОН АБ» (lpgroth@gmail.com).

Произведение Кюстина Вернадский оценил однозначно — «русофобия»: «Книга Кюстина — одно из звеньев большой цепи европейского русофобства, — одно из проявлений ненависти Европы к России и страха Европы перед Россией. Кюстин не ограничивается нападениями на современную ему императорскую Россию, он стремится при случае развенчать и русское прошлое, подорвать исторические основы русского бытия». В примечаниях на этой же странице Вернадский заметил: «Отвечало бы интересной социологической задаче — проследить историю этой ненависти и страха хотя бы за XVIII–XIX вв. [Вернадский, 1994, 84].

Названная задача — кратко «проследить историю этой ненависти и страха» и явится предметом исследования данной статьи. Но вместо «истории ненависти и страха» я буду использовать термин «информационная война». Темой информационных войн, где в качестве оружия используются исторические фальсификаты, я начала заниматься несколько лет тому назад в связи с изучением такого феномена как шведские и датские политические мифы XVI–XVIII вв. [Грот, 2015а; Грот, 2016б].

Традиция информационных войн имеет на Западе весьма почтенный возраст. Феномен информационных войн, согласно моим исследованиям, явно обнаруживается в западноевропейской истории уже в возрожденческой Италии, примером чему является так называемая антиготская пропаганда итальянских гуманистов против немецкоязычного населения, в русле которой практиковалось негативное преломление истории германцев или немецкой истории в форме поругания древнего народа готов как разрушителей великой античной культуры Рима. О готском периоде как «тёмных веках» писали уже и Петрарка, и его окружение. Эта мысль получила последовательное развитие в трудах итальянских политиков, занимавшихся историей. Грань между античностью, т. е. падением Римской империи и следующим за ним периодом как чужеродным античности, была впервые обозначена Леонардо Бруни в его труде «История флорентийского народа» (1476) [Соколов, 1984, 15].

Наименование этому периоду *средние века (medium aevum)* — фактически достаточно уничижительное наименование: как бы ни то, ни се, не заслуживавшее даже определенного имени, дал современник Бруни, секретарь папской канцелярии Флавио Бьондо (1392–1463). Бьондо создал несколько трудов по римской истории и археологии, в которых неуклонно проводилась мысль о том, что причиной крушения Римской империи было готское завоевание как нашествие германских варваров и что следующее за этим тысячелетие — это период упадка, а обновление начинается с современной Бьондо эпохи в Италии. Данный исторический подход утвердился и присутствовал как общепринятый и классический у многих итальянских политических деятелей и литераторов следующих поколений.

«История Флоренции» Никколо Макьявелли (1469–1527) уже привычно начиналась с разрушения Римской империи вестготами и другими народами, «жившими севернее Рейна и Дуная», а тысячелетие, последовавшее за этими трагическими событиями, характеризовалась как время бедствий [Макьявелли, 1987, 12–13, 27].

Итальянский гуманист Лоренцо Валла (1407–1457) в своём прославленном сочинении «О красотах латинского языка» («*Elegantium Libri Sex*») писал, что борьба за чистоту латинского языка — это преодоление его дегенерации, обусловленной готским влиянием. В труде итальянского политика и историка Донато Джанотти «*Libro de la republica de Vinitiani*» (1540) красной нитью проводилась мысль о готах как разрушителях Рима и о готском периоде как нашествии варваров [Haslag, 1963, 1, 23, 37, 38]. Эти «антиготские» идеи достигли кульминации своего развития к XVI в. и пронызывали всё творчество итальянских гуманистов от исторических до литературно-поэтических сочинений. «Готское» прочно укоренилось в них как синоним «варварского». Шведский историк Й. Свеннунг назвал антиготскую пропаганду оборотной стороной гуманизма — *eine Kehrseite* — и определил как «предание итальянскими гуманистами проклятию всего готского, иначе германского...» [Latvakangas, 1995, 95; Svennung, 1967, 56–59]. Это течение, сложившись в устойчивую историографическую традицию итальянского гуманизма, задевала человеческое достоинство северо-европейских народов.

Антиготская пропаганда являлась типичным примером информационной войны с использованием политического мифа, в ходе которой в течение более чем ста лет развилось негативное преломление истории германцев или немецкой истории и подвергалась осмеянию история и культура немецкоязычного населения Священной Римской империи.

И это принесло свои ядовитые плоды. Антиготская пропаганда выступила эмоциональным стимулом для развития в общественно-политической жизни Германии движения Реформации, а в духовной жизни североевропейских стран вызвала к жизни ответное движение протеста, получившее название *готтицизма* — особого идейно-политического направления, сторонники которого стремились вызвать из небытия и показать великое историческое прошлое древнего народа готов, прямыми предками которого почитали себя народы Германии и скандинавских стран.

Немецкими готицистами создавались произведения, возвеличивавшие германскую древность, в которых прославлялся германский дух как создатель сильных держав в Европе (Ф. Иреник «*Germaniae exegesis*», 1518). Германцы стали провозглашаться не разрушителями Рима, а законными наследниками Римской империи и создателями сильных монархий в Европе [Johannesson, 1982, 118].

Немецкими готицистами была оформлена концепция тождества *готского* и *германского*, а затем и *скандинавского* (В. Пиркхеймер). Этот вклад немецких гуманистов послужил важным стимулом для развития шведского готицизма [Johannesson, 1982, 118–119].

Знаковым произведением шведского готицизма стала работа шведского Иоанна Магнуса «История всех королей свеев и готов» (1554). Для русской истории эта фантазия на исторические темы интересна тем, что там под пером И. Магнуса вымышленные предки шведо-готов впервые стали бороздить восточноевропейские реки от Балтики до Черного моря, совершая на всем пути победоносные походы. В качестве источника Магнус использовал материалы из истории скифов, которые он свободно преподнес как историю шведо-готов [Грот, 2010].

Вершиной абсурда шведского готицизма стала «Атлантида» («*Atland eller Manheim*») шведского писателя Олофа Рудбека — произведение, в котором Швеция была представлена колыбелью общеевропейской культуры — «кузницей народов и матерью племен». В «Атлантиде» шведская история «реконструируется» через отождествление со Швецией платоновской Атлантиды, Гипербореи, Скифии, Варягии и др. [Rudbeck, 1937, 191, 228, 265, 293, 324].

Шведский исследователь готицизма и рудбекианизма Ю. Свеннунг (1895–1985) так и охарактеризовал «Атлантиду» О. Рудбека как произведение, в котором шовинистические причуды фантазии шведов были доведены до пика абсурда [Svennung, 1967, 91].

Культурно-историческая обстановка, породившая антиготскую пропаганду итальянских гуманистов, и североевропейский готицизм, стали фоном для ещё одного идейного противостояния в Западной Европе, а именно, славяно-германского, в рамках которого сложился миф о неспособности славянских народов к цивилизованному развитию, к созданию собственной государственности. Для представителей готицизма стремление защитить историческое прошлое германских народов от критики итальянских гуманистов вылилось в упорное желание отыскать объект, на который можно было бы в свою очередь обрушить обвинения в варварстве, темноте, неспособности к цивилизованному развитию. Таким объектом стали славянские народы. Именно в лоне этих дискуссий и возникла, например, идея о некоем имманентном славянам народоправстве — идея такая же книжная, не взятая из исторических источников.

Современник О. Рудбека, прусский историк Христофор Харткнох (1644–1687) в своем трактате по истории Пруссии стал утверждать, что вендские народы не знали изначально монархической власти, но жили в народоправстве. При этом он ссылаясь на Прокофия Кесарийского (VI в.), который в труде «Войны с готами» писал о том,

что «славяне и анты не управляются одним человеком, но издревле живут в народоправстве (демократии)...» [Прокопий из Кесарии, 1950, 267]. Эти рассуждения Харткнох переносил на польскую историю: «В качестве примера мы имеем наших поляков, которые наряду с другими вендскими народами, переправились в VI или VII вв. через Вислу и овладели краем, и в наши дни именуемым Великой и Малой Польшей, выбрав для этого своим вождем Леха, и как считают нынешние историки, охотно подчинялись ему, пока тот был жив. Но как только он скончался, они избрали 12 знатных вельмож, которым передали правление» [Hartknoch, 1684, 232–233]. Мысль эта закрепилась в западноевропейской исторической науке. И вот уже в русле просветительской мысли, в работах австрийского просветителя Г. Добнера (1719–1790) она выступает как истина в последней инстанции: «...чехам и другим славянам в древности было присуще не монархическое, а демократическое общественное устройство» [Мыльников, 1996, 234]. Так и зародилась «теория» о том, что буквально все славяне в начале своей истории жили в народоправстве и только в соприкосновении с германцами узнали монархический строй.

А смысл этой «теории» был в том, что в эпоху Просвещения в общественной мысли доминировал взгляд, согласно которому народоправство связывалось с первобытным хаосом и дикостью, а монархия — с утверждением порядка и цивилизации. Поэтому германо-славянский спор подводил к следующему выводу: истории всех народов, принадлежавших к славянской языковой семье (включая, естественно, и русскую историю), наделялись первородной народоправной дикостью, а носители германских языков становились монопольными обладателями принципа монархического начала и порядка. Идеи эти проявили удивительную живучесть и продолжают циркулировать в современной исторической науке и по сей день.

Истоки информационной войны Запада против России совпадают с общим началом информационной войн в Западной Европе в XIV–XV вв., инициированных в возрожденческой Италии и католических странах, а позднее — сторонниками северо-европейского готицизма. Неслучайно первые нападки на русское историческое наследие начались со стороны польской короны, имевшей тесные связи с Римом и его политикой. Имеется в виду польская (польско-литовская) пропагандистская кампания конца XV в., в рамках которой разрабатывался политический миф с отрицанием права Русского государства использовать имя Руси в своих названиях и титулах русских правителей и созданием вместо него суррогата *Московия* [Хорошкевич, 1976, 47–57].

Исторический фальсификат о Московии создавался в период государственного и национального подъема Русского государства. Ибо хоть польские короли и имели геополитические задачи в землях Руси, но в политических инициативах зависели от римских пап, а те исстари были заинтересованы распространить свое влияние на русских правителей, особенно когда авторитет русских правителей возрастал. Эти тенденции особенно ярко проявились во время правления Ивана IV (1530–1584), когда Русское государство вышло на международную арену в качестве сильного независимого политического актера. Синхронно с успехами политического развития Русского государства стала набирать обороты и информационная война со стороны западноевропейских стран, одним из проявлений которой стало создание особых информационных продуктов — письменных клеветнических произведений против царя Ивана IV, а через личность царя — и против русского народа. Приведу ниже фрагмент из моей работы, посвященной данной теме.

Среди создателей политических пасквилей против Ивана IV обязательно следует назвать иезуита Антонио Поссевино (1534–1611). Он был посланцем папы Григория XIII к русскому царю с целью вовлечения того в сферу папского престола и принятия «латинской веры». Миссия Поссевино провалилась, и явно под влиянием этого провала был написан трактат «Московия», где Поссевино ругательски ругает православие, обвиняет русских в подозрительности и хитрости, а русского царя — в том, что он слишком много мнит о себе и несправедливо величает себя государем всея Руси, хотя добрую часть Руси занимает король польский.



Особенно нелепыми выглядят у Поссевино обличения Ивана IV в жестокости. Почему нелепыми? Потому что Поссевино выполнял миссию папы Григория XIII, который за несколько лет до этого, узнав об избении гугенотов в Варфоломеевскую ночь, отслужил благодарственный молебен. Так что и система двойных стандартов в политической мысли Запада тоже не сегодня родилась.

Другой примечательный пасквильянт — это Александр Гваньини (1538–1614) — итальянец по происхождению и профессиональный наёмник по убеждению: служил в войске Великого княжества Литовского, потом был наемником в польских войсках, с 1571 года — подданный Речи Посполитой, был не то участником войн против Русского государства, не то военным комендантом Витебска, а последние годы жил в Кракове. В русских землях лично не был, тем не менее почел себя обязанным сочинить «Описание Московии», где просто облил грязью всю жизнь Русского государства и общества. Красной нитью проходит у Гваньини любимая и поныне представителями западной общественной мысли сентенция о том, что «...москвиты, или русские, не любят свободы, а предпочитают подчиняться своему государю, которого считают олицетворением власти». О том, что непросвещенные русские якобы с молоком матери впитывают раболепство по отношению к своему государю, писал и Поссевино.

Здесь следует напомнить, что с XIII в. в Западной Европе возникло страшное судилище — инквизиция, которая по словам историка Т. Н. Грановского, была призвана судить мысли человека. Особенно сильна была инквизиция в XV–XVII вв. Произвол был ее истинным духом, а могучим побудительным стимулом для инквизиторов к многочисленным арестам и обвинениям еретиков была их материальная заинтересованность, поскольку как писал российский историк М. В. Барро, жалованье благочестивым судьям трибуналов инквизиции уплачивалось за счет конфискации имущества обвиняемых. Под покровом искоренения ересей одобрялись все виды насилия над личностью. В ордене иезуитов, устав которого стал составляться И. Лойолой с 1541 г., система взаимного шпионства была доведена до виртуозности, существовала цензурная комиссия, без одобрения которой ни один иезуит не смел напечатать ни одного произведения — вышеупомянутый Поссевино был иезуитом. Наверняка, хорошо знаком был с обычаями инквизиции и Гваньини, поскольку многое в его описаниях Московии — явная «калька» из жизни западноевропейских обществ под властью инквизиции.

Таким образом, обвинения в тирании со стороны представителей католического мира были ни чем иным, как ханжеским лицедейством. Русский царь Иван IV сделался объектом их нападок не потому, что его политика носила характер, который мог бы вызвать искреннее возмущение западноевропейских деятелей, а потому что он, говоря современным языком, отверг предложение присоединиться к системе западноевропейских «ценностей».

Типичной фигурой среди подвизавшихся в жанре западноевропейской пасквильной литературы XVI в. был и немецкий пастор Павел Одерборн, который, не дождавшись и года после смерти Ивана IV, сочинил на потребу западноевропейского обывателя клеветнический бред о «кровавом режиме» тирана Иоанна Васильевича, объявив его «величайшим правонарушителем среди отцов отечества и тиранов». Павел Одерборн никогда не бывал в Русском государстве, но зачем-то взял на себя труд вылить потоки грязи и на родителей русского царя, и на него самого, состряпав «Жизнь Иоанна Васильевича, великого князя Московии» (1585).

Надо сказать, что сочинение пасквилей было настоящим бичом социально-политической жизни Северной Европы того времени. Когда в 1570 г. Швеция и Дания заключали мир в Штеттине по окончании датско-шведской войны 1563–1570 гг., то в условия мирного договора был включен и пункт о запрещении публикации оскорбительных или уничижительных текстов друг о друге, и этот договор действовал в течение длительного времени. Трудно сказать, зачем немецкому пастору, никогда не бывавшему в Русском государстве, понадобилось создавать грязный пасквиль на русского царя. Но это наводит на мысль хотя бы в двух словах обрисовать ту

кроваво-грязную историческую обстановку в городах Германии, в которой проживали пасквилянты типа Одерборна. Кровавые распри и гражданские войны были буднями немецких городов на протяжении средневековья и эпохи Возрождения.

Первые десятилетия XVI в. характеризовались распространением движения Реформации, частью которой стала Крестьянская война. Известно, какими жестокостями были отмечены эти события. Например, неподалёку от Виттенберга, где начинал свою книгу Одерборн, в Мюльгаузене в 1525 г. действовали отряды Томаса Мюнцера, который в конце концов был взят в плен рыцарями, подвергнут страшным пыткам и умер мучительной смертью. Кровавые раздоры, окрашенные религиозными разногласиями, продолжались и в последующие десятилетия XVI в. Ярким примером может послужить так называемая «Грумбахская ссора» или мятеж 1563–1567 гг. части имперских рыцарей во главе с В. Грумбахом против императора Максимилиана. Мятеж был подавлен, Грумбах и его сторонники пленены, их страшно пытали и четверговали на площади [Грот, 2016а].

В конце XVI–XVII вв. в информационной войне против Русского государства стали складываться датский и шведский политические мифы. Миф в политике или политический миф — это вымысел, призванный обслуживать политические задачи. В моих работах я рассказываю о шведском политическом мифе и о датском политическом мифе, которые используются и сегодня в информационной войне против России, хотя создавались они в XVI–XVIII вв.

Основной идеей этих или им подобных политических мифов было вытеснение русских из собственной истории. В создании этих мифов, обслуживавших геополитические задачи, большую роль играл феномен выдуманной древности — шведской или датской, использовавшийся для обоснования собственного исторического права на русские земли.

Таков был датский политический миф, с помощью которого датская корона добивалась отторжения древнерусского Мурмана и всего Кольского полуострова.

Международные отношения на Мурмане в XVI в. определялись отношениями между Русским государством и Данией, поскольку Норвегия с 1536 г. потеряла право иметь собственного короля и сделалась провинцией Датского королевства под властью датского короля. С середины XVI в. со стороны датской короны стали предприниматься попытки отторжения всего Кольского полуострова в пользу датской короны. Претензии датской короны подкреплялись лингвистической казуистикой, получившей большое хождение в Западной Европе в XVI–XVIII вв. Так, в письмах короля Дании Фредрика II в Москву заявлялось, что принадлежность Лапландии Норвегии, а следовательно, и датской короне, доказывается тем, что русское слово *мурман* образовано от скандинавского *норманд* и означает норвежцев. Ведь сами царские подданные, уверяли датчане, называют ее мурманской, что значит норманской землей, что свидетельствует о правоте датских претензий на эти земли.

Надо напомнить, что «тевтонское» название Nordmannos или Nortmanni из латиноязычных источников, собственно, скандинавским не является. Подробнее об этом в моих работах [Грот, 2012; Грот, 2015б]. А здесь хочется подчеркнуть, что когда в высоких политических кругах какого-либо государства начинают проявлять горячий интерес к филологическим наукам, в результате чего появляются официальные документы, якобы подтверждающие, что твои земли вместе с поселениями, морской торговлей, товарами и деньгами не твои и подлежат отдаче, то такие филологические экзерсисы должны вызывать немедленное подозрение в подлоге.

Геополитическими задачами был порожден и шведский политический миф XVII–XVIII вв. Он возник в Смутное время и был направлен на переформатирование русской истории для обоснования якобы «исторических» прав шведской короны на завоеванные новгородские земли. В обоснование этой задачи были придуманы Рюрик из Швеции и варяги шведского происхождения. Тем самым заявлялось о древней связи шведских королей с основоположником древнерусской государственности, что создавало иллюзию некоего «исторического» права шведских королей на русские

земли. В обстановке после Столбовского договора 1617 г. продолжали создаваться мифы о якобы древних корнях шведского владычества в Восточной Европе чуть не с гиперборейских времен мифа. Они были дополнены мифами о финнах, как древних насельниках в Восточной Европе, которые подчинялись шведским королям и платили им дань, а также о славянах, т. е. русских, которые якобы были самыми поздними пришельцами в Восточной Европе. После поражения Швеции в Северной войне и в обстановке попыток шведской короны организовать военные компании против России была разработана концепция о древнешведском происхождении имени Руси. Цель этой и других разработок шведского политического мифа понятна. В преддверии военных компаний против России шведской короне важно было в глазах международной общественности предстать борцом за свои исконные исторические права: это мы, дескать, обиженные, а потому хотим только свое законное вернуть! На эту задачу и работали такие информационные продукты, как идеи о древнешведском происхождении имени Руси, о древнешведском происхождении летописных варягов и о Рюрике из Швеции.

В конце XVII — первой половины XVIII в. североевропейский готицизм получил общеевропейскую популярность. А вместе с этим получили признание и рассмотренные выше политические мифы, искажавшие и принижавшие русскую историю, обиравшие её в пользу различных геополитических задач западноевропейских соседей. Произошло это тогда, когда в рамках немецкого и шведского *готицизма* окончательно сложился миф о величии готско-германского прошлого и когда в этот идейный спор втянулись сначала представители английской общественной мысли, а затем и французской [Haslag, 1963, 113–190; Svennung, 1967, 62–67, 97–103]. Фантазийные образы готицизма стали «перекочевывать» в работы Вольтера и других деятелей французского Просвещения, а оттуда они получали свободное плавание в общеевропейской исторической мысли, не будучи научно выверенными концепциями. К сожалению, именно фантазии готицизма на темы русской истории привлекли к ней внимание в Западной Европе. В XVIII в. во Франции начали появляться книги французских писателей по истории России. Так, Вольтер, став в 1745 г. историографом Франции, пытался добиваться заказа на написание сочинения о России в Петровскую эпоху. Для этого он стал хлопотать о чести быть принятым в число членов Петербургской Академии. В 1759 г. вышла первая часть его «Истории Российской империи в царствование Петра Великого».

Но книга Вольтера, по словам историка С. Н. Искюля, не удовлетворила ожиданиям, на нее возлагавшимся. Искюль приводит характеристику историка Н. Г. Устрялова (1805–1870), который писал, что «...место ожидаемой полной и подробной Истории Петра, получили от него в одной небольшой книге... сочинение слабое, бесцветное, столь же неудовлетворительное в смысле истории империи, как и в смысле жизнеописания Императора». М. Т. Качановский, редактор «Вестника Европы» писал: «Вообще книга сия написана весьма неверно. Вольтер на каждом шагу спотыкается, погрешая то в хронологии, то в географии, то в описании не только подробностей, но и главных происшествий; а что всего хуже, он писал не как беспристрастный философ, но как француз, погрязший в предрассудках о невежестве и недостоинстве русских, которых, по его описаниям, можно почесть настоящими дикарями» [Искюль, 2007, 9–12]. У Вольтера были предшественники — западноевропейские, прежде всего французские авторы, которые оставили целый ряд очерков, написанных в связи с визитом Петра I в Париж в 1717 г. [Вольтер, 2001; Мезин, 2003].

Однако пример Вольтера явно особо вдохновил его соотечественников на создание и более пространных трудов по русской истории. Наиболее скандальную славу стяжала шеститомная «История древней и новой России» французского медика Н.-Г. Леклерка, которая печаталась в Париже в 1783–1794 гг. Леклерк несколько лет с перерывами прожил в России, занимая различные должности. Интересуясь русской историей, собирал различные материалы и публикации, в частности, использовал «Опыт исторического словаря о российских писателях» Н. И. Новикова. Вернувшись

во Францию, он весь собранный материал, как напомнил историк Г. А. Герасименко слова Милюкова, «подверг двойной порче: во-первых, благодаря своему полному или, что еще хуже, почти полному незнанию русского языка; во-вторых, благодаря тем литературным приемам, которые он серьезно считал новым способом писать историю», т. е. расценивая все, что связано с историей России, с позиций передовой нации — снисходительно и свысока. В итоге, по словам Г. А. Герасименко, появилась на свет довольно развязная история России. По существу, это была клеветническая работа, к тому же написанная в презрительном тоне ко всему русскому. Для того, чтобы показать дикость и варварство русского народа, Леклерк собрал все самые оскорбительные определения. По его словам, этот «народ груб, суверен, покорен, неверен, лжив, коварен, проворен по нужде, хищен, пьян, ленив по склонности» [Герасименко, 1998, 53–54].

Если таковы были исторические пасквили французских писателей до Наполеоновских войн, то после разгрома Наполеона в России русофобия французских писателей получила особую подпитку, что мы и видим у Кюстина. Во 2-й пол. XVIII в. представители французской исторической мысли все-таки пытались воздать должное победам русского оружия в Северной войне и увеличивающемуся политическому могуществу России. Но после того, как сама Франция была сокрушена русским оружием, в ущемленном национальном самолюбии французов явно зашевелилась и зашипела жажда мщения, которую некоторые публицисты стремились удовлетворить хотя бы на бумаге. Этот же эффект мы наблюдаем и в наше время относительно клеветы на победу советской армии в войне. Западноевропейское сообщество, которое полностью или частично выступало на стороне Гитлера, сейчас пытается сфальсифицировать итоги Второй мировой войны в свою пользу.

Итак, мы проследили пути и судьбы западноевропейской информационной войны против русской истории или повторяя слова Вернадского, русофобскую «историю этой ненависти и страха», вплоть до XIX в. Как видим, ко времени Кюстина она насчитывала более двух столетий, и её движущей силой всегда были как геополитические планы, так и неспособность признать право Русского государства на собственную идентичность. И тот, и другой феномен — долгожители.

Феномен русофобии, на который обратил внимание Г. Вернадский в вышеупомянутой статье, переживает вторую молодость в наши дни. Известный специалист в области древнерусской литературы и истории А. Н. Ужанков отметил, что в 80–90-е гг. прошлого столетия как в западноевропейской, так и российской науке вновь появились попытки переосмыслить значение для истории России политику князя Александра Невского, и свести его гражданский и духовный подвиг даже не к рядовому, типичному для князя-воина поступку, а к роковой ошибке, предопределившей «не тот» путь развития средневековой Руси, а затем и России. В качестве примера в своей статье «Меж двух зол. Исторический выбор Александра Невского» Ужанков рассмотрел работу английского историка-слависта Джона Феннела «Кризис средневековой Руси. 1200–1304» (Лондон, 1983) и статью И. Н. Данилевского «Один из любимых героев детства» («Знание-сила», 1994, № 7). В названной статье Данилевский, как отмечает Ужанков, пошел еще дальше своего английского коллеги и поставил перед собой задачу развенчать столетиями слагавшийся миф о великом князе Александре Ярославиче.

Ужанков обращает внимание на те определения, которые Данилевский дает Невской битве: она была «одним из вполне заурядных эпизодов вооруженного столкновения», «столкновение на Неве вряд ли можно назвать «битвой», «схватка в устье Ижоры больше напоминала партизанский рейд по тылам противника, чем большое сражение», это был «один из заурядных ... эпизодов истории». Ужанков отмечает, что эти оценки полностью совпадают с высказанным десятилетием ранее мнением Дж. Феннела: «...“великая сеча” была не более чем очередным столкновением между шведскими отрядами и новгородскими оборонительными силами из происходивших время от времени в XIII–XIX веках» [Ужанков, 2000].

В сущности, эта оценка Невской битвы, насколько известно, традиционна для западноевропейской историографии. Её озвучивает, например, датский медиевист Д. Линд в статье «Некоторые соображения о Невской битве и её значении», которую упоминает и Ужанков. Одним из главных возражений Линда является утверждение, что ни один из шведских источников не содержит никаких упоминаний об этом событии [Линд, 1995, 44–54].

И закономерен вопрос — а о каких шведских источниках идет речь? Обычно называют один источник — т. н. «Хронику Эрика», созданную в первой трети XIV в. неизвестным шведским придворным автором. Но специалисты относят «Хронику Эрика» к литературным произведениям и характеризуют её как поэтический рыцарский роман — жанр, который изначально получил распространение во франкоязычных областях, а на север Европы пришел из немецких земель [Latvakangas, 1995, 85–86; Сванидзе, 2008, 26–27].

Как справедливо отмечает финский историк А. Латваканкас, традиция исторического описания в Швеции получила развитие довольно поздно. Первой попыткой отразить историю шведского королевства стала только так называемая «Прозаическая хроника», созданная в 1450 г. Но в этом произведении уже чувствуются традиции готицизма, поэтому ее ценность как исторического источника, вызывает сомнения. Далее следуют исторические произведения сер. — 2-й пол. XVI в., уже вовсю окрашенные фантазиями готицизма. От них отличается только «Шведская хроника» реформатора шведской церкви Олафа Петри», которую он написал в 1530–1540 гг. Правда, Петри сосредоточивается, в основном, на внутривосточных событиях, но упоминает и крестовый поход в современную Финляндию против тавастов в 1238–1239 гг., закончившийся триумфально для шведов. Отбор внешнеполитических событий в «Шведской хронике» весьма селективен [Petri, 1917].

Таким образом, у нас нет надежных шведских исторических источников, сведения из которых по ценности могли бы быть сравнимы со сведениями русских летописей и других русских источников. Правда, Д. Линд высказывается осторожно и отсылает к несоответствиям в оценке роли Невской битвы не в источниках, а в шведской и русской историографии. Он обращает внимание на то, что битва на Неве не упоминается в основном труде по шведской истории — учебнике Й. Розена и С. Карлсона «Svensk historia», первое издание которой вышло в 1962 г. [Линд, 1995, 44].

Но сейчас есть более современное издание «Истории Швеции», и рассказ о Невской битве в него включен. Правда, этот рассказ подается в традиционном для западноевропейской традиции ключе: о битве подробно рассказывается в новгородских летописях, но рассказ о ней неизвестен в шведской историографической традиции, а сообщения русских летописей вызывают вопросы и пр. — но тем не менее, современные шведские издатели не обошли упоминание о Невской битве [Harrison, 2009, 224–225].

Я не ставлю своей задачей углубляться в историографию данного вопроса, однако сочла нужным показать, что такой, казалось бы, солидный аргумент, как неупоминание Невской битвы в шведских источниках, на самом деле не опирается на надежную доказательную базу.

Если не только значение, но и сам факт Невской битвы подвергается сомнению, то против Ледового побоища используется иная «историография»: поскольку отрицать это сражение нельзя — ведь о нем говорят и западные источники, его значение преуменьшается до последней возможности. Против таких оценок логично возражает Ужанков в вышеприведенной статье: если бы Ледовое побоище было рядовым столкновением, то Тевтонский орден не стал бы в 1243 г. в Новгороде подписывать мирный договор с Александром Невским. Согласно этому договору, Орден отказывался от всяких территориальных притязаний на русские земли. Уже сам этот факт, считает Ужанков, свидетельствует о действительно большом значении Ледового побоища в судьбе русских северо-западных земель.

Представляется, что традиция умалить значение личности Александра Невского, восходящая к Кюстину, особо подогревается тем, что его деяния прославляются

как Православной Церковью, так и народной традицией. Как же так? — негодуют ни-спровергатели, — ведь князь Александр, на самом деле, сотрудничал с монгольскими завоевателями! В рассматриваемой здесь статье Ужанкова показано, что, например, Данилевский бичует Александра Невского за то, что князь пошел наговор с монголами, «топя в крови... сопротивление Орде ...», что именно в силу его политики было водружено «ярмо на шею русскому народу» — иго Золотой Орды, выставляет его как «хитрого, властолюбивого и жестокого правителя», который «одним из первых русских князей ... в годы ордынского нашествия понял простую истину: помогая Орде грабить и угнетать свой народ, можно получить кое-какие выгоды для себя». Ужанков подчеркивает, что в заявленной позиции совершенно очевидна попытка нового мифотворчества: развенчать семисотлетнюю славу князя Александра Невского, как защитника Руси, и выставить его в роли реакционера, выступившего против продвижения католической цивилизации на восток. И Ужанков перечисляет все то благолепие, которое, по мнению Данилевского, Русь потеряла после того, как Александр Невский дал отпор крестоносцам: как «представители западноевропейской цивилизации», «рыцари ордена несли с собой новую жизнь», «несли новую идеологию — католическую религию», и «вместе с ними шел новый закон, новый городской быт, новые формы властвования».

В этой позиции легко узнаваем след деструктивного наследия П. Я. Чаадаева, который провозглашал, что все беды России произошли оттого, что за учением обратились к раслененной Византии, соответственно, если бы обратились в Рим, т.е. приняли бы католичество, то и жили бы счастливо [Чаадаев, 1994, 88]. Ф. М. Достоевский ядовито изобразил проповедников подобных ценностей как двух окоченевших от глупости лакеев Видоплясова и Смердякова.

За пару лет до вышеприведенной статьи Данилевского в интервью журналу «Родина» известный политик и историк Ю. Н. Афанасьев выступил с совершенно абсурдным заявлением о том, что св. благ. князь Александр Невский фактически являлся первым русским коллаборационистом. Именно Александр Невский, по мнению Афанасьева, впервые «попрал русскую свободу», вступив на путь позорного подчинения азиатским завоевателям. Отвергнув помощь Запада в борьбе с нашествием орд Батые, именно он, более всех прочих русских князей, оказался виновен в последующем оформлении почти двухсотлетнего татарского ига над Россией. Эти же оценки Афанасьев повторил в 2003 г. в интервью радиостанции «Эхо Москвы» [Афанасьев, 1991, 8–10; Афанасьев, 2003].

В данном опусе поражает его чудовищная историческая безграмотность, совершенно недопустимая для профессионального историка. Так мог бы написать начинающий публицист — профан в исторической науке. Но по всей видимости, события русской истории, особенно в тех случаях, когда они сталкивались с интересами западноевропейской политики, для носителей определенного мировоззрения не подлежат объективному анализу, а только огульному отрицанию. Данное мировоззрение точно квалифицируется еще Достоевским, которое он определял как русский либерализм: «...русский либерализм не есть нападение на существующие порядки вещей, а есть нападение на самую сущность наших вещей, на самые вещи, а не на один только порядок, не на русские порядки, а на самую Россию. Мой либерал дошел до того, что отрицает самую Россию... Он ненавидит народные обычаи, русскую историю, все...» [Достоевский, 1989, 336].

Мысль Достоевского о русофобской сущности российского либерализма актуальна и в наши дни. Когда по результатам опроса в рамках проекта «Имя Россия» в 2008 г. Александр Невский был выбран «Именем России», по словам публициста Максима Купинова, данный факт вызвал настоящий шквал либеральных глупостей и гадостей. Как известно, русскоязычный либерал, подчеркивает Купинов, — это существо, уникальное своей первобытной дикостью, способностью писать глупости решительно по любой теме. Пожалуй, наиболее подробно и членораздельно претензии общечеловеков к Александру Невскому, считает Купинов, сформулированы в статье

И. Данилевского «Ледовое побоище — смена образа». Основная смысловая нагрузка статьи, согласно Купинову, сводится к цитате из работы английского слависта Джона Феннела «Кризис средневековой Руси»: «...Была ли эта победа столь великой? Явилась ли она поворотным моментом в русской истории? Или это просто митрополит Кирилл или кто-то другой, написавший «Житие», раздул значение победы Александра... Претензию Александра представить себя могучим защитником русских против немецкой и особенно папской агрессии с Запада нельзя рассматривать с той серьезностью, с какой это пытаются делать многие советские историки». Само собой понятно, иронизирует Купинов, что серьезно рассматривать мысль об агрессии с Запада либерально мыслящая особь не может в принципе. С Запада агрессии быть не может по определению. Карл XII, Наполеон и Гитлер вовсе не с Запада шли. И русским от этой мифической агрессии никакие могучие защитники вовсе не нужны. Разумеется, автор статьи с Феннелом согласен и жалеет о том, что «этот трезвый подход пока не находит в России должного признания» [Купинов, 2009].

В прошлом году разговор о князе Александре Невском получил продолжение в программе «Дилетант» и у ее ведущего В. Н. Дымарского. Программу он начал достаточно игриво, сообщив, что в их еженедельных путешествиях по огромной территории под названием «История» им встречаются разные исторические персонажи, и сегодня из-за угла на них выглянул исторический персонаж, о котором все знают, но о котором не всё знают — Александр Невский.

Ответить на вопросы об Александре Невском был приглашен И. Данилевский. Интересно отметить, что за пятнадцать лет кое-что изменилось как во взглядах историка, так и в позиции авторов программы. Правда, по-прежнему, повторялось, что Невская битва — не битва, а так, столкновение, о котором не помнят шведские источники, следовательно, Невская битва — одно из проходных событий, которое более уместно назвать локальным боестолкновением. Зачем шведы появились в устье Ижоры? Ну, кто его знает. Они ведь ничего особенного не делали. Говорят, они хотели завоевать всю Русскую землю? Это легкое преувеличение — ну, сколько там могло быть этих шведов!

Но прежняя жесткая позиция по вопросу о «сотрудничестве» князя Александра с Ордой меняется. Если ранее Александра клеймили за стовор с монголами, то в данной беседе с «Дилетантом» Данилевский дает более умеренные оценки: Александр был вполне лоялен власти монголов, но таковым было и большинство русских князей, поэтому Александр всего лишь выполнял свой долг. Ведущий Дымарский солидаризировался с историком и даже покаялся в прежних заблуждениях.

— Мы в свое время в журнале «Дилетант» ставили вопрос чересчур лихо: герой Александр или коллаборационист? Но, наверное, обвинять князя в коллаборационизме нельзя, поскольку таковы были условия существования в его время.

— Да, — согласился Данилевский. — Александр выживал в тех условиях, которые в его время были, и условия были не самые мягкие.

В силу этого, считает Данилевский, очень сложно говорить о том, совершил ли князь Александр какой-то исторический выбор. И заканчивает выступление удивительными высказываниями о том, что вопросы веры во время Александра Невского были непринципиальны: к католикам отношение было очень спокойное, женились на католичках, и католички приезжали, судя по всему, исповедовали католицизм, хотя и ходили в православный храм. И ничего страшного. Для них это был непринципиальный вопрос, вероятно, остроту этот вопрос получил, когда крестоносцы захватили Константинополь. И тут же подчеркивает, что Александр был канонизирован как святой потому, что он не поступился принципом и отказался принять католицизм. На что ведущий Дымарский заметил: может, многие сожалеют, что он не принял католицизм [Александр Невский, 2019].

Приведенный краткий обзор современных публикаций и других материалов о князе Александре Невском показывает, что вопрос о его личности и деятельности, по-прежнему, сохраняет свою остроту. Представляется, что эта острота усиливается

тем, что, говоря словами А. Н. Ужанкова, Александр предпочел «дикую Азию» «цивилизированному Западу».

Однако быстрый просмотр основных событий той эпохи, когда действовали и крестоносцы, и монгольские завоеватели, показывает, что католический Запад отнюдь не был цивилизованнее «дикой Азии». Обратимся к фактам. Наиболее известным примером в этой связи может быть история завоевания крестоносцами Константинополя в 1204 г. В ней запечатлелись душераздирающие картины Четвёртого Крестового похода (1202–1204), направленного против Константинополя и поведшего к беспощадному разрушению и разграблению города крестоносцами. В результате этого похода Византия на несколько десятилетий перестала существовать как государство, будучи растасканной на несколько государственных образований. Наиболее известное из них с центром в Константинополе вошло в историю под именем Латинской империи (1204–1261). Жалкая история этой «империи» заняла несколько десятилетий, но оставила в памяти греко-православного мира незаживающий шрам. Вспомним здесь о мечтаниях критиков Александра Невского, согласно которым крестоносцы как представители западноевропейской цивилизации могли бы принести на Русь новый городской быт и новые формы властвования. Как видим, на деле «новый городской быт» оборачивался разрушением и разграблением древних благоустроенных городов, а опыт неких новых форм властвования выливался в попытки огнём и мечом искоренить традицию Восточной Церкви в Византии.

Но грабежи, резня, насилия применялись крестоносцами и в Западной Европе. Так, Первый Крестовый поход (1096–1099) начался с того, что участники этого похода устроили погром еврейских общин Западной Европы. Погромы еврейских общин распространились по Германии, Франции, Италии, Испании и т. д. Членам общин предлагался выбор: крещение или смерть. Тысячи людей погибли либо в актах ритуального самоубийства, либо от руки погромщиков-крестоносцев [Эккхард из Ауры, 2018]. И здесь нельзя упускать из виду, что рука об руку с идеей распространения правильного учения шли грабежи богатств еврейских общин.

Первый Крестовый поход, как известно, увенчался успехом и его участникам удалось в 1099 г. захватить Иерусалим. Захват восточных стран европейскими рыцарями также сопровождался страшными грабежами и зверствами, резней мусульманского населения. Европейские историки, описывая поведение крестоносцев в Иерусалиме, отмечают, что оно не имело никакого сходства с поведением арабских завоевателей в этом же городе за несколько веков перед тем. В Иерусалиме было вырезано около 70 тыс. человек, в том числе, женщины, дети, старики. Один из участников Крестового похода писал, что «на улицах и площадях Иерусалима валялись отрубленные головы, руки, ноги, ходить приходилось только по трупам». Крестоносцы установили в своих государствах тяжелейший феодальный гнет, что вызывало глубокое недовольство крестьян и ремесленников. Феодальная эксплуатация дополнялась резкой дискриминацией «иноверцев». Арабские крестьяне и ремесленники неоднократно пытались свергнуть гнет новых хозяев. Так, в 1125 г. вспыхнуло крупное крестьянское восстание в районе Бейрута. Однако все выступления жестоко подавлялись. Движение против крестоносцев в мусульманском мире вдохновлялось не только религиозными идеями, оно было вызвано также и опасностью, которая грозила торговле мусульманских государств и в целом их экономическому развитию.

С основанием крестоносных государств особые привилегии в торговле получили итальянские города Пиза, Генуя, Венеция. Купцы этих городов развернули обширные торговые операции между Востоком и Западом. Итальянские купцы занимались не только торговлей, они владели землями, крепостными, которые выращивали для них хлопок, сахарный тростник, апельсины. Городские ремесленники платили им оброк своими изделиями. Христианские правители не ограничивались созданием королевств и княжеств, они совершали частные набеги на владения соседей, уносили богатую добычу, убивали людей, уничтожали посевы. Но в 1187 г. Иерусалим, а также другие крупные города перешли обратно в руки мусульман. В 1218 г. от крестоносцев



был очищен Египет. В 1229 г. мусульманский предводитель Камиль вернул крестоносцам Иерусалим с узкой полосой земли между этим городом и Яффой [История стран, 1987, 24–28]. В этом жесте можно увидеть и определенную долю иронии: вам же только Святой город был нужен? Ну, что ж, получайте его, а на остальное не претендуйте!

Параллельно с описываемыми событиями продолжались крестовые походы и в странах римско-католической веры. Так, папа Иннокентий III организовал Крестовый поход против *альбигойцев* Лангедока, который превратился в войну, продолжавшуюся 20 лет (1209–1229) и практически уничтожившую провансальскую культуру. Как следствие Крестового похода против *альбигойцев* была создана первая инквизиция (1229).

И разумеется, ближайшим примером того, что приносят с собой рыцари-крестоносцы, была судьба Пруссии. В первые десятилетия XIII в. рыцари Тевтонского ордена вступили на землю Пруссии. Проводя якобы миссию христианизации, рыцари огнем и мечом стали разорять Пруссию и изгонять коренных жителей с их исконных земель. В ходе этой политики стали создаваться колониальные государства, следовавшие примеру государств, основанных крестоносцами на Востоке [Хроника земли Прусской, 1997, 219–220].

Поэтому вполне правдоподобным выглядит рассказ о том, как папа Иннокентий IV предложил в одном из своих посланий (1248) Александру Невскому «послушать учение их о законе Божьем», т.е. принять католичество, а Александр Ярославич ответил, что «обо всем этом хорошо знаем, а от вас учения не примем» [Житие Александра Невского, 2004, 575–577]. За этим ответом видится понимание того факта, миссионеры католичества несли с собой навязывание своей системы ценностей и уничтожение культуры коренных жителей тех земель, куда они являлись.

Теперь несколько о том, что несли с собой монгольские завоевания. Нашествие хана Батя на Русь в 1237–1241 гг. стало, безусловно, великой бедой для русских земель. Русские источники сохранили необычайно яркие картины гибели русских городов и княжеств, невзирая на мужественное сопротивление княжеских дружин и населения. Одним из первых, в конце 1237 г. был нанесен удар по Рязанской земле. Несмотря на мужественное сопротивление рязанцев или «удальцов и резвцов рязанских» Рязанская земля и город Рязань были полностью уничтожены: «И град Пронск, и град Бел, и Ижеславец разорили до основания», а после взятия Рязани «множество много мертвых лежало, и град разорен, церкви пожжены, ... лишь дым и пепел...» [Воинские повести, 1949, 11–15].

Автор «Повести о разорении Рязани Батыем» с болью описывал бедствие, постигшее родную землю: «И стал воевать царь Батый окаянный Рязанскую землю и пошел ко граду Рязани. И осадил град, и бились пять дней неотступно. Батыево войско переменялось, а горожане бессменно бились. И многих горожан убили, а иных ранили, а иные от великих трудов и ран изнемогли. А в шестой день спозаранку пошли поганые на город — одни с огнями, другие со стенобитными орудиями, а третьи с бесчисленными лестницами — и взяли град Рязань месяца декабря в 21 день. И пришли в церковь соборную пресвятой Богородицы, и великую княгиню Агриппину, мать великого князя, со снохами, и прочими княгинями посекали мечами, а епископа и священников огню предали — во святой церкви пожгли, а иные многие от оружия пали. И во граде многих людей, и жен, и детей мечами посекали, а других в реке потопили, а священников и иноков без остатка посекали, и весь град пожгли, и всю красоту прославленную, и богатство рязанское, и сродников рязанских князей — князей киевских и черниговских — захватили. А храмы божий разорили и во святых алтарях много крови пролили. И не осталось во граде ни одного живого: все равно умерли и единую чашу смертную испили. Не было тут ни стонущего, ни плачущего — ни отца и матери о детях, ни детей об отце и матери, ни брата о брате, ни сродников о сродниках, но все вместе лежали мертвые» [Повесть о разорении, 1969, 344–361, 742–745].

После взятия Рязани Батыево войско продолжало захват русских городов. В начале 1238 г. были захвачены Коломна и Москва, затем разгром постиг Владимиро-Суздальское княжество, был сожжен столичный град Владимир. Северо-Восточная Русь была превращена в руины. В 1239–1240 гг. Батый двинул свои войска на юго-западную Русь. В 1239 г. штурмом был взят Переяславль Южный, его население уничтожено: «взят град Переяславль копьем, избил весь». В конце 1240 г. войско Батыея подошло к Киеву: «Пришел Батый к Киеву с великой силой, много было у него людей, и обложил град, и обступила его татарская сила, и град попал в сильную осаду», — приводит историк Н. Ф. Котляр слова галицкого летописца. Много стенобитной техники было собрано Батыем для штурма Киева: «И пороки безустанно били день и ночь, и выбили стены... И взошли горожане на остатки стен, и было видно, как ломались копыя, разлетались на куски щиты, а стрелы заслоняли свет побежденным...» [Котляр, 2008, 235–237]. После взятия Киева были опустошены вся Волынь и Галиция. К Берестью (старинное название Бреста) нельзя было подойти от смрада гниющих трупов, во Владимире (столице Волыни) никто не остался в живых, церкви были переполнены трупами.

Таковы фрагменты картин монгольского нашествия на русские земли, сохранные нам русскими источниками. Русские книжники, как напомнил Н. Ф. Котляр, назвали его «Батыевым погромом». Скорбь от трагических событий запечатлена в известном произведении древнерусской литературы, называемом «Слово о погибели Русской земли после смерти великого князя Ярослава», которое дошло до нас только в виде начального отрывка благодаря тому, что оно в середине XV в. было использовано как предисловие к одному из списков «Жития Александра Невского» [Бегунов, 1965]. Последние слова «Слова» полны скорби по поводу «беды христианам», разразившейся в период правления Ярослава Всеволодовича, великого князя Владимирского с 1238 по 1246 гг. и Юрия Всеволодовича, великого князя Владимирского с 1213 по 1216 и с 1219 по 1238 гг. (погиб на реке Сити в сражении с монголами).

«Погибелью» Руси названо монгольское нашествие на её города и земли. Быстрота, с которой монголы одержали победу над древнерусскими княжествами, объясняется, полагаю, прежде всего двумя причинами: техническим превосходством монгольских войск (осадные стенобитные и камнемётные машины, метательные снаряды, бросавшие глиняные сосуды с горючей жидкостью) и жестокостью, проявленной в ходе завоеваний, поскольку, когда жестокость нападающих преступает некий предел, то это оказывает парализующее действие на общество — жертву нападения.

В российской историографии в качестве причины поражения русских княжеств называют, как правило, неспособность русских князей отрешиться от внутренней разобщенности и объединиться таким образом, чтобы оказать достойное сопротивление врагу, но у меня это вызывает сомнения. Я исхожу из того, что в этот же самый период, десятилетием ранее до завоевания Руси и затем параллельно с ним происходили завоевания других стран: Китая (1211–1215 гг. — завоевание Северного Китая, к 1279 г. — завершение завоевания всего Китая, перенесение монгольской столицы в Пекин и провозглашение монгольской династии Юань в Китае), в 1218–1221 гг. завоевание Хорезма, Восточного Туркестана и Семиречья, Мавераннахра, в 1253–1256 гг. завоевание Ирана и создание там государства хулагидов (от имени хана Хулагу, внука Чингис-хана) или ильханов. Таким образом мы видим, что чуть более, чем за полвека под копыта коней монгольских армий пали гигантские территории и несколько мощных государств. Конечно, в политической жизни каждого из них можно найти массу внутренних проблем, которые легко представить как причину поражения в борьбе против монгольских завоеваний. Однако лично меня подобные объяснения никогда не удовлетворяли. Если бы поражение от монгольских войск потерпели только древнерусские княжества или только Китай, тогда можно было бы пытаться откопать причину во внутреннем состоянии этих стран. Но когда несколько государственных систем-гигантов одна за другой оказываются сраженными натиском монгольских армий, то объяснение надо искать в чем-то другом.

Картины разорения завоеванных монгольскими армиями стран ничем не отличаются от приведенных выше картин разорения древнерусских княжеств.

Походы Чингис-хана 1205, 1209, 1215 гг., а также походы его наследников в Китае отличались чрезвычайной жестокостью. Города были практически уничтожены, десятки тысяч беженцев направились в горы, где они голодали или выживали подобно толпам бродячих нищих. Не обрабатывались обширнейшие участки земли, большая часть которых была превращена в охотничьи угодья [Фицджералд, 2004, 315–317].

Полное разорение постигло цветущие земледельческие оазисы Мавераннахра и Хорезма, в результате грабежей и пожаров многие знаменитые города — Бухара, Самарканд, Мерв, Ходжент, Гурганж — все они превратились в руины. Население подверглось массовому истреблению. Из-за уничтожения свинцового акведука древнего самаркандского водопровода — уникального сооружения, обеспечивавшего питьевой водой город и его округ, городская жизнь на прежней территории Самарканда уже не возобновлялась. Из-за разрушения головной плотины Мервского оазиса этот край был лишен орошения. Обширные площади плодородной земли высохли от безводья и в скором времени покрылись песчаными барханами.

Та же судьба постигла и Иран. Многие города страны были разрушены и сожжены дотла. Например, крупнейший город Хорасана Нишапур был взят штурмом, все укрепления, дома и жители были уничтожены. Место, где стоял Нишапур, было вспахано и засеяно ячменем. Завоевания монголов сопровождались обращением в рабство многих тысяч ремесленников и крестьян. Возрождение рабского труда в ремесле привело к деградации ремесленного производства. Монгольские завоеватели уничтожили в Иране массу людей. Была разрушена и долгое время не восстанавливалась оросительная сеть. По сообщению иранского историка Рашид-ад-Дина (1247–1318) во многих областях Ирана в конце XIII в. возделывалось только 10% ранее обрабатываемых земель [История стран, 1987, 62–65].

В 1258 г. войска Хулагу вторглись в Багдад. Город был разграблен и сожжен. Библиотека, содержащая рукописи по многим отраслям науки, была разрушена. Жители, пытавшиеся бежать, были беспощадно уничтожены монголами. Смерд от трупов заставил Хулагу перенести ставку с подветренной стороны от Багдада.

Таким образом, мы видим, что монгольские завоевания везде носили одинаковый характер и соответственно, приводили к одинаковым результатам на завоеванных территориях: гигантским материальным и человеческим потерям. Но поскольку монгольские завоевания имели конкретную конечную цель — создать в завоеванных странах систему, которая бы обеспечивала завоевателям возможность присваивать часть общественного богатства в свою пользу, то после завершения завоеваний надо было переходить к созданию такой системы и налаживать отношения с местными правителями. При этом подчеркну ещё раз, никаких собственно реформаторских, цивилизаторских и прочих идей монгольские завоевания не заключали. Тем более, что кочевой мир обладает большим своеобразием, и уже в силу этой специфики, никакого влияния ни на развитие государственности земледельческих цивилизаций, ни на другие стороны их жизни (религию, общественные институты) не оказывает. Основная цель — «деньги», поэтому надлокальная власть кочевой династии стремится к тому, чтобы общества, включённые в сферу завоеванного пространства, жили, как прежде и развивались по-своему, поскольку это — оптимум для получения богатства. Более того, ведущими российскими специалистами в области политогенеза у монгольских народов Т. Д. Скрынниковой и Н. Н. Крадиным подчеркивается, что формирование государственных институтов в кочевых империях осуществлялось под большим влиянием оседло-земледельческих обществ. Политогенез в среде номадов, отмечают они, обязательно сопровождался завоеванием земледельческого общества, заимствованием норм и ценностей земледельческих господствующих классов. С течением времени это приводило к расколу в стане завоевателей, который заканчивался либо внутренними конфликтами и гибелью династии, либо оттеснением кочевников на периферию [Крадин, Скрынникова, 2006, 12–55, 490–508].

Итак, в первые десятилетия XIII в. на Русь надвигалась беда и с Запада, и с Востока. Как Чингизиды, так и западноевропейские крестоносцы стремились подчинить своей власти русские земли и несли разрушения и жесточайший террор против населения. Но была между ними и разница.

Монгольские ханы этого периода отличались веротерпимостью, поскольку в основе их сакральной системы было Небо как верховное божество, они правили «силой Вечного Неба» и верили, что через правителя Небо проявляло свой высший Закон, который охранял все, что находилось под Вечным Небом [Скрынникова, 2013, 184–187, 205].

Совершенно иную систему ценностей исповедовали западноевропейские крестоносцы. На Западе сложилась традиция, когда степень сакрализации религиозной системы превосходила степень сакрализации монархии, что наделяло власть папы более высоким авторитетом в сравнении с королевской властью. В статье политолога М. В. Жеребкина приводятся слова папы Григория VII, который провозглашал, что «главное основание мировой справедливости — безграничное господство Рима и папы; ... Престол св. Петра может уничтожить силу любой присяги. Церковь — неизмеримо выше светской власти. Нижайший представитель церкви выше могущественного государя. Папа — верховный правитель на свете, императоры и короли обязаны беспрекословно повиноваться ему как верные вассалы. Ибо только папа решает, кто истинный, законный государь; отлучаемый же им от церкви король — не король более; как пепел и солому развеет папа его силу по ветру...» [Жеребкин, 2017, 15–17].

В Русском государстве был традиционно принцип разделения властей на духовную и светскую (тема, практически неизученная и сводимая только к рассуждениям о симфонии двух властей). Но данное различие совершенно не воспринималось представителями католического мира, как видно из вышеприведенных пасквилей иезуитов против царя Ивана Грозного. Это и рождало их возмущение тем, что «москвиты» считают высшей государственной властью власть царя. По убеждению представителей католической церкви, такой властью мог обладать только папа. Неспособность осмыслить тот факт, что в мире могут существовать системы с идентичностью, отличной от западноевропейской, сохраняется в западноевропейской политике и в наши дни. Отсюда и западная трактовка пресловутой свободы: все должны быть свободны, но... только на наших условиях. Отсюда и информационные нападки на русских деятелей, которые отстаивали и отстаивают право Русского государства на собственную идентичность. Одним из таких деятелей и был князь Александр Невский.

На этом можно завершить статью и сделать выводы о причинах западноевропейской информационной войны против русской истории и против таких деятелей как князь Александр Невский.

Во-первых, информационная война сделалась неотъемлемой частью западноевропейского менталитета ещё с эпохи Возрождения, т.е. современный западноевропейский менталитет на протяжении столетий складывался под влиянием феномена информационных войн против своих соседей, где первым, а в дальнейшем и первым оружием сделалось именно манипулирование историческим материалом.

Во-вторых, западноевропейские общества в течение длительного времени, причем в наиболее важные периоды своего исторического развития (эпохи Возрождения и Просвещения) формировались под прессом института инквизиции, строго делившей людей на «праведников», т.е. тех, кого смогли подчинить сфере собственного влияния, и на прочее человечество, для подчинения которого своей власти одобрялись любые средства.

В-третьих, с конца XVI — начала XVII вв. в ходе роста западноевропейского колониального господства стали развиваться теории об исконной неполноценности некоторых народов или расизм. Причем общеизвестный расизм относительно аборигенного населения Африки, Азии и Австралии заслонил такую форму расизма как теории о неполноценности народов, принадлежавших к славянской семье народов. Выше

было показано, что теории эти стали зарождаться в русле такого западноевропейского идейно-политического течения как готицизм, становым хребтом которого была мысль о германских завоеваниях как причине возникновения государственности в Европе. Параллельно с этими идеями немецкими историками-готицистами создавались теории о варварстве и неспособности к цивилизованному развитию славянских народов. Готицистские взгляды получили распространение среди английских и французских мыслителей и сделались, таким образом, частью западноевропейской политической мысли. Тем более, что эти теории хорошо накладывались на идеи о праве Рима и папы на мировое господство.

Все перечисленные факторы: уже со средневековья сложившиеся претензии Рима и папы на мировое господство, западноевропейские традиции информационных войн против своих соседей с использованием фальсификатов истории, получившие развитие в эпохи Возрождения и Просвещения, институт инквизиции, сильно повлиявший на становление западноевропейской политической мысли также в указанные эпохи, расистские теории о неполноценности славян, возникшие под влиянием готицизма и колониальной политики западноевропейских стран — образовали к началу XIX в. плотный сгусток русофобских идей, шедших на потребу борзописцев типа Кюстина и прочих клеветников России. Русофобия жива и поныне и даже живее, чем прежде, поскольку в течение последних десятилетий она взята на вооружение антироссийской политикой Запада. Возможно, глубокий духовный кризис, в который погружается сейчас Запад, заставит в какой-то момент его «озлобленных сынов» подвергнуть критической переоценке темные стороны своего духовного наследия, и тогда русофобия может быть официально объявлена тем, чем она является на деле — отвратительным расизмом. Но в ожидании этого светлого мгновения мы должны защищать свои исторические рубежи и повторять слова Вернадского, «поддерживать живую энергию русской культуры — Православие» [Вернадский, 1994, 91].

## Источники и литература

1. Александр Невский (2019) — Александр Невский / Дымарский / Дилетант // YouTube. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=sxyC45RUykс> (дата обращения: 13.10.2019).
2. Афанасьев (1991) — *Афанасьев Ю. Н.* Время невыносимой сверхполитизации заканчивается // *Родина* 1991. № 4. С. 8–10.
3. Афанасьев (2003) — *Афанасьев Ю. Н.* Радиостанция «Эхо Москвы». Интервью 09.11.2003.
4. Бегунов (1965) — *Бегунов Ю. К.* Памятник русской литературы XIII в. «Слово о погибели Русской земли»: Исследования и тексты М.; Л.: Наука, 1965. 232 с.
5. Вернадский (1994) — *Вернадский Г. В.* Два подвига Св. Александра Невского // *Русская идея*. В кругу писателей и мыслителей русского зарубежья. М.: Искусство, 1994.
6. *Воинские повести* (1949) — *Воинские повести Древней Руси* / Под ред. В. П. Адриановой-Перетц. М.–Л.: АН СССР, 1949.
7. Вольтер (2001) — *Вольтер*. Анекдоты о царе Петре Великом / Пер. с фр., коммент. и вступ. ст. С. А. Мезина // *Историографический сборник*. Вып. 19. Саратов, 2001.
8. Герасименко (1998) — *Герасименко Г. А.* История Российской исторической науки (до-октябрьский период). М.: Советский спорт, 1998.
9. Грот (2010) — *Грот Л. П.* Путь норманизма: от фантазии к утопии // *Варяго-русский вопрос в историографии*. М.: Русская панорама, 2010. С. 128–130.
10. Грот (2012) — *Грот Л. П.* «О Рослагене на дне морском и о варягах не из Скандинавии» // *Слово о Ломоносове: сб. ст. и монографий*. М.: Русская панорама, 2012. С. 393–422.
11. Грот (2015а) — *Грот Л. П.* XIII в. — время появления первых городов в Швеции (к вопросу, почему скандинавы не могли быть русскими варягами?) // *Российская государственность в лицах и судьбах ее создателей: IX–XXI вв.* Липецк: Липецкий государственный педагогический университет, 2015. С. 86–102.

12. Грот (2015б) — *Грот Л. П.* Имена летописных князей и корни древнерусского института княжеской власти // Варяги и Русь: сб. ст. и монографий. М.: Русская панорама, 2015. С. 485–488.
13. Грот (2016а) — *Грот Л. П.* Quo vadis, Северная Европа? // Переформат. URL: <http://pereformat.ru/2016/04/quo-vadis/> (дата обращения: 22.04.2016).
14. Грот (2016б) — *Грот Л. П.* Датский политический миф или как мурмане превратились в норманнов // VII Бартевские чтения: материалы Международной научной конференции, посвященной 330-летию со дня рождения В. Н. Татищева, 200-летию со дня рождения С. А. Геденова, 175-летию со дня рождения В. О. Ключевского. Липецк: Липецкий государственный педагогический университет, 2016. С. 19–27.
15. Грот (2017а) — *Грот Л. П.* Фильм «Матильда» как пример информационной войны с использованием истории // Русская линия. URL: [https://ruskline.ru/analitika/2017/07/2017-07-24/film\\_matilda\\_kak\\_primer\\_informacionnoj\\_vojny\\_s\\_ispolzovaniem\\_istorii](https://ruskline.ru/analitika/2017/07/2017-07-24/film_matilda_kak_primer_informacionnoj_vojny_s_ispolzovaniem_istorii) (дата обращения: 24.07.2017).
16. Грот (2017б) — *Грот Л. П.* Эпическая историческая сага «Викинг» — норманизм в картинках // Переформат. URL: <http://pereformat.ru/2017/02/saga-viking/> (дата обращения: 03.02.2017).
17. Достоевский (1989) — *Достоевский Ф. М.* Идиот // *Его же.* Собрание сочинений: в 15 т. Т. 6. Л.: Наука, 1989.
18. Жеребкин (2017) — *Жеребкин М. В.* Исторический выбор Александра Невского // Наука, образование и культура. 2017. № 3 (18). С. 13–19.
19. Житие Александра Невского (2004) — Житие Святого князя Александра Невского // Сказания Новгорода Великого (IX–XIV вв.) / Сост., пер., комм., вступ. ст. Ю. К. Бегунова. СПб.: Политехника, 2004.
20. Искюль (2007) — *Искюль С. Н.* Вольтер и его история Российской империи / История исторической науки и высшего образования в России // Отечественная история и историческая мысль в России XIX–XX веков: сб. ст. к 75-летию А. Н. Цамутали. СПб.: Нестор-История, 2007. С. 9–12.
21. История стран (1987) — История стран Азии и Африки в средние века. Ч. 2. М.: Издательство МГУ, 1987.
22. Котляр (2008) — *Котляр Н. Ф.* Даниил, князь Галицкий. СПб.: Алетейя, 2008.
23. Крадин, Скрынникова (2006) — *Крадин Н. Н., Скрынникова Т. Д.* Империя Чингис-хана. М.: Восточная литература РАН, 2006.
24. Купинов (2009) — *Купинов М.* «Либералы» накинулись на Святого Александра Невского // Сегодня.ру. URL: <https://www.segodnia.ru/content/18724> (дата обращения: 29.01.2009).
25. Кюстин (2020) — Россия в 1839 году (де Кюстин) / Письмо девятое // [https://ru.wikisource.org/wiki/Россия\\_в\\_1839\\_году\\_\(де\\_Кюстин\)/Письмо\\_девятое](https://ru.wikisource.org/wiki/Россия_в_1839_году_(де_Кюстин)/Письмо_девятое) (дата обращения: 05.06.2020).
26. Линд (1995) — *Линд Д. Г.* Некоторые соображения о Невской битве и её значении // Князь Александр Невский и его эпоха. Исследования и материалы / Под ред. Ю. К. Бегунова, А. Н. Кирпичникова. СПб., 1995.
27. Макьявелли (1987) — *Макьявелли Н.* История Флоренции / Пер. с итал. Н. Я. Рыковой. 2-е изд. М.: Наука, 1987.
28. Мезин (2003) — *Мезин С. А.* Взгляд из Европы: французские авторы XVIII века о Петре I. Саратов, 2003.
29. Мыльников (1996) — *Мыльников А. С.* Картина славянского мира: взгляд из Восточной Европы. СПб.: Петербургское востоковедение, 1996.
30. Повесть о разорении (1969) — Повесть о разорении Рязани Батыем / Подг. текста, пер. и примеч. Д. С. Лихачева // Изборник: сб. произв. литературы Древней Руси. М.: Худож. лит., 1969.
31. Прокопий из Кесарии (1950) — *Прокопий из Кесарии.* Война с готами / Пер. с греч. С. П. Кондратьева, вступ. ст. З. В. Удальцовой. М.: Издательство АН СССР, 1950.
32. Сванидзе (2008) — *Сванидзе А. А.* Идентичность и ее решение в «Хронике Эрика» // Шведы. Сущность и метаморфозы идентичности. М.: Российский государственный гуманитарный университет, 2008.

33. Скрынникова (2013) — *Скрынникова Т. Д.* Харизма и власть в эпоху Чингис-хана. СПб.: Евразия, 2013.
34. Соколов (1984) — *Соколов В. В.* Европейская философия XV–XVII вв. М.: Высшая школа, 1984.
35. Ужанков (2000) — *Ужанков А.* Меж двух зол. Исторический выбор Александра Невского // Православие. ру. URL: <http://pravoslavie.ru/5193.html> (дата обращения: 08.03.2000).
36. Фицджералд (2004) — *Фицджералд Ч. П.* История Китая. М.: Центрполиграф, 2004.
37. Хорошкевич (1976) — *Хорошкевич А. Л.* Россия и Московия: из истории политико-географической терминологии // Acta Baltico-slavica. 1976. Т. X.
38. Хроника земли Прусской (1997) — «Хроника земли Прусской» Петра из Дусбурга как памятник истории и культуры Тевтонского ордена в Пруссии XIV века // Петр из Дусбурга, Хроника земли Прусской. М.: Ладомир, 1997.
39. Чаадаев (1994) — *Чаадаев П. Я.* Из первого «философического письма» // Русская душа. М.: Роман-газета, 1994.
40. Эккехард из Ауры (2018) — *Эккехард из Ауры.* Всеобщая хроника / Пер. с лат. И. В. Дьяконова, под ред. И. А. Настенко. М.: Русская панорама, 2018.
41. Harrison (2009) — *Harrison D.* Sveriges historia. 600–1350. Stockholm, 2009.
42. Hartknoch (1684) — *Hartknoch Ch.* Alt- und neues Preussen oder Preussischer Historien zwey Theile. Frankfurt, Leipzig, 1684.
43. Haslag (1963) — *Haslag J.* «Gotic» im 17 und 18 Jarhundert. Köln, 1963.
44. Johannesson (1982) — *Johannesson K.* Gotisk renässans. Johannes och Olaus Magnus som politiker och historiker. Stockholm, 1982.
45. Latvakangas (1995) — *Latvakangas A.* Riksgrundarna. Varjagproblemet i Sverige från runinskrifter till enhetlig historisk tolkning. Turku, 1995.
46. Petri (1917) — *Petri O.* En Svensk crönika. Uppsala, 1917.
47. Rudbeck (1937) — *Rudbeck O.* Atland eller Manheim. Första delen. Uppsala, Stockholm, 1937.
48. Svennung (1967) — *Svennung J.* Zur Geschichte des goticismus. Stockholm, 1967.

***Lydia P. Groth. The image of St. Alexander Nevsky and information war against Russian history.***

**Abstract:** The subject of this article is the problem of an information war against Russia of the type when a distorted refraction of Russian history is used as a weapon. The article shows the origin of the tradition of information warfare in Western Europe since the Renaissance, the origins of the Western European information war against Russian history, starting from the XVI–XVII centuries, and gives a brief outline of it. The author defines information war as a purposeful activity of a foreign state against any country, which provides for the decomposition of the national self-consciousness of the subject of influence in order to subordinate the consciousness of this society to his interests. The article notes that in the course of the information war against Russian history, starting from the 19<sup>th</sup> century, heroes of Russian history who are venerated by the Orthodox Church began to be belittled with particular zeal, among them Saint Prince Alexander Nevsky. The article traces a brief history of this libelism from Custine to the present day, which is defined as Russophobia.

**Keywords:** information war, Russian history, Holy Prince Alexander Nevsky, Orthodox Church, Russophobia.

*Lydia Pavlovna Groth* — PhD in History, Director of the educational and consulting company «NORRKON AB» ([lpgroth@gmail.com](mailto:lpgroth@gmail.com)).

Д. Д. Копанева, К. А. Костоусова, Т. Г. Черных

## СЕРБСКИЕ СВЯТЫЕ КНЯЗЬЯ В ПРЕДСТАВЛЕНИИ СОВРЕМЕННЫХ СЕРБОВ<sup>1</sup>

В современной Сербии по-прежнему актуальна потребность в укреплении своего национального самоопределения, которое здесь сохраняет тесную связь с православным вероисповеданием. В поисках релевантных героических образов и примеров для подражания часто обращаются к сербской средневековой истории, многие герои которой канонизированы. Одними из наиболее ярких персоналий, четко укрепленных в исторической памяти сербов, являются представители средневековой династии Неманичей. Цель данной работы – выявить наиболее значимых для современных сербов членов этой династии, а также отразить их заслуги и характерное отображение в исторической памяти. В качестве дополнительного метода оценки были привлечены результаты проведенного авторами социологического опроса. В статье делается вывод о том, что Неманичи продолжают оставаться для сербов одним из ключевых элементов исторической памяти и значимым символом сербской нации, будучи защитниками как православной веры, так и всего сербского народа в целом.

**Ключевые слова:** Сербия, средние века, православие, канонизация, герой, династия Неманичей, Неманя, святой Савва, Стефан Душан.

Настоящая работа представляет собой один из аспектов коллективного научного исследования, посвященного выявлению и обзору наиболее значимых героических образов в самосознании сербского народа, их отражению в культуре и общественно-политических процессах, и определению их значения для сербского национального дискурса. Актуальность данной темы для современного российского общества обуславливается сохраняющей релевантностью поиском национальной идеи, которая, среди прочего, опирается на самоидентификацию нации, включающую потребность в героических фигурах прошлого и настоящего, являющихся предметом национальной гордости и своеобразными руководителями в жизни общества. Обращение к материалам, касающимся дружественного России сербского народа, обусловлено многовековыми тесными связями Сербии и России, в том числе общими православными корнями [Шкаровский, 2016]. Помимо этого, в настоящий момент перед Сербией, как и перед Россией, остро стоит задача переосмысления национальной идеи. При этом, как отмечается в литературе, последняя крепко связана с сербской православной церковью [Колиненко, 2016, 1]. Данная взаимосвязь наиболее четко прослеживается на примере отношения сербов к представителям династии Неманичей, большинство которых канонизированы.

Династия Неманичей, названная по имени её основателя Стефана Немани, находилась у власти в сербском государстве со второй половины XII в. до второй половины

---

*Дина Дмитриевна Копанева* – кандидат исторических наук, старший преподаватель Института истории Санкт-Петербургского государственного университета (d.smirnova@spbu.ru).

*Ксения Александровна Костоусова* – инженер-исследователь Института истории Санкт-Петербургского государственного университета (eisernigel@gmail.com).

*Татьяна Германовна Черных* – младший научный сотрудник Института истории Санкт-Петербургского государственного университета (t.chernykh@spbu.ru).

<sup>1</sup> Исследование выполнено при финансовой поддержке гранта Президента Российской Федерации в рамках научного проекта № МК-1715.2019.6 «Образ героя в дискурсе национального самосознания сербского народа».



XIV вв. Во время своего правления Неманя, великий жупан Сербии, занимался активным церковным и монастырским строительством, возведя в том числе монастырь Студеница, — свою задужбину. Традиция строительства таких задужбин, то есть церквей или монастырей, возводимых во спасение души («за душу»), была продолжена другими представителями династии, и, как правило, именно в основанной правителем задужбине его затем хоронили. Незадолго до своей смерти Стефан Неманя принял монашеский постриг под именем Симеона. Также впоследствии поступали и многие его потомки, в том числе сын и наследник — Стефан Первовенчанный. Некоторые представители рода, начиная с другого сына Немани — Растко (который еще в юности ушел в монастырь и принял постриг под именем Саввы) занимались церковной деятельностью и становились архиепископами сербскими.

Неманя стал первым сербским канонизированным святым — благодаря как своим многочисленным прижизненным заслугам и деятельности во благо церкви, так и чуду мироточения его мощей, произошедшему через несколько лет после его смерти. И по причине того, что у истоков династии Неманичей стоял святой правитель, вся она со временем стала называться «святородной». Здесь стоит отметить, что в некоторой степени начало этому было положено еще в Хиландарской грамоте конца XII в., где сам Стефан Неманя говорил о божественном происхождении своей власти: «Бог <...> поставил меня, нареченного при святом крещении Стефаном Неманей, великим жупаном», — а также: «И обновил свою дедовину и еще больше утвердил с Божьей помощью и своей мудростью данное мне от Бога» (Свети Сава, 1986, 31).

Династия Неманичей насчитывает одиннадцать правителей, большинство из которых были канонизированы. Всех их можно увидеть на знаменитой фреске «Лоза Неманичей», находящейся в монастыре Дечаны. Крупно, в полный рост здесь изображены наиболее значительные представители династии: Стефан Неманя (святой), Стефан Первовенчанный (преподобный), Стефан Урош I Великий, Стефан Драгутин (преподобный), Стефан Урош II Милутин (святой), Стефан Урош III Дечанский (святой), Стефан Урош IV Душан Сильный (благодарный царь), Стефан Урош V Слабый (святой), а также святой Савва, архиепископ сербский (святитель). Между ними расположены портреты Стефана Радослава и Стефана Владислава (святого). Самым же почитаемым вплоть до настоящего времени сербским святым впоследствии стал сын Немани, святой Савва.

Отдельно нужно отметить одного из самых ярких и могущественных правителей — первого сербского царя, Стефана Душана Сильного. Особенность его восприятия в сербской памяти заключается в том, что он, в отличие от большинства других представителей рода Неманичей, до настоящего времени имеет только статус благоверного царя. Это связано с целым рядом причин, из которых можно выделить две наиболее существенные. В первую очередь, это предположение о том, что Душан отдал приказ об убийстве своего отца, Стефана Дечанского, побежденного им в ходе междоусобной войны. Другой не менее важной причиной может быть тот факт, что через несколько лет после того, как Стефан Душан провозгласил независимость сербской церкви и придал ей статус патриархии, он был предан анафеме византийским патриархом Калистом [Черных, 2017]. Анафема была снята только через двадцать лет после смерти царя, в 1375 году.

Наиболее значимые памятники архитектуры, связанные с династией Неманичей — это основанный Неманей и Саввой Хиландарский монастырь на горе Афон и многочисленные сербские задужбины. Одна из самых известных из них — упоминавшаяся выше Студеница, куда через несколько лет после смерти были перенесены мощи Стефана Немани и где до переноса в Жичу в 1919 году пребывало захоронение Стефана Первовенчанного, а также до настоящего времени находится могила его сына, Стефана Радослава.

Заслуживают упоминания монастырь Сопочаны, где были погребены останки короля Стефана Уроша I Великого, монастырь Баньска в Северном Косово, хранящий мощи Стефана Уроша II Милутина и монастырь Дечаны, где покоится великомученик

Стефан Урош III Дечанский (Данило Други, 1988, 56; Данилови настављачи, 1989, 65). Царь Стефан Душан первоначально был похоронен в монастыре Святых Архангелов, также своей задужбине, построенной в 1343–1352 годах в Метохий, недалеко от Призрена [Фајфрић, 1998]. К сожалению, этот монастырь был разрушен турками в 1615 году, и только в 1927 году проведены его археологические раскопки. Два года спустя останки Душана были перенесены в Белград и помещены в отдельный саркофаг в церкви святого Марка, где они и находятся в настоящее время.

Святой Савва скончался в болгарском городе Тырново и был похоронен там же, в храме Сорока Мучеников. Несколько лет спустя его мощи вернули в Сербию, в монастырь Милешево. Могила Саввы служила важным местом паломничества для сербов, а со временем стала почитаться и среди части турецкого населения. Об этом было донесено османскому паше, который в итоге и приказал сжечь мощи святого Саввы, что было сделано 27 апреля 1594 года на окраине Белграда, в месте Врачар (Патријарх Пајсије, 1993, 82; Јустин Ђелијски, 1972–1977). Сейчас здесь находится храм святого Саввы, один из самых крупных православных соборов в мире.

В современной Сербии память о Неманичах сохраняется практически во всех сферах повседневной жизни, культуры и политики: они становятся персонажами детской литературы и исторических романов, их имена встречаются в многочисленных топонимах и памятниках. Важное место Неманичи занимают и в массовой культуре — комиксах, музыке, кинофильмах, как документальных, так и художественных. В школьном образовании их жизнь и деятельность изучается в рамках предмета «верска настава» (религиозное воспитание) и в курсе истории. В материалах современных сербских школьных программ о канонизированных правителях основной акцент делается на их заслугах в церковной и внутренней политике, а также симфонии Государства и Церкви. Стоит отметить, что данная точка зрения в общем характерна для всей сербской историографии, посвященной Средневековью, и опирается на доступные исследователям источники, представленные главным образом церковными материалами [Жопанева, Черных, 2019].

Отношение самих сербов к представителям династии Неманичей показывает, что данные образы до их пор не теряют своей актуальности, вызывая эмоциональный отклик. Так, вышедший в 2018 году сериал «Неманичи. Рождение Королевства» породил большие споры, в том числе по причине вольной трактовки авторами образов святых князей. Актуальность подтверждается и результатами опроса, проведенного нами среди жителей г. Белграда в октябре 2019 года в рамках экспедиционного выезда. Всего в течение 10 дней было проведено 10 индивидуальных интервью и одно групповое, в качестве опрашиваемой группы были выбраны респонденты, по национальному признаку идентифицирующие себя как сербы. Целью данного опроса было выявление частотно упоминаемых исторических персонажей, которых бы сербы считали наиболее значимыми для сербской истории героями или же антигероями. В ходе интервьюирования, среди прочих, предлагался вопрос: «Кого Вы считаете главным (главными) героем (героями) сербов»?

Ответы показали явное тяготение опрошенных жителей Белграда к героизации средневековых персоналий и, в частности, святых князей. Так, абсолютно все опрошенные в числе основных героев сербской истории назвали Неманичей. В одном случае Неманичи и святой Савва полностью исчерпали весь круг упомянутых исторических персонажей, которых привела информантка — молодая девушка. Называя Неманичей в качестве главных героев сербской истории, интервьюируемые пояснили, что те «принесли православию в Сербию». Вопрос о православии и православности оказался центральным для многих опрошенных, прежде всего для определения «сербского» и «не сербского». Так, на вопрос об отличиях сербов от не сербов звучали такие ответы как: «мы православные», «у каждого серба есть Крестная Слава». Это в целом характерно для Балканских стран, где религиозный аспект часто выступает маркером национального. При этом стоит отметить, что никто из опрашиваемых не называл каких-то особых «сербских» национальных черт характера или бытового

уклада. Люди более молодого возраста (1990-х г. г.) в принципе затруднились ответить на этот вопрос. Уместно отметить, что именно интервьюируемые из этой категории в целом демонстрируют склонность обращаться за героическими образами скорее к средневековой истории, чем к новой или новейшей, делая, впрочем, исключение для деятелей науки, культуры или популярных современников.

При этом конкретных представителей династии Неманичей респонденты в основном не называют по именам, за исключением святого Саввы. Это может говорить о существовании в народном самосознании скорее общего, собирательного образа святых средневековых князей — защитников Веры и Отечества, чем отдельно взятых персоналий.

Анализ причин современной популярности средневековой династии Неманичей в сербской политике и культуре позволил выделить ряд факторов, объясняющих данный феномен. С рубежа XX–XXI вв. в Сербии в целом растет интерес к темам и образам своей средневековой истории. Можно сказать, что начало этому положил распад Югославии, а вместе с ним необходимость более глубокого формирования и укрепления сербской национальной идеологии и идентичности. Средневековье как период истории является для сербов своего рода «золотым веком» — после этого страна никогда не достигала такого же уровня ни по своим территориальным приобретениям, ни по статусу среди других европейских государств. Кроме того, данный период в конкретный момент не несет какой-либо ярко выраженной конфликтной или проблемной составляющей, в отличие от более поздних эпох, в особенности XX в. Неманичи же стоят у истоков сербского государства и сербской истории в целом, они во многом были теми, кто сформировал корни сербского народа, как политические, так и культурные.

Для сербов святые князья выступают теми, кто принес, а потом и защищал православие в Сербии не только и не столько как систему веры, сколько как образ жизни и саму суть сербского народа. Они выступают здесь в качестве символа нации, стоящего близко к понятию героя. Как отмечалось в литературе, одним из важнейших условий, необходимых для его существования и функционирования, является единство в духовной сфере, при этом факты и явления, служащие материалом для создания символов нации, одинаково воспринимаются всеми слоями общества вне зависимости от социального положения и уровня духовного развития [Мальченко, 2014]. В целом православие и приверженность православной вере рассматривается сербами как «сербообразующий» признак, имманентное свойство сербского человека и непереносимое условие его существования в таком качестве. Этот фактор нуждается в многогранном дальнейшем анализе, что позволит расширить наши представления о самосознании сербского народа, а через него понять многие тенденции, присущие современной России.

## Источники и литература

### Источники

1. Данило Други (1988) — *Данило Други*. Животи краљева и архиепископа српских. Службе. Београд, 1988. 339 с.
2. Данилови настављачи (1989) — *Данилови настављачи: Данилов Ученик, други настављачи Даниловог зборника*. Београд, 1989. 178 с.
3. Свети Сава (1986) — *Свети Сава*. Сабрани списи. Београд, 1986. 212 с.
4. Патријарх Пајсије (1993) — *Патријарх Пајсије*. Сабрани списи. Београд, 1993. 166 с.
5. Јустин Телијски (1972–1977) — *Јустин Телијски*. Житија светих. 1972–1977. URL: <https://svetosavlje.org/zitija-svetih-13/3/#note19> (дата обращения: 24.09.2020).

## Литература

6. Колиненко (2016) — *Колиненко Ю. В.* Сербская православная церковь в 1878–1920 гг.: национальная идеология и политическая практика. Автореферат дис. кандидата исторических наук. М., 2016. 36 с.
7. Копанева, Черных (2019) — *Копанева Д. Д., Черных Т. Г.* Образ святых правителей в современном школьном историческом образовании Сербии // Православие и русская литература: сборник статей. Арзамас: Арзамасский филиал ННГУ, 2019. С. 256–261.
8. Мальченко (2014) — *Мальченко В. И.* Символ нации // Актуальные Вопросы Общественных Наук: Социология, Политология, Философия, История. 2014. № 38. С. 54–63.
9. Шкаровский (2016) — *Шкаровский М. В.* Русская и Сербская Православные Церкви в XX веке. История взаимоотношений. 2016. 280 с.
10. Файфрић (1998) — *Файфрић Ж.* Света лоза Стефана Немање. Шид, 1998. URL: [http://www.rastko.rs/istorija/loza\\_nemanjica/index\\_c.html](http://www.rastko.rs/istorija/loza_nemanjica/index_c.html) (дата обращения: 20.09.2020).
11. Черных (2017) — *Черных Т. Г.* Царь Стефан Душан IV Сильный как отцеубийца и нарушитель заповедей предков: негативное в образе правителя в сербской исторической памяти XIV–XXI вв. // *Studia Slavica et Balcanica Petropolitana*. 2017. № 1 (21). С. 113–127.

### ***Dina Kopaneva, Kseniia Kostousova, Tatiana Chernykh. Serbian saint princes in the conception of modern Serbs.***

**Abstract:** In modern Serbia, there is still a pressing need to strengthen national self-determination, which retains a close connection with the Orthodox faith. Serbian medieval history usually serves as a reliable source of relevant heroic images and role models. Many of those heroes were canonized, including representatives of the famous medieval Nemanjich dynasty. The purpose of this work is to identify the most significant members of the dynasty for modern Serbs, as well as to analyze their merits and the reflection in historical memory. As an additional research method, the authors of the article used their sociological survey of citizens of Belgrade, conducted in 2019. The authors come to a conclusion that members of Nemanjich dynasty still are among the key elements of Serbian historical memory and a significant symbol of the Serbian nation, being the defenders of both the Orthodox faith and the entire Serbian people in general.

**Keywords:** Serbia, the Middle ages, orthodoxy, canonization, hero, Nemanjich dynasty, Nemanja, Saint Sava, Stefan Dushan.

*Dina Dmitriyevna Kopaneva* — PhD in historical sciences, senior lecturer, Institute of History, Saint Petersburg State University ([d.smirnova@spbu.ru](mailto:d.smirnova@spbu.ru)).

*Kseniia Aleksandrovna Kostousova* — engineer-researcher, Institute of History, Saint Petersburg State University ([eisernigel@gmail.com](mailto:eisernigel@gmail.com)).

*Tatiana Germanovna Chernykh* — junior scientific researcher, Institute of History, Saint Petersburg State University ([t.chernykh@spbu.ru](mailto:t.chernykh@spbu.ru)).

А. П. Жаров

## ЖИРОВИЦКИЙ ОБРАЗ ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ. ОСОБЕННОСТИ ИКОНОГРАФИИ

Статья посвящена иконографии Жировичской иконы Божией Матери. Описываются уникальные особенности данной иконографии. Рассказывается о белорусских мастерах, принимавших участие в работах по созданию списка данной иконы по сохранившимся иконографическим источникам.

**Ключевые слова:** Жировичская икона, иконография Божией Матери, иконопись.

Жировичская икона Божией Матери является одной из наиболее почитаемых в Беларуси. Оригинал иконы выполнен в виде резьбы невысокого рельефа на овальной яшмовой пластине. Образ относится к одному из основных типов иконографии Богоматери, так называемому «Умилению», по-гречески «Елеус» (греч. Ελεούσα — милостивая). Его характерной особенностью является то, что Младенец Христос обнимает Богоматерь и прикасается к ней своим ликом. Эта иконография получила широкое распространение в Византии и известна в ряде почитаемых икон, наиболее известной из которых стала Владимирская икона Богоматери, созданная в Константинополе в начале XII в. К иконографии «Умилению» относятся также такие почитаемые на Руси иконы как «Донская», «Феодоровская», «Игоревская».

Редкой особенностью иконографии, является изображение открытых волос Богоматери. Такой вариант изображения прослеживается также в таких иконах Богоматери, как «Взыскание погибших», «Козельщанская», «Картушинская» и некоторых других. Нужно отметить, что в большинстве списков с Жировичской иконы чаще используется традиционный для византийской традиции вариант, когда у Богоматери глава покрыта мафорием.

Другой особенностью иконографии Жировичской иконы является изображение обнаженных до колен ножек Младенца Христа. Такая деталь изображения встречается в ряде памятников Византийского искусства XI–XV вв. Например, на «Киккской» иконе Богоматери (Синай, XI в.), «Достойно есть» (Афон, XIV в.). Среди древнерусских икон ближайшими аналогами иконографии Жировичской иконы являются

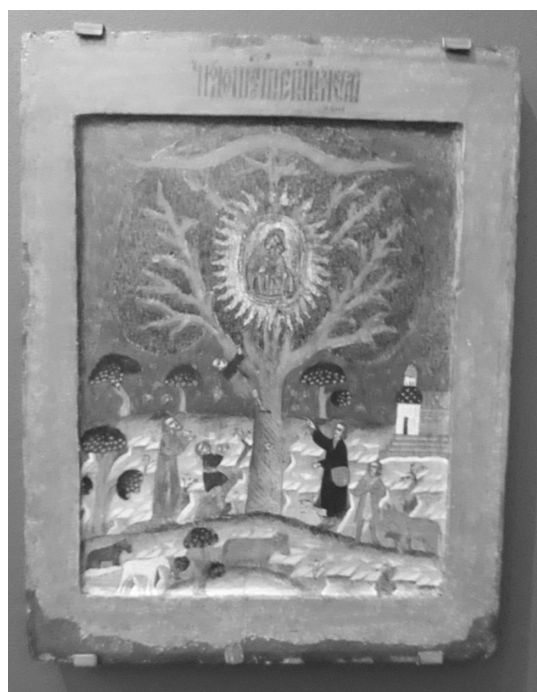


Чудотворная Жировичская  
икона Богоматери

Андрей Павлович Жаров — иконописец, преподаватель отделения иконописи при СПбДА, член Архитектурно-художественного совета Минского епархиального управления (Минск, Белоруссия) (zharovstudio@gmail.com).



Жировичская икона из иконостаса  
Успенского собора Жировичского монастыря



Жировичская икона начала XVIII века  
из собрания Николая Кормашева

читание Жировичской чудотворной иконы сложилось еще в начале XVIII в. Именно чудотворным назван образ в надписи на верхнем поле иконы. В целом, следуя иконографии иконы «Чудо явления Жировичской иконы», которая сложилась на рубеже

«Феодоровский» и «Донской» образы Богоматери.

Наибольший интерес для настоящего исследования представляют самые ранние примеры иконографии Жировичской иконы. Графические изображения Жировичской иконы, известны в ряде гравюр XVII в. Одна из таких гравюр помещена в переиздании книги иером. Феодосия (Боровика) (1628 г.).

В XVII в. создаются живописные списки Жировичской иконы, среди них — икона знаменитого царского изографа Никиты Иванова Павловца (1669). В музее Древнебелорусской культуры Национальной Академии наук Беларуси хранится икона, написанная в середине XVIII в. иконописцем Томашем Маковским для Пречистенской церкви в дер. Дивин. Список с Жировичской иконы, выполненный в 1751 г. находится в собрании Национального Художественного музея Беларуси.

Также одним из вариантов иконографии Жировичского образа является изображение «Чудесного явления чудотворной иконы в ветвях дерева». Одним из наиболее значимых примеров такого извода, икона начала XVIII в., созданная для иконостаса Успенского собора Жировичского монастыря. Эту икону, которая сейчас хранится в Национальном художественном музее республики Беларусь, как и все сохранившиеся иконы Успенского иконостаса Жировичского монастыря отличает высокий художественный уровень исполнения.

В коллекции икон, собранной эстонским реставратором Николаем Ивановичем Кормашовым, хранится редчайший пример иконы «Явление Жировичской иконы Богоматери», созданный предположительно в начале XVIII в. на русском Севере. Икона имеет оклад, что свидетельствует об особом почитании данного образа. Обращение мастера к данному сюжету свидетельствует о том, что почитание Жировичской чудотворной иконы сложилось еще в начале XVIII в. Именно чудотворным назван образ в надписи на верхнем поле иконы. В целом, следуя иконографии иконы «Чудо явления Жировичской иконы», которая сложилась на рубеже

XVII–XVIII вв., икона из собраний Кормашева имеет свои уникальные особенности. Так, интересной деталью данной иконы является изображение красного плата (мафория), парящего над явленной иконой. Подобное изображение мафория — покрывала встречается в новгородском изводе сюжета «Покрова Богоматери». Данная деталь не встречается в других изображениях явления Жировичской иконы. Возможной интерпретацией этой детали может быть идея об особом покровительстве Богоматери святой Руси через явление ее иконы в Жировичах.

Известен ряд более поздних списков иконографии «Явление Жировичской иконы» созданных в конце XIX — начале XX вв., на которых изображено явления иконы двум пастушкам. Данная иконография скорее несет иллюстративный характер, связанный с историей первого явления иконы.

Среди списков Жировичской иконы, прославленных чудесами и получивших собственные имена — Ляденская и Раковская иконы Божией Матери. Ляданская чудотворная икона, созданная в первой трети XVIII в., была семейной реликвией литовского мечника Игнатия Завиши и его жены Марцибеллы. Икона была помещена в основанный на их средства Благовещенский монастырь в Лядах, близ Минска. Другой список Жировичской иконы находится в Преображенской церкви (1793 г.) в г. Раков. Этот список с иконы упоминается как чудотворный в архивных описаниях церкви конца XVIII — начала XIX вв.

В 1991 г. по благословению митр. Филарета (Вахромеева) была выполнена точная копия реконструкция древней чудотворной иконы. Данная икона была вырезана на яшме в меру и подобие чудотворного образа, талантливым резчиком свящ. Андреем Ляновым, тонким знатоком древнерусского и византийского искусства. Отцом Андреем были реконструированы многие детали древнего образа, которые в настоящее время с трудом прочитываются на оригинале. К ним можно отнести: изображение открытых волос Богоматери, положение и рисунок рук Богоматери, палеографические особенности надписей на иконе. Для иконы была также создана ставроотека, которая предоставляет собой икону с позолоченным чеканным фоном, на которую закреплен оклад, выполненный в технике скани. В ее создании совместно с свящ. Андреем Ляновым принимал участие минский иконописец Павел Жаров.

Еще один вариант отец Андрей выполнил в виде резного изображения Жировичской иконы на архиерейской панагии, где изображение Жировичской икона представлено в окружении Белорусских Святых.

Иконописцем Павлом Жаровым также были выполнены различные списки с Жировичской иконы. Наиболее значимым из которых является список, созданный для храма Святого Апостола Андрей Первозванного в Минске.

В 2011 г. Павлом Жаровым была разработана памятная монета, посвященная Жировичской чудотворной иконе. Монета была выпущена Национальным банком республики Беларусь и вошла в серию памятных монет «Православные чудотворные иконы». Особенностью разработанной П. Жаровым иконографии стало использование византийских образцов иконописи, а также композиции с изображением серафимов окружающих Богородичный образ. Такое решение подчеркивает богословскую основу образа Богоматери, как «Честнейшую херувим и славнейшую без сравнения серафим». Также данная надпись присутствует во многих списках с иконы, выполненных в XVII–XVIII вв. Возможно, она размещалась на ободке утраченного металлического обрамления древней Жировичской иконы.



Список Жировичской иконы выполненный в 1991 году свящ. Андреем Ляновым

Формирование и уточнение иконографии чудотворного образа из Жировичского монастыря свидетельствует о почитании этой святыни среди христиан. Нужно отметить, что, как и в иконографии Богоматери «Взыскание погибших», для Жировичской иконы сейчас утвердилось два варианта изображения: более традиционный, когда голова Богоматери покрыта мафорием и более редкий – с открытыми волосами, которые сплетены и Богоматери в косицу.

Хочется отметить, что большая заслуга по восстановлению данной иконографии принадлежит свящ. Андрею Льянову и минскому иконописцу Павлу Жарову.

Сопоставление различных списков Жировичской иконы, позволяет уточнить ряд особенностей иконографии данного образа, что особенно важно для дальнейших исследований, связанных с историей почитания чудотворной иконы в христианском мире.

### ***Andrei P. Zharov. Zhirovitskaja icon of the Mother of God. Features of this iconography.***

**Abstract:** The article is devoted to the iconography of the Zhirovitskaja icon of the Mother of God. The unique features of this iconography are described. The article tells about the Belarusian masters who took part in the work on creating of this icon based on preserved iconographic source.

**Keywords:** Zhirovitskaja icon, iconography of the Mother of God, iconography.

*Andrei Pavlovich Zharov* — Iconographer, Teacher of Sacred Art department of the St. Petersburg Theological Academy, Art and Architecture Board Member of Minsk Diocese. (zharovstudio@gmail.com).



*Н. В. Пивоварова*

## РЕЗНЫЕ СКЛАДНИ-ИКОНОСТАСЫ В СОБРАНИИ РУССКОГО МУЗЕЯ. Особенности конструкции и иконографический состав

В статье изложены результаты работы по изучению памятников резного дерева, хранящихся в Русском музее. Автор рассматривает группу произведений деревянной резьбы, именуемых в специальной литературе складнями-иконостасами, переносными иконостасами или походными складнями. Как показывает анализ состава современных музейных собраний, такие складни имели широкое распространение в XVI–XVII вв. Местом изготовления многих из них был Великий Новгород — известный центр резьбы по дереву. Статья посвящена анализу типологии и иконографии аналогичных памятников, хранящихся в Русском музее. Автор рассматривает композиционные особенности и иконографический состав изображений на створках. Приводятся сведения письменных источников, позволяющие уточнить функцию подобных предметов. Поднимается вопрос о месте изготовления складней из собрания Русского музея.

**Ключевые слова:** Складни-иконостасы, резьба по дереву, Русский музей, иконография, типология, древнерусский высокий иконостас, Великий Новгород, коллекция М. П. Погодина.

В коллекциях столичных и провинциальных музеев можно нередко встретить живописные и резные складни-иконостасы, изготовленные в разное время и в разных мастерских, часто неравнозначные по своим художественным достоинствам. Наиболее традиционными среди них принято считать складни, выполненные на отдельных, скрепленных между собой при помощи шарниров досках, в классической темперной технике. Однако наряду с живописными складнями в эпоху позднего средневековья достаточно широкое распространение получили и складни, исполненные в технике резьбы по дереву и кости. Подобные произведения прослеживаются и по инвентарям музейных собраний, и по письменным источникам — монастырским описям и каталогам частных коллекций XIX — начала XX в.

В исследовательской литературе рассматриваемые произведения нередко имеют походными иконостасами. Основаниями для подобного заключения служат, с одной стороны, сравнительно небольшая высота створ, с другой, — возможность складывать их «в стопку», создающую удобство для перенесения. Между тем данная функция складней-иконостасов не очевидна, поскольку убедительных сведений об их перемещениях на дальние расстояния не сохранилось. Вместе с тем, существуют свидетельства об их калейном употреблении или использовании в качестве прикладов к большим иконам в храмах и монастырях. Представляется, что именно такое назначение складней и было основным, что подтверждается как составом изображений, так и самой конструкцией створ.

Отбор и размещение изображений на складнях, имеющих многоярусную структуру, обычно соответствовали составу и расположению рядов в древнерусском высоком иконостасе, поэтому основная идея, объединяющая образы в монументальной предалтарной конструкции, воплощалась и в замысле ее миниатюрного аналога. Тема Домостроительства человеческого спасения, берущая начало в верхнем (пророческом или праотеческом) ярусе иконостаса, получала логическое завершение в его

---

*Надежда Валерьевна Пивоварова* — кандидат искусствоведения, профессор Санкт-Петербургской духовной академии, ведущий научный сотрудник Русского музея ([nad-pivovarova@yandex.com](mailto:nad-pivovarova@yandex.com)).



Деисус: Иисус Христос и предстоящие.

Три створки резного иконостаса. Ростов (?). XVII в.  
Из собрания М. П. Погодина. ГРМ. Фото начала XX в.



Деисус. Святые Николай Чудотворец,  
Василий Великий, Архангел Гавриил.

Три створки резного иконостаса. Ростов (?). XVII в.  
Из собрания М. П. Погодина. ГРМ. Фото начала XX в.

Наиболее простая конструкция, фиксируемая на анализируемых памятниках, — деисусный чин в рост, сгруппированный по сторонам от центрального образа Иисуса Христа. Подобный вариант представлен разобранным на отдельные створки складнем-иконостасом из собрания М. П. Погодина<sup>1</sup>. Изображения расположены в традиционной последовательности, в соответствии с иерархическим принципом: сначала Богородица и святой Иоанн Предтеча, за ними два архангела — Михаил и Гавриил, следом за ними святители.

Сохранившиеся 13 створ представляют только часть первоначального иконостаса, поскольку некоторые пары нарушены (утрачены образы: Архангела Михаила — соответствовал сохранившейся фигуре Архангела Гавриила; св. Иоанна Златоуста — составлял пару уцелевшей створке со свт. Василием Великим). Изображение еще одного

нижнем — деисусном ряду. Подобный миниатюрный иконостас, находясь в келье монаха, домашних хорах здравствующего заказчика или вложенный в церковь на помин его души, являл зримый образ моления всех чинов святости за живого или усопшего. Неслучайно именно с деисусного ряда и началось постепенное развитие конструкции миниатюрных складней. В то же время складень-иконостас с одним деисусным рядом продолжал существовать и в более позднее время, когда многоярусная конструкция складней уже была хорошо известна.

Памятники из собрания Русского музея предоставляют богатый материал для изучения типологии резных деревянных складней-иконостасов. Все они (16 комплектов, представляющих собой цельные конструкции или отдельные фрагменты от разрозненных произведений) могут быть объединены в несколько групп в соответствии с составом изображений. Большая часть предметов относится к дореволюционным поступлениям (в количественном отношении преобладают складни из собрания М. П. Погодина). Несколько складней находились в коллекциях В. А. Прохорова, А. П. Базилевского, в собрании Царско-сельского Арсенала и др.

<sup>1</sup> Инв. №№ ДРД-140–154. Датируется XVII в. Размер створок ок. 22,6–23,3 x 7,5–7,8 см.



Деисус. Резной иконостас. XVI в. Рама. XVII в.  
Из собрания М. П. Погодина. ГРМ. Фото начала XX в.

святителя дорезано позже<sup>2</sup>. По составу изображений на имеющихся створах выстраивается следующая последовательность образов (парами от центра): Богоматерь, святой Иоанн Предтеча, архангелы Михаил и Гавриил, свт. Василий Великий и Иоанн Златоуст, Николай Чудотворец и Григорий Богослов, Афанасий и Кирилл Александрийские, Алексий, митр. Московский и Петр, митр. Московский, Исаия, еп. Ростовский, Леонтий, еп. Ростовский<sup>3</sup>. Таким образом, первоначальный деисусный чин состоял, как минимум из 15 фигур.

Состав изображений позволяет предполагать, что складень был выполнен среднерусским, возможно, московским или ростовским мастером. Дополнительным подтверждением этому служит иконография центральной створки чина — образ «Спаса в силах», типичный для среднерусской традиции. Фигура Христа заключена в овальный ореол с резными херувимами; по углам — изображения символов евангелистов (лучше сохранились верхние — ангел и орел). К сожалению, происхождение складня и место его создания не проясняют данные описи собрания М. П. Погодина, где указана лишь иконография памятника: «Икона поясов Апостолов тринадцать ликов» (РГИА. Ф. 789. Оп. 6 (1869). Д. 111. Л. 115. № 605. 3).

К этому же типу принадлежит другой складень из собрания М. П. Погодина, вставленный впоследствии в деревянную резную раму и, вследствие этого, превратившийся в стационарную конструкцию<sup>4</sup>. Складень состоит из 15 створ с фигурами в рост. Каждое изображение помещено в ковчежец, завершенный килевидной арочкой. Четырнадцать фигур святых предостоят Спасителю, сидящему на престоле (северно-русская иконографическая традиция) в следующей последовательности (от центра парами): Богоматерь и Иоанн Предтеча, архангелы Михаил и Гавриил, апостолы Петр и Павел, свт. Петр, митр. Московский и Николай Чудотворец, Алексий, митр. Московский и Василий Великий, Иоанн Златоуст и Григорий Богослов, великомученики Димитрий и Георгий. Грузноватые широкоплечие фигуры, резанные в упрощенной графической манере, лишены изящества, разновелики, что позволяет говорить о провинциальном происхождении мастера, возможно, связанного с мастерскими Русского Севера. Основанием для такого предположения служит характер позднего обрамления-рамы, исполненной, судя по орнаменту, также на Севере.

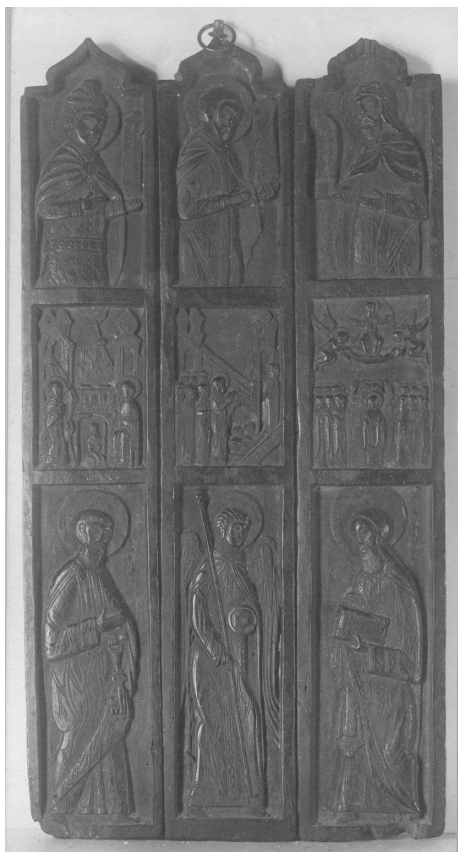
Наконец, деисусную композицию на отдельных створках воспроизводит семистворчатый складень из собрания А. П. Базилевского<sup>5</sup>. Шесть фигур, предстоящих

<sup>2</sup> Инв. № ДРД-152.

<sup>3</sup> Инв. № ДРД-152. Створка дорезана. Фигура отождествлена по парному изображению св. Исаии, еп. Ростовского.

<sup>4</sup> Инв. № ДРД-442. Створки датируются XVI в., рама — XVII в. Размер 26,0 x 117,0. Описан в описи Погодина под № 604. 2: «Пояс Апостолов, разделенный витыми столбиками, в деревянной раме, резанной травами» (РГИА. Ф. 789. Оп. 6 (1869). Д. 111. Л. 115). Опубликован: [Пречистому образу, 1995, 312, кат. 199; Святой Николай Мирликийский, 2006, 220, кат. 118].

<sup>5</sup> Инв. № ДРД-364. Датируется XVII в. Размер: 12,6 x 36,0 x 1,8. Ныне дощечки вставлены в дубовую раму.



Пророки, праздники, деисус.  
Три створки резного иконостаса.

Начало XVII в.

Приобретен в 1912 г. от Е. К. Селезневой.  
ГРМ. Фото начала XX в.

образу Спасителя на престоле, соответствуют наиболее лаконичному варианту деисусного (обычно поясного) чина, который замыкают святые апостолы Петр и Павел. Укороченные пропорции фигур, резанных низким рельефом, схематичность грубоватых ликов, иконография средника с композицией «Спас на престоле», указывают на северное (провинциальное) происхождение складня.

Рассмотренный выше вариант складня соответствует устройству иконостасов в небольших северных храмах или часовнях, где часто отсутствовала высокая иконостасная конструкция, но устанавливались один или два иконостасных пояса.

Другим, более сложным типом складня-иконостаса следует признать вариант с двумя рядами изображений, вырезанных одно над другим и часто заключенных в самостоятельные ковчезцы. В собрании Русского музея он представлен двумя памятниками — разобранным на отдельные створки иконостасом с праздниками и деисусом (10 икон)<sup>6</sup> и одной створкой от несохранившегося иконостаса с пророками и деисусом<sup>7</sup>.

На створах первого складня одно под другим помещены изображения праздника и святого в рост в позе молитвенного предстояния (центральная створка не сохранилась). При составлении створок в единый ряд праздники выстраиваются в хронологическом порядке Евангельских событий («прочитываются» слева направо), а святые, размещенные парами от центра к периферии, — в соответствии с иерархической си-

стемой деисуса, т.е. согласно структуре традиционных иконостасных рядов. В праздничном ряду представлены: Благовещение, Рождество Христово, Сретение Господне, Крещение Господне, Воскрешение Лазаря, Распятие Господне, Сошествие Христа во ад, Вознесение Господне, Сошествие Святого Духа на апостолов, Успение Пресвятой Богородицы. В деисусе (парами от центра): Пресвятая Богородица и св. Иоанн Предтеча, Архангелы Михаил и Гавриил, святые апостолы Петр и Павел, свт. Николай Чудотворец и Иоанн Златоуст, Василий Великий и Григорий Богослов. Таким образом, на центральной (несохранившейся) створке с изображением Спасителя, скорее всего, было представлено Преображение Господне, или, что вероятнее, две композиции — «Вход Господень в Иерусалим» и «Преображение Господне», соответствующие большей ширине центральной иконы. (В аналогичных живописных складнях-иконостасах средник часто делался в два раза шире каждой из боковых створок для того, чтобы при сложении они образовали две компактные стопки). Именно такой вариант средней иконы двухъярусного чина можно видеть в иконостасе 60-е гг. XVI в. придела Собора Архангела Гавриила Благовещенского собора Московского Кремля [Качалова и др., 1990, 210].

<sup>6</sup> Инв. № ДРД-130–139. XVI в. Высота створок в среднем 19,8 см, ширина около 5,7 см.

<sup>7</sup> Инв. № ДРД-365. XVII в. Размер: 16,0 x 13,3 x 1,6.

На одной (левой) створке не сохранившегося полностью складня<sup>8</sup> изображены сверху четыре поясные фигуры пророков, внизу — четверо предстоящих в рост из деисусного ряда, предположительно свв. Димитрий, Леонтий, Петр, Никола. Таким образом, речь идет о складне, где фигуры святых размещались на створках не по одной, а группами, что позволяет говорить о вариативности структуры миниатюрных иконостасов.



Пророки, праздники, деисус.  
Фрагменты резного иконостаса. XVI в. Новгород.  
Из собрания А. П. Базилевского. ГРМ

Следующий тип складня-иконостаса — с трехрядной структурой — представлен в Русском музее двумя памятниками — тремя, соединенными вместе створками от разрозненного складня<sup>9</sup>, и трехстворчатым, полностью сохранившим все изображения, но переделанным в позднейшее время складнем<sup>10</sup>. Первый складень, каждая из трех створ которого имеет фигурное килевидное завершение, включал фигуры поколенных пророков, композиции праздников и деисусный чин в рост. На каждой створе помещалось по одному изображению из соответствующего ряда. Две из сохранившихся створок находились в левой части складня (Архангел Михаил. Воскрешение Лазаря. Неизвестный пророк; Апостол Петр. Благовещение. Пророк Давид?), одна — в правом (Апостол Павел. Вознесение Господне. Неизвестный пророк). Таким образом, первоначально складень состоял не менее чем из семи икон, праздничный ряд которых, несмотря на кажущуюся неполноту, наглядно отражал идею Божественного домостроительства, начиная с Благовещения и заканчивая Вознесением Господним.

Трехчастную структуру древнерусского высокого иконостаса воспроизводит и складень-иконостас из собрания А. П. Базилевского, некогда состоявший из семи отдельных створ (ныне соединенных в три створы). Первоначально на шести боковых створах помещалось по два изображения, относящихся к каждому из рядов, на средней — по три изображения. Центр пророческого ряда (средняя створка) составляли фигуры Богоматери «Воплощение» и пророков Давида и Соломона; далее — от центра к периферии — парами следовали: святые Исаия и Иезекииль (?), Даниил и Захария, Иона и Елисей, Моисей и Гедеон, Иаков (?) и Софония, Наум и Самуил. В праздничный ряд входили композиции (слева направо): Благовещение, Рождество Христово, Сретение Господне, Крещение Господне, Преображение Господне, Воскрешение Лазаря, Вход Господень в Иерусалим, Распятие Господне и Сошествие Христа во ад (три последние композиции на средней створке), Жены-Мироносицы у Гроба Господня, Вознесение Господне, Сошествие Святого Духа на апостолов, Успение Пресвятой Богородицы, Введение младенца Марии во храм, Положение риз Пресвятой Богородицы. В деисусном ряду (от центра, парами) были представлены: на средней створке Спаситель на престоле, Богоматерь и святой Иоанн Предтеча; на следующих — Архангелы Михаил и Гавриил, апостолы Петр и Павел, свт. Иоанн Златоуст

<sup>8</sup> Инв. № ДРД-365.

<sup>9</sup> Инв. № ДРД-370. Начало XVII в. Размер каждой створки: 43,5 x 7,2 (7,1; 8,0) x 1,5. Складень опубликован: [Бобринский, 2012, табл. 193: 6].

<sup>10</sup> Инв. № БК-3890. Размер 18,6 x 10,8 x 2,1. Находился в собрании А. П. Базилевского. Опубликовано: [Плешанова, 2002, 403, 409; Святые земли Русской, 2010, 26, кат. 12].

и Василий Великий, великомученики Димитрий Солунский и Георгий, столпники Симеон и Даниил, св. князя Борис и Глеб. В отличие от других святых столпники и великие князья, завершавшие деисусный ряд, изображены не в трехчетвертном повороте к центру, а фронтально, что позволяет вспомнить не только об аналогичной особенности некоторых деисусных чинов (деисус Рождественского собора Ферапонтова монастыря с фронтальными образами столпников), но и о примерах размещения фигур столпников в росписях восточных частей храмов.

Последний приведенный пример позволяет перейти к анализу наиболее распространенного типа складня, представленного в Русском музее сразу шестью экземплярами<sup>11</sup>. Этот тип известен и в других музейных собраниях — в Музее-заповеднике «Московский Кремль», Сергиево-Посадском музее-заповеднике, собрании ЦАК МДА и др.<sup>12</sup> Складни состоят из четырех створок, включающих четыре ряда изображений: пророческий, праздничный, деисусный и условный «местный», в котором представлены фронтальные полуфигуры святых. Пояс поясных пророков всегда размещен по стороне от образа Богоматери Знамение; в центре деисусного ряда находится образ Спасителя, сидящего на престоле. Святые в нижнем ряду сгруппированы таким образом, что на каждой створке оказываются по три их пары, помещенные в отдельные ковчежцы, причем состав святых на всех складнях практически идентичен.

К индивидуальным особенностям каждого конкретного произведения относятся порядок расположения праздников и состав композиций, фланкирующих деисусный ряд, которые могут включать как праздничные сцены, так и другие сюжетные изображения. В сравнительно недавнее время группа складней из Русского музея была атрибутирована И. И. Плешановой как произведения кирилловских резчиков [Плешанова, 2002, 403–409]. Одним из аргументов для подобного заключения послужило мнение исследователя о том, что в состав деисусного чина таких складней включено изображение прп. Кирилла Белозерского, представленного, вопреки логике построения ряда, среди фигур святителей. Однако в действительности в подобных чинах изображался не прп. Кирилл Белозерский, а свт. Кирилл Александрийский, на что указывают не только омофор с крестами, лежащий на его плечах, но и парный ему образ свт. Афанасия Александрийского в другой половине деисусного ряда.

И. М. Соколова, опубликовавшая кремлевский складень рассматриваемого типа<sup>13</sup>, справедливо отметила сходство данной структуры миниатюрных резных иконостасов<sup>14</sup> с устройством первых древнерусских высоких иконостасов, в которых три ряда икон устанавливали над глухими алтарными преградами, расписанными в технике фрески и включавшими фронтальные изображения святых. Убедительным представляется вывод исследователя и о том, что приемы резьбы складней и состав святых, изображенных в нижнем ряду, указывают на новгородское происхождение памятников. Стилистические аналогии им можно найти среди произведений новгородской резьбы 30–60-х гг. XVI в.

Выводы И. М. Соколовой можно распространить и на складни из Русского музея, обнаруживающие разительное сходство с перечисленными выше произведениями. Речь идет не только о схожих приемах резьбы, но и об идентичности в подборе «избранных» святых (Илл. 6). На всех складнях их по двадцать четыре, причем аналогии многим из пар и отдельным образам святых встречаются с раннего времени в произведениях новгородского иконописания и прикладного искусства. Назовем

<sup>11</sup> Инв. №№ ДРД-122–125; ДРД-126–129; ДРД-162–163 (две створки из четырех); ДРД-164, ДРД-166 (три створки из четырех).

<sup>12</sup> Примеры см. в изд.: [Соколова, 1984, 57–70; 2003, 70–77, кат. 7].

<sup>13</sup> Складень был приобретен в конце XIX в. для московского Исторического музея, а впоследствии оказался в Кремле.

<sup>14</sup> В качестве аналогий И. М. Соколова привлекла фрагмент складня из Сергиево-Посадского музея и два схожих произведения из Церковно-археологических кабинетов при Киевской Духовной академии (современное местонахождение не установлено) и Московской Духовной академии.



Пророки, праздники, деисус, святые. Три створки четырехстворчатого резного складня-иконостаса. 1560-е гг. Новгород. Из собрания В. А. Прохорова. ГРМ

лишь некоторые из них: святые Николай Чудотворец и архидиакон Стефан (в надписях — Степан), св. целители Косма и Дамиан, Флор и Лавр, преподобные Макарий и Онуфрий, великомученики Дмитрий и Георгий (в надписи — Егорий), св. князья Борис и Глеб; свт. Власий, мученицы Екатерина, Параскева Пятница, Варвара. Таким образом, представлен сонм наиболее почитаемых в Новгороде святых, считавшихся надежными заступниками и ходатаями перед Богом за христиан.

Думается, что нет серьезных оснований считать складни из Русского музея произведениями кирилловских резчиков, тем более, что в поздних описях Кирилло-Белозерского монастыря описание фрагмента костяных складней аналогичного (?) состава встретилось нам лишь один раз<sup>15</sup>: «Икона костяная четверугольная посредине вдоль в двух местах расколота, на ней в четырех рядах резное изображение: в верхнем ряду десять лиц поясных пророческих, во втором Господские праздники, в третьем ряду Господа Вседержителя сидящего на престоле, с предстоящими, в нижнем ряду десять лиц святительских и мученических, снаружи кругом обложена серебром позолоченным...» (ОР РНБ. Кир.-Бел. № 118/1353. Л. 68–68 об. № 315). Согласно описи, высота складня не превышала двух вершков, т.е. приблизительно равнялась 9 см. Очевидно, что речь в описи 1802 г. идет о соединенных вместе двух створках расколота костяного складня, структура которого соответствовала описанному выше резным деревянным складням. Естественно, процитированное описание не дает никакой возможности говорить о месте изготовления данного костяного произведения.

В особую группу может быть включен последний складень-иконостас, не имеющий аналогов среди произведений, хранящихся в Русском музее<sup>16</sup>. Его структура отлична от описанных выше. По существу, это складень-триптих с врезанными в него миниатюрными образками, имеющими прорезной фон. Складень разделен на пять рядов, причем структура иконостаса строго выдержана только в среднике. Верхний ярус изображений состоит из композиций Страстей Христовых — Распятие Господне, Омовение ног и Тайная Вечеря. Во втором ярусе представлена Богоматерь «Знамение» и пророки, в третьем — деисус, в четвертом — шесть праздников. В нижнем ряду находятся миниатюрные Царские врата, фланкированные изображениями Богоматери

<sup>15</sup> Как явствует из монастырских документов, на рубеже XVIII–XIX вв. часть ризничных предметов Кирилло-Белозерского монастыря за ветхостью подверглась распродаже или уничтожению, что подготовило почву для их появления в частных коллекциях.

<sup>16</sup> Инв. № ДРД-336. Размеры: 48,5 x 30,0 x 5,2 (средник); 48,5 x 14,8 x 3,5 (правая створка); 48,5 x 14,8 x 3,5 (левая створка). Находился в собрании П. Ф. Коробанова. В описи коллекции значится под номером 327. 14: «Складни деревянные резные, представляющие полный иконостас. Обшиты малиновым бархатом» (РГИА. Ф. 789. Оп. 6 (1869). Д. 111. Л. 101).

с Младенцем и Христа Вседержителя. Боковые створки составлены из композиций праздников и святых. К числу особенностей данного складня следует отнести появление изображений Царских врат в центре нижнего яруса центральной створки и ряда Страстей в верхней ее части, указывающих на поздний этап формирования структуры подобных иконостасов. Напомним, что позже всего структура с Царскими вратами появляется и в живописных старообрядческих складнях-иконостасах, одна из разновидностей которых, представленная в собрании Русского музея двумя экземплярами, имеет определенное сходство с описываемым памятником<sup>17</sup>.

Наконец, необычный вариант конструкции представлен на резном иконостасе из собрания М. П. Погодина, собранном из разрозненных частей нескольких иконостасов, исполненных из разных материалов — наряду с деревянными частями в нем присутствуют и костяные детали<sup>18</sup>. Возможно, такой облик памятник получил в результате реставрации, предшествовавшей его поступлению в коллекцию.

## Источники и литература

### Источники

1. РГИА — Российский государственный исторический архив. Ф. 789. Оп. 6 (1869). Д. 111.
2. ОР РНБ — Отдел рукописей Российской национальной библиотеки. Кир.-Бел. № 118/1353.

### Литература

3. Бобринский (2012) — *Бобринский А. А.* Народные русские деревянные изделия. Предметы домашнего, хозяйственного и отчасти церковного обихода. М., 2012. Вып. XII.
4. Качалова и др. (1990) — *Качалова И. Я., Маясова Н. А., Щенникова Л. А.* Благовещенский собор Московского Кремля. М., 1990.
5. Плешанова (2002) — *Плешанова И. И.* Складни-иконостасы в собрании Русского музея // Памятники культуры. Новые открытия. Ежегодник 2001. М., 2002.
6. Пречистому образу (1995) — «Пречистому образу Твоему поклоняемся...» Образ Богоматери в произведениях из собрания Русского музея. СПб., 1995.
7. Святой Николай Мирликийский (2006) — Святой Николай Мирликийский в произведениях XII–XIX столетий из собрания Русского музея / Русский музей. Альманах. Вып. 132. СПб., 2006.
8. Святые земли Русской (2010) — Святые земли Русской / Русский музей. Альманах. Вып. 287. СПб., 2010. CD.
9. Соколова (1984) — *Соколова И. М.* Резной складень из собрания Музеев Кремля // Государственные Музеи Московского Кремля. Произведения русского и зарубежного искусства XVI — начала XVIII века. Материалы и исследования. М., 1984. С. 57–70.
10. Соколова (2003) — *Соколова И. М.* Русская деревянная скульптура XV–XVIII веков. Каталог. М., 2003.

---

<sup>17</sup> Инв. № ДРЖ Б-536, ДРЖ Б-537. Складни поступили из Музея Общества любителей древней письменности.

<sup>18</sup> Инв. № ДРК-112. Описание М. П. Погодина 603. 1: «Деисус (при сверке исправлено на: Резной иконостас. — *Н. П.*) в деревянной украшенной резными травами раме. В оном пояс праздников резан из дерева и прочие пояса с костяными резными изображениями святых наклеенными на дерево. В некоторых местах взамен утраченной резьбы изображения писаны красками» (РГИА. Ф. 789. Оп. 6 (1869). Д. 111. Л. 114 об.–115).



***Nadezhda Pivovarova. Carved folding iconostasis in the Collection of Russian Museum. The features of construction and iconographical structure.***

**Abstract:** The article presents the results of a study of the carved wood monuments stored in the Russian museum. The author regards a group of carved works of art by name the folding iconostasis, portable iconostasis or mobile iconostasis. Such iconostasis was widespread in the 16<sup>th</sup> – 17<sup>th</sup> centuries. In many cases the centre of their making localizes in Novgorod the Great, which was the known centre of wood carving. In the article make an analysis of typology and iconography of the carved iconostasis from the Russian museum. The author regards a features of composition and iconography of the figures of saints on the folds. Special attention is paid to the questions of the function of the carved iconostasis and the locality of the carved wood workshops.

**Keywords:** Folding iconostasis, carved wood, Russian museum, iconography, typology, Old Russian iconostasis, Novgorod the Great, collection of M. P. Pogodin.

*Nadezhda Valerievna Pivovarova* – Candidate of Art History, Professor of the St. Petersburg Theological Academy, Leading Researcher of the Russian Museum (nad-pivovarova@yandex.com)..

*Протоиерей Виталий Грищук*

## К ВОПРОСУ ОБ АВТОРСТВЕ ЛИТУРГИИ ПРЕЖДЕОСВЯЩЕННЫХ ДАРОВ

Статья посвящена проблеме, которая неоднократно обсуждалась в научной среде — авторству Константинопольской Литургии Преждеосвященных Даров. Несмотря на то, что настоящей теме посвящено немало исследований, вопрос атрибуции остается актуальным и не до конца изученным. В статье приведены сведения об авторстве Литургии по свидетельству древних евхологиев, мнения византийских комментаторов, а также обозначена проблема предмета изучения — что подразумевает исследователь, говоря об авторстве Литургии, не имеющей в своем составе Анафоры. На сегодняшний день вопрос авторства Преждеосвященной Литургии остается открытым, однако упоминание имени святителя Григория Великого, папы Римского, на отпусте Преждеосвященной Литургии в современной традиции вполне оправдано.

**Ключевые слова:** Литургия Преждеосвященных Даров, святитель Григорий Великий Двоеслов, святитель Епифаний Кипрский, святитель Герман Константинопольский, святитель Василий Великий.

Вопрос атрибуции Литургии Преждеосвященных Даров достаточно подробно изучен в российской и зарубежной литургической науке. Среди наиболее авторитетных работ на эту тему можно назвать монографию проф. Д. Мораитиса «Литургия Преждеосвященных» [Μωραΐτης, 1955], статью профессора Ленинградской духовной академии Н. Д. Успенского «Литургия Преждеосвященных Даров (Историко-литургический очерк)» [Успенский, 1976, 146–184] и фундаментальное исследование протопресвитера С. Алексопулоса «Литургия Преждеосвященных Даров в Византийском обряде: сравнительный анализ ее происхождения, развития и структурных единиц» [Alexopoulos, 2009]. Однако вопрос авторства Преждеосвященной Литургии на сегодняшний день остается темой научных дискуссий.

Изучение проблемы «авторства», или «атрибуции», **полной** Литургии сводится к вопросу об авторстве Анафоры. Для Преждеосвященной службы проблемы происхождения Анафоры не существует. В таком случае вопрос авторства Литургии Преждеосвященных Даров требует дополнительных комментариев, с учетом того, что внешняя форма богослужения изменяется во времени. Изучая вопрос атрибуции Преждеосвященной Литургии, необходимо конкретизировать предмет исследования:

- создание общественного богослужения, которое предполагает собрание и участие без чтения молитвы Анафоры;
- формирование практики совершения Литургии в особенные дни годового круга или включения Преждеосвященной в состав богослужений суточного круга;
- авторство молитв, составляющих основу формуляра;
- авторство особенных чинов, являющихся центральными элементами Преждеосвященной и мало изменяемых во времени при формировании и изменении других компонентов богослужения.

В современной православной традиции принято считать, что автором Литургии Преждеосвященных Даров является свт. Григорий Великий, папа Римский (годы понтификата — 590–604). В современных русских служебниках в надписании Литургии, как правило, не упоминается имя свт. Григория Двоеслова, однако оно звучит

---

*Протоиерей Виталий Иванович Грищук* — кандидат богословия, доцент Санкт-Петербургской Духовной Академии (v.grishchuk@mail.ru).

на отпусе<sup>1</sup>. Данная атрибуция — единственная в современных печатных изданиях богослужебных книг. Однако, даже самое поверхностное знакомство с историческими источниками обнаруживает, что такое мнение относительно авторства Литургии справедливо подвергается критике.

## ЕВХОЛОГИИ

Авторство Литургии Преждеосвященных Даров варьируется в рукописной традиции. В большинстве рукописей, особенно древних, автор не зафиксирован. В атрибутированных рукописях имя автора может быть обозначено либо в начале Литургии, либо в тексте отпуста Преждеосвященной. Если манускрипт является Типиконом, то атрибуция может быть указана в тексте.

Протопресв. С. Алексопулос проанализировал известные греческие рукописные тексты Преждеосвященной Литургии и систематизировал их по упоминанию автора и по времени написания манускрипта (Сведения представлены по: [Alexopoulos, 2009, 50–51]):

1. Не указан автор:

VIII в.: Barberini gr. 336.

X в.: Sevastianov 474; St. Petersburg 226;

XI в.: Paris gr. 391; Grottaferrata Г.Б. XX; Sinai gr. 958; Sinai gr. 959; Benaki 27 (B56); Benaki 57 (TA 127);

XI / XII вв.: Sinai 962;

XII в.: Barberini gr. 345; Barberini gr. 393; Barberini gr. 431; Barberini gr. 443; Ottoboni gr. 344; Paris gr. 330; Paris gr. 328; Paris gr. 392; Grottaferrata Г.Б. II; Grottaferrata Г.Б. VIII; Sinai gr. 973; EBE 713; Bodleian Auct. E.5.13; Vatican gr. 1811; Vatican gr. 1863; Vatican gr. 1875; Vatican gr. 1970; Ottoboni gr. 434; Vatican gr. 2005;

XII / XIII вв.: Sinai gr. 1036; EBE 662;

XIII в.: Grottaferrata Г.Б. XIII.; Sinai gr. 966; Sinai gr. 1037; Ambrosiana 709 (R24 Sup);

Barberini gr. 443;

XIV в.: Paris gr. 324; Vatopedi 133 (744); Vatican gr. 2324;

XIV / XV вв.: Benaki 90 (TA 246);

XV в.: Paris gr. 2509; Sinai gr. 968; EBE 685; EBE 769; EBE 2403; EBE 661; EBE 1910; EBE 877; Vatican gr. 1978; Panagia Kamariotissa 145 (142);

XV / XVI вв.: Paris gr. 326; EBE 756;

XVI в.: Ottoboni gr. 288; Paris gr. 347; Sinai gr. 2017; Sinai gr. 2045; Sinai gr. 2111; Sabas 53; Sabas 48; Sinai gr. 2037; Benaki 10 (B16); Benaki 79 (TA 177); EBE 2400; EBE 878; EBE 755; EBE 772; EBE 749; EBE 759; EBE 781;

XVII в.: Taphou 334.

2. Свт. Епифаний Кипрский:

XIV в.: EBE 2086;

XVII в.: EBE 802.

3. Свт. Герман Константинопольский:

XII в.: Barberini gr. 329; Biblioteca Angelica gr. 15;

XIII в.: Ambrosiana 276;

XIV в.: Grottaferrata Г.Б. III;

XV / XVI вв.: Sabas 382;

XVI в.: EBE 757; Vatican gr. 2007, Vatican gr. 2032, Vatican gr. 2143.

4. Свт. Григорий Великий:

XV в.: Ambrosiana 84, Typikon Sinai gr. 1109;

XVI в.: Paris gr. 393; EBE 775; Dionysiou 469; Taphou 134 (593); Koutloumousiou 341;

XVII в.: EBE 2202;

---

<sup>1</sup> В современной греческой традиции (как и в русской старообрядческой практике) имя святителя Григория не упоминается на отпусе Литургии Преждеосвященных Даров.

Эти сведения можно представить в виде таблицы:

Век	Без автора	Епифаний	Герман	Григорий
VIII	1			
IX				
X	2			
XI	6			
XI / XII	1			
XII	19		2	
XII / XIII	2			
XIII	5		1	
XIV	3	1	1	
XIV / XV	1			
XV	10			2
XV / XVI	2		1	
XVI	17		4	5
XVII	1	1		1

В большинстве сохранившихся рукописей, которые относятся к Константинопольской традиции, не упоминается автор Преждеосвященной Литургии.

Свт. Герман Константинопольский (+740), начиная с XII в. многократно упоминается в качестве автора Преждеосвященной Литургии. И хотя он на 200 лет моложе событий, связанных с упоминанием Преждеосвященной в Константинополе в Пасхальной Хронике, огромный авторитет богослова, церковного писателя, гимнографа и литургиста мог стать причиной надписания Литургии его именем.

Свт. Епифаний Кипрский (упоминается в манускриптах XIV и XVII вв.), епископ города Констанции (древний Саламин), (+403) был выдающимся отцом и учителем Церкви, богословом-полемистом и ересологом.

Не существует определенных свидетельств, согласно которым можно было бы объяснить появление атрибуции свт. Епифанию или свт. Герману в манускриптах XII–XVII вв. Интересно, что в Типиконе Великой Церкви (IX–X вв.) [Mateos, 1962–63, 290], в студийском Евергетидском Типиконе (кон. XI в.) [Дмитриевский, 1895, 454], а также в современной традиции памяти святых Епифания и Григория совершаются в один день 12 мая, им указан общий тропарь святителям: «Боже отец наших...»

Ни одна из сохранившихся рукописей старше XV в. не атрибутирует Преждеосвященную Григорию Двоеслову. Свт. Григорий Двоеслов, папа Римский (+604), — один из великих отцов Церкви. Некоторые исследователи сравнивают его влияние на церковную традицию на Западе со значением свт. Василия Великого в литургических реформах на Востоке. Имя свт. Григория в надписании Преждеосвященной Литургии присутствует в списках начиная с XV в. Позже эта атрибуция утверждается в печатных изданиях. Существует мнение, согласно которому Григорий Великий задокументировал чин Преждеосвященной Литургии в годы своего пребывания в Константинополе в статусе папского легата с 579 по 585 гг. (См., напр.: [Hudleston, 1909, 780–787]).

В рукописной традиции свт. Василий Великий упоминается в синайском диакониконе — служебнике особого состава, предназначенном для диакона Diakonikon Sinai gr. 1040 (XII в.), в примечании на полях в Ottoboni gr. 344 (1177), а также в армянском

переводе Литургии Преждеосвященных Даров, ранних грузинских [Желтов, 2016, 271–272], некоторых сирийских и славянских рукописях<sup>2</sup>.

В русских рукописях до XV в. Литургия называется либо «Служба святого поста», либо «постная служба святого Василия». В рукописях XVI в. появляется современная атрибуция, хотя и редко. И лишь после XVII в. авторство Григория становится общепринятым [Желтов, 2016, 271–272].

## Византийские комментаторы

В византийском литургическом комментарии Protheoria (Протеория), написанном между 1054 и 1067 гг., так говорится об авторстве Литургии Преждеосвященных Даров:

«...говорят одни, что она Иакова, называемого братом Господним, иные — Петра верховного апостола, иные — иных» [Феодор Андидский, 1884, 409].

Любопытным является мнение патр. Михаила Керулария Константинопольского (XI в.). Отметив древность Литургии Преждеосвященных Даров и поместив ее во времена «еще до великих мистагогов» — свтт. Василия Великого и Иоанна Златоуста, он замечает, что после принесения Даров к алтарю «произносится тайная молитва святителя Афанасия, патриарха Александрийского... Эта молитва встречается в каком-то древнем Евхологии» (Цит. по: [Alexopoulos, 2009, 50]). Он же обращает внимание на то, что во многих современных ему богослужебных книгах свт. Григорий Двоеслов назывался автором Преждеосвященной Литургии, которая совершалась в Риме [Alexopoulos, 2009, 50].

Упоминание о свт. Василии в связи с Литургией Преждеосвященных Даров содержится в труде студийского инок Никиты Стифата (XI в.) «Рассуждение против франков, то есть латинян» («Libellus Contra Latinos») (PL 143, 973–984). В этом случае молитвы, приписываемые Василию, различны:

«После чтения пророков, совершив установленные Василием Великим молитвы, перенеся с предложения (жертвенника) Дары, помолившись над ними, прибавив к этому еще преданную нам Господом молитву, мы возвышаем Хлеб, говоря: «Преждеосвященная Святая святым» и затем, совершив соединение [Даров], причащаемся» (Цит. по: [Карабинов, 1915, 741])<sup>3</sup>.

В спорах между Востоком и Западом о литургическом характере седмичных дней Великого поста Иоанн, митр. Клавдиопольский (XI–XII в.), автор антилатинского труда «Слово об опресноках», также называл свт. Василия Великого автором молитв Литургии Преждеосвященных Даров. Он пишет, что в шестом часу, после окончания вечерни,

«...произнеся предписанные молитвы Василия Великого, мы возносим Святые Дары, говоря: Вонмем, Преждеосвященная Святая святым» (Цит. по: [Alexopoulos, 2009, 49])<sup>4</sup>.

Примечательно, что молитвы, которые Никита Стифат атрибутирует свт. Василию Великому, предшествуют Великому входу, в то время как митр. Иоанн приписывает

<sup>2</sup> В некоторых славянских списках встречается имя свт. Епифаний Кипрского (См., напр.: [Желтов, 2016, 271]).

<sup>3</sup> Примечательно, что в тексте Никиты Стифата [PL 143, 981] используется термин «exalto» — возвышать, возвеличивать — для указания возношения Святых Даров. (Подр. о возношении Святых Даров на «Святая святым»: [Alexopoulos, 2009, 248–252]).

<sup>4</sup> В греческом тексте (Allatius «Missa Praesantificatorum» 1544–1545) использован термин ὑψώω («εὐχὴ ὑψώμεν τὰ ἄγια») — поднимать вверх, возносить.

свт. Василию молитвы, которые предшествуют возношению Даров на «Святая святых».

Блж. Симеон Солунский на рубеже XIV и XV вв. в 35-м ответе на некоторые вопросы, предложенные ему от архиерея, сообщает следующее:

«Литургия Преждеосвященных дошла до нас от древности и от преемников апостольских, как свидетельствуют и молитвы, и само древнее предание. И мы принимаем за несомненное, что своим происхождением она обязана Апостолам, быв вначале составлена ради самого поста» [Ответы на некоторые вопросы, 1857, 179].

## Свидетельства о свт. Григории Великом

Первые известные упоминания о совершении Преждеосвященной Литургии в Константинополе датируются позже времени жизни свт. Григория<sup>5</sup>. Самое раннее свидетельство о Преждеосвященной в Новом Риме содержится в «Пасхальной хронике» (Chronicon Paschale), где говорится, что в 615 (или 616) г. при патр. Сергии Константинопольском «...начало петься [следующее]: после κατευθυνθήτω [Пс 140], когда Преждеосвященные Дары приносятся в алтарь из скевофилакии, после того, как священник говорит “Κατὰ τὴν δωρεάν τοῦ Χριστοῦ σου” (“По Дару Христа Твоего...”»), люди немедленно начинают «Nūn αἱ δυνάμεις... Ἀλληλοῦϊα” (“Ныне Силы Небесныя... Аллилуиа”). Это поется не только в великопостных Преждеосвященных Литургиях, но также и в другие дни, всякий раз, когда Преждеосвященные совершаются» (PG 92, 989) (Цит. по: [Тафт, 2011, 135; Успенский, 1976, 146]). Итак, в 615 г. в Константинополе чин Преждеосвященной — это традиционное богослужение, которое достаточно широко известно<sup>6</sup>. Пасхальная хроника упоминает лишь о добавлении в чин некоторых песнопений.

На латинском Западе «месса Преждеосвященных» впервые встречается в древней редакции саkraментария Геласия (годы понтификата папы Геласия I — 492–496) в рукописи Vat. Reg. Christin. lat. 316 (около 750 г.) как часть богослужения Великой пятницы (См.: [Желтов, 2016, 264]). Сформировался этот чин примерно за полвека до времени появления кодекса. Подобный порядок, который совершался один раз в году — на Страстной Седмнице, — описан в одной из редакций саkraментария Григория, датируемого концом VIII в.<sup>7</sup> В Великий Четверг вечером после мессы, посвященной Тайной вечери, священник причащает весь народ по чину, а затем оставляет Святые Дары, чтобы причаститься на другой день. В Великую Пятницу вечером совершается чин вечерни, в конце которого читается молитва «Отче наш...» и одна краткая молитва «Освободи нас, Господи, от всякого зла...». После этого папа погружает Преждеосвященный Хлеб в Чашу, и далее все причащаются по обычному чину. Важно отметить, что в редакции Геласия римского саkraментария, для причащения в Великий Пяток сохраняются раздельно не только Святое Тело, но и Святая Кровь.

<sup>5</sup> К самым ранним источникам совершения Преждеосвященной Литургии в Константинополе следует отнести:

- «Пасхальная хроника» неизвестного автора VII века;
- «Чудеса Святой Девы Марии в Хозиве» — сборник историй, составленный Антонием Хозевитом (+ между 632 и 640 гг.);
- 52-е правило Трулльского Собора (691–692 гг.).

<sup>6</sup> Следует отметить, что некоторые исследователи, напр. Брайтман, предполагают, что в «Пасхальной хронике» Евтихий упоминает обычную Литургию, и песнь «Ныне силы небесныя...» употреблялась в Константинополе на полной Литургии [Brightman, 1896, 573].

<sup>7</sup> В настоящее время считается, что около 20% всех молитв, входящих в саkraментарий Григория, имеют лексические параллели в произведениях святителя, а следовательно, могли быть составлены им самим. 4/5 текста саkraментария, вероятно, появились четверть века спустя после кончины святителя (См.: [Ткаченко, 2006, 97–99]).

«Когда завершатся вышеописанные молитвы, диаконы входят в сакристию. И исходят с Телом и Кровью Господними, которые остались с предшествующего дня<sup>8</sup>, и поставляют их на алтарь. И священник (sacerdos) встает пред алтарем, поклоняясь Кресту Господнему и целуя [его]. И произносит: “Помолимся”, и затем: “Praesertis salutaribus moniti...”<sup>9</sup> и молитву Господню. Также: “Libera nos, Domine, quaesumus...”<sup>10</sup> И когда все это совершится, все поклоняются святому Кресту и причащаются» (PL 74, 1105) (Цит. по: [Желтов, 2016, 267]).

Такой же порядок причащения в Великую Пятницу описан в саkraментарии Григория, лишь вместо священника (sacerdos) совершителем указывается pontifex, т. е. епископ. Однако саkraментарий Григория (Двоеслова) предписывает поставлять в Великий Пяток на престоле чашу с неосвященным вином (См., напр.: [Карабинов, 1915, 749]).

«...папа берет от святого Тела частицу и полагает ее в чашу без всяких слов. И затем все причащаются в молчании» (PL 78, 86) (Цит. по: [Карабинов, 1915, 749]).

Хотя чин и молитвы, описанные в римском саkraментарии, не содержат особенностей константинопольской традиции, саkraментарий Григория является самым древним свидетельством благословения Чаши **погружением** Преждеосвященного Хлеба. Вероятнее всего, эта особенность богослужения появляется на Западе из восточной практики, т. к. в древнейших латинских источниках какого-либо чина, подобного восточным, нет.

Самое раннее упоминание о свт. Григории как авторе Преждеосвященной Литургии встречается в Константинопольском синаксарии — собрании кратких агиографических заметок, составленном, вероятно, в X в. Под 12 марта в конце жития святителя сообщается о том, что он установил в Римской Церкви практику совершения Литургии Преждеосвященных Даров в седмичные дни Великого поста:

«...говорят, что он тот, кто учредил литургию, совершаемую нами в дни поста...» (Цит. по: [Alexopoulos, 2009, 48])

Правда, другие рукописи этого же синаксария содержат несколько иной текст:

«...говорят, что именно он положил начало совершению полной Литургии в дни поста у римлян...» (Цит. по: [Alexopoulos, 2009, 48]).

## Некоторые выводы

1. Большинство известных рукописей, отражающих Константинопольскую традицию, либо не упоминают автора Литургии Преждеосвященных Даров (таких манускриптов значительное количество), либо упоминают имена свт. Василия Великого, Епифаний Кипрского, Германа Константинопольского, Григория Двоеслова, папы Римского<sup>11</sup>.

2. Византийские комментаторы хотя и упоминают об атрибуции Преждеосвященной Литургии, однако из контекста видно, что они не ставили целью указать автора, а скорее указывали на древность богослужения, и его апостольский авторитет

<sup>8</sup> Т. е. с мессы Великого Четверга.

<sup>9</sup> «Давайте помолимся...» — традиционная преамбула к молитве «Отче наш».

<sup>10</sup> «Освободи нас, Господи, от всякого зла...»

<sup>11</sup> Протопресв. С. Алексопулос упоминает еще имя свт. Григория Богослова, т. е. Григория Назианзина, ссылаясь на Byzantine Daily Worship (Alleluia Press, 1969) [Alexopoulos, 2009, 47].

(упомянув имя св. ап. Иакова) или авторитет константинопольской кафедры (упомянув имя свт. Василия Великого). Некоторые византийские комментарии (напр., у Никиты Стифата, Иоанна Клавдиопольского, Досифея II Нотары, прп. Никодима Святогорца) имеют выраженный антилатинский характер.

3. Проблема авторства Литургии Преждеосвященных Даров требует дополнительных комментариев относительно предмета изучения.

— Если говорить о создании общественного богослужения, которое включает совместное причащение, но при этом исключает евхаристическую молитву общины, мы вряд ли сможем назвать определенно автора такого установления. Причины появления Литургии Преждеосвященных Даров на Востоке и ее широкое распространение в восточных поместных Церквях требуют особого исследования.

— Если говорить об установлении практики совершения Преждеосвященной Литургии в определенные дни годового круга или о соединении богослужения Преждеосвященной с богослужением суточного круга, или о принятии порядка исполнения священнодействий, вряд ли можно сказать что-то определенное об атрибуции. Хотя вопрос времени совершения богослужения и тема уставных указаний относительно порядка совершения Литургии в их исторической перспективе кажутся весьма актуальными.

— Можно говорить об авторстве молитв. Центральных священнических молитв Литургии, которые формируют ядро формуляра, семь: об оглашенных, о готовящихся к Просвещению, 2 молитвы верных, молитва перед «Отче наш», главопреклонная и благодарственная. К сожалению, кроме некоторых косвенных данных, которые требуют дополнительного исследования, у нас нет определенных свидетельств, указывающих на авторство молитв Литургии Преждеосвященных Даров. Этот вопрос остается открытым.

— Если говорить о ключевом элементе константинопольской Литургии, то самое древнее свидетельство о благословении Чаши погружением в нее Преждеосвященного Хлеба встречается в sacramентарии Григория.

(Нам известны западно-сирийские чины Литургии Преждеосвященных Даров, сохранившиеся в рукописях X века и позже, которые описывают практику «знаменования чаши [Телом Христовым]», когда при осенении чаши частицей Тела Христова предстоятель изображает частицей знамение креста, обмакивая при этом частицу в вино [Желтов, 2016, 266]<sup>12</sup>. Восточно-сирийский обряд указывает отшельнику осенить чашу Святым Хлебом с молитвой, не погружая святой Хлеб в вино [Желтов, 2016, 267]. В египетской традиции также известно существование чина освящения чаши «посредством Преждеосвященной Частицы» [Alexopoulos, 2009, 114–117]).

Итак, в sacramентарии Григория Великого встречается самое древнее свидетельство о чине погружения Евхаристического Хлеба в вино на Литургии Преждеосвященных Даров. Так что поминовение святителя Григория Великого, папы Римского, на отпуске Преждеосвященной Литургии вполне оправдано.

## Источники и литература

1. Alexopoulos (2009) — *Alexopoulos S. The Presanctified Liturgy in the Byzantine Rite: A Comparative Analysis of its Origins, Evolution, and Structural Components*. Leuven: Peeters, 2009. xvi, 358 p.

2. Brightman (1896) — *Brightman F.E. Liturgies Eastern and Western, being the texts original or translated of the principal liturgies of the church*. Vol. I: Eastern Liturgies. Oxford, 1896. civ, 573 p. (<https://archive.org/details/liturgieseastern01unknuoft/mode/2up> — 1.11.2020).

<sup>12</sup> О молитве освящения потира, составленной Антиохийским монофизитским патр. Севиром см.: [Успенский, 1976, 161–162].



3. Hudleston (1909) — *Hudleston G.R. Gregory I («the Great»* // *The Catholic Encyclopedia*. Vol. 6. New York: The Encyclopedia Press, 1909. P. 780–787. (<https://archive.org/details/catholicencyclop06herbuoft/page/n7/mode/2up> — 10.12.2020).
4. Mateos (1962–63) — *Mateos J. Le Typicon de la Grande Eglise*. Ms. Sainte-Croix no. 40. Introduction, texte critique, traduction et notes. 2 vols. // OCA. Rome, 1962–63. № 165–166. Т. 1. P. 290.
5. Μωραΐτης (1955) — *Μωραΐτης Δ., πρωτ. Η λειτουργία τῶν προηγιασμένων*. Θεσ., 1955.
6. Дмитриевский (1895) — *Дмитриевский А. А. Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках Православного Востока*. Вып. 1–3. Киев, 1895–1917. Том 1: Туріка. 1895. С. 454.
7. Желтов (2004) — *Желтов М. С. Римский папа — автор византийской литургии?: К вопросу об авторстве литургии Преждеосвященных Даров // Византия и Запад: 950-летие схизмы христианской Церкви, 800-летие захвата Константинополя крестоносцами*. М., 2004. С. 61–63.
8. Желтов (2016) — *Желтов М., свящ. Литургия Преждеосвященных Даров // Православная энциклопедия*. Т. 41. М., 2016. С. 263–278.
9. Карабинов (1915) — *Карабинов И. А. Св. Чаша на литургии преждеосвященных Даров // Христианское чтение*. 1915. № 6. С. 737–753; № 7–8. С. 953–964.
10. Ответы на некоторые вопросы (1857) — *Ответы на некоторые вопросы, предложенные блаженному Симеону от архиерея // Писания св. отцов и учителей Церкви, относящиеся к истолкованию православного богослужения*. Т. III. СПб, 1857. С. 143–224.
11. Тафт (2011) — *Тафт Р. Ф. Великий вход: история перенесения даров и других преданафоральных чинов / [Пер. с англ. С. Голованова]*. Омск, 2011. 544 с. (*Taft R. F. A History of the Liturgy of St. John Chrysostom. Volume II. The Great Entrance. A History of the Transfer of Gifts and Other Preatanaphoral Rites* // OCA. Rome, 1975. № 200.)
12. Ткаченко (2006) — *Ткаченко А. А. Григория сакраментарий // Православная энциклопедия*. Т. 13. М., 2006. С. 97–99.
13. Успенский (1976) — *Успенский Н. Д. Литургия Преждеосвященных Даров (Историко-литургический очерк) // Богословские труды*. № 15. М., 1976. С. 146–184.
14. Феодор Андидский (1884) — *Феодор, епископ Андидский. Краткое рассуждение о тайнах и образах божественной литургии, составленное по просьбе боголюбезного Василия, епископа Фигийского / [Пер. Н. Ф. Красносельцева]* // *Православный собеседник*, издание Казанской Духовной Академии. Казань, 1884. Часть первая. С. 376–415.

### ***Archpriest Vitaly Grischuk. On the question of the authorship of the Liturgy of the Presanctified Gifts.***

**Abstract:** The article is devoted to a problem that has been repeatedly discussed in the scientific community - the authorship of the Constantinople Liturgy of the Presanctified Gifts. Despite the fact that a lot of research has been devoted to this topic, the issue of attribution remains relevant and not fully understood. The article provides information about the authorship of the Liturgy according to the testimony of ancient euchologists, the opinions of Byzantine commentators, and also identifies the problem of the subject of study - what does the researcher mean when speaking about the authorship of the Liturgy, which does not include Anaphora. To date, the question of the authorship of the Presanctified Liturgy remains open, but the mention of the name of St. Gregory the Great, Pope of Rome, at the dismissal of the Presanctified Liturgy is fully justified in the modern tradition.

**Keywords:** Liturgy of the Presanctified Gifts, St. Gregory the Great Dialogist, St. Epiphanius of Cyprus, St. Herman of Constantinople, St. Basil the Great. Liturgy of the Presanctified Gifts, Pope Gregory I, Epiphanius of Salamis, Germanus I of Constantinople, Saint Basil the Great.

*Archpriest Vitaly Ivanovich Grischuk* — Candidate of Theology, Associate Professor of the St. Petersburg Theological Academy ([v.grischuk@mail.ru](mailto:v.grischuk@mail.ru)).

*Священник Константин Рева*

## ПРИДВОРНЫЙ ЛИТУРГИЧЕСКИЙ УСТАВ И ЦЕРКОВНО-ПРАВОВОЕ РЕГУЛИРОВАНИЕ БОГОСЛУЖЕБНОЙ ПРАКТИКИ

(Синодальный период)

Богослужение, как одна из основных сфер жизни Православной Церкви, регламентируется церковноправовыми нормами. Основной свод церковноправовых норм, регулирующих литургическую жизнь Церкви, содержится в корпусе богослужебных книг, которые издаются по благословию Высшей церковной власти Поместной Церкви. Развитие богослужебной практики в Русской Православной Церкви до возникновения старообрядческого раскола находило свое отражение в богослужебных книгах в контексте книжной sprawy. В Синодальный период истории Русской Церкви существенные изменения в богослужебные книги не вносились в связи с опасениями возникновения нового раскола, хотя богослужебная практика продолжала развиваться. На богослужебную практику Русской Церкви начиная с XVIII века существенное влияние стали оказывать литургические традиции новой столицы – Санкт-Петербурга. Формирование этой традиции связано с деятельностью Придворной певческой капеллы, в обязанности которой входило обеспечение дворцовых церквей церковными хорами. Особый порядок придворного богослужения, существенно сокращенный в сравнении с нормами Типикона, нашел отражение не в корпусе богослужебных книг, а в нотных сборниках Придворной певческой капеллы. Эти церковно-певческие издания в силу особого статуса «царского хора», по благословию Святейшего Синода, повсеместно распространялись в Русской Церкви как образцовые. Монопольное право Придворной певческой капеллы готовить и аттестовывать регентов церковных хоров ускорило распространение не только придворного распева, но и особенностей придворного литургического устава. Святейший Синод, формально не одобряя придворных нововведений в литургическую практику, способствовал их распространению через церковно-административную поддержку деятельности Придворной певческой капеллы.

**Ключевые слова:** богослужение, церковное право, Типикон, богослужебная практика, обиход церковного пения, Придворный литургический устав, Придворная певческая капелла, Святейший Синод, регентское образование.

Устройство и особенности деятельности Православной Церкви, с юридической точки зрения, определяется сводом церковноправовых норм, в основе которых лежит Божественное Откровение, сохраняемое Церковью в Священном Писании и Священном Предании. В свою очередь, церковноправовые нормы выражены:

- во-первых, в виде церковных канонов (правил святых Апостол, Вселенских и Поместных Соборов, святых отцов), признанных всей полнотой Православной Церкви (См.: [Книга правил, 2009: 2-е пр. VI Всел., 69–71]);

- во-вторых, в виде локальных церковно-правовых актов: постановлений Поместных и Архиерейских Соборов<sup>1</sup>, Священного Синода<sup>2</sup>, указов и распоряжений Святейших Патриархов;
- в-третьих, светского законодательства по церковным вопросам, не противоречащего традиции Православной Церкви, что подтверждается Высшей Церковной властью [Устав, 2017: Глава Л].

Одной из самых значимых сфер жизни и деятельности Православной Церкви является совершение богослужения. Литургическую жизнь, как и любую сферу жизни Церкви, регламентируют определенные церковноправовые нормы. В каноническом корпусе Православной Церкви правил, напрямую затрагивающих порядок совершения богослужения, незначительное количество [Рева, 2012а, 121–138]. Основная часть норм, регламентирующих богослужебную практику, относится к локальным актам: постановлениям Архиерейских Соборов, Священного Синодов, а чаще всего указам или распоряжениям Предстоятелей Поместных Церквей.

Свод литургических норм, регламентирующих богослужение Православной Церкви, преимущественно собран в корпусе богослужебных книг. Согласно 103 (116) канону Карфагенского Собора за богослужением могут употребляться исключительно «утвержденные на Соборе молитвы» [Книга правил, 2009: 116-е пр. Карф., 230]. Тем самым, по аналогии с установлением канона книг Священного Писания, этим правилом определяется своего рода «канон молитвословий», что стало основанием практики авторизации богослужебных книг высшей церковной властью прежде их допуска до употребления, в том числе и «Типикона, сиесть Устава, или изображение церковного последования».

«До тех пор, пока Типикон и в целом корпус богослужебных книг распространялся в рукописной форме, в него постоянно вносились те или иные коррективы, как отражение изменения локальной богослужебной практики, а также новых постановлений по богослужебным вопросам церковной власти. С появлением и распространением книгопечатания, и особенно после книжной sprawy второй половины XVII века многовековая традиция естественного редактирования богослужебных книг Русской Православной Церкви, в частности, Церковного устава, пресеклась» [Рева, 2014, 198]. Характер изменений, вносимых в богослужебные книги в XVIII–XIX вв., носил не «капитальный» как ранее, а скорее, «косметический» характер (См. подр: [Кравецкий, Плетнева, 2001]). В силу ряда исторических причин, особенно в связи с появлением старообрядческого раскола, как церковные, так и светские власти в дальнейшем отрицательно относились к внесению изменений в богослужебные книги, считая, что любое их сколько-нибудь существенное редактирование потенциально может привести к новому расколу.

В свою очередь, богослужебная практика Русской Церкви продолжила свое развитие, не находя должного отражения в корпусе богослужебных книг, что привело к усугублению разрыва между реальным богослужебным порядком и нормами действующего Типикона. Подтверждением развития богослужебной практики является то, что Св. Синод, будучи органом высшей церковной власти, периодически принимал постановления по различным литургическим вопросам, которые крайне редко находили отражения в богослужебных книгах.

Исходя из этого обстоятельства, возникает методологическая проблема, связанная с тем, что изучать развитие литургического порядка Русской Церкви, начиная с XVIII в. и основываясь на анализе литургических памятников, относящихся к корпусу богослужебных книг, не просто затруднительно, а невозможно. Если пользоваться

<sup>1</sup> «5. В обязанности Архиерейского Собора входит: <...> е) Компетентное истолкование святых канонов и иных церковных законоположений» [Устав, 2017: Глава III].

<sup>2</sup> «25. В обязанности Священного Синода входит: <...> д) толкование канонических постановлений и разрешение затруднений, связанных с их применением; е) регулирование богослужебных вопросов» [Устав, 2017: Глава V].

при изучении литургических особенностей Синодального периода исключительно методом анализа официальных богослужебных книг, создается впечатление, что «богослужение Русской Церкви в XVIII–XIX вв. не подвергалось каким-либо специальным преобразованиям и что в этот период сохранялись особенности, сложившиеся к концу XVII века» [Желтов, Правдолюбов, 2000, 508]. Хотя авторы статьи замечают, что именно «формально богослужение в Русской Церкви в XVIII–XIX веков не претерпевало изменений» [Желтов, Правдолюбов, 2000, 508]. Вместе с тем, по их мнению, «в целом в XVIII–XIX века богослужение в Русской Церкви изменялось в сторону упрощения и унификации своего строя и ослабления значения различных местных традиций» [Желтов, Правдолюбов, 2000, 508]. И результатом таких изменений стало то, что «к XX веку богослужение фактически совершалось уже по новому, написанному уставу, Типикон постепенно превратился из живого описания богослужения в памятник церковной письменности» [Желтов, Правдолюбов, 2000, 509].

Таким образом, традиционный подход к подбору литургических источников для изучения развития богослужебного порядка Русской Церкви в синодальный период не вполне применим.

Ключевое значение для развития богослужебной практики Русской Церкви в синодальный период приобретает то обстоятельство, что Высший орган Церковной власти — Св. Синод — был включен в стройную систему государственного управления во главе с императором. Постановления Синода, в обязанности которого входила регламентация литургического порядка, издавались с оглядкой на вкус и воззрения Императора. Неудивительно, что «большое влияние на русское богослужение в XVIII–XIX веков оказывала практика дворцовых церквей, во многом сформировавшая богослужебную традицию молодого Санкт-Петербурга» [Желтов, Правдолюбов, 2000, 509], которую можно определить как особый Придворный литургический устав.

Особое место при рассмотрении вопроса о формировании и развитии Придворного литургического устава занимает деятельность Придворной певческой капеллы, которая стала преемницей хора государевых певчих дьяков, с более широкими полномочиями. Именно Придворная певческая капелла обеспечивала придворные храмы хорами, что придавало ей значение образцового хора. Традиции Придворной певческой капеллы, которые складывались с ориентацией на волю Императора, составили так называемый Придворный напев и особый Придворный литургический устав.

Формирование как особого придворного напева, так и отдельного порядка совершения рядового уставного богослужения в присутствии августейших особ берет свое начало еще со времен Петра Великого. Император Петр I в силу своей занятости «иногда приказывал служить для него литургию “говорком” (т.е. не петь, отвечая на возгласы, а отвечать протяжно). Получившаяся в результате сокращения крайняя бедность мелодии <...> искупалась четырехголосной гармонией великолепно обученного придворного хора» [Гарднер, 1998, 303].

Если во времена Петра I изменения богослужебного порядка были обусловлены практическими соображениями «экономии царского времени», то уже при императрице Елизавете Петровне широко распространяется мода на итальянскую музыку за богослужением. С увеличением количества церковно-певческих произведений, написанных на манер западной церковной музыки и исполняемых во время придворного богослужения, напрямую связана тенденция к уменьшению объема песнопений, которые исполнялись на глас (стихиры, тропари и т.д.), а также элементов богослужения, которые по традиции читались (кафизмы, каноны и т.д.). Для самой Капеллы и богослужебные тексты, и сам богослужебный устав часто имел второстепенное значение, все внимание «царского хора», скорее, было сосредоточено на музыкальной стороне. Изменения в придворный богослужебный чин вводятся не на основе поступательного развития богослужебных традиций Русской Церкви, а исходя из утилитарных соображений.

Отдельные элементы порядка придворного богослужения, не находя своего отражения в официальных богослужебных книгах, издававшихся в синодальный

период, все же получают свою фиксацию в изданиях нотных сборников Придворной певческой капеллы. В 1830 г. Придворной певческой капеллой под руководством Ф. П. Львова была издана двухголосная литографированная книга «Круг простого церковного пения». Хотя это издание и предназначалось только для употребления хором Капеллы, но уже через три года Святейший Синод счел полезным его разослать по епархиям и указать, что пение, содержащееся в этом издании, необходимо считать образцовым для всей Русской Православной Церкви. Вместе с тем в Указе Св. Синода от 31 мая 1833 г. было замечено: «сокращений и упущений, допущенных в новоизданных книгах не принимать за правило к изменению церковного устава; но следовать сему уставу по-прежнему» [Циркулярный указ, 1915, 687–688]. Такое указание обусловлено тем, что составители и редакторы «Круга» отразили в нем особенности богослужебного чина, принятого в придворных церквях, для которого были характерны существенные сокращения уставных последований. Несмотря на предостережение Св. Синода, с распространением нотных сборников Придворной певческой капеллы по стране распространялись и отдельные особенности Придворного литургического устава.

В 1869 г. вышел в свет «Обиход нотного церковного пения при Высочайшем дворе употребляемый» [Обиход, 1869] под редакцией директора капеллы Н. И. Бахметьева. Обиход Бахметьева в силу особого статуса Придворной певческой капеллы получил широкое распространение в Русской Церкви.

Издательская деятельность Капеллы стала причиной распространения порядка совершения богослужений в придворных церквях далеко за пределами столицы. Эта целенаправленная деятельность по распространению придворного напева и вместе с ним элементов Придворного литургического устава была не безуспешной. Хор, способный исполнять произведения придворного напева по официальному нотным партитурам, становится неотъемлемой частью богослужебной практики не только храмов крупных городов, но и приходских церквей малых городов, а к концу XIX в. и сел, где были церковно-приходские школы, в которых обучали нотному пению [Шевцова, 2010, 125]. На определенном этапе директора Капеллы стремились вытеснить из употребления новые авторские церковно-музыкальные сочинения, не получившие одобрения «царского хора» с помощью особых распоряжений Св. Синода<sup>3</sup>.

Кроме издательской и цензурной деятельности монополию Придворной певческой капеллы в сфере духовной музыки в XIX в. обеспечило право не только обучать на самой базе церковных регентов, но и контролировать это обучение и сами церковные хора по всей России [Трубин, 2004, 160]. Трудом директора Придворной певческой капеллы А. Ф. Львова обучение регентов для церковных хоров было первоначально сосредоточено исключительно в Капелле. В дальнейшем именно аттестат, полученный в Капелле, предоставлял право учить регентскому делу в провинции [Дабаяева, 2007, 129–131].

Контроль за регентами, получившими образование под эгидой Придворной певческой капеллы, осуществлялся с помощью регулярной переаттестации. Через каждые четыре года регент был обязан подтвердить свою квалификацию в отношении знания напевов придворного обихода. Лица, получающие регентские аттестаты на очередной срок, обязывались в гласовом пении точно придерживаться придворного обихода. В случае отказа или невозможности подтвердить свой уровень знания придворного напева, владелец аттестата рисковал лишиться его и связанных с ним прав занимать регентское место.

Капелла через Св. Синод пыталась распространить свое влияние даже на Московский синодальный хор, который был прямым продолжателем богатейшей певческой традиции. Так, в соответствии с Инструкцией для регента Синодального хора от 1836 г., составленной Московской синодальной канторой, хор должен был иметь

<sup>3</sup> «О не введении в православных церквях новых духовно-музыкальных сочинений, без предварительного одобрения оных директором придворной певческой капеллы» (См.: [Алфавитный указатель, 1902, 505]).

навык «петь Литургию, всенощную и панихиду по придворному напеву, который все (певчие) должны знать» [Гарднер, 1998, 261].

К концу XIX в. Придворный литургический устав получил свое оформление в виде единого целостного порядка воскресного и праздничного богослужения<sup>4</sup>. Наиболее полно Придворный литургический устав представлен в рукописи, датированной 1900 г. и хранящейся в архиве Св. Синода, под заглавием «Устав церковный, приспособленный к употреблению в домовых церквях» [РГИА. Ф. 834. Оп. 4. Д. 87. Л. 2–4]. Кроме того, придворный порядок богослужения довольно подробно изложен в официальном сборнике «Руководственные указания духовенству действующей армии» [Руководственные указания, 1916, 13–14], регламентирующем в том числе и богослужебную практику в храмах воинских частей [Рева, 2012б, 34–37]. Хотя этот сборник не получил официального утверждения Св. Синода, он был издан 1916 г. от имени члена Св. Синода протопресвитера армии и флота Георгия Шавельского после высочайшего одобрения Императором<sup>5</sup>.

Придворная певческая капелла, будучи фактически светским учреждением, становится в XIX в. законодательницей хорового церковного пения в России и невольно оказывает существенное воздействие на богослужебную практику. Хотя официально Св. Синод не авторизовал особый порядок придворного богослужения, но его деятельность по распространению и, можно сказать, насаждению придворных нотных сборников, а также наделение исключительными полномочиями Капеллы по подготовке и переаттестации регентов опосредованно послужила широкому распространению отдельных элементов Придворного литургического устава. К числу таких элементов относится пение за Всенощным бдением всего трех стихов 103-го псалма, шести стихов 1-го антифона 1-й кафизмы «Блажен муж...», четырех стихов из числа полиелейных псалмов, на Литургии пение избранных стихов 102-го псалма. Особенности придворного чина оказали значительное влияние и на богослужебную практику значительной части храмов Русской Православной Церкви в XX в.<sup>6</sup>

Церковно-правовые нормы имеют особое значение для регламентации богослужебной практики, и они отражены в корпусе богослужебных книг. Начиная с XVIII в. развитие богослужебной практики в Русской Церкви не находит своего отражения в официально издаваемых богослужебных книгах. Результатом развития богослужебной практики в XVIII–XIX вв. стало оформление особого Придворного литургического устава, путем приспособления норм Типикона к реалиям богослужебной

<sup>4</sup> Порядок совершения воскресного Всенощного бдения в придворных церквях см.: [Рева, 2018, 375].

<sup>5</sup> Показательна история, описанная в воспоминаниях протопресв. Георгия Шавельского, где речь идет о его попытке получить от Синода благословение на издание уставных указаний для военного духовенства. На его просьбу рассмотреть и утвердить на заседании Синода представленный чин богослужения для воинских церквей первенствующий член Синода митр. Владимир сказал: «Что вы, что вы? Вы хотите, чтобы на нас обрушились старообрядцы и наши ревнители уставных служб и начали обвинять нас Бог весть в чём. Я решительно протестую против такого предложения. <...> Делайте, что хотите, от своего имени и под своей ответственностью, а Синод не может решиться на такой шаг» (См.: [Шавельский, 1996, 406–408]).

<sup>6</sup> «Вспоминаю 1957 год. Я был послан первый раз в Ессентуки 30 мая в праздник Вознесения на службу в Никольскую церковь. Потом и в будние дни, как псаломщик, должен был быть там. Был в Никольской церкви некто Яков Демидович, слепой псаломщик. <...> Помню, как сейчас, я в Алтаре должен был помочь батюшке, а Яков Демидович один стоит на клиросе. Настоятель, прот. о. Петр (Сергиев) говорит мне: “Лева, иди сюда. Помоги мне записки почитать, пусть он сам пропоет”. Великая ектения закончилась, а о. Петр служит (даже диакона не было в тот день) и произносит “Яко подобает тебе” — возглас и псаломщик произносит Аминь, один стих 102 псалма “На всяком месте владычества Твоего благослови, душе моя, Господа”. И сразу — малая ектения, Слава и ныне, “Единородный Сыне”. <...> Я спрашиваю: “Яков Демидович, а почему Вы поете только один стишок из псалмов?” “А это, — отвечает, — Устав церкви Государя. Я, когда учился грамоте в Питере в школе слепых, так у нас всегда было”» [Матфей Мормыль, 2009].

практики придворных церквей. Оформление в виде целостного литургического порядка Придворного литургического устава приходится на конец XIX в. Особое место в процессе развития Придворного литургического устава занимает деятельность Придворной певческой капеллы. Именно в нотных книгах Придворной певческой капеллы зафиксированы элементы придворного богослужебного порядка. Особое положение Придворной певческой капеллы и ее изданий обеспечено распоряжениями Святейшего Правительствующего Синода. Именно церковно-правовая деятельность Синода как непосредственно, так и опосредованно способствовала широкому распространению в богослужебной практике отдельных элементов Придворного литургического устава, которые до сих пор употребляются в современной богослужебной практике Русской Православной Церкви.

## Источники и литература

1. Алфавитный указатель (1902) — Алфавитный указатель действующих и руководственных канонических постановлений, указов, определений и распоряжений Святейшего Правительствующего Синода / Сост. С. В. Калашников. СПб.: Изд. книгопродавца И. Л. Тузова. 1902.

2. Гарднер (1998) — *Гарднер И. А.* Богослужебное пение Русской Православной Церкви. История. Т. II. Сергиев Посад: МДА, 1998.

3. Дабаева (2007) — *Дабаева И. П.* О воспитании и образовании регентов и церковных певчих в современном учебном заведении // Южно-Российский музыкальный альманах. 2007. № 4. С. 129–131.

4. Желтов, Правдолюбов (2000) — *Желтов М. С., Правдолюбов С., прот.* Богослужение Русской Церкви X–XX вв. // Православная энциклопедия. Т. Русская Православная Церковь. М., 2000. С. 485–517.

5. Книга правил (2009) — Книга правил святых Апостол, святых Соборов Вселенских и Поместных и святых Отец с алфавитным указателем. М.: Изд-во имени святителя Льва, папы Римского, 2009.

6. Кравецкий, Плетнева (2001) — *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.

7. Матфей Мормыль (2009) — *Матфей (Мормыль), архим.* «На чужом основании никогда ничего не строил» / Интервью // Правмир. URL: <https://www.pravmir.ru/archimandrit-matfej-mormyl-na-chuzhom-osnovanii-nikогда-nichego-ne-stroil/> (дата обращения: 23.04.2020).

8. Обиход (1869) — Обиход нотного церковного пения при Высочайшем дворе употребляемый. Часть I–II / Сост. Н. Бахметьев. СПб.: Изд. Придворной певческой капеллы, 1869. 676 с.

9. РГИА — Устав церковный, приспособленный к употреблению в домовых церквях. РГИА. Ф. 834. Оп. 4. Д. 87.

10. Рева (2012а) — *Рева К. А.* Обзор канонических норм, регламентирующих уставное богослужение // Труды преподавателей и выпускников Воронежской Православной Духовной Семинарии. 2012. № 6 (6). С. 121–138.

11. Рева (2012б) — *Рева К. А.* О богослужении в воинских храмах // Образ жизни. 2012. № 3 (14). С. 34–37.

12. Рева (2014) — *Рева К. А.* Особенности рукописных литургических изданий XIX века на примере рукописей Троице-Сергиевой лавры // Книга в современном мире: проблемы чтения и чтение как проблема: материалы международной научной конференции, Воронеж, 25–27 февраля 2014 года. Воронеж, 2014. С. 196–203.

13. Рева (2018) — *Рева К. А., 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: сб. докладов. СПб., 2018. С. 372–377.

14. Руководственные указания (1916) — Руководственные указания духовенству действующей армии. М.: Типография Штаба Московского Военного Округа, 1916.

15. Трубин (2004) — *Трубин Н. Г.* Духовная музыка. М.: Смоленское областное книжное издательство «Смядынь», 2004.

16. Устав (2017) — Устав Русской Православной Церкви // Patriarchia.ru. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/document/133114/> (дата обращения: 23.04.2020).

17. Циркулярный указ (1915) — Циркулярный указ Святейшего Синода от 31 мая 1833 года «О соблюдении изложенных в этом указе условий и требований при введении в церквях круга церковного пения, употребляемого в придворных церквях» // Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству Православного исповедания Российской Империи. Царствование Государя Императора Николая I. Т. I: 1825 (Декабря 12) — 1835 гг. Петроград: Тип. 1-й Петр. трудовой артели, 1915. С. 687–688.

18. Шавельский (1996) — *Шавельский Г. И.* прот. Воспоминания последнего протопресвитера Русской армии и флота. М.: Изд-во Крутицкого Патриаршего подворья, 1996.

19. Шевцова (2010) — *Шевцова В. Ф.* Православие в России накануне 1917 года. СПб.: «Дмитрий Буланин», 2010.

### ***Priest Konstantin Reva. Court liturgical regulations and church-legal regulation of living service practice (Synodal period).***

**Abstract:** Divine service, as one of the main spheres of the life of the Orthodox Church, is regulated by church law. The main set of church law norms regulating the liturgical life of the Church is contained in the corpus of liturgical books, which are published with the blessing of the Supreme Church Authority of the Local Church. The development of liturgical practice in the Russian Orthodox Church prior to the emergence of the Old Believer schism was reflected in liturgical books in the context of book reference. During the Synodal period in the history of the Russian Church, significant changes were not made to the liturgical books due to fears of a new schism, although liturgical practice continued to develop. Starting from the 18th century, the liturgical traditions of the new capital, St. Petersburg, began to exert a significant influence on the liturgical practice of the Russian Church. The formation of this tradition is associated with the activities of the Court Choir, whose duties included providing the palace churches with church choirs. The special order of court worship, significantly reduced in comparison with the norms of the Typicon, was reflected not in the corpus of liturgical books, but in the music collections of the Court Choir. These church singing publications, due to the special status of the “royal choir”, with the blessing of the Holy Synod, were widely distributed in the Russian Church as exemplary. The monopoly right of the Court Chapel to prepare and certify the regents of church choirs accelerated the spread of not only court chant, but also the features of the court liturgical charter. The Holy Synod, while not formally approving court innovations in liturgical practice, contributed to their spread through church administrative support for the activities of the Court Choir.

**Keywords:** worship, church law, Typicon, liturgical practice, everyday life of church singing, Court Liturgical Rule, Court Chapel, Holy Synod, regency education.

*Priest Konstantin Alekseevich Reva* — Master of Theology, Vice-Rector for Scientific and Methodological Work of the Voronezh Theological Seminary ([nestr09@yandex.ru](mailto:nestr09@yandex.ru)).



*И. В. Воронцова*

## РЕЛИГИОЗНОЕ ДВИЖЕНИЕ ЗА ЦЕРКОВНУЮ РЕФОРМУ В РОССИИ НАЧАЛА XX В.

Религиозное движение (1901–1913) за церковную реформу в России родилось в среде литераторов, начавших свою творческую жизнь в кругу писателей народнической идеологии. К 1905 г. оно состояло из инженеров, юристов, гуманистов, студентов, церковной интеллигенции, выходцев из легального марксизма, священнослужителей, настроенных на церковное обновление. Приобретая масштаб, оно состояло из трех направлений, представители которых работали над тремя сторонами (религиозной, социальной, церковной) одного и того же вопроса: «как христианство должно относиться к “земле”?» В продолжение 8 лет между группами осуществлялось сотрудничество в издательской деятельности, обмен мнениями по проблеме церковной и политической реформ в России и тактике их осуществления. Результатом движения стала посттрадиционная модель христианского сознания.

**Ключевые слова:** религиозное движение в России, церковная реформа, новое религиозное мышление, реформисты и реформаторы.

Деятельность начала XX в. групп религиозной и церковной интеллигенции и реформаторов в направлении церковной реформы — порознь — достаточно представлена в трудах историков культуристов и даже филологов. Но такое дробление, не дает возможности увидеть историческое значение их деятельности в целом, не позволяет разглядеть внутренние связи, де факто объединявшие группы в одно общественное движение. С. М. Половинкин, О. В. Останина, В. Я. Кейдан изучали жизнедеятельность русской религиозной интеллигенции начала XX в., протоиерею Ю. Л. Ореханову, Д. А. Головушкину принадлежат труды по истории церковно-реформаторского движения, Ю. В. Балакшина исследовала деятельность «32-х» петербургских священников. Опубликованная ею корреспонденция К. М. Аггеева показала становление реформаторства изнутри, позволяет оценить его приоритеты в 1904–1906 гг. Мы публиковали научные работы о деятельности религиозной интеллигенции в 1901–1916 гг. и обновленцев 1925–1927 гг. [Воронцова, 2008], а по истории реформаторства, предложили ряд критериев, позволяющих идентифицировать его левое и правое направление [Воронцова, 2019]. Сборники эпистолярных документов, вышедшие в последние годы, заставляют поставить вопрос: «действительно ли мы имеем ли дело с плохо связанными меж собой группами, или это было общественное движение, имеющее свои характеристики, и на проблему деятельности этих групп следует смотреть системно».

Для такого рода вопросов применяется метод генерализации, он позволяет формализовать объект исследования и определить его в научном поле как феномен. Метод генерализации, предусматривает обобщение элементов, имеющих сходно-однотипные характеристики, выбор единиц анализа, исследование их, переходя от частного к общему, создавая генеральную совокупность характеристик. В качестве единиц анализа были выбраны философская линия церковной реформы, программная стратегия, тактика и объект целевого воздействия. Привлечены сборники работ религиозной и церковной интеллигенции и священства, их статьи в периодической печати, корреспонденция личного и делового характера. Источники показали,

---

*Ирина Владимировна Воронцова* — кандидат богословия, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник отдела Новейшей истории Русской Православной Церкви Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (irinavoronc@yandex.ru).

что идеология церковной реформы религиозных реформистов, христианских социалистов и церковных реформаторов левого «крыла» в выбранных единицах имеет достаточное общих черт, а различия позволяют считать, что мы имеем дело с тремя направлениями в структуре однонаправленного движения: реформистским, социальным и реформаторским.

Несколько слов о предпосылках, — они признак объективно-исторического происхождения данного феномена. Русскую религиозную интеллигенцию традиционно считают последователями славянофилов и В. С. Соловьева. Идея соборности, поднятая интеллигенцией в 1901 г., ей не принадлежала, как и идея развития догматов и мысль, о том, что «истинная религия не может ограничиваться одним богочитанием, а должна определять и проникать собою всю совокупность человеческого бытия» и «общественное строение» [Соловьев, 1887, 213]. О том, что церковные догматы подлежат обработке культурой каждой новой эпохи, писал в 1871 г славянофил Ю. Ф. Самарин, а учение о христианизации «телесности» принадлежало архим. Феодору (А. М. Бухареву).

Присущий общественному сознанию 2-й пол. XIX в. конфликт верующего сердца с неверующей мыслью заставил архим. Феодора (Бухарева) предложить свой принцип его решения. Соответствие православия культуре каждой эпохи для было для него гарантом того, что неверующая часть русского общества *сможет* «привиться к религиозному корню народного... духа» [Бухарев, 1865, 14]. В 1858 г. он вступил на поприще богослова-новатора, и, обратившись к известным словам Христа «отдавайте кесарю — кесарево, а Богу Божие», не признал разделение этих двух сфер. Он создал начатки системы осмыслявшей воцерковление творческой, хозяйственной, политической жизни и общественных отношений. Творчество богослова оказалось востребовано с 1890-х гг., когда группа уходивших от народников литераторов стала искать новые пути.

Современник архим. Феодора бакалавр богословия А. Л. Катанский в славянофильской газете «День» поместил статью, где писал о необходимости открыть в России «религиозное движение мысли» «образованного класса, подобное движениям в протестантизме и католицизме» [Катанский, 1965, 5]. Признавшись, что он сам является свидетелем «рассуждений о религиозных вопросах» в «частных кружках», и уже скоро, религиозный интерес в России выйдет на первое место, он ставил вопрос императивно: «религиозное ли невежество» с неизбежным безучастием к вопросам веры и атеизм, или деятельность в целях «возбуждения религиозного интереса», а вслед за тем неизбежное образование «различных религиозных направлений» [Катанский, 1892, 6].

После исторического поражения народничества, у его молодых сторонников, появился интерес к религии. «Ценою гибели целого поколения история доказала нам, что любовь к людям не есть еще святых, и что для того, чтоб *эта* любовь была плодотворной, нужно любить нечто выше себя» [Минский, 1897, 151], написал один лидер будущего движения, а другой отмечал: «Слишком часто, наше интеллигентное народничество... становилось на исключительно экономическую, мертвящую точку зрения, забывая в своих деловитых исследованиях, что дать народу Бога — это значит дать ему хлеба. ... Если в душе интеллигентных людей... потухнет мерцание *этого* божественного света, то уже... никакая политическая экономия ...заботы о хлебе... не возвратят нас... к живому сердцу народа» [Мережковский, 1914, 545–546]. Так в 1890-х гг. в среде творческой интеллигенции утверждается мысль о необходимости нового общественного движения, религиозного. Начальная цель его — религиозное возрождение в России через обновление Русской Церкви.

В конце 1890-х гг. в этот круг вошел В. В. Розанов, интересовавшийся религиозным воспитанием, отрицавший старчество и аскетизм. Вместе с последователем архим. Феодора (Бухарева) священником А. П. Устьянским он начал разрабатывать религиозное понимание «пола», чувственности, тему «брак в христианстве». Оба готовили вопрос о женатом епископате и повторных браках для духовенства. Письма А. П. Устьянского о творчестве архим. Феодора (Бухарева) в 1898–1900 гг. познакомили Розанова и его друзей — Мережковского и Философова и др.

с богословием просвещенной «телесности». В учении Мережковского она получит новое обозначение — «плоть». Выходя на встречи с Церковью в Петербургских религиозно-философских собраниях (ПРФС), эта группа предложит Церкви дать место в ее догматической системе учению о «плоти» и социальному догмату (учению о «тайне общественности», якобы нераскрытым церковным христианством, из-за чего оно уступает популярным социальным учениям).

Л. А. Тихомиров в 1890-х гг. наблюдавший «религиозное возбуждение» среди интеллигенции, констатировал, что для нее были характерны: размытая религиозность, антагонизм с духовенством, субъективистская духовность («работа духа самовольная, самочинная» [Тихомиров, 1892, 4]), отличный от православной ментальности способ мышления и язык. По Тихомирову, интеллигенция переносила центр христианских забот и помыслов в область «чисто мирских, земных интересов»<sup>1</sup>, их «религия» — «орудие земного благоустройства», — писал он, сущность православия, показывается ими не с его сущностной стороны («как истины самодавяющей, и как пути спасения души» [Тихомиров, 1892, 8]), а со стороны его значения для государства, общественного строя. Этот социальный посыл в соединении «религиозным вопросом» и стал отличительной чертой движения 1901–1913 гг. от других общественных движений в России. Главными его показателями стали «работа духа самовольная, самочинная», отношение к религии как орудию земного благоустройства.

«Религиозный вопрос» или, как выразился С. Н. Булгаков, «религиозное зерно» [Булгаков, 1906, 78.], представлял собой корректируемый каждой группой программный комплекс, опирающийся на признание значения для общественной жизни Халкидонского догмата. В 1901 г. Мережковский писал «живая реальная плоть... культура, искусство, наука, общественность» [Мережковский, 1901, 9] остается нехристианской и погибает в грубости и греховности; он считал, что необходимо преодоление этого упущения в историческом христианстве. Можно утверждать, что эта идея, и в такой формулировке, принималась всеми участниками движения.

Церковное реформаторство имеет свои отсылы к XIX в.: в Лейпциге вышли критический сборник «Описание сельского духовенства священника» И. С. Беллюстина, книга Д. И. Ростиславова «Черное и белое духовенство в России», с 1874 г. издавалась независимая церковно-общественная газета магистра богословия А. И. Поповицкого (где печатался И. С. Беллюстин). Десятилетие она аккумулировала на своих страницах проблематику, которая стала актуальной для церковного реформаторства следующего века.

Разрешение в эпоху Александровских реформ духовенству участвовать в общественных организациях, не было реализовано в полной мере, а вскоре реформы были свернуты. Посыл к участию в общественной жизни с одной стороны был принят, с другой — не востребован, общество участия Церкви хотело, а мнения священников о его проблемах слушать не желало. Новый век начался для 20–30-летних пастырей с чувства нереализованных возможностей связи Церкви с общественной жизнью.

В 1901 г. на ПРФС интеллигенция заявила о необходимости оживить христианство, обновить Русскую Церковь и признать религиозное значение «плоти». Через три года этот не всем понятный термин заменили словом «культура», под которой подразумевали социальную, психологическую, физиологическую жизнь и творческую деятельность. Считалось, что акт церковного освящения «культуры» оживит религиозное сознание общества, вызовет прилив творческой энергии и социального жизнестроительства в России, решит проблему ее самостоятельного политического и экономического роста, направит страну по некапиталистическому пути. С этой задачей был соединен богословский ресурс Халкидонского догмата о соединении двух природ во Христе. В ПРФС интеллигенция высказалась также о религиозной свободе, свободе совести, христианском браке, совмещении этики светской с традиционной христианской этикой сословно-гражданских и семейных отношений.

<sup>1</sup> Курсив Тихомирова.

В 1902 г. первыми с церковной стороны «религиозный вопрос» поддержали профессора — А. В. Карташев и В. В. Успенский, а в 1904 г. — священники И. Ф. Егоров и В. Я. Колачев. Поднятая в ПРФС проблема развития догматов прозвучала в 1904 г. в речи одного из «32-х» петербургских священников В. Я. Колачева, в «Христианском содружестве учащейся молодежи». Священники К. М. Аггеев и И. П. Слободской здесь подняли мысль о пересмотре правил исповеди и института старчества в православии.

В 1901 г. будущий член «Христианского братства борьбы» А. В. Ельчанинов прочитал книгу Мережковского «Лев Толстой и Достоевский», в 1902 г. познакомился с писателем лично, откликнулся на сотрудничество в журнале «неохристиан» «Новый путь», и привлек к сотрудничеству в нем своих друзей — студентов П. А. Флоренского и В. Ф. Эрн, а затем и В. П. Свенцицкого [Нашедшие Град, 2017, 60, 65, 67–68, 69, 76, 88–93]. Эволюция интереса студентов к Мережковскому и творчеству Розанова хорошо прослеживается по их корреспонденции вплоть до 1904 г., когда, организовавшись в «кружок» [Нашедшие Град, 2017, 102], они задумываются о своем журнале, находя, что «Новый путь» их более не удовлетворяет («редакция боится серьезности, недостаточно обдумала, что она... хочет говорить» [Нашедшие Град, 2017, 102]).

Выход в 1902 г. сборника «Проблемы идеализма» показал, что у религиозной интеллигенции есть потенциальные союзники в среде бывших марксистов, — идеалисты, двигавшиеся к признанию «религиозного вопроса» главным вопросом русской жизни начала XX в. Это понятие означало для идеалистов нравственную ценность и перспективность религиозного сознания. В 1905 г. они согласились с необходимостью церковного обновления, но выбрали свои социально-этические приоритеты. В 1905 г. в этой среде формируется направление мысли и деятельности, которое можно идентифицировать как социально-христианское. Его деятели придерживались убеждения, что экономическое учение социализма не находится в конфликте с христианством, выступали за изменение традиционно-церковного отношения к «земле» и социально-политическим проблемам текущей жизни. Со 2-й пол. 1905 г. этому направлению принадлежали С. Н. Булгаков, священники Г. С. Петров и И. П. Брихничев, архим. Михаил (Семенов), В. П. Свенцицкий, А. В. Ельчанинов, В. Ф. Эрн. В 1906 г. вышли «Основы христианской политики» С. Н. Булгакова, где фактически были сформулированы принципы направления.

В том же 1905 г. «неохристиане» выдвинули тезис о расторжении союза православной Русской Церкви с самодержавием, и эта проблема, признанная всеми группами, также получила статус «религиозного вопроса».

Реформаторство формируется в кружке законоучителей К. М. Аггеева, где священники с 1904 г. пробуют применять новую методику преподавания Закона Божия, пишут свои «Пособия» по Катехизису, с намерением заменить «Пространный христианский катехизис» митр. Московского Филарета (Дроздова). Их лозунгом становится раскрытие общественной стороны христианства, невыраженное [Аггеев, 1907, 11] в учении исторической Церкви; реформаторы придерживались мнения, что Халкидонский догмат относится не к только к Личности Христа, но имеет религиозное значение для всей разносторонней культуры человеческой жизни. Признание этого Церковью, по их мнению, придало бы «жизненность» православию. Во 2-й пол. 1905 г. церковное реформаторство разделилось на умеренных и левое крыло, которое взаимодействовало с «эмисаром» реформистов<sup>2</sup> А. В. Карташевым и с социальными христианами. В 1907 г. вышли пособия по Катехизису П. М. Кремлевского и К. М. Аггеева, они получили поддержку у реформаторов и критиковались традиционалистами. Так, книга законоучителя Аггеева характеризовалась как не научавшая предмету Закон Божий в его вероучительной полноте, но как разрушавшая внутренние связи между догматическим и нравственным учением. В январе 1907 г. возник проект

<sup>2</sup> Д. С. и З. Н. Мережковские и Д. В. Философов в конце 1905 г. уехали в эмиграцию.

«святого труда», и выводы по нему В. Я. Колачев опубликовал как «новую формулу спасения». Реформаторы были убеждены, что главное дело Церкви «созидание Царства Божьего на земле» [Аггеев, 1907, 4], в их понимании (то же наблюдалось и у христианских социалистов) укрепилось совмещение понятий «воля Божия на земле» (а воля Божья содержится в призыве «будьте святы, якоже и Аз свят») и «царство Божие на земле». И понятие «царство Божие на земле» приобрело конкретные исторические черты и социально-политическое содержание.

Все направления движения подумывали о том, чтобы найти свою форму участия в революционно-освободительном движении в стране. Реформисты хотели сблизиться с «богостроителями» социал-демократами и эсерами и обратить их в свою «веру», реформаторы — предельно демократизировать внутрицерковные отношения, подключить духовенство к деятельному строительству «царства Божьего на земле», начав с формирования различных общественных комиссий (в т. ч., «церковной думы») и с юридического права духовенства работать в органах государственной власти; создать «всероссийское пастырское братство», чтобы взять на себя учительные функции (по изъяснению того, как пастырям реагировать на политические события). Христианские социалисты считали себя самостоятельной политической силой с церковной программой.

Таким образом, начатое религиозной и церковной интеллигенцией движение во 2-й пол. 1905 г. приобрело общественный масштаб, лидеры направлений называли его в печати «религиозным», «религиозно-общественным» или «реформационным». Три его направления объединяло стремление оживить религиозное сознание общества, освятить культуру (в вышеизложенном значении), реформировать Русскую Церковь, воплотив христианство в жизнь в обновленных формах, или, как писали реформаторы, «осмотреть церковное христианство, выяснить его ... подлинную сущность, его отношение к государственной, экономической, общественной жизни, к политике и культуре общечеловеческой» [Чельцов, 1907, 9], сделать религию орудием преобразований в этих областях, освободить Церковь от подчинения государству, расторгнуть ее союз с самодержавием [Чельцов, 1907, 11–13].

В 1906 г. наиболее активными были христианские социалисты и реформаторы, последних Философов, Карташев и Булгаков критиковали за чрезмерную увлеченность освободительным движением в ущерб развитию «религиозного зерна». Возможно, реакцией на критику и были проект «святого труда», книги «Исторический грех» Церкви и «Сущность церковного обновления», в которых реформаторы объясняли, чем их «церковное обновление» отличается от обновления, предлагавшегося традиционалистами. Также в 1907 г. лидеров реформаторов К. М. Аггеев в статье «Реформа или реформация» вывел термин «новое религиозное мышление», и подвел к мысли, что оно отныне присуще реформаторам.

Различия между направлениями выразились в отношении их к исторической Церкви и метафизике. Реформаторы в отличие от реформистов были убеждены, что «было одно боготкровение, и другого не последует», но считали, что историческая Церковь «отяжелела» под массой «несродных ей наслоений», утратила «приложимость общечеловеческую», и это не позволяет ей в полную меру проявлять благодать Св. Духа [Чельцов, 1907, 9, 10]. Социальные христиане тоже были ориентированы на реформирование исторической, а не на создание новой Церкви, как реформисты-«неохристиане». Были и промежуточные позиции. Напр., «неохристианин» Карташев, склонялся к реформе существующей Церкви, но признавал учение о «плоти».

Дискуссия между группами в печати, — свидетельство обсуждения *общих* для направлений тем и вопросов. В последовательно появлявшихся периодических изданиях печатались лидеры всех трех направлений, несмотря на то что инициатива и само издание могли принадлежать одному. Журналом занималась одна группа, потом издание переходило к лидерам другой; менялось название издания. «Новый путь» стал «Вопросами жизни», а организованный реформаторами «Век» вскоре перешел к христианским социалистам, печатались там Булгаков, Свенцицкий и Ельчанинов,

Аггеев, Карташев и Философов. Журнал, который позже стал выходить под названием «Живая жизнь», вначале организовывали Аггеев с Карташевым и Петров, а выпускать стали Эрн и Свенцицкий.

Между лидерами направлений осуществлялись встречи, они проходили в редакциях, или на дому, или в Совете ПРФО; иногда теплые (так, Мережковский был в восторге от «32-х», посвятил и прочел им доклад, заслужив расположение реформаторов), иногда служившие причиной разочарования, напр., московской молодежи из ХББ — инертностью петербургских «стариков».

Причиной разногласий в значительной мере была разница в выборе тактики. Тактика различалась и во многом зависела от социального и возрастного ценза участников движения (принадлежности к разным поколениям). «Старики»-реформисты ориентировались на продолжительную интеллектуальную работу с обществом и социальную революцию, перерождающуюся в религиозную; христианские социалисты были за каждодневную пропагандистскую активность (в т.ч. политического характера) с быстрым результатом, церковные реформаторы предпочитали продолжительную «литературную обработку» [Чельцов, 1907, 15] вопросов, затем должно последовать «внедрение в самую гущу жизни идей обновления путем рефератов, публичных лекций, народных собеседований» [Чельцов, 1907, 15]. Все надеялись на Поместный Собор. Все стремились к организации поддерживавшей их общественности. Для социальных христиан их общественность должна была быть согласной с воцерковлением культуры, готовой проводить новую этику в церковно-государственных отношениях, допускать применение насилия в борьбе за Царство Божие на земле. Кроме последнего пункта те же черты поддерживали церковные реформаторы. Общая задача расторжения союза Церкви и самодержавия отличалась *методом* осуществления. В. П. Свенцицкий в «Воззвании к епископам» высказался о том, что Церковь в условиях 1905 г. должна бороться с самодержавием как со злой политической и общественной силой, и на Соборе ей надлежит потребовать от царя отказа от самодержавия; христианские социалисты считали, что Церковь должна покаяться в этой связи. Для мережковцев был необходим метафизический акт «развенчания» самодержца с Русской Церковью.

Активная фаза религиозного движения приходится на 1906–1908 гг. В 1906 г. собиралось неофициально ПРФО, в 1907 г. начало подготовительные собрания Киевское РФО и полтора года де факто являлось филиалом ПРФО, возродились собрания Тифлисского РФО. Кризисный этап обозначился в начале 1909 г. Движение навсегда покинул С. Н. Булгаков<sup>3</sup>. В. П. Свенцицкий, В. Ф. Эрн, А. В. Ельчанинов, И. П. Брихничев и В. Н. Лашнюков писали по проблеме глубокой церковной реформы до 1910 г. Религиозная интеллигенция в 1909/1910 гг. навязала мережковцам дискуссию о содержании «нового религиозного сознания» и они замкнулись в своем кругу. Социальное направление в 1910 г. имело инертный след в «голгофском христианстве». Совет ПРФО предпринял попытку использовать религиозные настроения в среде пролетариата, мелких служащих и ремесленников, и рассматривал предложение старообрядческого епископа Канадского Михаила (Семенова) организовать пролетарскую церковь из общин «голгофских христиан». При стабилизации внутренней обстановки в стране, лево-реформаторы были поставлены перед фактом каноничных церковных реформ, К. М. Аггеев по-прежнему участвовал в работе ПРФО.

Итог движения — появление в русском обществе накануне 1917 г., наряду с традиционной, посттрадиционной модели конфессионального сознания. Признаки последней — обмирщение духовных ценностей христианства, приоритет этики перед догматикой; смена духовного небрежения «миром, во зле лежащим» установкой на христианские политику и экономику как инструменты *духовного* преобразования «мира» и социально-экономического роста. Политические константы этой модели разрушали народную веру в святость союза церковного православия и самодержавия.

<sup>3</sup> Не путать с годом разрыва с Мережковскими.

Приведенная совокупность характеристик позволяет считать деятельность указанных групп общественным движением из трех направлений, с общим объектом воздействия — православной Русской Церковью, стратегией программирования ответа Церкви на запросы современности и христианизации всесторонней жизнедеятельности человека путем подведения под нее религиозного основания.

### Источники и литература

1. Аггеев (1907) — *Аггеев К., свящ.* Исторический грех церкви. СПб., 1907.
2. Булгаков (1906) — *Булгаков С.* Временное и вечное // Век. 1906. № 7. С. 78–79.
3. Бухарев (1865) — *Бухарев А.* О современных духовных потребностях мысли и жизни, особенно русской. М., 1865.
4. Катанский (1865) — *Катанский А. Л.* О движении религиозной мысли образованного класса в России // День. 1865. № 1. С.
5. Минский (1897) — *Минский Н. М.* При свете совести. Мысли и мечты о цели жизни. СПб. 1897. Изд. 2-е.
6. Мережковский (1901) — *Мережковский Д.* Лев Толстой и Достоевский: Религия. Т. 2. 1901.
7. Мережковский (1914) — *Мережковский Д. С.* О причинах упадка и о новых течениях современной русской литературы // Полное собрание сочинений. Т. 18. М., 1914. С. 536–560.
8. Нашедшие Град (2017) — *Нашедшие Град.* История Христианского братства борьбы в письмах и документах / Сост., предисл. и комм. С. В. Черткова. М., 2017.
9. Соловьев (1887) — *Соловьев В.* История и будущность теократии: исследование всемирно-исторического пути к истинной жизни. Т. I. Загреб, 1887.
10. Тихомиров (1892) — *Тихомиров Л.* Духовенство и общество в современном религиозном движении.
11. Чельцов (1907) — *Чельцов М.,* Сущность церковного обновления. СПб., 1907.

#### ***Irina V. Vorontsova. Religious movement for Church reform in Russia in the early twentieth century.***

**Abstract:** The religious movement (1901–1913) for Church reform in Russia was born among writers who began their creative life in the circle of literary men of Narodnik ideology. By 1905 it consisted of engineers, lawyers, humanitarians, students, Church intellectuals, natives of legal Marxism, and clergymen who were committed to Church renewal. Having acquired a large scale, it consisted of three directions, representatives of which worked on three sides (religious, social, church) of the same question: «how should Christianity relate to the “earth”?» For 8 years, the groups collaborated in publishing, exchanged views on the problem of Church and political reforms in Russia and the tactics of their implementation. The movement resulted in a post-traditional model of Christian consciousness.

**Keywords:** religious movement in Russia, Church reform, new religious conscience, reformists and reformers.

*Irina Vladimirovna Vorontsova* — Candidat of theology, Candidat of Historical sciences, Moscow (irina.vorontsova@yandex.ru).

С. А. Малимонова

## ВЛИЯНИЕ ИДЕЙ МОСКОВСКОГО РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОГО ОБЩЕСТВА НА ПАДЕНИЕ РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ И ФОРМИРОВАНИЕ ОБНОВЛЕНЧЕСКОГО РАСКОЛА В РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

Религиозно-философские общества появились в начале XX в. в разных городах Российской империи, объединяло их обсуждение злободневных политических проблем и развитие идей «нового религиозного сознания». При этом Московское религиозно-философское общество считается одним из самых консервативных. Политика и «новое религиозное сознание», идеи которого часто имели псевдо-православные и антихристианские корни, смешивались с Христианством, подменяя его, критика самодержавия и романтизация революции возрастали. И все это стало мировоззренческой подготовкой либеральной интеллигенции России как к свержению самодержавия и падению Российской империи, так и к обновленческому расколу Русской Церкви.

**Ключевые слова:** Московское религиозно-философское общество, Российская империя, обновленческий раскол, русская интеллигенция, Серебряный век, Православие.

Религиозно-философские общества в начале XX в. возникли как продолжение Петербургских религиозно-философских собраний 1901–1903 гг. в Петербурге, Москве, Киеве, Рыбинске и других городах (См.: [Востриков, 2007; Прокопчук, 2008]), и отличались от религиозно-философских собраний, прежде всего, гораздо более пестрым составом участников и, как правило, отсутствием на заседаниях духовенства. Здесь и получило свое основное развитие, объединяющее все эти общества так называемое «новое религиозное сознание», которое также называют «неохристианство», «богоискательство», «духовный ренессанс начала XX века», «веховство» [Кувакин, 1980, 16]. Оно разрабатывалось группой участников религиозно-философских собраний 1901–1904 гг. (Д. С. Мережковский, З. Н. Гиппиус, Д. В. Философов, Н. А. Бердяев, В. В. Розанов Н. М. Минский, А. А. Мейер), которые затем стали организаторами и участниками Петербургского и Московского религиозно-философских обществ (ПРФО и МРФО). МРФО памяти Вл. Соловьева отличалось от ПРФО гораздо большей консервативностью, ведь в его составе были ставшие в будущем известными богословы П. А. Флоренский и С. Н. Булгаков. И, тем не менее, можно с определенностью сказать, что многие из идей МРФО повлияли как на падение Российской империи, так и на возникновение обновленческого раскола в РПЦ.

В основном составе МРФО также находились Н. А. Бердяев, Е. Н. Трубецкой, С. Л. Франк, В. Ф. Эрн, В. П. Свенцицкий, А. В. Ельчанинов [Соболев, 1994, 108–111], М. К. Морозова, которая занималась больше книгоиздательством «Путь», и другие. Заседания проходили по воскресеньям вечером, собиралось разное количество людей, обычно до нескольких сотен человек, «...основную массу посетителей составляет учащаяся молодежь, интеллигенты, полуинтеллигенты из рабочих, конторщиков, ...все больше лица, не выяснившие до конца своей веры... группа духовных лиц, большая группа

---

*Светлана Алексеевна Малимонова* — соискатель ученой степени кафедры онтологии и теории познания (секция религиоведения) ИСПН УрФУ, преподаватель Медицинского колледжа Уральского государственного университета путей сообщения (echo-c@mail.ru).



толстовцев... мистики “декадентского” склада, евангелики, баптисты, лица с мировоззрением левых партий» [Ельчанинов, 1907, 108], а также иностранные гости: Бергсон, Лившиц и др. [Ильин, 1994]. Характерными чертами МРФО были плюрализм мнений, свободные прения, единой программы и стратегии развития не было, организаторы стремились к индивидуализации мнений, большую роль при этом играли межличностные отношения, дружба, при этом лишь малая часть участников заседаний МРФО проявляла активность, не было дискуссий, и наличествовала лишь полемика между несколькими основными уже перечисленными участниками [Набокина, 2014, 84–85].

Одними из основных проблем, обсуждавшихся на заседаниях общества были проблемы революции, демократии, прав человека и создания конституции, христианской политики, государственно-церковных отношений и др. Таким образом, уже сразу очевиден политический уклон МРФО, хотя целями общества имени Владимира Соловьева, конечно, должно было являться сохранение и осмысление его наследия.

Проблема понимания причин и последствий революции была одной из первых, которая стояла на повестке дня МРФО, т.к. общество возникло в дни Первой русской революции. Странниками революции среди активистов МРФО были А. В. Ельчанинов, В. П. Свенцицкий и В. Ф. Эрн [Свенцицкий, Эрн, 1906, 1–63; Эрн, 1907, 83–84], они даже считали, что революционность — это характерная черта Христианства, она вытекает из него, и что революционеры совершают самопожертвование ради всеобщего счастья, что без революции духовное изменение невозможно. Эта точка зрения менее радикально, но практически повторяет мнение о революционности Христианства Д. С. Мережковского, основателя ПРФО, который выдвинул идею религиозного смысла революций (См.: [Мережковский, 2000, 35]). Он считал, что Христианство было революцией для Язычества и Иудейства. И теперь тоже должна произойти революция ради перехода к новому «эону», ради разрушения старой религии (Христианства) и создания новой религии Святого Духа и новой Церкви, провозвестниками которой являются новые мученики — революционеры: «Избранные есть уже и теперь как в русском народе, так и в русском обществе — это все... мученики революционного и религиозного движения в России. Когда эти два движения сольются в одно, тогда Россия выйдет из православной Церкви и самодержавного царства во Вселенскую Церковь Единого Первосвященника и во вселенское царство Единого Царя — Христа» (См.: [Мережковский, 2000, 87]).

Противниками революции были Н. А. Бердяев и С. Л. Франк (См.: [Мережковский, 2005; Бердяев, 1905б, 146–155; Франк, 1905, 18–31]). Бердяев, в частности, считал, что для революционного изменения общества не готова экономическая база, массы слишком невежественны и указывал на опасность падения духовности. Тем не менее, он говорит о пользе революции для разложения империализма и о «праве революции», которое есть «...обязанность всякого сознательного существа поставить закон Божеский выше закона человеческого» [Бердяев, 1907а, 46]. Бердяев при этом против народовластия, кроме народовластия в теократическом государстве под водительством Духа Святого. В дальнейшем оба они отмечали необходимость лишь духовной революции, революции в общественном сознании.

Однако, против российского самодержавия выступали и сторонники, и противники революции, критикуя, в том числе, и Николая II, и политику, которую он проводил. Бердяев, в частности, осуждает не только самодержавие, но и взаимодействие Церкви с государством: «... Христос скорее осудил ... все “кесарево”, так как для Христа, конечно, только “Божье” было хорошо и все должно было быть “Божье”» [Бердяев, 1907, 34], тогда как обычно понимают, что Иисус Христос всего лишь разделил сферы влияния духовного и светского. И снова можно проследить параллель с более радикальным Д. Мережковским, который ставит Церкви в вину то, что она «отрекаясь... от всякой политики... поддерживала худшую из всех политик, политику вечной косности, вечного рабства, политику Князя мира сего» [Мережковский, 1991, 68], хотя «Князем мира сего» в христианском вероучении называют Антихриста, а не царя.

С. Н. Булгаков занимал среднюю позицию по вопросу самодержавия и склонялся в сторону конституционной монархии (См.: [Булгаков, 1905, 491–522]). Он считал,

что необходимо постоянное существование представительных органов власти и проведение реформ государственного аппарата.

По вопросу частной собственности В. Ф. Эрн [Эрн, 1906, 54] и Н. А. Бердяев [Бердяев, 1907, 104] выступали за ее отмену, особенно за социализацию земли, считая насильственное лишение собственности христианским поступком. Е. В. Трубецкой и С. Л. Франк были против отмены частной собственности, но также против и «хозяйственной эксплуатации», в частности, Трубецкой из недостатков отмены частной собственности отмечал отсутствие заинтересованности и ответственности работника, поддерживая столыпинскую реформу и предполагая, что лучшим способом развития является конкуренция между аграриями и формирование класса мелкой сельской буржуазии [Трубецкой, 1990, 198–229].

В МРФО очень большое значение придавали демократии и правам человека. Н. А. Бердяев ввел понятие «демократическая этика» (См.: [Бердяев, 1905а, 269–379]), которая предполагала ответственность перед собой и государством, уважение к человеку, независимо от его сословия и приоритет сознательности над властными полномочиями. Он считал, что ради развития демократии необходимо преодоление холопства и раболепия, в том числе в Церкви, поэтому он считал, что РПЦ должна взять протестантский образец и отказаться от незыблемости авторитета духовенства [Бердяев, 1907, 198–202], хотя, в целом, он выступал против насаждения Протестантизма в России.

Н. А. Бердяев и Е. В. Трубецкой считали, что в признании демократической ценности человеческой личности, ее прав и свобод должно помочь Христианство, равно как и в ограждении демократии от своеволия и произвола, что, конечно, возможно, однако, чрезмерно идеализировали и демократию, предполагая, что ее происхождение и даже «Декларация прав и свобод человека» идет не только Великой Французской революции, но и от Бога. Также они чрезмерно идеализировали и людей, надеясь, что их изменение произойдет слишком быстро. Подобные взгляды ныне, после событий XX века можно уже смело называть утопичными.

Само слово демократия члены МРФО понимали по-своему. Франк утверждал: «Демократия — это свобода для всех, не власть всех» [Франк, 1907, 111]. Бердяев считал, что демократию как власть народа понимать нельзя, что волеизъявления народа могут даже привести государство к гибели [Бердяев, 1907в, 21–30].

Члены МРФО выступали против бесправия населения России, обсуждали создание правового государства: свободу слова, вероисповедания, социальное и политическое равноправие всех граждан России, Конституцию, законодательно закрепляющую эти права свободы. Франк разрабатывал проекты Конституции, призывал к отказу от государственной идеологии и формированию в России интеллектуального плюрализма, к свободе индивида от общественного диктата, подчинению только внутренней совести, не государству, не Церкви. Ратовал за принятие российской декларации прав и свобод. Считал, что российская общественность должна признать высший авторитет правовых норм как высшую социальную ценность. Однако, нельзя человека заставить что-то признать авторитетным. Снова очевидна ориентация не на реального, а на некоего идеального человека.

Н. А. Бердяев и Е. В. Трубецкой заявили, что нормы права не могут работать без религиозных норм. Незрелость политического сознания российского общества они понимали, поэтому решили возложить обязанность его формирования на Православие.

Так возникла в МРФО проблема государственно-церковных отношений, которая была очень актуальной в начале XX в. из-за все возраставшего осознания многовековой задвленности РПЦ государством. Однако, путь разработки этой проблемы в МРФО проходил одновременно через необходимость, по мнению членов МРФО, десакрализации государственной власти. Об этом писали Франк, Бердяев, Булгаков, Свенцицкий и др. (См.: [Франк, 1906, 413–419; Бердяев, 1907г, 398–412; Булгаков, 1906б, 298–304; Свенцицкий, 1906, 5–38]). И характерной особенностью их подхода к этой проблеме было также ее политизирование. Они считали, что духовенство должно стать менее консервативным и проявлять активное участие в политической жизни

России. Бердяев, в частности, считал, что передовое духовенство должно самостоятельно начать разрабатывать проекты общественных преобразований [Бердяев, 1906б, 678–686], а Булгаков прямо предлагал духовенству вступить в партию кадетов [Карташев, 1951, 51], ведь он имел личный опыт работы в Государственной Думе.

Н. А. Бердяев и С. Н. Булгаков определенное время были увлечены идеями марксизма, и позднее они даже считали его похожим на религию (См.: [Бердяев, 1907б, 511–514; Булгаков, 1908, 84–87]). Н. А. Бердяев и В. Ф. Эрн поддерживали и анархизм (См.: [Бердяев, 1907б, 402; Эрн, 1907, 68–87]), однако, и здесь они предполагали, что необходимо привлечь Христианство ради объединения и сплочения всех анархистов. И либерализм, они считали, может развиваться в России только на основе Православия. Одновременно, они считали, что много общего либерализм имеет с социализмом (См.: [Бердяев, 1907, 103; Франк, 1905, 22–23; Булгаков, 1906а, 123]). Отсюда появляются и идеи христианской политики с подчинением политической деятельности христианским идеалам, и мечта об объединении всех российских политических сил, а именно, социал-демократов, анархистов и либералов, под знаменем Православия и христианской политики. С. Н. Булгаков, В. Ф. Эрн, Н. А. Бердяев развивали идеи христианского социализма, подчеркивая необходимость для социализма христианского человеколюбия, равенства людей перед Богом, справедливого распределения благ и духовной свободы.

Русская Православная Церковь не принимала такую политизированную позицию МРФО по отношению к Православию. Отчасти, по этой причине, отчасти из-за поисков духовной свободы некоторые деятели МРФО, а именно, Н. А. Бердяев, С. Л. Франк, начали критику Русской Православной Церкви и даже критику христианских догматов. Например, Бердяев утверждал, что Церковь неправильно применяет, а то и неправильно установила догматы: «В Церкви присутствует Святой Дух, и в этом только источник авторитетности Церкви, но где истинная церковь, где нет, в какой Церкви присутствует Святой Дух, а в какой не присутствует — это уже решает религиозным восприятием, которое авторитетнее Церкви» [Бердяев, 1907, 95], он требует «...освободиться от мертвящего характера застывшей схоластической догматики» (См.: [Бердяев, 1996, 155]). Вопреки христианским догматам о Воплощении и Искуплении, он считает, что поскольку Христос соединял в себе божественное и человеческое начало, то в человеке тоже оба эти начала присутствуют, поэтому восстановление человека происходит уже через Воплощение Христа, а не через последующее Искупление на Кресте. Бердяев даже утверждает, что «...природа человека мистически подобна природе абсолютного Человека-Христа и тем причастна природе Св. Троицы» [Бердяев, 1989, 315]. Спасение понимается Бердяевым также в этом ключе, оно состоит не в избавлении человека от греха, а в свободе творчества: «Творчество по религиозно-космическому своему смыслу равносильно и равноценно искуплению» [Бердяев, 1989, 339].

Бердяев также преувеличивает возможности личного религиозного восприятия человека, он критикует Церковь за якобы искажение Христианства, призывая отвергать авторитеты, т.е. все религиозные откровения святых, и создавать собственные новые догматы, используя собственное «свободное религиозное восприятие» (принцип Личное суждение у протестантов).

Бердяев осуждает христианскую аскетику, «послушание» и «рабство» в христианском богословии, считая, что «...на отношения человека к Богу перенесены были рабы социальные отношения людей» [Бердяев, 1939, 71]. не учитывая, что «рабы Божии» обычно употребляются в противовес «рабы греха». Он обвиняет Христианство в «утилитарной религиозности», утверждая истинность идей Оригена, осужденного за ересь VI Вселенским Собором, о перевоплощении (См.: [Бердяев, 1996, 141]) и о спасении всего сущего (апокатастасисе), в том числе, людей, находящихся вне Церкви, обосновывая свою позицию тем, что «Христос и проклятие несоединимы» [Бердяев, 1907, 214].

Таким образом, возникнув после закрытия Петербургских религиозно-философских собраний 1901–1903 гг. и являясь более консервативным, чем Петербургское религиозно-философское общество, Московское религиозно-философское общество памяти В. Соловьева все же изначально было чрезвычайно политизировано,

прежде всего, из-за своего возникновения в период первой русской революции. МРФО не только привлекало к обсуждению актуальных политических проблем интеллигенцию, но и способствовало вовлечению в политику части духовенства, разрабатывало проекты прямого втягивания Русской Православной Церкви в политику. В рассмотрении демократии и прав человека деятелям МРФО не хватало опыта XX века. Поэтому их взгляды во многом были утопичными. И большой ошибкой было также то, что они считали, что Церковь обязана решать светские проблемы. Такая политизация Христианства привела в дальнейшем к тяжелым последствиям для Русской Православной Церкви в целом. Кроме того, «новое религиозное сознание», которое объединяло разные религиозно-философские общества, особенно МРФО и ПРФО, искажало Православие, одновременно критикуя его, что впоследствии стало очевидным основанием для обновленческого раскола в Русской Православной Церкви, а жесткая критика самодержавия и романтизация революции в кругах русской интеллигенции стали мировоззренческой подготовкой ее к уничтожению Российской империи.

### Источники и литература

1. Бердяев (1905а) — *Бердяев Н. А.* Катехизис марксизма // Вопросы жизни. 1905. № 2. С. 269–379.
2. Бердяев (1905б) — *Бердяев Н. А.* Революция и культура // Полярная звезда. 1905. № 2. С. 146–155.
3. Бердяев (1906б) — *Бердяев Н. А.* К истории и психологии русского марксизма. // Полярная звезда. 1906. № 10. С. 678–686.
4. Бердяев (1907а) — *Бердяев Н. А.* Новое религиозное сознание и общественность. СПб.: Издание М. В. Пирожкова, 1907. 233 с.
5. Бердяев (1907б) — *Бердяев Н. А.* Анархизм // Русская мысль. 1907. Кн. 1. С. 26–45.
6. Бердяев (1907в) — *Бердяев Н. А.* Бунт и покорность в психологии масс. // Московский еженедельник. 1907. № 50. С. 21–30.
7. Бердяев (1907г) — *Бердяев Н. А.* О путях политики // Опыты философские, социальные и литературные. СПб.: Издание М. В. Пирожкова, 1907. С. 398–412.
8. Бердяев (1908) — *Бердяев Н. А.* Социализм как религия // Вопросы философии и психологии. 1908. № 85. С. 511–514.
9. Бердяев (1939) — *Бердяев Н. А.* О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии. Париж: YMCA-Press, 1939. 224 с.
10. Бердяев (1989) — *Бердяев Н. А.* Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989. 607 с.
11. Бердяев (1996) — *Бердяев Н.* Истина и откровение. Прологомены к критике Откровения. СПб., 1996. 343 с.
12. Булгаков (1905) — *Булгаков С. Н.* Религиозно-общественная хроника // Вопросы жизни. 1905. № 4, 5. С. 491–522.
13. Булгаков (1906а) — *Булгаков С. Н.* Религия и политика (К вопросу об образовании политических партий) // Полярная звезда. 1906. № 13. С. 118–127.
14. Булгаков (1906б) — *Булгаков С. Н.* Церковь и государство // Вопросы религии. 1906. Вып. 1. С. 298–304.
15. Булгаков (1908) — *Булгаков С. Н.* Карл Маркс как религиозный тип // Критическое обозрение. 1908. Вып. 4. С. 84–87.
16. Востриков (2007) — *Востриков И. В.* Религиозно-философские собрания в Санкт-Петербурге 1901–1903 гг.: историко-философский анализ: дисс. ... к. ф. н. М., 2007.
17. Ельчанинов (1907) — *Ельчанинов А. В.* Религиозно-философское общество памяти Вл. С. Соловьева в Москве // Век. 1907. 4 марта. № 9. С. 107–108.
18. Ильин (1994) — *Ильин И. А.* Кошмар Н. А. Бердяева // Бердяев Н. А. Pro et contra. СПб., 1994.

19. Карташев (1951) — *Карташев А.* Мои ранние встречи с о. Сергием // Православная мысль. 1951. Вып. 8. С. 47–55.
20. Кувакин (1980) — *Кувакин В. А.* Религиозная философия в России: Начало XX века. М., 1980. 309 с.
21. Мережковский (1991) — *Мережковский Д.* Теперь или никогда // Большая Россия. Л.: Издательство Ленинградского университета, 1991. С. 46–73.
22. Мережковский (2000) — *Мережковский Д. С.* Революция и религия // Не мир, но меч. Харьков: Фолио, 2000. С. 34–87.
23. Мережковский (2005) — *Мережковский Д.* Тайна Трех. Египет — Вавилон. М.: Эксмо, 2005. 560 с.
24. Набокина (2014) — *Набокина М. Е.* Московское религиозно-философское общество памяти Владимира Соловьева (1905–1918): дисс. ... к. и. н. М., 2014.
25. Прокопчук (2008) — *Прокопчук Ю. В.* Религиозно-философские собрания 1901–1903 годов и русское общество: дисс. ... к. и. н. М., 2008.
26. Свенцицкий (1906) — *Свенцицкий В. П.* Христианское отношение к власти и насилию // Вопросы религии. 1906. Вып. 1. С. 5–38.
27. Свенцицкий, Эрн (1906) — *Свенцицкий В. П., Эрн В. Ф.* Взыскующим Града. М.: Издательство Д. П. Ефимова, 1906. 63 с.
28. Соболев (1994) — *Соболев А. В.* К истории Религиозно-философского общества памяти Владимира Соловьева // Историко-философский ежегодник-92. М., 1994. С. 108–111.
29. Трубецкой (1990) — *Трубецкой Е. В.* О христианском отношении к современным событиям // Новый мир. 1990. № 7. С. 198–229.
30. Франк (1905) — *Франк С. Л.* Политика и идеи (О программе «Полярной звезды») // Полярная звезда. 1905. № 1. С. 18–31.
31. Франк (1906) — *Франк С. Л.* О свободной совести // Полярная звезда. 1906. № 6. С. 413–419.
32. Франк (1907) — *Франк С. Л.* Философские предпосылки деспотизма // Русская мысль. 1907. Кн. 3. С. 93–112.
33. Эрн (1906) — *Эрн В. Ф.* Христианское отношение к собственности. М.: Типография А. П. Поплавского. 1906. 54 с.
34. Эрн (1907а) — *Эрн В. Ф.* Социализм и проблема свободы // Живая жизнь. 1907. № 2. С. 68–87.
35. Эрн (1907б) — *Эрн В. Ф.* Христос и революция // Век. 1907. № 7. С. 83–84.

***Svetlana Malimonova. The Influence of the Ideas of the Moscow Religious and Philosophical Society on the Fall of the Russian Empire and the Formation of the Renovatianist Schism in the Russian Orthodox Church.***

**Abstract:** The fall of the Russian Empire is an extremely complex and multi-component process that did not start suddenly and developed over several decades. He had many reasons and no less immediate reasons, both economic and socio-cultural. We can say that all the logic of the previous historical process led to it. This article discusses only one of the reasons for the collapse of the Russian Empire, namely: ideological preparation for the secularization of the Russian pre-revolutionary society. It would be wrong to say that this is the main reason, but in our opinion, the religious search of the Russian intellectuals has had a key impact on all future events.

**Keywords:** The Russian Empire, the Russian intellectuals, the Silver age, the revolution of 1917, the secularization of society, Orthodoxy.

*Svetlana Alekseevna Malimonova* — PhD student of the Department of Ontology and Theory of Knowledge (section of Religious Studies) of the IPSS of the Ural Federal University, Lecturer of the Medical College of the Ural State University of Railway Transport (echo-c@mail.ru).

К. В. Ковырзин

## ВОПРОС О ПРАВОВОМ ПОЛОЖЕНИИ ПРАВОСЛАВНОГО ДУХОВЕНСТВА В ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ПОМЕСТНОГО СОБОРА РОССИЙСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ 1917–1918 гг.

В современной историографии уделяется значительное внимание исследованию деятельности и документального наследия Поместного Собора Российской Православной Церкви 1917–1918 гг. Одним из наименее изученных направлений соборной работы являются труды отдела о правовом и имущественном положении православного духовенства. В статье рассматривается ход и результаты подготовки в отделе проекта нормативно-правового документа, призванного определить в рамках разрабатываемой церковной реформы правовое положение православного клира в Российском государстве. Показано, что подготовленный отделом к апрелю 1918 г. доклад развивал и конкретизировал применительно к духовенству ключевые положения соборного определения «О правовом положении Православной Российской Церкви» (2 декабря 1917 г.). В докладе отдела предусматривался особый публично-правовой статус духовенства в государстве. Анализ содержания документа показывает, что члены Собора предполагали сохранить юридические привилегии духовенства в объеме действовавшего государственного законодательства, расширив избирательные и некоторые другие права клириков. Подготовленный отделом доклад не обсуждался в пленарном заседании Собора и был передан на рассмотрение высшего церковного управления.

**Ключевые слова:** История Русской Церкви, Поместный Собор 1917–1918 гг., Отдел о правовом и имущественном положении православного духовенства, церковная реформа, государственное законодательство о Церкви, церковное право, православное духовенство, епископ Андроник (Никольский), В. А. Керенский, Н. Н. Фиолетов.

Основной задачей Всероссийского Поместного Собора 1917–1918 гг. была разработка и осуществление комплексной церковной реформы, которая должна была способствовать самоорганизации Российской Православной Церкви из рамок ведомства православного исповедания, а также ее адаптации к новым политико-правовым и социально-экономическим реалиям жизни в России.

В структуре Поместного Собора действовал XVII отдел о правовом и имущественном положении православного духовенства. Его труды практически не изучены современными исследователями. Между тем члены Собора считали сферу компетенции отдела одной из самых проблемных для русской церковной жизни. Профессор Казанской духовной академии В. А. Керенский указывал: «Одной из главных задач настоящего Собора должно быть улучшение материального и правового положения православного духовенства, находящегося в невозможных условиях жизни экономической и отчасти правовой по сравнению с соответствующим положением не только инославного и православного клира за границей, но и инославного клира в самой России» (ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 436. Л. 18 об.). О повышенном внимании членов Собора к проблематике работы отдела свидетельствует и количество записавшихся в него соборян — 144 человека. По числу членов он занял пятое место среди всех соборных отделов.

---

Константин Владимирович Ковырзин — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Богословского факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (kvk1983@yandex.ru).

Первоначально отдел сосредоточился на разработке законопроекта об источниках материального обеспечения духовенства и проекта новых правил раздела местных доходов между членами причта. Обсуждение комплекса вопросов, связанных с определением правового статуса православных священнослужителей как предмета смешанной церковно-государственной компетенции, было решено отсрочить до того времени, когда Собор сформулирует общие принципы желательных взаимоотношений Церкви и государства и одобрит документ, соответствующим образом определяющий правовое положение Православной Церкви.

27 ноября 1917 г. в отделе был заслушан доклад профессора В. А. Керенского «Духовенство как сословие (Его юридические права)» (ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 436. Л. 179–182 об.). Позднее его расширенная версия была опубликована в церковной периодической печати (Керенский, 1918). В нем был представлен обстоятельный анализ законодательства, определявшего правовое положение православного духовенства в Российской империи. Докладчик указал, что духовные лица пользовались рядом юридических привилегий: 1) они освобождались от присяги при свидетельствах; 2) в определенных Уставом духовных консисторий случаях подлежали особому суду духовного правительства, и в других — судам гражданским при депутатах с духовной стороны; 3) жалобы о нарушении духовными лицами обязательств и просьбы о побуждении этих лиц к уплате бесспорных долгов направлялись епархиальному начальству; 4) духовному ведомству подлежали и дела об обидах, причиненных духовными лицами. Светскому суду священнослужители подлежали в случае нарушения государственных постановлений, по которым существовали особые правила о судопроизводстве, и в тяжких уголовных преступлениях. Православное духовенство в России освобождалось от воинского постоя и от военной повинности, имело некоторые другие льготы. В. А. Керенский перечислил в своем докладе и установленные законом для клириков ограничения: 1) они не могли состоять на государственной службе; 2) никто из них не мог быть поручителем за других лиц ни в каких судебных делах; 3) никто из них не мог быть ходатаем и поверенным по чужим делам, кроме дел, связанных с ходатайством за духовное ведомство, за своих жен и детей и малолетних, находящихся у них под опекой; 4) они не могли быть гласными городской думы, участвовать в городских выборах и в земских избирательных собраниях, хотя епархиальному начальству было предоставлено право назначать в губернские, уездные, земские и думские собрания депутатов от духовного ведомства. Завершая обзор, докладчик пришел к следующему заключению: «Сравнивая правовое положение православного клира в России с соответствующими положениями иностранного клира в западных государствах, легко можно видеть, что и в данном отношении, как и в материальном, наше духовенство уступает последнему. 1) Оно, например, если и пользуется *privilegium canonis*, т. е. правом особой юридической защиты от личных оскорблений, то не в такой мере, в какой пользовалось и пользуется этой привилегией духовенство на Западе; 2) оно, особенно монашеское духовенство, слишком стеснено в своих юридических и экономических правах; 3) оно принимает слишком небольшое участие в государственных учреждениях по сравнению с римско-католическим и протестантским клиром в западных государствах» (ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 436. Л. 182–182 об.).

В середине ноября 1917 г. в пленарном собрании Собора было завершено обсуждение доклада о правовом положении Православной Российской Церкви. Соответствующее определение Собор принял 2 декабря 1917 г. В соответствии с ним, Православная Церковь должна была занимать публично-правовое положение в государстве (ст. 1). Церковная иерархия и церковные установления должны были признаваться государством в силе и значении, какие им придавались церковными постановлениями (ст. 5). Под страхом уголовного наказания воспрещалось публичное поношение и поругание священно- и церковнослужителей (ст. 11). Священнослужители, монашествующие и штатные псаломщики освобождались от воинской и других личных натуральных повинностей (ст. 21) (Священный Собор, 1918. С. 6–8).

1 декабря 1917 г. в отделе профессор кафедры церковного права юридического факультета Пермского университета Н. Н. Фиолетов прочитал составленный им по просьбе председателя епископа Андроника (Никольского) доклад «О правовом положении православного духовенства в Русском государстве» (ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 438. Л. 5–7). Докладчик следующим образом определил идейную основу своего проекта: «Ныне старая система церковно-государственных отношений в России отошла в область прошлого, и новые отношения могут конструироваться или по принципам правового государства, или по системе отделения Церкви от государства. При отделении Церкви от государства Церковь представляется как частное общество, и духовенство, с этой точки зрения, не может иметь какого-либо особого положения в государстве в сравнении с другими частными лицами. Государство не считается с тем положением, которое оно занимает в церковном обществе, для него совершенно не имеют никакого значения церковные правила. Иначе смотрит теория правового государства. Оно не признает определенного государственного господствующего исповедания, но оно и не считает Церковь только частным обществом. Церковные организации для него имеют значение публично-правовых организаций в силу их исторического, культурного и общественного значения. Правовое государство признает начало невмешательства государства во внутреннецерковную жизнь, но оно в то же время признает за церковными институтами то значение, которое принадлежит им по церковным правилам. Духовенство, с этой точки зрения, не являясь государственным чиновничеством, считается в то же время выполняющим служение публично-правового значения. Его положение в Церкви принимается в расчет при определении его прав и обязанностей в государстве. Оно освобождается от таких гражданских обязанностей, которые несовместимы с его служением по церковным понятиям. Такого рода система является выводом из современной науки государственного и церковного права, она в общих основах принята и прошедшим на Соборе проектом новых отношений государства и Церкви» (ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 438. Л. 6–6 об.). В заключительной части своего доклада Н. Н. Фиолетов представил проект статей, в которых раскрывалось приемлемое для Церкви с догматико-канонической точки зрения отношение государства к духовенству, возможное при условии признания государством за Церковью и ее учреждениями публично-правового значения (ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 438. Л. 7).

Тезисы Н. Н. Фиолетова были после незначительных содержательных и редакционных изменений приняты отделом 1 и 4 декабря 1917 г. в качестве первой части доклада Собору. Предполагалось, что государство признает за православным духовенством то положение, которое «усвоено ему церковными правилами» (ст. 1), и что духовенство будет признано выполняющим служение публично-правового значения (ст. 2). Члены отделы считали необходимым сохранить судебные привилегии священнослужителей. Согласно проекту, духовенство сохраняло подсудность церковному суду по всем должностным проступкам, не нарушающим общих уголовных законов (ст. 3). При производстве следствия и суда по общеуголовным преступлениям над священнослужителями церковные власти ставились в известность, и от них требовалось заключение. Исполнение по приговорам, присуждающим к наказаниям, не связанным с лишением прав, должно было производиться церковной властью в особом порядке, предусмотренном ст. 5 Устава о наказаниях, налагаемых мировыми судьями и ст. 1029 Устава уголовного судопроизводства (ст. 4). В отдельной статье проекта специально оговаривалось, что клирики пользуются всеми правами граждан (ст. 5). Священнослужители и монашествующие должны были пользоваться личной неприкосновенностью и правом на особое уважение. Сознательное оскорбление лиц священного и монашеского звания влекло за собой уголовную ответственность (ст. 7). Наконец, священно- и церковнослужители и монашествующие освобождались от воинской и тех личных и натуральных повинностей, которые несовместимы с их служением по церковным правилам (ст. 8) (ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 449. Л. 1–1 об.). Как мы видим, в рассмотренной части доклада речь шла о сохранении тех привилегий, которое православное духовенство уже имело согласно имперскому законодательству.



4 декабря 1917 г. Н. Н. Фиолетов ознакомил членов отдела со второй частью своего доклада, посвященной участию духовенства в мирской общественной жизни и занятиям мирскими профессиями. Напомнив участникам обсуждения, что по общему положению духовенство должно обладать всеми гражданскими правами в государстве, докладчик вместе с тем указал, что это не означает, что Церковь со своей стороны может разрешить духовенству пользоваться всеми этими правами. Со своей точки зрения Церковь определяет, какие сферы мирской общественной и профессиональной деятельности совместимы с пастырским служением. По мнению Н. Н. Фиолетова, «руководством в этом случае должны служить как каноны, так и церковное предание, церковный обычай и соображения практической целесообразности для Церкви» (ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 438. Л. 9 об.). Докладчик отметил, что в канонах содержатся как общие указания на несовместимость пастырского служения с «мирскими попечениями» (Апостольское правило 6, Сардикийского Собора правило 7), так и конкретное раскрытие смысла этого понятия. К занятиям, безусловно несовместимым со священным саном и с пребыванием в клире, Н. Н. Фиолетов отнес: военную службу (Апостольское правило 83, I Вселенского Собора правило 12, IV Вселенского Собора правило 7), ростовщичество (Апостольское правило 44, I Вселенского Собора правило 17, Лаодикийского Собора правило 4), коммерческую деятельность (IV Вселенского Собора правило 3, Карфагенского Собора правило 16) и занятия бесчестные, унижающие сан (Карфагенского Собора правило 16). Вместе с тем докладчик пришел к выводу, что некоторые другие «мирские попечения», хотя признаются принципиально несовместимыми с пастырским служением, но в отдельных случаях, не в виде профессии и с разрешения церковной власти, считаются допустимыми и даже необходимыми. Сюда относятся: опека, попечительство, поручительство, ходатайство на суде и прочее (Апостольское правило 20, IV Вселенского Собора правило 3). Наконец, отметил Н. Н. Фиолетов, в канонах есть указания на мирские занятия, даже рекомендуемые духовенству, например, на преподавательскую деятельность (VII Вселенского Собора правило 10). Далее в своем выступлении он обратился к вопросу церковно-правового регулирования участия духовенства в общественно-политической жизни. По мнению Н. Н. Фиолетова, хотя 83-е Апостольское правило и 16-е правило Карфагенского Собора и запрещают клирикам «вдваться в народные управления», здесь имеется в виду лишь профессиональная служба на государственно-административных должностях. Такой запрет обоснованно мотивирован невозможностью совместить пастырское служение с обязанностями по административно-государственной службе и невозможностью соединять в одном лице власть церковную и гражданскую, так как они существенно различны по своей природе и самостоятельны в своей сфере. Однако этим запрещением, по мнению докладчика, нисколько не затрагивается право духовенства на участие в органах общественного самоуправления и народного представительства в государстве. «Такое участие, — рассуждал Н. Н. Фиолетов, — составляя гражданский долг духовенства, в то же время может быть полезно для Церкви, ибо дает возможность влияния на жизнь гражданскую и государственную в смысле ее христианизации. Участие в государственных и общественных делах с этой целью не только не запрещалось, но, как показывает церковная история Византии и Древней Руси, даже считалось необходимым для духовенства. Последнее считалось здесь проводником христианских начал в жизни общественной и государственной» (ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 438. Л. 10–10 об.). Руководствуясь этими принципами, докладчик представил проект статей, определявший возможную и желательную для духовенства степень его участия в мирской общественной жизни. Часть из них члены отдела успели обсудить, отредактировать и принять 4 декабря 1917 г. Планировалось завершить обсуждение 8 декабря, однако 1-я сессия Собора завершилась раньше. Вновь к этой теме отдел смог вернуться лишь в марте 1918 г. По итогам обсуждения отдел согласился со всеми доводами и предложениями Н. Н. Фиолетова. Участие православного духовенства в общественной деятельности, в частности,

в органах общественного самоуправления и в государственных органах народного представительства было признано желательным, «как содействующее сближению его с пастовой и проведению христианских начал в жизнь гражданскую и общественную» (ст. 1). Согласно проекту, принятие на себя отдельных «мирских попечений» возможно для лиц духовного сана лишь: а) во исполнение поручения церковной власти или с ее благословения — ради защиты интересов церковных и приходских, или в осуществление заповеди любви и христианской благотворительности, б) по необходимым нуждам своим, близких и пасомых. В этих случаях признавалось допустимым представительство и ведение дела на суде или в государственно-административных учреждениях, принятие на себя опеки, попечительства, поручительства (ст. 2). Подготовленный в отделе документ признавал возможным для православного духовенства, испытывающего материальную нужду, с благословения епархиального архиерея принимать на себя некоторые мирские занятия и профессии, «не противоречащие правилам Церкви, церковному обычаю и преданию и задачам пастырского и церковного служения» (ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 449. Л. 2). Вопрос поиска дополнительного источника дохода был очень актуальным для немалого числа клириков в условиях социально-экономического кризиса, связанного с мировой войной и революцией: инфляция и рост цен «съедали» мизерные государственные оклады, которые получали не все причты, крестьяне отказывались платить за требы, а в некоторых местах захватывали церковную причтовую землю. В отдельных случаях они даже изгоняли священников из приходов. В этой ситуации Св. Синод еще 5 мая 1917 г. вынужден был принять специальное определение, разрешавшее священнослужителям, вынужденным оставить свои приходские места по независящим от них обстоятельствам, занимать на государственной, общественной и частной службе светские должности, непротивные священному сану (ЦВед. 1917. № 18/19. С. 117). Однако конкретизированного перечня таких должностей в синодальном определении дано не было. В проекте, подготовленном в соборном отделе, несовместимым с пребыванием в клире признавалось: а) принятие на себя штатных административных должностей по государственному и общественному управлению (кроме исключительных случаев непременно с разрешения епархиального архиерея); б) занятие, как промыслом, торговлей, комиссионерством, службой в качестве приказчиков и управляющих торговыми и промышленными предприятиями; в) работа в качестве присяжных и частных поверенных и ходатаев по делам (т. е. адвокатская деятельность); г) всякого рода занятия, унижающие и порочащие звание священно- и церковнослужителя. При этом по предложению председателя отдела епископа Андроника (Никольского) в текст документа было внесено примечание, согласно которому для лиц, не состоящих на действительной службе в клире, запрещались только занятия, порочащие духовное звание (ст. 3).

Весьма оживленный и интересный обмен мнений вызвала ст. 4 документа, в которой был затронут вопрос о праве священнослужителей получать образование в светской высшей школе. В предреволюционные годы церковная власть не давала на это разрешения, и лишь определением Св. Синода от 14–17 июня 1917 г. священнослужителям было дозволено поступать в светские высшие учебные заведения (ЦВед. 1917. № 27. С. 175). В соборном отделе этот вопрос был разрешен в положительном смысле единогласно. Однако разногласия вызвал вопрос о том, на все ли факультеты могут поступать священнослужители. Интрига здесь заключалась в неоднозначном отношении соборян к возможности и допустимости совмещения пастырства и обучения на медицинском факультете, в связи с чем некоторые члены отдела высказались за ограничение перечня допустимых для поступления факультетов. Так, профессор Московской духовной академии протоиерей Д. В. Рождественский, усматривая в поступлении священника в высшее светское учебное заведение некоторое отступление от своего высокого призвания, считал полезным допустить ему поступать на факультеты, близкие полученному им ранее образованию, например, филологический, и только с разрешения епископа. В ответ Н. Н. Фиолетов

заявил, что, по его сведениям, в университетах подавляющее большинство священников стремятся попасть именно на медицинский факультет, а те из них, кому университет бывает вынужден отказать в этом, подают прошения на юридический, на филологический же факультет никто из них поступать не хочет (ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 438. Л. 21). В ходе дальнейшей дискуссии прозвучали сильные доводы как в поддержку предложения разрешить священникам обучаться медицине, так и против него. Еп. Андроник (Никольский) указывал, что вивисекция и хирургические операции, равно как и военная служба, недопустимы для клириков по духу и смыслу церковных канонов, поскольку предполагают пролитие крови. В ответ на это Н. Н. Фиолетов и прот. И. А. Ильин заявили, что пролитие крови при операциях не подпадает под действие упоминаемых преосвященным Андроником канонов, поскольку совершается для врачевания и спасения жизни, в противном случае получается, что священнику нельзя даже вскрыть нарыва на пальце у себя или члена своей семьи. Другой аргумент противников обучения клириков медицине озвучил свящ. Е. Ф. Куликов: по его мнению, оперирующий священник-студент в случае неудачного исхода операции подвергает себя опасности стать невольным убийцей. В ответ на это диак. М. А. Нечаев заметил, что невольным убийцей он может стать и в том случае, если, не учась медицине и не имея соответствующих знаний и навыков, не окажет больному помощи, которая спасла бы ему жизнь. Наконец, прот. Д. В. Рождественский выразил опасение, что двойственность в служении священника-врача будет вредить ему, поскольку и пастырство, и медицина требуют от человека полной самоотдачи, вероятнее всего, из такого человека не выйдет ни хорошего священника, ни знающего и опытного врача. Однако это суждение встретило возражение многих членов отдела, указывавших, что соединение пастырского служения с оказанием медицинской помощи малоимущим прихожанам может быть вполне желательным и полезным. Очевидно, что именно ввиду отсутствия консенсуса среди членов отдела вопрос о праве священников обучаться на медицинских факультетах так и не был разрешен определенно. В соответствии с принятой отделом формулировкой статьи, священнослужителям разрешалось поступать во все высшие светские учебные заведения на все их факультеты, кроме тех, «прохождение курса которых, по указанию высшей церковной власти, несовместимо с требованиями, предъявляемыми по правилам церковным к лицам священного сана относительно их личной жизни» (ГАРФ. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 449. Л. 2 об).

Подготовленная Н. Н. Фиолетовым по итогам всех обсуждений финальная редакция доклада была единогласно одобрена отделом в заседании 28 марта (10 апреля) 1918 г. Однако в силу дефицита времени этот доклад не был рассмотрен в пленарном заседании Собора до его закрытия в сентябре 1918 г. В числе многих других соборных законопроектов доклад «О правовом положении православного духовенства» был передан на рассмотрение органов высшего церковного управления (Документы Священного Собора, 2014. С. 737–738).

Завершая краткий анализ подготовленного отделом доклада «О правовом положении православного духовенства», отметим, что данный документ развивал и конкретизировал применительно к духовенству ключевые положения соборного определения «О правовом положении Православной Российской Церкви» (2 декабря 1917 г.). В докладе отдела предусматривался особый публично-правовой статус духовенства в государстве. Предполагалось сохранить юридические привилегии духовенства в объеме действовавшего государственного законодательства, расширив избирательные и некоторые другие права клириков. В условиях советской действительности большинство положений доклада носили декларативный характер, не имея шансов на практическую реализацию.

## Источники и литература

1. ГАРФ — Государственный архив Российской Федерации. Ф. 3431. Оп. 1. Д. 436, 438, 449.
2. Документы Священного Собора (2014) — Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 годов. Т. 3. М., 2014.
3. Керенский (1918) — *Керенский В. А., проф.* Духовенство как сословие. Его права и привилегии // Известия по Казанской епархии. 1918. № 9/10. С. 210–218.
4. Священный Собор (1918) — Священный Собор Православной Российской Церкви. Собрание определений и постановлений. Вып. 2. М., 1918.
5. ЦВед (1917) — Церковные ведомости (Пг.). 1917. № 18/19; № 27.

### ***Konstantin V. Kovyrzin. The Legal Status of Orthodox Clergy in the Activities of the Local Council of the Russian Orthodox Church of 1917–1918.***

**Abstract:** Modern historiography pays considerable attention to the analysis of the activities and documentary heritage of the Local Council of the Russian Orthodox Church of 1917–1918. The activities of its Section dealing with property and legal status of orthodox clergy appear to be among the least explored directions of conciliar work. This paper explores the progress and results of the work of the Section on a draft instrument for the legal status of orthodox clergy in Russia in the context of the intended church reform. By April 1918 the section prepared a report, which developed and specified with regard to clergy the key points of the Council's decree «On the legal status of the Russian Orthodox Church» (December 2, 1917). The report identified the special legal status of clergy in the state. The analysis of the document shows that the members of the Council intended to preserve the existing legal privileges of the clergy and to expand its electoral and some other rights. The document was not discussed in the plenary and was forwarded for consideration to the higher Church administration.

**Keywords:** History of the Russian Orthodox Church, Local Council 1917–1918, Section dealing with property and legal status of orthodox clergy, Church reform, Church and state law, canon law, orthodox clergy, bishop Andronik (Nikolsky), A. F. Kerensky, N. N. Fioletov.

*Konstantin Vladimirovich Kovyrzin* — Candidate of Historical Sciences, Senior Researcher at St. Tikhon's Orthodox University, Faculty of Theology (kvk1983@yandex.ru).

*И. В. Петров, Н. В. Гольцов*

## СОЦИАЛЬНОЕ СЛУЖЕНИЕ МУЧЕНИКА ЮРИЯ НОВИЦКОГО

Статья посвящена социальной деятельности мученика Ю. П. Новицкого (1882–1922) —наименее изученного аспекту его биографии. Наряду с научно-преподавательской и церковной деятельностью, социальное служение, направленное на защиту детей, имело немаловажное значение в жизни профессора. В статье подробно характеризуется деятельность Новицкого в киевском обществе «Патронат», его вклад в учреждение Киевского суда для малолетних и другая социально значимая работа, подтверждается ее высокая оценка современниками. Авторами делается вывод о двойственной природе социального служения Ю. П. Новицкого. С одной стороны, оно являлось практическим применением его профессиональных знаний и научных интересов в области права, с другой — действенным выражением его христианского мировоззрения.

**Ключевые слова:** Русская Православная Церковь, новомученики, Петроградский процесс, Ю. П. Новицкий, история права, социальная деятельность, патронат, суды для малолетних.

Среди великого сонма новомучеников, пострадавших в годы большевистских гонений, был юрист, историк права, профессор Юрий Петрович Новицкий (1882–1922). Он оказался в числе первых, канонизированных Русской Православной Церковью, — его прославление состоялось в 1992 г. Мученической смерти святого предшествовало преданное и плодотворное служение Русской Церкви, выразившееся, прежде всего, в исполнении должности председателя правления Общества православных приходов Петрограда. Будучи активным сподвижником митрополита Петроградского и Гдовского Вениамина (Казанского), профессор Новицкий стал одним из посредников между архиереем и властями в ходе изъятия церковных ценностей в 1922 г. Инсценированный на этом фоне судебный процесс закончился расстрелом четырех фигурантов, среди которых, помимо Новицкого, оказались митрополит Вениамин, архимандрит Сергей (Шеин) и И. М. Ковшаров.

Чаще всего имя знаменитого юриста звучит в контексте заключительной страницы его биографии — мученической смерти. Между тем, основное содержание жизни святого составляла деятельность на ниве образования и науки. Первый опыт преподавательской работы он получил, будучи студентом юридического факультета Киевского императорского университета Св. Владимира — начиная с 1906 г. совмещал учебу на факультете с работой в городских гимназиях. Получив звание приват-доцента, в 1914 г. Новицкий начал преподавательскую деятельность в высшей школе с чтения курса «О преступлениях против личности». В тот же год молодой специалист переехал в столицу, где получил приглашение преподавать на юридическом факультете Петроградского университета.

Последовавшие за Октябрьской революцией сложности в системе образования, как и процесс его советизации, не помешали активной работе профессора в образовательной сфере. Трезво учитывая новые реалии, Новицкий выступил одним из организаторов и преподавателем Костромского государственного рабоче-крестьянского

---

*Иван Васильевич Петров* — кандидат исторических наук, ассистент Института истории Санкт-Петербургского государственного университета (ivanpet1990@hotmail.com).

*Никита Владимирович Гольцов* — студент 3 курса Санкт-Петербургского государственного университета (goltsov-nikita@mail.ru).

университета (1919–1921 гг.). Кроме того, он сыграл немалую роль в учреждении и последующем функционировании Петроградского Богословского института.

В немногочисленной литературе, посвященной Ю. П. Новицкому [Колосов 2002; Конаев 2008], наименее освещенной остается еще одна сфера его многогранной деятельности — социальное служение, центральное место в котором занимала защита детей. Данной проблеме были посвящены как теоретические, научные изыскания ученого, так и его практическая деятельность. Настоящая статья призвана восполнить пробел в изучении этого важного аспекта его биографии.

До переезда в Петроград Ю. П. Новицкий принимал активное участие в деятельности Киевского Патроната (Общества покровительства лицам, освобождаемым из мест заключения г. Киева). Получив к тому времени юридическое образование, он также имел опыт практической работы в этой сфере. После окончания юридического факультета Киевского университета Св. Владимира в 1908 г., Новицкий поступил на службу по судебному ведомству при Киевской Судебной Палате, работая сначала в ее гражданском департаменте, а затем — в Киевском Окружном Суде и следственном участке города (РГИА. Ф. 1405. Оп. 545. Д. 9344. Л. 1). Однако избрание стипендиатом для приготовления к профессорскому званию, последовавшее 20 декабря 1910 г, побудило начинающего юриста оставить службу младшего штатного кандидата «в виду трудности совместить занятие кандидата с приготовлением по магистерскому экзамену» (РГИА. Ф. 1405. Оп. 545. Д. 9344. Л. 1). Прокурор Киевской судебной палаты Н. Чебышев, сослуживец Новицкого, так охарактеризовал его работу в учреждении: «Воспоминание о своей кандидатской деятельности он оставил прекрасное: при безупречных нравственных качествах он успел обратить на себя внимание своими способностями, знаниями и большой энергией» (РГИА. Ф. 1405. Оп. 545. Д. 9344. Л. 3). Став профессорским стипендиатом, Новицкий приступил к научным занятиям, начав их с изучения многочисленных трудов в области уголовного права. Уже в первый год занятий четко определились его научные интересы: будущий приват-доцент «специально занялся вопросом о явлениях преступности в среде малолетних» (РГИА. Ф. 733. Оп. 155. Д. 447. Л. 267, 267 об) — темой, с которой в ближайшие годы будет связана его научная и практическая деятельность.

На общем собрании 6-го февраля 1911 г. Новицкий был избран кандидатом в члены Правления Патроната (Отчет 1911, 6). Будучи членом общества, в течение всех последующих лет он, по добровольному согласию, посещал лиц, содержащихся в местах заключения — Киевской губернской тюрьме, Киевском исправительном арестантском отделении, Киевской пересыльной тюрьме (Отчет 1911, 10; Отчет 1912, 8; Отчет 1913, 10). В его обязанности входил опрос заключенных, обратившихся с ходатайствами к Патронату или представляемых к условному досрочному освобождению. Сведения, собранные в результате каждой такой беседы, вносились в опросный лист (Отчет 1911, 33–34). Устав общества предполагал, что подобные мероприятия послужат «большому ознакомлению с личностью и нуждами освобождаемых из мест заключения» (Устав, 13).

Правлением общества отмечалось, что его деятельность, «как одного из важнейших средств для борьбы с преступностью... может достигнуть благих результатов только в том случае, если эта деятельность не сосредотачивается только на лицах, уже впадших в преступление, а стремится поддержать тех, кто рискует стать преступником в силу неблагоприятно сложившихся жизненных условий» (Отчет 1911, 11–12). Речь шла, в первую очередь, о детях преступников, оставшихся без попечения родителей, о помощи им и профилактике преступлений в их среде. Исходя из этого соображения, 12 февраля 1911 г. при Патронате был открыт приют для малолетних детей ссыльно-каторжных и лиц, содержащихся в местах заключения г. Киева.

Ю. П. Новицкий был одним из инициаторов открытия приюта и был избран в особый комитет, заведовавший данным учреждением. Он же вошел в состав специальной комиссии, вырабатывавшей инструкцию для комитета и определявшей основные принципы существования приюта (Отчет 1911, 12, 19). Комитет, изначально

состоявший из двадцати человек, носил наименование «дамского», поскольку юрист Ю. П. Новицкий и доктор С. С. Боярский были единственными мужчинами, вошедшими в его состав. Впрочем, в скором времени от такого наименования отказались в виду «некоторого неудобства для вступления в Комитет членов мужского пола» (Отчет 1911, 44). На первом собрании, состоявшемся 18 февраля, Ю. П. Новицкий был избран секретарем комитета — на его плечи легло заведование делопроизводством. Весьма любопытно, что секретарь и казначей — единственные должности, которые позволялось занимать мужчинам в виду отсутствия непосредственной близости с воспитанниками — полагалось, что «воспитание малолетних должно находиться в женских руках» (Отчет 1911, 44).

Одним из членом комитета была жена Юрия Петровича — Анна Григорьевна Новицкая (в девичестве Суслова). Несколько позже, в годы Первой мировой войны, она станет сестрой милосердия [Коняев, 2008, 75]. Помимо разноплановой работы главы семейства, Новицкие оказывали Патронату помощь пожертвованием вещей в благотворительных целях: одежды, обувью, книгами, едой и пр. (Отчет 1912, 24).

Согласно инструкции, выработанной Новицким и другими членами специальной комиссии, в приют принимались мальчики в возрасте от 1 года до 10 лет и девочки в возрасте от 1 года до 12 лет, при этом содержание первых могло продолжаться до 12-и, вторых — до 15 лет (Отчет 1911, 37–40). К 1 января 1912 г. приют состоял из двенадцати подопечных — сирот, детей заключенных и каторжан. Жизни четверых детей, поступивших из тюрьмы в крайне тяжелом состоянии, работникам спасти не удалось — в последующие годы проблема борьбы с детскими болезнями приобрела регулярный характер. Необходимость в усиленном питании, в лекарствах и в лечении слабых детей тяжелым бременем ложилась на приют, содержавшийся преимущественно на частные пожертвования. Остро сказывалась на его работе нехватка помещений и финансовых средств. «К сожалению, с трудом вмещающий 12 человек детей, приют далеко не мог принять всех тех, для кого он предназначен и очень большое число детей получали... в приеме в него отказ», — был вынужден констатировать Патронат по истечении первого года работы учреждения (Отчет 1911, 19–22). Между тем, невзирая на колоссальные трудности, приют продолжал свою деятельность силами Ю. П. Новицкого и других инициативных людей. В течение трех первых лет своего существования он четырежды сменил место пребывания, про пятый (не последний) адрес работники высказывались не иначе как словами «и тесно, и сыро, и дорого». Мечту о постройке собственного здания мешали претворить в жизнь материальные сложности (Отчет 1913, 12).

Жизнь воспитанников строилась по строгому распорядку дня, предполагавшему молитвенное правило, посещение храма в праздничные дни и накануне больших праздников, говение в великий пост. Практику свидания с родителями быстро свели на нет: было замечено, что дети «возвращаются домой расстроенными, полными впечатлением о тюрьме, а затем у них начинаются бесконечные рассказы о виденном, о преступлении родителей и т. д.» (Отчет 1913, 14–15).

В 1913 г., после трехлетней деятельности по организации приюта, Новицкий вышел из Комитета в связи с подготовкой к сдаче магистерских экзаменов (Отчет 1913, 13).

Другой категорией лиц, находившейся во внимании Патроната, были малолетние преступники. Ориентируясь на открытый в Петербурге суд для малолетних, общество обсуждало возможность открытия схожего учреждения в Киеве. В 1911 г. Ю. П. Новицкий составил доклад «Суды для малолетних», дабы ознакомить членов общества с малоизвестным институтом. Впервые доклад был прочитан в ноябре того же года на специальном заседании правления, участие в котором принимали представители мировой юстиции и городского самоуправления. Теоретические данные и мысли, изложенные Новицким, использовались при составлении докладной записки, переданной в Киевскую городскую думу (Отчет 1911, 12). То были первые шаги на пути к учреждению суда для малолетних в Киеве.

Есть основания полагать, что сам Новицкий придавал большое значение своему участию в деятельности Патроната. Спустя девять лет, в 1920 г., будучи профессором Костромского университета, он отдельно остановился на этом эпизоде своей биографии при написании *curriculum vitae*, указав, что прочитанный при Патронате доклад «был подвергнут обсуждению в публичном заседании с членами судебного ведомства в Киеве для ... введения суда для малолетних при Киевском Съезде Мировых Судей» (ГАКО. Ф. Р-33. Оп. 1. Д. 66. Л. 40).

Доклад «Суды для малолетних» был издан в отчете Патроната (Отчет 1912, 37–49), в Университетских известиях за 1913 г., а также напечатан отдельным оттиском (Новицкий, 1913). Поднимая проблему роста преступности среди малолетних и несовершеннолетних, его автор призывал к созданию специальных судов для малолетних как эффективного способа противодействия опасной тенденции. Считая правильным применять особый подход к малолетним преступникам, отличный от практики взрослых судов, он ратовал за индивидуальный подход к каждому ребенку, и соответственно, за принятие индивидуальных мер воспитательного или исправительного воздействия, способных принести благоприятный результат в каждом отдельном случае. Большое внимание уделялось личности специального судьи, который, по словам Новицкого, «не столько судит, сколько ставит диагноз и прописует лекарство, употребление коего ставит под свой контроль». В своих теоретических рассуждениях он широко опирался на богатый опыт Соединенных Штатов и стран Западной Европы, а также на опыт суда по делам несовершеннолетних в Петербурге. «И на тот вызов, на тот лозунг, который мы теперь слышим повсюду «спасайте детей, боритесь с преступностью их», мы можем только ответить: «учреждайте суды для малолетних», — таким призывом завершался доклад Новицкого.

Тот же доклад был прочитан 28 января 1912 г. в Киевском Юридическом обществе при университете Св. Владимира, заседания которого нередко посещал стипендиат Новицкий. К озвученной в докладе идее учреждения судов для малолетних собравшиеся отнеслись сочувственно. Впрочем, профессор Г. В. Демченко выразил сомнения «в том, что суды для малолетних будут также удачно преследовать свою задачу, как в англо-саксонских странах, в виду отсутствия у нас той общественной самодеятельности, которая так характерна для последних» (Протокол, 20). По предложению председателя собрания П. А. Ананьева, присутствовавшие постановили обратиться от имени Юридического общества к городскому общественному управлению с ходатайством о скорейшем введении нового учреждения (Протокол, 21). Долгожданное открытие суда для малолетних в Киеве состоялось спустя несколько лет, 1 января 1914 г. Ему предшествовали хлопоты Патроната по учреждению института попечителей и особого убежища для малолетних преступников (Отчет 1914, 13). В 1922 г., во время судебного процесса, председатель задал Новицкому прямой вопрос: «Как же вы, с одной стороны, исповедовали принцип христианской морали, а с другой — насаждали такое жестокое учреждение, как суд над детьми?» В ответ подсудимый указал на неправильность подобного взгляда, заметив, что данный институт «имеет скорее благотворительный характер, а не характер возмездия за преступление» [«Дело» митрополита Вениамина, 1992, 32].

Переезд в столицу и начало работы в Петроградском университете не помешали Ю. П. Новицкому продолжить начатое в Киеве служение. Будучи одним из организаторов Педагогического института социального воспитания нормального и дефективного ребенка в Петрограде, профессор Новицкий руководил курсами по охране и защите детства [Колосов, 2002, 36].

Социальное служение Новицкого было особо отмечено многими неравнодушными к его участи людьми после оглашения смертного приговора. Наряду с заслугами перед советским образованием, оно стало поводом для ходатайств о сохранении жизни профессора. Обращаясь к Президиуму Верховного революционного трибунала, Совет Педагогического института социального воспитания нормального и дефективного ребенка писал: «Еще в бытность свою в Киеве он организовал там один



из первых в России детских судов, патронат, приют для детей ссыльнокаторжных... Юрий Петрович не только видный ученый и педагог, но и крупный общественник, целиком посвятивший себя делу педагогики, заботам о детях» [Дамаскин (Орловский), 2019, 216–217]. Апеллируя к этим и другим заслугам прославленного юриста, Совет ходатайствовал о «помиловании профессора Ю. П. Новицкого и замене ему смертной казни таким наказанием, которое дало бы возможность сохранить его как ученую силу, педагога, организатора и защитника интересов детей...» [Дамаскин (Орловский), 2019, 217].

М. С. Равич, исполнявший на судебном процессе роль защитника Новицкого, также ходатайствовал об осужденном перед ВЦИКом: «Как защитник его, приношу Верховному органу рабоче-крестьянской власти последнюю его просьбу: учесть то, что он всю жизнь боролся против смертной казни, что он всю жизнь свою посвятил брошенным чужим детям, а теперь ждет сам смертной казни и оставляет 14-летнюю дочь без матери круглой сиротой» [Дамаскин (Орловский), 2019, 257].

Однако к этому и другим призывам советская власть осталась глуха.

Таким образом, социальное служение Ю. П. Новицкого, направленное на защиту детей, было неразрывно связано с его профессиональной компетенцией, являясь практическим применением знаний и научных интересов в области права. Вместе с тем, оно примечательно и в другом отношении: в этой деятельности нашло выражение его глубокое христианское мировоззрение, сформировавшееся еще в юные годы. «Он с детства был религиозен, — писал Ю. М. Колосов, внук мученика, — мальчиком прислуживал в церкви, читал и пел на клиросе» [Колосов, 2002, 38].

Труды, понесенные Ю. П. Новицким, имеют явную параллель с евангельскими словами: «Ибо алкал Я, и вы дали Мне есть; жаждал, и вы напоили Меня; был странником, и вы приняли Меня; был наг, и вы одели Меня; был болен, и вы посетили Меня; в темнице был, и вы пришли ко мне» (Мф 25:35–36). Представляется справедливым утверждение, что свидетельство о Христе, выраженное мучеником Юрием Новицким в служении людям, предшествовало свидетельству, явленному его мученической кончиной.

## Источники и литература

### Источники

1. ГАКО — Государственный архив Костромской области. Ф. Р-33. Оп. 1. Д. 66.
2. РГИА — Российский государственный исторический архив. Ф. 733. Оп. 155. Д. 447; Ф. 1405. Оп. 545. Д. 9344.
3. Новицкий, 1913 — *Новицкий Ю. П.* Суды для малолетних (К вопросу об учреждении суда для малолетних в г. Киеве). Доклад, читанный в ноябре 1911 г. в Киевском Обществе «Патронат» и в январе 1912 г. в Киевском Юридическом Обществе. Киев: Типография Императорского Университета Св. Владимира Акц. О-ва печ. и изд. Дела Н. Т. Корчак-Новицкого, 1913.
4. Отчет 1911 — Киевский Патронат (Об-во покровительства лицам, освобождаемых из мест заключения г. Киева). Отчет за 1911 год. Киев: Типография 1-й Киевской Артели Печ. Дела, 1912.
5. Отчет 1912 — Киевский Патронат (Об-во покровительства лицам, освобождаемых из мест заключения г. Киева). Отчет за 1912 год. Киев: Типография 1-й Киевской Артели Печ. Дела, 1912.
6. Отчет 1913 — Киевский Патронат (Об-во покровительства лицам, освобождаемых из мест заключения г. Киева). Отчет за 1913 год. Киев: Типография 1-й Киевской Артели Печ. Дела, 1914.

7. Отчет 1914 — Киевский Патронат (Об-во покровительства лицам, освобождаемых из мест заключения г. Киева). Отчет за 1914 год. Киев: Типография 1-й Киевской Артели Печ. Дела, 1915.

8. Протоколы — Протоколы заседаний Киевского Юридического Общества в 1911–1914 гг. // Университетские известия. 1915. № 10.

9. Устав — Устав Общества Покровительства лицам, освобождаемых из мест заключения г. Киева. Киев: Типогр. 1-й Киевск. Артели Печатн. Дела, 1910.

## Литература

10. Дамаскин (Орловский), 2019 — *Дамаскин (Орловский), архимандрит*. Житие священномученика Вениамина (Казанского), митрополита Петроградского и Гдовского, и иже с ним пострадавших преподобномученика Сергия (Шейна), мучеников Юрия Новицкого и Иоанна Ковшарова. Козельск: Введенский ставропигиальный мужской монастырь Оптина пустынь, 2019.

11. «Дело» митрополита Вениамина — «Дело митрополита Вениамина (Петроград, 1922 г.) / [Предисл., прим. И. Авдиева]. М.: Студия «ТРИТЭ», «Российский архив», 1991.

12. Колосов, 2002 — *Колосов Ю. И.* Эскиз к портрету интеллигента. Юрий Петрович Новицкий. К 80-летию со дня гибели // История Петербурга. 2002. № 4 (8).

13. Коняев, 2008 — *Коняев Н. М.* Святой профессор. Книга о мученике Юрии Петровиче Новицком. М.: Издательство «Русь», 2008.

### *Ivan Petrov, Nikita Goltsov. Social activities of the martyr Yuri Novitsky.*

**Abstract:** The article is devoted to the social activity of the martyr Yu. P. Novitsky (1882–1922) — the least studied aspect of his biography. Along with scientific and teaching and church activities, social service aimed at protecting children was of no small importance in the life of the professor. The article describes in detail the activities of Novitsky in the Kiev society “Patronage”, his contribution to the establishment of the Kiev Court for Minors and other socially significant work, and confirms its high appreciation by contemporaries. The authors draw a conclusion about the dual nature of the social service of Yu. P. Novitsky. On the one hand, it was a practical application of his professional knowledge and scientific interests in the field of law, on the other — an effective expression of his Christian worldview.

**Keywords:** Russian Orthodox Church, New Martyrs, Petrograd trial, Yu. P. Novitsky, history of law, social activity, patronage, juvenile courts.

*Ivan Vasilevich Petrov* — candidate of Historical Sciences, Saint Petersburg (ivanpet1990@hotmail.com).

*Nikita Vladimirovich Goltsov* — student, Saint Petersburg (goltsov-nikita@mail.ru).

И. В. Петров

## ЕПИСКОП ВЕНИАМИН (ФЕДЧЕНКОВ): ЦЕРКОВНОЕ СЛУЖЕНИЕ И ОБЩЕСТВЕННАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ В ГОДЫ ПЕРВОЙ МИРОВОЙ И ГРАЖДАНСКИХ ВОЙН<sup>1</sup>

Митрополит Вениамин (Федченков) в истории православного архипастырства XX столетия является знаковой фигурой. Для одних современников и исследователей этот человек представляется архиереем особой святости, патриотом, прекрасным проповедником и ревностным служителем Церкви Христовой. Другие историки и очевидцы служения владыки Вениамина считают его интриганом, политиканом и двурушником. Ключевым периодом в биографии этого важного церковного деятеля прошлого столетия является период окончания Первой мировой войны и Гражданской войны в России. Этот период его жизни неразрывно связан с Крымским полуостровом, где епископ Вениамин (Федченков) проявил себя и как архиерей, и как политик.

**Ключевые слова:** митрополит Вениамин (Федченков), Гражданская война, Врангель, Крым, Православная Церковь, Белое Движение, большевики.

В церковной истории XX столетия можно найти множество фигур, оценка деятельности которых неоднозначна. В большинстве своем современные историки любят критически оценивать политические взгляды тех духовных лиц, которые открыто выражали свою лояльность к гражданской власти, поддерживали последнюю с амвона и с помощью обращений к пастве. Большинство таких архипастырей и пастырей были обвинены в лояльности к советским властям, а иногда к нацистам.

Реже можно встретить духовенство, которое меняло свои политические пристрастия. К числу последнего можно отнести и героя этой статьи, известного русского архиерея, эмигранта, «возвращенца», ставшего «певцом» сталинской религиозной политики — митрополита Вениамина (Федченкова). Этот человек удивительным образом прошел эволюцию от сторонника ярых антибольшевиков и главного действующего лица «врангелевской эпопеи» к одному из самых лояльных советских архиереев. В статье мы рассмотрим период его служения на Крымском полуострове, где в наибольшей степени в годы Гражданской войны проявились политические предпочтения владыки Вениамина, а также его способности интригана, умелого знатока человеческих пристрастий, архиерея амбициозного и деятельного.

Будущий глава военного и морского духовенства Белого Крыма родился в сентябре 1880 г. в семье крестьянина и дочери диакона в Тамбовской губернии. После окончания духовных школ родной Тамбовщины он отправился в столицу Российской империи. По окончании полного курса наук в Санкт-Петербургской Духовной академии со степенью кандидата богословия, он был оставлен в стенах академии сверхштатным профессорским стипендиатом в период с августа 1907 г. по август 1908 г. В ноябре 1907 г. Ивана Афанасьевича Федченкова постригли в монахи с именем Вениамин в академическом храме (РГИА. Ф. 796. Оп. 439. Д. 226. Л. 1–2–об.). Постриг проводил духовник Ивана Афанасьевича архимандрит Феофан (Быстров), в ту пору

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

<sup>1</sup> Исследование выполнено при поддержке гранта РНФ № 20–78–10044 «Крым в поисках национального и конфессионального согласия (1783–1920 гг.)» (The research was supported by the Russian Science Foundation grant № 20–78–10044).

инспектор академии (судьба не раз еще сведет их вместе). Первыми местами служения стали Ярославское подворье в столице Российской империи, а также родная альма-матер — Санкт-Петербургская Духовная академия, где он преподавал пастырское богословие, гомилетику и аскетичку, а незадолго до назначения в Крым стал инспектором академии.

Дело в том, что епископ Вениамин (Федченков) уже не в первый раз служил на благословенной таврической земле в Гражданскую войну. Указом Св. Синода от 15 ноября 1911 г. за № 17713 бывший инспектор Санкт-Петербургской Духовной семинарии был перемещен на должность ректора Таврической Духовной семинарии (РГИА. Ф. 796. Оп. 439. Д. 226. Л. 3-3-об.). Указом Св. Синода от 22 декабря 1911 г. за № 17713 он был возведен в сан архимандрита (РГИА. Ф. 796. Оп. 439. Д. 226. Л. 3-об.-4). Наконец, указом Св. Синода от 19 января 1912 г. за № 736 архим. Вениамин был утвержден председателем Таврического епархиального училища (РГИА. Ф. 796. Оп. 439. Д. 226. Л. 3-об.-4).

В феврале того же 1912 г. наш герой назначается товарищем председателя епархиального миссионерского комитета по делам раскола и сектанства. Из наиболее значимых выполненных им мероприятий на территории полуострова можно назвать дополнительную ревизию Успенского монастыря в Бахчисарае и руководство комиссией по учреждению церковно-археологического общества (РГИА. Ф. 796. Оп. 439. Д. 226. Л. 3-об.-4).

Не упускал из вида архим. Вениамин и проведение в Крыму мероприятий общеимперского значения. Так, на него в марте 1912 г. была возложена обязанность председателя комиссии по выработке порядка празднования столетнего юбилея Отечественной войны 1812 г. (РГИА. Ф. 796. Оп. 439. Д. 226. Л. 4-об-5.). Резолюцией еп. Симферопольского и Таврического Феофана (Быстрова) ректор Таврической семинарии состоял председателем подготовительной комиссии для съездов духовенства сессии 1912 г. Также с благословения епископа съездом духовенства сессии 1912 г. архим. Вениамин был избран в члены, а затем и в председатели Таврического епархиального предвыборного комитета по организации выборов в IV Государственную Думу от духовенства и служащих в духовных учебных заведениях. (РГИА. Ф. 796. Оп. 439. Д. 226. Л. 5-об.-6).

Пунктирно скажем и об издательской и публицистической деятельности архим. Вениамина (Федченкова). Этот аспект его служения на территории Крымского полуострова подробно рассмотрели современные историки К. М. Иванисов и архим. Каллиник (Чернышев). Общая характеристика данного аспекта пребывания архим. Вениамина следующая: «Выявление и обзорный анализ трудов митрополита Вениамина (Федченкова), напечатанных на страницах “Таврических епархиальных ведомостей” и “Таврического общественного вестника” в 1912–1913 гг. показывает, что помимо богословской проблематики они также посвящены историко-социальным и морально-этическим вопросам жизни российского общества накануне первой мировой войны. Круг этих актуальных и сегодня вопросов необычайно широк: духовное образование (жизнь ТДС); вовлеченность церкви в научную и культурную жизнь (работа Церковного историко-археологического общества); живое проповедническое слово (организация рубрики “Запросы жизни” на страницах периодической епархиальной печати) и др. Однако основной темой, которая раскрывается во всех жанрах, составляющих гомилетическое наследие архим. Вениамина — словах, проповедях, речах и статьях, — является духовная жизнь в Церкви» [Иванисов, Каллиник (Чернышев), 2018, 18]. Любопытно, но многие проблемы Православной Церкви, в особенности в контексте взаимоотношений с обществом, будущий глава военного и морского духовенства исследовал во время «первого крымского периода». Следует отметить, что архим. Вениамин, возглавив в марте 1912 г. «Таврические епархиальные ведомости», довольно часто сам печатался на страницах этого официоза, подписываясь то как «Архимандрит Вениамин», то как «А. В.» или же «Очевидец» [Иванисов, Каллиник (Чернышев), 2018, 15]. Не менее широко излагал свое мнение архимандрит и в выходящем под одной обложкой с «Таврическими епархиальными ведомостями»

«Таврическим церковно-общественным вестником». В последнем он уже фигурирует и как борец с «равнодушием» верующих и публицист, выступающий против «духовного скопчества».

Новый «таврический период» начинается в революционный 1917 г., когда пределы Таврической епархии покидает архим. Иринарх (Синеоков-Андриевский), верный ставленник архиеп. Димитрия (Абашидзе). Революционный 1917 г. существенным образом поколебал позиции владыки Димитрия, который был известен своими правыми взглядами и поддержкой монархии, однако после февраля 1917 г. признал свершившиеся изменения государственного строя. Для архим. Иринарха открылась возможность перемещения на Тобольскую кафедру. В революционный год архим. Иринарх был хиротонисан во епископа Березовского, викария Тобольской епархии. На место ректора Таврической Духовной семинарии вернулся архим. Вениамин (Федченков).

В 1917–1918 гг. архим. Вениамин (Федченков) предстал перед светской и церковной общественностью еще и как активный участник Всероссийского и Всеукраинского соборов. На последнем он выступал в качестве делегата от Таврической епархии. Его церковно-политическая позиция шла вразрез с убеждениями сторонников украинской автокефалии, в результате чего отношение к нашему герою менялось в зависимости от изменения политического режима в Киеве. В целом можно согласиться с исследователями В. В. Калиновским и А. С. Пученковым: «горячие речи» этого представителя Православной Церкви против «украинского сепаратизма» были восприняты многими крайне отрицательно [Калиновский, Пученков, 2020, 323].

В феврале 1919 г. последовало новое возвышение будущего крупного представителя русской церковной эмиграции. В сложной общественно-политической ситуации в феврале 1919 г. было принято решение о наречении его во епископа Севастопольского, викария Таврической епархии. Вскоре он также стал настоятелем знаменитого на весь мир Херсонесского монастыря.

Нельзя сказать, что еп. Вениамин (Федченков) во всем поддерживал Белое Движение. Как человек в то время рефлексирующий по поводу антибольшевистской борьбы, он, при этом, очень жестко обличал те действия белых, которые, по его мнению, снижали популярность Движения среди крымского населения. Особенно жесткой критике он подвергал своеобразные акции «мести» белых против тех местных жителей, которые были в родстве с большевиками или симпатизировали этой радикальной политической силе.

В первую очередь к данного рода «мероприятиям» можно отнести так называемый «молебен с шомполами» лета 1919 г., когда в селе Малая Белозерка части «Дикой дивизии» созвали местных жителей на молебен и высекали заподозренных в большевизме шомполами. Петербургские историки Александр Пученков и Владимир Калиновский не так давно обнаружили документ, согласно которому владыку Вениамина настолько раздосадовал данный факт, что он составил специальное письмо на имя А. И. Деникина с указанием бесчинств. Вот лишь одна выдержка из него: «В с. Малая Белозерка сгоняют народ на молебен по случаю освобождения от большевиков, а затем гуртом гонят в Волостное Правление, где по спискам вызывают большевиков; а так как те в большинстве убежали, то ищут родственников их (братьев, отцов) и секут шомполами... Молебен с шомполами!!! Невероятная дичь в большевистском жанре. В с. Менчикур, того же Мелитопольского у., казнят причастных к Совдепу, хотя и были люди прекрасные, напр. председатель Приходского Совета, попавший на неделю и в председатели большевистского Совета, без разбору, несмотря на просьбу священника пощадить хоть одному этому христианину жизнь. Особенно отличается какая-то женщина в солдатском костюме, которая самолично рубит уже убитого палками председателя и куски тела бросает в огонь» [Калиновский, Пученков, 2020, 332]. Кто знает, возможно именно подобно рода действия белых в период Гражданской войны настолько врежутся в память еп. Вениамина, что через их анализ он уже находясь в эмиграции будет переосмысливать итоги Гражданской войны и начнет примиряться с «красной Россией».

Печальной страницей в биографии епископа периода Гражданской войны является его участие в «заговоре Врангеля» против Деникина. Историки и очевидцы сходятся во мнении, что князь Церкви не только поддержал во время переворота Врангеля, но и агитировал в среде военных и политических деятелей. Обратимся к свидетельствам. Так, например, глава Южнорусского правительства Н. М. Мельников отмечал, что когда к нему прибыл епископ Севастопольский, то он заявил, что вопрос о перевороте является свершившимся делом, в независимости от того, поддержат ли его министры или нет. [Калиновский, Пученков, 2020, 339–340].

Деятельность владыки Вениамин поразила и министра внутренних дел В. Ф. Зеелера. До этого он не сталкивался с личностью епископа Севастопольского. В период же переворота он увидел этого церковного деятеля во всей красе. Зеелер отмечает, что последний был честолюбивым вдохновителем этого переворота. Жесткость в отстаивании своих аргументов и неприкрытое политиканство стало причиной неприятия Зеелером деятельности еп. Вениамина (Федченкова), причем отношение это было перенесено и в эмиграцию [Калиновский, Пученков, 2020, 340–342].

Из представителей военной элиты Крыма особенного внимания заслуживает деятельность еп. Вениамина (Федченкова) по агитации Я. А. Слещова. Отношение Вениамина и Слещова были противоположными — если первый относился ко второму с теплотой, то сам Слещов отрицательно относился к интриганскому пылу епископа Севастопольского [Калиновский, Пученков, 2020, 343].

После того как переворот произошел, ситуация поменялась и карьера владыки Вениамина стремительно пошла вверх. Он был глашатаем режима Врангеля, важной частью «идеологической оснастки» «белого Крыма». Для доказательства этого тезиса, приведу несколько конкретных примеров.

Так, 25 марта 1920 г. еп. Вениамин во время военного парада в Севастополе привел цитату из Евангелия от Матфея, связав ее с личностью Врангеля: «Я говорю тебе: ты — Петр (камень), и на сем камне Я создам Церковь Мою, и врата адавы не одолеют ее» [Шавельский, 2016, 558]. Основным вознаграждением епископу Севастопольскому за поддержку «врангелевского переворота» стало назначение на должность епископа армии и флота весной 1920 г., должность невиданную для начала XX столетия.

Между тем еп. Вениамин определил для себя основные задачи, с помощью которых он считал, что можно было остановить развал Русской армии и переломить ход Гражданской войны в сторону белых. В данном случае наиболее показательным является его борьба за моральное состояние офицеров и солдат. Епископ считал просто недопустимым распространение в армии матерной брани и всячески препятствовал этому пагубному явлению, достаточно характерному для периода революции и Гражданской войны. Еп. Вениамин (Федченков) совершил поездку по фронту и стал очевидцем того, насколько большое распространение имеет обценная лексика. В качестве меры противодействия он предложил «закон о запрете матерной брани». Инициативу поддержал Петр Врангель, однако другие генералы не сочли нужным принимать эту инициативу всерьез и смогли ее «прокатить» [Вениамин (Федченков), митр. 2016. 348–349].

А вот с другим недугом, характерным для белого Юга — антисемитизмом — епископ Севастопольский не считал нужным бороться столь активно. Причин этому несколько. Юдофобия была весьма популярна среди тех православных архиереев и пастырей, которые оказались в последний период «врангелевской эпопеи» в Крыму, да, к тому же, и антибольшевистская идеология периода Гражданской войны также опиралась на антисемитизм.

Своего рода катализатором этого процесса стал прот. Владимир Востоков, известный священник-антисемит, волею судеб занесенный вихрем Гражданской войны в Крым. Именно этот пастырь был наиболее активным критиком большевизма в ключе «связи» этого политического течения с иудаизмом, а также автором целого ряда экстравагантных мероприятий, проводимых на полуострове. По поводу поддержки последних епископом Севастопольским имеется разные мнения, часто прямо противоположные.

Прот. Владимир Востоков большое внимание уделял чисто внешней стороне критики большевизма и борьбы с ним. Он считал, что переломить ситуацию в войне можно через покаяние, путем организации «покаянных дней», во время которых будут организованы крестные ходы «на ту сторону». В процессе того, как крестный ход будет переходить к линии фронта, то в его состав должны будут вливаться и воюющие за большевиков лица. Конечным пунктом, в который придут участники крестного хода, должна была стать Москва. Несмотря на всю курьезность этой смелой и одновременно бесшабашной задумки, у нее нашлись свои сторонники, как среди верующего простонародья, так и среди епископата. Известно, что даже такой авторитетный архиерей как митр. Антоний (Храповицкий) был готов дать благословение на затею прот. Владимира Востокова. А вот еп. Вениамин (Федченков) отнесся к мероприятию двойственно, поддержал в начале, а потом, увидев, что Петр Николаевич Врангель не готов идти на столь серьезный риск, отмежевался от Востокова. Впоследствии, он и вовсе отвел от себя «подозрение»: «Наконец, можно было для любопытства вспомнить об одном оригинальном проекте, который молва приписывала мне. Не видя конца междоусобной резне, предложено было устроить грандиозный крестный ход, чуть ли не в миллион человек, и пойти с молитвами на север. И вот тогда-де проснется же совесть, и люди примирятся. Такого детского проекта я ни тогда, ни теперь не мог бы предложить здравым людям. Но он действительно был и даже рассматривался на заседании Синода. Автором его был небезызвестный протоиерей отец Востоков, экзальтированный и самомнительный проповедник. Но, разумеется, Синод благоразумно отверг его фантастично-сентиментальный проект. Большевики расстреляли бы этих мечтателей и только. Да и наша власть не согласилась бы на осуществление его, будучи ответственной за народ» [Вениамин (Федченков), митр. 2016. 348–349].

Между тем, владыка Вениамин (Федченков) не вошел в число тех архиереев, которые предпочли эмиграции опасное служение на Родине. Тот же архиеп. Димитрий (Абашидзе) пойдет на риск и останется в Крыму, начнет тем самым свой страдальный путь пребывания в условиях советского безбожного режима, вплоть до своей кончины в годы Второй мировой войны.

Можно сказать, что уже в годы Гражданской войны начинается духовная эволюция будущего митр. Вениамина (Федченкова). Он активно участвует в политической жизни, видит и критикует многие действия представителей антибольшевистского движения. По нашему мнению, именно излишнее участие в политической жизни в Крыму в дальнейшем приведет нашего героя к переосмыслению собственного отношения к большевистской власти в эмиграции и приезде в СССР.

## Источники и литература

### Источники

1. Вениамин (Федченков), митр. 2016 — *Вениамин (Федченков), митр.* На рубеже двух эпох. М.: Изд-во «Отчий дом», 2016. 704 с.
2. РГИА — Российский государственный исторический архив. Ф. 796. Оп. 439. Д. 226.
3. Шавельский, 2016. — *Шавельский Г., протопресвитер.* В школе и на службе: воспоминания. М.; Брюссель: Архив русской эмиграции, 2016. 820 с.

### Литература

4. Иванисов, Каллиник (Чернышев), 2018 — *Иванисов К. М., Калинник (Чернышев К. В.), архим.* Творческое наследие митрополита Вениамина (Федченкова) на страницах церковной

периодической печати (1912–1913 гг.) // Современная наука: актуальные проблемы теории и практики. Серия: Гуманитарные науки. 2018. № 2. С. 114–119.

5. Калиновский, Пученков, 2020 — *Калиновский В. В., Пученков А. С. Духовный форпост России: православное духовенство Крыма в 1914–1920 годах.* СПб.: Владимир Даль. 2020. 401 с.

***Ivan Petrov. Bishop Veniamin (Fedchenkov): church service and public activity during the First World War and the Civil Wars.***

**Abstract:** Metropolitan Benjamin (Fedchenkov) is a symbolic figure in the history of the Orthodox archpastorship of the XX<sup>th</sup> century. For some contemporaries and researchers, this person appears to be a bishop of special holiness, a patriot, an excellent preacher and a zealous servant of the Church of Christ. Other historians and eyewitnesses of Metropolitan Benjamin's ministry consider him an intriguer, politician and double-dealer. The key period in the biography of this important church figure of the last century is the period of the end of the First World War and the Civil War in Russia. This period of his life is inextricably linked with the Crimean Peninsula, where Bishop Benjamin (Fedchenkov) showed himself both as a bishop and as a politician.

**Keywords:** metropolitan Benjamin (Fedjenkov), Civil War, P. N. Wrangel, Crimea, Orthodox Church, White Movement, Bolsheviks.

*Ivan Vasilievich Petrov* — candidate of Historical Sciences, Saint Petersburg (ivanpet1990@hotmail.com; i.petrov@spbu.ru).



*А. Н. Кашеваров*

## МОНАРХИЧЕСКАЯ ИДЕЯ В ТРУДАХ МИТРОПОЛИТА АНТОНИЯ (ХРАПОВИЦКОГО) в 1920–1930-е гг. (к вопросу о формировании идеологии Русской Зарубежной Церкви)

Вопрос о формировании идеологии Русской Православной Церкви за границей до сих пор остается мало изученным. Вместе с тем в современной научной литературе утвердилось положение о том, что учение о монархии занимало важное место в идеологии РПЦЗ, поскольку в течение 1920–1930-х гг. ее руководство связывало этот вопрос с проектами устройства посткоммунистической России. В статье на основе сочинений ведущего иерарха русской церковной эмиграции 1920–1930-х годов митрополита Антония (Храповицкого) исследован его конкретный вклад в разработку идеологии Русской Зарубежной Церкви. Во многом благодаря его трудам монархическая идея была утверждена как важная составная часть этой идеологии. Митрополит Антоний полагал, что историческая миссия Русской Церкви в переживаемое историческое время состоит в том, чтобы способствовать духовному возрождению русского народа и освобождению его от безбожного ига. Однако этого невозможно достигнуть без принятия монархического принципа. Православная монархия, по его мнению, с чисто церковной точки зрения является наиболее желательной властью.

**Ключевые слова:** идеология Русской Зарубежной Церкви, церковная эмиграция, митрополит Антоний (Храповицкий), православная монархия, монархическая идея, историческая Россия, духовное возрождение русского народа.

Вопрос о формировании идеологии Русской Православной Церкви за границей (далее – РПЦЗ), по мнению ряда исследователей ее истории, до сих пор остается мало изученным [Хмыров, 2014, 334–335, 404]. Вместе с тем в современной научной литературе утвердилось положение о том, что учение о монархии занимало важное место в идеологии РПЦЗ, поскольку в течение 1920–1930-х гг. ее руководство связывало этот вопрос с проектами устройства посткоммунистической России [Кострюков, 2007, 68–69; Кострюков, 2015, 83–85; Маковецкий, 2009, 32–33]. Действительно, как на I Всезарубежном церковном Соборе в 1921 г., так и на II Всезарубежном церковном Соборе в 1938 г. в посланиях, обращенных к «русской пастве, в рассеянии сущей», содержался призыв к молитве о возвращении на русский престол православного царя (Деяния, 1922, 50; Деяния, 1939, 701–703]. Этим же призывом завершилось специальное послание, принятое единогласно Архиерейским Собором РПЦЗ 1939 г. (Приветствия, 1939, 130–131).

Однако монархическая идея не могла утвердиться, особенно в первые два десятилетия существования Русской Зарубежной Церкви, вне разработки этого вопроса в трудах наиболее авторитетных ее иерархов, выступавших в указанный период в известной степени в роли идеологов РПЦЗ. Этот важный аспект формирования ее идеологии мало изучен. Примечательно, что в работах по истории общественной мысли, политики и культуры Русского зарубежья эта проблема даже не упоминается [Костиков, 1990; Назаров, 1994; Омельченко, 1996; Раев, 1994; Шкаренков, 1986]. Не привлекала она специального внимания и исследователей идеологии русской монархической эмиграции 20–30-х годов XX в. [Баскаков, 1999; Варакса, 20003; Назаров, 1996а, 29–35;

---

*Анатолий Николаевич Кашеваров* – доктор исторических наук, профессор, профессор кафедры общественных наук Санкт-Петербургского политехнического университета Петра Великого (kashevar12@mail.ru).

Назаров 1996б, 76–82]. Целью предлагаемой статьи является восполнить указанный пробел в отечественной историографии.

Размышления на тему о роли и месте монархии в возрождении исторической России занимают особое место в публичных выступлениях и сочинениях митр. Антония (Храповицкого), стоявшего у кормила Русской Зарубежной Церкви с ее основания до кончины владыки в 1936 г. и являвшегося виднейшим идеологом Русской Зарубежной Церкви в межвоенный период. Следует отметить, что некоторые труды митр. Антония в целом знакомы современному российскому читателю благодаря переизданию ряда томов обширного сочинения еп. (затем архиеп.) Никона (Рклицкого) «Жизнеописание Блаженнейшего Антония, митр. Киевского и Галицкого» [Никон, 1959; Никон, 1960; Никон, 2005]. Никон включил в свои сочинение также и различные статьи митр. Антония, относящиеся к событиям того времени. Значительная часть этих статей были опубликованы в зарубежных изданиях. Следует отметить, что для труда Никона характерно весьма некритичное отношение автора, как к личности митр. Антония, так и к его действиям и позиции.

В 2006 году в Свято-Троицкой духовной семинарии в Джорданвилле (штат Нью-Йорк, США) прошла юбилейная научная конференция, посвященная памяти митрополита Антония. В конференции приняли участие исследователи из разных научных центров, как российских, так и зарубежных. Материалы конференции, изданные отдельным сборником в 2014, отражают различные аспекты церковной деятельности митрополита [Митрополит Антоний, 2014]. Однако они не затрагивают его выступлений о роли и месте монархии в возрождении исторической России.

Важно отметить, что церковно-общественные воззрения митр. Антония опирались на традиции и исторические основания дореволюционной России. Однако его надежды на «восстановление ее, то есть, — как он писал в опубликованной в январе 1922 г. статье «Церковность или политика?», — монархической и теократической России, какой она была до революции», отражали скорее идеалы и чаяния самого митрополита, чем реальные перспективы развития страны, большинство населения которой, как показывали события Гражданской войны 1918–1920 гг., вовсе не было настроено активно бороться или поддерживать такой возврат к прежнему устройству.

Оказавшись в эмиграции, митрополит остался верен своим прежним взглядам, которые он излагал в проповедях и публикациях дореволюционного периода. Так, в лекции «Церковь и государство», прочитанной в 1928 г. по приглашению Союза русской национальной молодежи», он утверждал, что «отделение же Церкви от государства фактически всегда сводится к гонению Церкви мирскими властями. Таким образом, с чисто церковной точки зрения наиболее желательной властью в государстве является власть самодержавного Царя» [Никон, 1959, 137].

Касаясь вопроса «Церковь и государственная политика», митр. Антоний в окружном послании от 27 августа / 9 сентября 1927 г. писал, что в принципе нельзя утверждать, что «Церковь должна быть совершенно чужда политики государства. Церковь должна быть выше политических страстей и партийности, однако она должна не только благословлять христианскую политику государства, но и борьбу с его прогивохристианскими, а тем более безбожными началами» [Никон, 1960, 230]. Продолжая и развивая эту мысль об участии церкви в борьбе с «безбожными началами государства» в своем окружном послании «к печальному десятилетию захвата власти в России большевиками», митр. Антоний приводил в качестве примера выступления патр. Тихона в 1918 г., содержавшие описания гонений на Церковь и суровые обличения большевиков, и которые, как он считал, мало чем отличались от посланий Карловацкого Собора 1921 г. В частности, обращение патриарха в Совет Народных Комиссаров «в первую годовщину владычества советской власти» митр. Антоний оценивал не как политическое, а как «долг архипастыря, защитника и печальника за свой народ» [Никон, 1960, 243]. Позицию патр. Тихона в 1918 г. владыка Антоний ставил в один ряд с «пастырским и архипастырским деланием прп. Сергия Радонежского, митр. Ионы, митр. Филиппа, патр. Гермогена и прочих наших духовных

вождей», усилиями которых, как он писал, «вырастала Русь Святая, укреплялась вера православная, утверждалась Церковь Божия» [Никон, 1960, 243].

Как полагал митр. Антоний, в русле этой церковно-исторической традиции и своеобразным продолжением в условиях эмиграции позиции Поместного Собора и патриарха Тихона в 1918 году в отношении советской власти являлись послания Карловацкого Собора. Как подчеркивал митр. Антоний в своей статье «Церковность или политика?», «Карловацкий Собор только исполнил пастырский долг..., остался верен своему пастырскому долгу и торжественным особым посланием призвал русский народ молиться за восстановление Династии Романовых, не предугадывая частных форм законной монархии в России» (Антоний, 1922, 5–6). Действительно, в первом послании Карловацкого Собора («Чадом Русской Православной Церкви, в изгнании и рассеянии сущим»), в котором было сказано о желательности восстановления монархии с законным наследником из Дома Романовых, это пожелание было сформулировано как призыв к молитве [Никон, 1959, 29–30].

В связи с обсуждением этого послания на Карловацком Собрании возникла тема «политики», по поводу которой наиболее ярко выступили митр. Евлогий (Георгиевский) и митр. Антоний. Первый, лично не отвергая монархии и даже признавая желательность династии Романовых, утверждал, что «постановка вопроса о монархии с упоминанием притом и династии носит политический характер и, как таковая, обсуждению Церковного Собрания не подлежит» (Евлогий, 1994, 364). В связи с этим митр. Антоний писал 10 (23) января 1922 г. графу В. В. Мусину-Пушкину: «Нашлось у людей довольно бесстыдства, чтобы, послав приветствие ген. Врангелю и армии, осудив социализм и коммунизм, воздержаться от голосования в пользу наследственной монархии 1) ибо она будто бы не церковная, а политическая идея (а армия и антисоциализм — церковные?); 2) она может ухудшить положение Патриарха у большевиков (а сочувствие их к активному врагу — армии и Врангелю, не может ухудшить?)» (Письма, 1988, 150–151).

Митр. Антоний, напротив, основывавшийся на «Утвержденной Грамате Собора 1613 года», считал, что вопрос о династии — «моральный, нравственный, а, следовательно, и чисто церковный». Отвергать его — «значит одобрить уничтожение русского народа и вместе с тем подвергать народ русский кровопролитию и ужасам бонапартизма», а также признать правомочность «завоеваний революции» (Деяния, 1922, 51).

Митр. Антоний полагал, что историческая миссия Русской Церкви в переживаемое историческое время состоит в том, чтобы способствовать духовному возрождению русского народа и освобождению его от безбожного ига. Однако этого невозможно достигнуть без принятия монархического принципа. По убеждению митрополита, для возрождения России, в первую очередь духовного, необходимо «восстановление царского престола с законным Царем из Дома Романовых». С другой стороны, «с чисто церковной точки зрения, — как он неоднократно заявлял в своих выступлениях, как в России, так и в эмиграции, — наиболее желательной властью в государстве является власть самодержавного Царя» [Никон, 1960, 137]. Исходя из этих соображений, он поддержал известное послание Карловацкого Собора. «Мы не случайно упомянули о Царе, — писал он в 1921 г., — ибо такой дух взаимной уступчивости, а не борьбы за свой собственный успех в ущерб ближнему, борьбы классовой, племенной и профессиональной, дух нравственного строя общенародной жизни, возможен только при монархическом христианском укладе, когда во главе государственной жизни стоит личная совесть человека, совесть, торжественно исповедовавшая свою покорность Евангелию и Церкви словами символа Православной веры, совесть, а не компания во имя избранных лиц, борющихся друг с другом за преобладание» (Антоний, 1922, 2–3).

В письме к митр. Евлогию (Георгиевскому) от 17/30 августа 1926 г. митр. Антоний следующим образом характеризовал свою причастность к решениям этого Собора. «Я был исполнителем инкриминируемых Собору постановлений, причем возбужденных не мной, а другими. Приветствие Армии возбуждено было епископом Вениамином, а это вызвало в монархически настроенных кругах Собора молитвенное

пожелание о восстановлении Дома Романовых; послание же к Генуэзской конференции принято по инициативе архиепископа Анастасия. Ни в том, ни в другом случае я не был инициатором» (Письма, 1988, 182). Вместе с тем он всецело разделял указанные выше положения и послания, принятые Собором и, комментируя их, защищал от обвинений во впутывании Церкви в политику. Так, в статье «Церковность или политика?» он писал: «Святитель Гермоген на том жизнь положил, что прежде требовал от народа верности царю Василию Шуйскому, когда его пленили поляки — это избрания царя Михаила Романова. В настоящее время пути государственной жизни народа расходятся в разные стороны еще определеннее: одни в благоприятном для веры и Церкви, другие во враждебном; одни в пользу армии и против социализма, другие наоборот. Итак, Карловацкий Собор не только имел право, но и обязан был благословить армию на борьбу с большевиками, а также вслед за Московским Собором 1917–1918 гг. осудил социализм и коммунизм.

Еще гораздо определеннее выяснился пастырский долг Собора высказаться за легитимную монархию. Если Собор в чем провинился, то разве в том, что он не высказал с достаточной силой осуждения революции 1917 г. и низвержения Государя. Кто же будет отрицать, что февральская революция была столь же богоборческой, сколько и противомонархической?» (Антоний, 1922, 2–3).

В дальнейшем же Русская Зарубежная Церковь, по мнению митр. Антония, должна так же исполнить свой пастырский долг, как патр. Тихон в 1918 г. и Карловацкий Собор в 1921 г., выступая печальницей и защитницей за свой народ. «Разве можно наложить на себя печать молчания, когда Церковь наша гонима, вера поругана, иерархия преследуема, Родина попираема, русский народ умерщвляется, остаток развращается?» [Никон, 1960, 243] — писал он в связи с этим в окружном послании «к печальному десятилетию захвата власти в России большевиками».

Интересно отметить, что после того, как в августе 1924 г. великий князь Кирилл Владимирович объявил себя императором Всероссийским, Антоний считал его императором, а его сына наследником российского престола [Кострюков, 2007, 205]. По свидетельству архиеп. Иоанна (Шаховского), мнение митр. Антония разделила и большая часть архиереев Русской зарубежной Церкви [Иоанн Шаховской, 1999, 144]. Однако, несмотря на свои монархические симпатии, Архиерейский Собор РПЦЗ 1924 г. постановил: «Считать издание манифеста несвоевременным, а себя (Собор) не в праве решать вопрос о признании кого бы то ни было Императором Всероссийским, т. к., с одной стороны, Архиерейский Собор за границей не является голосом всей Российской Церкви, а с другой стороны, Церковь может дать свое благословение на вступление на престол всероссийский, только зная волеизъявление на сие всего русского народа» [Кострюков, 2007, 207].

В заключение анализа взглядов митрополита Антония важно подчеркнуть, что владыка, исходя из условий и возможностей эмиграции, ставил перед церковью весьма широкие задачи, касающиеся также и ее участия в восстановлении традиционной русской государственности с монархической формой правления, которая, по его мнению, с чисто церковной точки зрения является наиболее желательной властью.

Следует также особо отметить, что эти положения не только разделялись ближайшими сотрудниками митр. Антония — Ю. П. Граббе, П. С. Лопухиным, Н. П. Рклицким, но и пропагандировались в целом ряде выходивших за рубежом в 1920–1930 гг. под их руководством изданий монархического направления. Например, Ю. П. Граббе (впоследствии еп. Григорий), ставший в 1931 г. по рекомендации митр. Антония заведующим канцелярией Архиерейского Синода, а также П. С. Лопухин были сотрудниками журнала «Двуглавый орел», издававшегося как «орган монархической мысли» Высшим Монархическим Советом (Берлин. 1920–1922; Париж, 1926–1931). Кроме того, П. С. Лопухин в 1936 г. в Сремских Карловцах выпустил книгу «Мысли митр. Антония, записанные П. С. Лопухиным». Ю. П. Граббе был также редактором-издателем газеты «Голос верноподданного», выпускавшейся в Белграде в 1926–1928 гг., и редактором официального органа РПЦЗ журнала «Церковная жизнь», издававшегося с 1933 г.

в Сремских Карловцах (Югославия). Н. П. Рклицкий (впоследствии архиеп. Никон) являлся редактором журнала «Царский вестник», который издавался как «орган народного движения за восстановление престола православного царя-самодержца» (Белград, 1928–1940). Важно также отметить, что все они были членами Высшего Монархического Совета [Кашеваров, 2008, 67].

Один из самых авторитетных иерархов Русской Зарубежной Церкви, причисленный к лику святых Архиерейским Синодом РПЦЗ в 1994 г., архиеп. Иоанн (Максимович) в своих проповедях высказывал положения, созвучные идеям о православной монархии и перспективам ее возрождения в России, о которых писал митр. Антоний. Так, в одной из своих проповедей о России архиеп. Иоанн говорил: «Россия восстанет так же, как она восставала прежде. Восстанет, когда разгорится вера. Россия восстанет. Когда полюбит Веру и исповедание Православное, когда увидит и полюбит православных праведников и исповедников... Россия ждет Христолюбивого воинства, Христолюбивых Царей и вождей, которые поведут русский народ не для славы земной, а ради верности русскому пути правды» [Архиепископ Иоанн, 1992, 191–192]. В этой же проповеди он также отмечал, что по современным западным понятиям, государь есть не что иное, как представитель своего народа. Совсем не то в России, где царь есть представитель воли Божией, а не народной, поэтому его воля священна как воля Помазанника Божия, преданность которому проистекает из православно-религиозных убеждений, из любви и преданности Богу [Архиепископ Иоанн, 1992, 192].

В заключение важно отметить, что положения, высказанные митр. Антонием в 1920–1930-е гг. касательно монархической идеи, получили широкое распространение в этот период, поскольку были созвучны устроению значительной части русской церковной эмиграции. Во многом благодаря усилиям, проповедям и сочинениям владыки Антония монархическая идея утвердилась как важная составная часть идеологии Русской Зарубежной Церкви первых двух десятилетий ее существования. Начавшаяся Вторая мировая война отодвинула эту тему, сделав ее мало актуальной по сравнению с необходимостью выработки РПЦЗ своей оценки и позиции к воюющим сторонам.

## Источники и литература

### Источники

1. Антоний (1922) — *Антоний (Храповицкий), митрополит*. Церковь или политика // Двуглавый орел. 1922. № 26. С. 2–6.
2. Вениамин (1994) — *Вениамин (Федченко), митрополит*. На рубеже двух веков. М., 1994.
3. Деяния (1939) — Деяния Второго Всезарубежного Собора Русской Православной Церкви за границей с участием клира и мирян, состоявшегося 1/14–11/24 августа 1938 года в Сремских Карловцах в Югославии. Белград, 1939.
4. Деяния (1922) — Деяния Русского Всезаграничного Собора, состоявшегося 8–21 ноября 1921 года (21 ноября — 3 декабря) в Сремских Карловцах в Королевстве С. Х. и С. Сремски Карловци, 1922.
5. Письма (1988) — Письма Блаженнейшего митрополита Антония (Храповицкого). Джорданвилль, 1988.
6. Приветствия (1939) — Приветствия Архиерейского Собора 1939 г. // Церковная жизнь. 1939. № 9–10. С. 130–131

### Литература

7. Архиепископ Иоанн (1922) — *Архиепископ Иоанн Сан-Францисский*. Избранное. Петро-заводск, 1992.

8. Баскаков (1999) — *Баскаков О. О.* Идеология русской монархической эмиграции 20–30-х годов XX века: дисс. канд. ист. наук. М., 1999.
9. Варокса (2003) — *Варакса А. Н.* Идея монархии в политической мысли русского зарубежья (1920–1940-е гг.): дисс. канд. полит. наук. СПб., 2003.
10. Иоанн Шаховской (1999) — *Иоанн Шаховской, архиепископ.* Православие в Америке // Церковно-исторический вестник. 1999. № 4–5. С. 140–151.
11. Кашеваров (2008) — *Кашеваров А. Н.* Печать Русской зарубежной Церкви. СПб., 2008.
12. Костиков (1990) — *Костиков В. В.* Не будем проклинать изгнание. Пути и судьбы русской эмиграции. М., 1990.
13. Кострюков (2007) — *Кострюков А. А.* Русская Зарубежная Церковь в первой половине 1920-х годов. Организация церковного управления в эмиграции и его отношения с Московской Патриархией при жизни Патриарха Тихона. М., 2007.
14. Кострюков (2015) — *Кострюков А. А.* Русская Зарубежная Церковь в 1939–1964 гг. Административное устройство и отношения с Церковью в Отечестве. М., 2015.
15. Маковецкий (2009) — *Маковецкий Аркадий, протоиерей.* Белая Церковь: Вдали от атеистического террора. СПб., 2009.
16. Митрополит Антоний (2014) — *Митрополит Антоний (Храповицкий).* Архипастырь русского рассеяния. Материалы конференции. Джорданвилль, 2014.
17. Назаров (1994) — *Назаров М. В.* Миссия русской эмиграции. М., 1994.
18. Назаров (1996а) — *Назаров М.* Русская эмиграция о путях воссоздания Российской монархии // *Держава.* 1996. № 1. С. 29–35.
19. Назаров (1996б) — *Назаров М.* Монархические организации Русского зарубежья // *Держава.* 1996. № 2. С. 76–82.
20. Никон (1959) — *Никон (Рклицкий), архиепископ.* Жизнеописание Блаженнейшего Антония митрополита Киевского и Галицкого. Т. 5. Нью-Йорк, 1959.
21. Никон (1960) — *Никон (Рклицкий), архиепископ.* Жизнеописание Блаженнейшего Антония, митрополита Киевского и Галицкого. Т. 6. Нью-Йорк, 1960.
22. *Никон (2005) — Никон (Рклицкий), архиепископ.* Митрополит Антоний (Храповицкий) и его время 1863–1936. Кн. 2. Нижний Новгород, 2005.
23. Омельченко (1996) — *Омельченко Н. А.* В поисках России. Общественно-политическая мысль Русского зарубежья о революции 1917 г., большевизме и будущих судьбах российской государственности. СПб., 1996.
24. Раев (1994) — *Раев М. И.* Россия за рубежом: История культуры русской эмиграции. 1919–1939. М., 1994.
25. Хмыров (2014) — *Хмыров Д.* Спорные вопросы истории РПЦЗ (1920–1945). СПб., 2014.
26. Шавельский (1996) — *Шавельский Г., протопресвитер.* Воспоминания последнего протопресвитера русской армии и флота. М., 1996. Т. 2.
27. Шкаренков (1986) — *Шкаренков П. К.* Агония белой эмиграции. М., 1986.

**Anatoliy Kashevarov. Monarchical idea in the works of Metropolitan Anthony (Khrapovitsky) in the 1920s-1930s (on the formation of ideology Russian church abroad).**

**Abstract:** The question of the formation of the ideology of the Russian Orthodox Church abroad still remains poorly studied. At the same time, the modern scientific literature has established the position that the doctrine of monarchy occupied an important place in the ideology of the ROCOR, since during the 1920s-1930s its leadership linked this issue with the projects of the post – Communist Russia. The article, based on works of the leading Hierarchy of the Russian Church emigration in 1920–1930s years of Metropolitan Anthony (Khrapovitsky) investigated its specific contribution to the development of the ideology of the Russian Church Abroad. Thanks in large part to his writings, the monarchist idea was established as an important component of this ideology. Russian Orthodox Bishop Anthony believed that the historical mission of The Russian Church in this historical

time is to contribute to the spiritual revival of the Russian people and their liberation from the godless yoke. However, this cannot be achieved without the adoption of the monarchical principle. The Orthodox monarchy, in his opinion, from a purely ecclesiastical point of view, is the most desirable power.

**Keywords:** Russian Russian Orthodox Church ideology, Church emigration, Metropolitan Anthony (Khrapovitsky), Archbishop Seraphim (Sobolev), Orthodox monarchy, monarchical idea, Symphony of authorities, historical Russia, spiritual Revival of the Russian people.

*Anatoliy Nikolaevich Kashevarov* — Doctor of History, Professor of Peter the Great St. Petersburg Polytechnic University, St. Petersburg (kashevar12@mail.ru).

М. В. Шкаровский

## СПАСО-ПРЕОБРАЖЕНСКИЙ СОБОР ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ 1920-х — 1930-е гг.

Один из важнейших храмов Санкт-Петербурга — Спасо-Преображенский всей гвардии собор уже более 250 лет связан со многими значительными страницами истории России. Одним из самых трагических в его истории был период 1920–1930-х гг. При помощи советских властей представителям обновленческого раскола удалось дважды захватить собор — в 1923 и 1936 гг. В условиях развернутой в то время кампании репрессий духовенства и мирян выделяются два сфабрикованных органами ОГПУ следственных «Преображенских дела», по которым были репрессированы около 30 известных в городе верующих. Не смотря на все гонения и репрессии община Спасо-Преображенского собора смогла выстоять и в начале 1930-х гг., и в последующие десятилетия советской власти, сохранив храм — памятник подвигам русской гвардии от закрытия и возможного уничтожения. Статья подготовлена на основе значительного комплекса ранее не введенных в научный оборот архивных документов, в том числе следственных дел.

**Ключевые слова:** Русская Православная Церковь, Спасо-Преображенский собор, Санкт-Петербург, антирелигиозная политика, репрессии верующих, обновленческий раскол.

Один из важнейших храмов Санкт-Петербурга — Спасо-Преображенский всей гвардии собор уже более 250 лет связан со многими значительными страницами истории России. В XVIII — начале XX вв. он был храмом старейшего полка русской гвардии — Преображенского. В советский период собор пережил ряд тяжелейших испытаний, но один из немногих в северной столице никогда не закрывался. В 1923 г. он при помощи советских властей был захвачен представителями обновленческого раскола.

Однако прихожане почти перестали посещать храм. Члены обновленческого приходского совета («двадцатки») не смогли принять необходимых мер по содержанию в порядке большого здания и охране имущества. В соборе в 1925 г. даже более девяти месяцев не было настоятеля. В результате 30 января 1926 г. президиум Ленгубисполкома постановил расторгнуть договор с обновленческой «двадцаткой» и передать храм «староцерковной» общине (тихоновцам) (ЦГА СПб. Д. 132. Л. 6, 33).

Таким образом, в начале 1926 г. Спасо-Преображенский собор вновь перешел к канонической Русской Православной Церкви. В апреле районные власти заключили договор с новой «двадцаткой». В том же месяце настоятелем храма был назначен знаток церковного права митрофорный протоиерей Ксенофонт Павлович Виноградов. В апреле 1926 г. в собор вернулись и многие дореволюционные члены его причта: протоиерей Николай Измайлов, протоиерей Василий Венустов, а также протодиакон Сергей Разумовский, диакон Александр Щеглов.

Вернулись в храм и многие прихожане. Приходской совет, который возглавил кустарь Г. Ф. Симонов, начал большие ремонтные работы в соборе. Одновременно с окраской и побелкой стен, потолков, сводов велись работы по реставрации иконостаса с его бронзировкой, живописи в главном куполе, боковых нишах, позолоты рам в барабане купола и др. В 1926 г. община потратила на ремонт 2269 руб., в 1927–7878, в 1928–4066. Ремонтные работы активно продолжались и в дальнейшем. Хотя согласно

---

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



акту от 27 июня 1929 г. своды еще окончательно не просошли от последствий тушения пожара 1922 г., уже в 1926 г. специальная комиссия признала возможным обновление живописи в главном куполе (ЦГА СПб. Д. 132. Л. 35).

На рубеже 1927–1928 гг. в Русской Православной Церкви произошло трагическое разделение. В конце декабря 1927 г. кафедральный собор Ленинградской епархии Воскресения Христова (Спас-на-крови) стал главным храмом возникшего иосифлянского движения. Участники этого движения, получившие свое название по имени Ленинградского митр. Иосифа (Петровых), фактически отделились от большей части Патриаршей Церкви, возглавляемой Заместителем Местоблюстителя Патриаршего престола митр. Сергием (Страгородским), не признав его компромиссов с советской властью. В феврале 1928 г. на Ленинградскую кафедру вместо смещенного Владыки Иосифа был назначен священномученик митр. Серафим (Чичагов).

В город Владыка Серафим прибыл 8 марта и первую в новой епархии Божественную литургию совершил 18 марта (в третью неделю Великого поста) в дорогом для него Спасо-Преображенском соборе, прихожанином и старостой которого когда-то был, служа гвардейским офицером, и в котором в 1879 г. состоялось его венчание с супругой [Краснов-Левитин, 1977, 113].

При Владыке Серафиме в Спасо-Преображенском соборе часто стали проводиться архиерейские службы – попеременно служили сам митрополит и его викарные епископы: Петергофский Николай (Ярушевич), Шлиссельбургский, затем Лодейнопольский Сергей (Зинкевич) и Лужский Амвросий (Либин). В частности, в храмовый праздник 18 и 19 августа 1929 г. богослужения в соборе совершали епископы Николай и Шлиссельбургский Сергей (ЦГА СПб. Д. 132. Л. 41).

Первые месяцы своего пребывания в «северной столице» митр. Серафиму пришлось вести активную борьбу с широко распространенным тогда иосифлянским движением. Приход Спасо-Преображенского собора оно, правда, затронуло мало. Лишь один из членов соборного причта – прот. Василий Венустов в начале 1928 г. ненадолго примкнул к иосифлянам [Шкаровский, 1999, 303–304]. В свою очередь из храма Воскресения Христова в январе 1928 г. в Спасо-Преображенский собор перешли не примкнувшие к иосифлянам прот. Владимир Афанасьев и протоиак. Никифор Кабанов.

28 апреля 1928 г. для помощи митр. Серафиму в борьбе с иосифлянским движением в Ленинград на пять дней приехал освобожденный осенью 1927 г. из Соловецкого лагеря бывший управляющий Петроградской епархией еп. Мануил (Лемешевский). Свою последнюю антииосифлянскую проповедь он произнес 2 мая в Спасо-Преображенском соборе. 29 апреля Владыка Мануил вместе с митр. Серафимом совершил в переполненном соборе литургию, а затем в поучении верующим подробно изложил свой взгляд на текущие церковные события и дал им оценку [Иоанн (Снычев), 1993, 118]. К концу 1928 г. влияние иосифлян заметно уменьшилось.

29 мая 1928 г. был заключен новый договор о передаче Спасо-Преображенского собора в пользование общине верующих. Накануне, 28 мая специальная комиссия провела технический осмотр здания храма, удостоверилась в наличии всего имущества и предложила ускорить ремонтные работы куполов, штукатурки фасадов и т. д. 25 сентября была составлена новая инвентарная опись имущества. Его общая оценка составила 44288 рублей, в том числе 115 предметов музейного значения, взятых на учет Государственным музейным фондом. С этого года регулярно происходили собрания приходского совета, решавшие многие важные вопросы. В частности, 12 ноября 1928 г. «двадцатка» решила пригласить регентом хора композитора В. А. Фатеева (ЦГА СПб. Д. 132. Л. 1–8; Д. 319. Л. 1–3).

22 марта 1929 г. кабинет партийной работы при райкоме ВКП(б) Центрального района направил запрос в районный стол регистрации о передаче в ведение Антирелигиозного кабинета хранившейся в Спасо-Преображенском соборе иконы «в память 300-летия Дома Романовых». В отношении от 10 апреля «двадцатка» подтвердила наличие иконы 1913 г. без указания посвящена ли она юбилею, отметив, что «она была

перенесена в собор из Дома армии и флота» (ЦГА СПб. Д. 132. Л. 8–9). Вскоре икона была изъята из собора.

В 1928 г. скончался диак. Александр Щеглов, 23 апреля 1929 г. умер псаломщик Клавдий Кедринский, и 1 июня 1929 г. в состав причта на должность псаломщика был принят диак. Александр Бабушкин. 25 июля из числа прихожан выбыл Г. Ф. Симонов и новым председателем «двадцатки» был избран торговец обувью, а затем сторож Финляндской железной дороги и кладовщик фабрики «Скорород» П. Н. Бегунов (ЦГА СПб. Д. 319. Л. 4).

К этому времени положение общины Спасо-Преображенского собора и членов его причта сильно осложнилось из-за действий органов государственной власти. С рубежа 1928–1929 гг. начали быстро нарастать массовые гонения на Русскую Православную Церковь. С 1929 г. в Ленинграде началось массовое закрытие приходских храмов. В ряде случаев святыни из них поступали в Спасо-Преображенский собор. 13 октября 1929 г. «двадцатка» подала заявление о передаче в собор 13 икон и Голгофы из закрываемой церкви Тихвинской иконы Божией Матери на Очаковской ул., 7, но на следующий день получила отказ. Другое подобное ходатайство от 24 марта 1931 г. имело успех. Из церкви Успения Божией Матери на ул. Жуковского в собор 4 апреля передали 7 икон (из запрашиваемых 12) и плащаницу. 21 мая 1931 г. «двадцатка» по ходатайству прихожан часовни св. ап. Иоанна Богослова, влившихся в приход собора, просила районного инспектора по делам культов передать ей из закрытой часовни 8 икон, большой деревянный крест и богослужебные книги. В январе 1932 г. после закрытия Скорбященской церкви на Шпалерной ул. в Спасо-Преображенский собор поступил старинный чтимый список чудотворного образа Божией Матери «Всех Скорбящих Радость» (ЦГА СПб. Д. 342. Л. 40).

В ходе проведения антирелигиозной кампании постепенно расширялись репрессии против священнослужителей и активных прихожан. Так в марте 1929 г. был арестован и после четырех месяцев тюремного заключения выслан в административном порядке на три года из Ленинграда прежний член приходского совета и председатель ревизионной комиссии Спасо-Преображенского собора выдающийся церковный историк Константин Яковлевич Здравомыслов.

Особенно тяжелый удар общине собора был нанесен двумя «Преображенскими делами» 1930–1931 гг. Они оказались сфабрикованы ОГПУ в конце 1930 г. в связи с общей кампанией разгрома и уничтожения в СССР дореволюционных офицерских кадров российской армии. Это было одной из составляющих полностью фальсифицированного огромного дела «Весна», охватившего почти всю страну. Особый интерес у карательных органов вызывали бывшие офицеры гвардейских полков, в том числе Преображенского. Все офицеры этого полка ранее были или оставались прихожанами Спасо-Преображенского собора.

Аресты по первому «Преображенскому делу» проходили с 4 ноября 1930 по 10 марта 1931 гг. и охватили, в основном проживавших в Ленинграде бывших офицеров-преображенцев. Всего по этому делу проходили 12 человек, но главными обвиняемыми являлись бывший староста Спасо-Преображенского собора генерал-майор Евгений Михайлович Казакевич и прежний настоятель храма прот. Михаил Владимирович Тихомиров, к тому времени отказавшийся от своего сана. 25 апреля Е. М. Казакевич и М. В. Тихомиров были приговорены Выездной сессией Коллегии ОГПУ к высшей мере наказания и расстреляны 28 апреля 1931 г. (АУФСБ СПб ЛО. Д. П-77288. Т. 1. Л. 148–153).

По второму, сфабрикованному в конце 1930 г., «Преображенскому делу» проходили активные прихожане собора, не имевшие отношения к военной службе. В ночь 25 на 26 декабря в Ленинграде были арестованы 11 человек, которых сотрудники ОГПУ объединили как членов кружка Н. М. Рункевич, состоявшей в приходском совете Спасо-Преображенского собора. Всего по второму «Преображенскому делу» проходили 13 человек. 10 февраля Тройка Полномочного Представительства ОГПУ в Ленинградском военном округе вынесла приговор: писатель Е. Н. Поселянин (Погожев), Н. М. Рункевич и Н. В. Пешкова-Хвоцинская были приговорены к высшей мере

наказания (АУФСБ СПб ЛО. Д. П-73395. Л. 175–180, 192–193). В существующей научной и мемуарной литературе ошибочно объединяют два «Преображенских дела».

Наряду с гибелью некоторых прихожан, в начале 1930-х гг. община Спасо-Преображенского собора понесла и другие утраты. В начале 1931 г. 14 трофейных турецких пушек, стоявших перед главным входом в храм, были сданы в переплавку на металл. Исчезли и позолоченные двуглавые орлы, украшавшие самые высокие орудийные стволы ограды [Куферштейн и др., 1991, 77]. Вскоре встал вопрос и о ликвидации ограды собора, но, к счастью, она сохранилась.

В начале 1930-х гг. в составе причта собора произошли большие изменения. Так в октябре 1931 г. служившие в храме с 1927–1928 гг. прот. Владимир Афанасьев, протоиак. Николай Кабанов и диак. Павел Певцов были переведены в другие церкви, а вместо них назначены протоиереи Василий Ерин, Николай Гронский и протоиак. Лев Крисюк. 26 марта 1932 г. скончался протоиак. Сергей Разумовский, отпетый 28 марта в соборе еп. Лодейнопольским Сергием (Зинкевичем). Накануне, 20 марта Владыка Сергей совершил богослужение в Спасо-Преображенском соборе (ЦГА СПб. Д. 132. Л. 133, 138–139). Еп. Сергей вновь служил в соборе 16–17 апреля 1932 г., еп. Лужский Амвросий (Либин) – 20 мая, а еп. Петергофский Николай (Ярушевич) – 28 мая 1932 г. и т. д.

В конце мая 1932 г. был закрыт и вскоре снесен собор прп. Сергия Радонежского на Литейном проспекте. Указом митр. Серафима от 17 июня члены его причта были переведены в Спасо-Преображенский собор: протоиереи Иоанн Морев, Христофор Варфоломеев, свящ. Виктор Смелов, протоиак. Николай Воскресенский и псаломщик Валериан Соколов. 30 июля в храм вновь был переведен и протоиак. Николай Кабанов. При этом 1 июня 1932 г. из причта собора выбыл прот. Николай Гронский.

Из Сергиевского собора в храм Преображения Господня передали и некоторые святыни: чтимый образ прп. Сергия Радонежского XVIII века, металлическую раку с частицами мощей 76 святых 1892 г., украшенная иконой Воскресения Христова в позолоченной серебряной ризе и запрестольный крест XVIII века в позолоченном серебряном окладе [Спасо-Преображенский собор, 61, 64, 65].

25 июня президиум приходского совета собора Преображения Господня подал заявление в Смольнинский райсовет: «Настоящим заявляем, что двадцатка Спасо-Преображенского собора ничего не имеет против присоединения к нам двадцатки б. Сергиевского собора, а потому просим безотлагательно дать двадцатке Сергиевского собора подписать наш договор» (ЦГА СПб. Д. 132. Л. 159–160).

После получения согласия, приходской совет на своем собрании 7 августа 1932 г. обсудил вопрос о принятии имущества Сергиевского собора, а также переизбрал президиум. В него вошли в основном прежние члены «двадцатки» Сергиевского собора, в частности председателем и заведующим финансово-хозяйственной частью стал бывший коммерческий директор известных в Петрограде металлургических заводов Сан-Гали В. Я. Юденич, а заместителем председателя – бывший делопроизводитель Епархиального ведомства М. П. Журавский (ЦГА СПб. Д. 132. Л. 187).

1 марта того же года в состав причта вошли свящ. Эраст Кравец, ранее, с 9 сентября 1930 по начало 1933 гг. уже приписанный к Спасо-Преображенскому собору (к апрелю 1934 г. он перешел в другой храм), и диак. Василий Емельянов. 20 июня был выведен за штат диак. Павел Слободкин, служивший в соборе с конца 1920-х гг. 2 августа 1933 г. скончался настоятель прот. Ксенофонт Виноградов и в том же месяце новым настоятелем был назначен митроф. прот. Иоанн Васильевич Морев, бывший помощник протопресвитера военного и морского духовенства и настоятель Сергиевского всей артиллерии собора (ЦГА СПб. Д. 132. Л. 211–212, 232, 239–240).

При этом верующие по-прежнему переполняли храм. В результате с 15 июля 1933 г. в соборе был прекращен колокольный звон. 17 августа 1933 г. Ленсовет принял постановления о снятии четырех колоколов со Спасо-Преображенского собора и передаче их для курантов Петропавловской крепости, что было сделано по акту 21 августа. Оставшуюся часть в количестве шести штук и седьмой колокол от башенных часов

17 декабря 1933 г. по акту передали в Госфонд и в дальнейшем переплавили (ЦГА СПб. Д. 132. Л. 235, 241, 272).

К этому времени «северную столицу» покинул митр. Серафим (Чичагов). Все возмущавшее негативное отношение к нему органов государственной власти, делавшая вероятным скорый арест свт. Серафима, побудили Заместителя Патриаршего Местоблюстителя митр. Сергия и Временный Священный Синод 14 октября 1933 г. издать указ об увольнении Владыки на покой. Отслужив 24 октября в самом близком ему храме — Спасо-Преображенском соборе последнюю литургию, свт. Серафим вечером выехал в Москву, навсегда покинув родной город. В дальнейшем митрополит проживал на станции Удельная под Москвой, был арестован там 30 ноября 1937 г. и 11 декабря того же года расстрелян на Бутовском полигоне НКВД [Санкт-Петербургский мартиролог, 7].

7–8 декабря 1933 г. первые богослужения в Спасо-Преображенском соборе совершил новый митр. Ленинградский Алексий (Симанский) (ЦГА СПб. Д. 132. Л. 268–270). В 1933 г. подвергся аресту по обвинению в хранении валюты председатель «двадцатки» В. Я. Юденич. Его продержали в заключении 4–5 дней и после сдачи 48 рублей золотом, а также зарубежных финансовых бумаг, был освобожден (АУФСБ СПб ЛО. Д. П-73764. Л. 14).

Не прекращались и аресты священнослужителей. Так, 17 января 1934 г. по обвинению в участии в контрреволюционной монархической организации «Братство свв. Сергия и Германа Валаамских» был арестован член причта собора новомученик прот. Христофор Варфоломеев. По этому сфабрикованному ОГПУ делу проходили в основном священнослужители, большинство из которых признали свое участие в данной организации и дали показания друг на друга. Однако, несмотря на жестокие допросы и вероятные пытки, несколько человек отказались давать показания, в том числе отец Христофор. На допросе 23 февраля он заявил «О деятельности “Братства свв. Сергия и Германа” на территории СССР и за границей, а также о роли в нем моего брата давать показания органам ОГПУ не буду и от показаний по предложенному мне протоколу категорически отказываюсь, в чем и расписываюсь» [Краткое житие, 5]. Отец Христофор был приговорен 25 февраля 1934 г. постановлением Тройки Полномочного Представительства ОГПУ в Ленинградском военном округе к заключению в лагерь на пять лет. Пастырь отбывал срок в Севвостоклаге и скончался 8 сентября 1938 г. на Колыме лагерной больнице (АУФСБ СПб ЛО. Д. П-78482).

Тяжелый удар по общине собора был нанесен т.н. делом «евлогиевцев», по которому проходил 171 человек (из них 157 арестовали). Сутью дела была выдуманная ОГПУ концепция — якобы в 1932–1933 гг. в Русской Православной Церкви произошел новый раскол, по тактическим соображениям не имевший открытого выражения. После того, как проживавший во Франции глава Западноевропейского экзархата митр. Евлогий (Георгиевский) разорвал отношения с Заместителем Патриаршего Местоблюстителя митр. Сергием, «наиболее контрреволюционная часть» духовенства и мирян будто бы вступила на путь антисоветской борьбы, ориентируясь на митр. Евлогия, белую эмиграцию и Англиканскую Церковь. Их целью, по версии ОГПУ, было свержение советской власти и установление конституционной монархии, подобной английской. Аресты начались 22 декабря 1933 г. и продолжались до 26 января 1934 г. В Доме предварительного заключения оказались священники главных храмов города, церковные активисты-миряне и даже два епископа — Сергей (Зинкевич) и Валериан (Рудич) (АУФСБ СПб ЛО. Д. П-66773).

17–20 января агенты ОГПУ по обвинению в антисоветской деятельности арестовали трех членов причта Спасо-Преображенского собора: прот. Василия Венустова, священник Виктора Смелова, диак. Василия Емельянова и председателя приходского совета В. Я. Юденича. 25 февраля 1934 г. прот. Василий Венустов был приговорен по делу «евлогиевцев» Тройкой при Полномочном Представительстве ОГПУ в Ленинградском военном округе к трем годам лагерей. Вместе с ним был приговорен к заключению в лагерь на три года священник Виктор Смелов (АУФСБ СПб ЛО. Д. П-66773).

В. Я. Юденич, которого обвиняли в неправильном ведении дел в Спасо-Преображенском соборе, был приговорен по делу «евлогиевцев» к 3 года лагерей условно, через полтора месяца после ареста освобожден и вернулся к исполнению обязанностей председателя «двадцатки» (АУФСБ СПб ЛО. Д. П-73764. Л. 14). Обвинения в отношении диака. Василия Емельянова рассыпались, и его освободили. Вместо осужденных в состав причта Спасо-Преображенского собора 31 марта были приняты протоиереи Вячеслав Исполатов и Василий Певцов. Весной того же года большая часть еще хранившихся в соборе драгоценных предметов была передана в музей или в Госфонд (ЦГА СПб. Д. 132. Л. 284, 286).

Во второй половине 1930-х гг. советская религиозная политика еще более ужесточилась. В марте-апреле 1935 г. в Ленинграде произошло массовое выселение «чуждого населения» — т.н. «Кировский поток». К 15 апреля «чистка» духовенства в основном была закончена, всего из 429 священнослужителей Ленинграда и пригородов высланы в сельскую местность, на периферию, почти половину — 198 человек. Эта акция напрямую затронула и причт Спасо-Преображенского собора. Из 13 его членов были высланы восемь: протоиереи Василий Певцов, Василий Ерин, протодиаконы Лев Крисюк, Николай Воскресенский, диаконы Александр Бабушкин, Василий Емельянов, псаломщики Валериан Соколов и Иаков Маслов. На 17 марта 1935 г. в соборе осталось лишь пять священнослужителей. Настоятель избежал высылки из Ленинграда, так как уже тяжело болел и находился при смерти. 9 апреля 1935 г. отец Иоанн Морев скончался и был похоронен на Большеохтенском кладбище. Новым настоятелем был назначен протоиерей Николай Измайлов (ЦГА СПб. Д. 112. Л. 14, 24, 84; Д. 132. Л. 324). Кроме того, 21 апреля митр. Алексей перевел в собор прот. Феодора Ласкеева.

Большая часть из удаленных членов причта была выслана в административном порядке с помощью милиции, а некоторые оказались арестованы НКВД и приговорены к различным срокам наказания.

9 марта 1935 г. был арестован и осужден и председатель приходского совета В. Я. Юденич. Постановлением Особого совещания при НКВД от 17 марта он был, как «социально-опасный элемент», выслан вместе с женой и сыном на пять лет в г. Иргиз Актюбинской области Казахстана, где и скончался в 1937 г. (АУФСБ СПб ЛО. Д. П-73764. Л. 11–14). В связи с высылкой В. Я. Юденича 14 апреля «двадцатка» собора выбрала нового председателя — десятника на заводе «Красный Октябрь» И. П. Большакова, ранее работавшего на предприятии Холодильник (ЦГА СПб. Д. 132. Л. 329).

Усиление давления на общину собора во многом объяснялось намерениями советских властей передать храм обновленцам. 14 декабря 1935 г. их Ленинградский «митрополит» Николай Платонов подал соответствующее заявление в сектор административного надзора Леноблисполкома, отметив, что после закрытия четырех обновленческих церквей в Смольнинском районе у них нет храма, в результате чего усилился переход верующих в «староцерковный раскол» — «объединение наиболее консервативных сил Церкви» (ЦГА СПб. Д. 43. Л. 5–5об).

Вскоре, 24 декабря состоялась ревизия финансовой деятельности общины, которая выявила растрату и неуплату налогов. 19 января 1936 г. финансовый отдел Смольнинского района постановил передать дело прокурору для привлечения членов «двадцатки» к уголовной ответственности. 19 января президиум Смольнинского райсовета принял постановление о расторжении договора с «двадцаткой» сергиевского течения из-за растраты культового имущества на 3723 рубля. 2 февраля подобное решение приняла областная комиссия по вопросам культов, а 20 февраля 1936 г. его утвердил президиум Леноблисполкома, постановивший «предложить райсовету здание церкви передать группе верующих обновленческого течения», обязав его представителей провести в 1936 г. капитальный ремонт, «так как здание состоит на учете памятников старины по высшей категории» (ЦГА СПб. Д. 43. Л. 2–3, 4, 8).

8 марта президиуму «двадцатки» под расписку объявили о расторжении договора. Вскоре после этого дело против президиума «двадцатки» было закрыто, никто из его членов не пострадал, и он продолжил работать во главе с прежним

председателем И. П. Большаковым. В этих условиях митр. Ленинградский Алексей (Симанский) 13 марта издал указ о переводе причта собора в другие храмы. В тот же день вышло распоряжение «митрополита» Николая Платонова о назначении нового причта. В его состав вошли: назначенный первоначально настоятелем прот. Павел Павлович Фруктовский «архиепископ» Новгородский Вениамин Молчанов, протоиерей Л. Егоровский (ЦГА СПб. Д. 134. Л. 6).

Фактическая передача храма обновленцам состоялась 14 марта 1936 г. На следующий день был подписан договор о передаче собора новой общине верующих и выдано удостоверение о перерегистрации религиозного общества храма. При этом было принято дополнительное обязательство о том, что в 1936 г. община обязуется провести капитальный ремонт здания и погасить всю прежнюю задолженность (ЦГА СПб. Д. 134. Л. 71–74).

18 марта было проведено собрание «двадцатки» под председательством секретаря обновленческого Епархиального управления и «митрополита» Николая Платонова А. Ф. Шишкина. Собравшиеся заслушали доклад приемной комиссии, установившей, что весь инвентарь собора находится на месте и в удовлетворительном состоянии, а доход общины за 1935 г. составил 249 тысяч рублей. Председателем «двадцатки» был снова избран И. П. Большаков, а секретарем — упомянутый А. Ф. Шишкин (ЦГА СПб. Д. 134. Л. 8).

В связи с массовым закрытием приходских храмов города в середине 1930-х гг. в Спасо-Преображенский собор поступило сразу несколько чтимых святынь. Так после закрытия в июне 1935 г. Пантелеимоновской церкви на ул. Пестеля в собор перенесли написанную в XVIII веке чудотворную икону с частицей мощей св. вмч. Пантелеимона. 17 сентября 1936 г. в храм Преображения Господня передали чтимый образ свв. Космы и Дамиана из закрытой еще в 1933 г. и в дальнейшем снесенной Косьмодамиановской церкви на пр. Чернышевского. В этот же день в собор поступила чтимая икона свв. Захария и Елизаветы из закрытой в июле 1935 г. и позднее уничтоженной Захарьевской церкви на ул. Каляева [Спасо-Преображенский собор, 60, 61]. Все они до сих пор пребывают в Спасо-Преображенском соборе.

4 июля 1936 г. «архиепископ» Вениамин Молчанов был освобожден от управления Новгородской епархией и утвержден в должности настоятеля Спасо-Преображенского собора вместо отца Павла. Однако 29 августа 1936 г. Вениамин Молчанов оказался уволен за штат и уехал в Казахстан, а настоятелем снова был назначен прот. Павел Фруктовский. 1 апреля 1937 г. пост настоятеля Спасо-Преображенского собора занял прот. Александр Федорович Архангельский (ЦГА СПб. Д. 134. Л. 17).

«Большой террор» 1937–1938 гг. самым непосредственным образом затронул общину Спасо-Преображенского собора. Из шести его священнослужителей были расстреляны четыре, в том числе настоятель. Прот. Александр Архангельский оказался арестован 9 октября и расстрелян 3 декабря 1937 г. Вторым репрессированным членом причта собора стал прот. Александр Быстров, расстрелянный 16 марта 1938 г. (АУФСБ СПб ЛО. Д. П-41667. Л. 12–14об; Д. П-61837. Л. 3).

12 декабря 1937 г. в состав причта Спасо-Преображенского собора был принят прот. Василий Михайлович Козлов, а 20 января 1938 г. — прот. Николай Николаевич Соболев, но и они вскоре подверглись аресту и расстрелу. Отец Василий был арестован 3 марта и расстрелян 18 марта 1938 г., а отец Николай арестован 28 февраля и расстрелян 12 марта 1938 г. [Санкт-Петербургский мартиролог, 224, 391] Протоиерей Л. Егоровский подвергался лишь кратковременному аресту и после освобождения вернулся в собор.

В период «Большой террор» погибли и почти все ранее служившие в Спасо-Преображенском соборе клирики Московского Патриархата: протоиерей Василий Певцов, Николай Гронский, Вячеслав Исполатов, священники Виктор Смелов, Эраст Кравец, протоиерей Никифор Кабанов и диак. Василий Емельянов.

После ареста отца Александра Архангельского настоятелем Спасо-Преображенского собора с 14 октября 1937 по сентябрь 1940 гг. вновь служил прот. Павел Фруктовский.

Чтобы пополнить поредевший причт, в котором осталось всего два человека, 12 марта 1938 г. к храму был прикомандирован прот. Петр Федорович Георгиевский, ранее служивший в Спасо-Сенновском Успенском соборе. В январе 1939 г. ввели должность коменданта Спасо-Преображенского собора, которую занял секретарь «двадцатки» А. Ф. Шишкин (ЦГА СПб. Д. 67. Л. 17).

Несмотря на репрессии священнослужителей и прихожан, в соборе активно проводилась реставрация здания. В связи с закрытием в городе многих церквей в храм продолжали поступать некоторые святыни. Так в феврале 1938 г. в Спасо-Преображенский собор поступила связанная с Петром Великим чтимый образ «Спаса Нерукотворного». Верующие считали икону покровительницей и защитницей города. С середины XVIII в. до 1930 г. образ пребывал в часовни Христа Спасителя в домике Петра I. Также в 1938 г. в собор была передана из часовни Тихвинской иконы Божией Матери (Скорбященской-на-Стекланном) на пр. Обуховской обороны, д. 24 другая святыня — икона Божией Матери «Всех Скорбящих Радость с грошиками».

В связи с закрытием кафедрального Спасо-Сенновского Успенского собора в апреле 1938 г. Спасо-Преображенский собор стал главным обновленческим храмом в Ленинграде. Впрочем, над ним тоже нависла угроза закрытия. 22 октября 1938 г. в редакцию «Ленинградской правды» было отправлено письмо некоего инженера В. Н. Богомолова об отрицательном впечатлении от работы собора и о пагубном влиянии его деятельности на детей. Через месяц, 28 ноября состоялось общее собрание актива родителей 3-й средней школы, принявшее резолюцию с требованием о закрытии собора. Собрание отправило соответствующее ходатайство в президиум райсовета (ЦГА СПб. Д. 67. Л. 12, 16). Однако ленинградские власти не решились закрыть последний крупный обновленческий храм города и этим фактически ликвидировать епархию.

В сентябре 1940 г. состав причта Спасо-Преображенского собора пополнился двумя новыми священнослужителями, ранее служившими в закрытой в это время Смоленской кладбищенской церкви. Настоятелем храма был назначен временно управлявший Ленинградской обновленческой епархией протопресв. Алексей Григорьевич Абакумов. Таким образом, к 1941 г. численность причта храма выросла до шести человек. В период Великой Отечественной войны обновленческий раскол был ликвидирован и Спасо-Преображенский собор вернулся в каноническую Русскую Православную Церковь.

## Источники и литература

### Источники

1. АУФСБ СПб ЛО — Архив Управления Федеральной службы безопасности по Санкт-Петербургу и Ленинградской области. Ф. архивно-следственных дел. Д. П-41667; Д. П-61837; Д. П-66773; Д. П-66790; Д. П-73395; Д. П-73764; Д. П-77288; Д. П-78482.
2. ЦГА СПб — Центральный государственный архив Санкт-Петербурга. Ф. 7384. Оп. 33. Д. 43; Д. 67; Д. 132; Д. 134; Д. 319; Д. 331; Д. 342.

### Литература

3. Иоанн (Снычев) — *Иоанн (Снычев), митр.* Митрополит Мануил (Лемешевский). Биографический очерк. СПб., 1993.
4. Краснов-Левитин — *Краснов-Левитин А. А.* Лихие годы. Париж, 1977.
5. Краткое житие — Краткое житие священномученика Христофора Ивановича Варфоломеева (1883–1938 гг.). Приозерск, 2017.
6. Куферштейн и др. — *Куферштейн Е. З., Борисов К. М., Рубинчик О. Е.* Улица Пестеля (Пантелеимоновская). Л., 1991.

7. Санкт-Петербургский мартиролог – Санкт-Петербургский мартиролог. СПб., 2018.
8. Спасо-Преображенский собор – Спасо-Преображенский собор города Ленинграда (архитектурно-историческая записка). СПб., 1954. Рукопись.
9. Шкаровский – Шкаровский М.В. Иосифлянство: течение в Русской Православной Церкви. СПб., 1999.

***Mikhail Shkarovsky. Spaso-Preobrazhensky Cathedral in the second half of the 1920s–1930s.***

**Abstract:** One of the most important churches in Saint Petersburg – the Transfiguration Cathedral of the entire guard has been associated with many significant pages of Russian history for more than 250 years. One of the most tragic in its history was the period of the 1920s-1930s. With the help of the Soviet authorities, representatives of the Renovationist schism managed to capture the Cathedral twice – in 1923 and 1936. In the context of the campaign of repression of the clergy and laity that was launched at that time, two investigative “Preobrazhensky cases” fabricated by the OGPU bodies were singled out, in which about 30 well-known believers in the city were repressed. Despite all the persecution and repression, the community of the Transfiguration Cathedral was able to survive in the early 1930s and in the following decades of Soviet power, preserving the Church—a monument to the exploits of the Russian guard from closure and possible destruction. The article was prepared on the basis of a significant set of archival documents, including investigative cases, that were not previously entered into scientific circulation.

**Keywords:** Russian Orthodox Church, Transfiguration Cathedral, Saint Petersburg, anti-religious policy, repression of believers, Renovationist schism.

*Mikhail Vitalievich Shkarovsky* – doctor of historical Sciences, chief archivist of the Central state archive of Saint Petersburg, Professor of the Department of Church history of the Saint Petersburg theological Academy (shkarovs@mail.ru).



*Протоиерей Валерий Рябоконт*

## **ФАКТОР ЭКОНОМИЧЕСКОГО ДАВЛЕНИЯ НА РЕЛИГИОЗНЫЕ ОБЩИНЫ в 1929–1930 гг. в г. Смоленске при ликвидации храмовых зданий**

В статье рассмотрена государственная конфессиональная политика рубежа 1920–1930-х гг. и направления ее реализации на Смоленщине. Основное внимание уделено практике закрытия церквей как элементу борьбы с Русской Православной Церковью. Анализируются применявшиеся формы и методы ликвидации религиозных организаций и закрытия культовых объектов, оцениваются достигнутые результаты и реакция населения на действия властей.

**Ключевые слова:** Смоленск, советская власть, Русская Православная Церковь, коллективизация, закрытие церквей.

В статье внимание обращено к такому историческому прецеденту как массовое закрытие действующих храмов в Смоленской губернии (с 1 октября 1929 года — в Западной области) на рубеже 1920–1930-х гг. Нами рассмотрен непосредственно экономический фактор государственной конфессиональной политики рубежа 1920–1930-х гг. и ее реализация на Смоленщине. Мы увидим, как налоговое давление на Церковь со стороны советского государства привело к крупномасштабной акции закрытия храмов и молитвенных зданий.

Если в 1920-е гг., в т.н. период «религиозного нэпа», положение Русской Православной Церкви можно назвать относительно стабильным, и оно регулировалось декретом «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» от 23 января 1918 г., а также его комментирующими нормативными актами, то с конца 1920-х гг. произошли фундаментальные изменения, крайне негативно сказавшиеся на жизни религиозных организаций. Постановление «О религиозных объединениях» от 8 апреля 1929 г. законодательно утвердило переход государства к более жесткой, по сравнению с 1920-ми гг., политике в области религии. В нем расписан круг обязанностей партийных и советских органов власти, общественных организаций, привлечённых к делу борьбы с религией, по всем видам антирелигиозной работы. Причем государственная репрессивная политика ощущалась сразу на нескольких уровнях: экономическом, административном, идеологическом.

Все законодательные и подзаконные акты официально призывали к лояльности и предостерегали от административного подхода в антирелигиозной работе, хотя и содержали порой откровенные призывы к закрытию храмов, изъятию имущества религиозных обществ и раскулачиванию церковников. Такие установки зачастую шли под грифом «Совершенно секретно» или «Не подлежит оглашению», поэтому эта сторона антирелигиозной работы носила теневой, секретный характер, на деле выливаясь в голое администрирование, за которое обвиняли потом местные власти. Это подтверждается многочисленными протоколами, письмами, циркулярами: заведомо резкие и агрессивные по отношению к Церкви указания приобретали характер закрытых. Именно поэтому важна современная исследовательская работа с архивами. В данной статье мы опирались на документы двух Смоленских

---

*Протоиерей Валерий Викторович Рябоконт* — магистр богословия, аспирант Минской духовной академии, преподаватель Смоленской православной духовной семинарии (val-ryabokon@yandex.ru).

архивов – Государственного архива Смоленской области (ГАСО) и Государственного архива новейшей истории Смоленской области (ГАНИСО).

С 1929 года началась крупномасштабная кампания ликвидации церквей и молитвенных зданий. Законодательно новая религиозная политика государства была изложена в знаменитом постановлении ВЦИК от 8 апреля 1929 года «О религиозных объединениях». По своему содержанию оно отразило не только видение ЦК ВКП(б) нового фронта антирелигиозной работы, но и определенные задачи НКВД, в частности по вопросу закрытия храмов и молитвенных зданий, изъятия церковного имущества (ГАСО. Ф. 2360. Оп. 1. Д. 289. Л. 113, 113 об, 114, 114 об.)<sup>1</sup>. Постановление ВЦИК «О религиозных объединениях» от 8 апреля 1929 года подтверждало устоявшуюся норму о неукоснительном соблюдении пунктов ранее принятого типового договора на пользование молитвенным зданием верующей общиной, согласно которому последней предусматривалось «нести расходы, связанные с владением и использованием (...) имуществом, как-то: отоплению, страхованию, охране, оплате налогов, местных сборов и т.п.» [Русская Православная Церковь и коммунистическое государство. 1996. С. 254].

Самым распространённым способом ликвидации храмов и общин был налоговый нажим, ставший для верующих ничем иным, как налогом на веру. Помимо трёх основных налогов (налог со строений, земельная рента, неокладное страхование здания от огня) назначались дополнительные незаконные платежи (облигации госзаймов, авторские гонорары за церковные песнопения, налог с производства свечей и т.п.). При наличии слишком больших налоговых сумм, недоимки взыскивались с членов религиозных общин лично, что также являлось противозаконными методами. В постановлении «О религиозных объединениях» оговаривалось, что если община не в силах справиться с платежами за церковь, то здание у неё изымалось, а задолженность должна была быть оплачена следующим религиозным объединением, взявшим в пользование храм.

Нам не представляется возможным произвести сравнение тяжести налогового бремени середины 20-х и начала 30-х годов, но на основании многочисленных жалоб религиозных общин можно предположить, что оно значительно увеличилось. Анализ документов смоленских архивов позволяет утверждать, что на рубеже 20–30-х годов антирелигиозная политика государства меняется в отношении налоговых обложений религиозных объединений в сторону их многократного увеличения. Основная формулировка жалоб свидетельствует не просто о высоких суммах страховых платежей и налогов, но о совершенной экономической невозможности общин их выплачивать: «такая сумма является для нас совершенно непосильной» (ГАСО. Ф. 2360. Оп. 1. Д. 867. Л. 140.). Об этом свидетельствуют также постановления комиссии по религиозным вопросам при Президиуме Западного Облисполкома: в 1931 году больше число храмов было закрыто именно за неуплату налогов (ГАСО. Ф. 2360. Оп. 1. Д. 935. Л. 239–247, ГАСО. Ф. 2360. Оп. 1. Д. 936. Л. 54–59 об.). Неслучайно Заместитель Патриаршего Местоблюстителя митр. Сергей (Страгородский) в памятной записке П. Г. Смидовичу в феврале 1930 года «о нуждах Православной Патриаршей Церкви в СССР» первым пунктом выражал озабоченность, что «страховое обложение церквей, особенно в сельских местностях, достигает таких размеров, что лишает общину пользоваться церковным зданием». [Губонин. 1994. С. 689]

С этого времени появляется следующая формулировка о закрытии церквей: «Ввиду неуплаты религиозным обществом в течение 2-х месяцев после назначенного для платежа срока страхплатежей, на основании ст. 43 постановления ВЦИК (...) заключенный с религиозным обществом договор на передачу ему в пользование здания церкви расторгнуть» (ГАСО. Ф. 2360. Оп. 1. Д. 285. Л. 51).

Исчисление налоговых платежей «на местах» часто происходило по какой-то своей логике и подсчетам. Примером может служить переписка финансового управления Западной области (ОблФУ) с Облисполкомом в начале 1931 г. по вопросу

<sup>1</sup> Об этом свидетельствует циркуляр НКВД «О порядке закрытия молитвенных зданий и ликвидации культового имущества» от 19 сентября 1927 г., обнаруженный нами в ГАСО.

страховой оценки храма в с. Ксынь Хвостовичского района. Из указанного документа видно, что страховая оценка церковных зданий производилась исходя из исчислений местной конторы Госстраха, руководствующейся практикой оценки здания по восстановительной стоимости, т.е. фактической его стоимости как нового здания на основании актуальных на этот год цен, что действительно должно было выражаться в ежегодном повышении общей стоимости объекта, а при отсутствии единых расценок на материалы и работы — быть отличной в разных районах области.

Кроме страховых обложений церковных зданий обязательным платежом для религиозных общин являлась земельная рента — оплата налога за земельные участки под молитвенными зданиями. Размер земельной ренты на «площади, находящиеся под зданиями религиозных культов, как-то: под церквями, синагогами, молитвенными домами, предназначенных для богослужебных целей, а также под разными строениями и дворами, обслуживающими их» (ГАСО. Ф. 2360. Оп. 1. Д. 37а. Л. 131.), утвержденный Облисполкомом на 1929 г. составил 80 копеек за квадратный метр. Учитывая, что областной исполнительный комитет особо выделил своим отдельным постановлением вопрос о земельной ренте церковных земель, можно утверждать, что налог с религиозных объединений был выше, чем аналогичный для других организаций. Если предположить наличие под храмом и церковными постройками небольшой участок в 1000 м<sup>2</sup> (10 соток), то ежегодная оплата ренты составила бы 800 рублей, что составляло немалую сумму. К концу 1929 г. Облисполком постановил взимать ренту «и за участки незастроенные, но находящиеся в пользовании религиозных обществ» (ГАСО. Ф.2360. Оп. 1. Д. 37а. Л. 187 об.)

Своеобразной победой для церковных общин в плане ослабления налогового бремени за землю было постановление Облисполкома от 26 января 1930 г. со ссылкой на постановление Президиума ВЦИК от 10 января и циркуляра НКФ СССР от 5 января 1930 г., согласно которому «взимание ренты с земучастков под зданиями религиозных культов и под строениями, обслуживающими эти здания» должно было осуществляться «по ставке, установленной законом для соответствующего класса поселений в отношении земель, занятых жилыми домами и надворными при них постройками, (...) а с незастроенных участков, находящихся в пользовании религиозных обществ, — по ставке, установленной (...) для земучастков под дворами» (ГАСО. Ф. 2360. Оп. 1. Д. 37а. Л. 276 об-277). Таким образом, религиозные объединения стали облагаться земельной рентой на общих основаниях, применимыми для всех.

Неразбериха с новыми страховыми оценками, с дополнительными поборами с религиозных объединений побудила Комиссию по вопросам культов при Президиуме ВЦИК РСФСР 3 февраля 1931 г. принять постановление «Об обложении молитвенных зданий и служителей культа». Согласно постановлению, для религиозных объединений было оставлено три вида платежей: страховая премия, налог со строений и земельная рента. Все ставки возвращались на уровень 1928–1929 гг. и рента за землю под церковными строениями так же, как и в циркуляре № 195 от 5 января 1930 г., приравнивалась к плате за земли «под жилыми домами и постройками».

Нельзя сказать, что постановление внесло что-то принципиально новое по сравнению с законом «О религиозных объединениях» 1929 г., который закрепил основные положения финансовых взаимоотношений верующих и государства. 1929 и 1930 гг. показали, что к установленным законом налогам добавились новые (промысловый, авторский, самообложение и т.п.), ставки возросли в разы, а вместе с тем и негодование верующих крестьян.

Итак, закрытие действующих церквей на Смоленщине стало естественным продолжением государственной конфессиональной политики в рассматриваемый период. Более того, оно явилось составной частью широкомасштабного наступления на Церковь, в ходе которого ориентированная на строительство атеистического общества партийно-государственная номенклатура использовала практически весь арсенал доступных средств, в том числе и экономического давления на церковные структуры и общины верующих.

## Источники и литература

### Источники

1. ГАСО. Ф.2360. Оп. 1. Д. 285.
2. ГАСО. Ф.2360. Оп. 1. Д. 289.
3. ГАСО. Ф.2360. Оп. 1. Д. 867.
4. ГАСО. Ф.2360. Оп. 1. Д. 935.
5. ГАСО. Ф.2360. Оп. 1. Д. 936.

### Литература

6. *Виола Л.* Крестьянский бунт в эпоху Сталина: коллективизация и культура крестьянского сопротивления: пер. с англ. М.: РОССПЭН, 2010. 367 с. (История сталинизма).
7. *Губонин М. Е.* Патриарх Тихон и история русской церковной смуты [Текст] / М. Е. Губонин. СПб.: СатисЪ, 1994. 1446 с.
8. Русская Православная Церковь и коммунистическое государство. 1917–1941. Документы и фотоматериалы / Москва: Издательство Библиейско-Богословского института св. апостола Андрея, 1996. 352 с
9. *Кашеваров А. Н.* Государство и церковь: из истории взаимоотношений Советской власти и русской православной церкви, 1917–1945 гг. / А. Н. Кашеваров. Санкт-Петербург: СПбГУ, 1995. 139 с.
10. *Кашеваров А. Н.* Государственно-церковные отношения в советском обществе 20-х – 30-х гг. (Новые и малоизученные вопросы) [Текст] / А. Н. Кашеваров. СПб.: СПбГУ, 1997. 45 с.
11. *Кашеваров А. Н.* Православная Российская Церковь и советское государство (1917–1922) [Текст] / А. Н. Кашеваров. М.: Изд-во Крутицкого подворья, 2005. 438 с.
12. Хронологическое собрание законов, указов Президиума Верховного Совета и Постановлений Правительства РСФСР. Т. 2. 1928–1929. М., 1949.

### ***Archpriest Valery Ryabokon. Factor of economic pressure on religious communities in 1929–1930 in Smolensk during the liquidation of temple buildings.***

**Abstract:** The article considers the state confessional policy of the turn of the 1920s–1930s and the directions of its implementation in the Smolensk region. The main attention is paid to the practice of closing churches as an element of the struggle against the Russian Orthodox Church. The article analyzes the forms and methods used to liquidate religious organizations and close religious sites, assesses the results achieved and the reaction of the population to the actions of the authorities.

**Keywords:** Smolensk, Soviet power, Russian Orthodox Church, collectivization, closing of churches.

*Archpriest Valery Viktorovich Ryabokon* – Master of Theology, postgraduate student of the Minsk Theological Academy, teacher of the Smolensk Orthodox Theological Seminary (val-ryabokon@yandex.ru).

М. А. Дроздова

## ДУХОВЕНСТВО ПСКОВСКОЙ ЕПАРХИИ в 1945–1954 гг.

Актуальность темы исследования обусловлена необходимостью изучения и осмысления той особой роли, которую играет духовенство в наиболее кризисные периоды государственно-конфессиональных отношений. В данной публикации на основе анализа архивных документов прослеживается динамика численности духовенства, его возрастной и образовательный уровень, материально-бытовые условия в первые послевоенные годы, когда Псковская епархия находилась в ведении митрополита Ленинградского и Новгородского Григория (Чукова). Для того, чтобы не допустить закрытия церквей из-за отсутствия богослужений, митрополитом предпринимались меры, направленные на замещение вакантных мест священнослужителей, на укрепление религиозности населения. Представлены некоторые биографические сведения выпускников Ленинградской Духовной семинарии, служивших на Псковской земле. Делается вывод о том, что в первые послевоенные годы в период «потепления» государственно-конфессиональных отношений вводились все новые ограничения для деятельности православного духовенства.

**Ключевые слова:** государственно-конфессиональные отношения, Русская Православная церковь, Советская власть, Псковская епархия, духовенство, митрополит Ленинградский и Новгородский Григорий (Чуков).

После окончания Великой Отечественной войны Псковская епархия территориально соответствовала границам Псковской области, образованной указом Президиума Верховного Совета СССР от 23 августа 1944 г. Возглавлял Псковскую епархию в соответствии с указом Патриарха Алексия I (Симанского) от 7-го сентября 1946 г. митр. Ленинградский и Новгородский Григорий (Чуков) (ГАПО. Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 27. Л. 69). В его ведении Псковская епархия находилась до 11 ноября 1954 г. с небольшим перерывом в 1949 г, когда была предпринята попытка создания самостоятельного епархиального управления. Тогда управление Псковской епархии на основании указа Патриарха Алексия от 11 августа 1949 г. было поручено прибывшему из г. Вологды еп. Иустину (Мальцеву) с титулом «Псковского и Порховского» [Филимонов, 2008, 400]. Однако, в октябре 1949 г. еп. Иустин (Мальцев) был перемещен на Казанскую и Чистопольскую кафедру, а управление Псковской епархией вновь было поручено митр. Ленинградскому и Новгородскому Григорию (Чукову) (ГАПО. Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 31. Л. 2). Митрополит неоднократно посещал г. Псков и совершал богослужение в Псковском Троицком Соборе и Псково-Печерском монастыре. 30 августа 1953 г. во время своего пребывания в Псковской епархии митрополит, обращаясь к богомольцам со своим архипастырским словом, внушал им быть твердыми в православной вере и эту веру подтверждать христианской жизнью (ГАПО. Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 46. Л. 53).

Непосредственным помощником митрополита в управлении епархией являлся vikарий Псковской епархии. Со второй половины 1947 г. vikарным был назначен еп. Порховский Георгий (Садковский Лев Сергеевич), в обязанность которого входило наблюдение за духовенством и назначение псаломщиков. В отчете за IV квартал 1947 г. Уполномоченный Совета по делам Русской Православной Церкви (далее РПЦ) при Совете Министров СССР по Псковской области А. И. Лузин отмечал, что «тех

---

Марина Анатольевна Дроздова — кандидат исторических наук, доцент кафедры отечественной истории Псковского государственного университета (drozdova-ma2011@yandex.ru).

надежд, которые возлагали на него, чтобы следить за поведением духовенства, Георгий не оправдал. Если к нему приходят за советом настоятели церквей, он им рекомендует обращаться к митрополиту Григорию» (ГАПО. Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 26. Л. 8). 4 марта 1948 г. еп. Георгий скончался после длительной болезни и был погребен в Псково-Печерском монастыре. В помощь митрополиту был определен наместник Псково-Печерского монастыря архим. Владимир (Кобец). Определением Патриарха Алексия и Синода в Заседании 27 февраля 1948 г. он был назначен епископом Порховским, викарием Псковской епархии и утвержден настоятелем Псково-Печерского монастыря (ГАПО. Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 27. Л. 69). Хиротония во еп. Порховского была совершена в Ленинграде 7 марта 1948 г.

При еп. Иустине (Мальцеве) Владимир получил титул «Изборского», продолжал оставаться викарием Псковской епархии и выполнять обязанности настоятеля Псково-Печерского монастыря. С декабря 1949 г. по поручению Патриарха он находился в заграничной командировке в Палестине. Его обязанности по Псково-Печерскому монастырю выполнял наместник монастыря — архим. Пимен (Извекон), будущий Патриарх. После возвращения из-за границы еп. Владимир (Кобец) получил назначение в г. Житомир управляющим епархией.

Помощниками митрополиту в управлении епархией стали благочинные округов. До ноября 1951 г. Псковская епархия разделялась на 6, а затем на 5 благочиннических округов. Псковский благочиннический округ возглавлял прот. Сергей Иванович Василевский (1883 г.р., окончил Уфимскую Духовную семинарию в 1905 г., являлся настоятелем Казанской церкви г. Пскова). В 1952 г. благочинным Псковского благочиннического округа был назначен прот. Александр Степанов, а с 13 июня 1953 г. благочинным стал уроженец Ленинградской епархии архим. Геннадий (Высокоостровский), 1889 г.р., получил назначение во Псков из города Сумы (УССР), где занимал должность настоятеля Кафедрального Собора. Став настоятелем Псковского Собора, архим. Геннадий добился увеличения штата собора до 3-х священников, что позволило ему большую часть своего времени проводить в приходах своего округа.

Островский благочиннический округ возглавлял свящ. Борис Васильевич Фессак (1885 г.р., окончил 4-х классное городское училище в г. Павловске и 3-х годичные Богословско-пастырские курсы в г. Сердоболе в 1906 г., являлся настоятелем Свято-Троицкого Собора в г. Острове и приписной к нему Кладбищенской Мироносицкой церкви). В конце 1951 г. в связи с рекомендацией Совета по делам РПЦ «заменить благочинного Островского округа Фессак Бориса», он станет вторым священником Псковского Кафедрального Собора. Новым благочинным Островского благочиннического округа был назначен Владимир Благовещенский (ГАПО. Р. Ф-1776. Оп. 1. Д. 41. Л. 9).

Гдовский благочиннический округ возглавлял Борис Иванович Лебедев (1888 г.р. окончил курс Петроградской Духовной семинарии в 1910 г., в 1948 г. являлся настоятелем церкви Михаила Архангела с. Кобылье Городище, в 1953 г. — настоятелем церкви Михаила Архангела села Курган Александра Невского Середкинского района).

Дновский благочиннический округ возглавлял прот. Кронид Александрович Яхонтов (1882 г.р., имел образование в объеме I класса Псковской Духовной семинарии, являлся настоятелем Преображенской церкви погоста Гористо Дновского района).

Печорский благочиннический округ возглавлял Эллий Павлович Верхоустинский (1878 г.р. окончил Московскую Духовную Академию в 1920 г., являлся настоятелем Никольской церкви с. Тайлово Печорского района). В 1952 г. новым благочинным Печорского округа стал прот. Василий Евстафьев (1903 г.р., настоятель церкви Сорока мучеников в г. Печоры).

Новоржевский благочиннический округ возглавлял прот. Иоанн Павлович Панов (1887 г.р., имел среднее образование, окончил Псковскую Духовную Семинарию в 1905 г.; являлся настоятелем Покровского храма погоста Боруто Новоржевского района). 26 ноября 1951 г. митрополит закрыл Новоржевский благочинный округ, передав состоящие при нем храмы: три — в ведение Островского и два — в ведение Дновского благочиннических округов.

В первые послевоенные годы в Псковской епархии были как священнослужители, находящиеся ранее на оккупированной территории, так и вновь посвященные. В связи с приграничным положением Псковской области состав псковского духовенства пополнялся прибывающими из Прибалтики и соседних областей. Так, например, были зарегистрированы Уполномоченным: Виктор Оттович Херберг, прибыл из Эстонской ССР, назначен в Колпинскую церковь Печорского района; Николай Эллиевич Верхоустинский, прибыл из Латвийской ССР и назначен настоятелем Палкинской церкви; Андрей Александрович Клаас, прибыл из Эстонской ССР и назначен в д. Гришина Гора Пыталовского района; Александр Яковлевич Никольский прибыл из Корело-Финской ССР и др.

Статистические сведения о численности православного духовенства, его возрастном и образовательном уровне нашли отражение в ежеквартальных Отчетах Уполномоченного Совета по делам РПЦ по Псковской области А. И. Лузина. На основе анализа статистических данных прослеживается рост численности священнослужителей до 1 октября 1947 г. Так, например, в Псковской области на 1 апреля 1947 г. было зарегистрировано 87 священников, на 1 октября 1947 г. — 95, на 1 января 1948 г. — 90, на 1 октября 1948 г. — 92, на 1 января 1949 г. — 91. После 1950 г. прослеживается тенденция снижения численности православного духовенства. Еще одним критерием, в соответствии с которым предоставлялись статистические сведения, являлся год посвящения (до 1918 г., 1918–1930 гг., 1930–1941 гг., 1941–1945 гг., после 1945 г.). Наибольшее количество священнослужителей были посвящены в годы Великой Отечественной войны, что было обусловлено деятельностью Псковской Православной Миссии и началом религиозного возрождения. Кроме того, значительным было количество священнослужителей, посвященных в дореволюционный период. По возрастному составу преобладали священнослужители старше 55 лет; по образованию — священнослужители, имеющие среднее богословское образование (ГАПО. Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 18. ЛЛ. 24, 34, 46; Д. 26. ЛЛ. 10, 26, 42, 55, 74; Д. 30. ЛЛ. 4, 13, 35, 47; Д. 35. Л. 33; Д. 38. Л. 2; Д. 45. Л. 3; Д. 47. Л. 2). В Псковской епархии были священнослужители, имеющие высшее образование. Так, в I квартале 1947 г. Уполномоченным был зарегистрирован Николай Петрович Константинович, имеющий высшее богословское и высшее светское образование. Он был посвящен в сан священника в 1913 г., с 1917 по 1947 г. работал в советских учреждениях. В III квартале 1948 г. был зарегистрирован Владимир Александрович Благовещенский, 1888 г.р., в 1912 г. окончил Петроградскую Духовную академию и Петроградский историко-филологический педагогический институт. С 1918 по 1940 г. работал педагогом в средних школах г. Ленинграда, посвящен в 1939 г. Был назначен настоятелем Псковского Троицкого Собора. В III квартале 1952 г. зарегистрирован Евгений Павлович Гольшев (иг. Павел), 1914 г.р., уроженец г. Днепрпетровска; с 1919 г. находился за границей, в Бельгии и Франции; принял монашеский постриг. В 1947 г. вернулся в Советский Союз, стал преподавателем Одесской Духовной семинарии. В 1952 г. был направлен в Дмитриевскую церковь г. Пскова (ГАПО. Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 41. Л. 41).

Кроме того, некоторые священнослужители являлись выпускниками Ленинградской Духовной семинарии. Среди них: свящ. Григорий Александрович Потемкин (1893 г.р., в 1948 г. окончил Ленинградскую Духовную семинарию. Находясь на приходе в селе Опоки Павского района являлся наиболее активным священнослужителем и проводил богослужения даже в незначительные религиозные праздники), Борис Николаевич Анисимов (1928 г.р., в 1951 г. окончил Ленинградскую Духовную семинарию, назначен в с. Гвоздно Полновского района), Александр Матвеевич Яковлев (1910 г.р., до 1948 г. учился в Ленинградской Духовной семинарии, затем был псаломщиком в Великолукской области. 4 ноября 1951 г. посвящен в священника и назначен настоятелем церкви Бельское Устье Порховского района), Семен Семенович Грязнов (1895 г.р., в 1913 г. окончил Старицкое духовное училище и до 1930 г. был псаломщиком. С 1930 г. по 1949 г. — работал в строительных организациях каменщиком. С 1949 по 1951 гг. — учился в Ленинградской Духовной семинарии. Посвящен в сан дьякона с назначением в Казанскую церковь г. Пскова), Николай Васильевич

Быстров (1925 г.р., уроженец села Тайлово Печорского района Псковской области; с 1943 по 1947 г. находился в рядах Советской Армии; в 1949 г. окончил Ленинградскую Духовную семинарию, вновь посвящен в мае 1952 г., служил в деревне Залесье Печорского района), Сергей Сергеевич Исаков (в 1949 г. закончил Ленинградскую Духовную семинарию, до поступления в которую жил в г. Дно); Петр Федорович Ильин (1927 г.р., 1948 г. окончил Ленинградскую Духовную семинарию, служил дьяконом в Дновской церкви. Был посвящен в священники и назначен в церковь с. Камно Псковского района); Семен Семенович Кружков (1929 г.р., окончил Ленинградскую Духовную Семинарию в 1949 г., был посвящен в священники в гор. Ленинграде. Назначен в эстонскую церковь г. Печор, как знающий эстонский язык); Василий Степанович Серебряков (1906 г.р., окончил Ленинградскую Духовную семинарию в 1948 г. Переведен из Ленинградской области и назначен в церковь села Толбицы Псковского района). Однако в связи с тяжелым материальным положением, выпускники Ленинградской Духовной семинарии не оставались на Псковской земле. Так, из девяти священников, прибывших из семинарии в конце 1951 г. к 1953 г. осталось только трое (ГАПО. Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 45. Л. 20).

Рассматривая материальное положение священнослужителей следует отметить, что основным источником содержания являлась добровольная плата за требоисправление. В сельских приходах она, в большей мере, имела натуральное выражение (хлебом, овощами и другими сельскохозяйственными продуктами). Во второй половине 1948 г. духовенство г. Пскова перешло на определенное жалование, получаемое из церковной кассы (ГАПО. Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 27. Л. 13). По заключению архим. Геннадия (Высокоостровского), переход на определенную ставку ведет к резкому падению активности духовенства.

Отчеты Псковской епархии за 1948–1954 гг. свидетельствуют о сложных материально-бытовых условиях духовенства в большинстве приходах. Зачастую, собственный дом имел только священник, а причты церковью размещались в бывших сторожках, наемных помещениях или добровольно отведенных прихожанами квартирах. Священнослужители могли наделяться землей на общих основаниях в пределах 0,10 га. При этом имели место факты изъятия у церковью причтовых земель, а также завещанное обложение подоходным налогом.

Тяжелое материальное положение духовенства являлось следствием Великой Отечественной войны, а также было обусловлено антирелигиозной направленностью политики Советской власти. В первые послевоенные годы продолжали приниматься меры, направленные на ограничение деятельности православного духовенства. В частности, священнослужители должны были служить только в тех приходах, в которых они были зарегистрированы Уполномоченным. В некоторых районах священнослужителям запрещалось: служить в церкви в религиозные праздники, если они приходились на рабочие дни, а также в революционные праздники; проводить богослужения под открытым небом, в т.ч. на источниках; в нефункционирующих и разрушенных церквях, за что некоторые священнослужители были сняты с регистрации. Так, в конце декабря 1952 г. был снят с регистрации иером. Антоний (Полянский) «за самовольное проведение богослужений в нефункционирующей церкви деревни Прибуж Гдовского района. По сообщению Полновского райисполкома Полянский проводил богослужение по деревням, в избах, часовнях, собирая верующих со всей деревни» (ГАПО. Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 45. Л. 7).

Кроме того, вводились ограничения для проведения богослужений на дому. Так, священ. Сергею Исакову была выдана справка Заклинским сельсоветом в том, что «запрещено проводить культобряды в населенных пунктах сельсовета без письменного вызова граждан» (ГАПО. Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 35. Л. 12). Сельсоветы в Плюсском, Новоржевском, Гдовском и Павском районах запрещали священнослужителям ходить по домам даже по приглашению верующих (ГАПО. Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 30. Л. 32).

Реализация антирелигиозной политики Советской власти привела к снижению посещаемости храмов и доходности церковью, более интенсивному перемещению



священнослужителей с одного прихода на другой и появлению вакантных мест. Так, например, в 1951 г. из 92 действующих церквей 5 не функционировали из-за отсутствия священников (ГАПО. Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 38. Л. 7).

Отсутствие богослужений в действующих храмах являлось основанием для их закрытия. В связи с этим, Уполномоченным были исключены из списков действующих Посолодинская церковь Плюсского района, Никольская церковь с. Ручьи Карамышевского района, Воскресенская церковь с. Павлово Гдовского района и другие. Для того, чтобы не допустить закрытие храмов митрополитом Григорием принимались активные меры, направленные на замещение вакантных мест. В частности, в церкви с незначительным доходом посылались монахи из Псково-Печерского монастыря. В 1950 г. в приходах Псковской епархии находилось десять монахов (ГАПО. Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 35. Л. 28). Церкви, не имеющие постоянного священника, приписывались к соседним функционирующим церквям. Для проведения богослужений в большие религиозные праздники в действующие церкви, где отсутствовали священнослужители, митрополитом Григорием направлялись студенты Ленинградской Духовной академии и учащиеся Духовной семинарии.

Для того, чтобы церкви периодически функционировали, некоторые благочинные сами выезжали в г. Ленинград к митрополиту Григорию и настаивали на посылке священников или о перемещении из одного прихода в другой. Так, например, благочинный Дновского округа Кронид Яхонтов настоял на замещении вакантных мест в церкви села Заклинье Дновского района и в церкви села Горомулино Порховского района (ГАПО. Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 45. Л. 7).

Кроме того, предпринимались меры, направленные на укрепление религиозности и, как следствие, увеличение доходности церквей. В том числе, проводились торжественные богослужения с приглашением викарного еп. Таллинского и Эстонского Романа (Танг), с участием благочинных или наместника настоятеля монастыря Пимена (по разрешению митрополита Григория); проводились соборные богослужения в престольные праздники, в том числе в Славковском, Пожеревицком, Пыталовском, Псковском районах. Так, напр., 1 июля 1951 г. проводилась соборная служба с приглашением пяти священников г. Пскова в поселке Любятово, где собралось свыше 5 тыс. верующих (ГАПО. Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 38. Л. 16). Некоторые священнослужители для поддержания религиозности устраивали богослужения в самые незначительные религиозные праздники, а также проводили освящения церквей после произведенных ремонтов.

Таким образом, в первые послевоенные годы Советской властью применялись как экономические, так и административные меры, направленные на ограничение деятельности православного духовенства. От активной позиции священнослужителей зависела организация всей церковной жизни прихода.

## Источники и литература

### Источники

1. ГАПО – Государственный архив Псковской области Ф. Р-1776. Оп. 1. Д. 18. ЛЛ. 24, 34, 46; Д. 26. ЛЛ. 8, 10, 26, 42, 55, 74; Д. 27. ЛЛ. 13, 69; Д. 30. ЛЛ. 4, 13, 32, 35, 47; Д. 31. Л. 2; Д. 35. ЛЛ. 12, 28, 33; Д. 38. ЛЛ. 2, 7, 16; Д. 45. Л. 3; Д. 46. Л. 53; Д. 47. Л. 2.

### Литература

2. Филимонов (2008) – *Филимонов А.В.* Поднятый из руин. Послевоенное восстановление и развитие Пскова (1944 – начало 1950-х гг.). Псков: Псковская обл. типография, 2008. 448 с.

***Marina Drozdova. The clergy of the pskov eparchy in 1945–1954.***

**Abstract:** The significance and novelty of the study is justified by the need for conducting the research of the unique role that the clergy plays in the period when the relations between the church and the state go through hard times. This paper covers the dynamics of the number of the clergy, their age and education level, and living conditions in the postwar period, when the Pskov eparchy fell under the responsibility of Grigory (Chukov), Metropolitan of Leningrad and Novgorod. In order to avoid closing churches (where no services were held due to the lack of priests at that period) the Metropolitan undertook measures to organize competition for clergymen to take vacant posts, and he strove to enable people to practise religion and realize righteousness. The paper presents some biographical information of the graduates of Leningrad Ecclesiastical Academy, who served in the Pskov region. The author reaches the conclusion that in the first postwar years, in spite of the fact that there was some thaw in the state-church relations, new restrictions were imposed on the activity of the clergy.

**Keywords:** relations between the church and the state, Russian Orthodox Church, Soviet regime, Pskov eparchy, clergy, Metropolitan of Leningrad and Novgorod Grigory (Chukov).

*Marina Anatolyevna Drozdova* – Candidate of History, Associate Professor of Russian History of Pskov State University (drozdova-ma2011@yandex.ru).

О. А. Балабейкина

## САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ЕПАРХИЯ в 90-х гг. XX в.

В статье рассматриваются исторические события церковной жизни, отражающие состояние и развитие Санкт-Петербургской епархии Русской Православной Церкви в первые годы после падения советского атеистического режима. Автор предпринимает попытку выявить тенденции внутри территориальных различий в обеспеченности православными храмами населения Санкт-Петербурга и области в обозначенный период. Выводы сводятся к тому, что на формирование приходской сети Санкт-Петербургской епархии влияли самые разные факторы — исторический, социальный, политический. В целом, восстановление православной жизни в Петербурге и области осуществлялось более быстрыми темпами, чем в других регионах страны.

**Ключевые слова:** Санкт-Петербургская епархия, Русская Православная Церковь в 1990-е гг., епархиальная структура, трансформации церковно-административного деления.

Актуальность исследования вопросов, связанных с Новейшим периодом в истории Русской Православной Церкви, отраженном, в том числе, в территориальных преобразованиях и иных трансформациях функционирования различных сфер деятельности ее отдельных епархий, обусловлена тем, что именно тогда, в связи со снятием идеологических запретов, началось постепенное возрождение религиозной жизни и открылась возможность выстраивать свой жизненный путь в условиях реальной, а не только формально декларируемой свободы вероисповедания, для многих граждан нашей страны. Взаимоотношения Церкви и государства в самом начале 1990-х гг. после крушения социалистического строя и образования на территории СССР пятнадцати независимых государств подверглись столь серьезным изменениям, что они не могли не отразиться на основных проявлениях конфессиональной жизни. Существенные преобразования стали заметны в первую очередь, в росте переданных государством Русской Православной Церкви храмов (чаще всего в требующем серьезного ремонта или руинированном состоянии); открытии новых монастырей; увеличении численности православной паствы (к сожалению, следует констатировать, что больше формальном, чем фактическом, т. к. численность и доля практикующих верующих была и остается крайне невысокой, хотя и возросшей по сравнению с советским периодом); в открытии духовных учебных заведений Русской Православной Церкви и, следовательно, росте числа представителей духовенства; возрождении и открытии православных братств и обществ [Мику, Давыдов, 2015, 6–9], а также, как отмечает М. А. Симонова, «активизации социальной деятельности РПЦ» [Симонова, 2014, 157].

В 1990-х гг. серьезные социальные изменения нашли отражение и в различных сферах жизни Санкт-Петербургской епархии Русской Православной Церкви. Следует отметить, что в виду особого статуса ее центра — Петербурга-Ленинграда, церковная жизнь в ней не прекращалась даже в период самых страшных гонений, в то время как на территории РСФСР были регионы, ранее совпадавшие с одноименными епархиями, на территории которых годами и десятилетиями не было ни одного действующего православного храма. К таковым примерам, среди прочих, можно отнести

---

Ольга Александровна Балабейкина — кандидат географических наук, доцент кафедры региональной экономики и природопользования Санкт-Петербургского государственного экономического университета (olga8011@yandex.ru).

Нижегородскую (Горьковскую) епархию, до революции 1917 г. — одну из самых крупных по количеству храмов [Агаджанян, Лохонова, 2015, 131].

Новые храмы начинают открываться на территории нынешней Санкт-Петербургской митрополии еще незадолго до распада Советского Союза — в 1989 г. и связано это с широким празднованием Тысячелетия Крещения Руси. Уже в 1990 г. на территории епархии действовало 70 православных храмов [Храмы и духовенство, 1991, 55–62] (против 47, где осуществлялись богослужения с 1960-х до 1989 гг.). Отмечен 1989 г. был еще одним очень важным событием для верующих — Церкви были возвращены мощи святого благоверного князя Александра Невского, которые стали пребывать в Свято-Троицком храме Александро-Невской Лавры. Годом ранее на Поместном Соборе были причислены к лику святых небесные покровители Санкт-Петербурга — блаженная Ксения и праведный Иоанн Кронштадтский.

На 1990 г. пришлось очень серьезное церковно-территориальное изменение, когда Ленинградская митрополия, до этого на протяжении нескольких десятилетий включавшая в свой состав храмы Новгородской, Ленинградской областей, а также республики Карелия, первой из числа епархий России была разделена и с тех пор объединяет приходы Санкт-Петербурга и Ленинградской области.

Для оценки тенденций территориального развития пространства Санкт-Петербургской епархии в обозначенный период, был проведен анализ обеспеченности районов города и области православными храмами в расчете на душу населения в 1990 и в 1995 гг. При расчетах было принято решение считать целесообразные выделение в отдельную группу храмов, которые по ряду причин не являлись доступными для посещений богослужений любым желающим (расположенные на территории психиатрических больниц, строящиеся, восстанавливающиеся и т.д.). Количественные показатели обеспеченности храмами жителей Ленинграда и области в 1990 г. нашли свое отражение в приведенных ниже таблицах.

**Таблица 1. Обеспеченность населения г. Ленинграда православными храмами, 1990 г. [Балабейкина, 2005, 102]**

Район	Население, тыс. чел.	Кол-во храмов	Кол-во храмов с регулярными богослужениями	Тыс. чел. на один храм	Тыс. чел. на один храм с регулярными богослужениями
Адмиралтейский	220,0	2	1	110,0	220,0
Василеостровский	224,6	2	1	112,3	224,6
Выборгский	460,1	2	2	230,0	230,0
Калининский	505,9	0	0	-	-
Кировский	380,7	0	0	-	-
Колпинский	181,4	1	1	1	181,4
Красногвардейский	367,7	2	2	2	183,8
Красносельский	315,3	1	1	1	315,5
Кронштадтский	45,3	1	0	45,3	-
Курортный	71,1	1	1	71,1	71,1
Ломоносовский	42,0	1	1	42,0	42,0
Московский	341,9	0	0	-	-
Невский	467,6	1	1	467,6	467,6
Павловский	25,4	1	1	25,4	25,4
Петроградский	167,9	2	1	83,9	167,9
Петродворцовый	83,8	1	1	83,8	83,8

Приморский	272,4	4	4	68,1	68,1
Пушкинский	103,1	1	1		-
Фрунзенский	431,1	1	1	431,1	431,1
Центральный	326,8	4	3	81,7	108,9
Итого	4467	28	22	159,5	203,0

**Таблица 2. Обеспеченность населения Ленинградской области православными храмами за 1990 г. [Балабейкина, 2005, 106]**

Район	Население, тыс. чел.	Кол-во храмов	Кол-во храмов с регулярными богослужениями	Тыс. чел. на один храм	Тыс. чел на один храм с регулярными богослужениями
Бокситогорский	71,0	1	1	71,0	71,0
Волосовский	46,3	4	3	11,5	15,4
Волховский	108,5	1	1	108,5	108,5
Всеволожский	171,4	5	4	34,2	42,8
Гатчинский	217,6	9	8	24,1	27,2
Выборгский	191,8	1	1	191,8	191,8
Кингисеппский	85,8	2	1	42,9	85,8
Киришский	67,6	1	0	67,6	-
Кировский	99,5	1	0	99,5	-
Лодейнопольский	41,1	2	1	20,5	41,1
Ломоносовский	123,3	0	0	-	-
Лужский	89,0	5	4	17,8	22,2
Подпорожский	41,0	1	1	41,0	41,0
Приозерский	65,5	1	1	65,5	65,5
Сланцевский	53,5	4	2	13,3	13,3
Тихвинский	88,4	1	1	88,4	44,4
Тосненский	112,2	3	2	37,4	56,1
Итого	1673,5	42	30	39,8	55,7

В целом обеспеченность Ленинградской области православными храмами в 1990 г. расчете на душу населения в 4 раза выше, чем в областном центре. Обеспеченность храмами с регулярными богослужениями в области выше в 3,6 раза, при этом заметно лидируют западные и восточные окраинные районы. Высокая обеспеченность православными храмами в каждой из этих территориальных групп обусловлена разными причинами: население восточных Подпорожского и Лодейнопольского районов очень мала и средний подушевой показатель получается высоким. Западные районы Ленинградской области были оккупированными территориями во время Великой Отечественной войны и унаследовали свою сеть храмов от Псковской миссии.

В Ленинграде 1990 г. не было ни одного действующего храма именно в густонаселенных Калининском, Кировском Московском районах, где проживало от 300 до 500 тыс. человек.

Именно с начала 1990-х гг. стали появляться исследования, предметом которых были те или иные аспекты функционирования православных епархий, и авторы сразу обращали внимание на рост числа зарегистрированных религиозных общин традиционных для населения России вероисповеданий. Так, А. Д. Криндач [Криндач, 1996, 80] указывает, что общее количество действующих религиозных объединений в России

увеличилось за период с 1990 по 1995 гг. более чем в 2 раза. При этом 53% из них составили приходы Православной Церкви. На территории Санкт-Петербургской епархии открытие новых приходов проходило в тот период еще более быстрыми темпами, что находит подтверждение в таблицах 3 и 4.

**Таблица 3. Обеспеченность населения г. Санкт-Петербурга православными храмами, 1995 г. [Балабейкина, 2005, 110]**

Район	Численность населения, тыс. чел.	Кол-во храмов	Кол-во храмов с регулярными богослужениями	Тыс. чел. на один храм	Тыс. чел. на один храм с регулярными богослужениями
Адмиралтейский	197,8	6	4	32,9	49,4
Василеостровский	202,6	6	5	33,7	40,5
Выборгский	427,1	6	4	71,1	106,7
Калининский	470,0	2	1	235	470
Кировский	353,0	4	3	88,2	117,6
Колпинский	179,7	3	2	89,8	59,9
Красногвардейский	327,5	2	2	163,7	163,7
Красносельский	308,2	4	3	77,0	102,7
Кронштадтский	45,3	1	1	45,3	45,3
Курортный	70,4	3	3	23,5	23,5
Ломоносовский	41,5	1	1	41,5	41,5
Московский	306,6	2	2	153,3	153,3
Невский	459,7	2	1	229,8	459,7
Павловский	24,9	2	2	12,4	12,4
Петроградский	147,2	3	3	49,0	49,0
Петродворцовый	82,2	3	3	29,4	29,4
Приморский	350,4	4	3	87,6	116,6
Пушкинский	102,4	4	2	25,6	50,1
Фрунзенский	403,5	2	2	201,7	201,7
Центральный	290,8	15	11	19,3	26,3
Итого	4790,8	75	61	63,8	78,5

**Таблица 4. Обеспеченность Ленинградской области православными храмами за 1995 г.**

Район	Население, тыс. чел.	Кол-во храмов	Кол-во храмов с регулярными богослужениями	Тыс. чел. на один храм	Тыс. чел. на один храм с регулярными богослужениями
Бокситогорский	68,4	4	3	17,1	22,8
Волосовский	47,1	4	4	11,7	11,7
Волховский	105,0	5	5	21	21
Всеволожский	188,9	6	6	31,4	31,4
Выборгский	194,2	2	1	97,1	194,2
Гатчинский	214,0	12	12	17,8	17,8
Кингисеппский	86,5	4	3	21,6	28,8
Киришский	69,1	2	2	34,5	34,5

Кировский	97,8	4	2	24,4	48,8
Лодейнопольский	39,8	5	3	7,9	13,2
Ломоносовский	128,2	4	3	32,0	42,7
Лужский	86,7	9	7	9,6	12,3
Подпорожский	38,9	3	2	12,9	19,4
Приозерский	64,5	4	4	16,1	16,1
Сланцевский	51,7	6	3	8,6	17,2
Тихвинский	85,1	4	2	21,2	42,5
Тосненский	110,0	4	3	27,5	36,6
Итого	1675,9	81	65	20,6	25,7

За первые пять лет последнего десятилетия XX в. в Санкт-Петербургской епархии произошли существенные преобразования: не осталось ни одного городского или областного административного района, где бы не было ни одного действующего православного храма. В Ленинградской области храмов стало в 2 раза больше, а в городе их количество увеличилось в 2,6 раза. Сам процесс возрождения храмовой жизни в Петербурге обозначенного периода отличается большей динамичностью, что объяснимо историческими, социальными, финансовыми причинами.

Возгоралась в 1990-е гг. и социально-культурная жизнь Санкт-Петербургской епархии. Так, были открыты курсы по подготовке православных педагогов-катехизаторов. Следует также упомянуть об уникальной площадке для общения с духовенством Санкт-Петербургской епархии и реализации духовно-просветительской деятельности, не имевшей на тот момент аналогов даже в столице — православном кинотеатре «Свет». В его стенах, помимо прочих мероприятий (празднование масленицы и Пасхи и т. д., спектаклей, приуроченных к празднику Рождества Христова и т. п.), постоянно действовали православные кинолектории «Русская православная церковь, ее праздники и святые» и «Православие и исторические судьбы России». В начале 2000-х гг. кинотеатр «Свет» был закрыт.

Таким образом, первая половина 1990-х гг. характеризуется бурным ростом православной инфраструктуры на территории Санкт-Петербургской епархии и разнообразными проявлениями ее общественной и просветительской деятельности.

## Источники и литература

1. Агаджанян, Лохонова (2015) — *Агаджанян К. В., Лохонова Г. М.* Трагические страницы Русского Православия в первые десятилетия советской власти в Среднем Поволжье // Вестник Российского университета кооперации. 2015. № 1 (19). С. 131–137.
2. Балабейкина (2005) — *Балабейкина О. А.* Санкт-Петербургская епархия: историческая география православия: дисс. ... канд. географ. наук. СПб., 2005. 155 с.
3. Криндач (1996) — *Криндач А. Д.* Конфессиональное пространство современной России // Известия АН. Серия географическая. 1996. № 4. С. 78–87.
4. Мику, Давыдов (2015) — *Мику Н. В., Давыдов А. С.* Пензенская епархия в конце 1980–1990-е гг. // Современные научные исследования и инновации. 2015. № 1. Ч. 2. С. 6–9.
5. Симонова (2014) — *Симонова М. А.* Социальная деятельность Русской Православной церкви в 1990–2000-е гг.: концептуальные основания и опыт реализации // Вестник РУДН. История России. 2014. № 4. С. 157–165.
6. Храмы и духовенство (1991) — Храмы и духовенство Санкт-Петербургской епархии. Список приходов на 1 декабря 1991 г. // Санкт-Петербургские епархиальные ведомости. 1991. № 9. С. 55–62.

***Olga Balabeykina. St. Petersburg Diocese in the 90s 20<sup>th</sup> century.***

**Abstract:** The article examines the historical events of church life, reflecting the state and development of the St. Petersburg diocese of the Russian Orthodox Church in the first years after the fall of the Soviet atheistic regime. The author makes an attempt to identify trends within territorial differences in the provision of Orthodox churches for the population of St. Petersburg and the region in the indicated period. The conclusions boil down to the fact that the formation of the parish network of the St. Petersburg diocese was influenced by a variety of factors - historical, social, political. In general, the restoration of Orthodox life in St. Petersburg and the region was carried out at a faster pace than in other regions of the country.

**Keywords:** St. Petersburg diocese, Russian Orthodox Church in the 1990s, diocesan structure, transformations of the church-administrative division.

*Olga Alexandrovna Balabeykina* – Candidate of Geography, Associate Professor, Department of Regional Economics and Environmental Management, St. Petersburg State University of Economics (olga8011@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, 2021

*Научный журнал*

Материалы XII международной научно-богословской конференции  
«Актуальные вопросы современного богословия и церковной науки».  
Санкт-Петербург, 16–17 ноября 2020 года

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

Главный редактор журнала  
протоиерей Константин Александрович Костромин,  
кандидат исторических наук, кандидат богословия, доцент  
кафедры церковной истории Санкт-Петербургской духовной академии

Официальный сайт журнала:  
<https://scientific-journals-spbda.ru/current-issues-church-science>

Электронная почта журнала:  
E-mail: [ref.science.spbda@mail.ru](mailto:ref.science.spbda@mail.ru)

Адрес Издательства СПбДА:  
191167, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, 17  
Тел.: +7 812 612 40 44, доб. 339  
Эл. почта: [izdatspbda@gmail.com](mailto:izdatspbda@gmail.com)

Главный редактор Д. В. Волужков  
Верстка Н. Н. Пимшина  
Дизайн обложки Константин Пешков

Подписано в печать: 23.09.2022 г. Дата выхода в свет: 17.10.2022 г.  
Формат 70 x 100 / 16. Гарнитура: Linux Libertine.  
Объем журнала: 23 а.л. Свободная цена.

Отпечатано в ООО «Аргус СПб»  
198320, Красное Село, ул. Свободы д. 57.  
Заказ № 95. Тираж 200 экз.